

# Geschichtsphilosophie als Provokation

*Curtius, Auerbach, Bachtin*

Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam

vorgelegt von

Christoph Beck

Gutachter: Prof. Dr. Helmut Peitsch und Prof. Dr. Lars Eckstein  
Datum der mündlichen Prüfung: 7. September 2016

Online veröffentlicht auf dem  
Publikationsserver der Universität Potsdam:  
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-410977  
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-410977>

# Inhalt

Vorwort .....	5
Einleitung .....	7
I Ernst Robert Curtius .....	29
I.1 Lesart: Anselm Haverkamp.....	34
I.2 Antworten auf die Krise .....	51
I.3 Ethik der kulturellen Überlieferung.....	65
I.4 Übergang: Konservatismus und Dekonstruktion.....	101
II Erich Auerbach .....	107
II.1 Lesart: Edward Said .....	112
II.2 Geschichte als Orientierung .....	131
II.3 Ethik des historischen Relativismus .....	143
II.4 Übergang: Philologie der Weltliteratur .....	178
III Michail M. Bachtin.....	183
III.1 Die Güte des Ästhetischen.....	185
III.2 Ethik der Dialogizität .....	207
III.3 Lesart: Terry Eagleton und Homi K. Bhabha.....	262
Ausblick .....	285
Literaturverzeichnis.....	289



## Vorwort

Der Titel dieser Abhandlung verweist auf Hans Robert Jauß' ‚Neubegründung der Literaturgeschichte‘, ohne dass diese zum Gegenstand würde. Die Krise der Literaturgeschichte hat schon vor Jauß etliche Neubegründungen provoziert und auch nach ihm scheint sie nicht bewältigt. Ihr Status ist stets prekär: Man braucht sie, nie genügt sie. Dass ihre Krise mit dem Scheitern der Geschichtsphilosophie zusammenhängt, hat Jauß klar erkannt. Allerdings ist eine philosophische Deutung des Geschichtsverlaufs für ihn derart offenkundig diskreditiert, dass er diesem Scheitern nicht weiter nachspürt. Jauß' ‚Provokation‘ markiert damit einen Neubeginn, ohne die Schatten der Krise je vollständig abgeworfen zu haben.

Die folgenden Seiten widmen sich dieser Leerstelle. Denn nicht nur gab es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchaus reflektierte Versuche, die Geschichtsphilosophie neu zu konzipieren, auch in der Gegenwart finden sich vermehrt Ansätze, die ihren Möglichkeitsraum neu durchdenken. Die Provokation bleibt damit eine doppelte. Sie soll zur Auseinandersetzung mit geschichtsphilosophischen Modellen von Literaturgeschichte anregen, zugleich soll die Auseinandersetzung mit kritischem Blick erfolgen – und das heißt nicht zuletzt: aufmerksam machen auf die Residuen geschichtsphilosophischer Implikationen.

Die vorliegende Arbeit wurde 2016 als Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam eingereicht und für die Veröffentlichung leicht überarbeitet. Gefördert wurde die Dissertation von der Friedrich Naumann Stiftung mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Rahmen des in Kooperation mit der Moses Mendelssohn Stiftung gegründeten Walther Rathenau Kollegs. Für die Unterstützung bei den Übersetzungen aus dem Russischen danke ich sehr herzlich Vera Kurlenina.

Potsdam, März 2018

Christoph Beck



# Einleitung

Diese Studie widmet sich drei literarhistorischen Konzepten, die in etwa zeitgleich, jedoch mehrere Tausend Kilometer voneinander entfernt entstanden sind und die bis heute zum Kanon der Literaturwissenschaft zählen. So verschieden diese Literaturgeschichten auch ausfallen, drängen sich doch frappante Übereinstimmungen auf: Ernst Robert Curtius' historische Topik versucht ebenso wie Michail M. Bachtins Chronotopos-Modell, in der Literatur relativ stabile Denk- und Ausdrucksschemata auszumachen, die sich von der Antike bis in die Gegenwart hinein verfolgen lassen; wie bei Erich Auerbach steht für Bachtin dabei die Herausbildung realistischer Darstellungsweisen im Vordergrund, die sich vom hierarchischen Weltbild des antiken Epos und dem damit verbundenen Begriff des Erhabenen in seiner Trennung vom Alltäglichen absetzen. Vor allem ist den drei Literaturgeschichten aber gemein, dass sie in affirmativer Weise auf einen europäischen Kulturhorizont Bezug nehmen: In *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* sucht Curtius in der mittellateinischen Literatur nach einem Bindeglied zwischen antik-mittelmeerischer und modern-abendländischer Kultur, Auerbach behandelt in *Mimesis* literarische Zeugnisse von Homer bis Virginia Woolf, und Bachtin sucht in seiner historischen Typologie des Romans nach Ausdrucksmustern, die bis in die agrarische Kultur der Vorklassengesellschaft zurückreichen.

Geht man mit Hayden White davon aus, dass jede Historiografie ein wissenschaftlich nicht begründbares Moment zur Grundlage hat, das auf einer ethisch-ideologischen Entscheidung beruht,<sup>1</sup> so stünde zu vermuten, dass eben jenes Moment bereits in diesem europäischen Ansatz auszumachen ist. Denn als sie ihre Literaturgeschichten Mitte der 1930er bis Mitte der 1940er Jahre konzipieren, finden sich Curtius, Auerbach und Bachtin in einer Hochphase nationalistischer und totalitärer Doktrinen, deren identitäre Ideologien auf radikale Ab- und Ausgrenzung setzen. Nicht selten sind ihre integrativen Europakonzeptionen daher als direkte Reaktion auf die politisch-gesellschaftliche Lage ihrer Zeit gelesen worden. Die Biografie begünstigt eine solche Annahme: Ernst Robert Curtius arbeitete zurückgezogen in innerer Emigration, Erich Auerbach hatte sich ins Exil nach Istanbul geflüchtet, Michail Bachtin hatte fünf Jahre Verbannung hinter sich. Allerdings finden sich einige entscheidende Positionen bereits in den 1920er Jahren vorbereitet. Alle drei Autoren entwickeln bereits zu Beginn ihrer akademischen Karriere Argumente, die in programmatischer Weise eine Verantwortung der Wissenschaft einfordern. Wissenschaft, so sind sich Curtius, Auerbach und Bachtin einig, darf sich nicht auf fachwissenschaftliche Probleme zurückziehen, sondern muss sich als ethisch-ideologischen Faktor innerhalb der Gesellschaft begreifen. Bezieht man diese frühen Schriften in die Untersuchung mit ein, wird deutlich, wie Curtius, Auerbach und Bachtin den gegenwärtigen Zustand als Symptom einer Krise der europäischen Moderne interpretieren. Faschismus, Stalinismus und Weltkrieg erscheinen als die Konsequenz eines historischen Prozesses, zu dessen Überwindung die Betrachtung langfristig-kultureller Entwicklungstendenzen notwendig wird.

Als Leitgedanke der Untersuchung soll daher die These aufgestellt werden, dass sich die europäischen Literaturgeschichten der Autoren als Antwort auf eine kulturelle Problemlage begreifen lassen, der sie mit den Mitteln der Philologie begegnen. Ihre Literaturgeschichten werden als Entwürfe einer materialen Geschichtsphilosophie gedeutet, die versuchen, den kulturgeschichtlichen Standort der Gegenwart in seinem Gewordensein zu bestimmen, um auf diese Weise handlungsorientierend auf die Zukunftsgestaltung zu wirken. Literaturgeschichte wird so zu einer kulturpolitischen Handlung in praktischer Absicht. Es ginge bei den Konzepten folglich nicht um bloße Tatsachenbeschreibung; aus

<sup>1</sup> Vgl. White, Hayden, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt/M. 2008: S. 37.

der Genealogie für relevant erachteter Konstitutionszusammenhänge würden vielmehr in der Kulturgeschichte verankerte Sollensforderungen abgeleitet. Die Auseinandersetzung mit den historischen Fakten offenbart sich als geschichtlicher Auftrag, der die gegenwärtigen Tendenzen nicht hinzunehmen bereit ist. ‚Europa‘ ist in diesem Sinn Funktions-, nicht Substanzbegriff: Europa wird *erschrieben*.

Für Curtius, Auerbach und Bachtin ist die vom Menschen gemachte Geschichte Gegenstand der Erkenntnis zukunftsgerichteten Handelns. Gegen nur scheinbar anonym sich vollziehende Prozesse fordern sie Klarheit über diejenigen historischen Zusammenhänge, in denen sie ihr eigenes Wirken verorten. Die empirisch verfahrenende Literaturgeschichte weist damit zugleich notwendig einen wertmäßigen Bezug zum Erfahrungshorizont des praktischen Bewusstseins auf: Sein und Sollen greifen ineinander. Die ethische Grundlage dieses Bezugs wird jedoch nicht aus einem formalen Apriori abgeleitet, sondern wiederum im kulturhistorischen Prozess verankert. Das bedeutet, der Wertstandpunkt, von dem aus Geschichte gedeutet wird, ist selbst Gegenstand der literarhistorischen Untersuchung. Die Handlungsorientierung, die sich aus der Literaturgeschichte ableiten lässt, stellt keine Widerspiegelung vorgängiger, allgemeingültiger Ideen und Gesetze dar, vielmehr nimmt die Literatur als manifestes Element des historischen Prozesses teil an der Herausbildung ihrer Prinzipien. Umgekehrt beinhaltet die Literaturgeschichte auf diese Weise normative Maßstäbe literarischer Bewertung: Sie bildet einen Kanon aus, der für die Gegenwart einen relativen Geltungsanspruch erhebt. Geschichtsphilosophie ist dieserart durch eine unabdingbare Vorläufigkeit gekennzeichnet, deren Wertsetzung der steten individuellen bzw. inter-individuellen Bestätigung bedarf.

Dass sich die literarhistorischen Konzepte der Autoren nicht auf eine geschichtsphilosophische Orientierungsfunktion reduzieren lassen, wird in den nachstehenden Ausführungen vorausgesetzt. Der maßgebliche Einfluss, den Curtius, Auerbach und Bachtin in den vergangenen Jahrzehnten fachübergreifend ausgeübt haben, beruht zunächst auf dezidiert methodischen Fragestellungen sowie den einzelnen philologischen wie kulturhistorischen Ergebnissen ihrer Arbeit. Nichtsdestotrotz wird im Folgenden davon ausgegangen, dass sich die geschichtsphilosophische Perspektive in besonderer Weise auf den jeweiligen literarhistorischen Ansatz auswirkt. Die praktische Ausrichtung ihrer geschichtsphilosophischen These übernimmt eine heuristische Funktion, Zusammenhänge sowohl auf strukturell-textlicher Ebene als auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen Literatur und Geschichte bzw. Literatur und Literaturgeschichtsschreibung sichtbar zu machen. Umgekehrt wird über die philologische Erkenntnis die Deutung von Geschichte empirisch untermauert, wodurch sie argumentatives Gewicht erhält. Geschichtsphilosophie und Philologie stehen auf diese Weise in einem unmittelbaren Wechselverhältnis.

Materiale Geschichtsphilosophie heißt zunächst ganz allgemein, dass nach einem möglichen ordnenden Prinzip der Geschichte gefragt wird. Dies muss nicht zwangsläufig auf eine Klärung letzter metaphysischer Sinnzusammenhänge abzielen:<sup>2</sup> Curtius, Auerbach und Bachtin versuchen ‚lediglich‘ die kulturellen Entwicklungen ihrer Epoche zu ermitteln, um bestimmte Phänomene der Moderne in ihrem Zusammenhang zu verstehen. Geschichtsphilosophie dient der kulturgeschichtlichen Selbstbesinnung. Dass sich der Krisendiskurs der Moderne dieserart in den literarhistorischen Modellen reflektiert, müsste allerdings kaum überraschen, denn nach Jörn Rüsen ist mit dem „Geschäft des Historikers“ stets eine „kulturelle Orientierungsleistung“ verbunden, „mit der er – bewusst oder

<sup>2</sup> Vgl. Schloßberger, Matthias, *Geschichtsphilosophie*, Berlin 2013: S. 11ff.



unbewußt – den kulturellen Wandel in seiner Gegenwart aktiv, durch sein Tun, mitvollzieht“.<sup>3</sup> Gerade Zeiten, in denen sich „aktuelle Bedürfnisse, Erfahrungen und Absichten nicht mehr hinreichend in vorgegebenen kulturellen Deutungsmustern artikulieren“ ließen, hätten beinahe zwangsläufig eine „kritische[] Reflexion der traditionellen kulturellen Orientierungsmuster“<sup>4</sup> zur Folge – sei es innerhalb des „Auslegungsspielraum[s] identitätsdefinierender Traditionen“<sup>5</sup> (Erneuerung), sei es in einer Überschreitung desselben (Innovation). Geschichtsdeutung wäre entsprechend ein anthropologisches Konstituens des in kulturellen Überlieferungszusammenhängen stehenden Menschen.<sup>6</sup>

Diese generelle Beobachtung zur Funktion historischer Erzählung als sinnhafte Orientierung in der Welt besagt jedoch noch wenig über die sozio-historischen Bedingungen und Formen, unter denen die Geschichtswissenschaft eine solche Orientierungsfunktion übernehmen kann.<sup>7</sup> Vorerst bedarf es schlicht der Anerkennung der Wissenschaft als Deutungsinstanz. Der Geschichtswissenschaft muss zugetraut werden, menschliches Handeln in geeigneter Weise erklären und lenken zu können.<sup>8</sup> Dies impliziert nicht nur einen bestimmten Begriff von Geschichte und geschichtlicher Erkenntnis, sondern überhaupt den öffentlichen Anspruch, Deutungsmodelle anhand von empirischen Fakten zu belegen, um die „Autorität der ‚Vernunft‘, der ‚Wissenschaft‘ oder des ‚Realismus‘ für sich [zu] reklamieren“.<sup>9</sup>

So zeigt sich etwa die im Sinne einer rational basierten Ethik getätigte Befragung von Geschichte als „Kind des 18. Jahrhunderts“.<sup>10</sup> Gegen die Autorität göttlicher Offenbarung und Hegemonie stabilisierender Traditionen gerichtet, fußt die Geschichtsphilosophie der Aufklärung hierbei auf zwei Prämissen: „Einheit der Welt“ und „Machbarkeit der Geschichte“.<sup>11</sup> Um zu einer vernünftigen Orientierung des menschlichen Handelns zu gelangen, bedarf es der philosophischen Durchdringung der historischen Prozesse in weltgeschichtlicher Perspektive. Diese universalphilosophische Orientierung gilt bei aller Verschiedenheit sowohl für Kants Frage, wie eine vernünftige Geschichte idealiter zu verwirklichen sei, als auch für Hegels These einer in der Geschichte manifest werdenden Vernunft.<sup>12</sup>

Mit dem Bedeutungsgewinn der Naturwissenschaften und dem Aufstieg des historischen Positivismus im 19. Jahrhundert geht allerdings ein tiefgreifender Wandel des Wissenschaftsverständnisses einher, der die Angemessenheit philosophischer Systematik in Hinblick auf den Gegenstand Geschichte zunehmend infrage stellt.<sup>13</sup> Bereits zu Hegels Lebzeiten erhebt sich im Namen empirisch verfahrenender Wissenschaft Widerstand gegen die Philosophie der Geschichte.<sup>14</sup> Umgekehrt steigen die empirischen Wissenschaften mit ihrer objektivierenden Betrachtungsweise zum Maßstab gesellschaftlicher und kultureller Orientierung auf.<sup>15</sup> Der Historismus übernimmt nicht nur zeitweilig die „Führung im Kampf gegen den deutschen Idealismus“, er wird auch zur „führenden Bildungsmacht“<sup>16</sup> – denn obgleich sich gegen die Geschichtsphilosophie positionierend, hält er vorerst an der Rolle der Geschichtswissenschaft als Deutungsinstanz fest:<sup>17</sup> Die Ethik gilt Droysen als „Lehre von den sittli-

<sup>3</sup> Rösen, Jörn, „Die Kraft der Erinnerung im Wandel der Kultur. Zur Innovations- und Erneuerungsfunktion der Geschichtsschreibung“, in: Bernard Cerquiglini und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt/M. 1983: S. 29.

<sup>4</sup> Ebd.: S. 31.

<sup>5</sup> Ebd.: S. 35.

<sup>6</sup> Vgl. Schloßberger 2013: S. 17.

<sup>7</sup> Vgl. Mannheim, Karl, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, hg. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr 1984: S. 92ff; ebenso Rösen, Jörn, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 2012: S. 22ff.

<sup>8</sup> Vgl. Schulz, Walter, *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen 1993: S. 42.

<sup>9</sup> White 2008: S. 39.

<sup>10</sup> Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Aalen 1961: S. 11; vgl. auch Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt am Main 1982: S. 14.

<sup>11</sup> Habermas, Jürgen, „Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik“, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 2014c: S. 277.

<sup>12</sup> Vgl. Schloßberger 2013: S. 129.

<sup>13</sup> Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M. 2013: S. 88.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.: S. 49.

<sup>15</sup> Vgl. Schulz 1993: S. 42.

<sup>16</sup> Schnädelbach 2013: S. 49.

<sup>17</sup> Selbst für Ranke steht die Historiografie nicht zuletzt im Dienst der Politikberatung (vgl. ebd.: S. 288, FN 96).

chen Mächten<sup>18</sup>; da diese sich nicht über den Menschen als Gattung, sondern über seine Geschichte bestimmten, fordere die Ethik eine Historik.

Das Vertrauen in die normative Kraft des Historischen, wie es für die frühe Phase des Historismus kennzeichnend ist, gerät jedoch mit der zunehmenden Spezialisierung der historischen Diskurse ins Wanken.<sup>19</sup> Während Droysen bei allen Einwänden noch deutlich dem Einfluss Hegels verhaftet bleibt,<sup>20</sup> weisen Ranke und der ihm folgende ‚Historismus der zweiten Phase‘ jede ‚deutende, wertende oder systematisierende Stellungnahme‘<sup>21</sup> unter dem Vorwurf willkürlicher Anteilnahme von sich. Damit wird aber zugleich die Theorie übergreifender Strukturen verworfen und die Historiografie im Gebot der Gegenstandstreue auf das Individuelle verwiesen.<sup>22</sup> Die Idee der Objektivität des Geschichtlichen kulminiert ‚im Gedanken der *Nichterstellbarkeit* von Geschichte‘.<sup>23</sup> Sowohl die ‚Einheit der Welt‘ als auch die ‚Machbarkeit der Geschichte‘ werden als Grundlagen des wissenschaftlichen Selbstverständnisses aufgegeben. Allein der Singularität der Fakten verpflichtet, scheinen aus der Geschichte weder das Wirken einer absoluten Vernunft noch normative Ansprüche ableitbar zu sein. Sinn- und Wertfragen lassen sich nicht mehr begründen, sondern werden, wenn überhaupt, als rein private oder pragmatische Glaubensüberzeugung toleriert.<sup>24</sup>

In der 1917 vor dem Freistudentischen Bund in München gehaltenen Rede *Wissenschaft als Beruf* (1919 in erweiterter Form publiziert) bekräftigt Max Weber diesen ethischen Dezinismus mit seiner Forderung nach einer allein dem Prinzip der Sachlichkeit verpflichteten Wissenschaft und verortet ihn kulturhistorisch als Teil eines allgemeinen Rationalisierungsprozesses. Weber bestreitet zwar nicht, dass Wissenschaft grundsätzlich auf Werten basiere, deren Geltungsanspruch könne sie jedoch nicht begründen.<sup>25</sup> Er entzieht die Wissenschaft der ethisch-sittlichen Indienstnahme. So betrachtet sei sie ‚sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtigen Fragen: ‚Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?‘ keine Antwort gibt‘<sup>26</sup> (Tolstoj). Die vormalis in der Humboldt-Universität institutionalisierte ‚Verknüpfung von Bildung und Wissenschaft ist aufgelöst‘.<sup>27</sup>

Webers Insistenz auf den modernen Kriterien rationaler Wissenschaftlichkeit reagiert auf die im Krisendiskurs der Moderne laut werdende Infragestellung des Nutzens positivistischer Methodik.<sup>28</sup> So gibt in der Historismus-Debatte Nietzsches bereits 1874 geäußerte Kritik an der ‚wertrelativierende[n] und handlungshemmende[n] Wirkung der empirischen Geschichtswissenschaft auf die Lebensgestaltung‘<sup>29</sup> das Schlagwort für eine kaum mehr zu ignorierende ‚*Identitätskrise des historischen Bewusstseins*‘.<sup>30</sup> Darüber hinaus wird seit der Jahrhundertwende der Glaube an die Einheit des Wissens prekär.<sup>31</sup> Und dies selbst disziplinintern: In der Germanistik hat der sogenannte Nibelungenstreit zu einer Relativierung der philologischen Arbeitsweise geführt, die sich daraufhin in verschiedene Schulen aufspaltet: ‚Die textphilologischen Verfahren verbürgen nicht letztgültige Wahrheit, auch sie bedürfen ständiger Revision und Reflexion auf ihre Reichweite.‘<sup>32</sup> Dem ethischen Relativismus

<sup>18</sup> Droysen, Johann Gustav, *Grundriss der Historik*, Paderborn<sup>2</sup> 2011: S. § 87.

<sup>19</sup> Vgl. Schnädelbach 2013: S. 56f.

<sup>20</sup> Vgl. Bauer, Christoph Johannes, *„Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck“*. *Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hamburg 2001.

<sup>21</sup> Schnädelbach 2013: S. 68.

<sup>22</sup> Vgl. Horkheimer, Max, „Geschichte und Psychologie“, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931 - 1936*, Frankfurt am Main<sup>2</sup> 2009: S. 53.

<sup>23</sup> Schnädelbach 2013: S. 64.

<sup>24</sup> Vgl. Schulz 1993: S. 174.

<sup>25</sup> Vgl. Keuth, Herbert, *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*, Tübingen 1989: S. 22.

<sup>26</sup> Weber, Max, „Wissenschaft als Beruf“, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen<sup>7</sup> 1988: S. 598.

<sup>27</sup> Schnädelbach 2013: S. 43.

<sup>28</sup> Vgl. Oexle, Otto Gerhard, „Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Eine Problemgeschichte der Moderne“, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932*, Göttingen 2007: S. 74 und Oexle, Otto Gerhard, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996: S. 110.

<sup>29</sup> Wittkau, Annette, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen<sup>2</sup> 1994: S. 15.

<sup>30</sup> Schnädelbach 2013: S. 58.

<sup>31</sup> Vgl. Krauss, Werner, „Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag“, *Aufsätze zur Literaturgeschichte*, Leipzig<sup>2</sup> 1968: S. 49.

<sup>32</sup> Kolk, Rainer, „Reflexionsformel und Ethikangebot“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993: S. 38.

begegnet so ein Relativismus der wissenschaftlichen Methoden, was den Ruf nach weltanschaulicher Führung jenseits der Wissenschaft laut werden lässt.<sup>33</sup> Der immense Erfolg von Spenglers spekulativer Geschichtsphilosophie mag insofern auf einem von der Fachwissenschaft nicht mehr erfüllbaren Desiderat beruhen, den geschichtlichen Sinn der Moderne freizulegen.<sup>34</sup>

Diese Konstellation begünstigt den Aufstieg der Geistesgeschichte, die auf die Aporie des Historismus in zweifacher Hinsicht zu antworten versucht. Erstens, indem sie als „dezidiert *normensetzende* Forschungsrichtung“<sup>35</sup> auftritt: Quantitativ gesehen eher eine Randerscheinung,<sup>36</sup> dominiert sie den Methodendiskurs zwischen 1910 und 1933 dahingegen, dass sie nicht nur einen „Neuansatz im *kognitiven* Potential der Wissenschaft“ darstellt, sondern sich „in herausragender Weise mit einem *Ethikangebot*“<sup>37</sup> profiliert und ihre Forschung lebensweltlich rückbindet. Zweitens, indem sie als integrativer Ansatz auftritt: Die Geistesgeschichte will das von der positivistischen Literaturgeschichte faktisch Geleistete nicht von der Hand weisen,<sup>38</sup> aber dem unverbundenen „Sammeln[] und Ernten[]“<sup>39</sup> mit einer „spezifische[n] Betrachtungsweise“ begegnen, die auf den „ideellen Oberbau der Kultursynthese“<sup>40</sup> gerichtet ist. Die Notwendigkeit philologischer Strenge und Gewissenhaftigkeit wird vorausgesetzt, Philologie allein sei aber nicht ausreichend.<sup>41</sup> Dafür, wie philologische Strenge und lebensweltliche Deutung zu verbinden seien, werden allerdings weder einheitliche noch eindeutige Kriterien ausgearbeitet, sodass Ende der 1920er Jahre wiederum eine „modisch gewordene Vernachlässigung des Philologischen“<sup>42</sup> angeprangert wird.

Abgesehen vom schwelenden Vorwurf, letztlich spekulativ zu verfahren, kann die geistesgeschichtliche Bewegung ihr Vorhaben einer Überwindung des Historismusproblems aus mehreren Gründen nur bedingt bewältigen. Zum einen stellt sie keine einheitliche Forschungsrichtung dar.<sup>43</sup> Sie provoziert über die Rückberufung des deutenden Subjekts vielmehr einen Methodenpluralismus, in welchem die Einheit des Wissens nicht wiederherstellbar ist und die Wissenschaft dazu neigt, zur „symbolische[n] Form[] für eine Selbstausslegung der wissenschaftlichen Existenzen“<sup>44</sup> zu geraten. Literaturgeschichte ist bloß noch als „Sammelunternehmen“ möglich und die „versprochene Orientierungsfunktion ist schließlich nur noch eine unter vielen“.<sup>45</sup> Vor allem steht die Geistesgeschichte jedoch selbst in der Tradition des historischen Relativismus und vermag in ihrem Fokus auf Wesenheiten (Autor, Epoche, Nation) keine Aussagen über Allgemeingültiges zu treffen. Ging es der klassischen Geschichtsphilosophie darum, den Menschen aus Heteronomien zu befreien und ihn zum autonomen Herrn seiner Geschichte zu machen,<sup>46</sup> verharret die Geistesgeschichte in der Kontemplation individueller Phänomene:<sup>47</sup> „Geschichtliches Bewußtsein schlägt um in Typenlehre.“<sup>48</sup> Die „erneute Hinwendung zu der zuvor geschmähten Geschichtsphilosophie“<sup>49</sup> ist daher lediglich Kompensation

<sup>33</sup> Vgl. Kolk, Rainer, „Von Gundolf bis Kantorowicz. Eine Fallstudie zum disziplinären Umgang mit Innovation“, in: Jörg Schönert (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*, Stuttgart 2000: S. 198 und Schnädelbach 2013: S. 95.

<sup>34</sup> Vgl. Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Aalen 1961: S. 10 und 23.

<sup>35</sup> Kolk 1993: S. 40.

<sup>36</sup> „1931, auf dem Höhepunkt ihres Personalbestandes bis 1945, verfügt die Germanistik über 52 Ordinariate und insgesamt [sic] 144 Dozenten; selbst wenn man großzügig rubriziert, dürften primär geistesgeschichtlich arbeitende Autoren kaum mehr als etwa 20 % davon stellen.“ (Ebd.: S. 39)

<sup>37</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>38</sup> Vgl. Barner, Wilfried, „Zwischen Gravitation und Opposition. Philologie in der Epoche der Geistesgeschichte“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993: S. 205.

<sup>39</sup> Krauss 1968: S. 50

<sup>40</sup> Unger, Rudolf, „Literaturgeschichte und Geistesgeschichte“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012: S. 52.

<sup>41</sup> Vgl. Kluckhohn, Paul und Erich Rothacker, „[Vorwort]“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1/1, 1923.

<sup>42</sup> Barner 1993: S. 215.

<sup>43</sup> Kolk 1993: S. 39.

<sup>44</sup> Krauss 1968: S. 51; vgl. auch ebd.: S. 30.

<sup>45</sup> Fohrmann, Jürgen, „Über das Schreiben von Literaturgeschichte“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012: S. 87.

<sup>46</sup> Vgl. Marquard 1982: S. 14.

<sup>47</sup> Vgl. Krauss 1968: S. 67.

<sup>48</sup> Ebd.: S. 114.

<sup>49</sup> Schnädelbach 2013: S. 69.

ihres Verlusts.<sup>50</sup> In ihrer anthropologischen (Dilthey, Scheler) wie in ihrer ontologischen (Rickert, Heidegger, Hartmann) Ausrichtung auf die ‚Geschichtlichkeit des Menschen‘ löst sie die Kontingenz des Historischen auf,<sup>51</sup> ohne dabei eine „Parteinahme“ zu erlauben, „was hier und jetzt geschehen soll“.<sup>52</sup> Selbst in ihrer wertphilosophischen Wendung, die mit dem Bestreben auftritt, den Hiat zwischen Kontemplation und Praxis zu überwinden,<sup>53</sup> zielt die universalhistorische Betrachtung letztlich auf ein „bleibend Wertvolle[s]“, welches durch die „Urbeziehung von Wert und Irrationalität gesetzt“<sup>54</sup> – will heißen: ins Unerklärbare abgeschoben wird. Gleichwohl steht das Ringen um materiale Ansätze einer wissenschaftlich nachvollziehbaren Geschichtsphilosophie erkennbar im Raum.

In Russland ist die Diskussionslage in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ähnlich, zumal die deutsche Historismus-Debatte aufmerksam verfolgt wird. Auch hier macht sich ein Ungenügen an den positivistischen Spezialisierungs- und Differenzierungstendenzen breit; auch hier mehren sich die Forderungen nach Synthese und vor allem: nach einer Restitution des praktischen Orientierungsauftrags der Wissenschaft. Gleichwohl weist der akademische Diskurs entscheidende Abweichungen auf. Zum einen sind über den Einfluss der Slawophilie an der russischen Universität Standpunkte stärker vertreten, die die Ergebnisse der Einzelwissenschaften metaphysischen Fragestellungen subsumieren.<sup>55</sup> Zum anderen gehört die Geschichtsphilosophie zum elementaren Bestandteil der marxistischen Lehre: Die Kommunisten haben, wie es im *Manifest der Kommunistischen Partei* heißt,

theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus.

[...] Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind.

Sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung.<sup>56</sup>

Statt von der Systematisierung übergreifender Strukturen zugunsten der Empirie abzulassen, überwinden Marx und Engels den Idealismus Hegels dahingegen, als der „absolute[] Standpunkt, von dem aus Geschichte als Totalität sich philosophisch reflektiert“,<sup>57</sup> in die materialistische Dialektik der Klassenverhältnisse transponiert wird. Wissenschaftliche Erkenntnis und politische Praxis greifen in bewusster Standortbezogenheit ineinander; die Historiografie erscheint damit selbst noch als Teil des von ihr beschriebenen Prozesses.<sup>58</sup> Nach Habermas gibt der Marxismus damit nicht nur die „Bedingungen der Möglichkeit einer empirisch überprüfbaren Geschichtsphilosophie“ an, sondern stellt „selber eine Geschichtsphilosophie dieser Art dar“.<sup>59</sup>

Demungeachtet bleibt deren methodisch-dialektische Anwendung auf die marxistische Literaturwissenschaft lange Zeit aus. Zumal das geschichtsphilosophische Moment im ‚wissenschaftlichen Sozialismus‘ zur naturalistischen Gesetzmäßigkeit gerät.<sup>60</sup> Am positivistischen Methodenideal ausgerichtet, macht die Vulgärsoziologie die Literatur von ökonomisch-gesellschaftlichen Determinanten des Geschichtsverlaufs abhängig. So sind für die literaturtheoretische Debatte in Russland insbesondere zwei Aspekte entscheidend: Erstens kann die marxistische Literaturwissenschaft die Mannigfaltigkeit der literarischen Formen sowie ihre künstlerischen Wirkungsweisen nicht erklären. Ohne den

<sup>50</sup> Vgl. ebd.: S. 115.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.: S. 117 und 132f sowie Habermas, Jürgen, „Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 2014b: S. 430f.

<sup>52</sup> Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin 1962: S. 3.

<sup>53</sup> Vgl. Schnädelbach 2013: S. 200.

<sup>54</sup> Mehlis, Georg, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Berlin 1915: S. 515.

<sup>55</sup> Vgl. Kramme, Rüdiger, „Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS“, in: Hubert Treiber und Karol Sauerland (Hg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850–1950*, Opladen 1995: S. 139.

<sup>56</sup> Marx, Karl und Friedrich Engels, „Manifest der Kommunistischen Partei“, *Werke*, Berlin 1972: S. 474f.

<sup>57</sup> Habermas 2014c: S. 275.

<sup>58</sup> Vgl. Horkheimer 2009: S. 54.

<sup>59</sup> Habermas 2014b: S. 428.

<sup>60</sup> Vgl. Habermas 2014c: S. 266.

Rahmen geschichtsphilosophischer Totalität bleibt die Dialektik von Literatur und Geschichte un-  
 begriffen und führt zu einer Konfrontation zwischen formalistischer und materialistischer Schule, die –  
 mit allen Formen ihrer versuchten Vermittlung – die Auseinandersetzung bis Ende der 1920er Jahre  
 prägt. Zweitens weist ihr Ökonomismus ein Ethik-Defizit auf, welches dem Bedürfnis nach ideellen  
 Sinngehalten zu wenig Rechnung trägt und die Rolle individueller Verantwortung unbestimmt lässt.<sup>61</sup>  
 Der Mensch verschwindet hinter historischen Gesetzmäßigkeiten. Das Historismus-Problem wieder-  
 holt sich auf anderer Ebene.

Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) kann so gesehen als früher, wenn auch  
 zunächst überhörter, Versuch gewertet werden, Geschichtsphilosophie als Instrument der marxisti-  
 schen Literaturwissenschaft zu etablieren. Immerhin bekommt die im weiten Sinne „literaturgeschicht-  
 liche Problembehandlung“ dort eine hervorgehobene Stellung zugewiesen, da sie „am reinsten die  
 Problematik des Geschichtsprozesses ausdrücken“<sup>62</sup> könne. Allerdings verfolgt Lukács eine solche  
 dialektisch-materialistische Ästhetik erst ab den 1930er Jahren weiter, als die positivistische Orthodo-  
 xie auch von offizieller Seite aus verworfen wird, er sich unter anderem in der Zeitschrift *Literaturnyj*  
*kritik* an der sogenannten Diskussion über Weltanschauung und Methode sowie an der Herausgabe der  
 philosophisch-ästhetischen Frühschriften von Marx und Engels beteiligt.<sup>63</sup> Im Rahmen dieser metho-  
 dologischen Öffnung, wie sie zwischenzeitlich aufflammt, wird Lukács' Ansatz zu einer gewichtigen  
 Stimme, die auch von Bachtin wahrgenommen wird.

Während sich der geschichtsphilosophische Ansatz also im Falle Bachtins ab 1930 zumindest in  
 den wissenschaftlichen Diskursrahmen einzufügen weiß,<sup>64</sup> entstehen die Arbeiten von Curtius und  
 Auerbach in einem Spannungsfeld, in welchem es zwar durchaus ein starkes Bedürfnis nach gültigen  
 Normen und historischen Synthesen gibt, die Literaturgeschichte sich aber sowohl von einem unüber-  
 wunden gebliebenen Relativismus bedrängt sieht als auch von einem als kulturfeindlich eingestuften  
 materialistischen Revolutionismus. Gleichwohl trifft Schnädelbachs Wort nicht zu, dass zwischen dem  
 Ersten und dem Zweiten Weltkrieg der geschichtsphilosophische Faden allein vom Neomarxismus  
 wirklich aufgenommen worden sei.<sup>65</sup> Die philosophische Lesart Marx'scher Schriften steht vielmehr  
 in einer Reihe sich formierender Bestrebungen, den Menschen als Subjekt seiner Geschichte in die  
 Theoriebildung einzuholen: Jenseits positivistischer Verdinglichung und geistesgeschichtlicher  
 Wesenheiten soll Erkenntnis als historisches Moment der praktischen Lebenswirklichkeit gefasst  
 werden, mit dem Ziel, Sein und Sollen zusammenzuführen. Auf bürgerlich-konservativer Seite sind  
 hier neben dem neuhegelianischen Entwurf Benedetto Croces, dem völkischen Erich Rothackers oder  
 dem phänomenologischen Arnold Toynbees vor allem die Arbeiten Ernst Troeltschs hervorzuheben.<sup>66</sup>

Wenn dessen Geschichtslogik an dieser Stelle kurz umrissen werden soll, dann geschieht das nur  
 teilweise aus pragmatischer Verlegenheit – immerhin stellt Troeltschs Spätwerk einen wichtigen  
 Bezugspunkt für die literaturgeschichtlichen Konzeptionen Ernst Robert Curtius' und Erich Auerbachs  
 dar: Curtius rekurriert explizit auf Troeltschs Forderung einer europäischen Kultursynthese, Auerbach  
 grenzt sich dagegen implizit von seinem ‚philosophischen Lehrer‘ ab. Diese Bezüge in jedem Einzel-  
 fall aufzuweisen, würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten und weder der Eigenständigkeit der

<sup>61</sup> Der Einfluss neukantianischer Tendenzen im Marxismus dieser Zeit kann als Ausdruck dieses Desiderats aufgefasst werden (vgl. Sandkühler, Hans Jörg, „Kant, neukantianischer Sozialismus, Revisionismus. Zur Entstehung der Ideologie des demokratischen Sozialismus“, in: Hans Jörg Sandkühler und Rafael de La Vega (Hg.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt am Main 2014: S. 12).

<sup>62</sup> Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied, Berlin 1968: S. 207.

<sup>63</sup> Vgl. Lukács, Georg, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Frankfurt am Main 2011: S. 140.

<sup>64</sup> Vgl. auch Žirmunskij [Žirmunskij], Viktor M., „Vergleichende Literaturwissenschaft und das Problem der literarischen Einflüsse“, in: Werner Krauss (Hrsg.), *Grundprobleme der Literaturwissenschaft. Zur Interpretation literarischer Werke*, Reinbek bei Hamburg 1968.

<sup>65</sup> Vgl. Schnädelbach 2013: S. 86.

<sup>66</sup> Schon Karl Mannheim weist auf diesen gemeinsamen Hintergrund der Arbeiten Troeltschs und Lukács' hin: „Es wäre ein lohnender Versuch und ein Beitrag zur ‚Soziologie des Denkens‘, durch eine Vergleichung dieser Bücher (des Troeltschschen und des Lukácsschen) der soziologischen Differenzierung derselben Probleme bei sozial und politisch verschiedenen orientierten Autoren nachzugehen.“ (Mannheim, Karl, „Historismus“, in: Kurt H. Wolff (Hrsg.), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin und Neuwied 1964: S. 296, FN 30)

jeweiligen Ansätze noch der Kapitelstruktur gerecht. Dass Bachtin Troeltsch rezipiert hat, ist dagegen unwahrscheinlich; der Name mag ihm zwar in den Schriften Schelers oder als Mitherausgeber der Zeitschrift *Logos* begegnet sein,<sup>67</sup> aber von einem direkten Einfluss lässt sich nicht sprechen. In erster Linie geht es in der folgenden Skizze jedoch darum, einen bestimmten Diskussionsstand abzubilden, vor dem ihre drei Konzepte entstehen. Denn Troeltschs Überlegungen stellen den damals wohl umfassendsten Systematisierungsversuch dar, die idealistische Geschichtsphilosophie auf eine empirisch überprüfbare Basis zu stellen, um über die Frage nach den kulturhistorischen Bezügen der Gegenwart zu ethischen Richtlinien zu gelangen – ein Projekt, das sowohl Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach als auch Michail M. Bachtin inhaltlich zu verwirklichen suchten. Die von Ernst Troeltsch angestellten geschichtslogischen Reflexionen dienen damit als Folie, die jeweils unterschiedlichen Grundzüge einer materialen Geschichtsphilosophie bei den drei Autoren zu verdeutlichen.

### *Exkurs: Ernst Troeltsch als Paradigma*

Im Gegensatz zu den einzelnen fachinternen Diskussionen besteht für Ernst Troeltsch die Krise des Historismus weniger in der Methodenfrage als vielmehr in der grundsätzlichen Historisierung des Wissens.<sup>68</sup> Er tritt folglich einen Schritt hinter das Relativismusproblem der empirischen Geschichtswissenschaften zurück, indem er es lediglich als Symptom eines umfassenderen kulturhistorischen Wandels fasst. Im Zuge dieses Wandels seien „alle ewigen Wahrheiten“<sup>69</sup> erschüttert, nichts könne mehr Anspruch auf absolute Geltung erheben. Emanzipatorisch ist dieser Relativismus nach Troeltsch insofern, als er ein Abrücken vom Dogma bedeute.<sup>70</sup> Inzwischen habe der Relativismus allerdings eine fatale Orientierungslosigkeit bewirkt, in welcher eine Rückkehr zu dogmatischen Ideologien drohe:<sup>71</sup> Persönliche Inspiration und souveräne Diktate träten an die Stelle der Wissenschaft;<sup>72</sup> ethische Fragen würden zu einem Spielball für „Dilettanten und Improvisatoren“.<sup>73</sup> Dieser Tendenz will Troeltsch beikommen, und zwar nicht gegen den Historismus, sondern mit seinen Mitteln. Es gelte, weder hinter das Bewusstsein historischer Kontingenz noch hinter die Ansprüche der empirisch verfahrenen Geschichtswissenschaft zurückzufallen. Gleichwohl solle der Historismus zu einem „reflektierten Historismus“<sup>74</sup> und der Relativismus durch eine „begrifflich gesicherte und geklärte Ethik“<sup>75</sup> gebändigt und gebremst werden.

Ausgangspunkt dieses Programms ist die Annahme, dass es durchaus apriorische Prinzipien des moralischen Handelns gebe. Hierzu zählt Troeltsch das Prinzip autonomer Einsicht, das Prinzip der Anerkennung von Alterität und das Solidaritätsprinzip.<sup>76</sup> Allerdings könnten sich diese Prinzipien nie rein verwirklichen, sondern konkretisierten sich stets im Spannungsfeld der je besonderen, historisch gewachsenen Gegebenheiten.<sup>77</sup> Ethik wird damit zum Ausdruck der Auseinandersetzung moralischer Prinzipien mit dem historisch Individuellen. Sie ist relativ, aber nicht beliebig.<sup>78</sup> In diesem beständigen

<sup>67</sup> Vgl. Schloßberger, Matthias, „Ernst Troeltsch und Max Scheler. ‚Kultursynthese des Europäismus‘ oder ‚Weltalter des Ausgleichs‘“, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann und Leonardy Heinz (Hg.), *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Würzburg 2006: S. 131. Aus den Quellenangaben bei Vološinov und Medvedev geht hervor, dass innerhalb des philosophischen Zirkels um Bachtin sowohl die deutsche als auch die eng mit ihr verbundene russische Ausgabe von *Logos* zur Kenntnis genommen wurde. Zur russischen Ausgabe siehe Bezrodnyj, Michail V., „Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift ‚Logos‘ und ihre Redakteure“, in: *Zeitschrift für Slawistik* 37/4, 1992.

<sup>68</sup> Vgl. Troeltsch, Ernst, „Die Krisis des Historismus“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, Tübingen 2003a: S. 246.

<sup>69</sup> Ebd.: S. 247.

<sup>70</sup> Croce schreibt diesbezüglich gegen Meinecke gewendet, der Historismus habe die „Aufklärung begriffen und sich einverleibt“ (Croce, Benedetto, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Hamburg 1948: S. 71).

<sup>71</sup> Vgl. Troeltsch 1924: S. 45.

<sup>72</sup> Vgl. Troeltsch 2003a: S. 260.

<sup>73</sup> Ebd.: S. 249.

<sup>74</sup> Ruddies 1997: S. 207.

<sup>75</sup> Troeltsch 1924: S. 4.

<sup>76</sup> Vgl. ebd.: 11ff.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.: S. 5 und 17.

<sup>78</sup> Vgl. Troeltsch 1961: S. 211.

Ringen um Verwirklichung liegt nach Troeltsch ein ethischer Imperativ begründet: Moralisches Verhalten erfordert die Bereitschaft zu persönlicher Verantwortung.<sup>79</sup> Ist das Moment freier Entscheidung Kennzeichen geschichtlichen Denkens, dann erfordert die Historisierung der Ethik aber auch eine kulturphilosophische Bestimmung des Verhältnisses von Faktischem und Seinsollendem. Diese Aufgabe schreibt Troeltsch der materialen Geschichtsphilosophie zu.<sup>80</sup>

Drei Überlegungen bestimmen das Gerüst, welches es nach Troeltsch der Geschichtsphilosophie ermöglicht, einerseits wissenschaftlich-empirischen Kriterien zu genügen, andererseits ein begründetes Urteil zu gewährleisten. Die erste Überlegung knüpft an die marxistische Unterbau-Überbau-Lehre an.<sup>81</sup> In der marxistischen Geschichtsphilosophie erkennt Troeltsch die einzige in ihrem „eigentlichen logischen Sinne aufrecht erhalten[e] und über Hegels Erkenntnisse hinaus bedeutsam und fruchtbar fortgebildet[e]“<sup>82</sup> Form dialektischen Denkens. Dessen Bedeutung liege zum einen in seiner konsequenten, von idealistischen Konstruktionen befreiten Historisierung, welche in ihrer genauen soziologischen Analyse die Gegenwart als Handlungsraum sichtbar mache,<sup>83</sup> zum anderen komme in ihm wieder der Drang zu einer universalgeschichtlich begründeten Synthese zum Ausdruck.<sup>84</sup> Unmittelbar an die historische Praxis geknüpft, werde die Geschichtsphilosophie zum „Problem der Weiterbildung des geschichtlichen Lebens aus der historisch verstandenen Gegenwart heraus“.<sup>85</sup> Gleichwohl wirft Troeltsch dem Marxismus vor, das Primat des sozio-ökonomischen Unterbaus zur „einzigen unabhängigen Variablen“<sup>86</sup> erklärt und damit die Dialektik zu einem einseitigen Ökonomismus verkürzt zu haben. Zwar entstünden durchaus sämtliche Kulturgehalte in Abhängigkeit zu ihren sozio-ökonomischen Voraussetzungen, allerdings, so meint Troeltsch, könnten sie sich auch ablösen und über die Epochen hinweg selbst als „aktiv gestaltendes soziologisches Prinzip“<sup>87</sup> fungieren. Die Aufgabe einer materialen Geschichtsphilosophie bestünde demzufolge darin, zu zeigen, „wie nicht bloß die Gesellschaft unbewußt auf die Ideologie wirkt, sondern wie umgekehrt geistige Mächte schon unbewußt mit in der Arbeits- und Gesellschaftsformation selber stecken und richtunggebend wirken“.<sup>88</sup> Troeltsch wertet den Überbau also positiv auf. Statt einer Veränderung der Produktionsverhältnisse zielt er auf eine Anpassung kultureller Prinzipien und Werte mit dem Ziel relativer Stabilisierung der Gesellschaft.<sup>89</sup>

Die zweite Überlegung Troeltschs richtet sich darauf, das Verhältnis von Theorie und Praxis in der historiografischen Arbeit zu bestimmen. Denn ebenso wie in der marxistischen Geschichtsphilosophie ist in seinem Modell der Blick des Historikers durch die praktischen Problemstellungen der Gegenwart bedingt. Troeltsch sieht hierin kein Abrücken vom wissenschaftlichen Objektivitätsideal, im Gegenteil: Da Historiografie niemals Abbild der historischen Ereignisse sei, sondern grundsätzlich narrative Strukturen aufweise, indem sie eine Auswahl treffe, gewichte, Wert- und Sinnzusammenhänge erschließe, müsse sie auch notwendig „durch die Entscheidung der auf dem eigenen Standort sich drängenden Wert- und Sinnfragen hindurch“.<sup>90</sup> Historiografie ist nach Troeltsch also stets gegenwartsbezogenes Urteil. Der Anschein neutraler Objektivität basiere dagegen lediglich auf unreflektierten Voraussetzungen. Damit wird der historistische Anspruch, jedes historische Gebilde zunächst an

<sup>79</sup> Vgl. Troeltsch 1924: S. 19.

<sup>80</sup> Vgl. Troeltsch 1961: S. 113.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.: S. 65. Bereits in Bonn und Heidelberg hatte sich Troeltsch mit der materialistischen Dialektik auseinandergesetzt (vgl. Graf 2008: S. 5), eine intensive Beschäftigung mit Marx' Werken erfolgt jedoch erst im Zusammenhang seiner Historismus-Studien ab 1919 (vgl. Bosse, Hans, *Marx – Weber – Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik*, München, Mainz 1970: S. 93).

<sup>82</sup> Troeltsch 1961: S. 315.

<sup>83</sup> Vgl. Miller 1961: S. 117.

<sup>84</sup> Vgl. Troeltsch 1961: S. 315.

<sup>85</sup> Ebd.: S. 79.

<sup>86</sup> Ebd.: S. 345.

<sup>87</sup> Troeltsch 2003b: S. 380.

<sup>88</sup> Troeltsch 1961: S. 345.

<sup>89</sup> Vgl. Troeltsch 1924: S. 38f.

<sup>90</sup> Troeltsch 1961: S. 115.

seinem eigenen Maßstab zu messen, zwar nicht aufgegeben, aber in einer Art Doppelbewegung durch die Reflexion der materialen – historisch-ethisch wie sozio-ökonomisch bedingten – Wertgrundlagen der Gegenwarts Perspektive ergänzt.<sup>91</sup> „Nur aus den Interessen, die das gegenwärtig handelnde Subjekt an der Zukunftsgestaltung nimmt“, so fasst Karl Mannheim Troeltschs erkenntnistheoretische Wendung zusammen, „ist die Betrachtung der Vergangenheit erst möglich, nur aus der Richtung der gegenwärtigen Aktivität ist die Richtung der historischen Auswahl, die Form der Objektivierung und Darstellung erst verstehbar.“<sup>92</sup> Im Zusammenschluss von soziologischer Gegenwartsanalyse und historisch-kultureller Reflexion wird die kontemplative Haltung zur Geschichte ebenso verabschiedet wie der Begriff rein wissenschaftlicher Spezialisierung:<sup>93</sup>

Die Aufgabe ist dann [...] einerseits die Herausarbeitung eines klaren Bildes der gegenwärtigen soziologischen Lebensordnung, ihrer vorwärtsstrebenden, ihrer absterbenden und ihrer beharrenden Kräfte, ihrer Begründung in praktisch-materiellen und in psychologischen Verhältnissen, kurz ihrer eigentümlichen Struktur, von der jeder Einzelne ein Teil ist; andererseits die Konzentration, Vereinfachung und Vertiefung der geistig-kulturellen Gehalte, die die Geschichte des Abendlandes uns zugeführt hat, und die aus dem Schmelztiegel des Historismus in neuer Geschlossenheit hervorgehen muss.<sup>94</sup>

Die bewusste Gegenwarts Perspektive ist nach Troeltsch kein Mangel, sondern birgt das Potenzial der Geschichtsphilosophie, eine „Mittelstellung zwischen empirischer Historie und Ethik“<sup>95</sup> einzunehmen. Sie wird zu einer „Aposteriori-Konstruktion“, welche die „in den unbewußten Prozessen geschaffenen Voraussetzungen und Unterlagen des eigenen Seins“ sowie die „innere Logik der bereits eingeschlagenen Entwicklung“<sup>96</sup> geistig durchdringt. Sie ist dabei Konstruktion, kein Konstruktivismus:<sup>97</sup> Als empirisch fundiertes Urteil ist sie „nicht möglich ohne künstlerische Gestaltungskraft, aber nicht selbst das Werk einer solchen.“<sup>98</sup> Zugleich erhebt sie keinen absoluten Geltungsanspruch, weder in Hinblick auf den historiografischen Deutungsrahmen, noch in Hinblick auf das darin begründete Wertmoment. Vielmehr offenbart sich in ihr ein teleologischer Zusammenhang, der in der bloß korrelativen Verbindung divergenter Geschichtsgehalte vorher nicht angelegt war,<sup>99</sup> welcher jedoch sowohl die Vergangenheit aus der Blickrichtung der Gegenwart erhellt als auch zu einem vertieften Bewusstsein der Gegenwart führt.<sup>100</sup> Die Aufgabe, aus der gewesenen Historie die kommende zu formen, stellt sich folglich immer neu.<sup>101</sup> Die Theorie ist eingebunden in die historische Praxis. Ihrer Struktur nach folgt diese Form der Geschichtsphilosophie einer ‚offenen Teleologie‘:<sup>102</sup> „[J]edes Zeitalter muß die großen Züge der Geschichte von seinem Standpunkt aus neu verstehen“.<sup>103</sup>

Wenn Ernst Troeltsch auf diese Weise die Kluft zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und praktischem Interesse überbrückt, bleibt sein Modell nichtsdestotrotz einem zweifachen Relativismus ausgesetzt. Erstens schließt das geschichtsphilosophische Urteil zwangsläufig ein subjektives Moment ein: Sowohl der angelegte Maßstab als auch die narrative Konstruktion der historischen Reihe müssen bei verschiedenen Denkern verschieden ausfallen;<sup>104</sup> die Geschichtsphilosophie stellt lediglich einen empirisch begründeten Vorschlag bereit, dessen normativer Anspruch dann auf „Massenüberzeugun-

<sup>91</sup> Vgl. Hübinger, Gangolf, „Geschichtskonstruktion und Gedächtnispolitik. Ernst Troeltschs Berliner Historik“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006: S. 77.

<sup>92</sup> Mannheim 1964: S. 268..

<sup>93</sup> Vgl. Troeltsch, Ernst, „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, Tübingen 2003c: S. 310.

<sup>94</sup> Troeltsch 1961: S. 771.

<sup>95</sup> Troeltsch 1961: S. 79.

<sup>96</sup> Troeltsch 1924: S. 39.

<sup>97</sup> Vgl. Schmidt, Alfred, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Wien 1976: S. 11.

<sup>98</sup> Troeltsch 1961: S. 175.

<sup>99</sup> Vgl. Troeltsch 1924: S. 36.

<sup>100</sup> Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm, „Philosophisch reflektierte Kriegserfahrung. Einige Überlegungen zu Ernst Troeltschs ‚Kaisergeburtstagsrede‘“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006: S. 245.

<sup>101</sup> Vgl. Troeltsch 1961: S. 698.

<sup>102</sup> Vgl. Schloßberger 2013: S. 11.

<sup>103</sup> Troeltsch 2003a: S. 253.

<sup>104</sup> Vgl. Troeltsch 1961: S. 173.



gen, Gemeingeist, breite Stoßkraft, öffentliche Meinung“,<sup>105</sup> kurz: auf die politisch-ideologische Bildungsarbeit der intellektuellen Eliten angewiesen bleibt, deren Wirksamstes „ein großes künstlerisches Symbol [wäre], wie es einst die *Divina Comedia* gewesen ist.“ „Ideologisches und Soziologisches [werden, CB] nicht mehr getrennt“.<sup>106</sup>

Zweitens setzt Troeltschs Verknüpfung von Theorie und Praxis eine Identität von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozess voraus; sie erzwingt eine „Beschränkung der Anwendbarkeit der Gesichtspunkte und Maßstäbe auf den eigenen Kulturkreis, auf jenen Teil der Vergangenheit, auf den Geschichtskörper, aus dem die Gegenwartswerte erwachsen sind“.<sup>107</sup> Eben jenen Geltungs- und Anwendungsbereich versucht die dritte Überlegung im geschichtslogischen Gerüst Troeltschs zu definieren.

Grundsätzlich geht Troeltsch von einem globalen Geschichtsbegriff aus. Es sei das große Verdienst der Aufklärung, Geschichte als „kontinuierliche[] Gesamtentwicklung in der historischen Zeit der Menschheit durch alle Einzelgebilde hindurch“<sup>108</sup> zu begreifen. Insofern sei es in der historischen Untersuchung zwar allein „Sache der Fragestellung und des die Themata aus der endlosen Erlebniswirklichkeit herausgreifenden Interesses“, wie weit man seinen Gegenstand spanne, doch sei jede historische Einheit immer nur aus dem größeren Zusammenhang zu begreifen, in dem sie stehe: das Individuum aus „Familie, Geschlecht, Klasse, Volk, Zeitumständen, geistiger Gesamtlage und letztlich Menschheitszusammenhang“.<sup>109</sup> Es gebe keine völlig isolierte Entwicklungsgeschichte,<sup>110</sup> jeder historische Gegenstand sei letztlich „mehr oder minder unbestimmt in das menschliche Gesamtgeschehen“<sup>111</sup> einbezogen. Von daher verwahrt sich Troeltsch auch vehement gegen die „organologische Nationalidee“.<sup>112</sup> Gleichwohl gelte es, den historischen Gegenstand als individuelle Totalität darzustellen. Das heißt: Um zu einem geschichtlichen Urteil zu gelangen, muss der untersuchte Gegenstand in seiner relativen Abgeschlossenheit begrifflich durchdrungen werden können. In Bezug auf die Weltgeschichte sei dieses Unterfangen indes weder praktisch noch logisch leistbar. Denn als „einheitlicher historischer Gegenstand“<sup>113</sup> existiere die Menschheit zum gegenwärtigen Zeitpunkt überhaupt noch nicht, sei insofern auch nicht als Ganzheit konstruierbar.<sup>114</sup> Alle Versuche in diese Richtung würden nichts als verdeckten Kolonialgeist bergen.<sup>115</sup> Statt des „naive[n] oder verfeinerte[n] Europäerhochmut[s]“<sup>116</sup> der „ewigen und zeitlosen, universalen und notwendigen Vernunftwahrheiten“<sup>117</sup> empfiehlt Troeltsch daher die Besinnung auf den eigenen Kulturkreis, auf Europa,<sup>118</sup> deren Kern auf der „durchgängigen und zugleich bewußten Verwachsung mit [der Antike]“<sup>119</sup> beruhe.

Was seiner Meinung nach die Idee der Weltgeschichte von der Weltgeschichte als einheitlichem historischen Gegenstand unterscheidet, bezieht sich nicht darauf, dass es keine globalen Vernetzungen und Beziehungssysteme gebe, sondern darauf, dass die Menschheit „keinen gemeinsamen Sinn- und Kulturgehalt“<sup>120</sup> aufweise. Der Pluralität konkreter, historisch gewachsener Kulturwerte gegenüber erscheint die Universalgeschichte noch allzu abstrakt, um daraus allgemeinverbindliche Normen ablei-

<sup>105</sup> Troeltsch 1924: S. 44. Graf's Darstellung dieses Prozesses als Konzept „intersubjektiv kommunizierbarer kultureller Plausibilität“ (Graf 2008: S. 69) überzeichnet das demokratische Moment (vgl. Troeltsch 1924: S. 55).

<sup>106</sup> Troeltsch 1961: S. 772.

<sup>107</sup> Mannheim 1964: S. 271.

<sup>108</sup> Troeltsch 1961: S. 72f.

<sup>109</sup> Ebd.: S. 33.

<sup>110</sup> Vgl. ebd.: S. 72 und 74.

<sup>111</sup> Ebd.: S. 33f.

<sup>112</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>113</sup> Ebd.: S. 706.

<sup>114</sup> Vgl. ebd.: S. 74.

<sup>115</sup> Vgl. ebd.: S. 707.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> Ebd.: S. 196.

<sup>118</sup> Ebd.: S. 75.

<sup>119</sup> Ebd.: S. 716.

<sup>120</sup> Ebd.: S. 705.

ten zu können. Troeltschs Kulturethik erweist sich in dieser Hinsicht zwar keiner „ontisch-metaphysische[n] Einheit“<sup>121</sup> verpflichtet, bleibt aber auf die Gehalte kultureller Überlieferung verwiesen, konzentriert auf eine „Welt, die wir heute noch sind und innerhalb deren uns alles leicht vertraut und verständlich werden kann, die wir als Kontinuität unmittelbar empfinden“.<sup>122</sup> Bereits Russland gegenüber versage der kulturphilosophische Ansatz, „weil es nicht die lateinische Vergangenheit mit uns gemein hat“;<sup>123</sup> angesichts der „allgemeinste[n] Gemeinschaft, d[er] Menschheitsgemeinschaft“, glaubt er lediglich „gegenseitiges Verständnis und Toleranz und ein Gefühl letzter menschlicher Verbundenheit ohne sehr bestimmten Inhalt“<sup>124</sup> fordern zu dürfen.

Andererseits liegt es Troeltsch ebenso fern, sich „auf Tradition, Gewohnheit und Selbstliebe“<sup>125</sup> zurückzuziehen. So sei die geschichtsphilosophische „Zusammenfassung der Gegenwart als Ergebnis des bisherigen Gesamtprozesses [...] nicht bloß eine äußerste Vereinheitlichung und Vertiefung des eigenen Lebensstandes, sondern zugleich dem Wesen des fortstrebenden Lebens gemäß eine Zusammenfassung zum Zwecke der Weiterbildung“. Daher seien es mit Blick auf den allgemeinen Humanitätsgedanken „[n]icht die stärksten tatsächlichen, sondern die wertvollsten möglichen Tendenzen der Vergangenheit und Gegenwart“,<sup>126</sup> an welche die materiale Geschichtsphilosophie anzuknüpfen habe.<sup>127</sup> Der Akt geschichtsphilosophischer Selbstbesinnung ist nicht zu verwechseln mit identitärer Selbstbestätigung. Troeltschs Programm begreift sich vielmehr als „konstruktive Alternative gegenüber Restauration und Revolution“.<sup>128</sup> Die angestrebte Kultursynthese sei „kein Schaffen aus dem Nichts und keine Konstruktion aus der Vernunft, sondern ein Umbilden und Fortführen, das zugleich die Einhauchung einer neuen Seele und eines neuen Geistes ist.“<sup>129</sup> Die Überwindung ihres europäischen Bezugsrahmens ist ihr dabei immanent, da sie im Eigenen nach Universalisierbarkeit und Anschlussfähigkeit an zukünftige Entwicklungen sucht.

Paradigmatisch ist Troeltschs Ansatz für die Literaturgeschichten von Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach und Michail Bachtin insofern, als hier der Bildungsauftrag der historischen Wissenschaften darüber eingeholt wird, dass die Geschichtsphilosophie als Ermöglichungsbedingung einer empirisch fundierten Ethik systematische Begründung findet. Die konkret an der Gegenwart ausgerichtete Problemstellung wird zum relativen Telos der Geschichte; die Geschichtsphilosophie verabschiedet sich vom Anspruch gesetzmäßig-universaler Gültigkeit und wird zum Werkzeug der praktischen Philosophie. Wie Troeltsch geht es auch Curtius, Auerbach und Bachtin bei der kulturgeschichtlichen Analyse um die Dimension werthafter Orientierung, von der aus der Mensch seine freie und verantwortliche Gestaltungsmacht zurückerhalten soll: nicht alternativ zur Wissenschaft, sondern durch sie. Wie bei Troeltsch gilt dabei auch ihnen der europäische Bezugsrahmen als Teil einer kontinuierlichen Gesamtentwicklung, in welchem sich ein gemeinsamer Sinn- und Kulturgehalt gerade noch als Totalität darstellen lässt – jenseits organologischer Wesenheiten und abstrakter Universalismen. Die Opposition von Geschichtsphilosophie und Historismus wird zurückgenommen.

Mit ihren Konzeptionen stehen sie keineswegs allein. Wie im Nachhall des Ersten Weltkriegs haben auch nach dem Zweiten Weltkrieg geschichtsphilosophische Großentwürfe Konjunktur. Dies gilt zumal für die Bundesrepublik. Dass diese Geschichtsphilosophien oft weit in die europäische

<sup>121</sup> Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main<sup>8</sup> 1995: S. 217.

<sup>122</sup> Troeltsch 1961: S. 765.

<sup>123</sup> Ebd.: S. 186.

<sup>124</sup> Troeltsch 1924: S. 56.

<sup>125</sup> Troeltsch 2003c: S. 312.

<sup>126</sup> Troeltsch 1961: S. 77.

<sup>127</sup> Vgl. ebd.: S. 78.

<sup>128</sup> Voigt 2003: S. XXXII.

<sup>129</sup> Troeltsch 1961: S. 167.

Kulturgeschichte ausholen, ist dabei durchaus gegensätzlichen Beweggründen geschuldet: Dispensiert sie hier von eigener Verantwortung, soll sie dort aus ideologischen Verstrickungen befreien;<sup>130</sup> sieht Rothacker noch in der 1952 überarbeiteten Fassung seiner *Geschichtsphilosophie* deren welthistorischen Auftrag darin, die völkischen Anlagen im Kampf um kulturelle Lebensstile auszubilden,<sup>131</sup> definiert der ehemalige Rothacker-Schüler Habermas die Geschichtsphilosophie bis in die 1970er Jahre hinein als Kern der Kritischen Theorie.<sup>132</sup>

Habermas' Definition ist freilich strittig. Denn während vor allem die Arbeiten Horkheimers zu Beginn der 1930er Jahre eine Verbindung von „inhaltlicher Historie und geschichtsphilosophischer Konstruktion“ aufmachen, verzichtet bereits die *Dialektik der Aufklärung* „letztlich auf *materiale* Geschichte als Gegenstand von Erkenntnis“. Hier ist es nunmehr lediglich der „negative Inhalt, der in einer trügerischen Mannigfaltigkeit von Formen erscheint“.<sup>133</sup> Heillos sei der „Geist und alles Gute in seinem Ursprung und Dasein in [das] Grauen verstrickt“,<sup>134</sup> kommentieren Horkheimer und Adorno Hegels Geschichtsphilosophie. Der Wiederauflage seiner Aufsätze aus der *Zeitschrift für Sozialforschung* mag Horkheimer Mitte der 1960er Jahre daher nur noch mit Vorbehalt zustimmen: „Mein auf Analyse der Gesellschaft damals bauender Glaube an fortschrittliche Aktivität schlägt in Angst vor neuem Unheil, vor der Herrschaft allumfassender Verwaltung um.“<sup>135</sup>

Sicher, die Kritische Theorie bleibt darauf angewiesen, die eigenen Diagnosen der Gegenwart in einen geschichtlichen Rahmen einzupassen.<sup>136</sup> Der Rückgriff auf die Kulturgeschichte macht ex negativo eine ‚Wahrheit‘ sichtbar, von der aus sich grundsätzliche Gesellschaftskritik legitimiert. Bei allen Vorbehalten gegenüber einer Moralthorie halten Horkheimer und Adorno auf diese Weise an der Rationalität „materialethische[r] Distinktionen“<sup>137</sup> fest, deren Verbindung von Tatsache und Wert eine geschichtsphilosophische Struktur aufweist.<sup>138</sup> Gleichwohl wird am Abrücken von einer handlungsorientierenden Erkenntnis der Geschichte deutlich, dass der zeitweise Aufstieg der Geschichtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg bereits von einer fundamentalen Kritik begleitet wird. Das Vorhaben einer Deutung von Geschichte in Hinblick auf positive Zukunftsgestaltung wird zunehmend in Frage gestellt: Nach Odo Marquard weist Geschichtsphilosophie grundsätzlich Eigenverantwortung von sich – gleich welcher Zielsetzung sie auch entspringen mag;<sup>139</sup> und in Poppers Schrift *Das Elend des Historizismus* (1944) erscheint es geradezu als moralische Pflicht, davon Abstand zu nehmen, die Gesellschaft neu zu entwerfen.<sup>140</sup> Die Hybris, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführe allzu leicht dazu, die Erde in eine Hölle zu verwandeln.<sup>141</sup> Stattdessen schlägt

<sup>130</sup> Vgl. Hacke, Jens, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen 2008: S. 46f.

<sup>131</sup> Vgl. Rothacker, Erich, *Geschichtsphilosophie*, München 1971: S. 145. Zum Verhältnis Rothackers zu Troeltsch vgl. Stöwer, Ralph, *Erich Rothacker. Sein Leben und seine Wissenschaft vom Menschen*, Göttingen 2012: S. 74f.

<sup>132</sup> Vgl. Habermas, Jürgen, „Einleitung zur Neuausgabe. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln“, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 2014a: S. 9; vgl. zudem Habermas 2014b: S. 278f. Auch Habermas' Lehrstuhlnachfolger in Frankfurt, Alfred Schmidt, teilt diese Einschätzung (vgl. Schmidt 1976: S. 7). Bereits Mitte der 1970er Jahre wird Habermas sein Modell einer materialistischen Geschichtsphilosophie allerdings zugunsten eines kommunikationstheoretisch fundierten Pragmatismus fallen lassen (vgl. Pinzani, Allesandro, *Jürgen Habermas*, München 2007: S. 90).

<sup>133</sup> Schmidt 1976: S. 8, FN 1.

<sup>134</sup> Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 2011: S. 234.

<sup>135</sup> Horkheimer, Max, „Brief an den S. Fischer Verlag“, *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931–1936*, Frankfurt/M. 2009: S. 11.

<sup>136</sup> Vgl. Honneth, Axel, „Vorwort“, in: Peggy H. Breitenstein, *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt/M. 2013: S. 9.

<sup>137</sup> Dahms, Hans-Joachim, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt/M. 1994: S. 115.

<sup>138</sup> „Eine philosophische Konstruktion der Weltgeschichte hätte zu zeigen, wie sich trotz aller Umwege und Widerstände die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt und alles Innermenschliche integriert. Aus diesem Gesichtspunkt wären auch Formen der Wirtschaft, der Herrschaft, der Kultur abzuleiten.“ (Horkheimer und Adorno 2011: S. 235) Zur Ethik bei Adorno vgl. Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Wiesbaden 2016.

<sup>139</sup> Vgl. Marquard 1982: S. 73.

<sup>140</sup> Vgl. Popper, Karl, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 2003: S. 59.

<sup>141</sup> Vgl. ebd.: S. X.

Popper eine ‚Stückwerk-Technik‘<sup>142</sup> vor, die sich darauf beschränken solle, ‚Leiden zu lindern, vermeidbare Übel zu bekämpfen, Mißstände abzustellen‘.<sup>143</sup>

In dieser ‚Haltung der Skepsis gegenüber jeglicher Art von moralischem und politischem Universalismus‘<sup>144</sup> begegnet sich der Kritische Rationalismus mit dem Neohistorismus der sogenannten Ritter-Schule. Wie Jens Hacke aufzeigt, beruht deren besondere Aufmerksamkeit auf die ‚Sattelzeit‘ um 1800 auf der These, dass die an diesem Punkt angesetzte Moderne einen als krisenhaft empfundenen ‚akzelerierten Erfahrungswandel‘ beinhaltet, der in fataler Weise über ideologisch-politische Planung zu überbücken versucht worden sei. In dieser liege ‚nach Überzeugung der ‚Skeptiker‘ die Ursache für die Gefährdung der Moderne durch die Ideologie, die dazu neige, in Terror und Totalitarismus zu münden‘.<sup>145</sup> Die Kritik an der Geschichtsphilosophie versteht sich somit in zentraler Weise als Ideologiekritik.<sup>146</sup> Statt Geschichte als Totalität zu begreifen, wird eine Relativierung der Standpunkte und die ‚Pluralität von Geschichten‘<sup>147</sup> angestrebt. Und wenn dieser Haltung ebenfalls eine Geschichtsdeutung vorausgeht, so liegt ihr doch ein Geschichtsbegriff zugrunde, der handlungsmäßig nicht integrierbar und somit auch nicht steuerbar ist.<sup>148</sup> Der kontemplative Historismus wird auf diese Weise bewusst rehabilitiert, was sich in der Paraphrase der elften Feuerbachthese durch Marquard ausgedrückt findet, die Philosophen hätten die Welt zwar verschieden verändert, es komme aber darauf an, sie zu verschonen.<sup>149</sup>

Nicht zuletzt im Zug der sprachkritischen Wende erscheint eine materiale Philosophie der Geschichte auch methodologisch kaum noch gerechtfertigt werden zu können.<sup>150</sup> Für Arthur C. Danto ist Historiografie weder Kunst noch Wissenschaft.<sup>151</sup> Als reine Erzählung bleibt die Referenzialität auf historische Wirklichkeit lediglich als Geltungsbehauptung bestehen. Die Beschreibung geschichtlicher Zusammenhänge wird dagegen auf bestimmte rhetorische Figuren und Narrationsschemata zurückgeführt, die ein kollektives Subjekt ebenso wie eine Substanz der Geschichte bloß suggerierten. Jean-François Lyotards berühmtes Diktum vom Ende der großen Erzählungen begreift sich als Kritik ideologisch-narrativer Legitimationsstrategien, deren postulierte Allgemeingültigkeit jede Form der Abweichung zugunsten einer übergreifenden Identität auslösche.<sup>152</sup> Auch White warnt vor dem latenten Eurozentrismus substantialistischer Historiografien.<sup>153</sup> – Analytische Geschichtsphilosophie floriert, materiale Geschichtsphilosophie ist diskreditiert.

Gerade für die Literaturgeschichte wird dies jedoch problematisch: Denn in der alleinigen Aufmerksamkeit für die Rhetorizität historiografischer Strukturen ist das Verhältnis zwischen Literatur und Geschichte kaum noch vermittelbar. Das Projekt der ‚Entideologisierung‘<sup>154</sup> stünde so im Verdacht, die etwa von Hans Robert Jauß angeprangerte ‚Kluft zwischen Geschichte und Dichtung‘<sup>155</sup> zu verschärfen. Nach Jauß wäre deren Überbrückung nämlich an die Möglichkeit geknüpft, Werk und Autor im ‚Rahmen der allgemeinen Geschichte‘<sup>156</sup> zu verankern. Mit dem Ende der

<sup>142</sup> Ebd.: S. 56.

<sup>143</sup> Ebd.: S. XI.

<sup>144</sup> Hacke 2008: S. 49.

<sup>145</sup> Ebd.: S. 48f.

<sup>146</sup> Vgl. ebd.: S. 47.

<sup>147</sup> Ebd.: S. 59.

<sup>148</sup> Vgl. ebd.: S. 58.

<sup>149</sup> Vgl. Marquard 1982: S. 13; vgl. Hacke 2008: S. 49.

<sup>150</sup> Vgl. Rohbeck 2013: S. 7.

<sup>151</sup> Vgl. Danto, Arthur C., *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1974: S. 232.

<sup>152</sup> Vgl. Breitenstein, Peggy H., *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt/M. 2013: S. 25.

<sup>153</sup> Vgl. White, Hayden, „Die Verwestlichung der Weltgeschichte“, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999: S. 188f.

<sup>154</sup> Jauß, Hans Robert, „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. 1970c: S. 153.

<sup>155</sup> Ebd.: S. 154.

<sup>156</sup> Müller, Jürgen E., „Literaturwissenschaftliche Rezeptions- und Handlungstheorien“, in: *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Göttingen 2005: S. 181.

Geschichtsphilosophie wird das Ideal der Universalgeschichte so zur „Verlegenheit der historischen Forschung“.<sup>157</sup>

In welcher Form genau die Geschichtsphilosophie an ihr Ende gelangt ist, wird von Jauß allerdings nicht erörtert. Stattdessen stellt er in seiner „Neubegründung der Literaturgeschichte“<sup>158</sup> die Rezeption ins Zentrum der Geschichtsbetrachtung, in welcher sämtliche Verweisungslinien zusammenlaufen sollen. Nicht nur der historische Leser fungiert so als Scharnier zwischen produktions- und wirkungsästhetischer Betrachtung, sondern auch der Standort des Literaturhistorikers wird zum Fluchtpunkt des zu beschreibenden Prozesses.<sup>159</sup> Über die Rezeptionsperspektive sollen Literatur wie Literarhistorie wieder in den dialektischen Charakter der geschichtlichen Praxis eingeholt werden: Sie gewährt ein relatives Telos, das eine bedingte Totalität zur Zukunft hin öffnet.

Vorgezeichnet sieht Jauß diese Rezeptionsperspektive bei marxistischen Theoretikern wie Werner Krauss oder Karel Kosík,<sup>160</sup> wobei er sich vom Primat der Produktionsverhältnisse distanziert, da es die „geschichtsbildende Energie“<sup>161</sup> der Rezeption nivelliere.<sup>162</sup> So unterscheidet sich denn auch sein Praxisbegriff: Der Bedeutungshorizont der Gegenwart soll „verfügbar“<sup>163</sup> gemacht werden, nicht in „moralisch-gesellschaftliche[] Verantwortung“<sup>164</sup> überleiten. Zusammen mit der Geschichtsphilosophie bleibt bei Jauß auch der Bereich des Ethischen in der literarhistorischen Praxis suspekt.

Der Einfluss von Jauß' Perspektivenwechsel war immens. Nichtsdestotrotz ist er in späteren Debatten verhallt. Poststrukturalismus und Dekonstruktion suchen im Akt des Lesens kein neues Zentrum mehr. Im Gegenteil werden die bei Jauß unterstellte Souveränität des Subjekts sowie das gleichbleibende Signifikat der Geschichte dezentriert.<sup>165</sup> Programmatisch wird der „Widerstreit zwischen Literatur und Geschichte“<sup>166</sup> ausgeweitet; Werner Hamacher erklärt die Literatur zur „Unmöglichkeitserklärung der Literaturgeschichtsschreibung“.<sup>167</sup> Das Gespenst der Geschichtsphilosophie soll auf diese Weise endgültig aus den Philologien vertrieben werden.

Während die Dekonstruktion in diesem Sinn den Widerstand der Literatur gegen historiografische Festschreibungen herausarbeitet, verlegt sich die Diskursanalyse auf die geschichtlichen Wissensordnungen, in denen Literatur situiert ist.<sup>168</sup> Es gibt keine Geschichte mehr, nur noch Geschichten. Eine immanente Verknüpfung aus philologischer Analyse und historischem Kontext scheint in dieser Konstellation kaum mehr leistbar zu sein: „Seit die historischen Totalitätsbegriffe in die Krise gerieten“, resümiert Hans Ulrich Gumbrecht, „hat die Disziplin ‚Literaturgeschichte‘ ihre Einheit verloren – und nicht wiedergefunden.“<sup>169</sup> Für Gumbrecht ist damit das historische Bewusstsein als philologische Leitfunktion obsolet geworden.<sup>170</sup>

Einen Versuch, die Produktivität des Ästhetischen mit der Diskursanalyse zu vermitteln, stellt dagegen der New Historicism dar. Literatur dürfe zwar, so Stephen Greenblatt, nicht von ihrer sozialen Funktion getrennt werden, allerdings gehe sie in der Erfüllung dieser Funktion nicht auf. Sie

<sup>157</sup> Jauß 1970c: S. 149.

<sup>158</sup> Ebd.: S. 163.

<sup>159</sup> Vgl. ebd.: S. 192.

<sup>160</sup> Vgl. ebd.: S. 162f.

<sup>161</sup> Ebd.: S. 169.

<sup>162</sup> Vgl. Jauß 1970a: S. 235f.

<sup>163</sup> Ebd.: S. 251.

<sup>164</sup> Krauss 1968: S. 38.

<sup>165</sup> Vgl. Rauch, Marja und Achim Geisenhanslüke, „Einleitung“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012: S. 9f.

<sup>166</sup> Ebd.: S. 12.

<sup>167</sup> Hamacher, Werner, „Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012: S. 182.

<sup>168</sup> Vgl. Rauch und Geisenhanslüke 2012: S. 14f.

<sup>169</sup> Gumbrecht, Hans Ulrich, „Rekurs / Distanznahme / Revision. Klio bei den Philologen“, in: Bernard Cerquiglini und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt/M. 1983: S. 603.

<sup>170</sup> Vgl. Gumbrecht, Hans Ulrich, „Posthistoire Now“, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt/M. 1985: S. 40ff.

setze vielmehr nicht voraussehbare Nachwirkungen im Bereich des Sozialen in Gang:<sup>171</sup> Literarische Texte sollten „im historischen Kontext so verortet werden, daß gerade der Austausch zwischen Geschichte und ‚Geschichten‘ und dessen verschiedene Mechanismen deutlich werden“.<sup>172</sup> Was von Jauß noch als das Auseinanderfallen der Literaturgeschichte in sogenannte „Buchbinder-Synthesen“<sup>173</sup> bemängelt wurde, nämlich die Partialisierung der Geschichte in einzelne Fragestellungen und Betrachtungen, wird nun zum prononciert vertretenen Geschichtspluralismus: Im Vordergrund des postmodernen Interesses steht „der Versuch, gerade die Vielfältigkeit bzw. Vielstimmigkeit von Texten zu betonen und zu beschreiben“.<sup>174</sup> Der Historiker nimmt die „Position des Ästhetikers ein[, der sich an der Vielfalt der Anekdoten, die die Geschichte der Literatur bereithält, zu bereichern weiß“.<sup>175</sup> Gesamtdarstellungen bleiben weitgehend dem Feld der Literaturdidaktik bzw. den Lexika und Enzyklopädien überlassen, die von der „Aufgabe, den postulierten Zusammenhang denkend nachzuvollziehen bzw. ihn dann zu kritisieren“<sup>176</sup> entlastet sind.

Eine Zwischenstellung nehmen in dieser Diskussion Konzeptionen einer transkulturellen Literaturgeschichte ein, die mit dem Ziel entworfen werden, „to reinvent comparative literature as a way of engaging responsibly with cultural difference in a wide – or even global – temporal and spatial frame“.<sup>177</sup> Auch diese Ansätze verzichten hingegen bewusst auf eine kohärente Darstellung, um der Gefahr eines „totalizing and ideological endeavor“<sup>178</sup> zu entsagen. Die Darstellung zielt, wie beim ambitionierten vierbändigen Kompendium *Literary History: Towards a Global Perspektive* (2006), mehr auf Typologie als auf entwicklungsgeschichtliche Verknüpfung.<sup>179</sup> Das ‚Sammelunternehmen‘ Literaturgeschichte wird dabei deutlich als ethisch motiviertes Programm formuliert:<sup>180</sup> Die transkulturelle Literaturgeschichte beschreibe eine „organised‘ disorder [...] [that cannot] be completed, or even provisionally completed“.<sup>181</sup> Die Bezeichnung ‚global‘ versteht sich in direkter Abgrenzung zur klassischen Universalgeschichte,<sup>182</sup> wobei das Fragmentarische als demokratische Form des Wissens gewertet wird.<sup>183</sup> Pluralismus und Demokratie werden in eins gesetzt und legitimieren die historiografische Gestalt.

Die Vorbehalte gegenüber geschichtsphilosophischen Großentwürfen dominieren dieserart die literaturhistorische Debatte der vergangenen Dekaden. Doch mehren sich auch Einwände: Zum einen tendiere eine synchronistische Historiografie zum bloßen Sammeln von Fakten.<sup>184</sup> Zum anderen verkürze die Vernachlässigung geschichtlicher Verlaufsformen die Literatur um eine zentrale Dimension.<sup>185</sup> Vor allem reagierten die Einwände gegen integrative Deutungsansätze allzu häufig auf ebenso pauschale wie reduktionistische Vorurteile. Statt differenzierter Auseinandersetzung wird ‚die‘

<sup>171</sup> Vgl. Rauch und Geisenhanslüke 2012: S. 13.

<sup>172</sup> Kimmich, Dorothee, „Diskursanalyse und New Historicism. Einleitung“, in: Dorothee Kimmich, Rolf Günter Renner und Bernd Stiegler (Hg.), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, Stuttgart 1996: S. 229.

<sup>173</sup> Jauß 1970c: S. 145.

<sup>174</sup> Kimmich 1996: S. 230.

<sup>175</sup> Rauch und Geisenhanslüke 2012: S. 13. Der – auf Droysen zurückgehende – Vorwurf der ästhetischen Distanz zur Geschichte findet sich ebenso bei Troeltsch: „Die Geschichte wird [in der kontemplativen Haltung des Historikers, CB] nur allzuleicht zu einem ästhetischen Kunstwerk, wovon die Folgen in gewissen Aufmachungen der Darstellung oft nur allzu deutlich zutage treten.“ (Troeltsch 1961: S. 68)

<sup>176</sup> Japp, Uwe, *Beziehungssinn. Ein Konzept der Literaturgeschichte*, Frankfurt/M. 1980: S. 30.

<sup>177</sup> Lindberg-Wada, Gunilla, „Studying Transcultural Literary History. Introduction“, in: Gunilla Lindberg-Wada (Hrsg.), *Studying Transcultural Literary History*, Berlin, New York 2006: S. 3.

<sup>178</sup> Ebd.: S. 4.

<sup>179</sup> Vgl. Damrosch, David, „Toward a History of World Literature“, in: *New Literary History* 39, 2008: S. 488f.

<sup>180</sup> Vgl. Lindberg-Wada 2006: S. 3f.

<sup>181</sup> Kock, Leon de, „Naming of Parts, or, How things Shape Up in Transcultural Literary History“, in: Gunilla Lindberg-Wada (Hrsg.), *Studying Transcultural Literary History*, Berlin, New York 2006: S. 21f.

<sup>182</sup> Vgl. Kadir, Djelal, „Iron Square Memoranda (Mutatis Mutandis). For a World Literary History“, in: Gunilla Lindberg-Wada (Hrsg.), *Studying Transcultural Literary History*, Berlin, New York 2006: S. 40f.

<sup>183</sup> Vgl. Dirlik, Arif, „Is There History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History“, in: *Cultural Critique*/42, 1999: S. 28.

<sup>184</sup> Vgl. Buschmeier, Matthias, Walter Erhart und Kai Kauffmann, „Einleitung“, in: *Literaturgeschichte. Theorien – Modelle – Praktiken*, hg. von Matthias Buschmeier, Walter Erhart und Kai Kauffmann, Berlin, Boston 2014: S. 3.

<sup>185</sup> Vgl. ebd.: S. 5.

Geschichtsphilosophie im Namen liberaler Ideologiekritik in toto verworfen.<sup>186</sup> Wesentliche theoretische wie konzeptionelle Diskussionen werden ignoriert.

Dabei greifen, wie Peggy Breitenstein aufzeigt, ihre Kritiker nicht selten selbst auf implizite Deutungen allgemeiner geschichtlicher Zusammenhänge zurück, um daraus ethische Normen abzuleiten – ohne jene allerdings der rationalen Diskussion zu stellen.<sup>187</sup> Aufgrund dieser unausgesprochenen Wertsetzungen spricht Breitenstein hier von „Kryptogeschichtsphilosophie[n]“,<sup>188</sup> deren liberaler Pluralismus allzu leicht den Anschein postideologischer Neutralität erwecke.<sup>189</sup> Der Verzicht auf die Proklamation eines umfassenden Deutungsanspruchs droht selbst in Ideologie umzuschlagen, insofern er diesen Verzicht als unausgesprochene Norm voraussetzt. Darüber hinaus gibt Hacke zu bedenken, dass eine Fixierung „auf das ‚Warnsystem‘ der konsekutiven Argumentationskette Geschichtsphilosophie, Utopie, Ideologie, ‚Endstation Terror‘“ die Möglichkeit einer „Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen im liberalen Staat, die aus der Einsicht in übergreifende sozio-ökonomische und kulturelle Entwicklungen herrührt“,<sup>190</sup> abschneide. Die ‚Ethik der Ideologievermeidung‘ bleibt letztlich konservativ, wenn sie bloß reaktiv auf Fehlentwicklungen einwirken kann und damit bestehende Systeme über sukzessive Anpassung stabilisiert. In ähnlicher Weise mahnt Arif Dirlik mit Blick auf die postkoloniale Theorie an, dass eine ängstliche Konzentration auf den Pluralismus und die vielfältigen kulturellen Austauschbeziehungen dazu neige, einen strukturell verankerten Eurozentrismus zu perpetuieren, da die allgemeinen Produktionsverhältnisse, auf denen diese Austauschbeziehungen basierten, ausgeblendet blieben.<sup>191</sup>

Wenn die liberalen Vorbehalte gegenüber politisch-ideologischer Planung und Konzepten von Totalität eine grundsätzliche Gesellschaftskritik kaum noch möglich erscheinen lassen, käme dies jedoch, historisch betrachtet, einer Verunmöglichung des liberalen Denkens selbst gleich. Denn bereits in der klassischen Geschichtsphilosophie der Aufklärung hatte die „Konstruktion der Geschichte“ weniger den Charakter, den unabweisbaren Verlauf des Geschichtsprozesses vorherzubestimmen, als die Notwendigkeit der Umwälzung der ‚unvernünftigen‘ feudal-absolutistischen Gesellschaft nachzuweisen, um aus den Erfahrungen der Geschichte jene Prinzipien abzuleiten, mit deren Hilfe eine ‚vernünftige‘ Gesellschaft, ein ‚vernünftiger‘ Staat geschaffen werden kann.<sup>192</sup>

Anstatt geschichtsphilosophische Denkfiguren prinzipiell mit Ideologie gleichzusetzen, verknüpft Breitenstein daher die kulturanthropologische These von der Angewiesenheit des Menschen auf geschichtliche Orientierung und die narratologische These von der poetisch-rhetorischen Struktur der Geschichtsschreibung zu einer miteinander verschränkten Fragestellung:<sup>193</sup> Die historiografische Erzählung wird im doppelten Sinne (als Grundkategorie geschichtlicher Wahrnehmung und als Form historischer Darstellung) unvermeidlich. Diese Unvermeidbarkeit von Narrativität, so Breitenstein, sei nun keineswegs negativ, sondern berge ein Erkenntnispotenzial. Es bestehe nämlich die rein pragmatische Notwendigkeit, auf philosophische Verallgemeinerungen des Verlaufs historischer Prozesse zu rekurren, weil man ohne sie nicht in der Lage wäre, sich über die vorausliegenden Aufgaben der

<sup>186</sup> Vgl. Breitenstein 2013: S. 21f.

<sup>187</sup> Vgl. ebd.: S. 26.

<sup>188</sup> Ebd.: S. 27. Auch der Dekonstruktion liegt, wie Letzkus anhand von Derridas Levinas-Lektüre nachzeichnet, eine Ethik zugrunde, die sich zwar in Abgrenzung zu ‚traditionellen‘ ethischen Konzeptionen versteht, die aber nichtsdestotrotz an ethischen Postulaten wie Anerkennung von Differenz, Achtung von Singularität und irreduzibler Andersheit festhält (vgl. Letzkus, Alwin, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002: S. 455ff); deren Bedeutung kommt aber erst vor dem Hintergrund einer posttraditionalen Gesellschaftsordnung zur Geltung, ist also an eine ‚Erzählung‘ der Moderne bzw. Postmoderne geknüpft. Zur Kritik einer Ethik absoluter Differenz siehe Eckstein, Lars, „Against an Ethics of Absolute Otherness, for Cross-Cultural Critique. A Response to Tammy Amiel-Houser“, in: *Connotations* 22/1, 2012/2013.

<sup>189</sup> So auch Rauch und Geisenhanslüke 2012: S. 14.

<sup>190</sup> Hacke 2008: S. 60.

<sup>191</sup> Vgl. Dirlik 1999: S. 11.

<sup>192</sup> Lukács, Georg, „Der historische Roman“, *Werke Bd. 6. Probleme des Realismus III*, Neuwied, Berlin 1965: S. 24f.

<sup>193</sup> Breitenstein 2013: S. 34f.

praktisch-politischen Veränderung zu verständigen.<sup>194</sup> Historisches Urteil und politische Zukunftsplanung sind ohne historiografische Erzählung unmöglich. Dies erkläre die „Omnipräsenz geschichtsphilosophischer Denkmuster oder Leitvorstellungen in den Diskursen der Öffentlichkeit“.<sup>195</sup> Es wäre folglich bloß das substantialistische Missverständnis abzuweisen, dass die Vielfalt ihrer Varianten einer invarianten Urform von ‚Geschichte‘ gegenüberstehe.<sup>196</sup>

Aus diesem Grund ist nach Breitenstein nicht Ideologievermeidung, sondern primär geschichtsphilosophische Reflexion erforderlich. Und zwar in doppelter Hinsicht: Zunächst in Form einer „Reflexion der begrifflichen und methodischen Grundlagen des Wissens von der Geschichte“,<sup>197</sup> deren Kontur etliche Überschneidungen mit Troeltschs geschichtslogischer Konzeption aufweist.<sup>198</sup> Wie er sieht sie die Gegenwart als den konkreten Ausgangspunkt einer retrospektiven historischen Darstellung. Dies führe zu einer narrativen Teleologie, die jedoch – anders als in der klassischen Geschichtsphilosophie – ihre „geschichtsphilosophische[] Funktion“<sup>199</sup> abtreten müsse: Geschichte sei als prinzipiell offener Prozess zu konzipieren.<sup>200</sup> Dies heiße im Umkehrschluss, dass die „erst im Nachhinein erzählend“ vorgenommene Konstruktion historischer Bedeutungszusammenhänge „je nach Interesse und nach gewandeltem historischen Kontext jeweils neu bestimmt werden“<sup>201</sup> müssten. Ebenfalls in Abgrenzung zur klassischen Geschichtsphilosophie will sich Breitenstein vom universalhistorischen Anspruch verabschieden und ihn durch „*Geschichtsphilosophien mittlerer Reichweite*“<sup>202</sup> ersetzen. Auch den Fortschrittsglauben hält sie für überkommen, wobei sie sich auf den Prozess des technischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Fortschritts beruft, der sich als zu ambivalent erwiesen habe, ein Anwachsen menschlicher Möglichkeiten im positiven Sinne zu prognostizieren.<sup>203</sup>

Der zweite Reflexionsbedarf zielt nach Breitenstein auf eine Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit als historische. Zwar sei Kritik immer nur als direkter Gegenwartsbezug möglich, doch sei sie aufgrund der gesellschaftlichen Verflechtung in eigendynamische Prozesse stets auf historische Deutung angewiesen. Breitenstein bezieht sich mit dieser Forderung vor allem auf Jürgen Habermas’ frühen Aufsatz *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* (1963). Der von ihr angelegte Begriff einer ‚Kritischen Geschichtsphilosophie‘ versteht sich so gesehen als „Reflexion und Kritik gegenwärtiger sozialer Praktiken und Institutionen“. Auf diese Weise, so ist Breitenstein überzeugt, ließen sich „ethische Fragen nach unserer Stellungnahme zur und Verantwortung vor der Geschichte verbinden“.<sup>204</sup> Auch Herbert Schnädelbach sieht in dieser Richtung immer noch eine Berechtigung geschichtsphilosophischer Fragestellungen – „in ihrer Funktion als *Appendix zur praktischen Philosophie*, d. h. als *Reflexion auf die gebotenen und realisierbaren Ziele menschlichen Handelns in weltgeschichtlicher Perspektive*“.<sup>205</sup>

Wie bei Ernst Troeltsch wird die Geschichtsphilosophie in den Dienst praktischer Handlungsorientierung gerückt. Was sich im Ansatz Breitensteins jedoch verschiebt, ist der Schwerpunkt der Zielsetzung: Statt einer kulturphilosophischen Ethik fordert sie Kritik gesellschaftlicher Prozesse; bleibt in Troeltschs ideologischer Konsolidierung die ‚Verstrickung des Geistes mit dem Grauen‘

<sup>194</sup> Vgl. Honneth 2013: S. 11.

<sup>195</sup> Breitenstein 2013: S. 34.

<sup>196</sup> Vgl. Jauß 1970a: S. 230.

<sup>197</sup> Breitenstein 2013: S. 43.

<sup>198</sup> Ihre Studie wurde als Dissertation bei Johannes Rohbeck eingereicht. Rohbeck folgt ausdrücklich dem Ansatz Troeltschs (vgl. Rohbeck 2013: S. 56, FN 159), welcher in Breitensteins Arbeit allerdings keine Erwähnung findet.

<sup>199</sup> Breitenstein 2013: S. 36.

<sup>200</sup> Vgl. ebd.: S. 270.

<sup>201</sup> Ebd.: S. 36.

<sup>202</sup> Ebd.: S. 35.

<sup>203</sup> Vgl. ebd.: S. 36.

<sup>204</sup> Ebd.: S. 44.

<sup>205</sup> Schnädelbach 2013: S. 87.



weitgehend ausgeblendet, steht bei Breitenstein die verantwortliche Reflexion der eigenen historischen Situation im Vordergrund.

Auf der anderen Seite scheint in Breitensteins Modell indes der Nachvollzug ethischer Begründungen des kritischen Ansatzes zu kurz zu geraten. Denn geht man davon aus, dass Kritik stets normative Voraussetzungen beinhaltet,<sup>206</sup> und nimmt man des Weiteren an, dass Werte stets kulturell überformt sind, hätte eine Kritische Geschichtsphilosophie die Historizität ihrer angelegten Maßstäbe zu berücksichtigen, um weder in einen dezisionistischen Relativismus noch in ein objektivistisches Verhältnis von Wert und Tatsache zu verfallen. Diese historische Grundlegung normativer, aber nicht universalistischer ethischer Maßstäbe ist nun jedoch gerade Gegenstand der materialen Geschichtsphilosophien bei Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach und Michail M. Bachtin.

Im Kontext derzeitiger Debatten um die Möglichkeiten und Aufgaben der Literaturgeschichte würde sich eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten Curtius', Auerbachs und Bachtins also in zweifacher Weise anbieten: Zum einen, da es ihnen in ganz unterschiedlicher, sich dennoch in mancher Hinsicht überschneidender Weise gelungen ist, philologische Mikrologie und historische Kontextualisierung zu verbinden und damit diskursive wie nicht-diskursive Faktoren der Literaturgeschichte in ihrer Wechselbezüglichkeit aufzuzeigen. – In diesem Sinne liegt das Hauptgewicht der vorliegenden Arbeit auf der Rekonstruktion ihrer Ansätze und des ihnen zugrundeliegenden geschichtsphilosophischen Modells.

Zum anderen hätte eine Relektüre ihrer kanonischen Werke zu Fragen, wie weit eine solche Bezugnahme gehen kann, wenn diese sich als Antworten auf einen konkreten zeitgenössischen Hintergrund verstehen. Nicht zuletzt wäre grundsätzlich nach der Legitimität des Modells einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht zu fragen, erscheinen doch zentrale Begriffe ihres Ansatzes im gegenwärtigen Diskurs als nicht unproblematisch. Ihre Konzepte, die einst in Anbetracht grassierender Nationalismen und ideologischer Ausgrenzung mit ethischer Stoßrichtung entworfen wurden, drohen in ihrem Europäismus selbst zu einer quasi-nationalistischen Ideologie umzuschlagen. Damit wird der (nicht immer explizit gemachte) europäische Bezugsrahmen aber zu einem immanenten Problem des disziplinären Selbstverständnisses, scheinbar überwundene nationale und koloniale Paradigmen fortzuschreiben.<sup>207</sup> – Aus dieser Perspektive versteht sich die Studie auch als Beitrag einer wissenschaftsgeschichtlichen Methodenkritik aus aktuellem Blickwinkel.

Wenn die Rekonstruktion der Literaturgeschichten von Curtius, Auerbach und Bachtin jedoch im Licht gegenwärtiger Kritik erfolgen soll, so stellt sich weiter die Frage, wie eine solche Perspektive aussehen kann. Immerhin ist eine ‚Gegenwartsperspektive‘ alles andere als eine eindeutige oder gar unumstrittene Bezugsgröße. Aus diesem Grund wird in den folgenden Kapiteln der Zugang über mehrere Lesarten gewählt, die einen Dialog über die gesamte Arbeit hinweg eröffnen sollen. Die Studie will mit diesem komparatistischen Ansatz mehr auf bestimmte Problemkonstellationen aufmerksam machen als eine eindeutige Position vertreten. Gleichwohl lässt sich über die Schnittpunkte der gewählten Blickwinkel das Modell einer philologischen Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht sowie ihrer Herausforderungen in aller Vorläufigkeit konturieren.

Die Wahl der Lesarten ist dabei mit Anselm Haverkamp, Edward Said, Terry Eagleton und Homi K. Bhabha relativ willkürlich getroffen und umgreift bei weitem nicht sämtliche Aspekte, die es wert wären, eingehender reflektiert zu werden. Motiviert ist die Auswahl zunächst durch die Frage, in welcher Form Literaturgeschichten der 1930er und 1940er Jahre, die in Auseinandersetzung mit dem

<sup>206</sup> Schweppenhäuser, Gerhard, *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg<sup>3</sup>2009: S. 19.

<sup>207</sup> Vgl. hierzu die einschlägige Kritik von Spivak, Gayatri Chakravorty, *Death of a discipline*, New York 2003.

Diskurs der Moderne stehen, innerhalb des Diskurses um die Postmoderne wieder aufgegriffen werden. Ist der Postmodernediskurs dabei zugleich eng mit der Frage nach der Stellung der westlichen Kultur innerhalb einer globalisierten Marktwirtschaft verbunden, so können Haverkamp, Said, Eagleton und Bhabha als vier Eckpunkte eines Spannungsfeldes zwischen Dekonstruktion und historischem Materialismus, europäischer Kulturwissenschaft und postkolonialer Theorie angeordnet werden.

Mit den gewählten Zugängen werden in der Rekonstruktion der literarhistorischen Ansätze also bestimmte interessenbezogene Akzente gesetzt. Nichtsdestotrotz sollen die skizzierten Modelle in ihrer je spezifischen Fragestellung und Herangehensweise kenntlich werden: Lesart und Referenzmodell werden daher zunächst separat voneinander vorgestellt und erst am Ende der jeweiligen Kapitel miteinander diskutiert. Entsprechend kann es nicht darum gehen, inwieweit die jeweiligen Lesarten den Literaturgeschichten von Curtius, Auerbach und Bachtin tatsächlich gerecht werden, noch darum, welche Lesart der anderen vorzuziehen sei. Im Fokus steht vielmehr die Frage, wie von den Literaturgeschichten in Hinblick auf aktuelle Debatten Gebrauch gemacht wird, d. h. welche Verschiebungen sich ergeben, was beibehalten und hervorgehoben wird oder wovon man sich abgrenzt.

Die Lesarten stehen den Kapiteln I und II zu Curtius und Auerbach voran. Diese Abschnitte (I.1 und II.1) wollen zeigen, in welchem Zusammenhang Curtius bzw. Auerbach in den neueren Theorie-Modellen auftauchen. Distanznahmen und kritische Einwände der Lesarten werden dann in den Zwischenabschnitten I.4 und II.4 erörtert. In Kapitel III zu Bachtin finden sich die Lesarten erst im Anschluss an den Hauptteil in Abschnitt III.3, um auf diesem Weg eine Art Überleitung zu einigen Schlussüberlegungen zu bereiten. Diese Vorgehensweise soll das Unabgeschlossene der angestoßenen Diskussion hervorheben. Das Kapitel zu Bachtin weicht auch sonst von der Struktur der anderen beiden Kapitel etwas ab: So stehen diesen jeweils kurze Überblicke zur Rezeptionsgeschichte voran, welche die Lesarten im Forschungsumfeld lokalisieren sollen. Da bei Bachtin angesichts der kaum zu überschauenden Rezeption ein solcher Überblick den engen Rahmen des Kapitels sprengen würde, wurde hierauf verzichtet.<sup>208</sup> Stattdessen finden sich mit Homi Bhabha und Terry Eagleton zwei Ansätze, die aufeinander Bezug nehmen.

Der Hauptteil sowohl bei Kapitel III als auch bei den Kapiteln I und II gliedert sich wiederum in zwei Abschnitte: Zunächst geht es darum, zu zeigen, welche zeitgenössischen Auseinandersetzungen den jeweiligen literarhistorischen Ansätzen vorausgehen. Die Abschnitte I.2, II.2 und III.1 bilden damit gewissermaßen die Vorgeschichte ab, in welcher erste ethische und wissenschaftstheoretische Positionen entwickelt werden. Sodann folgt in den Abschnitten I.3, II.3 und III.2 eine Textanalyse, die das Verhältnis von Geschichtsphilosophie und philologischer Praxis anhand der ausgewählten Arbeiten aus den 1930er und 1940er Jahren eingehender darlegen soll.

Zitate werden, wenn Übersetzungen existieren, in den nachstehenden Erörterungen auf Deutsch wiedergegeben, sofern nicht besondere Einwände einen Rückgriff auf das Original erfordern. Im Fall von Edward Suids *Kultur und Imperialismus*, das für die deutsche Ausgabe vom Autor redigiert wurde, werden beide Versionen gleichrangig behandelt. Da eine Kenntnis des Russischen nicht bzw. nicht mehr vorausgesetzt werden kann, wird den russischen Zitaten eine eigene Übertragung ins Deutsche im Fußnotenteil beigelegt. Russische Eigennamen werden im deutschen Fließtext in einfacher Transliteration notiert. Allgemein gilt für Zitate, dass Literaturangaben, Verweise und textkritische Sonderzeichen stillschweigend ignoriert werden; inhaltliche Ergänzungen und Auslassungen sind

<sup>208</sup> Einen Überblick über die Bachtin-Rezeption bietet unter anderem Polubojarinova [Poloubojarinova], Larissa, „Bachtinologie“ in der westlichen (insbesondere deutschen) Literaturwissenschaft und in Postsowjetrußland“, in: Jörg Schöner (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*, Stuttgart 2000.

durch eckige Klammern gekennzeichnet, sind solche bereits im Zitat enthalten, werden diese als spitze Klammern ausgewiesen.

Da es sich nicht nur bei Curtius, Auerbach und Bachtin um breit rezipierte Autoren handelt, sondern auch Haverkamp, Said, Eagleton und Bhabha zum Kanon wissenschaftlicher Auseinandersetzungen gehören, konnte in dankbarer Weise auf eine Vielzahl von Vorarbeiten zurückgegriffen werden.<sup>209</sup> Abgrenzen möchte sich die hier angesetzte These dabei vor allem von Interpretationen, die die europäischen Literaturgeschichten entweder als Flucht vor Verantwortung oder umgekehrt als unmittelbare Antwort auf die politische Lage verstehen. Diese doppelte Abgrenzung setzt einen immanenten Bezugsrahmen voraus, der die frühen Publikationen der Autoren ebenso wie ihre späteren, literarhistorischen Arbeiten durchzieht. Unterstellt wird also ein Entwicklungsgang, der nicht bruchlos erfolgt, sondern auf zeitgenössische Diskurse reagiert. Getragen wird er von einem Wissenschaftsverständnis, das die Trennung von theoretischer Erkenntnis und praktischer Orientierung verneint.

In dieser Hinsicht hat insbesondere Dirk Hoeges auf die Relevanz Troeltschs für Curtius' Werk verwiesen. Nach Hoeges bildet Troeltschs Programm einer empirisch verfassten europäischen Kultursynthese das Bindeglied zwischen *Deutscher Geist in Gefahr* und *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*.<sup>210</sup> Die geschichtsphilosophische Grundstruktur von Auerbachs *Mimesis* nimmt als einer der ersten Helmut Kuhn in den Blick,<sup>211</sup> während Klaus Gronau diesbezüglich wiederum den zentralen Einfluss Troeltschs herausstellt.<sup>212</sup> Für beide zeigt sich hierin aber vor allem eine nicht überwundene historistische Eschatologie und Geschichtsmetaphysik. Dass auch Michail Bachtin seine Studien über Dostoevskij, den Realismus oder die Karnevalskultur in einem explizit europäischen Kulturhorizont verortet, wird in der Literatur deutlich gesehen, eine Ausarbeitung seines Europaverständnisses liegt jedoch (soweit es im Rahmen dieser Arbeit ersichtlich wurde) noch nicht vor. Auch die implizite Teleologie und Normativität seiner literarhistorischen Ansätze blieb zwar nicht unbemerkt, wird Bachtin aber in der Regel als „augenfällige Schwäche seiner Romankonzeption“ ausgelegt, die zu einer „ungerechtfertigten Hierarchisierung der Romanliteratur“<sup>213</sup> führe.

Dass sich die Studie ausgerechnet den Werken von Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach und Michail Bachtin widmet, ist persönlicher Neigung geschuldet. Eine Ausweitung auf andere Autoren jener Epoche wäre durchaus denkbar.<sup>214</sup> In der Forschungsliteratur gelten Ernst Robert Curtius und Erich Auerbach allerdings seit langem als klassisches Vergleichspaar.<sup>215</sup> Insbesondere die deutsche

<sup>209</sup> Dies gilt mit Ausnahme Haverkamps, zu dessen Theorie es bislang nur eine kürzere, überaus instruktive Zusammenfassung von Katrin Trüstedt gibt („Anselm Haverkamp: Latenz und Geschichte“, in: Stephan Moebius und Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2011).

<sup>210</sup> Vgl. Hoeges, Dirk, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und „freischwebende Intelligenz“ in der Weimarer Republik*, Frankfurt/M. 1994: S. 164.

<sup>211</sup> Kuhn, Helmut, „Literaturgeschichte als Geschichtsphilosophie. Erich Auerbach: *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“, in: *Philosophische Rundschau*, 1964.

<sup>212</sup> Gronau, Klaus, *Literarische Form und gesellschaftliche Entwicklung. Erich Auerbachs Beitrag zur Theorie und Methodologie der Literaturgeschichte*, Königstein/Ts. 1979.

<sup>213</sup> Wegner, Michael, „Vorstöße zu einer kommunikativ-semiotischen Romantheorie“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988: S. 176.

<sup>214</sup> Hierbei wäre unter vielen an Georg Lukács zu denken, dessen kritischer Materialismus in einer nicht uninteressanten Spannungslage zu den hier vorgestellten kulturell-affirmativen Konzeptionen steht. An der einzigen Stelle, bei der Lukács auf Auerbach verweist, heißt es wiederum: „Wir führen bloß einige Schlußfolgerungen Erich Auerbachs an; unter vielen anderen möglichen darum gerade ihn, weil seine Grundauffassung über die Poesie, seine Methode der Analyse zu der unseren in einem ausgesprochenem Gegensatz steht. Darum kann sein Zeugnis über die von uns behauptete Lage am unverdächtigsten klingen.“ Und er zitiert ausführlich Auerbachs Dante-Lektüre in *Mimesis*, nach welcher es gerade die geschichtsphilosophische Struktur ermöglicht, „eine Welt irdisch-geschichtlichen Lebens, irdischer Taten, Bestrebungen, Gefühle und Leidenschaften [zu entfalten], wie der irdische Schauplatz selbst sie kaum in solcher Fülle und Kraft bieten könnte“ (Lukács, Georg, „Die Eigenart des Ästhetischen. 2. Halbband“, *Werke Bd. 12. Ästhetik Teil I*, Neuwied, Berlin 1963: S. 758). Dass Auerbach Lukács in seiner Heidelberger Zeit begegnet ist, ist nicht auszuschließen, waren beide doch mit Ernst Bloch befreundet. Auch Lukács' Frühwerk dürfte Auerbach bekannt gewesen sein. Curtius hatte vor dem Ersten Weltkrieg nach der Lektüre von *Die Seele und die Formen* (1911) mit Lukács korrespondiert und ihn persönlich getroffen, zeigte sich jedoch enttäuscht, keinem „zarten Ästhet“, sondern einem „Willensmenschen mit einer Denkerleidenschaft“ begegnet zu sein (Hoeges 1994: S. 15). Das Verhältnis Bachtins zu Lukács wird in Abschnitt III.2 ausführlicher behandelt.

<sup>215</sup> Hervorzuheben sind hier die Arbeiten von Richards, Earl Jeffrey, „Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius. Der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M.

Rezeption hebt dabei ihre Gegensätzlichkeit hervor, sieht in ihnen gar „Antagonisten“.<sup>216</sup> In der US-amerikanischen Literatur werden beide dagegen meist gemeinsam als Vertreter einer deutschen Romanistik betrachtet, die sich im Namen humanistischer Bildung der nationalphilologischen Verengung entgegengestellt habe und somit als Vorreiterin der Komparatistik anzusetzen sei.

Auch Auerbach und Bachtin werden mitunter zueinander in Bezug gesetzt. Wolfram Eilenberger deutet an, dass in einer wechselseitigen Beleuchtung der beiden für die Zukunft „sicher reiches Potenzial“<sup>217</sup> stecke. Katerina Clark wagt mit Blick auf Auerbach die These, Bachtin stehe geistig eher dem deutschsprachigen Exil als dem sowjetischen Kontext nahe.<sup>218</sup> Noch einen Schritt weiter geht Graham Pechey, wenn er aufgrund einiger Parallelstellen mutmaßt, Bachtin habe möglicherweise Auerbachs *Dante als Dichter der irdischen Welt* gelesen<sup>219</sup> – wobei die von Pechey angezeigten Überschneidungen wohl mehr auf die Dantelektüre Hegels hindeuten.

Im Gegensatz zu Auerbachs Werk hat Bachtin *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* nachweislich zur Kenntnis genommen. Er geht jedoch nicht darauf ein.<sup>220</sup> Bezüge zwischen Bachtin und Curtius werden in der Forschungsliteratur denn auch selten aufgemacht und sind eher beiläufig.<sup>221</sup> Eine auffällige Kongruenz zwischen beiden erkennt allerdings Aleksej Žerebin hinsichtlich ihres Traditionsverständnisses, was er über die geteilte Affinität zum Werk Vjačeslav Ivanovs erklärt.<sup>222</sup> Eine vergleichende Untersuchung etwa zum Einfluss Schelers, der sowohl für Bachtin als auch für Curtius eine zentrale Bezugsgröße darstellt, ist leider noch nicht erschienen.

Insgesamt lässt sich beobachten, dass angesichts der immensen, auch internationalen Rezeption, die Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach und Michail Bachtin nunmehr seit Jahrzehnten erfahren, die Zahl an vergleichenden Studien zum Verhältnis zwischen Bachtin und Auerbach bzw. zwischen Bachtin und Curtius gering ausfällt. Wenn die vorliegende Arbeit auch unverkennbar am deutschen akademischen Diskussionshorizont ausgerichtet ist, stellt sie sich mit dem Fokus auf zwei deutsche Romanisten und einen russischen Kulturwissenschaftler in den Kontext einer interdisziplinären Öffnung im Bereich der literaturwissenschaftlichen Wissenschaftsgeschichte und Methodenkritik. Zumal der internationale Theorietransfer in der literaturwissenschaftlichen Praxis, wie in den folgenden Kapiteln deutlich wird, durchaus gängig war und ist.

1998; Stockhammer, Robert, „Weltliteratur und Mittelalter. Auerbach und Ernst Robert Curtius“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007 und Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Curtius und Auerbach als Kanonbildner“, 2001, <http://gams.uni-graz.at/fedora/get/o:usb-06B-331/bdef:TEI/get/>, zuletzt geprüft am: 12.11.2015.

<sup>216</sup> Bspw. Pöggeler, Otto, *Wege in schwieriger Zeit. Ein Lebensbericht*, München 2011: S. 121 oder Barck, Karlheinz, „‘Flucht in die Tradition’. Erfahrungshintergründe Erich Auerbachs zwischen Exil und Emigration“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68, 1994: S. 59.

<sup>217</sup> Eilenberger 2009: S. 180.

<sup>218</sup> Clark, Katerina, „M. M. Bakhtin and ‚World Literature““, in: *Journal of Narrative Theory* 32/3, 2002: S. 267.

<sup>219</sup> Pechey, Graham, *Mikhail Bakhtin. The word in the world*, London 2007: S. 215, FN 20.

<sup>220</sup> Vgl. Bachtin, Michail M., *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt/M. 1995: S. 525, FN 43.

<sup>221</sup> Vgl. bspw. Wiegmann, Hermann, *Und wieder lächelt die Thrakerin. Zur Geschichte des literarischen Humors*, Frankfurt/M. 2006: S. 47.

<sup>222</sup> Vgl. Žerebin, Aleksej I., „Historische Poetik und deutsche Modernisierung“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013: S. 272.

# I Ernst Robert Curtius

„Die Gestalt von E. R. Curtius“, so schreibt der Schweizer Germanist Max Wehrli im Jahr 1950, „ist eines der großen europäischen Alibis, die Deutschland für die letzten zwanzig Jahre aufzuweisen hat.“<sup>1</sup> Wie viele andere im ersten Nachkriegsjahrzehnt verbindet Wehrli mit dem Namen Ernst Robert Curtius europäischen Geist, intellektuelle Integrität, die Möglichkeit eines ‚besseren Deutschlands‘ und nicht zuletzt: eine unbelastete Literaturwissenschaft.

Es ist mehr als affektierte Bescheidenheit, wenn sich Curtius im Vorwort zur zweiten Auflage des 1948 erstveröffentlichten Buchs *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* über dessen immensen Erfolg überrascht zeigt. Doch trifft sein Engagement für eine europäische Perspektive auf einen bereits ausgeprägten und regen Diskurs. In vielen europäischen Ländern wurde der Zweite Weltkrieg nicht nur als menschliche Katastrophe, sondern auch als Tragödie der eigenen Kultur aufgefasst. Vor allem in Deutschland wurde die Frage nach einer anderen Identität, jenseits des faschistischen Nationalismus, aufgeworfen. Paul Michael Lützeler vermutet daher, dass die Europa-Idee „in den Nachkriegsjahren nicht zuletzt deswegen so populär [war], weil sie – massenpsychologisch gesehen – eine Entlastungsfunktion übernahm“.<sup>2</sup> Die europäische Perspektive fand somit „nicht nur bei den Gegnern des Dritten Reichs Anklang, sondern auch bei dessen Vertretern und Mitläufern“.<sup>3</sup>

Doch der Europadiskurs dieser Jahre lässt sich nicht allein auf eine solche Entlastungsfunktion beschränken. So spielte die veränderte politische Lage Europas zwischen den siegreichen Großmächten USA und Sowjetunion bei den europäischen Selbstbesinnungs- und Selbstbestrebungen eine nicht unwesentliche Rolle (ein Diskurs, der freilich in der Weimarer Republik bereits vorbereitet worden war); genauso die Rückkehr der Emigranten auf der einen, die Anschlussfähigkeit der ‚Europa-Renaissance‘ an die verschiedenen rechtskonservativen und faschistischen Europa-Diskurse auf der anderen Seite.<sup>4</sup> Nicht zuletzt war die Europäisierung Deutschlands Teil der *re-education* Politik:<sup>5</sup> Die Demokratisierung Deutschlands wurde als Mittel der politischen und kulturellen Friedens- und Einigungsbestrebungen in Europa angesehen. Die kulturelle Einheit Europas galt als Voraussetzung für die politische Wiederannäherung der ehemaligen Kriegsgegner. Der europäische Gedanke war auf diese Weise beinahe sämtliche ideologische Lager übergreifend ein breit diskutiertes, wenn auch sehr heterogen konnotiertes Schlagwort politisch-kultureller Standortbestimmung – vom christlichen Abendland bis zum „sozialistischen Humanismus“.<sup>6</sup> Allein die Ankündigungen von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* wurden so als Beiträge zur allgemeinen Europadebatte aufgenommen.<sup>7</sup> Curtius avancierte über die Bundesrepublik hinaus zu einer der unterschiedlichen Identifikationsfiguren einer gemeinsamen westeuropäischen Kulturgemeinschaft.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Wehrli, Max, „Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 82/3, 1950: S. 84.

<sup>2</sup> Lützeler, Paul Michael, *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, München 1992: S. 404.

<sup>3</sup> Seeba, Hinrich C., „Ernst Robert Curtius. Zur Kulturkritik eines Klassikers in der Wissenschaftsgeschichte“, in: *Monatshefte* 95/4, 2003: S. 536.

<sup>4</sup> Vgl. Lützeler 1992: S. 403 und Beilecke, François, „Vom Europa der Dritten Kraft zur Weltregierung. Ursprünge und diskursive Ausprägungen der Europa-Thematik in *Die Wandlung* (1945–1949)“, in: Michel Grunewald (Hrsg.), *Le discours européen dans les revues allemandes (1945–1955) / Der Europadiskurs in den deutschen Zeitschriften (1945–1955)*, Bern u. a. 2001: S. 123ff.

<sup>5</sup> Vgl. Fretlöh-Thomas, Sigrid, „Education for Democracy. A New Analysis of an Example of Intercultural Influence“, in: *Oxford Review of Education* 24/3, 1998: S. 387.

<sup>6</sup> Vaillant, Jérôme, *Der Ruf. Unabhängige Blätter der jungen Generation (1945–1949). Eine Zeitschrift zwischen Illusion und Anpassung*, München u. a. 1978: S. 81.

<sup>7</sup> Zunächst veröffentlichte Curtius sein später verworfenes „Vorwort zu einem Buche über das lateinische Mittelalter und die europäische Literatur“ (1945) in *Die Wandlung*, 1947 wurde das erste Kapitel „Europäische Literatur“ im *Merkur* vorveröffentlicht.

<sup>8</sup> Vgl. Rougemont, Denis de, *Europa. Vom Mythos zur Wirklichkeit*, München 1962: S. 396. 1954 erhielt Curtius für seine Bemühungen um die deutsch-französische Verständigung als erster Deutscher nach dem Krieg (und als dritter Deutscher überhaupt) die Ehrendoktorwürde der Sorbonne (vgl. o. A., „Die Sorbonne ehrt Ernst Robert Curtius“, in: *Die Zeit* (02.12.1954)).

Vonseiten der Philologien wurde die von ihm eingeforderte europäische Gesamtschau dagegen weit skeptischer betrachtet.<sup>9</sup> Zwar wurde generell der Blickwinkel auf die vielfältigen literarischen Beziehungen und übergreifenden Strömungen begrüßt, doch warnte man insbesondere vor der Gefahr der Nivellierung individuell-schöpferischer Leistungen sowie regionaler Kulturunterschiede.<sup>10</sup> Ein Großteil der Kritiken dieser Zeit bezieht sich folglich auf die Vernachlässigung stilistischer Analysen sowie der volkssprachlichen Literatur, die keinesfalls „bloß als Reflex der lateinischen Renaissance des 12. Jahrhunderts zu deuten“<sup>11</sup> sei. So hat *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (zumindest in der jungen Bundesrepublik) zunächst nicht zu einer Europäisierung der philologischen Disziplinen beitragen können, und erst Mitte bis Ende der 1960er Jahre setzte sich die Tendenz zu einer nationalphilologische Grenzen überschreitenden Komparatistik auch auf institutioneller Ebene durch.<sup>12</sup>

In methodischer Hinsicht einflussreich war das Werk in den 1950er und 1960er Jahren dennoch. Das von Curtius vorgestellte Projekt einer Toposforschung repräsentierte einen Paradigmenwechsel in der Literaturwissenschaft, den Leo Spitzer – von Amerika aus – kritisch als ‚Neopositivismus‘ beäugte. Immerhin zeigte Spitzer Verständnis für Curtius, dessen historische Topik auch als Reaktion auf die ideologische Infiltration der Geisteswissenschaft durch den Faschismus zu verstehen sei.<sup>13</sup> Hinrich Seeba schließt sich dieser Auslegung an, wenn er schreibt: „Dem weltanschaulichen Deutungsmissbrauch im Dritten Reich folgte eine philologische Akribie, in der sich provinzielle Ängstlichkeit mit kosmopolitischem Weitblick verband.“<sup>14</sup> Darüber hinaus sollte sich die philologische Methode jedoch auch ausdrücklich gegen eine ‚soziologistische‘ Lektüre abgrenzen, wie der Curtius-Schüler Herbert Frenzel in einem Vergleich von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* mit Georg Lukács’ *Goethe und seine Zeit* (1947) hervorhebt:<sup>15</sup> Literatur habe in ihrer Eigengesetzlichkeit und ihrer eigenen Zeitlichkeit betrachtet zu werden. Ernst Robert Curtius wurde zum schillernden Apologeten literarischer Immanenz sowie eines erneuten Interesses an philologischer Traditions- und Einflussforschung.

Gerade hiergegen, und damit gegen Curtius als ihren Stellvertreter, wendet sich Werner Krauss in seinem programmatischen Aufsatz *Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag* (1950). Denn Curtius’ Toposforschung verkörpert für Krauss eine Entwicklung in der Literaturgeschichtsschreibung, die keineswegs als Ablösung der Geistesgeschichte zu verstehen sei. Sie helfe dieser lediglich mit den Mitteln des historischen Positivismus aus, um „die Legitimierung für das Kulturmonopol der herrschenden Klasse zu finden“.<sup>16</sup> Ende der 1960er Jahre knüpfte Hans Robert Jauß an diese Kritik an und radikalisierte in gewisser Weise den Vorwurf: Die Toposforschung von Curtius und seinen

<sup>9</sup> Einen ausführlichen (wenn auch etwas tendenziösen) Überblick über die Reaktionen auf Curtius’ Werk bietet Richards, Earl Jeffrey, *Modernism, medievalism and humanism. A research bibliography on the reception of the works of Ernst Robert Curtius*, Tübingen 1983.

<sup>10</sup> Eine prominente, doch kaum zur Kenntnis genommene, Ausnahme bildet die Rezension von Erich Köhler in der Zeitschrift *Aufklärung: Weder Opfer noch Henker sein* (1951), die zugleich die politischen Implikationen des Ansatzes betont (vgl. ebd.: S. 94f).

<sup>11</sup> Wehrli 1950: S. 90; vgl. Friedrich, Hugo, „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *Schweizer Monatshefte* 29/8, 1949.

<sup>12</sup> Vgl. Seeba 2003: S. 531. Ähnlich klagt auch Curtius’ früherer Assistent Boehlich: „Europäische Literatur, oder Weltliteratur, wird an unseren Universitäten nicht gelehrt, und da es kein Fach dieses Namens gibt, gibt es auch keine Wissenschaft, die seinen Gegenstand erforschte. Was sich vergleichende Literaturwissenschaft nennt und selten genug in den Vorlesungsverzeichnissen erscheint, hat nur wenig mit ihm zu tun. Die Aufsplitterung der einen Literatur in eine Vielzahl von Nationalliteraturen kann beklagt werden – aber sie ist nicht mehr rückgängig zu machen; sie wird vielmehr fortgesetzt werden.“ (Boehlich, Walter, „Die Einheit der europäischen Literatur“, in: *Die Zeit* (10.03.1961))

<sup>13</sup> Vgl. Spitzer, Leo, „Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *The American Journal of Philology* 70/4, 1949: S. 426. Hausmann vermerkt den Beifall, den Curtius in den USA vonseiten des *New Criticism* fand (vgl. Hausmann, Frank-Rutger, „Ernst Robert Curtius in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 165/2, 2013: S. 263). Werner Krauss’ Kommentar, Spitzer habe „alle Geistesgeschichte“ verworfen, ist daher als Abwehr einer „trivialisier[n] Geisteswissenschaft“ (Krauss 1968: S. 28f) zu relativieren, die Spitzer in Deutschland kritisiert. In Hinblick auf die amerikanische Literaturforschung sucht Spitzer dagegen durchaus die Geistesgeschichte zu verteidigen (vgl. Spitzer 1949: S. 426 und Spitzer, Leo, „Deutsche Literaturforschung in Amerika“, in: *Monatshefte für Deutschen Unterricht, Deutsche Sprache und Literatur* 37/7, 1945).

<sup>14</sup> Seeba 2003: S. 532.

<sup>15</sup> Vgl. Richards 1983: S. 80f. In dieser Hinsicht gab es folglich durchaus Überschneidungen zwischen Werkimmanenz und Geistesgeschichte (vgl. Peitsch, Helmut, „Boehlichs Beitrag zur Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft“, in: Helmut Peitsch und Helen Thein (Hg.), *Walter Boehlich. Kritiker*, Berlin 2011: S. 81).

<sup>16</sup> Krauss 1968: S. 56.

Epigonen sei schlicht als unhistorisch zu bewerten; Curtius ignoriere jeglichen Wandel und betreibe eine „philologische Metaphysik der Tradition“.<sup>17</sup> Hans Blumenberg spricht in diesem Sinne von einer „substantialistische[n] Ontologie der Geschichte“,<sup>18</sup> die der Toposforschung zugrunde liege.

Im Zuge der wissenschaftsgeschichtlichen Selbstkritik der deutschen Romanistik geriet Ernst Robert Curtius zudem als Vertreter der ‚Vätergeneration‘ unter Verdacht.<sup>19</sup> In besonderer Schärfe konstatierten Michael Nerlich und Peter Jehn in seinem Frühwerk anti-kommunistische, kulturhegemoniale bis profaschistische Züge.<sup>20</sup> Curtius sei keineswegs der Repräsentant eines friedlichen, geeinten und demokratischen Europas, als welcher er gefeiert würde. Während Nerlich indessen den *homo politicus* vom Wissenschaftler trennt,<sup>21</sup> führt Jehn im Anschluss an Krauss die ideologischen Implikationen der historischen Topik aus.<sup>22</sup>

Diese Kritik steht im Kontext einer zunehmend auch wissenschaftshistorischen und methodischen Auseinandersetzung mit dem Toposbegriff. Die Toposforschung teilt sich in zwei Strömungen auf, von denen die eine Curtius’ literarhistorisches Projekt fortsetzt, erweitert und differenziert, während die andere (vor allem unter Rekurs auf Aristoteles) die Topik als Heuristik in den Fokus rückt und den Strukturen gesellschaftlich-topischer Einbildungskraft nachgeht.<sup>23</sup> Im letztgenannten Sinn wird sie zu einer Theorie gesellschaftlicher Kommunikation. Seit den 1990er Jahren ist (in der Nachfolge Barthes) wiederum eine tendenzielle Verschiebung der Topik zu einer Theorie des kulturellen Gedächtnisses zu beobachten, welche sich Curtius dahingegen annähert, als Materialität und Autonomie – die „systematische[] Entkoppelung von *res* und *verba*“<sup>24</sup> im kultursemiotischen Prozess – Betonung finden.

Anfang der 1980er Jahre unterzog Stefan Gross in Anschluss an die Kritiken Nerlichs und Jehns Curtius’ Deutschland- und Frankreichbilder der 1920er Jahre einem imagologischen Vergleich mit den kulturpsychologischen Arbeiten Victor Klemperers (der bei Nerlich als positiver Gegenpart zu Curtius fungiert hatte), wodurch einige der bestehenden Vorwürfe relativiert werden konnten.<sup>25</sup> Die viel zitierte Magisterarbeit markiert eine Wende der ideologiekritischen Fragestellung: Nicht mehr die politische Gesinnung Curtius’ steht im Vordergrund, sondern seine Position im intellektuellen Umfeld der Weimarer Republik. Eine Reihe ideengeschichtlicher und biografisch-soziologischer Untersuchungen setzten sich mit Curtius’ Funktion als Kulturvermittler und Publizist auseinander,<sup>26</sup> wobei

<sup>17</sup> Jauß, Hans Robert, „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität“, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. 1970b: S. 13. Interessanterweise bezieht sich Jauß in seiner wirkungsgeschichtlichen Perspektive auf Gadamer, der wiederum Curtius für das historische Bewusstsein von Bedeutungs- und Wertungsweisen als Referenz aufruft (vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010: S. 77).

<sup>18</sup> Blumenberg, Hans, „Säkularisationsthese und Toposforschung. Zur Substantialisierung der Geschichte“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972: S. 150.

<sup>19</sup> Vgl. Spree, Axel, „Das alte Europa. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *Monatshefte* 95/4, 2003: S. 542.

<sup>20</sup> Vgl. Nerlich, Michael, „Romanistik und Antikommunismus“, in: *Das Argument* 72/3/4, 1972 und Jehn 1977.

<sup>21</sup> Vgl. Nerlich, Michael, „Sur des différences nationales dans la capacité de deuil: a propos de Ernst Robert Curtius et Paul de Man“, in: *Lendemains* 15/59, 1990: S. 5.

<sup>22</sup> Vgl. Jehn, Peter, „Ernst Robert Curtius. Toposforschung als Restauration“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972.

<sup>23</sup> Für erstes kann der Ansatz von Kopperschmidt, Josef, „Formale Topik. Anmerkungen zur ihrer heuristischen Funktionalisierung innerhalb einer Argumentationsanalytik“, in: Gert Ueding (Hrsg.), *Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des „Historischen Wörterbuchs der Rhetorik“*, Tübingen 1991, für zweites der Ansatz von Bornscheuer, Lothar, *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt/M. 1976 als exemplarisch gelten.

<sup>24</sup> Berndt, Frauke, „Topik-Forschung“, in: Astrid Erll und Ansgar Nünning (Hg.), *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*, Berlin : New York 2005: S. 44.

<sup>25</sup> Vgl. Gross, Stefan, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, Bonn 1980; Gross orientiert sich mit seiner Arbeit an einer Rezension Fritz Strichs. Hausmann weist auf die zeitbedingte Polemik Jehns und Nerlichs hin (vgl. Hausmann, Frank-Rutger, „Vom Strudel der Ereignisse verschlungen“. Deutsche Romanistik im „Dritten Reich“, Frankfurt/M. 2008: S. 678f).

<sup>26</sup> Vgl. Fischer, Manfred S., „Europäisches und nationales Selbstverständnis bei Ernst Robert Curtius: Prolegomena“, in: Hugo Dyerinck und Karl Ulrich Syndram (Hg.), *Europa und das nationale Selbstverständnis. Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 1988; Gumbrecht, Hans Ulrich, „Zeitlosigkeit, die durchscheint in der Zeit“. Über E. R. Curtius’ unhistorisches Verhältnis zur Geschichte“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberg 1989; Jacquemard-de Gemeaux, Christine, *Ernst Robert Curtius (1886–1956). Origines et cheminements d’un esprit européen*, Bern u. a. 1998; Simonis, Linda, *Genetisches Prinzip. Zur Struktur der Kulturgeschichte bei Jacob Burckhardt, Georg Lukács, Ernst Robert Curtius und Walter Benjamin*, Tübingen 1998: S. 189–246 sowie Bock, Hans Manfred, „Ernst Robert Curtius und die Aporien des ‚unpolitischen‘ Intellektuellen“, in: Manfred Gangl und Gérard Raulet (Hg.), *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, Frankfurt/M. 1994; Jurt, Joseph, „Curtius et la position de l’intellectuel dans la société allemande“, in: Jeanne Bem und André Guyaux (Hg.), *Ernst Robert Curtius et l’idée d’Europe. Travaux et Recherches des Universités Rhénanes*, Paris 1995; Müller, Stefanie, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932). Auffassungen über Deutschland und Frankreich im Spiegel seiner publizistischen Tätigkeit*, Bern u. a. 2008.

insbesondere ein organisch-konservativer Geschichtsbegriff, ein kultureliter Bildungshumanismus und das Festhalten am platonischen Wahrheitsbegriff, darüber hinaus eine antirationalistische und antidemokratische Grundhaltung problematisiert wurden. Curtius' Hinwendung zur Mittelalterphilologie wurde nicht mehr als Reaktion auf den Nationalsozialismus, sondern als Telos einer bereits in frühen Jahren beschlossenen intellektuellen Positionierung begriffen: „[A]us einem zuvor latenten Konservativismus [wurde] ein Programm.“<sup>27</sup> So sei dieser ‚unpolitische Mandarin‘ unter keinen Umständen als Vorläufer der heutigen Komparistik anzusetzen, sein Denken fuße vielmehr auf der „bildungsbürgerlichen Ideologie des deutschen Idealismus“.<sup>28</sup> Eindringlich wird vor einer zweiten Curtius-Renaissance gewarnt.<sup>29</sup>

Allerdings finden sich auch – und vermehrt seit den 1980er Jahren – Verteidiger des Curtiusschen Werks, wie an den beiden Symposien in Heidelberg und Bonn zu Ehren seines 100. Geburtstages deutlich wird.<sup>30</sup> Aber nicht allein aus Deutschland, sondern auch aus den USA mehren sich in dieser Zeit Stimmen, die Curtius ebenso vor einer ideologiekritischen Linken in Schutz nehmen wollen wie vor einer als zersetzend und relativistisch eingestuften Dekonstruktion.<sup>31</sup> Ernst Robert Curtius wird zur Symbolfigur einer objektiven und humanistischen Philologie, auf deren fundierte Wurzeln es sich rückzubesinnen gelte.<sup>32</sup> In ähnlicher Weise machen Harold Bloom und William Calin Curtius' Blick auf die Kontinuität und Einheit der westlichen Kultur als Gegenmodell eines postmodernen Relativismus stark.<sup>33</sup> Er stehe mit seinem Versuch einer Bestimmung des Europäischen der „kulturwissenschaftlichen Pulverisierung der Identitäten im Namen des Postkolonialismus“<sup>34</sup> entgegen. Dabei verweisen die beiden Autoren gerade auf das Zeitgemäße seiner Methode: Curtius gehöre keineswegs ins 19. Jahrhundert, sondern sei mit seiner Ablehnung der romantischen Genieästhetik und seiner Vorwegnahme des Intertextualitätskonzepts überaus modern.<sup>35</sup> Harold Bloom feiert Curtius' *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* gar als „beste[] Studie über das Wesen literarischer Tradition“.<sup>36</sup>

Erneut europapolitische Bedeutung erhielt der Name Curtius vor allem als ideeller Wegweiser im Zuge der erstarkten europäischen Einigungsbestrebungen nach der deutschen Einheit, namentlich im Zusammenhang des Maastricht-Vertrages und der Gründung der Europäischen Union.<sup>37</sup> Die Idee, dass eine kulturelle Einheit Voraussetzung für die politische Zusammenarbeit in Europa sei, gewinnt – vergleichbar mit den ersten Nachkriegsjahren – Auftrieb. So bekennen sich im Maastricht-Vertrag von 1992 die Unterzeichnerstaaten zu einem Europa, das sich wesentlich über ein gemeinsames kulturelles Erbe definiert.<sup>38</sup> Wissenschaftspolitisch wird diesem Umstand mit einer institutionalisierten Europäisierung der geistes- und kulturwissenschaftlichen Ansätze begegnet. Unter dem Motto einer Richtungssuche europäischer Identität vonseiten der Philologien finden die internationalen Curtius-Symposien in Rom (1992), Thann/Mülhausen (1993) und Brixen (2009) statt. Die Literaturwissen-

<sup>27</sup> Gumbrecht 1989: S. 232.

<sup>28</sup> Müller 2008: S. 155.

<sup>29</sup> Vgl. Bock, Hans Manfred, „Die Politik des ‚Unpolitischen‘. Zu Ernst Robert Curtius' Ort im politisch-intellektuellen Leben der Weimarer Republik“, in: *Lendemains* 15/59, 1990: S. 50; vgl. auch Habermas, Jürgen, „Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland“, in: *Merkur* 40/6, 1986: S. 465ff.

<sup>30</sup> Berschin, Walter und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberg 1989; Lange, Wolf-Dieter (Hrsg.), *„In Ihnen begegnet sich das Abendland“. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*, Bonn 1990.

<sup>31</sup> Vgl. Richards, Earl Jeffrey, „E. R. Curtius' Vermächtnis an die Literaturwissenschaft. Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberg 1989: S. 256 oder auch das Nachwort in Derrida, Jacques, *Bleibe. Maurice Blanchot*, Wien 2003: S. 125–129.

<sup>32</sup> Vgl. Brenner, Peter J., *Das Problem der Interpretation. Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft*, Tübingen 1998: S. 189f.

<sup>33</sup> Vgl. Bloom, Harold, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York u. a. 1994; Calin, William, „Ernst Robert Curtius: The Achievement of a Humanist“, in: *Studies in Medievalism* 9, 1997.

<sup>34</sup> Blaschke, Bernd, „Ernst Robert Curtius' Frankreich-, Deutschland- und Europabilder“, in: Regina Schleicher und Almut Wilske (Hg.), *Konzepte der Nation. Eingrenzung, Ausgrenzung, Entgrenzung*, Bonn 2002: S. 203f.

<sup>35</sup> Vgl. Calin, William, *The twentieth-century humanist critics. From Spitzer to Frye*, Toronto 2007: S. 40.

<sup>36</sup> Bloom, Harold, *Eine Topographie des Fehllesens*, Frankfurt/M. 1997: S. 46.

<sup>37</sup> Vgl. Bock 1990: S. 16.

<sup>38</sup> Vgl. Artikel 128, Absatz 1, *Vertrag über die Europäische Union*, Amtsblatt C 191 vom 29.7.1992.



schaft im Allgemeinen und Curtius' Romania im Besonderen werden als kompensatorischer Alternativdiskurs zu einer auf rein wirtschaftliche Interessen ausgerichteten und bürokratisch anmutenden EU-Politik interpretiert.<sup>39</sup> Es soll eine ‚Re-Mythisierung‘ Europas in Gang gesetzt werden, „um den ‚Europamüden‘ den Überdruß an ihren politischen Institutionen zu nehmen“.<sup>40</sup> Curtius' Ansatz stimmt dabei insoweit mit den Zielvorgaben des Maastricht-Vertrags überein, insofern er – „anticipant sur la construction européenne du deuxième demi-siècle“ – gehnt haben soll, „que seule une idée forte de l'Europe, respectueuse des identités nationales, pourrait contrecarrer efficacement, sur notre petit bout de continent, des dérives nationalistes meurtrières“.<sup>41</sup>

Diesem Vorhaben einer Kulturwissenschaft, die sich auf ein europäisches Kulturerbe beruft und dabei gleichzeitig die Souveränität nationaler Identitäten betont, widerspricht Anselm Haverkamp vehement. Ihr möchte er – wiederum unter Berufung auf Curtius' Romania – mit dem Konzept einer poststrukturalistischen Kulturwissenschaft begegnen.

<sup>39</sup> Spivak bemerkt diesen Zusammenhang von wirtschaftlichem Interesse und kultureller Begründung äußerst kritisch (vgl. Butler, Judith und Gayatri Chakravorty Spivak, *Who sings the nation-state?*, Oxford u. a. 2007: S. 87). Mit Habermas, der in der EU ein Demokratiedefizit konstatiert, stünde darüber hinaus zu fragen, ob mit dem Projekt einer kulturellen Identität Europas nicht auch eine Art Demokratiekompensation verbunden ist (vgl. Habermas, Jürgen, „Europapolitik in der Sackgasse. Plädoyer für eine Politik der abgestuften Integration“, *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt/M. 2008a: S. 98f).

<sup>40</sup> Degler, Frank, „Europamythen für die Europamüden“, in: Frank Degler (Hrsg.), *Europa / Erzählen. Zu Politik Geschichte und Literatur eines Kontinents*, St. Ingbert 2008: S. 12.

<sup>41</sup> Bem, Jeanne, „En manière d'introduction“, in: Jeanne Bem und André Guyaux (Hg.), *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe. Travaux et Recherches des Universités Rhénanes*, Paris 1995: S. 7; vgl. dazu Artikel 128, Absatz 1, *Vertrag über die Europäische Union*, Amtsblatt C 191 vom 29.7.1992: „Die Gemeinschaft leistet einen Beitrag zur Entfaltung der Kulturen der Mitgliedstaaten unter Wahrung ihrer nationalen und regionalen Vielfalt sowie gleichzeitiger Hervorhebung des gemeinsamen kulturellen Erbes.“

## I.1 Lesart: Anselm Haverkamp

In der Einleitung seiner 2008 unter dem Titel *Diesseits der Oder* veröffentlichten Sammlung ‚Frankfurter Vorlesungen‘ schreibt Anselm Haverkamp:

Der Bedarf an Kanon [...], der an dieser Fakultät keineswegs zum ersten Mal auftrat, mußte die erkenntnispragmatische Priorität der europäischen lingua franca, des Englischen beweisen, und zwar in bestimmter Negation: an der Stelle der Großgermanistik, als welche die Komparatistik die deutsche Universitätslandschaft nach wie vor beherrscht und zu national-literarischen Vergleichen zwingt. Daß eine ‚vergleichende‘ Literaturwissenschaft nicht bei der heimischen Literatur und deren Rezeptionsweise ansetzen sollte, war der alten ‚littérature comparée‘ selbstverständlich, setzte diese doch den exemplarischen Horizont der Romania, der ‚Lateinischen Literatur des europäischen Mittelalters‘ von Ernst-Robert [sic] Curtius voraus: einer historischen Größe mithin, und keines deutschen Wesens, an dem die Welt – und sei es seit Herder noch so begabt im Historisieren – zu profitieren hätte. Also keine Germanistik kam in Frage, die sich auf diesem Felde die immer wieder falschen Lorbeeren eingehandelt hat, sondern die einer anderen – freilich nicht notwendig einer glücklicheren, geschweige denn gerechtfertigteren – Vergangenheit: der am selben lateinischen Limes begonnenen Anglistik. Es scheint eher eine List der Vernunft als die Logik der Sache, daß die englische Literatur eine derart bedeutende Kompromißformation des lateinischen Erbes bietet.<sup>1</sup>

Die Sammlung grobenteils unveröffentlichter Vorlesungen, Vorträge und Artikel in *Diesseits der Oder* stellt in zweifachem Sinn eine Bilanz dar. Zunächst ist sie eine Rückschau auf die mehr als zehnjährige Tätigkeit Haverkamps als Gründungsprofessor am Lehrstuhl für Westeuropäische Literaturen der Europa-Universität Viadrina, wo er an der disziplinären Ausrichtung der neu gegründeten kulturwissenschaftlichen Fakultät beteiligt war, als Sprecher der beiden DFG-Graduiertenkollegs „Repräsentation Rhetorik Wissen“ und „Lebensformen und Lebenswissen“ firmierte sowie das „Heinrich-von-Kleist-Institut für Literatur und Politik“ einrichtete. Als eine solche Rückschau spiegelt die Sammlung den konzeptionellen Aufbau, die Themen und methodischen Prämissen seiner Lehr- und Forschungstätigkeit wider. Die Texte sind in drei Abschnitte gegliedert: den Entwurf analytischer Paradigmen (Teil 1: ‚Literatur und Politik: Zur Kritik der Begriffe‘), die Konzeption und Begründung eines literarischen Kanons (Teil 2: ‚Arbeit am Kanon: Das Projekt Tradition‘ – diesem Abschnitt entstammt das vorangestellte Zitat) sowie eines theoretischen Kanons (Teil 3: ‚Literatur und Philosophie: Zur Praxis von Theorie‘).

Des Weiteren entspringen die Texte selbst einem Prozess der Bilanzierung, der, folgt man Haverkamps Vorwort, mit der Neuformierung der Frankfurter Universität notwendig geworden war. Nach über 180 Jahren ihrer Abwicklung zugunsten Berlins war die Viadrina als europäisches Modellprojekt zurück an die Oder geholt worden, um den Nachweis zu erbringen, dass „Europa nicht an der Oder aufhört“.<sup>2</sup> Mit der Einrichtung einer kulturwissenschaftlichen statt etwa einer philologischen oder philosophischen Fakultät verbanden sich zwei Ziele: einerseits politische Interessen im Zuge der angestrebten Annäherung West- und Osteuropas nach dem Ende des Kalten Krieges bzw. der – zumindest aus französischer und deutscher Sicht – damit nicht unzusammenhängenden Osterweiterung der Europäischen Union;<sup>3</sup> andererseits ein vom Wissenschaftsrat diagnostizierter Reformbedarf der „überlebten und, wie es schien, ausbehandelten Geisteswissenschaften“.<sup>4</sup> Die international und interdisziplinär ausgerichteten Kulturwissenschaften an der Viadrina sollten somit den wissenschaftlichen Boden für eine über die wirtschaftlichen und rechtlichen Einigungsprozesse der EU hinausgehende identifikatorische europäische Einheit bereiten, während der europapolitische Rahmen dem akademischen Wissenschaftsbetrieb wiederum die Möglichkeit bot, konventionelle Forschungsstrukturen

<sup>1</sup> Haverkamp, Anselm, *Diesseits der Oder. Frankfurter Vorlesungen*, Berlin 2008: S. 11.

<sup>2</sup> Weiler, Hans N., „Grenzen als politische und wissenschaftliche Herausforderung – die Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder)“, in: Hans N. Weiler (Hrsg.), *Europa-Universität Viadrina. Antrittsvorlesungen VII / Reden*, Frankfurt/O. 1999: S. 166.

<sup>3</sup> Vgl. Habermas 2008a: S. 101f.

<sup>4</sup> Haverkamp 2008: S. 10.

umzugestalten und neue Themengebiete zu erschließen.<sup>5</sup> Im Zuge dessen waren „[g]eopolitische Erwägungen“<sup>6</sup> bereits unmittelbar in der Universitätsstruktur verankert. Dem formalen Einigungsprozess wurde die kulturwissenschaftliche Fakultät als ‚Orientierungswissenschaft‘ den beiden ‚Ordnungsdisziplinen‘ Wirtschaftswissenschaften und Jura als „geisteswissenschaftliche[] Begleitung“<sup>7</sup> für die innere Einheit beigelegt. Kulturwissenschaft kam, so Haverkamp, als „Integrationsnotnagel in Konjunktur“.

Der an der Viadrina eingeforderten Kulturwissenschaft als „Reformhoffnung und Reformverlegenheit der Geisteswissenschaften“,<sup>8</sup> die in der interdisziplinären Ausrichtung „die überkommenen Disziplinen der Geisteswissenschaften in sich aufnehmen“<sup>9</sup> sollte, begegnet Haverkamp jedoch mit erheblicher Skepsis. Wiederholt betont er den bloßen Anschein („wie es schien“/„erschien“), auf den sich die Umgestaltungserwartungen stützten. So „völkerverständigend“ sie aufträten, so unreflektiert blieben zwischen der „Phantomlandschaft der Osteuphorie“ und den „Phantasmen der kulturellen Umwidmung“ die neokolonialen und essentialistischen Hypothesen, auf denen sie basierten.<sup>10</sup> Das reformorientierte Ansinnen lieferte damit Gefahr, die „real existierenden, drängenden Desiderate der aus der professionellen Façon geratenen etablierten Disziplinen“<sup>11</sup> unter der neu aufbereiteten Oberfläche zu reproduzieren und damit gleichzeitig der „heroischen Moderne der Europamüden“<sup>12</sup> in die Hände zu spielen:

Was das Postulat der kulturwissenschaftlichen Analyse – cultural analysis, cultural poetics – an schicken Themen und Konjunkturen abwarf – Körper, Gedächtnis, Raum, pictorial oder iconic turn – tat wenig mehr als das gegebene oder vermeinte leitkulturelle Kapital der Geisteswissenschaften an die Börse zu bringen, mit dem Ergebnis der alsbaldigen Ermüdung, Erstarrung, Verdinglichung.<sup>13</sup>

Auch die propagierte Internationalität sei mit den derzeitigen Methoden und Gegenständen der Kulturwissenschaft nicht in der Lage, sich von ihrer leitkulturellen Bindung und geopolitischen Funktionalisierung zu lösen,<sup>14</sup> und verbleibe weitgehend innerhalb der Praxis der nationalphilologisch ausgerichteten Komparatistik früherer Zeiten. Dem vom Gründungssenat der Viadrina formulierten Auftrag, „eigene Identitäten zu analysieren und fremde Identitäten zu tolerieren“,<sup>15</sup> entgegnet Haverkamp mit deutlichem Spott: „Das Europa der Mentalitäten leistet sich Nationalphilologien nicht mehr in gegenseitigem Imponiergehabe, sondern – was man als einen Fortschritt anerkennen muß – als landeskundlichen, touristischen Anreiz.“<sup>16</sup> „Tourismus allein“ könne jedoch „das probate Erkenntnisinteresse der Kulturwissenschaften nicht sein“.<sup>17</sup>

Im Anschluss an diese Diagnose gegenwärtiger kulturwissenschaftlicher Praxis, der er eine „Philosophie-, Theorie- und Reflexions-Bleiche“<sup>18</sup> vorwirft, formuliert Haverkamp einen programmatischen Gegenentwurf. Anstatt den Bedarf an Kulturwissenschaft durch eine ‚Kulturwissenschaft des Bedarfs‘ zu befrieden, fordert er eine fundamentale Neuorientierung ein: „Eine andere Bilanz ist nötig: keine des Bedarfs sondern der Hypothesen“.<sup>19</sup> Dafür bedürfe es „methodische[r] Paradigmen, die den zum objektiven Stand der Kultur geronnenen Geist analytisch erfassen und wo möglich revidierbar

<sup>5</sup> Vgl. Schwan, Gesine, „Die Viadrina – eine Zukunftswerkstatt“, in: Richard Pyritz und Matthias Schütt (Hg.), *Die Viadrina. Eine Universität als Brücke zwischen Deutschland und Polen*, Berlin, Brandenburg 2009.

<sup>6</sup> Haverkamp 2008: S. 9.

<sup>7</sup> Ipsen, Knut, „Die Wiedergeburt der Viadrina“, in: Richard Pyritz und Matthias Schütt (Hg.), *Die Viadrina. Eine Universität als Brücke zwischen Deutschland und Polen*, Berlin, Brandenburg 2009: S. 53.

<sup>8</sup> Haverkamp, Anselm, *Latenzzeit. Wissen im Nachkrieg*, Berlin 2004: S. 7.

<sup>9</sup> Trüstedt 2011: S. 531.

<sup>10</sup> Vgl. Haverkamp 2008: S. 9f.

<sup>11</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>12</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>13</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>14</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 21.

<sup>15</sup> Ipsen 2009: S. 53.

<sup>16</sup> Haverkamp 2004: S. 8.

<sup>17</sup> Haverkamp 2008: S. 10.

<sup>18</sup> Haverkamp 2004: S. 22.

<sup>19</sup> Ebd.: S. 10.

halten – und sei es auch nur, wie den meisten mehr und mehr dämmert, um den abgetanen Geist wieder erkennbar zu machen“. In diesem Sinne gelte es weniger in neue thematische und geografische Bereiche vorzudringen als vielmehr die kulturwissenschaftlichen Grundlagen kritisch zu hinterfragen:

Genauer besehen war die Oder-Universität deshalb als Schaufenster des Westens eher denn als ein Neu-Investor des Ostens aufzufassen und mußte als Anlaß westlicher Bilanzen eher denn west-östlicher Flausen Gegenstand der Unterrichtsverhandlungen sein. Diesseits der Oder steht hier für die faktischen Begrenzungen des kulturwissenschaftlichen Projekts in einer geopolitischen Konstellation.<sup>20</sup>

In deutlicher Opposition zum offiziellen Selbstverständnis der Universität als „Brücke zwischen Deutschland und Polen“<sup>21</sup> betont Haverkamp seinen Standort *cis viadrum*.<sup>22</sup> Von diesem Standpunkt aus ist es Curtius' Romania, die im Übertrag auf den Raum der gegenwärtigen *lingua franca* bzw. der englischen Literatur als bedeutender Kompromissformation des lateinischen Erbes die Grundlage des kulturwissenschaftlichen Kanons darstellen soll.

Doch steht die Forderung nach einem Kanon nicht im Widerspruch zur Ablehnung kulturwissenschaftlicher Orientierungsleistung? Dass der Kanon für Haverkamp zentral ist und nicht lediglich einem curricularen Zwang folgt,<sup>23</sup> geht aus der Schlüsselfunktion des Begriffs in *Diesseits der Oder* und anderen Schriften hervor.<sup>24</sup> Der von ihm konstatierte Bedarf an Kanon versteht sich dabei allerdings keineswegs als affirmativ, sondern als Instrument, kulturelle Evidenz als „Manifestierungseffekt“<sup>25</sup> zu dekonstruieren und die Latenz von Tiefenstrukturen aufzudecken. Weit entfernt, bloß konventionalisierter Topos eines allgemeinen Europadiskurses zu sein, ist der Rekurs auf Curtius' Romania somit eingebunden in ein umfassenderes methodisches Konzept, das zum Ausgangspunkt einer dekonstruktiven Kulturwissenschaft deklariert wird, die in gleicher Weise gegen Kulturessentialismus wie gegen Europaverdruss anschreiben soll.

### *Kulturwissenschaft als Nachkriegswissenschaft*

Nach seiner Habilitation an der Universität Konstanz folgte Anselm Haverkamp Paul de Man auf den Lehrstuhl für Comparative Literature an der Yale University. Seit 1989, und noch während seiner Tätigkeit an der Viadrina in Frankfurt Oder, war er Professor of English und Direktor des Poetics Institute an der New York University. Darüber hinaus wirkte er als Mitglied und Mitherausgeber der Forschungsgruppe *Poetik und Hermeneutik*. Diese deutsch-amerikanische Doppelperspektive macht Haverkamp wiederholt für sich geltend.<sup>26</sup> Nicht wenige seiner Veröffentlichungen verstehen sich als Vermittlung amerikanischer Dekonstruktion auf die andere Seite des Atlantiks.

In Deutschland sieht Haverkamp die Dekonstruktion allerdings mit einer weitgehenden Ignoranz und Missgunst konfrontiert. Insbesondere als im Dezember 1987 die Mitarbeit Paul de Mans an den belgischen Kollaborationszeitungen *Le Soir* und *Het Vlaamsche Land* aufgedeckt wurde und die Debatte um die Dekonstruktion in den USA und Deutschland kulminierte, sah er sich zu einer grundsätzlichen Aufklärungsarbeit veranlasst. Wie Jacques Derrida warnt er dabei vor einem allzu einfachen Umgang mit den journalistischen Frühschriften de Mans, sowohl hinsichtlich einer Verurteilung als auch einer allzu leichtfertigen Entlastung.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Haverkamp 2008: S. 10.

<sup>21</sup> Pyritz, Richard und Matthias Schütt (Hrsg.), *Die Viadrina. Eine Universität als Brücke zwischen Deutschland und Polen*, Berlin, Brandenburg 2009.

<sup>22</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 13.

<sup>23</sup> Die Idee einer Kanonvorlesung mit dem Titel *Europas Erbe – Europas Zukunft* (von Haverkamp schlicht ‚Das Erbe Europas‘ genannt), der einige Texte in *Diesseits der Oder* entspringen, geht auf eine Initiative der damaligen Universitätspräsidentin Gesine Schwan zurück, der auch ein Artikel gewidmet ist (vgl. Haverkamp 2008: S. 12).

<sup>24</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Kritik der Gewalt und die Möglichkeit von Gerechtigkeit. Benjamin in Deconstruction“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994: S. 8.

<sup>25</sup> Haverkamp 2004: S. 21.

<sup>26</sup> Vgl. Haverkamp 2008: S. 9.

<sup>27</sup> Vgl. Derrida, Jacques, „Paul de Man lesen“, *Die différance. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2004.

Brachten sich auf der einen Seite nämlich die Gegner der Dekonstruktion in Stellung, die nun den noch ausstehenden Beweis in der Hand zu halten glaubten, dass die Dekonstruktion nicht nur die Ansprüche objektiver Wissenschaft zersetze, sondern dass sich hinter dieser Zersetzung zugleich ein dunkles Geheimnis verbarg, meldeten sich auf der anderen Seite (selbst aus unerwarteter Richtung) Stimmen, die bereits in den frühen Texten eine „Vorform jenes ironischen Spiels des Aufnehmens und Auflösens von Textmustern“<sup>28</sup> erkannten, die für de Mans spätere Arbeiten kennzeichnend sei. So lobt bspw. Michael Nerlich zwar den Aufruhr, der durch die USA gegangen sei, im Grunde seien die antisemitischen Äußerungen, die de Man – zumal unter deutscher Besatzung – getätigt habe, jedoch recht harmlos: eine mit dem rhetorischen Mittel der Ironie gespickte Verteidigung der europäischen Avantgarde gegen die Entartungsvorwürfe der Nazis.<sup>29</sup> Immerhin habe de Man in seinem viel kritisierten Artikel *Les Juifs dans la Littérature actuelle* vom 4. März 1941 den verfeimten André Gide ebenso als Gipfel der modernen Romanentwicklung gefeiert wie den gleichermaßen verwerflichen Lawrence, den auf kommunistischer Seite in Spanien kämpfenden Hemingway und den als Juden diskreditierten Kafka.<sup>30</sup>

Wie Derrida lässt Haverkamp eine solche Beschwichtigung nicht gelten. Für beide ist weder die These einer bruchlosen Kontinuität in der Biografie de Mans haltbar, die die Person angreift, um von dort aus das Werk zu diskreditieren, noch eine Lesart, die den Zynismus des Geschriebenen nivelliert. Haverkamp erkennt in diesem Zynismus vielmehr eine „verfehlt, leerlaufende Ironie“. Aus dieser Perspektive sei die Rhetorik also keinesfalls harmlos, im Gegenteil sei sie von einer fatalen „Zweischneidigkeit“.<sup>31</sup> Betrachtet man nämlich de Mans Publizistik vor der Okkupation, so sticht immer wieder die Betonung einer gesamteuropäischen Literatur ins Auge, die Kritik an imperialistischen und nationalistischen Tendenzen, und die Forderung nach politischem Widerstand gegen das Hitlerregime.<sup>32</sup> Diesem Widerstand seien jedoch, so mutmaßt Haverkamp, ab 1940 die Mittel radikal entglitten. Den Kern der späteren Dekonstruktion Paul de Mans, die Analyse rhetorischer Strukturen, liest Haverkamp in diesem Sinn als „Voraussetzung des Erkennens und Abwehrens totalitärer Risiken“. Die „Erfahrung des Faschismus, eines eklatanten Versagens unter Bedingungen der Kollaboration“, schreibt Anselm Haverkamp, liege demnach „der ‚Entdeckung‘ der Dekonstruktion voraus“.<sup>33</sup> Genauer als man es erwartet hätte, habe de Man in seinen späteren Werken die Erfahrung des Faschismus verarbeitet. Anders als Hans Schneider, der seinem ideologischen Programm als Hans Schwerte lediglich ein anderes Vorzeichen verliehen habe, und anders als Jauß, der mit seiner ‚Neubegründung der Literaturgeschichte‘ gehofft habe, die Vergangenheit umerzählen zu können, stehe de Mans Spätwerk ganz im Zeichen einer konsequenten Durcharbeitung der Verstrickung in Schuld.<sup>34</sup> Mit Derrida erklärt Haverkamp daher „die Dekonstruktion zur Minimalbedingung eines erfolgreichen Antifaschismus“.

Angesichts der Tatsache, dass de Mans Œuvre Ende der 1980er Jahre in Deutschland noch verhältnismäßig unbekannt ist, vermutet Haverkamp hinter der Aggressivität der Debatte einen Ersatzdiskurs für die „sprichwörtliche ‚Unfähigkeit‘ der Deutschen, mit ihrer Vergangenheit zurecht

<sup>28</sup> Eine Zusammenfassung der Debatte bietet Menke, Christoph, „Unglückliches Bewußtsein“. Literatur und Kritik bei Paul de Man“, in: Paul de Man, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt/M. 1993: S. 265–274, hier: S. 268.

<sup>29</sup> Vgl. Nerlich 1990: S. 12.

<sup>30</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Einerseits/Andererseits im ‚Fall de Man‘. Jacques Derrida, Unrecht mit Gerechtigkeit vergeltend“, 1988, [https://www.kuwi.europa.uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Emeritus/publikationen/rara/Einerseits\\_Andererseits.pdf](https://www.kuwi.europa.uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Emeritus/publikationen/rara/Einerseits_Andererseits.pdf), zuletzt geprüft am: 28.4.2015. Der Name Kafka ist in *Le Soir* fehlerhaft als „Kafha“ abgedruckt (Man, Paul de, „Les Juifs dans la Littérature actuelle“, in: Werner Hamacher, Neil Hertz und Thomas Keenan (Hg.), *Wartime Journalism. 1939–1943*, Lincoln, London 1988: S. 45).

<sup>31</sup> Haverkamp 1988.

<sup>32</sup> Vgl. Man, Paul de, „Que pensez-vous de la guerre?“, in: Werner Hamacher, Neil Hertz und Thomas Keenan (Hg.), *Wartime Journalism. 1939–1943*, Lincoln, London 1988b.

<sup>33</sup> Haverkamp 1988.

<sup>34</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 37ff.

zu kommen“.<sup>35</sup> Im Gegenzug fordert Anselm Haverkamp, analog zu de Man, eine dekonstruktivistische Kulturarbeit an den Hypotheken der eigenen Vergangenheit. Die Kulturwissenschaft habe eine Nachkriegswissenschaft in dem Sinn zu sein, dass „die Rückfälligkeit in die Barbarei nicht so sehr ihr Gegenstand als ihre methodische Voraussetzung ist“.<sup>36</sup> Die Dekonstruktion wird zu einem Instrument ideengeschichtlicher und kulturwissenschaftlicher Analyse erweitert. Diesem Gedanken verschreibt sich Haverkamps Ansatz einer Theorie literarischer Latenz.

### *Rhetorik der Persuasion*

Den Begriff der Latenz entlehnt Haverkamp der Psychoanalyse. Jacques Lacan beschreibt mit dem Begriff das notwendige Verborgensein des Phallus. Der Phallus lasse sich nur in seiner Verschiebung, als Zeichen seiner Latenz erkennen, sei aber gerade aus dieser Latenz heraus wirksam. Für Lacan steht die Latenz des Phallus damit paradigmatisch für das Aufgehobensein alles ‚Bedeutbaren‘ in der Signifikantenfunktion.<sup>37</sup> Anselm Haverkamp überträgt dieses Modell der Bedeutungsproduktion auf eine poststrukturelle Theorie der Rhetorik.

Haverkamp geht von der Unhintergebarkeit des Rhetorischen in der Sprache aus. Es gibt, wie er Nietzsche zitiert, keine „unrhetorische ‚Natürlichkeit‘ der Sprache, an die man appellieren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten“.<sup>38</sup> Mit der Fokussierung auf die Rhetorizität der Sprache treten die Aspekte des (möglichst authentischen) persönlichen Ausdrucks, der (möglichst direkten) Abbildung von Realität sowie der (möglichst ungestörten) Übermittlung von Wissen zurück zugunsten ihrer figuralen und tropologischen Strukturen. Die Unhintergebarkeit des Rhetorischen bedeutet für Haverkamp allerdings weniger, dass im Umgang mit Sprache zwangsläufig auf rhetorische Kunstmittel zurückgegriffen werden müsse; aus der Generalisierung der Rhetorik folge vielmehr, dass Sprache in sich rhetorisch strukturiert sei.<sup>39</sup> Umgekehrt sei die Rhetorik aber auch keine „anthropologisch tiefer sitzende *condition humaine*“,<sup>40</sup> sondern eine kulturelle Technik. Haverkamp folgt Blumenberg in der These, dass der Mensch der Rhetorik als Technik bedürfe, um sich gegenüber der Welt zu verhalten.<sup>41</sup> Dabei sei der rhetorische Apparat weder dem Menschen noch der Sprache an sich eigen, sondern eine über-individuelle, konventionale und auf Konvention abzielende Einrichtung.<sup>42</sup> Bereits Quintilian habe seine Rhetorik daher treffend als Institution (*Institutio oratoria*) bezeichnet, in der „das Lernen von Sprache als gesellschafts- und traditionsbildende Praxis auf operative Begriffe“<sup>43</sup> gebracht worden sei. Haverkamps Rhetorik-Begriff ist damit zwar ein generalisierter, aber kein universaler. Die Rhetorik bleibt an eine spezifische kulturelle Tradition gebunden. Sie bietet die Voraussetzungen für Kommunikation und die Vermittlung von Werten und ist damit selbst wiederum Bedingung für Traditionsbildung. Die Wirkung einer ‚Natürlichkeit‘ des Tradierten sowie des Tradierungsprozesses ist dagegen Effekt ihrer persuasiven Logik.

<sup>35</sup> Haverkamp 1988.

<sup>36</sup> Haverkamp 2004: S. 7.

<sup>37</sup> Vgl. Lacan, Jacques, „Die Bedeutung des Phallus“, *Schriften II*, Weinheim, Berlin 31991: S. 128.

<sup>38</sup> Haverkamp, Anselm, *Figura cryptica. Theorie der literarischen Latenz*, Frankfurt/M. 2002: S. 33f.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.: S. 35.

<sup>40</sup> Haverkamp, Anselm, *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*, München 2007: S. 130.

<sup>41</sup> Vgl. Blumenberg, Hans, „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/M. 2001: S. 415) Mende weist auf die beiden Strömungen der Blumenberg-Rezeption hin, die sich in eine anthropologische und eine technische Lesart spalte (vgl. Mende, Dirk, „Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit“, in: Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009: S. 26). Haverkamp liest die anthropologischen Argumentationsmuster bei Blumenberg lediglich als „heuristische[] Fiktion“ (Haverkamp 2008: S. 173).

<sup>42</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt“, in: Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/M. 2001: S. 451.

<sup>43</sup> Haverkamp 2007: S. 25.

Haverkamp unterscheidet eine doppelte Logik der Rhetorik: „Rhetorik der Persuasion und Rhetorik der Tropen“.<sup>44</sup> Beide seien aufeinander bezogen, jedoch in ihrer Gegenläufigkeit nicht dialektisch aufhebbar. Zudem sei ihre jeweilige Ausprägung historisch bedingt. Für den Bedarf an Kulturwissenschaft sieht Haverkamp vor allem mit Beginn der philosophischen Ästhetik Ende des 18. Jahrhunderts einen entscheidenden Wendepunkt. Zu diesem Zeitpunkt habe sich, wie de Man notiert, eine „symbolische Konzeption der metaphorischen Sprache [durchgesetzt], und zwar trotz der in der ästhetischen Theorie und der dichterischen Praxis bestehenbleibenden Doppeldeutigkeiten“.<sup>45</sup> Folglich sei mit dieser Wendung die Rhetorik zwar aus dem Blickfeld verdrängt, doch in ihrer Wirkung nicht ausgesetzt, sondern lediglich in die Latenz verschoben worden. In der Verkenning ihrer Mittel liege nun aber gerade das Funktionsprinzip der Rhetorik begründet: „Die Latenz von Tiefenstrukturen ist es, welche der Rhetorik ihre Wirkung verschafft; aus der Latenz heraus, und nicht aufgrund der Evidenz ihrer Manifestationen, kommt es zu dieser Wirkung.“<sup>46</sup>

Die vergessene rhetorische Tradition und die darüber errichtete Konstruktion der philosophischen Ästhetik habe sich dementsprechend an der Empirie des ästhetischen Objekts kristallisiert: im Ästhetizismus (dem ästhetisch Besonderen) auf der einen, im Historismus (dem historisch Evidenten) auf der anderen Seite.<sup>47</sup> Geschichts- und Geisteswissenschaft tendierten in der Folge zu einer Essentialisierung kultureller Erscheinungsformen, ohne sie als Effekt einer rhetorischen Substruktur zu erkennen. Als ironische Pointe dieser Entwicklung betrachtet es Haverkamp, dass ausgerechnet der Begründer der philosophischen Ästhetik, Alexander Gottlieb Baumgarten, es keineswegs auf eine „Emanzipation der Sinnlichkeit“<sup>48</sup> abgesehen habe, vielmehr die Rhetorik Quintilians in ihrer vollen Tragweite wiederentdeckt habe.<sup>49</sup> Im „ersten und weitreichendsten der Rezeptionsunfälle Baumgartens“<sup>50</sup> sei somit die Wiedergewinnung der Quintilianschen Rhetorik mit ihrer radikalen Verkenning einhergegangen.

Vor allem anhand der Metapher verdeutlicht Anselm Haverkamp das Prinzip des rhetorischen Wirkens aus der Latenz. So dränge die Metapher in der Referenz auf etwas, „das vom Text ausgeschlossen, aber angezielt wird“<sup>51</sup> – auf den Effekt von Evidenz.<sup>52</sup> Sie verweise unter der Vorgabe einer Ähnlichkeitsbeziehung hinter ihre buchstäbliche Bedeutung auf eine eigentliche, ‚ursprüngliche‘, die sich in Abwesenheit dieses Ursprungs selbst in Kraft setzt.<sup>53</sup> Die Metapher sei damit performativ und werde „zum philosophischen Exempel einer Potentialität, die das erkenntnispragmatische Geschäft der Rhetorik ist und von der lateinischen Rhetorik kunstgerecht genutzt wird“.<sup>54</sup> Historisch gesehen gewinne sie aus diesem Grund gerade dort an funktionaler Bedeutung, wo die Rhetorik zugunsten der Evidenz eines ‚tieferliegenden‘ Sinns verkannt werde. Auf diese Weise erkläre sich das Paradox, dass trotz der Abwehrgeste der philosophischen Ästhetik „die Metapher den sprichwörtlichen ‚Schiffbruch‘ der Rhetorik überleben und im 19. Jahrhundert präsent bleiben konnte“.<sup>55</sup>

Als fortgesetzte Metapher (*metaphora continua*), wie Quintilian die Allegorie definiert, verschwinde die Markiertheit der Metapher und sie indiziere unerkannt die „begründenden Leitvorstel-

<sup>44</sup> Haverkamp 2002: S. 40.

<sup>45</sup> Man, Paul de, „Die Rhetorik der Zeitlichkeit“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt/M. 1993: S. 105.

<sup>46</sup> Haverkamp 2002: S. 35.

<sup>47</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 94.

<sup>48</sup> Ebd.: S. 96.

<sup>49</sup> Vgl. Haverkamp 2008: S. 190.

<sup>50</sup> Haverkamp 2004: S. 96.

<sup>51</sup> Haverkamp 2002: S. 163.

<sup>52</sup> „Die Metapher ist blind, und zwar nicht, weil sie objektive Daten verfälscht, sondern weil sie das als Gewissheit ausgibt, was in Wahrheit nur eine Möglichkeit ist.“ (Man, Paul de, *Allegorien des Lesens II. Die Rousseau-Aufsätze*, Berlin 2012: S. 35)

<sup>53</sup> Vgl. Haverkamp 2007: S. 112f.

<sup>54</sup> Ebd.: S. 38.

<sup>55</sup> Haverkamp, Anselm, „Einleitung in die Theorie der Metapher“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983: S. 3.

lungen und Unterstellungen“<sup>56</sup> eines Textes. Die performative Ursprungsparadoxie der Metapher bleibe hierbei „im fortgesetzten Ersetzungsakt der Allegorie als ‚Mythos‘ latent wirksam“. Dies mache die „Allegorie zur Figur der Latenz schlechthin“.<sup>57</sup> Die Strukturvorgaben des Wirklichkeitsbegriffs blieben hinter ihrer Selbstevidenz verborgen, würden „zweite Natur“.<sup>58</sup> Die Figur der Allegorie wird in Haverkamps Modell entscheidend für den Bereich kultureller Repräsentation. Die Allegorie sei quasi „ihr rhetorischer Vorgänger“.<sup>59</sup> Denn das augenscheinlich Gegebene halte im Moment seines Eintretens die „Voraus-Setzungen [vor], unter denen dieses Eintreten auftritt“.<sup>60</sup> Die manifesten kulturellen Erscheinungen seien somit keine aus sich selbst heraus Bedeutung produzierenden, performativen Oberflächen, wie es die Medienwissenschaften suggerierten,<sup>61</sup> sondern Effekte einer rhetorischen In-Szene-Setzung, deren Evidenzcharakter wiederum als „strukturell eingebaute[r] Vollzug“<sup>62</sup> ihre Performanz ermögliche:

Repräsentation ist der Name und Ort, der Topos, unter dem, an dem und auf dem diese Vorgabe spielt: der Spielraum, in dem sie zur Selbstdarstellung kommt. An ihm tritt Rhetorik nicht mehr selbst, geschweige denn *als* sie selbst auf, sondern an ihrer Stelle bringt Repräsentation sich als die wahre Überwindung ihrer, der Rhetorik selbst, *für* sich selbst zum Auftritt. Insofern ist die Repräsentation Metapher, *translatio* von Rhetorik (ihre *translatio imperii*), und zwar in Gestalt einer Hypotypose, in welcher Rhetorik die nötige *energeia* aufbringt, deren verbildlichende Energie in Repräsentation weiter wirkt.<sup>63</sup>

Mit dieser Analogie von Repräsentation und Allegorie vollzieht Haverkamp den Schritt von einer Theorie des rhetorischen Funktionierens von Texten zu einem rhetorischen Kulturbegriff. Kultur sei der „zum objektiven Stand [...] geronnene[] Geist“<sup>64</sup> rhetorischer Strukturvorgaben – ‚Geist‘ durchaus im mehrfachen Sinne des Wortes. Eine Kulturwissenschaft, die sich auf die Evidenz kultureller Erscheinungsformen konzentriere, gebe sich folglich einer „Seinsvergessenheit“<sup>65</sup> anheim, die dem „Aus-dem-Verborgenen-Drohen[]“<sup>66</sup> der Latenz nichts entgegenzusetzen habe. Die Kulturwissenschaft wie die Kultur selbst unterlägen einem fast ‚psycho-pathologischen‘ Wiederholungszwang.<sup>67</sup>

Um der verhängnisvollen Potenzialität der rhetorischen Latenz zu entgehen, sei es Aufgabe der Kulturwissenschaft, die unsichtbar unterlegten Schemata der Selbstbegründung von Kultur, die „Selbstvergessenheit und unbestrittene Selbstverständlichkeit [ihrer] Voraussetzungen“,<sup>68</sup> zu dekonstruieren. Haverkamp nennt dies in Anlehnung an Hans Blumenberg Metaphorologie. Eine solche metaphorologische Kulturwissenschaft müsse die rhetorischen Tiefenstrukturen – und eben nicht die hermeneutischen Tiefenbedeutungen – von Kultur aufzeigen, um „statt der Parathaltung des historisch Gegebenen, leitkulturell Postulierten [...], die in solcher Verfügung verwaltete Unterwerfung, Fremdbeherrschung und Freund-Feindbehandlung konvertierbar, dekonstruierbar, revidierbar“<sup>69</sup> zu halten. So schlägt er vor, „Latenz als Grundbegriff der Kulturwissenschaften zu supponieren“.<sup>70</sup>

<sup>56</sup> Haverkamp 2008: S. 53.

<sup>57</sup> Haverkamp, Anselm und Bettine Menke, „Allegorie“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000: S. 51.

<sup>58</sup> Haverkamp 2002: S. 34.

<sup>59</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>60</sup> Haverkamp 2004: S. 19.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.: S. 12.

<sup>62</sup> DFG-Graduiertenkolleg „Repräsentation – Rhetorik – Wissen“, „Forschungsprogramm“, <https://www.kuwi.europa.uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/KollegRRhW/Forschungsprogramm.pdf>, zuletzt geprüft am: 3.1.2016.

<sup>63</sup> Haverkamp 2002: S. 16; auf die Verwandtschaft zwischen dem lateinischen Begriff der *translatio* und dem griechischen der Metapher verweist bereits Quintilian (vgl. Quintilianus, Marcus Fabius, *Ausbildung des Redners*, Darmstadt<sup>3</sup>1995: S. 219).

<sup>64</sup> Haverkamp 2008: S. 10.

<sup>65</sup> Haverkamp 2002: S. 9.

<sup>66</sup> Haverkamp 2004: S. 159.

<sup>67</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 9.

<sup>68</sup> Haverkamp, Anselm, „Hermeneutischer Prospekt“, in: Anselm Haverkamp und Renate Lachmann (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*, München 1993b: S. X.

<sup>69</sup> Haverkamp 2004: S. 21f.

<sup>70</sup> Haverkamp 2002: S. 10.



## Rhetorik der Tropen

Folgt man dem Axiom der Unhintergebarkeit des Rhetorischen, wird die seit Platon angenommene Differenz von Philosophie und Rhetorik fragwürdig:<sup>71</sup> „[D]ie Philosophie [sieht] durch die Figuren und Tropen hindurch wie durch eine substanzlose Schicht, die dem Wissen kein Hindernis entgegengesetzt und keinen Gegenstand bietet.“<sup>72</sup> Die Disziplin, die sich dagegen traditionell mit den technischen Verfahrensweisen der Rhetorik beschäftige, sei die Philologie. Dieser kommt nach Haverkamp demzufolge das kulturwissenschaftliche Primat zu: „Es kommt darauf an, Kulturwissenschaft als Philologie zu begründen.“<sup>73</sup>

Die Philologie bietet sich Haverkamp auch von daher an, da er Kultur als bedeutungsgenerativen Verweisungszusammenhang, als *texte générale*, betrachtet. Entsprechend sei Kultur wie jeder Text von einem sie querenden Bruch markiert, der sich aus der unauflösbaren Aporie ihrer persuasiven und tropologischen Dimension, ergebe.<sup>74</sup> Rhetorik der Persuasion und Rhetorik der Tropen bestünden in untrennbarer, aufeinander bezogener Gleichzeitigkeit – gleichwohl kämen beide nur im Ausblenden der jeweils anderen zur Geltung: In ihrer Wirkung müssten die sie hervorbringenden Verfahren einer Äußerung zwangsläufig verdeckt bleiben; betrachte man dagegen die Äußerung auf ihre Techniken hin, würden diese außer Kraft gesetzt. Die rhetorische Struktur von Kultur zielt damit nicht nur auf Traditions- und Konsensbildung, sie setzt zugleich ihre eigene Dekonstruierbarkeit voraus. So fasst Paul de Man zusammen: „Als Persuasion aufgefaßt ist Rhetorik performativ, doch als System von Tropen betrachtet dekonstruiert sie ihre eigene Performanz.“<sup>75</sup>

Für eine solche rhetorisch aufmerksame Perspektive auf die Kultur ist nach Haverkamp die Literatur die „privilegierte Quelle“.<sup>76</sup> Die Literatur markiere und exponiere die „unter der Oberfläche des politisch, ideologisch oder kulturell Thematisierten liegenden Frakturen und Latenzen“.<sup>77</sup> Damit sei es möglich, die unausgesetzten Latenzen der Kultur, wenn auch nur flüchtig, festzuhalten. In diesem Sinn sei der „Lesbarkeit literarischer Texte“<sup>78</sup> eine besondere Gerechtigkeit eigen.<sup>79</sup> Vollständig außer Kraft setzen lasse sich die Performanz der rhetorischen Tiefenstrukturen indessen nicht, der die Textualität querende Bruch sich nicht neutralisieren. Da die Tropen immer wieder von ihrem persuasiven Effekt eingeholt würden, vollziehe sich in der Dekonstruktion ein unabschließbares Drehmoment.<sup>80</sup> Mit de Man erkennt er dies als ihren Dauerzustand: „[S]ie bleibt stets in der Schwebe, wie oft sie auch wiederholt werden mag.“<sup>81</sup> Die Hierarchie zwischen Philosophie (Erkenntnis) und Rhetorik (Technik) wird von Haverkamp also nicht einfach umgekehrt. Dies würde ihre Differenz schlicht fortschreiben. Philosophie und Rhetorik seien vielmehr in einem untrennbaren „*double bind*“<sup>82</sup> aufeinander bezogen. Es gebe kein Außerhalb der doppelten Logik der Rhetorik, da jede Dekonstruktion zugleich immer auch eine Konstruktion bedeute, die wiederum der Dekonstruktion bedürfe. Dieses zwangsläufige In-der-Schwebe-Bleiben der Dekonstruktion wird jedoch nicht als

<sup>71</sup> Vgl. Maye, Harun und Arno Meteling, „Mediale Latenz und politische Form. Positionen und Konzepte“, in: Lutz Ellrich, Harun Maye und Arno Meteling (Hg.), *Die Unsichtbarkeit des Politischen. Theorie und Geschichte medialer Latenz*, Bielefeld 2009: S. 105.

<sup>72</sup> Campe, Rüdiger, „Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung“, in: Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009: S. 308; vgl. auch Haverkamp 2002: S. 35.

<sup>73</sup> Haverkamp 2004: S. 162.

<sup>74</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 38.

<sup>75</sup> Man, Paul de, *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/M. 1988a: S. 176.

<sup>76</sup> Haverkamp 2004: S. 11.

<sup>77</sup> Haverkamp 2008: S. 19.

<sup>78</sup> Haverkamp, Anselm, *Klopstock als Paradigma der Rezeptionsästhetik*, Konstanz 1982: S. 13.

<sup>79</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Die Gerechtigkeit der Texte. *Memoria* – eine ‚anthropologische Konstante‘ im Erkenntnisinteresse der Literaturwissenschaften?“, in: Anselm Haverkamp und Renate Lachmann (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*, München 1993a und Man, Paul de, *The rhetoric of romanticism*, New York 1984.

<sup>80</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 38f.

<sup>81</sup> Man 1988a: S. 175.

<sup>82</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 40; dazu ausführlicher bei Horn, Eva, Bettine Menke und Christoph Menke, „Einleitung“, in: Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke (Hg.), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München 2006: S. 7–14.

methodischer Mangel begriffen. Wie für Derrida liegt seiner Meinung nach gerade hierin das Charakteristikum, das die Gerechtigkeit von der „legitimierenden oder legitimierten Autorität“<sup>83</sup> des Rechts trenne. Jeder Bezug auf ethische „Regeln, Normen oder juristisch-moralische Vorstellungen“ müsse sich innerhalb eines „unvermeidlichen totalisierenden Horizont[s]“<sup>84</sup> bewegen. Dagegen ließe sich Gerechtigkeit weder durch den Jargon politischer Korrektheit noch durch die Angemessenheit kommunikativer Verfahrensweisen erzwingen.<sup>85</sup> Es sei die Unmöglichkeit der Dekonstruktion eher denn ihre Möglichkeit, die sie gerecht werden lasse.<sup>86</sup>

So daß also die Eigentümlichkeit dieser Gerechtigkeit darin besteht, daß sie nicht eigentlich eintritt, vielmehr in der Möglichkeit ihres Eintretens gelesen wird. Die Latenz dieser Möglichkeit ist Moment der Lektüre, ‚momentane Evidenz‘ wie auch immerwährendes *momentum* des Lesens.<sup>87</sup>

Die Utopie einer völligen Auflösung oder Umgehung der persuasiven Logik der Rhetorik würde riskieren, in eben das umzuschlagen, was sie für außer Kraft zu setzen erklärte: Ideologie.<sup>88</sup>

### Die Gerechtigkeit des Textes

Im Gegensatz zu Derrida sieht Haverkamp das Moment der Gerechtigkeit allerdings nicht in einer spezifischen ‚verantwortlichen‘ Haltung, das am „emanzipatorischen Begehren“<sup>89</sup> festhält, sondern als Potenzialität des fiktionalen Textes selbst:

Ich meine also weder den utopischen Vorschein eines dämmernden Noch-Nicht, noch den universal-pragmatischen Vorschein anthropologischer Zurüstungen, die den Horizont dieses Noch-Nicht aus dem Hintergrund phänomenologischer Einsichten erfüllen könnten. Es gehört vielmehr zur Rhetorik der Fiktion, und nicht nur der des Romans, die Mittel der Inszenierung im Modus ihrer Verdecktheit zu zeigen und in der Paradoxie solchen Zeigens doppelt das zu verstellen, was es am Ende zu zeigen gibt in der Verstellung.<sup>90</sup>

Hinter dieser Überlegung liegt ein Begriff von Literarizität, der im literarischen Text eine ihm eingeschriebene Auto-Dekonstruktion postuliert. Diese mache die „ästhetische Qualifikation“<sup>91</sup> der Literatur aus. Fiktionale Literatur ziele nicht primär auf die Eindeutigkeit ihrer Aussage ab, sondern halte die „Diskrepanz zwischen der Blindheit der Aussage und der Einsicht der Behauptung“<sup>92</sup> im Vorführen ihrer tropologischen Verfahren aufrecht. Damit seien die latenten Tiefenstrukturen eines Textes zwar nicht sichtbar (d. h. evident), aber lesbar.<sup>93</sup> Entgegen Habermas' Vorwurf eines methodisch vorausgehenden praktischen Interesses „an der Erhaltung und der Erweiterung der Inter-subjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung“<sup>94</sup> der historisch-hermeneutischen Wissenschaften, betrachtet Haverkamp – in einer Umkehrung von Subjekt und Objekt – das der Literatur eingeschriebene Erkenntnisinteresse als ein „allen Interessenslagen zuwiderlaufendes, sie samt der eigenen Bindung überschießendes Interesse“.<sup>95</sup> Das Erkenntnisinteresse der Literatur, und damit das einer der Literarizität gerecht werdenden Lektüre, ginge schlicht in der Absicht eines Verständigtseins nicht auf.<sup>96</sup>

<sup>83</sup> Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt/M. <sup>6</sup>2013: S. 30f.

<sup>84</sup> Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 2004: S. 48.

<sup>85</sup> Vgl. Haverkamp 2008: S. 18 und Haverkamp 1994: S. 27.

<sup>86</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Ein unabwerfbarer Schatten. Gewalt und Trauer in Benjamins *Kritik der Gewalt*“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994: S. 178.

<sup>87</sup> Haverkamp 1993a: S. 22.

<sup>88</sup> Vgl. Man, Paul de, „Phänomenalität und Materialität bei Kant“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt/M. 1993: S. 11 sowie Haverkamp 2004: S. 35.

<sup>89</sup> Derrida 2004: S. 109.

<sup>90</sup> Haverkamp 1993a: S. 22f.

<sup>91</sup> Haverkamp 2008: S. 19; vgl. auch Man, Paul de, „Die Rhetorik der Blindheit. Jacques Derridas Rousseauinterpretation“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt/M. 1993.

Ebd.: S. 193.

<sup>92</sup> Vgl. Trüstedt 2011: S. 532.

<sup>93</sup> Habermas, Jürgen, „Erkenntnis und Interesse“, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt/M. 1969a: S. 158.

<sup>94</sup> Haverkamp 1993a: S. 18.

<sup>95</sup> Vgl. ebd.: S. 22 und Haverkamp 1982: S. 12f.

Haverkamp grenzt sich damit vehement gegen eine soziologisch orientierte Ideologiekritik ab, der er gar eine „leichte Komplizität“<sup>97</sup> mit dem Ideologischen vorwirft.<sup>98</sup> Kulturwissenschaften seien „keine Moralanstalten“,<sup>99</sup> betont er, sie handelten vielmehr von den Bedingungen von Moral. Stattdessen fordert er eine Praxis des „closer reading“,<sup>100</sup> welche die Aporien der Rhetorik offen halte.<sup>101</sup> Allein die Philologie als Praxis des genauen, für figurale Strukturen sensiblen Lesens widerstehe semiotischen Schließungen, also Ideologie. Die Literatur wird in diesem Sinn zur „eigentlich politische[n] Diskursform“,<sup>102</sup> sofern sie „zur Operationsbasis einer Kritik der Ideologie wird“ und „die Möglichkeit von Wahrheit und Richtigkeit in Frage stellt“<sup>103</sup> – unabhängig von der Meinung oder Einstellung des Autors.<sup>104</sup> Die Rhetorizität des Textes steht bei Haverkamp so gesehen auch in Gegensatz zu Auffassungen der Rhetorik, die ihren „ureigene[n] Ansatzpunkt“ „bei dem als Orator handelnden Menschen“<sup>105</sup> sehen. Die Souveränität des Subjekts sowie jede Form des strategischen Handelns werden durch die doppelte Logik der Rhetorik unterlaufen.

### Metaphorologie zweiten Grades

Anselm Haverkamps Latenztheorie setzt ein Modell der Bedeutungskonstitution voraus, das Sinn als „Resultat eines Spiels differentieller Verweisungen begreift“.<sup>106</sup> Im Prinzip seien, so Haverkamp, alle Wörter in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen, die Metapher damit nur ein, wenn auch exemplarischer, „schmäler Spezialfall von Unbegrifflichkeit“,<sup>107</sup> wie Blumenbergs späte Formulierung lautet.<sup>108</sup> Hans Blumenberg hatte mit dem Neologismus einen Perspektivwechsel in der Bestimmung theoretischer Begriffe einleiten wollen. Anstatt die Begriffe isoliert zu betrachten, gelte es, die lebensweltliche Verbindung als – wenn auch nicht präsent zu haltenden – Motivierungsrückhalt jeder Theorie einzubeziehen.<sup>109</sup> Haverkamp deutet diese These linguistisch um. Bedeutung sei niemals gegeben, sondern unterliege einer ständigen Bewegung, die nicht fixiert werden könne. Vielmehr vollziehe sich Bedeutung gerade in der und durch die Unabschließbarkeit der Bewegung.<sup>110</sup> Seine performative Kraft erhalte der Begriff dabei aus der Rückbindung an frühere Verwendungsweisen:

Kein Wort trägt seine Bedeutung in sich; im Gegenteil, Bedeutung wird in ihm manifest aus der Latenz möglicher, vergangener Wortverwendungen, die zu einer proto-grammatischen Kontextur [...] geronnen ist. Es bezieht performative force (kann man nach Austin sagen) nicht aus sich selbst heraus, sondern erst sekundär, in „delegated efficacy“ aus der Geschichte seiner erfolgreichen oder jedenfalls folgenreichen Verwendungen heraus: aus den grammatischen Wiederholungszwängen von in der Iteration stabilisierten Aussagen.<sup>111</sup>

Das Funktionieren des Begriffs basiere somit auf der metaphorischen Verdeckung einer metonymischen Kontextur.<sup>112</sup> Diese sei jedoch, wie gezeigt, ständig entzogen und deshalb alles andere als ungebrochen präsent zu machen.<sup>113</sup> Der Vorschein einer Stabilität der Bedeutung in der Iteration sei

<sup>97</sup> Haverkamp 2004: S. 35.

<sup>98</sup> Vgl. Müller, Sabine, „Diesseits des Diskurses. Die Geburt der Diskursanalyse aus dem Geist der Latenz“, in: Franz X. Eder (Hrsg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006: S. 140f.

<sup>99</sup> Haverkamp 2008: S. 28.

<sup>100</sup> Ebd.: S. 12.

<sup>101</sup> Vgl. Man, Paul de, „Die Rückkehr zur Philologie“, in: Kai Bremer und Uwe Wirth (Hg.), *Texte zur modernen Philologie*, Stuttgart 2010.

<sup>102</sup> Man, Paul de, „Metapher“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt/M. 1993: S. 254.

<sup>103</sup> Menke 1993: S. 273; vgl. Trüstedt 2011: S. 539.

<sup>104</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 236.

<sup>105</sup> Knape, Joachim, *Was ist Rhetorik?*, Stuttgart 2000b: S. 33.

<sup>106</sup> So die bündige Formulierung in Bezug auf Derrida von Engelmann, Peter, „Einleitung“, in: Jacques Derrida, *Die différance. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2004: S. 17.

<sup>107</sup> Blumenberg, Hans, „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983: S. 438.

<sup>108</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 30.

<sup>109</sup> Vgl. Blumenberg 1983: S. 438.

<sup>110</sup> Vgl. Haverkamp 2007: S. 73.

<sup>111</sup> Ebd.: S. 134.

<sup>112</sup> Vgl. auch Genette, Gérard, „Metonymie bei Proust oder die Geburt der Erzählung“, in: Helmut Anthony Hatzfeld (Hrsg.), *Romanistische Stilforschung*, Darmstadt 1975.

<sup>113</sup> Vgl. Haverkamp 2007: S. 156.

vielmehr selbst metaphorischer Effekt einer angeblichen Evidenz des Zeichens, der die „innere Komplexion“<sup>114</sup> des Wortes verdecke.

Aus der entzogenen Verweisungsstruktur der Bedeutungskonstitution folge, dass jede Bedeutung „in der aktuellen Verwendung von indirekt mitverwirklichten Möglichkeiten des Lexikons [zähre], die in der Neuschöpfung einer jeden Metapher unberechenbare Latenzen offenbaren“. Aus den im „Lexikon sedimentierten Bedeutungsschichten und -geschichten“ ergäben sich daher wiederum „unabsehbar eröffnende[] und verschließende[] Aktualisierungsmöglichkeiten“.<sup>115</sup> Anders gesagt, sei der Setzungslogik des metaphorischen Funktionierens von Sprache immer auch eine Umbesetzungslogik und Wiederkehrungslogik implizit. Dabei komme der Figur der Metapher in der Beschreibung von Bedeutungskonstitutionen das Primat zu, da „der ‚Mechanismus der Verdrängung durch die Metapher‘, der auch das Ventil [sei], das dem Drängen des Verdrängten nachgibt“, <sup>116</sup> entscheidend sei.

Wenn sich Bedeutung aus einer metonymischen Substruktur generiert, hat es zunächst jedes Wort und jeder Text vor aller Verständigung mit einer alle Verständigung mitbegründenden Institution zu tun: dem Gedächtnis.<sup>117</sup> Rhetorisches Paradigma dieses Gedächtnisses ist für Haverkamp das Anagramm.<sup>118</sup> Während die Metapher (bzw. die Allegorie), wie bereits beschrieben, auf etwas referiert, das vom Text ausgeschlossen, aber angezielt wird, so vollziehe sich in der Figur des Anagramms eine Reihe metonymischer Verknüpfungen und Verschiebungen als „Ereignis unterhalb der literalen Bearbeitung und Bezeichnung“.<sup>119</sup> Das heißt, dass sich jeder Text als eine Art Kollage markierter oder unmarkierter Zitate anderer Texte zusammensetzt, die ihn intertextuell als In- oder Umschriften mit anderen Texten in Verbindung bringen und halten.<sup>120</sup>

Anagramme seien der exemplarische Fall des „Aufgehobenseins von Sprachgeschichte im je aktuellen Sprachzustand“.<sup>121</sup> Im Gedächtnis der Literatur werde hierbei, wie Haverkamp in Anlehnung an Benjamin formuliert, das latente Zitat performativ als dialektisches Bild, welches die Vergangenheit sprunghaft in ein Verhältnis zur Gegenwart setze.<sup>122</sup> Die Latenz der intertextuellen Verweise im Anagramm ist folglich mehr als blitzhaftes Umschlagen denn als Vermitteln eines Erbes zu verstehen. Die Gegenwart stehe zwar immer in Bezug zur Vergangenheit, doch sei das Erbe nicht unveränderlich und die Tradition kein festes Fundament. Das Anagramm bildet eine Art historische Tiefenschicht des Textes, die der feststellbaren Eindeutigkeit entbehrt: Das Anagramm sei unkenntlich, aber lesbar.<sup>123</sup> Ziel einer rhetorisch aufmerksamen Lektüre wäre es demnach, anstelle eines Literalsinns die jeweiligen „Vorgaben der Sagbarkeit“<sup>124</sup> eines Textes aufzuzeigen. Dies nennt Haverkamp Metaphorologie zweiten Grades.

Von diesem allgemeinen Intertextualitätsbegriff, der seiner Definition des Anagramms unterliegt, zieht Haverkamp eine direkte Linie zum *texte générale* des Kulturellen: „Das Fortleben der Texte in Texten, ihre Entgrenzung zu immer neuen Konfigurationen immer weiter zurückreichender Zitate“, <sup>125</sup> konstituiere einen „intertextuellen Raum[]“, <sup>126</sup> in dem Kultur tradiert werde. So heißt es in seiner Antrittsvorlesung an der Viadrina: „Das gilt nicht nur für *Hamlet*, sondern für alle großen Werke der

<sup>114</sup> Ebd.: S. 135.

<sup>115</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>116</sup> Ebd.: S. 106.

<sup>117</sup> Vgl. Haverkamp 1993a: S. 18f.

<sup>118</sup> Vgl. ebd.: S. 20.

<sup>119</sup> Haverkamp 2002: S. 163.

<sup>120</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Anagramm“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000: S. 137.

<sup>121</sup> Ebd.: S. 135.

<sup>122</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 44ff.

<sup>123</sup> Vgl. ebd.: S. 168.

<sup>124</sup> Haverkamp, Anselm, „Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee“, in: Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009: S. 252.

<sup>125</sup> Haverkamp 1993a: S. 24.

<sup>126</sup> Haverkamp 1983: S. 24.

Literatur: daß sie ihre Größe als Faszinationstypen einer endlosen Geistesbeschäftigung gewinnen, in der sich Kultur fortpflanzt.“<sup>127</sup> Literatur wird als kulturelle Mnemotechnik verstanden, deren Gedächtnisleistung immer im Wechselspiel zwischen Vergessen und Erinnerung steht.<sup>128</sup> Die Literatur ist damit nicht nur privilegiertes Objekt der kulturwissenschaftlichen Analyse, sondern selbst privilegierter Ort kultureller Sinnbildung. Kultur als Text ist Raum intertextueller Verweise.

In dieser Hinsicht werden die sogenannten großen Werke der Literatur von Haverkamp als Kultur prägend betrachtet: Sie sind ‚groß‘, da sie prägend sind. Aus dem fortwährenden, unausweichlichen Verweisungszusammenhang, in dem sich ein Werk direkt oder indirekt, affirmativ oder abgrenzend, wörtlich oder ironisch auf ein anderes Werk beziehe, bilde sich ein Horizont kanonischer Texte heraus, der den Rahmen der Sinnbildung prototypisch indiziere.<sup>129</sup> Der Kanon wird folglich als Komplex kulturell wirkmächtiger Texte verstanden,<sup>130</sup> die die Paradigmen der Rezeption bestimmen.<sup>131</sup> Dies verleihe diesen Texten wiederum den „Charakter dauerhafter Werke“:<sup>132</sup> Der Kanon repräsentiert scheinbar zeitlose Werte, da er selbst die Maßgaben vorgibt, unter denen er betrachtet wird. Das „Gedächtnis der Literatur“<sup>133</sup> funktioniere damit, wie Haverkamp mit Luhmann formuliert, wie ein „reflexiver Mechanismus“<sup>134</sup> – allerdings seien die Paradigmen des Kanons nicht unveränderlich, sondern unterlägen den aus der Unbegrifflichkeit resultierenden Verschiebungsbewegungen:

Für die Selbstreproduktion von Systemen heißt Gedächtnis nur, daß ‚Erstvorfälle das System binden‘, Mnemotechnik mithin wieder nur, daß diese Bindung selbstreflexiv wird. In der Mechanik dieser Selbstbindung, ‚lebendigem Zusammenhalt‘, den die *memoria* Quintilians bewirkt, ist es weniger die Stabilität der ‚Speicher‘, der ‚Örter‘ und ‚Bilder‘, als die Flexibilität der ‚Transkriptionen‘, der ‚Merkbilder‘ und ihrer ‚Notationen‘ qua ‚Schrift‘. Es handelt sich durchaus um die Einrichtung einer ‚dauerhaften kognitiven Struktur‘, wie man sie vom ‚konstruktivistischen Standpunkt‘ von neuem postuliert findet, und nicht um die bloße ‚Speicherung‘ von ‚Erinnerungen‘.<sup>135</sup>

Das Gedächtnis der Literatur bezeichnet nicht das Überdauern der Referenten und Träger von Bedeutungsinhalten, sondern das Andauern von Referenz.<sup>136</sup> Was den klassizistisch-normativen Kanon der überzeitlichen Werte also falsch mache, sei „nicht die Faszination und die Geistesbeschäftigung selbst, die den Leser kontemplativ gefangenhält, sondern die in der Tiefe der Jahre über die Jahrhunderte abgenutzte, trügerisch eingeschliffene Wahrnehmung eines immer Selben“.<sup>137</sup> Stattdessen bedürfe es eines Bewusstwerdens der impliziten Vorgaben nicht nur des Textes, sondern auch der eigenen Lektüre. Für diese Übertragung des synchronen Modells des Anagramms auf die diachrone Achse bezieht sich Haverkamp auf Benjamins Begriff der Telescopage:<sup>138</sup> Im Kanon erhelle sich die Vergangenheit im Licht der Gegenwart und werde als historischer Sinnzusammenhang vorübergehend fassbar. Als „chronologische Abfolge“ sei die „historische Reihe kanonischer Texte“ damit eine „nachträgliche Fiktion“.<sup>139</sup>

<sup>127</sup> Haverkamp, Anselm, „Hamlet. Hypothek der Macht“, in: Hans N. Weiler (Hrsg.), *Europa-Universität Viadrina. Antrittsvorlesungen VI*, Frankfurt/O. 1998: S. 168.

<sup>128</sup> Vgl. Haverkamp 1993b: S. XIII.

<sup>129</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Paradigma Metapher, Metapher Paradigma. Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte“, in: Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenbewußtsein*, München 1987: S. 52f.

<sup>130</sup> Vgl. Horn, Eva, „Abwege der Forschung. Zur literarischen Archäologie der wissenschaftlichen Neugierde (Frankenstein, Faust, Moreau)“, in: Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke (Hg.), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München 2006: S. 155.

<sup>131</sup> Haverkamps Begriff des Paradigmas lehnt sich vor allem an Thomas Kuhns doppelte Verwendungsweise an, im Sinne einer disziplinären (bzw. kulturellen) Matrix sowie im Sinne eines prägenden Elements innerhalb dieser Matrix, das als Metapher an die Stelle ausdrücklicher Regeln tritt – also unreflektiert oder unbewusst die Regeln wissenschaftlicher (bzw. kultureller) Praktiken bestimmt (zu dieser Doppelbedeutung bei Kuhn vgl. Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Zur Methode*, Frankfurt/M. 2009: S. 13).

<sup>132</sup> Haverkamp 2008: S. 85.

<sup>133</sup> Haverkamp 1993a: S. 24.

<sup>134</sup> Haverkamp 2002: S. 134. Haverkamp betont den technischen Aspekt in Luhmanns Ausdruck, dagegen sieht er in dessen späterer Wendung vom ‚autopoietischen System‘ einen Rückfall in eine organische Hintergrundmetaphorik (vgl. ebd.: S. 135).

<sup>135</sup> Ebd.: S. 135.

<sup>136</sup> Vgl. ebd.: S. 154f.

<sup>137</sup> Haverkamp 1998: S. 168.

<sup>138</sup> Vgl. Trüstedt 2011: S. 536.

<sup>139</sup> Haverkamp 2008: S. 87.

Ähnlich hatte bereits Hans Robert Jauß in seiner Konstanzer Antrittsvorlesung den forschungspragmatischen Bedarf an Kanonbildung formuliert. Auch Jauß fordert darin einen deskriptiven Kanon, der den Standort des Literaturhistorikers als Fluchtpunkt des Tradierungsprozesses nimmt und Literaturgeschichte von dort aus immer wieder neu zu schreiben versucht.<sup>140</sup> Haverkamp grenzt sich jedoch in zwei Punkten von Jauß ab: Zum einen seien die kanonischen Texte nicht kanonisch aufgrund eines augenscheinlichen Erfolgs. Erfolg sei lediglich „der offensichtlichste Teil der komplizierten, diskontinuierlichen und durchaus instabilen Effizienz dessen, was den Kanon kanonisch macht als nachgerade kategorischen Ausdruck des Ästhetischen“.<sup>141</sup> Es gehe weniger um einen Nachvollzug der aktiven Rezeption im Sinne einer Aktualisierung (dies käme nach Haverkamp einem Rückfall in die Hermeneutik gleich),<sup>142</sup> sondern um die jeweiligen Paradigmen der Rezeption, die unreflektiert oder unbewusst die Lektüre- und Wertmaßstäbe setzten.<sup>143</sup>

Zum anderen radikalisiert Haverkamp Jauß' Kritik an der positivistischen Literaturgeschichte zu einer Kritik am Logozentrismus.<sup>144</sup> Der logozentrische Geschichtsbegriff habe den „verlorenen göttlichen Autor“ lediglich durch die „Figur der Gesellschaft und des in ihr eingeschriebenen Subjekts“<sup>145</sup> kompensiert, um die Einheit des Geschichtlichen zu retten. Jauß folge diesem geschlossenen Geschichtsbild, indem er die ontologische Differenz von Literatur und Geschichte aufrechterhalte. Rezeption verlaufe aber nicht parallel zur Geschichte, die Rezeptionsfiguren seien selbst geschichtsbildend.<sup>146</sup> Die „Provokation der Dekonstruktion“ besteht folglich darin, den „Literaturbegriff zum Ausgangspunkt eines neuen Geschichtsbegriffs zu machen“;<sup>147</sup> welcher die Geschichtsphilosophie als „die Kunst, es nicht gewesen zu sein“,<sup>148</sup> hinter sich lasse.<sup>149</sup>

### *Geschichte als Trauma*

Haverkamp geht davon aus, dass Geschichte dem Verstehen nicht unmittelbar zugänglich ist. Das geschichtliche Ereignis trete unvermittelt auf,

um allenfalls abgewehrt und verarbeitet zu werden und in einer „Inscription“ zu enden, welche die Brutalität der *facta bruta* nicht abbildet, aber „aufhebt“ in einer Poetik des Gedächtnisses, welche der Erfahrung – sei es qua Aisthesis, Katharsis, Sublimierung – verschlossen ist.<sup>150</sup>

So gesehen sei jede historische Erfahrung und erst recht jede historische Darstellung notwendigerweise unvollständig und unzuverlässig.<sup>151</sup> Zwischen der historischen Erfahrung bzw. der historischen Darstellung und dem Ereignis besteht ein unauflöslicher Bruch. Im Begriff der Geschichte wiederholt sich die gleiche Figur einer entzogenen Referenz, wie sie für die Funktionsweise der Metapher exemplarisch gemacht wurde.<sup>152</sup> Was in der Unbegrifflichkeit der Geschichte lesbar bleibe, seien indessen ihre historischen Implikationen: „Was einmal ‚ver-gessen‘, und das heißt, falsch verschluckt ist, bleibt unverdaulich erinnert, inkorporiert in einer Falte des Innern, andauernde Implikation.“<sup>153</sup>

<sup>140</sup> Vgl. Jauß 1970c: S. 192.

<sup>141</sup> Haverkamp 2008: S. 73.

<sup>142</sup> Vgl. Arne de Winde, „Die Black Box der Latenz. Anselm Haverkamps hyperreflexive Philologisierung der Kulturwissenschaften“, in: *literaturkritik.de* 1, 2006, [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=8915](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=8915), zuletzt geprüft am: 10.01.2013.

<sup>143</sup> So ist Harold Blooms Konzept des *misreading* einer der wesentlichen Referenzpunkte für Haverkamps Tradierungsmodell, wenngleich er dessen Tendenz zur Psychologisierung ablehnt (vgl. Haverkamp 2002: S. 34, FN 19).

<sup>144</sup> Vgl. Haverkamp 1987: S. 555.

<sup>145</sup> Haverkamp 2002: S. 18.

<sup>146</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 51.

<sup>147</sup> Ebd.: S. 55.

<sup>148</sup> Marquard 1982: S. 73.

<sup>149</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 52.

<sup>150</sup> Ebd.: S. 51f.

<sup>151</sup> Vgl. Haselstein, Ulla, „Rücksicht auf Darstellbarkeit“. Jonathan Safran Foers Holocaust-Roman *Everything Is Illuminated*“, in: Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke (Hg.), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München 2006: S. 195.

<sup>152</sup> Vgl. Weigel, Sigrid, „Télescope im Unbewußten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur“, in: Gertrud Koch (Hrsg.), *Bruchlinien. Tendenzen der Holocaustforschung*, Köln/Weimar/Wien 1999: S. 256f.

<sup>153</sup> Haverkamp 2002: S. 169.

Geschichte entsteht für Haverkamp gerade aus der Aporie der Referenz als eine Art „Echo-Effekt“.<sup>154</sup> Wenn er mit de Man von der Notwendigkeit einer ‚Rhetorik der Geschichte‘ spricht, geht es ihm daher um mehr als die Feststellung, dass Geschichtsschreibung einem bestimmten rhetorischen Muster, einer *Metahistory* im Sinne Hayden Whites, folgen müsse.<sup>155</sup> Als rhetorischer Verdrängungseffekt gleiche die Geschichte einem Trauma: „Historisch, und das heißt nicht-vergangen, ist Geschichte allein in der anagrammatischen Latenz der Traumata, die als solche – latent – lesbar sind in den Fugen, dem ‚Unfug‘ des Codes.“<sup>156</sup> Geschichte ist damit weder als Einheit noch als fortschreitende Linie zu betrachten, sondern sie ist eine gebrochene, die „Konzepten linearer Zeitlichkeit widersteht, da das Vergessene jederzeit in entstellter Form als Neues wiederkehren kann“.<sup>157</sup> Die Gegenwart stehe in einer gespannten und komplexen Konstellation zur Vergangenheit, die sich, trotz der Absolutheit des Bruches zu ihr, wie der Geist Hamlet aufdränge und die Gegenwart heimsuche.<sup>158</sup> Sie komme als Wiedergänger, bar jeder physischen Substanz oder eines ontologischen Wesens und losgelöst von den Gesetzen der Zeit und des Raums.<sup>159</sup>

Anders als die Psychoanalyse es wollen müsse, sei das Verdrängte aber nicht rekonstruierbar; gleichwohl sei es lesbar, d. h. dekonstruierbar, im literarischen Text.<sup>160</sup> Denn wo, wie im Trauma, unmittelbares Verständnis versage und Referenz lediglich als Ereignis unterhalb der Oberfläche der Erscheinungen auftrete,<sup>161</sup> sei die Literatur, die diese Latenzen der Lesbarkeit aussetze, der geeignete Ort für eine Auseinandersetzung mit Geschichte. Historiografie wird in ein Konzept der Intertextualität überführt – Geschichte wird Literaturgeschichte:

Die historischen Paradigmen der Metaphorik verweisen nicht auf in Rede stehende Gegenstände, sondern in Texten überlieferte Kontexte, die im Bezug aufeinander Geschichte entwickeln und ihre historische Differenz in der Metapher symptomatisch machen. Der Text selbst wird zum ‚Modell‘, an dem die Metakinematik der zeitlichen Verschiebungen und Überlagerungen als ‚Intertextualität‘ ablesbar ist.<sup>162</sup>

Wie gezeigt, ist Geschichte aus Haverkamps Perspektive nicht linear, die einzelnen Epochen nicht in sich abgeschlossen. Vielmehr werden die einzelnen überwunden geglaubten geschichtlichen Gehalte und Bedeutungsformationen in der Latenz gehalten, wirken dort indirekt weiter oder können in entstellter Form als Neues wiederkehren. In diesem Sinne liest Haverkamp Blumenbergs *Arbeit am Mythos* auch nicht als Rückkehr zum Mythos, sondern als metaphorologische Entlarvung des unbewältigten Weiterwirkens mythischer Konstellationen in der Kultur.<sup>163</sup> Der Kanon ist für Haverkamp Instrument, dieses mythische Weiterwirken vergangener Gehalte in der Literatur lesbar zu machen. Die „Trauerarbeit“ stelle dabei „das Paradigma von Dekonstruktion“<sup>164</sup> dar, weil in ihr – „tristesse oblige“<sup>165</sup> – die „Arbeit am Mythos zur Trauerarbeit an der Tradition“<sup>166</sup> werde.

### *Die Pluralität des Kanons*

Die vielfach begegnende Skepsis gegenüber dem Kanon als forschungsleitendes Instrument, den „Verdacht, daß alle Kanonbildung nichts als eine fatale Heteronomie der Literatur bezeuge, ihre Fremd-

<sup>154</sup> Ebd.: S. 38.

<sup>155</sup> Vgl. Haverkamp 1987: S. 555.

<sup>156</sup> Haverkamp 2002: S. 166. Haverkamp folgt hier den Trauma-Konzepten von Cynthia Chase, Shoshana Felman und Cathy Caruth.

<sup>157</sup> Haselstein 2006: S. 195.

<sup>158</sup> Vgl. Trüstedt 2011: S. 536.

<sup>159</sup> In diesem Bild überschneiden sich Haverkamps und Derridas Shakespeares-Lektüren (vgl. Kleinberg, Ethan, „Back to where we’ve never been. Heidegger, Levinas, and Derrida on Tradition and History“, in: *History and Theory* 51/4, 2012: S. 121f).

<sup>160</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 166. Weigel kritisiert diesen ins Positive gewendeten Trauma-Begriff, der das Trauma zur Grundfigur jeglicher historischer Erfahrung macht und damit eine Unterscheidung des spezifischen Leids der Opfer von Gewalt und Verfolgung nivelliert (vgl. Weigel 1999: S. 258). So ist es vor allem das Trauma der Täter, ihre ‚Unfähigkeit zu trauern‘, welches Haverkamp hervorhebt (vgl. Haverkamp 2004: S. 33ff).

<sup>161</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 165.

<sup>162</sup> Haverkamp 1983: S. 25.

<sup>163</sup> Vgl. Haverkamp 2008: S. 58.

<sup>164</sup> Haverkamp, Anselm, *Laub voll Trauer. Hölderlins späte Allegorie*, München 1991: S. 28.

<sup>165</sup> Marquard 1982: S. 6.

<sup>166</sup> Haverkamp 1991: S. 28.

politisierung zu welchen Zwecken auch immer“<sup>167</sup> sieht Haverkamp historisch begründet. Immer wieder sei versucht worden, den Kanon ideologisch zu instrumentalisieren; zunächst als Supplement der alleinigen Autorität beanspruchenden Bibel, später im Sinne der Nationenbildung. Doch stehe dieser Instrumentalisierung das bereits beschriebene Erkenntnisinteresse der Literatur gegenüber:

Die Sache wäre aussichtslos, ginge die chronische Selbstüberschätzung der Ideologiebildungsprozesse, die sich in der Überschätzung von Ideologiekritik fortsetzt und selbst gratuliert, nicht Hand in Hand mit der chronischen Unterschätzung der Literatur und dessen, was sie tatsächlich, unvermutet und unvermerkt, bewirkt[.]

Im Gegenteil laufe die Pluralität seiner Inhalte der „Orthodoxie der einzigen Bücher“<sup>168</sup> zuwider: „In der philosophischen wie dann der literarischen Tradition von Texten werden die pragmatischen Bezüge der Rede suspendiert zugunsten eines ‚intertextuellen Raums‘, in dem sich Tradition abspielt.“<sup>169</sup> Tradition und Kanon seien nichts, was durch handelnde Subjekte gesetzt werde, sondern bildeten sich im Spiel differentieller Verweisungen heraus. Haverkamp löst damit die beiden subjektiven Pole des Kommunikationsprozesses – Autor und Rezipient – im *texte générale* der Kultur auf.

Kultur lasse sich, so Haverkamps optimistische Einschätzung, im ‚Kanon der vielen Bücher‘ nicht festschreiben. Schon aufgrund ihrer rhetorischen Struktur, der unaufhebbaren Aporie ihrer persuasiven und tropologischen Dimension, stehe Kultur in einem grundsätzlich ironischen Verhältnis zu sich selbst. Wenn sich nach Haverkamp die Evidenz der kulturellen Repräsentation rhetorisch als Allegorie erweist, so ist Kultur niemals mit sich selbst identisch, sondern durchgehende Andersrede. Aus tropologischer Perspektive generiert sich dabei die im fortgesetzten Ersetzungsakt der Allegorie als Mythos latente wirksame Ursprungsparadoxie der Metapher aus der anagrammatischen Substruktur der Kultur. Das Anagramm sei jedoch in seiner Untermarkiertheit ironisch, da es sich der Gewissheit der Zuordnung entziehe und das Spiel der differentiellen Verweisungen offen halte. Der Literatur kommt hierbei eine besondere Funktion zu, denn „[j]ede neue Lektüre von Literatur ermöglicht es, ist dazu da, Geschichte neu zu schreiben. Das ist es, was sie literarisch macht: daß sie die alten Geschichten in der Geschichte neu schreiben läßt.“<sup>170</sup> Kultur unterliegt einer ständigen Bewegung und Verschiebung, die von einem deterministischen Geschichtsbegriff und dogmatischer Vereinnahmung befreit. Der dekonstruktive Kanon hat die Aufgabe, die Prozesse kultureller Identitätsbildung in einem distanzierenden, selbstironischen Spiel zu halten und semiotischen Schließungen entgegenzuwirken.<sup>171</sup>

### Römerstraße Europa

Als forschungspolitischer Rahmen jener dekonstruktivistischen Arbeit am Kanon dient – wie zu Anfang dieser Ausführungen zitiert – die auf die Anglistik übertragene Romania von Ernst Robert Curtius. Diese Betonung nicht nur der Anglistik, sondern allgemein der Philologie für die Kulturwissenschaft wäre Haverkamp sicherlich leicht als forschungspolitischer Relevanzanspruch für das eigene Spezialgebiet auslegbar. Doch greift dies zu kurz, denn es geht Haverkamp mit dem theoretischen Horizont der Anglistik um das Englische als Erbin des Latein, als Sprache des Imperiums.

Zunächst entspricht die von Haverkamp geforderte forschungspragmatische Beschränkung daher einer kritischen Selbstreflexion der kulturwissenschaftlichen Disziplin, die den euphorischen Reformbestrebungen an der Viadrina auferlegt werden soll: Es ist die Frage nach dem Angemessenen und Leistbaren, vor allem jedoch die Frage nach den Hypothesen und Implikationen der eigenen Methodik und Zielsetzung. So warnt Haverkamp eindringlich, jedes weltliterarische Ausgreifen über den west-

<sup>167</sup> Haverkamp 2008: S. 85.

<sup>168</sup> Ebd.: S. 85f.

<sup>169</sup> Haverkamp 1983: S. 24.

<sup>170</sup> Haverkamp 1998: S. 168f.

<sup>171</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 21f.



europäischen Horizont hinaus liefe Gefahr, nichts als eurozentrischen Sendungsgeist zu verbergen und den „unsichtbare[n] Teil“<sup>172</sup> nationaler Identitäten, nämlich die Idee einer kulturellen Ganzheit, auf globaler Ebene zu reproduzieren. Zwar sei es richtig, dass der postkoloniale Diskurs in den USA die akademische Institution der Literaturwissenschaft beflügelt und die eurozentrische Literaturentwicklung herausgefordert habe, doch sei Deutschland (und im vorliegenden Kontext meint das auch Europa) „traditionell nicht“ der „Ort der multikulturellen Auseinandersetzungen“.<sup>173</sup>

Nicht die Räume kultureller Differenz, die Konfrontation mit dem kulturell Anderen, die durch globale Migration entstandenen Bewegungen und spannungsvollen Dynamiken sind für Haverkamp entscheidend bei der Dekonstruktion kultureller Identität. Die postkoloniale Perspektive drohe im Gegenteil aus dem Modus kritischer Selbstreflexion hinauszuführen und die latenten kolonialen Substrukturen zu verdecken. Die faktischen Begrenzungen des kulturwissenschaftlichen Projekts wären vielmehr im europäischen Kulturbegriff selbst zu begründen. Wenn Haverkamp Curtius' *Romania* ausdrücklich als historische Größe dem nationalphilologischen Wesensbegriff entgegen hält, so verweist er damit nämlich auf die entscheidende Funktion, die dort der lateinischen Rhetorik als Strukturprinzip westeuropäischer Traditionsbildung zugeschrieben wird. Als Kompromissformation des lateinischen Erbes sei das Englische folglich ebenfalls an den spezifisch rhetorischen „Mechanismus der europäischen Traditionsbildung“<sup>174</sup> geknüpft: die Metapher.

Hierdurch entsteht ein Paradox. Während Geschichte diskontinuierlich verläuft, weist die Geschichts- und Tradierungsprozesse bedingende Figur der Metapher eine „eigentümliche[] Konsistenz“<sup>175</sup> auf.<sup>176</sup> Die Metapher beschreibt indes in sich einen Prozess der Traditionsbildung, für den sie nach Haverkamp die Grundlage bildet: ein „Beharren im Wandel“.<sup>177</sup> Er spricht daher auch präziser vom „Paläonym“<sup>178</sup> Metapher. Dieser besonderen Charakteristik europäischer Traditionsbildung liegt nach Haverkamp als System bindender Erstfall die metaphorische ‚Aufhebung‘ des griechischen Mythos in römische Imperialpolitik zugrunde. Die kulturelle Hegemonie Roms gründe auf der Überwindung des Mythos in Form seiner Erfüllung. Metaphorisch sei dieses Prinzip, da es auf einen abwesenden Ursprung verweist, aus dem es seine Legitimation bezieht. Der Gründungsmythos Roms wird damit zum rhetorischen Modell aller folgenden kulturellen Übertragungen: der *translatio imperii*.<sup>179</sup> Das „Empire der Empire, das römische Imperium“,<sup>180</sup> wirke bis heute als mythischer Grund weiter, „[s]o daß man immer noch sagen könnte, wir sind für Rom, auch sofern und solange wir gegen Rom sind“.<sup>181</sup>

Selbst jüdisches und griechisches Erbe seien nicht direkt im christlichen Europa wirksam, sondern in lateinischer Transformation, deren Agentur die Rhetorik Ciceros vor Ovid und Quintilians nach Ovid sei.<sup>182</sup> Somit komme der lateinischen Rhetorik das Verdienst zu, Europa als kulturelle Form ermöglicht zu haben.<sup>183</sup> Die europäische Kultur besitze kein eigentümliches Wesen, keine Substanz;

<sup>172</sup> Ebd.: S. 53.

<sup>173</sup> Ebd.: S. 54. An der zitierten Stelle geht es Haverkamp vor allem um die Situation in Deutschland. Abgesehen davon ist bei ihm jedoch auch in Bezug auf Europa durchgehend eine deutsche Blickrichtung dominant.

<sup>174</sup> Haverkamp 2008: S. 116.

<sup>175</sup> Haverkamp 2007: S. 117.

<sup>176</sup> Vgl. Neubauer-Petzoldt, Ruth, „Rezension zu ‚Anselm Haverkamp: Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs““, in: *Germanistik* 49/3–4, 2008: S. 681.

<sup>177</sup> Haverkamp 2007: S. 117.

<sup>178</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm, „Die wiederholte Metapher. Ambiguität, Unbegrifflichkeit und die Macht der Paläonyme“, in: Gottfried Boehm und Gabriele Brandstetter (Hg.), *Figur und Figuration. Studien zu Wahrnehmung und Wissen*, München 2006; das zitierte Abstract ist nur in der Version auf der Universitätswebsite der Viadrina zu finden: [http://www.kuwi.europa.uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Haverkamp/publikationen/Neues/Wiederholte\\_Metapher\\_2004.pdf](http://www.kuwi.europa.uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Haverkamp/publikationen/Neues/Wiederholte_Metapher_2004.pdf), zuletzt geprüft am: 2.1.2014.

<sup>179</sup> Vgl. auch Blumenberg 2001: S. 426.

<sup>180</sup> Haverkamp, Anselm, „Zwischen den Sprachen. Einleitung“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M. 1997: S. 12.

<sup>181</sup> Haverkamp, Anselm, „Arcanum Translacionis. Die Machbarkeit der lateinischen Tradition“, in: Mihran Dabag und Kristin Platt (Hg.), *Die Machbarkeit der Welt. Wie der Mensch sich selbst als Subjekt der Geschichte entdeckt*, München 2006: S. 58.

<sup>182</sup> Vgl. Haverkamp 2008: S. 89.

<sup>183</sup> Vgl. Brague, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris 1999: S. 242.

die europäische Kultur sei gebunden an den rhetorischen Modus permanenter metaphorischer Um- besetzung: „Die Römerstraße Europa ist lateinische Rhetorik, Europa semper transformanda.“<sup>184</sup> Seit der lateinischen Aufhebung mythischer Ursprünge in imperialer Politik sei Latenz dieserart ein literarischer Sachverhalt, dessen Reichweite Ernst Robert Curtius in *Europäische Literatur und latei- nisches Mittelalter* treffend umschrieben habe.<sup>185</sup> Eine Latenz, die

aus der tausendjährigen Tiefe der römischen Vergangenheit die christliche Gegenwart überschattet und bis in das Leben jedes einzelnen reicht, vom Kölner Studenten des Meinhard von Bamberg bis hin zu Goethes *Werther* und Joyces *Artist as a Young Man*.<sup>186</sup>

Mit Curtius' Begriff der Romania wird so nicht allein der implizite Rahmen der Arbeit am Kanon indiziert, sondern zugleich die Bestimmung einer einigenden Idee Europas möglich („l'essence de l'Europe, sur ce qu'elle est en son fond“<sup>187</sup>).

Diese Verknüpfung der Latenz im Haushalt von Kulturarbeit sei bei Curtius, wie Haverkamp hervorhebt, im Text der Rhetorik begründeter Natur:<sup>188</sup> „[T]opological research (*Toposforschung*) [...] overcame the unresolved conflict between the aesthetics of genius and the search for influence by tracing it back to a rhetorical substrate“.<sup>189</sup> Es ist nach Haverkamp die Leistung der historischen Topik, die Einflussforschung von der Souveränität des Subjekts zu befreien und den Prozess der Tradierung in die Unausweichlichkeit des Rhetorischen selbst zu verlegen. Erst durch diesen Schritt könne von einer Kontinuität zwischen Antike, Mittelalter und Neuzeit überhaupt gesprochen werden. Die lateinische Rhetorik sei durch die Spätantike über das Mittelalter bis zu Baumgarten „als eine[] auf Übersetzung, *translatio*, beruhende[] Kulturleistung“<sup>190</sup> präsent und selbst noch darüber hinaus wirksam geblieben. Die lateinische Rhetorik wird so zum Strukturmerkmal europäischer Kultur. Die Wiederentdeckung dieser rhetorischen Tradition sei das Verdienst von „Curtius' großer Nachkriegs- Initiative“.<sup>191</sup>

<sup>184</sup> Haverkamp 2006: S. 51.

<sup>185</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 8.

<sup>186</sup> Haverkamp 2008: S. 99.

<sup>187</sup> Brague 1999: S. 241.

<sup>188</sup> Haverkamp 2004: S. 17.

<sup>189</sup> Haverkamp, Anselm, „Laura's Metamorphoses. Eich's ‚Lauren‘“, in: *Comparative Literature* 36/4, 1984: S. 313.

<sup>190</sup> Haverkamp 2004: S. 97.

<sup>191</sup> Ebd.: S. 179, FN 49.

## I.2 Antworten auf die Krise

Nach Anselm Haverkamp läuft die Kulturwissenschaft Gefahr, insofern sie sich als Orientierungswissenschaft versteht, sich gesellschaftspolitischer und ideologischer Funktionalisierung anzudienen. Die Kulturbildungsprozesse würden nicht in ihrer Funktionsweise aufgedeckt, sondern festgestellt und vereindeutigt; die unbewältigte Vergangenheit drohe weiter, unvermittelt, aus der Latenz. Aus diesem Grund plädiert Haverkamp für eine Philologisierung der Kulturwissenschaft: Die Philologie als Mittel, die latenten Substrukturen der Kultur zu dekonstruieren.

Dagegen erhebt *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* geradezu den Anspruch, über ein rein philologisches Interesse hinauszudeuten: „Mein Buch ist nicht aus rein wissenschaftlichen Zwecken erwachsen, sondern aus Sorge für die Bewahrung der westlichen Kultur“,<sup>1</sup> wie die bekannte Formel des Vorworts zur zweiten Auflage von 1954 lautet. Ernst Robert Curtius verbindet die Philologie explizit mit einem kulturellen Orientierungsauftrag. Seine Rede von der „Sorge für die Bewahrung der westlichen Kultur“ beschwört ein Bedrohungsszenario herauf, in welchem die literaturgeschichtliche Analyse sich als kulturpolitische Intervention darstellen kann.

### *Konsolidierungsfunktion der Intelligenz*

Der Orientierungsanspruch der Philologie wird von Curtius nicht erst nach dem Zweiten Weltkrieg formuliert, sondern geht auf eine Diskussion zurück, die sich bereits Ende des Ersten Weltkriegs formiert und die Ernst Troeltsch als „Bildungskrisis“<sup>2</sup> charakterisiert: Die Frage nach der Funktion der Wissenschaft in der Gesellschaft. Curtius' 1920 in *Die Arbeitsgemeinschaft*, einer Monatsschrift der Volkshochschulbewegung, veröffentlichte Replik auf Max Webers *Wissenschaft als Beruf* ist nicht nur eine der ersten, sie ist auch Curtius' erste ausführliche Darlegung seines eigenen Wissenschaftsbegriffs. Kurz zuvor hatte er mit seinem Buch *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich* (1919) einen Achtungserfolg errungen und war „mit einem Schlage ein international berühmter Mann geworden“.<sup>3</sup> Noch im selben Jahr konnte der mit ihm befreundete Staatssekretär im Preußischen Kultusministerium Carl Heinrich Becker ihm zu einer außerordentlichen Professur in Bonn verhelfen, 1920 schloss sich ein Ruf an die Universität Marburg an.

Am Beginn seiner akademischen Karriere also, aber bereits mit gewissem Renommee, widmet sich Curtius den Prämissen von Webers Vortrag. Die Haltung der jungen Generation gegenüber der Universitätswissenschaft, ihr etwas verschwommenes Schwärmertum, ihre Verachtung schlichten Tatsachenwissens, ihr Drang, sofort und überall in ein Absolutes durchzustoßen, hätten, so mutmaßt Curtius, Webers stellenweise recht temperamentvollen Protest herausgefordert – jedoch auch zu einer Einseitigkeit geführt.<sup>4</sup> Dies macht er an erster Stelle am Fortschrittspostulat fest. Fortschritt könne sich, so Curtius, „nur an einem identisch verharrenden Objekt vollziehen“; Wissenschaft sei nun aber keineswegs der homogene Begriff, als welchen ihn Weber präsentiert: „Wer würde aber die Behauptung wagen, die griechische *ἐπιστήμη* sei substantiell und funktionell dasselbe wie die moderne Wissenschaft?“ Kulturgeschichtlich gesehen sei die Fortschrittsthese „an der mechanischen Naturwissenschaft der drei letzten Jahrhunderte und an dem Akribie-Ideal der Gegenwart orientiert“,

<sup>1</sup> Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen, Basel 1993: S. 9.

<sup>2</sup> Troeltsch, Ernst, „Die Revolution in der Wissenschaft. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber: ‚Der Beruf der Wissenschaft‘ und der Gegenschrift von Artur Salz: ‚Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern‘“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, Tübingen 2003: S. 315.

<sup>3</sup> Lausberg, Heinrich, *Ernst Robert Curtius (1886–1956)*, Stuttgart 1993: S. 71.

<sup>4</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Max Weber über Wissenschaft als Beruf“, in: *Die Arbeitsgemeinschaft. Monatsschrift für das gesamte Volkshochschulwesen*, 1920: S. 200.

wohingegen sich in den „historischen Kulturwissenschaften“ aufgrund ihrer „erkenntnistheoretischen Struktur“ allenfalls ein Zuwachs oder Wandel verzeichnen lasse. Wissenschaft ist folglich nicht gleich Wissenschaft, womit eine generelle Ablehnung von Forderungen fragwürdig wird, die von ihren akademischen Lehrern mehr ‚Erlebnis‘ und ‚Persönlichkeit‘ erwarteten. Jedenfalls sei es

Aufgabe einer eigenen, und für jede Erkenntnisart, für jede Wissenschaftsgruppe neu anzustellenden methodologischen Überlegung, auszumachen, ob – und, wenn ja, in welcher Weise – sie eine Beteiligung oder eine disponierende Vorbereitung der Gesamtpersönlichkeit fordert.<sup>5</sup>

Gerade in den historischen Kulturwissenschaften sei das Erleben nämlich durchaus eine erkenntnisbedingende Funktion,<sup>6</sup> eine „wertfreie“ Geisteswissenschaft, die ‚reiner Intellektualismus‘ wäre“,<sup>7</sup> kaum vorstellbar. Vielmehr noch: Curtius geht mit Max Scheler davon aus, dass der Ursprung sämtlicher intellektuellen Akte an Akte des Interessenehmens geknüpft sei.<sup>8</sup> Der Blick auf Vergangenheiten müsse folglich zwangsläufig in wertmäßigem Bezug zur Gegenwart stehen<sup>9</sup> – das „volle Verstehen der Tatsachen“,<sup>10</sup> welches Max Weber einfordert, sei letztlich nur in Relation zum historischen Standort des erkennenden Subjekts möglich. Wissenschaft könne sich gar nicht der wertenden Stellungnahme entziehen, da sie unumgänglich in Wertzusammenhänge eingebunden sei.

Auch Webers Rationalisierungsthese hält Curtius keineswegs für zwingend. So stellt er – wieder mit Verweis auf Scheler – zur Diskussion, ob der von Weber beschriebene „Widerstreit der Werte nicht nur das Symptom einer Wertanarchie“ sei, die „eine spezifische Störungserscheinung der neueren westeuropäischen Kultur“ darstelle. Die These vom Rationalisierungsprozess ist weder wertneutral, noch ein hinzunehmendes Faktum. Statt die Aufgabe der Wissenschaft also aus einem entwicklungsgeschichtlichen Tatbestand abzuleiten, müsse sie aus einer „universal fundierenden Gesamtanschauung von den Lebenswerten und ihrer Rangordnung“ bestimmt werden. Curtius spricht sich zwar nicht für eine „Verachtung schlichten Tatsachenwissens“ aus, doch wird die „Erziehung zu wissenschaftlicher Sachlichkeit“ eingefügt „in das umfassendere Ziel der Vermittlung von geistigen Lebenswerten“.<sup>11</sup> Die wissenschaftlichen Teilbereiche sind letztlich der praktischen Philosophie untergeordnet. In diesem Punkt folgt Curtius dem Ansinnen der Jugendbewegung nach kultureller Erneuerung und Sinnstiftung.<sup>12</sup>

Dass es ihm hierbei nicht allein um den Rückzug der Wissenschaften aus gesellschaftlich-ethischer Verantwortung, sondern auch um den drohenden Funktionsverlust der Geisteswissenschaften geht, wird in seinem kurze Zeit später in Berlin gehaltenen Vortrag *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich* (1921) deutlich, in welchem er die Rolle der Intelligenz im „ökonomischen Kräftespiel der modernen Gesellschaft“<sup>13</sup> bestimmt. In dieser, so konstatiert Curtius am Beispiel Frankreichs, habe die Literatur längst „ihren Nimbus verloren“ und es drohe die völlige Bedeutungslosigkeit geistiger Werte:

Wenn die Finanz sich mit den leistungsfähigsten Elementen der Arbeiterschaft verständigt hat und dann – in naher Zukunft – restlos die Welt beherrschen wird, dann wird die Intelligenz auf die niedrigste Stufe hinabsinken. Das beste Erbe der Kulturtradition wird sich bei einem Heer verkommener Bettler finden. Der Tatmensch der Zukunft wird die geistigen Werte verachten. Am Horizont taucht der Ausblick auf: *la défaite de l'intelligence*.<sup>14</sup>

<sup>5</sup> Curtius 1920: S. 201f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.: S. 202.

<sup>7</sup> Curtius, Ernst Robert, „Probleme der französischen Kulturkunde“, in: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 1, 1925: S. 649.

<sup>8</sup> Vgl. Scheler, Max, „Liebe und Erkenntnis“, *Liebe und Erkenntnis*, Bern 1970: S. 26.

<sup>9</sup> Vgl. Curtius 1920: S. 202.

<sup>10</sup> Weber 1988: S. 602.

<sup>11</sup> Curtius 1920: S. 202f.

<sup>12</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Hermann Hesse“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984: S. 202.

<sup>13</sup> Curtius, Ernst Robert, *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich*, Bonn 1921: S. 16.

<sup>14</sup> Ebd.: S. 15.

Im Gegensatz zum restaurativen Antikapitalismus eines Maurras (*L'avenir de l'intelligence*, 1905), der die Welt vom „internationalen jüdischen Kapital“<sup>15</sup> verklavt sehe und die Monarchie zurückwünsche, gelte es jedoch, sich der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu stellen. Curtius geht in seinem Vortrag vom „Primat des ökonomischen Faktors“<sup>16</sup> aus. Doch stünden das Ökonomische und das Geistige in engem Bezug zueinander: Der Intelligenz werde in der kapitalistischen Ordnung die Lebensgrundlage entzogen, da sie die einzige soziale Schicht sei, die „bei der steigenden Teuerung der Lebensverhältnisse keine Erhöhung der Einnahmen durchzusetzen“<sup>17</sup> vermöge; schwinde aber die Intelligenz, so zerbreche der gesellschaftliche Zusammenhalt, was wiederum negative wirtschaftliche Folgen habe.

Das Wesen der intellektuellen Tätigkeit besteht für Curtius in der „Erfassung möglichst vieler Beziehungen zwischen den Dingen“. Ihre Aufgabe liege, wie er Henri Clouard zitiert, vor allem darin, „die Harmonie sicherzustellen, welche die Kultur begründet, oder, wenn sie zerbrochen ist, ihre Dissonanzen zu analysieren, um Abhilfe zu schaffen“ – ganz nach dem Credo der Saint-Simonisten: „*la mission des Belles-Lettres est de resserrer le lien social*“. Somit seien auch „die Geisteswissenschaften, die Dichtungen und Künste [...] zum Gedeihen der Gesellschaft lebensnotwendig“.<sup>18</sup> Aus diesem Grund lehnt er auch eine zu frühe Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Forschungsbereiche an den Hochschulen ab und spricht sich für einen „*modernen Humanismus*“<sup>19</sup> aus. Der von Max Weber propagierte Prozess von der ‚Bildung durch Wissenschaft‘ zur ‚Wissenschaft als Beruf‘ soll im Sinne Humboldts wieder umgekehrt werden.<sup>20</sup> Die Universität sei neben der Forschung zugleich Ort der geistigen und sittlichen Bildung: Wissenschaft habe letztlich die „*Versittlichung des Menschen*“<sup>21</sup> zum Ziel.

Dies schließt die Unabhängigkeit der Wissenschaften nicht aus. Im Gegenteil: Während die Sphäre der Politik und Gesellschaftstheorie durch Partikularinteressen bestimmt sei und sich an pragmatischen Zielen ausrichten müsse, dürften Kunst und Wissenschaft nicht „ihrer Autonomie entkleidet und vom Standpunkt des Gemeinwohls aus gemaßregelt“<sup>22</sup> werden. Anders als Ulrich Schulz-Buschhaus behauptet,<sup>23</sup> wendet sich Curtius damit äußerst kritisch gegen Bourgets Forderung, dass jede Lehre nach ihren Folgen zu beurteilen sei und folglich die Grenzen der freien Forschung dort liegen müssten, wo der Bestand der sozialen Ordnung gefährdet werden könnte.<sup>24</sup> Curtius betont vielmehr, dass die Intelligenz sich um „*unvoreingenommene Durchdringung rein sachlicher Zusammenhänge*“<sup>25</sup> zu bemühen habe. Gerade mit ihrer sachlich-unabhängigen Perspektive könne sie gesellschaftliche und politische Konflikte mildern und die Basis des wirtschaftlichen Wohlstands sichern – „nicht aus moralischen Gründen, sondern aus rationalen Erwägungen“.<sup>26</sup>

Das setzt zwei Grundannahmen voraus: Zum einen, dass die verschiedenen Aspekte des menschlichen Kosmos grundsätzlich integrierbar sind; zum anderen, dass dieser Kosmos in seinem Kern eine

<sup>15</sup> Ebd.: S. 14.

<sup>16</sup> Ebd.: S. 12. Scheler sieht den geistigen Wiederaufbau Europas dagegen nur in geringem Maß vom wirtschaftlichen abhängig (vgl. Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1968: S. 405).

<sup>17</sup> Curtius 1921: S. 12.

<sup>18</sup> Ebd.: S. 24.

<sup>19</sup> Ebd. S. 25.

<sup>20</sup> Vgl. Laube, Reinhard, *Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*, Göttingen 2004: S. 501. Auf die bildungspolitische Intention von Humboldts Wissenschafts- und Universitätskonzept verweist Schnädelbach 2013: S. 42.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Curtius, Ernst Robert, *Ferdinand Brunetière. Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik*, Straßburg 1914: S. 5; vgl. Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1980: S. 15.

<sup>23</sup> Vgl. Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Auerbachs Methode“, 1994, <http://gams.uni-graz.at/fedora/get/o:usb-067-218/bdef:TEI/get/>, zuletzt geprüft am: 12.11.2015.

<sup>24</sup> Vgl. Curtius 1914: S. 5f.

<sup>25</sup> Curtius 1921: S. 18. Curtius grenzt sich mit dieser Forderung auch gegen frühere eigene Positionen ab; in seiner Habilitationsschrift ist noch zu lesen: „Die subjektivste Kritik ist wertvoll, wenn sie schärfer sehen, stärker empfinden, intensiver erleben lehrt. Ja man muß sagen: jede Kritik ist nur dadurch wertvoll, daß sie subjektiv, d. h. aus eigenem Erleben geschöpft, ist.“ (Curtius 1914: S. 126)

<sup>26</sup> Curtius 1921: S. 35.

harmonische Struktur aufweist. Bei der Abgrenzung rationaler Erwägungen gegenüber moralischen Gründen geht es demnach um eine Ethik, welche nicht aufgrund dogmatischer Setzungen greift, sondern indem das Gute bzw. Richtige „*geschaut*“<sup>27</sup> wird. Der Einsicht in die rein sachlichen Zusammenhänge des Seins ist eine Sollensforderung implizit – der Hiatus zwischen Sein und Sollen wird überwunden, indem sich das Subjekt in interessierter Weise in den allgemeinen Lebenszusammenhängen erkennt und das geschaute Wahre für sich annimmt. Curtius' Wissenschaftsverständnis liegt so gesehen ein ‚klassischer‘ Theoriebegriff zugrunde, der „auf dem Wege über die Angleichung der Seele an die geordnete Bewegung des Kosmos in die Lebenspraxis“<sup>28</sup> eingeht.

Mit Scheler hält er dabei zwar an Kants Forderung nach autonomer Einsicht fest, der „*Weg zur Einsicht in die Werte und ihre Verhältnisse selbst*“ könne jedoch ebenso „durch *Autorität, Tradition und Nachfolge* beliebig vermittelt sein“.<sup>29</sup> Der moralisch handelnde Mensch muss nicht jedes moralische Gesetz selbst entdecken, was angesichts der komplexen sittlichen Zusammenhänge auch kaum leistbar wäre. Eine wesentliche ethische Funktion kommt damit dem Vorbild zu: Das Vorbild zieht „im Sinne einer *freien* Hingabe“<sup>30</sup> eine Nachfolgerschaft nach sich, welche zur Grundbedingung von Sittlichkeit wird. In der Persönlichkeit des Gelehrten – ein Status, der Curtius nach eigenen Worten „schon auf der Schulbank als Ziel vorgeschwebt“<sup>31</sup> hatte – drückt sich „ein strukturierter Wertverhalt“ aus, der eine „*Sollseinsforderung*“<sup>32</sup> impliziert: Der Gelehrte ist Teil einer Geistesaristokratie, an der sich die Masse zu orientieren hat. Bleibt eine Gesellschaft hinter der anderen zurück, so deshalb, da „die vorbildlichen Männer fehlen oder weil die Massen sich nicht mehr nach ihnen formen“.<sup>33</sup>

Im Umkehrschluss ergibt sich für Curtius daraus aber auch die Verpflichtung der geistigen Elite zu einer „inspirativ oder aktiv bestimmenden Einwirkung auf das soziale Ganze“.<sup>34</sup> Es ist einer seiner seltenen (sogleich relativierten) Kritikpunkte an Goethe, eben diese Einwirkung nicht gewollt zu haben: Goethes „Auffassung von Staat und Volk war patriarchalisch und ständisch. Wir können sie nicht erneuern, aber sie soll auch nicht verdunkelt werden.“<sup>35</sup> Dagegen würdigt Ernst Robert Curtius jene „in Frankreich so reich vertreten[e]“ „Gattung soziologisch-intellektueller Analyse“, die die geistigen Probleme nicht unter Fachleute aufteile, sondern zu „synthetische[n] Schlußfolgerungen“ gelange. In Deutschland fehlten dagegen bei „allen Parteien die suggestiven Formeln, die einleuchtenden Programme, die überzeugenden Ideologien“. In Deutschland seien „die Demokraten verschämt, die Nationalisten grobschlächtig. Niemand kann ein gewinnendes System vorzeigen“.<sup>36</sup>

Ideologie ist in diesem Zusammenhang positiv besetzt. Gerade für die noch junge Weimarer Republik erkennt Ernst Robert Curtius die Notwendigkeit einer durch die wissenschaftliche und kulturelle Elite begründeten Rangordnung der Werte. In Übereinstimmung mit der offiziellen Kultur-

<sup>27</sup> Schloßberger 2013: S. 21.

<sup>28</sup> Habermas 1969a: S. 147.

<sup>29</sup> Scheler 1980: S. 492. Schloßberger führt diesen Gedanken auf Schleiermacher zurück (vgl. Schloßberger 2013: S. 21f).

<sup>30</sup> Scheler 1980: S. 566; vgl. Curtius, Ernst Robert, „Hofmannsthals deutsche Sendung“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984d: S. 161.

<sup>31</sup> Curtius, Ernst Robert, *Literarische Kritik in Deutschland. Rede gehalten am 21. Januar 1950 in Hamburg bei der Entgegennahme des Lessingpreises der Hansestadt Hamburg*, Hamburg 1951: S. 17.

<sup>32</sup> Scheler 1980: S. 564.

<sup>33</sup> Curtius, Ernst Robert, „Ortega y Gasset. I“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984f: S. 253. Zum Verhältnis von Volksbildung und Elitismus bei Curtius vgl. Gemeaux, Christine de, „Der Europadiskurs der Eliten gegen die kommende Massendemokratie (A. Müller und E. R. Curtius)“, in: Jean-Marie Valentin, Jean-François Candoni, Claudia Benthien, Paul Michael Lützel, Anne-Marie Saint-Gille, Daniel Azuélis, Klaus L. Berghahn, Irène Heidelberger-Leonard und Bernd Witte (Hg.), *Germanistik im Konflikt der Kulturen*, Bern 2007.

<sup>34</sup> Curtius, Ernst Robert, „Goethe – Grundzüge seiner Welt“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984b: S. 65. Mit Bezug auf das ‚altorientalische Ideal des Schriftkundigen‘ schreibt Curtius: „Die Tätigkeit dieser Weisen ist also keineswegs eine rein literarische und dem Leben abgewandte. Im Gegenteil! Die Weisen standen mitten im Leben drin, standen im Verkehr mit den Ausländern, die als diplomatische oder kaufmännische Korrespondenten in Israel lebten, und wurden selbst in diplomatischen Funktionen verwandt, wie später die Kleriker im Mittelalter, die Humanisten in der Renaissance.“ (Curtius, Ernst Robert, *Büchertagebuch*, Bern 1960: S. 14)

<sup>35</sup> Curtius 1984b: S. 62.

<sup>36</sup> Curtius 1984f: S. 258.

politik will er die „Kulturideen in den Dienst des wieder aufzurichtenden Staates“<sup>37</sup> stellen. Da Curtius den Ersten Weltkrieg als Folge einer verfehlten Wertordnung (der mechanistisch-positivistischen Weltanschauung und des Nationalismus) interpretiert, könne es dabei aber nicht darum gehen, eine frühere Ordnung wiederherzustellen, sondern darum, sie neu zu gestalten.<sup>38</sup> Die reine Fachwissenschaft, die Wissenschaft als Selbstzweck betreibt, könne hier nicht helfen.

Mit seinen Einwänden gegen Max Weber wendet sich Ernst Robert Curtius indirekt auch gegen die Strömung des positivistischen Historismus innerhalb seiner Disziplin. Er folgt hierbei – wie viele andere seiner Zeit<sup>39</sup> – den Thesen Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Mit dem Rückzug in die scheinbar gesicherte Distanz der Vergangenheit, dem bloßen Inventarisieren und Auseinandergliedern von Material habe der Positivismus nicht nur dem gesellschaftlichen Funktionsverlust der Geisteswissenschaften entgegengearbeitet, sondern auch einem Werterelativismus:<sup>40</sup> „Wenn Wert- und Normgesichtspunkte nicht mehr als wissenschaftliche gerechtfertigt werden können, kann auch von den Gegenständen solcher Wissenschaft keine normative Kraft mehr ausgehen“.<sup>41</sup> So habe die Philologie die „Führung mit dem Leben“<sup>42</sup> verloren, Folge seien eine Erstarrung der vitalen Kräfte der Kultur und bloßes Epigonentum.<sup>43</sup> Während sein Doktorvater Gustav Gröber noch „zuviel romantische Spontaneität positivistisch zügeln wollte“, will Curtius in dieser frühen Schaffensphase „mit Hilfe eines emphatischen Lebens- und Erlebnisbegriffs den knöchern gewordenen Historismus überwinden und das Denken revitalisieren“.<sup>44</sup> Erst in der Rückbindung an einen praktisch-gesellschaftlichen Auftrag kann die Literaturwissenschaft ihren Relevanzanspruch behaupten.

### *Deutsch-französische Kulturvermittlung*

Als zentralem Thema widmet sich Ernst Robert Curtius in diesem Sinne dem Verhältnis von Deutschland und Frankreich. So habe bereits zwischen den Zeilen von *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, wie Curtius rückblickend festhält, zuvorderst eine politische Forderung gestanden. Es sollte auf eine intellektuelle Avantgarde in Frankreich aufmerksam gemacht werden, die ein neues, europäisches Kulturverständnis versprach: „Der Europagedanke mußte geistig unterbaut werden. Dazu wollte mein Buch helfen.“<sup>45</sup> Das aus einer noch vor Kriegsausbruch gehaltenen Vorlesung entstandene Buch traf bei seinem Erscheinen im Jahr des Versailler Vertrages dabei auf eine Situation, in der das deutsch-französische Verhältnis an einem Tiefpunkt angelangt war. So war

<sup>37</sup> Richter, Werner, „Carl Heinrich Becker. Bildungsminister der ersten deutschen Republik“, in: Max Rychner und Walter Boehlich (Hg.), *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956*, Bern 1956: S. 193.

<sup>38</sup> Max Scheler hatte 1918 in seinem Essay *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* den Krieg nicht als Ursache, sondern als Symptom einer geistig-moralischen Krise Europas bestimmt. Aus diesem Grund genüge es nicht, durch „organisatorische Maßnahmen das Vorkriegs-Europa einfach nur wiederherzustellen“ (Scheler 1968: S. 418f).

<sup>39</sup> Vgl. Wittkau 1994: S. 45ff.

<sup>40</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Zivilisation und Germanismus“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925d: S. 282. Das *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* von 1928 bemerkt, dass der philologische Positivismus bei „kleineren Geistern leicht zu einem handwerksmäßigen Betrieb führte und den guten Ruf der philologisch fundierten Literaturgeschichte in Mißkredit als geistlose Kleinkrämerie gebracht hat. Was man aber besonders an dieser Art der Literaturbetrachtung auszusetzen hatte, das war der Mangel eines regeren Interesses und eines tieferen Verständnisses für die nachklassische Dichtung und das Überwuchern der synthetischen Tendenz durch die analytische. Laut erscholl der Ruf nach der literarhistorischen Synthese.“ (Lempicki, Sigmund von [Zygmunt Łempicki], „Literaturgeschichtsschreibung“, in: Paul Merker und Wolfgang Stammeler (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Berlin 1928: S. 258) Barner sieht in solchen Äußerungen keine radikale Kehrtwende im Wissenschaftsverständnis, sondern eher eine Fokusverschiebung: „Im Prinzip hat es diese Kritik bereits als interne Kritik bei den positivistischen Philologie-„Vätern“ gegeben. Schon Scherer brandmarkt das bloße Materialsammeln und die Mikrologie als ‚Küstenschiffahrttreiben‘. Erich Schmidt zieht in seiner Ausgabe des Ur-Faust über die ‚Parallelenseuche‘ her und rügt bereits in seiner Wiener Antrittsvorlesung (1880) die Gelehrten, die ‚Kunstwerke wie Kadaver sezziert, Dichter wie Schuldenmacher mißhandelt und die ‚philologisch-historische Methode‘ zum Mantel ihrer Schwung- und Gedankenlosigkeit gemacht haben.“ (Barner 1993: S. 223f)

<sup>41</sup> Schnädelbach 2013: S. 52.

<sup>42</sup> Curtius 1933: S. 13.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.: S. 13f.

<sup>44</sup> Hoeges 1994: S. 26.

<sup>45</sup> Curtius 1960: S. 108.

das Buch „sachlich und fachlich umstritten“<sup>46</sup> – berichtigt ist der Vorwurf Eugen Lerchs einer „Anbiederung an die Neger-Nation“.<sup>47</sup> Ein Publikumserfolg wurde es dennoch und erschien 1923 bereits in dritter Auflage.<sup>48</sup>

Während Curtius jedoch in diesem Werk noch die These einer sich ankündigenden geistigen Konvergenz zwischen Deutschland und Frankreich erkennen will (vor allem vonseiten Frankreichs, das unter dem Eindruck der Dreyfus-Affäre seinen „extreme[n] Dekadentismus“<sup>49</sup> sowie die Haltung „eleganter Skepsis“<sup>50</sup> aufgegeben habe), ist diese Hoffnung im Grunde schon bei seinem Erscheinen aufgegeben.<sup>51</sup> Niemals sei die Aussicht auf ein Sichverstehen so verheißungsvoll erschienen wie in dem Augenblick, wo der Weltkrieg hereingebrochen sei,<sup>52</sup> doch diese Vision sei zerstört worden: „Die Generation ist ausgelöscht, die zum Träger einer neuen organischen Beziehung zwischen den beiden Kulturen hätte werden können.“ Künstlich könne hier nichts wiederbelebt werden. „Kein Literatenprogramm kann eine geistige Gemeinschaft erzeugen, wo die tragenden vitalen Energien fehlen.“<sup>53</sup> Es bleibe nun nichts anderes übrig, als „ein geistiges Lebenswort in das abgerissene europäische Gespräch hineinzutragen“.<sup>54</sup>

Dieses Vorhaben verfolgt Ernst Robert Curtius freilich mit großem Nachdruck. Ein „atemberaubende[r] Interventionismus“<sup>55</sup> kennzeichnet seine journalistische Produktion. Allein für die 1920er Jahre verzeichnet Walter Boehlichs Bibliografie 140 Artikel und Rezensionen, ein Großteil davon außerhalb der Fachorgane veröffentlicht.<sup>56</sup> Curtius positioniert sich in aktuellen Diskussionen, stellt dem deutschen Publikum eine Vielzahl ausländischer Neuerscheinungen vor, nimmt an den kulturellen Zirkeln von Colpach und Pontigny teil. Über die Vermittlung Hermann Hesses entspinnt sich ein reger Austausch mit T. S. Eliot; Curtius korrespondiert mit Romain Rolland, Charles du Bos, José Ortega y Gasset und einer großen Zahl anderer europäisch gesinnter Schriftsteller und Intellektueller. Er sieht sich als Teil einer europäischen Geisteselite und hat die Vision eines „Salon[s]“, in dem „die ‚honnêtes gens‘ Europas sich treffen“, um „eine Aera der europäischen Vernunft und der guten Sitten“<sup>57</sup> einzuleiten.

Die Literatur übernimmt in dieser Konzeption eine Orientierungsfunktion. In ihr kristallisierten sich die Ideologien, an denen sich das kulturelle, nationale und gesellschaftliche Selbstverständnis ausrichten sollte.<sup>58</sup> Dadurch wird nicht nur die Rolle der Literaturkritik, sondern insbesondere auch die der Bildungsinstitutionen ausschlaggebend:

Für das Verhältnis der Nationen ist es entscheidend, welche nationalpsychologischen Leitideen der junge Deutsche, der junge Franzose auf der Schule und Universität aufnimmt, welche Ideologien der öffentlichen Diskussion zugrunde liegen.<sup>59</sup>

<sup>46</sup> Bock 1990: S. 24.

<sup>47</sup> Vgl. Bock, Hans Manfred, *Kulturelle Wegbereiter politischer Konfliktlösung. Mittler zwischen Deutschland und Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Tübingen 2005: S. 75.

<sup>48</sup> Das 1914 erschienene, in der These wie den ausgewählten Autoren fast identische Werk von Wilhelm Friedmann *Die Französische Literatur im 20. Jahrhundert* blieb dagegen weitgehend unbeachtet. Friedmanns Rezension von 1921 ist, wie Richards bemerkt, eine der wenigen weitgehend positiven seitens der deutschen Romanistik (vgl. Richards 1983: S. 27).

<sup>49</sup> Curtius, Ernst Robert, *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, Potsdam 1923: S. 10.

<sup>50</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>51</sup> Vgl. Curtius 1960: S. 108.

<sup>52</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Deutsch-französische Kulturprobleme“, in: *Der Neue Merkur* 5/3, 1922: S. 146.

<sup>53</sup> Ebd.: S. 146.

<sup>54</sup> Ebd.: S. 148.

<sup>55</sup> Hoeges 1994: S. 69.

<sup>56</sup> Vgl. Boehlich, Walter, „Bibliographie Ernst Robert Curtius. 1907–1956“, in: Max Rychner und Walter Boehlich (Hg.), *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956*, Bern 1956.

<sup>57</sup> Zitiert nach Jacquemard-de Gemeaux 1998: S. 68, FN 51.

<sup>58</sup> „Die Revolutionen von 1789, 1830, 1848, 1871 haben scheinbar mit Malerei und Literatur nichts zu tun; in Wirklichkeit sehr viel. Die ‚große Revolution‘, die Napoleon beendigte, wurde der französische Mythos des 19. Jahrhunderts. Die späteren Revolutionen bilden sie nach, nehmen ihre Motive auf, führen die Nation zur immer erneuten Reflexion auf das Phänomen der Gesellschaft.“ (Curtius, Ernst Robert, „Bemerkungen über den französischen Roman“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984a: S. 380)

<sup>59</sup> Curtius 1925d: S. 226.



Der Salon der *honnêtes gens* habe dagegen bloß sekundäre Bedeutung und werde erst in dem Maße wichtig, wie die geistige Elite die Kollektivvorstellungen beeinflusse.<sup>60</sup> Oberste praktische und sittliche Notwendigkeit besitze hier das gegenseitige Verständnis: die Korrektur verfehlter Stereotype auf der einen, die Einsicht in die jeweiligen Eigenheiten auf der anderen Seite.<sup>61</sup> Aus diesem Grund müsse jegliche patriotische Befindlichkeit fallen gelassen werden.<sup>62</sup> Andererseits verwahrt sich Curtius ausdrücklich davor, das Vaterlandsideal gleich durch das Menschheitsideal zu ersetzen. Curtius drängt vielmehr auf einen Ausgleich zwischen naturrechtlich-universaler und historisch-organischer Ideologie, welche er mit Ernst Troeltsch (*Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, 1922) in den Weltanschauungen Westeuropas und Deutschlands paradigmatisch vertreten sieht. Troeltschs „Psychanalyse gleichsam zweier Kollektivseelen“ sei, so Curtius, eine „geistesgeschichtliche Entdeckung von größter Fruchtbarkeit“, zumal Troeltsch zugleich den Weg weise, die jeweilige Einseitigkeit „zugunsten einer gegenwärtigen Kultursynthese zu berichtigen“.<sup>63</sup>

So dürfe aus deutscher Sicht der Horizont des Weltbürgertums, des Völkerbunds und der Menschheitsgesellschaft nicht preisgegeben werden: Angesichts des Drohens weiterer Kriege seien „alle Einwände des organisch-konservativen Denkens gegen die Demokratie und internationale Ethik bedeutungslos“. Die Demokratie sei „Grundlage einer Völkerbundspolitik“.<sup>64</sup> Auf der Gegenseite laufe der Gleichheitsgedanke aber Gefahr, die „immer neue und lebendige, individuelle Verkörperung des historisch-produktiven Geistes“<sup>65</sup> zu verkennen und zu einer „soziale[n] Egalisierung“<sup>66</sup> und abstrakt-lebloser Dogmatik zu geraten,<sup>67</sup> immerhin sei die „Voraussetzung echten geistigen Lebens überhaupt“ die Anerkennung einer „Hierarchie der Werte“.<sup>68</sup> Dieses geistesaristokratische Prinzip, als Wesensmerkmal des deutschen Kulturbegriffs, gelte es als Korrektiv zum demokratisch-zivilisatorischen Humanitätsideal zu bewahren. Insgesamt geht es Curtius also nicht darum, ein Kultur- bzw. Zivilisationsideal dem anderen vorzuziehen,<sup>69</sup> sondern dem demokratischen Prinzip auf politischer ein aristokratisches Prinzip auf geistiger Ebene das Gleichgewicht zu halten.

Aus diesem Verhältnis leitet er eine „deutsch-französische[] Dialektik“ ab, aus welcher es zu „einer neuen Konzeption Europas vorzudringen“<sup>70</sup> gelte, die sich „nicht gegen die nationalen Kultursysteme richtet, sondern sie in ihrer Sonderung bejaht, um sie als Harmonie zu begreifen: als ein Drittes gegenüber den Einseitigkeiten des Nationalismus und des Internationalismus“.<sup>71</sup> Europa gleiche „einem Orchester, in dem kein Instrument entbehrt werden kann“.<sup>72</sup> Deutschland komme hierbei insoweit eine besondere Rolle als Vermittlungsinstanz zu, als es (in Anlehnung an Nadler) aufgrund der „Spannung zwischen dem römisch-deutschen Südwesten und dem slawisch-deutschen Nordosten“<sup>73</sup> stets auf die Aneignung kultureller Einflüsse von außen angewiesen sei.<sup>74</sup> Die Verantwortung und Mediationskompetenz liegt damit auf deutscher Seite.

Wenn Curtius im Kontext dieses Europaverständnisses auf die Kulturpsychologie verweist,<sup>75</sup> so verwendet er den Begriff nicht im Sinn nationaler Wesensbestimmung.<sup>76</sup> Die nationalen Eigenheiten

<sup>60</sup> Vgl. ebd.: S. 226f.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.: S. 219f.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.: S. 238.

<sup>63</sup> Ebd.: S. 278f.

<sup>64</sup> Ebd.: S. 281f.

<sup>65</sup> Troeltsch 2003c: S. 298.

<sup>66</sup> Curtius 1922: S. 151.

<sup>67</sup> Vgl. ebd.: S. 152.

<sup>68</sup> Curtius 1925d: S. 282.

<sup>69</sup> So der zentrale Vorwurf von Müller 2008: S. 261ff.

<sup>70</sup> Curtius, Ernst Robert, „Friedrich Schlegel und Frankreich“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984: S. 93.

<sup>71</sup> Curtius 1922: S. 153f.

<sup>72</sup> Curtius, Ernst Robert, „Europäischer Geist und französische Literatur“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925a: S. 298.

<sup>73</sup> Curtius 1933: S. 23.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.: S. 50. Den Grundgedanken dieser These führt Lukács auf Herder zurück (vgl. Lukács, Georg, „Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur“, *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Berlin 1953: S. 11).

<sup>75</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Vorwort“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925: S. 7.

beruhen nicht auf einem invariablen Volkscharakter, sondern auf konsensualer Übereinkunft und Tradition,<sup>77</sup> auf dem, was ihnen „selbstverständlich erscheint; ihre[n] unbewußten Voraussetzungen“. Von daher seien für die Beschreibung der unterschiedlichen kulturellen Systeme diejenigen am besten geeignet, die „durch das Erlebnis einer fremden Kultur hindurchgegangen sind“.<sup>78</sup> Der Kosmopolit wird zur kulturellen Vermittlungsinstanz, welcher die Außen- und Innensicht zu vereinen versteht und hierdurch ebenso Schematisierungen vermeidet wie absolute Geltungsansprüche hinterfragt. Denn mit Novalis sieht Curtius in den kulturellen Besonderheiten lediglich unterschiedliche Ausdrucksformen eines Allgemeinmenschlichen: „allgemeine Menschencharaktere, die nur hie und da vorzüglich allgemein geworden sind“, ganz wie auch jede „große geistige Schöpfung [...] Ausdruck des Weltgeistes in einer besonderen Sprache“<sup>79</sup> sei.

### Konservative Wende

Geht das an Max Scheler orientierte kulturpolitische Programm einer Konsolidierung der demokratischen Gesellschaft über ideologische Bildung insgesamt mit einer „Periode der ‚relativen Stabilisierung‘“<sup>80</sup> einher, in welcher sich die nicht-reaktionären Konservativen mit der Weimarer Republik arrangieren und ihre Position vor allem in Abgrenzung zu den politischen Extremen in Stellung bringen,<sup>81</sup> so gerät dieses Projekt in den Augen von Ernst Robert Curtius Ende der 1920er Jahre gefährlich in die Defensive. Die geistige Elite drohe an Einfluss gegenüber dem ‚Aufstand der Massen‘ (Ortega) zu verlieren. Ab 1927 lässt sich daher eine Verschiebung in Curtius’ kulturpolitischem Engagement ausmachen. Die Aufbruchsstimmung weicht einem mahnenden Tonfall, wie Werner Krauss feststellt:

In Deutschland entartet die geistige Freiheit, die ihren bewunderten Gipfel am Anfang der ersten Nachkriegsepoche erreichte, in einen zersetzenden Destruktivismus, und Curtius fühlt sich seitdem in wachsendem Maß zum Hüter der abendländischen Traditionen in Deutschland berufen.<sup>82</sup>

Freilich hatte Ernst Robert Curtius auch zuvor auf die Dringlichkeit hingewiesen, kulturelles Erbe zu bewahren (dem George-Kreis galt er gar als unsäglicher Traditionalist);<sup>83</sup> Appellcharakter nehmen diese Mahnungen jedoch erst zu diesem Zeitpunkt an.<sup>84</sup>

In seinem Artikel *Restauration der Vernunft* (1927) wendet er sich brüsk von der Jugendbewegung ab. Die Jugend sei selbstgefällig stammelnd in einem „trüben Nebel des Pathos und der trügerischen Weihen“<sup>85</sup> gefangen. Auch im künstlerischen Bereich habe die Dispersion und Dissipation der geistigen Substanz einen Grad erreicht, der einer Kulturgefahr gleichkomme.<sup>86</sup> Beides betrachtet er als Symptom des „Einbruch[s] der Demokratie in das Reich des Seelischen“: Die Trennlinie zwischen politischer Demokratie und geistiger Aristokratie sei durchbrochen. Folge sei ein

<sup>76</sup> Nach Vossler besitzen die etymologisch verwandten Termini ‚Psyche‘ und ‚Seele‘ zwei unterschiedliche Konnotationen. Während ‚Seele‘ in Bezug auf ein Volk ein unzulässiger, mit „innige[r]“, „wurzeltiefe[r] Bedeutung“ aufgeladener Anthropomorphismus sei, bezeichne ‚Psyche‘ eher allgemein gesellschaftliche „Stimmungen, Lagen, Gewöhnungen, Verfassungen, Neigungen, Zuständlichkeiten usw.“ (Zitiert nach Gumbrecht, Hans Ulrich, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*, München 2002b: S. 30)

<sup>77</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, *Die französische Kultur. Eine Einführung*, Bern 1975: S. XVI und Curtius, Ernst Robert, „Antike Rhetorik und Vergleichende Literaturwissenschaft“, in: *Comparative Literature* 1/1, 1949: S. 41.

<sup>78</sup> Curtius 1975: S. 175.

<sup>79</sup> Curtius 1925a: S. 297.

<sup>80</sup> Lukács 1988b: S. 378.

<sup>81</sup> 1924 votiert Curtius im *Heidelberger Tageblatt* zusammen mit Thomas Mann, Jaspers, Troeltsch sowie Alfred und Max Weber gegen Hindenburg für die DDP; im gleichen Jahr ätzt er in der *Luxemburger Zeitung* unter dem Titel *Italienischer Herbst* gegen den Faschismus (vgl. Hoeges 1994: S. 182f).

<sup>82</sup> Krauss 1968: S. 83.

<sup>83</sup> Vgl. Todd, Jeffrey D., „Die Stimme, die nie verklingt. Ernst Robert Curtius’ abgebrochenes und fortwährendes Verhältnis zum George-Kreis“, in: Bernhard Böschstein, Jürgen Egyptian, Bertram Schefold und Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), *Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft*, Berlin u. a. 2005: S. 198ff. Ende der 1920er Jahre distanziert sich Curtius immer deutlicher vom George-Kreis, welcher sich „in der phrasenhaften Dogmatik von sektenförmigen Gebilden totgelaufen“ (Curtius 1933: S. 19) habe.

<sup>84</sup> Vgl. Müller 2008: S. 189.

<sup>85</sup> Curtius, Ernst Robert, „Restauration der Vernunft“, in: *Neue Schweizer Rundschau* 20/9, 1927: S. 858.

<sup>86</sup> Vgl. ebd.: S. 857.

geistiges Chaos, in dem die politischen und weltanschaulichen Extreme den Ton angäben und das Prinzip sachlich-rationaler Zusammenschau unterliege:

Ein paar Dutzend oder ein paar hundert Philosophien, Ästhetiken, Hygienien bekämpfen sich in der Arena der öffentlichen Meinung. Wer am lautesten schreit, wird am meisten gehört. Die Extremisten machen sich wichtig und schüchtern die Mittelparteien ein. Unter Tumulten geht die Sitzung zu Ende. Ekel und Indifferenz bleiben übrig. Indessen rüstet sich irgendwo ganz anders, ganz fern die elementare Macht; die all dies grinsend zerstören wird.<sup>87</sup>

In seinen Augen fehlt es „im zehnten Jahr des kranken Friedens“<sup>88</sup> an einem tragfähigen ideellen Grundkonsens. Die Intelligenz müsse somit erst einmal zu einer verbindlichen und universalen Wertordnung zurückfinden, bevor sie in der Gesellschaft als Sinngebungsinstanz wieder politisch wirksam werden könne.<sup>89</sup> Gebraucht würden auch hierbei Leute mit „synthetischem Bewusstsein“:

Damit meine ich nicht konfuse Metaphysiker, sondern helle Köpfe, die an irgendeiner Stelle menschlicher Tätigkeit Sach- und Fachkenntnis aus erster Hand besitzen und damit eine Überschau über die Gesamtsituation oder Epoche verbinden. Anders gesagt: Spezialisten mit universaler Einstellung. Solche Leute können aus der Politik, der Finanz, der Industrie, der Wissenschaft oder der Kunst herkommen: sie werden sich verstehen und miteinander zu reden wissen, vermöge des Koeffizienten von Universalität, der ihnen gemeinsam ist. Auf diesen Leuten steht die Erhaltung, Heilung und Erneuerung Europas.<sup>90</sup>

Curtius stellt klar, dass es bei diesem „Programm geistiger Sanierung“<sup>91</sup> nicht mehr um Literatur gehe, auch nicht mehr um nationale Besonderheiten. Die Intelligenz müsse durch die zersetzende Kritik Nietzsches hindurch, um in der Kontemplation des Ewig-Gültigen zu enden und sich zu vollenden.<sup>92</sup> Kontinuität gelte nun „als Forderung seelischer Gesundheit“,<sup>93</sup> nicht bloß für das Individuum. Das Universale und das Dauernde werden zum Maßstab einer *restitutio in integrum*. „Was zweitausend Jahre bestanden hat“, so schreibt er anlässlich des Virgil-Jubiläums von 1930, „wird auch weitere Jahrtausende bestehen.“<sup>94</sup> Nur aus der Perspektive universaler Tradition würden die unfruchtbaren Radikalismen überwunden und das Ziel erreicht, welches heute als das wichtigste erscheine: „die Rekonstruktion des europäischen Menschen“.<sup>95</sup>

Im Januar 1927 hatte Hugo von Hofmannsthal in seiner Rede *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation* eine produktive Rückbesinnung auf die Bildungstradition als Weg gegen die „deutsche[] Zerfahrenheit“<sup>96</sup> gefordert. Curtius greift diesen Gedanken erkennbar auf. Im Unterschied zu Hofmannsthal kann er jedoch nicht ungebrochen auf das Nationalbewusstsein Frankreichs als Vorbild rekurrieren. Zwar zeige Frankreich trotz aller Mannigfaltigkeit, trotz aller Gegensätze und innerer Krisen „eine Einheit, wie nur langes, gemeinsames geschichtliches Erleben sie schaffen kann“.<sup>97</sup> Allerdings sei dort die durch Bergson angeregte „Anerkennung des schöpferischen Moments in der Entwicklung“<sup>98</sup> einem starren Konservatismus gewichen. Sicherlich existiere in Frankreich auch das gegenteilige Phänomen: ein revolutionärer Radikalismus; doch, so Curtius, entstamme dieser demselben unhistorischen Zeitbegriff: „Der chimärische Wahn, alles von heute auf morgen neu und besser zu machen, zeigt dieselbe unhistorische Erlebnisform wie die Eigenart, das Vergangene nicht als Vergangenes, sondern als Gegenwart aufzufassen.“<sup>99</sup> Entsprechend versucht er zu sondieren, was im historisch-organischen Sinn aus dem europäischen Kulturerbe als Basis eines gemeinsamen euro-

<sup>87</sup> Ebd.: S. 859.

<sup>88</sup> Ebd.: S. 860.

<sup>89</sup> Vgl. ebd.: S. 859.

<sup>90</sup> Ebd.: S. 861.

<sup>91</sup> Ebd.: S. 857.

<sup>92</sup> Vgl. ebd.: S. 859f.

<sup>93</sup> Curtius 1933: S. 42.

<sup>94</sup> Curtius, Ernst Robert, „Virgil“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984h: S. 15. Curtius verwendet die heute nicht mehr gebräuchliche Schreibweise ‚Virgil‘, die im Verlauf dieses Kapitels beibehalten werden soll.

<sup>95</sup> Curtius 1927: S. 861f.

<sup>96</sup> Hofmannsthal, Hugo von, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*, München 1927: S. 13.

<sup>97</sup> Curtius 1975: S. 193f.

<sup>98</sup> Ebd.: S. 188.

<sup>99</sup> Ebd.: S. 192.

päischen Wiederaufbaus noch tragfähig sei. Tradition, die nur aus Büchern komme, helfe nicht mehr: „Aber wir sammeln alle Traditionen, die noch im Leib, im Geist und Willen leben.“<sup>100</sup> Ohne erlebnismäßige Bindung an die Vergangenheit könne es keine Kulturgesinnung geben.<sup>101</sup>

Sein Projekt einer deutsch-französischen Kulturvermittlung erklärt Ernst Robert Curtius mit seinem 1930 erschienenen Band *Die französische Kultur* für abgeschlossen.<sup>102</sup> Nicht zuletzt betrachtet er es auch als gescheitert, wenn er konstatiert, in den vergangenen Jahren habe es in Kultur und Politik nur „Scheinlösungen“ gegeben und es biete sich nun überall „das gleiche Bild – ein Trümmerfeld“.<sup>103</sup> Nicht, dass „eine Politik der deutsch-französischen Zusammenarbeit heute schon grundsätzlich unmöglich geworden wäre. Es soll nur gesagt sein, daß sie *de facto* aufgegeben ist“.<sup>104</sup> Am 8. Februar 1931 äußert er gegenüber André Gide: „[J]e suis terriblement las de ces questions de psychologie nationale et même de ces nationalités tellement encombrante.“<sup>105</sup> Das deutsch-französische Europa erscheint ihm für seine Ziele nicht mehr weit genug,<sup>106</sup> es bedarf einer anderen Basis.

Am deutlichsten markiert diese Wende seine Streitschrift *Deutscher Geist in Gefahr* von 1932. Es wird sein letztes Buch vor *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* sein.<sup>107</sup> Die im „Jahr der großen Entscheidungen“<sup>108</sup> unter alarmierendem Titel veröffentlichte Sammlung kultur- und bildungspolitischer Aufsätze versucht „gegen die Selbstpreisgabe der deutschen Bildung, gegen den Kulturhaß und seine politisch-soziologischen Hintergründe“<sup>109</sup> die konservativen Kräfte in Deutschland zu vereinen. Curtius geht dabei vor allem den nationalen Kräften entgegen, um sie über den Kompromiss einer universalen Bildungstradition („im Glauben an Deutschland und im Glauben an den universalen Geist“<sup>110</sup>) aus dem engen Nationalismus heraus zu einer Nationalgesinnung zu führen, welcher die „Antike, das Christentum, der Humanismus, die Aufklärung [...] als Gemeinbesitz europäischer Erfahrung gelten“<sup>111</sup> – ein Vorhaben, das zu nicht wenigen Widersprüchen und teilweise einer mehr als ungunstigen Rhetorik führt.

Einen der zentralen Punkte des Buches bildet dabei die Auseinandersetzung mit Karl Mannheims Programmschrift *Ideologie und Utopie* (1929). Diese wirft für Curtius zwei entscheidende Fragen auf: „[E]s ist nichts Geringeres als die Frage nach der Funktion des Geistes in der heutigen Welt; schließlich – aber das macht der Verfasser [Karl Mannheim, CB] nicht mehr bewußt – nach Bestand und Wert unserer geistigen Tradition.“<sup>112</sup> Sein Angriff auf Mannheim fällt umso schärfer aus, als beide von einer ähnlichen Diagnose ausgehen: Auch Mannheim spricht von einem Relativierungsprozess im Zuge gesellschaftlicher Demokratisierung;<sup>113</sup> man befinde sich, mit einem Ausdruck Schellers, in einem „Weltalter des Ausgleichs“, in welchem „alle Lebenskreise, die bisher mehr oder weniger abgeschlossen voneinander lebten [...] in dieser oder jener Form aneinandergeraten“.<sup>114</sup> In diesem

<sup>100</sup> Curtius 1927: S. 86o.

<sup>101</sup> Vgl. Curtius 1933: S. 40.

<sup>102</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäische Literatur“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984j: S. 430.

<sup>103</sup> Curtius 1933: S. 7.

<sup>104</sup> Ebd.: S. 48.

<sup>105</sup> Brief an Gide vom 8.2.1931, in Dieckmann, Herbert und Jane M. Dieckmann (Hg.), *Deutsch-französische Gespräche 1920–1950. La correspondance de Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*, Frankfurt/M. 1980: S. 112.

<sup>106</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Vorwort“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984i: S. 8. In der Curtius-Rezeption wird die in *Deutscher Geist in Gefahr* propagierte ‚Lösung von Frankreich‘ allerdings immer wieder allzu absolut gedeutet.

<sup>107</sup> Das Manuskript zu *Elemente der Bildung* (1932) wurde nicht mehr veröffentlicht. Die durch Ernst-Peter Wieckenberg und Barbara Picht besorgte Edition von 2017 konnte leider nicht mehr in die vorliegenden Ausführungen mit einbezogen werden.

<sup>108</sup> Curtius 1933: S. 7.

<sup>109</sup> Curtius 1984j: S. 432.

<sup>110</sup> Curtius 1933: S. 8.

<sup>111</sup> Ebd.: S. 42. Curtius' Betonung der Aufklärung widerspricht einem Gemeinplatz der Forschung, er habe diese aus seiner Wahrnehmung ausgeklammert (vgl. Jehle, Peter, „Aufklärungsforschung als Problemgeschichte der Romanistik“, in: Frank Estelmann, Pierre Krügel und Olaf Müller (Hg.), *Tradition der Entgrenzung. Beiträge zur romanistischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 2003: S. 138f). Curtius bewertet die Aufklärung hingegen durchaus differenziert (vgl. Curtius, Ernst Robert, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, Bonn 1921: S. 39).

<sup>112</sup> Curtius 1933: S. 89.

<sup>113</sup> Vgl. Mannheim 1995: S. 9.

<sup>114</sup> Ebd.: S. 239f.

gesellschaftlichen Kampf bestehe so lange keine Aussicht auf Konsens, wie die jeweiligen Parteien aneinander vorbeiredeten.<sup>115</sup> In dieser Situation obliege es der Intelligenz, eine Mittlerrolle zu übernehmen, da ihre „Teilhabe[] am gemeinsamen Bildungsgut [...] die geburtsmäßig-ständischen, beruflichen, besitzmäßigen Differenzen“ zu unterdrücken vermöge. In der modernen Gesellschaft werde das Geistige demnach von einer sozial „freischwebenden Schicht“ getragen, in welcher über das „homogene[] Medium“ der Bildung ein wechselseitiger Austausch „widerstreitende[r] Kräfte“<sup>116</sup> möglich sei. – Die Lektüre dieser Studie empfiehlt Curtius „den Intellektuellen *aller* Parteien [...], ebenso sehr aber auch den Politikern“<sup>117</sup> geradezu an. Sowohl Ernst Robert Curtius als auch Karl Mannheim „sehen sich einer Elite zugehörig, deren exponierte Position leicht in soziale Überflüssigkeit umschlagen kann“,<sup>118</sup> sobald der Demokratisierungsprozess die herausgehobene Stellung der Intelligenz nivelliert.

Im Gegensatz zu Curtius sieht Mannheim in der gegenwärtigen Krise allerdings auch eine Chance: Denn in der demokratischen Gesellschaft trete die „Seinsverbundenheit“<sup>119</sup> der Sprech- und Denkweisen in aller Offenheit zutage, die Allgemeingültigkeit von Positionen werde infrage gestellt: „Die Wissenssoziologie ist derart eine Systematisierung des Zweifels, der sich in der Gesellschaft als dumpfe Unsicherheit und Ungewißheit äußert.“<sup>120</sup> Es bestehe daher die Aussicht, dass „in der Entdeckung der *Seinsverbundenheit* der vorhandenen Einsichten ein erster Schritt zur Lösung von der *Seinsgebundenheit*“<sup>121</sup> zu finden wäre.

Für Curtius ist es weniger die These von der Standortgebundenheit des Denkens, die seinen Widerstand hervorruft. Es ist vielmehr die erkenntnistheoretisch begründete Ablehnung jeglicher identitärer Bindung und die Umdeklaration der Intelligenz von einer Sinngebungs- zu einer Instanz permanenter Kritik. Zwar reagiert auch Mannheim auf die gesellschaftliche Situation seiner Zeit mit einer intellektuellen Maßgabe, aber „[s]eine pädagogische Absicht setzt nicht auf Bindung durch Bildung, sondern auf die Reproblematisierung von Bindungsangeboten durch ein vermittelndes Reflexionsangebot.“<sup>122</sup> Curtius wendet nun Mannheims Theorem gegen ihn selbst. Er brandmarkt Karl Mannheim als einen „submarxistischen“,<sup>123</sup> „von der Idee des Judentums selbst *abgefallenen* Juden“, der nicht bereit sei, „sich dem Christentum, dem Humanismus oder dem Deutschtum zu öffnen und es aufzunehmen“. Folglich bleibe ihm „nur die Negation in ihren zwei Formen: Destruktion und Zynismus“.<sup>124</sup> Was bei Mannheim scheinbar wissenschaftlich verhandelt werde, seien in Wirklichkeit „weltanschauliche Entscheidungen“,<sup>125</sup> und zwar die eines nicht in der Mehrheitsgesellschaft angekommenen Außenseiters.

Sein Verweis, dass Mannheims Analyse in ein „eschatologisch-prophetisches Pathos“<sup>126</sup> umschlage, durch das man sich an Max Weber erinnert fühle, macht deutlich, dass sich in dieser Auseinandersetzung Curtius' Kritik an Webers Wissenschaftsbegriff fortsetzt.<sup>127</sup> Nur wird bei Mann-

<sup>115</sup> Vgl. ebd.: S. 240.

<sup>116</sup> Ebd.: S. 136.

<sup>117</sup> Curtius 1933: S. 100.

<sup>118</sup> Hoeges 1994: S. 43. Stimmen beide grundsätzlich in der Einschätzung einer Elitebedürftigkeit der Masse überein, wird sich Mannheim insbesondere in den 1930er Jahren der Position von Curtius weiter annähern und den Verlust eines führenden Geschmacks- und Stilprinzips sowie die Proletarisierung der Intelligenz beklagen (vgl. Hartmann, Michael, *Elitesoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt/M. 2008: S. 44ff).

<sup>119</sup> Mannheim 1995: S. 227.

<sup>120</sup> Ebd.: S. 45.

<sup>121</sup> Ebd.: S. 259.

<sup>122</sup> Laube 2004a: S. 501f. Laube hebt hervor, dass Curtius in jenen Jahren mit seiner Einschätzung – sowohl bei der politischen Rechten wie Linken – nicht allein war. Mit Bezug auf Curtius' Angriff schreibt Golo Mann über Mannheims Ideologiekritik: „Sehr geschickt, sehr brillant, durchaus eine wertvolle wissenschaftliche Erkenntnis [...] für die damalige Welt aber nicht hilfreich und uns ungenügend. Wir wollten nicht Entlarvung von Ideologien, wir wollten gute Ideologien, oder klarer gesagt, gute Ideen. An bloßen Erkennern hatten wir damals eher zu viel als zu wenig. Sie erkannten oft ganz richtig – Mannheim erkannte sehr scharf, nur half er uns damit gar nicht.“ (Zitiert nach ebd.: S. 500)

<sup>123</sup> Curtius 1933: S. 86.

<sup>124</sup> Ebd.: S. 85.

<sup>125</sup> Ebd.: S. 89.

<sup>126</sup> Ebd.: S. 100.

<sup>127</sup> Vgl. Laube 2004a: S. 501.

heim die Sinngebungs- und Orientierungsfunktion der Intelligenz nicht aus dem Bereich der Wissenschaft ausgegliedert, sondern in ihr Gegenteil gewendet. Die ‚freischwebende‘ Kritik als Grundfunktion der Intelligenz könne aber, so Curtius, nur in einer „Zerstörung des Bestehenden, des Überlieferten, des Geglaubten und Geliebten“<sup>128</sup> münden. In seinen Augen ist der ‚Soziologismus‘ damit der Gipfel einer grassierenden Bildungsfeindlichkeit. Diese Bildungsfeindlichkeit bedeute den Todesstoß für die Rangordnung der Werte – und auf praktischer Seite: „Verherrlichung der Revolution“.<sup>129</sup>

Und doch ist es auch das Theorem der Standortgebundenheit, an dem sich Curtius’ Protest entzündet. Denn hinter aller sozialer und kultureller Determiniertheit stehe doch „eine einmalige Person“<sup>130</sup> von der es abhängt, welche und in welcher Form diese Determinanten auf sie einwirkten, indessen der „Soziologismus“, wie Georg Simmel schreibt, das Individuum zum „bloßen Schnittpunkt von Fäden“ und zum „Gefäß sozialer Einflüsse“<sup>131</sup> mache. Der Mensch ist, wie Curtius mit Scheler annimmt, zwar nicht autonom, aber in seinem intentionalen Zentrum ein „geistiges‘ Wesen“ und damit nicht in erster Linie „trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen‘“.<sup>132</sup> Er kann sich zu seiner Umwelt verhalten. Curtius fordert deshalb keine Lösung von der Standortgebundenheit, sondern eine bewusste, freie und gestaltende Bindung. Grundlage dieser Bindung sei der affirmative Bezug auf die eigene Geschichte und Kulturtradition. Sie ist für ihn das alles verbindende Element. Die Kulturgeschichte dient als Orientierung für die Gegenwart. Die „Selbstbesinnung des Abendlandes“ solle zu einer „Integration, einer Restauration des Okzidents“<sup>133</sup> führen.

Diese Restauration des Abendlandes bedeutet für Curtius nicht bloß eine Konsolidierung nach innen: Obschon Europa nach dem Ersten Weltkrieg zunächst auf sich selbst zurückgeworfen sei,<sup>134</sup> stehe die europäische Kultur – wozu er Anfang der 1930er Jahre auch Amerika zählt<sup>135</sup> – in einem Wettkampf um kulturelle Vormachstellung, Einflussnahme und Souveränität.<sup>136</sup> In dieser weltgeschichtlichen Konstellation sei eine kulturelle Selbstbesinnung nötig, damit sich die europäische Kultur behaupten könne:

Wir nötigen unsere Normen den Kulturen Indiens oder Chinas nicht mehr auf. Aber dieser Verzicht bedeutet eine neue Freiheit: die Freiheit zu uns selbst. Je mehr die außereuropäischen Kulturen erwachen, um so dringlicher, freier und froher dürfen wir das Recht in Anspruch nehmen, unsere eigenen Kulturformen neu zu verfestigen und das zu *erwerben*, was wir von unseren Vätern ererbten. Wenn die nächsten unserer eurasischen oder morgenländischen Nachbarn, die Russen beispielsweise oder die Türken, das Bedürfnis spüren sollten (wie es einst die Araber verwirklichten), in unsere abendländische Kultur *hineinzuwachsen*, sind wir um so mehr verpflichtet, die Idee des Okzidents rein und neu auszuprägen, damit der Orient sich ihr einforme.<sup>137</sup>

Um der Gefahr einer Revolution auf der einen, der Gefahr kultureller Selbstpreisgabe auf der anderen Seite zu begegnen, fordert Ernst Robert Curtius daher erneut ein enthusiastisches Bekenntnis zum Humanismus. Dieser sei „Selbstbegegnung des modernen Geistes mit einem Leben, das in dunkler

<sup>128</sup> Curtius 1933: S. 101.

<sup>129</sup> Ebd.: S. 101.

<sup>130</sup> Ebd.: S. 96.

<sup>131</sup> Zitiert nach Hoeges 1994: S. 13. Curtius hatte als Student in Berlin Seminare Simmels besucht und sich während des Ersten Weltkriegs mit ihm über Neuerscheinungen und eigene Publikationen ausgetauscht (vgl. Hausmann, Frank-Rutger, „Curtius, Goethe und Jaspers oder Ernst Robert Curtius als Goetheforscher“, in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft* 1, 2014: S. 79 und Hoeges 1994: S. 13).

<sup>132</sup> Scheler, Max, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, *Späte Schriften*, Bonn 1995: S. 32; vgl. auch Scheler 1980: S. 388.

<sup>133</sup> Curtius 1984h: S. 13.

<sup>134</sup> Vgl. Kittsteiner, Heinz Dieter, „Zum Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006: S. 26. Scheler postuliert dagegen eine „immer dringlicher werdende[], solidaristische[] Harmonisierung der Erdregionen“ (Simonotti, Edoardo, *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen 2008: S. 122f). Zur unterschiedlichen Bewertung der kulturgeschichtlichen Weltlage bei Troeltsch (kulturalistisch) und Scheler (anthropologisch) vgl. Schloßberger 2006.

<sup>135</sup> Vgl. Curtius 1933: S. 111, FN 4. In den Jahren zuvor sieht Curtius Europa „bedroht von außen: von amerikanischer Mechanisierung, die schon Baudelaire voraussah, aber auch von neu erwachenden Kräften Asiens.“ (Curtius 1925a: S. 306) Noch 1927 schreibt er bezüglich der europäischen Konsolidierung: „An dieser Aufgabe müssen sich alle beteiligen, die sich weder dem Amerikanismus noch dem Bolschewismus ausliefern wollen.“ (Curtius 1927: S. 862) Ende der 1920er Jahre zeigt er sich dann stark beeindruckt von der amerikanischen Mittelalterforschung, der er auch das Konzept eines mittelalterlichen Humanismus entlehnt (vgl. Curtius, Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, New York 1953a: S. Vllf).

<sup>136</sup> Vgl. Curtius 1984f: S. 253.

<sup>137</sup> Curtius 1933: S. 111.

Tiefe des Blutes schlief und sich nun seines Ursprunges versichert“.<sup>138</sup> Humanismus bezeichnet damit weder eine bestimmte historische Epoche, noch die *humaniora*; ebenso wenig bezeichnet er aber auch die *humanitas* im Sinne emanzipatorischer Aufklärung.<sup>139</sup> Der für den Aufbau der Kultur notwendige „ewige[] Humanismus“<sup>140</sup> sei der „standortgebunden[e]“ „Ausdruck der einzigartigen weltgeschichtlichen Situation, aus der die abendländische Kultur erwachsen ist“.<sup>141</sup> Ausführlich zitiert er Troeltsch, nach welchem die europäische Welt auf einer durchgängigen und zugleich bewußten Verwachsung mit der Antike beruhe; der Blick auf die europäische Kulturgeschichte zeige, dass diese „sich bisher immer aufs neue mit dem Geisteserbe der Antike hat auseinandersetzen müssen“.<sup>142</sup> Curtius versteht unter Humanismus demnach „eine schöpferische Kraft, die sich in Berührung mit der geistesgeschichtlichen Tradition ständig weiterentwickelt“.<sup>143</sup>

Anstelle eines starren Traditionalismus will Curtius den Humanismus – mit Rekurs auf Vjačeslav Ivanov (*Briefwechsel zwischen zwei Zimmerecken*, 1921) – als lebendige Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe verstehen:<sup>144</sup> „Die alten Gedanken müssen neu gedacht werden, auch die konservativen Gedanken der Tradition.“<sup>145</sup> Kulturtradition sei

nicht nur monumental, sondern auch initiativ im Geiste. Denn die Erinnerung, ihre oberste Herrscherin, läßt ihre wahren Diener der ‚Initiationen‘ der Väter teilhaftig werden und vermittelt ihnen, indem sie solche in ihnen erneuert, die Kraft neuer Anfänge, neuer Ansätze. Die Erinnerung ist ein dynamisches Prinzip [...].<sup>146</sup>

Bewahrte Erinnerung, die zugleich neuen Anfang aus sich entlasse, dies scheine ihm der „einzige mögliche Rechtsgrund einer zugleich konservativen und liberalen Kulturgesinnung zu sein“.<sup>147</sup>

Auf der anderen Seite warnt Curtius jedoch auch vor einem selbstbezüglichen „Kulturalismus“. Die „Selbstbesinnung des Geistes“<sup>148</sup> müsse letztlich auf einen Wahrheitswert bezogen bleiben, um „befeuernde Kraft“<sup>149</sup> zu erhalten. Er grenzt sich damit von einer neukantianischen Kulturethik ab, die die ethische Bestimmung jeder Gesellschaft in der Schaffung irgendeines eigenen Kultursystems sieht.<sup>150</sup> Hinter diesem Kulturrelativismus verbirgt sich für Curtius nämlich lediglich ein weiterer Nihilismus:

Kultur ist ein Inbegriff geschichtlicher Tatbestände oder ein Ideal ästhetisch geregelter Lebensformen. Wenn man sie aber zum obersten Wert hypostasiert, erzeugt man einen Nebel, in dem sich weder menschliche noch göttliche Dinge mehr erkennen lassen. Der Kulturalismus ist die falsche Lehre von der Immanenz der Kultur. Aus diesem Grunde ist auch der Humanismus in einer bloßen Kulturideologie schlecht aufgehoben.<sup>151</sup>

Auch die humanistische Idee des Bildungswissens müsse sich deshalb, wie er Max Scheler zitiert, der Idee des Erlösungswissens unterordnen und „in letzter Abzweckung ihr dienen. Denn alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit und für die Gottheit“.<sup>152</sup> Diese religiöse Seite des Humanismus sei freilich an keine Konfession gebunden, sondern müsse „gleichsam als nach oben geöffnete Perspektive noch *miterwogen* und einbezogen werden“.<sup>153</sup> Jenseits von Universalismus und Relativismus wirbt Curtius daher für das Konzept eines kulturellen Perspektivismus, welcher die Pluralität je eigener, kulturell vermittelter Blickpunkte auf eine übergeordnete Wahrheit beschreibt, die wiederum eine Art

<sup>138</sup> Ebd.: S. 107.

<sup>139</sup> Vgl. ebd.: S. 110.

<sup>140</sup> Ebd.: S. 105.

<sup>141</sup> Ebd.: S. 110.

<sup>142</sup> Ebd.: S. 124.

<sup>143</sup> Wachtel, Michael, „Vjačeslav Ivanov als ‚missing link‘ in Ernst Robert Curtius‘ Kulturphilosophie“, in: *Die Welt der Slaven* 37, 1992b: S. 100.

<sup>144</sup> Vgl. Curtius 1933: S. 118.

<sup>145</sup> Curtius 1975: S. 26.

<sup>146</sup> Curtius 1933: S. 118.

<sup>147</sup> Ebd.: S. 124.

<sup>148</sup> Ebd.: S. 119.

<sup>149</sup> Ebd.: S. 120.

<sup>150</sup> Vgl. Romberg, R., „Ethik“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1972: S. 797.

<sup>151</sup> Curtius 1933: S. 120.

<sup>152</sup> Ebd.: S. 122.

<sup>153</sup> Ebd.: S. 120.

„prästabiler Harmonie“ sichert.<sup>154</sup> So wie für ihn jede große geistige Schöpfung Ausdruck des Weltgeistes in einer besonderen Sprache ist, so ist für Curtius auch jedes Leben „ein Blickpunkt auf das Universum“: „Jede Wahrheit ist also gebunden an eine Stelle im Raum oder in der Zeit. [...] Der größte Irrtum, den die Erkenntnis begehen kann, ist daher, eine Wahrheit zu suchen, die an keinen Ort gebunden ist.“<sup>155</sup> In diesem Sinn ist der Humanismus für Ernst Robert Curtius nicht nur das zentrale Wesensmerkmal der europäischen Kultur, sondern gleichzeitig auch Ausdruck des „Rechte[n] und Wahre[n]“.<sup>156</sup>

Curtius formuliert damit das Programm einer affirmativen Kulturethik, welche sich über die dynamische Auseinandersetzung mit der europäischen Kulturtradition definiert, in deren Zentrum die Verwachsung mit dem lateinischen Erbe steht. „Humanismus als Initiative“, so lautet der Titel des programmatischen letzten Kapitels von *Deutscher Geist in Gefahr*. Zwar, so betont Curtius, wiederhole sich keine Zeit und der Humanismus sei je nach Epoche verschieden,<sup>157</sup> doch sei in der Geschichte eine analogische Orientierung möglich.<sup>158</sup> Angesichts des Trümmerfeldes der Bildungstradition könne der Humanismus der Gegenwart weder direkt an die Antike noch an die Renaissance anknüpfen, sondern müsse sich an das Mittelalter halten. Anders als noch 1921 plädiert Ernst Robert Curtius daher nicht mehr für einen modernen, sondern für einen „mittelalterlichen Humanismus“:<sup>159</sup>

Der neue Humanismus wird also, um es ganz klar und konkret zu sagen, nicht Klassizismus und Renaissance-schwärmerei, sondern Mediaevalismus und Restaurationsgesinnung sein müssen. Nicht *reformatio*, sondern *informatio*.<sup>160</sup>

<sup>154</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Einführung“, in: José Ortega y Gasset, *Die Aufgabe unserer Zeit*, Stuttgart, Berlin <sup>2</sup>1934: S. 18.

<sup>155</sup> Curtius 1984f: S. 264f.

<sup>156</sup> Curtius 1984b: S. 67f.

<sup>157</sup> Vgl. Curtius 1933: S. 115.

<sup>158</sup> Vgl. ebd.: S. 126.

<sup>159</sup> Ebd.: S. 104.

<sup>160</sup> Ebd.: S. 126.



### 1.3 Ethik der kulturellen Überlieferung

Am 22. Dezember 1945 schreibt Ernst Robert Curtius an den Theologen und Orientalisten Jean de Menasce:

In diesem Jahr – 1932 – wurde ich durch tiefe Erschütterungen meiner Psyche in einen Zustand von alternierenden [sic] produktiver Spannung und schwerer Depression versetzt. Ich schrieb „Deutscher Geist in Gefahr“, brach dann zusammen, mußte Jung in Zürich consultieren. Es war eine schwere Krise, in der ich später die unbewußte Anticipation des Grauens erkannte, das 1933 begann.<sup>1</sup>

*Deutscher Geist in Gefahr* erfährt im Jahr 1933 noch eine dritte Auflage, verschwindet jedoch bald aus dem Handel. Im März, „während der gefährlichen Zeit der ‚Säuberung‘ der Hochschulen“,<sup>2</sup> bringt es dem Verfasser eine Rüge vom *Völkischen Beobachter* ein.<sup>3</sup> Nichtsdestotrotz bleibt Curtius von den Nationalsozialisten auch in den folgenden Jahren weitgehend verschont. Heinrich Lausberg bemerkt hierzu in seinen biografischen Notizen:

Diese auffällige ‚Schonung‘ seitens des Hitler-Regimes ist zu erklären aus dem Bemühen des Regimes, sich vor der internationalen Öffentlichkeit nicht zu kompromittieren. Ein ‚frei‘ lebender Curtius nützte dem Regime mehr als ein gefangener oder toter Curtius, obwohl er ein evidenter ‚Gesinnungs-Verbrecher‘ war.<sup>4</sup>

Frank-Ruttger Hausmann zählt ihn entsprechend neben Karl Vossler zu den wenigen unangreifbaren Großordinarien im ‚Dritten Reich‘.<sup>5</sup>

In den ersten Monaten nach der ‚Machtergreifung‘ skizziert Ernst Robert Curtius die politische und gesellschaftliche Situation in Deutschland folgendermaßen: „La Bête est déchaînée, l’ésprit est terrorisé. L’atmosphère n’est plus respirable. [...] L’avenir est obscur, le présent est indigne.“<sup>6</sup> Solch offene Diagnosen stellt er jedoch nur von Luxemburg aus, da das Postgeheimnis aufgehoben ist: „Quand je vous écrirai d’Allemagne, je devrai m’abstenir de toute critique politique. Mais il est bien difficile de séparer la vie spirituelle de la vie politique. Le spirituel se dessèche et s’anémie dans une ambiance hostile.“<sup>7</sup> Das geistige Leben verkümmere angesichts der widrigen politischen Umstände. An eine baldige Normalisierung der Lage glaubt Curtius nicht: „[L]a liberté civile et la justice sont abolies“. Solange die Bevölkerung noch der Überführung des gegenwärtigen Ausnahmezustands in eine rechtsstaatliche Ordnung harre, habe die Demokratie längst Suizid begangen: „Le parlement a abdiqué de son propre compte. Il n’y a plus de droit constitutionnel. La liberté individuelle n’est plus garantie, l’Etat peut tout, il a toute licence contre l’individu.“<sup>8</sup> Schockiert zeigt sich Curtius von der breiten Unterstützung, die die Nazis erfahren, gegenüber dem Judenboykott und darüber, dass sein Land alles daran setze, „pour assumer l’aspect d’un *odium generis humani*“: „Cette révolution est une ‚révolte des masses‘“,<sup>9</sup> lautet denn auch sein Fazit. Der entfesselte Pöbel (ὄχλος) habe die Aristokratie gestürzt. Mit seiner liberalkonservativen Einstellung begehe er in diesen Zeiten daher gleich ein doppeltes Verbrechen: „Je suis conservateur et libéral. Double crime par le temps qui court.“

<sup>1</sup> Zitiert nach Lange, Wolf-Dieter, „Permetts-moi de recourir une fois de plus à ta science“. Ernst Robert Curtius und Jean de Menasce“, in: Wolf-Dieter Lange (Hrsg.), „In Ihnen begegnet sich das Abendland“. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius, Bonn 1990: S. 211. Auch in einem Brief an Ivanov vom 24.7.1933 berichtet er von einer psychischen Krise in diesem Jahr (vgl. Wachtel, Michael, „Die Korrespondenz zwischen E. R. Curtius und V. I. Ivanov“, in: *Die Welt der Slaven* 37, 1992a: S. 82).

<sup>2</sup> Lausberg 1993: S. 104.

<sup>3</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Rückblick 1952“, *Französischer Geist im 20. Jahrhundert*, Bern, München 1960: S. 527. Später stilisiert Curtius *Deutscher Geist in Gefahr* rundweg als Buch gegen die drohende Nazibarbarei (vgl. Curtius 1960: S. 64).

<sup>4</sup> Lausberg 1993: S. 114.

<sup>5</sup> Vgl. Hausmann 2008: S. 122ff.

<sup>6</sup> Brief an Pozzi vom 9.7.1933, in Bem, Jeanne und André Guyaux (Hg.), *Ernst Robert Curtius et l’idée d’Europe. Travaux et Recherches des Universités Rhénanes*, Paris 1995: S. 387f.

<sup>7</sup> Brief an Pozzi vom 9.7.1933, in ebd.: S. 388.

<sup>8</sup> Brief an Pozzi vom 2.4.1933, in ebd.: S. 386.

<sup>9</sup> Brief an Pozzi vom 2.4.1933, in ebd.: S. 387.

Dennoch zieht Curtius ein Exil nicht in Erwägung: „Les esprits indépendants devront se réfugier dans le silence ou dans la science pure.“<sup>10</sup> Man könne und dürfe sich nicht gegen sein eigenes Volk stellen, man dürfe sein eigenes Land nicht verleugnen, aber man könne für es und an ihm leiden – „en silence“.<sup>11</sup> Irgendwann, nach zehn oder zwanzig Jahren, werde das aktuelle Regime ohnehin wieder verschwinden. Der übergeordnete Blickwinkel gewährt dem „humanistischen Menschen jene *Gelassenheit* [...]. Es ist eine Kraft des Glaubens, die seine Feinde ihm nicht nehmen können.“<sup>12</sup>

Selbst nach dem Krieg wird, wie Hausmann festhält, das „Etikett ‚Emigranten‘ aus seinem Mund (seiner Feder) immer einen leicht abschätzigen Beiklang“<sup>13</sup> haben. Immerhin scheint sich aber auch Curtius selbst ab und an mit dem Gedanken einer Auswanderung getragen zu haben. So schreibt er bezüglich einer Anfrage von Andreas Heussler zur Neubesetzung des Lehrstuhls für romanische Philologie an der Universität Basel im Juni 1936, dass er diesen am liebsten selbst übernehme – die Schweiz war zumindest das Herkunftsland seiner Familie mütterlicherseits. An zweiter und dritter Stelle nennt er Erich Auerbach und Fritz Schalk (den Posten erhielt dann Albert Béguin).<sup>14</sup>

Das in *Deutscher Geist in Gefahr* angekündigte Programm eines mittelalterlichen Humanismus ermöglicht es Curtius, sich vom belasteten Feld der Gegenwartsromanistik zurückzuziehen. Im Wintersemester 1932/1933 beginnt er mit Vorlesungen zur lateinischen Literatur des Mittelalters und verkörpert,<sup>15</sup> nach Werner Krauss' Diktum, den „Typus des ‚Katakombengelehrten‘“.<sup>16</sup> Er wendet sich von den Methoden der idealistischen Geistesgeschichte ab und der „reinen Wissenschaft“, nämlich der „philologisch-historische[n] Forschung“<sup>17</sup> zu – jedoch ohne auf die Perspektive einer kulturgeschichtlichen Synthese verzichten zu wollen.<sup>18</sup> Diese Perspektive gewährt ihm die anfangs noch recht vage Idee einer „*Roma aeterna*“.<sup>19</sup>

Bereits 1932 hatte Curtius in einem Gedicht des spanischen Renaissancedichters Jorge Manrique „die imperiale Idee Roms als zeitlos gültiges Maß des Menschentums ausgesprochen“<sup>20</sup> gefunden. Hier offenbart sich ihm ein erster philologischer Ansatz, die Verwachsung mit der Antike als europäischem Strukturmerkmal anhand der Literatur nachzuvollziehen. Während Curtius mit seinen Studien aber zunächst noch keinen strukturierten Plan verfolgt und sich auf „das Zusammenarbeiten von Instinkt und Intelligenz“<sup>21</sup> verlässt, konkretisiert sich sein Vorhaben dann in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Buch *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters* (1937) des Anglisten Hans H. Glunz: „So entstanden 1938 bis 1944 zweiundzwanzig Abhandlungen, die in Fachzeitschriften vorgelegt wurden und die mir während des Krieges ein willkommenes geistiges Alibi boten.“<sup>22</sup> Diese Aufsätze bilden die Grundlage für *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*.

### *Nachkriegsinitiative*

Einer ersten Ankündigung im Jahr 1945 in der Zeitschrift *Die Wandlung* folgen ganze drei Jahre und eine weitere Ankündigung in der Zeitschrift *Merkur*, bis das Werk 1948 im Francke Verlag erscheint. Curtius ist bemüht, die Fülle an Material zu einem gut lesbaren Werk zu formen, ohne auf strenge

<sup>10</sup> Brief an Pozzi vom 2.4.1933, in ebd.: S. 386.

<sup>11</sup> Brief an Pozzi vom 2.4.1933, in ebd.: S. 387.

<sup>12</sup> Curtius 1933: S. 127.

<sup>13</sup> Hausmann 2013: S. 265.

<sup>14</sup> Vgl. Brief an Heussler vom 18.6.1936, in Bem und Guyaux 1995: S. 394.

<sup>15</sup> Vgl. Lausberg 1993: S. 156.

<sup>16</sup> Krauss 1968: S. 29.

<sup>17</sup> Curtius 1951: S. 17f.

<sup>18</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 386.

<sup>19</sup> Curtius 1984j: S. 430.

<sup>20</sup> Ebd.: S. 431.

<sup>21</sup> Ebd.: S. 433.

<sup>22</sup> Ebd.: S. 432f.

Demonstration und wissenschaftliche Darstellung zu verzichten.<sup>23</sup> Beides ist jedoch wichtig, da er mit seinen mittellateinischen Studien nicht nur wissenschaftlich, sondern auch kulturpolitisch Stellung beziehen will: im Zeichen einer Wiederherstellung der europäischen Kulturtradition.

Wie vor dreißig Jahren stehe Deutschland vor der Aufgabe, den materiellen und ökonomischen Apparat wieder instand zu setzen, aber mit der Ausbesserung der materiellen Kriegsschäden sei es nicht getan: „Auch auf geistigem Gebiet bedarf es einer ungeheuren Reparaturarbeit.“<sup>24</sup> Die Kulturverwüstung sei „zwölf Jahre hindurch systematisch betrieben worden“.<sup>25</sup> Die Folge davon sei, dass „die Generation der heute Dreißigjährigen schon gar nicht mehr weiß, wie ein normal funktionierendes Kulturleben aussieht“.<sup>26</sup> Demzufolge müsse man an „die Welt vor 1933 wieder anknüpfen“.<sup>27</sup> Die Weimarer Republik erscheint ihm rückblickend als Elyision.<sup>28</sup> Er empfindet sich „als bevorzugt“, eine „große Ära der europäischen Literatur“<sup>29</sup> miterlebt zu haben. Das ‚Dritte Reich‘ sei dagegen ein Einschnitt in einen „Lebenszusammenhang, der Jahrhunderte und Jahrtausende umgreift“,<sup>30</sup> eine „Mißachtung des Erbes der Vergangenheit“.<sup>31</sup> Die Aufarbeitung dieses Einschnitts werde Jahre dauern,<sup>32</sup> doch müssten alle Anstrengungen unternommen werden, die zerrissenen Bande mit der Vergangenheit wieder anzuknüpfen.<sup>33</sup> Dieses Wiederaufgreifen der „Tradition europäischen Geistes“ erscheint ihm in der gegenwärtigen Situation „wichtiger und wirksamer als alle Umerziehung und alle Experimente“.<sup>34</sup>

Über Art und Möglichkeit einer solchen Aneignung des kulturellen Erbes nach dem Krieg entzündete sich anlässlich des Jubiläums zum 200. Geburtstag Goethes im Jahr 1949 ein in mehreren Zeitungsartikeln ausgetragener Schlagabtausch zwischen Ernst Robert Curtius und Karl Jaspers (bzw. seiner Verteidiger). Jaspers hatte gegen die Funktionalisierung Goethes als Entlastungsfigur des angeschlagenen deutschen Selbstbewusstseins eine Abkehr vom bildungsbürgerlichen Goethe-Kult gefordert und für einen kritischen Umgang mit dem geistigen Erbe plädiert,<sup>35</sup> wohingegen Curtius entschieden die Auffassung vertrat, „unter Rückgriff auf das Erbe der deutschen Klassik der Humanität zu ihrem Recht [zu] verhelfen“.<sup>36</sup> Für ihn offenbarte Jaspers’ These – in Anlehnung an Toynbee – eine Verweigerung sozialer Mimesis, „weiter gar nichts“.<sup>37</sup> Ziel von Curtius’ Nachkriegsinitiative ist es dagegen, mittels Wissenschaft und Kritik das Bewahrenswerte vom Überflüssigen, Wertlosen und Schädlichen zu sondieren, um auf dieser Grundlage eine neue Wertordnung zu installieren. Würde der positive Kulturbestand in Frage gestellt, so seine Befürchtung, würde der Geltungsanspruch dieser Wertordnung untergraben.

<sup>23</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 384. Aus dem Vorwort der ersten Ausgabe sowie aus Briefen geht hervor, dass Curtius aufgrund der teils chaotischen Zustände der Bibliotheken in der Nachkriegszeit zudem Schwierigkeiten hatte, Nachweise aufzuführen und Quellen zu prüfen. Gegenüber de Menasse erwähnt er auch das Fehlen „vitale[r] Reserven“ (Zitiert nach Lange 1990: S. 211).

<sup>24</sup> Curtius, Ernst Robert, „Ortega y Gasset. II“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984e: S. 268.

<sup>25</sup> Ebd.: S. 270.

<sup>26</sup> Ebd.: S. 268f.

<sup>27</sup> Ebd.: S. 270.

<sup>28</sup> Vgl. Curtius 1984i: S. 10.

<sup>29</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>30</sup> Curtius 1984e: S. 271.

<sup>31</sup> Hausmann 2014: S. 89.

<sup>32</sup> Vgl. Curtius 1984e: S. 270.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.: S. 271.

<sup>34</sup> Ebd.: S. 271.

<sup>35</sup> Vgl. Saner, Hans, „Existenzielle Aneignung und historisches Verstehen. Zur Debatte Jaspers-Curtius um die Goethe-Rezeption“, in: Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg 2004: S. 152f.

<sup>36</sup> Hausmann 2014: S. 95.

<sup>37</sup> So in einem Brief an Max Rychner vom 1.4.1949, zitiert nach ebd.: S. 89.

## Europäisierung des Geschichtsbildes

„Um unsere Kultur zu begreifen“, schreibt Ernst Robert Curtius 1948 in einem Aufsatz über *Toynbees Geschichtslehre*, „brauchen wir Europäer das Bewußtsein von unserer Geschichte“.<sup>38</sup> Wie schon vor dem Krieg greift er damit einen Gedanken Troeltschs vom geschichtlichen Selbstverständnis als besonderem Kennzeichen der europäischen Kultur auf.<sup>39</sup> Allerdings habe – mit der Ausnahme Vicos – erst Hegel versucht, Geschichte begrifflich zu durchdringen.<sup>40</sup> Dies markiert nach Curtius die erste Phase des historischen Denkens im engeren Sinne. In einer zweiten Phase habe dann der Historismus mit der geschichtsphilosophischen Spekulation gebrochen: „Die Geschichte machte sich selbständig“,<sup>41</sup> verbunden mit dem „Genuß ästhetischer Kontemplation“. Mit seiner Zurückweisung der idealistischen Geschichtsphilosophie habe der Historismus aber dazu geführt, dass „die Erbgüter jenes Kulturbestandes im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht mehr vermehrt, belebt und befestigt, sondern historisiert wurden“.<sup>42</sup> Der Historismus sei in der Konsequenz als „entnervender Relativismus beklagt oder skeptisch genossen worden“; Irrationalismus, Pessimismus, Geschichtsfeindlichkeit seien „in tausend Formen siegreich durchgebrochen“.<sup>43</sup> Mit Ernst Troeltsch werde schließlich eine dritte Phase des historischen Bewusstseins eingeleitet: Bei ihm habe der Historismus „das positive Vorzeichen einer großen, in Generationen zu lösenden Aufgabe [erhalten]: *Die Idee des Aufbaus heißt, Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen*“.<sup>44</sup> Dies bedeutet die Reetablierung der Geschichtsphilosophie vonseiten der nicht-spekulativen Historik.

Im Dienst dieses von Troeltsch geforderten „neuen Aufbaus“ stehe Arnold J. Toynbees „vergleichende Morphologie der Kulturen“ (*A Study of History*, 1934–1961), die sich vor allen früheren Geschichtsphilosophien durch die Breite der Anschauung und eines frei von dogmatischen Voraussetzungen gehaltenen Empirismus auszeichne. Sie bedeute für alle Geschichtswissenschaften eine Grundlagenrevision und Horizonterweiterung. Mit seinem monumentalen Werk, von dem die Schlussbände zum damaligen Zeitpunkt noch ausstehen, habe Toynbee die Möglichkeit gewiesen, Muster kulturgeschichtlicher Abläufe zu erkennen, um daraus zu einer Handlungsorientierung für die Gegenwart zu gelangen:

Was Hegel ahnend vorwegnahm und logisch vergewaltigte, entfaltet sich bei Toynbee in souveräner Freiheit. Der unübersehbare Stoff geschichtlichen Wissens, den die Forschung eines Jahrhunderts bereitgestellt hatte, wird hier in durchdachter Form und transparenter Verknüpfung dargeboten; nicht zum Zweck ästhetischen Genießens (obwohl dem Leser auch dieses zuteil wird) sondern zur Klärung der Frage: wo stehen wir?<sup>45</sup>

Für Toynbee bilden Kulturen und nicht Staaten den Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Diese seien die „letzten Ganzheiten des Geschichtsverlaufes“.<sup>46</sup> Anders als etwa bei Spengler seien Kulturen allerdings keinem „fatalistischen Ablaufgesetz unterworfen“, sondern besäßen „Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Verhaltensweisen“<sup>47</sup> – ein Gedanke, den Ernst Robert Curtius bereits 1925 in vergleichbarer Weise geäußert hatte:

Der Untergang des Abendlandes ist prophezeit worden. Ein Erkenntniswert wohnt solchen Prophezeiungen nicht inne. Ob Europa untergehen wird, kann kein Denken entscheiden. Entschieden wird das durch unseren Willen, durch Haltung und Spannung unseres Lebens. Wir werden das Schicksal haben, das wir wählen.<sup>48</sup>

<sup>38</sup> Curtius, Ernst Robert, „Toynbees Geschichtslehre“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984g: S. 347.

<sup>39</sup> Vgl. Curtius 1933: S. 110. und Rendtorff 2006: S. 304.

<sup>40</sup> Vgl. Curtius 1984g: S. 347.

<sup>41</sup> Curtius 1993: S. 14.

<sup>42</sup> Curtius 1933: S. 12f.

<sup>43</sup> Ebd.: S. 13f.

<sup>44</sup> Curtius 1993: S. 14.

<sup>45</sup> Curtius 1984g: S. 348.

<sup>46</sup> Curtius 1993: S. 14.

<sup>47</sup> Ebd.: S. 15f.

<sup>48</sup> Curtius 1925a: S. 306.

Curtius bewertet Toynbees Geschichtslehre als die „größte historische Denkleistung unserer Tage“.<sup>49</sup> Sie müsse in Deutschland umso dankbarer aufgenommen werden, als „unser Geschichtsbild nach einer Ära kleindeutscher, dann nationalsozialistischer Schulung ungebührlich verengt ist“.<sup>50</sup> Daher bedürfe es einer grundlegenden Revision der durch die politisch-nationalistischen Ideologien funktionalisierten und gezeichneten Geschichtswissenschaft. Er fordert er eine „Europäisierung des Geschichtsbildes“. Diese sei „heute politisches Erfordernis geworden, und nicht nur für Deutschland“.<sup>51</sup> Gerade im „geistigen Chaos der Gegenwart“<sup>52</sup> sei es nötig, aber auch möglich geworden, die Einheit der europäischen Kultur zu demonstrieren. Curtius’ Standpunkt ist „gekennzeichnet durch den retrospektiven Blick, der vom Ende der Kultur aus eine vergangene Formation des abendländischen Geistes überschaut“.<sup>53</sup> Diese europäische Kultur sei vergangen, aber noch nicht verloren.

### Literatur als System

*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* gliedert sich in vier Abschnitte: Ein Einleitungsteil mit Widmung, Leitsätzen und Vorwort steht 18 Kapiteln voran, denen 25 in kleinerer Schriftgröße gehaltene Exkurse sowie ein Registerapparat folgen. Bereits die Widmung verweist dabei mit Gustav Gröber und Aby Warburg auf die Grundlinie des Werks: die Philologie als Methode, umfassende Zusammenhänge in der europäischen Tradition zu erschließen. Bei Gröber hatte Curtius mit einer editionsphilologischen Arbeit zu *Li quatre Livre des Reis* (1911) promoviert; Warburgs *Mnemosyne*-Projekt hatte er in den Jahren 1928 und 1929 in Rom kennen gelernt und sich tief davon beeindruckt gezeigt.<sup>54</sup> In *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* sollen nun philologische Mikrologie und kulturgeschichtliche Makroperspektive miteinander verbunden werden: „die Analyse führt zur Synthese.“<sup>55</sup> In den Leitsätzen wird dieser Entwurf noch einmal in mehrere Aspekte aufgefächert und das Buch in den Kontext einer Jahrtausende alten Bildungstradition gerückt, von Herodot über Goethe bis Ortega.

Auf der anderen Seite wird im Vorwort der durchaus zeitbedingte Rahmen betont, innerhalb dessen die Grundzüge der Arbeit entstanden sind; auch wird angedeutet, dass mit den ersten Nachkriegsjahren eine Umarbeitung des Buches notwendig geworden sei, weshalb das ursprüngliche, im Jahr 1945 vorveröffentlichte Vorwort durch den „Rückblick“ im Epilog ersetzt worden sei.<sup>56</sup> Zweitausendjährige Bildungstradition und Gegenwartsbezug werden auf diese Weise bereits auf den ersten Seiten in ein wechselseitiges Verhältnis gesetzt. Indem sich das Werk dabei nicht nur an wissenschaftliche Leser, sondern auch an ein breiteres Bildungspublikum wendet, unterstreicht es seinen allgemeinen Bildungsauftrag: Trotz der Hinwendung an eine, so Curtius, „spröde Materie“,<sup>57</sup> will das Buch über eine bloße historisch-philologische Darlegung hinausgehen.

Gleichwohl versteht sich *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* auch als Auseinandersetzung mit der literaturwissenschaftlichen Disziplin selbst. Innerhalb der 18 Hauptkapitel bereiten allein 4 Kapitel – „von dem Allgemeinen zur konkreten Fülle der historischen Substanz“<sup>58</sup> – die eigentliche philologische Analyse vor. Dieser Vorlauf verdeutlicht, wie sehr sich die Studie in ihrem

<sup>49</sup> Curtius 1993: S. 16.

<sup>50</sup> Curtius 1984g: S. 377.

<sup>51</sup> Curtius 1993: S. 17.

<sup>52</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>53</sup> Simonis 1998: S. 217.

<sup>54</sup> Vgl. Hoeges 1994: S. 19.

<sup>55</sup> Curtius 1993: S. 386. Schirren bemerkt: „Gemessen an dem Vorhaben von Warburg wirkt der von Curtius geleistete Beitrag bescheiden, ja pragmatisch“ (Schirren, Thomas, „Einleitung“, in: Thomas Schirren und Gert Ueding (Hg.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, Tübingen 2000: S. XVI).

<sup>56</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 11.

<sup>57</sup> Ebd.: S. 89. Curtius verweist an einer anderen Stelle auf Dante, der ebenfalls „mit seinem ‚spröden Stoff‘“ ringe (ebd.: S. 356).

<sup>58</sup> Ebd.: S. 45.

methodischen Ansatz gegen die Konventionen der zeitgenössischen literaturwissenschaftlichen Praxis stellt, gegen ihre institutionalisierte Verstrickung in nationalistische Ideologeme und ihre methodischen Verfallserscheinungen,<sup>59</sup> die sich gegenseitig noch beförderten:

Nach dem ersten Weltkriege sah man zahlreiche Proben einer „neuen Wissenschaft“, die sich auf „Schau“, „Intuition“ oder andere Formen innerer Erleuchtung berief und dem vielberufenen „Positivismus“ den Krieg erklärte. Manche suchten große Persönlichkeiten der Geschichte nach der Dogmatik des Georgekreises umzuprägen. Manche brachten behende Synthesen auf den Markt. Geschichte wurde mitunter zum Roman, mitunter zum „Mythos“. Zum größten Teil sind das Verirrungen gewesen, deren Tragweite wir erst heute ermessen können. Denn sie haben der Geschichtsfälschung größten Ausmaßes den Weg gebahnt, die seit 1933 ihr verhängnisvolles Wesen trieb. „Es gibt keine objektive Wissenschaft“, so wurde damals gelehrt. Wissenschaft sei rassistisch, völkisch, politisch gebunden. Dieser Lug muß verschwinden.<sup>60</sup>

Gegen die Symptome „des wissenschaftlichen Verfalls“<sup>61</sup> fordert er eine strenge Philologie; diese allein könne die „künstliche[] Isolierung [der Völker- und Staatengeschichten, CB] vom Standpunkt der nationalen Mythen und Ideologien“<sup>62</sup> überwinden, wie sie in Reaktion auf Napoleon, insbesondere aber seit 1864 propagiert und an den Schulen gelehrt worden sei. Dies erfordere indes eine dezidiert europäische Perspektive: „Die ‚neuere‘ Philologie kann ihren Aufgaben nicht gerecht werden, wenn sie diejenige Literatur glaubt ignorieren zu dürfen, deren Kenntnis den modernen Autoren bis ans Ende des 18. Jhs. selbstverständlich war.“<sup>63</sup> Das Werk präsentiert sich damit als grundsätzliche Revision der modernen Literaturwissenschaft mit ihrer „willkürliche[n] Einengung des Beobachtungsfelds“.<sup>64</sup> Der philologische Positivismus wird zum wissenschaftlichen Instrument von Ideologiekritik. Die sei umso dringlicher, als der wissenschaftliche Verfall mit einer Abnahme der gemeinsamen europäischen „Kultursubstanz“ einhergehe, die im 20. Jahrhundert „Katastrophenform“<sup>65</sup> angenommen habe.

Das 1. Kapitel von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* versucht aus diesem Grund, im Anschluss an allgemeine Überlegungen zum Geschichts- und Kulturbegriff, zunächst den Begriff der Literatur grundlegend zu bestimmen. Mit der Definition von Dichtung als einer „von der Phantasie geschaffenen Erzählung (*fiction*)“ meint Curtius dabei eine „elastische Formel“<sup>66</sup> gefunden zu haben, die sowohl die antike Mythologie, das Epos, das Drama als auch den modernen Roman umfassen soll. Auf dieser Basis scheint es ihm möglich, die Literatur als Kulturphänomen anthropologisch herzuleiten: Die „schöpferische Phantasie“ sei eine „Urfunktion der Menschheit“, die nach Henri Bergson (*Die beiden Quellen der Moral*, 1932) den Unterschied zwischen Mensch und Tierwelt ausmache. Ameisen und Bienen arbeiteten perfekt, weil sie vom Instinkt geleitet seien, aber sie seien dadurch unveränderlich und hätten keine Entwicklung vor sich. Nur beim Menschen werde Bewusstsein verwirklicht und damit Individualität, Initiative, Unabhängigkeit, Freiheit. Zugleich sei der Mensch hierdurch aber auch gefährdet. Quasi „aus dem Residuum von Instinkt“ nähre sich daher die „fiktionsbildende Funktion (*fonction fabulatrice*)“ der Phantasie, um den Menschen in der Welt zu orientieren: „Da die Intelligenz nur auf Wahrnehmungsbilder reagiert, schafft er [der Instinkt, CB] ‚imaginäre‘ Wahrnehmungen.“<sup>67</sup> Aus ihm bilde sich die Welt der Mythen und Götter. Nun sei es jedoch ein allgemeines Gesetz, dass „Einrichtungen der menschlichen Natur, die ursprünglich im Dienste biologischer Arterhaltung standen im Lauf der Entwicklung auch zu außerbiologischen und überbiologischen Zielen gebraucht werden“ (Scheler). So habe sich auch die Fabulierfunktion vom

<sup>59</sup> Vgl. ebd.: S. 16f und 21f.

<sup>60</sup> Curtius 1984j: S. 434f.

<sup>61</sup> Curtius 1993: S. 385.

<sup>62</sup> Ebd.: S. 16.

<sup>63</sup> Ebd.: S. 298, FN 2.

<sup>64</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>65</sup> Ebd.: S. 30.

<sup>66</sup> Ebd.: S. 18.

<sup>67</sup> Ebd.: S. 18.

Zweck der Arterhaltung emanzipiert, um „freies Spiel zu werden“.<sup>68</sup> Literatur wird – so Curtius’ Resümee – zu einer Ausdrucksformation mit autonomer Struktur.

Autonom ist die Struktur des Literatursystems bei Ernst Robert Curtius in doppelter Hinsicht: Zum einen wehrt er sich dagegen, literarische Äußerungen als unmittelbaren Ausdruck einer persönlichen, gesellschaftlichen oder epochenmäßigen Situation oder Gefühlslage zu deuten. Zum anderen gilt das Literatursystem in seinen Augen als autonom gegenüber anderen künstlerischen Ausdrucksformen. Die Literatur habe ihre eigenen Bedingungen und Beschaffenheiten, eigene „Formen der Bewegung, des Wachstums, der Kontinuität“, die bspw. von denen der bildenden Künste wesensverschieden seien – schon allein deswegen, weil die Literatur Träger von Gedanken sei, die Kunst nicht:

Sie besitzt eine Freiheit, die dieser versagt ist. Für die Literatur ist alle Vergangenheit Gegenwart, oder kann es doch werden. Homer wird uns durch eine neue Übersetzung neu vergegenwärtigt, und Rudolf Alexander Schröders Homer ist ein anderer als der Vossens. Ich kann den Homer und den Platon zu jeder Stunde vornehmen, ich „habe“ ihn dann und habe ihn ganz. Er existiert in unzähligen Exemplaren. [...] Im Buch ist die Dichtung real gegenwärtig. [...] Mit der Literatur aller Zeiten und Völker kann ich eine unmittelbare, intime, ausfüllende Lebensbeziehung haben, mit der Kunst nicht. Kunstwerke muß ich in Museen aufsuchen. Das Buch ist um vieles realer als das Bild. Hier liegt ein Seinsverhältnis vor und die reale Teilhabe an einem geistigen Sein.<sup>69</sup>

Allein im Wort spreche sich der Logos aus und durch seine Fixierung im Text enthebe er sich seiner zeitlichen Bindung.<sup>70</sup> Durch diese „zeitlose Gegenwart“, die der Literatur wesensmäßig eigne[ ]“, könne „die Literatur der Vergangenheit in der jeweiligen Gegenwart stets mitwirksam sein“. Wobei Curtius seine These von der realen Teilhabe an einem geistigen Sein ganz beiläufig dann eben doch historisiert: Sie sei Vergegenwärtigung, die zu jedem Zeitpunkt anders ausfallen müsse. Auf diese Weise entstehe eine „unerschöpfliche Fülle möglicher produktiver Wechselbeziehungen“:

So Homer in Virgil, Virgil in Dante, Plutarch und Seneca in Shakespeare, Shakespeare in Goethes „Götz von Berlichingen“, Euripides in Racines und Goethes Iphigenie. Oder in unserer Zeit: *Tausendundeine Nacht* und Calderón in Hofmannsthal; die Odyssee in Joyce; Aischylos, Petronius, Dante, Tristan Corbière, spanische Mystik in T. S. Eliot.<sup>71</sup>

Darüber hinaus existierten Wechselbeziehungen zwischen den Gattungen, metrischen und strophischen Formen, Formeln, Motiven, sprachlichen Kunstgriffen, literarischen Gestalten. Das System der Literatur mit seinen vielfältigen Sub-Systemen bilde dieserart ein „unübersehbares Reich“.<sup>72</sup> Es sei ein „einheitliches Lebenssystem, in dem alles auf alles Bezug nimmt“<sup>73</sup> und das sich dem Blick entziehe, sobald man es in Stücke aufteile.<sup>74</sup>

Für die philologische Untersuchung heißt dies zum einen, dass sie keinen Unterschied zwischen vornehmen und verächtlichen Traditionselementen machen dürfe: „Man muß den ganzen Bestand zusammennehmen: erst dann greift man die Kontinuität der europäischen Literatur.“<sup>75</sup> Zum anderen bedürfe es aber auch, um im derart aufgehäuften Material zu einer „Anschauung vom inneren Zusammenhang“<sup>76</sup> zu gelangen, einer Vogelperspektive, die Erkenntnisse zutage fördern könne, die dem Spezialistentum versagt blieben, gleichsam jener „Luftphotographien aus großer Höhe“ durch die es gelungen sei, „das spätrömische Verteidigungssystem in Nordafrika erstmalig zu erkennen“.<sup>77</sup>

<sup>68</sup> Ebd.: S. 19.

<sup>69</sup> Ebd.: S. 24.

<sup>70</sup> Vgl. ebd.: S. 26, FN 1.

<sup>71</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>72</sup> Ebd.; vgl. Stockhammer 2007: S. 111f.

<sup>73</sup> Curtius 1951: S. 22.

<sup>74</sup> Curtius 1993: S. 24.

<sup>75</sup> Ebd.: S. 395.

<sup>76</sup> Ebd.: S. 385.

<sup>77</sup> Ebd.: S. 10. Knappe erkennt in Curtius gar einen Vorläufer der textlinguistischen ‚Relief‘-Theorie Riffaterres (vgl. Knappe, Joachim, „Die zwei texttheoretischen Betrachtungsweisen der Topik und ihre methodologischen Implikaturen“, in: Thomas Schirren und Gert Ueding (Hg.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, Tübingen 2000a: S. 759).

Ganzheitsbetrachtung und Einzelforschung seien stets aufeinander angewiesen: „Der Fortschritt der geschichtlichen Wissenschaften wird sich überall da vollziehen, wo Spezialisierung und Ganzheitsbetrachtung sich kombinieren und durchdringen.“<sup>78</sup>

Nach dem Vorbild Toynbees will Curtius die Strukturen und Mechanismen des europäischen Literatursystems durchdringen, um so zu einer „Phänomenologie der Literatur“<sup>79</sup> zu gelangen bzw. zu einer ‚begriffenen‘ Geschichte der europäischen Literatur. Aus dieser könnten dann Aussagen über ihr Wesen – und ihre Zukunft – getroffen werden. Ein wirkliches Verständnis der europäischen Literatur dürfe aber nicht spekulativ verfahren, sondern müsse „aus vergleichender Durchmusterung der Literaturen gewonnen [werden], das heißt empirisch“<sup>80</sup> erfolgen. Allein eine historisch und philologisch verfahrenende Literaturwissenschaft könne einer solchen Aufgabe gerecht werden.<sup>81</sup> Daraus folgt für ihn aber auch, dass seine Betrachtungen in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* nicht in Form einer Literaturgeschichte im herkömmlichen Sinn angelegt sein dürften:

Eine erzählende und aufzählende Geschichte gibt immer nur katalogartiges Tatsachenwissen. Sie läßt den Stoff in seiner zufälligen Gestalt bestehen. Geschichtliche Betrachtung aber hat ihn aufzuschließen und zu durchdringen.<sup>82</sup>

Nicht logische Disposition, sondern thematische Verfassung bestimme den Aufbau des Buches. Die Verwebung der Fäden, die Wiederkehr der Personen und Motive in verschiedenen Mustern spiegele die Verkettung der historischen Bezüge.<sup>83</sup> Ein freier Wechsel zwischen den historischen Zeiten und Räumen sei notwendig: Genaue Chronologie sei Rückhalt, nicht Leitfadens.<sup>84</sup> – Natürlich, wendet Curtius ein, könne das Literatursystem „nicht absolut isoliert werden“. Es ist immer eine relative Autonomie, von der er spricht. Aber „im Lichtkegel“ seiner Untersuchung stehe stets die Literatur: „ihre Themen, ihre Techniken, ihre Biologie, ihre Soziologie“.<sup>85</sup>

Curtius' Revision der Literaturwissenschaft ist ein immenses Projekt. Seine Studie sei diesbezüglich lediglich eine „Vorarbeit“.<sup>86</sup> *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* widmet sich schwerpunktmäßig einem zeitlichen Ausschnitt: dem Mittelalter; und darin wiederum einem bislang marginalisierten Feld, nämlich dem „lateinischen Mittelalter, nicht [dem] Mittelalter überhaupt“.<sup>87</sup> Keine Strecke der europäischen Literaturgeschichte sei so wenig bekannt und bewandert wie die lateinische Literatur des frühen und hohen Mittelalters. Dennoch nimmt gerade diese Strecke „als Verbindungsglied zwischen der untergehenden antiken und der sich so sehr langsam herausbildenden abendländischen Welt“<sup>88</sup> eine Schlüsselstellung ein. Ziel sei es, aufzuzeigen, dass „die antike Kultursubstanz nie untergegangen ist“<sup>89</sup> und nicht nur die europäische Kultur an „zwei Kulturkörpern teilhat, dem antik-mittelmeerischen und dem modern-abendländischen“, sondern auch die Literatur: „Als Ganzes kann man sie nur verstehen, wenn man ihre beiden Komponenten in einem Blick vereinigt.“<sup>90</sup>

So versteht Curtius unter dem in der historischen Literatur ungebräuchlichen Begriff des lateinischen Mittelalters ein „umfassenderes Phänomen als das Fortleben der lateinischen Sprache und Literatur“, nämlich den „Anteil Roms, seiner Staatsidee, seiner Kirche, seiner Kultur an der Prägung des gesamten Mittelalters“.<sup>91</sup> Die Erneuerung des römischen Kaiserreichs durch Karl den Großen und

<sup>78</sup> Curtius 1993: S. 10; vgl. auch ebd.: S. 507.

<sup>79</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>80</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.: S. 25.

<sup>82</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>83</sup> Vgl. ebd.: S. 385.

<sup>84</sup> Vgl. ebd.: S. 37.

<sup>85</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>86</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>87</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>88</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>89</sup> Ebd.: S. 30.

<sup>90</sup> Ebd.: S. 19.

<sup>91</sup> Ebd.: S. 37.



die Übernahme seiner universalen Idee in der römischen Kirche seien in der damaligen Zeit durchaus zutreffend als *translatio imperii* aufgefasst worden.<sup>92</sup> Dies sei nicht so zu verstehen, dass das heidnische Rom im christlichen Mittelalter etwa verherrlicht worden wäre oder seine Restitution angestrebt worden sei: „Der Translationsgedanke besagt ja, daß die Übertragung der Herrschaft von einem Reich auf das andere eine Folge schuldhaften Mißbrauchs dieser Herrschaft ist.“<sup>93</sup> Doch seien alle „Spannungen, die der Romgedanke enthielt [...] geformt und ausgetragen in der Sprache Roms, die auch die Sprache der Bibel, die der Väter, [sic] der Kirche, der kanonisch gewordenen römischen *auctores*, endlich die der mittelalterlichen Wissenschaft war“.<sup>94</sup>

Die Latinität gewähre auf diese Weise einen universalen Standpunkt, von dem aus die Einheit der westlichen Kultur demonstriert werden könne.<sup>95</sup> Sie wirke weiter in den Volkssprachen der Romania, wozu Curtius nicht nur das Italienische, Französische und Spanische zählt, sondern auch das Englische.<sup>96</sup> Die „Befruchtung der romanischen Sprachen und Literaturen durch die Latinität“<sup>97</sup> sei dabei ein Wesenszug der Romania, da sie ihre „stets wache Beziehung zum Latein“<sup>98</sup> beibehielten. Allerdings nehme dieser Bezug verschiedene Formen an: „Vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus erblickt man eine einheitliche, scharf abgegrenzte Romania. Aber eine geistig-kulturelle Einheit gibt es nicht.“<sup>99</sup> Die Einheit der Romania wird demnach ähnlich wie in den 1920er Jahren als ein Drittes aufgefasst, jenseits von Nationalismus und Internationalismus: Es gebe eine gemeinsame Basis, aber keine gleichförmige Übereinstimmung.

Anhand der lateinischen Literatur des Mittelalters und mittels philologisch-empirischer Analyse will Curtius erweisen, was Ernst Troeltsch als die Grundlage seiner nicht mehr ausgeführten materialen Geschichtsphilosophie entworfen hatte: d. h. die bereits in *Deutscher Geist in Gefahr* zitierte These, nach welcher „unsere europäische Welt *nicht auf Rezeption und nicht auf Loslösung von der Antike, sondern auf einer durchgängigen und zugleich bewußten Verwachsung mit ihr*“<sup>100</sup> beruhe. Das lateinische Mittelalter erscheint aus dieser Perspektive als die „verwitterte Römerstraße von der antiken zur modernen Welt“.<sup>101</sup> Curtius ist sich sicher, dass dies im Sinne „geschichtlicher Erkenntnis“ darzustellen, einem Kunstwerk gleichkommen müsse. Neben der Analyse des Literatursystems mit seinen Zusammenhängen leitet Curtius demnach ein „ebenso stark[er] [...] Antrieb: der des Formens“. Die philologischen Techniken seien hierfür „ein herrliches Instrument“: „Es ist ein künstlerischer Genuss und eine vitale Spannung sich ihrer zu bedienen. Aber dieser Genuss erhöht sich zur 2<sup>ten</sup> Potenz, wenn man sie auf ein sprödes und seltenes Material anwendet wie es das lat. MA. ist.“<sup>102</sup> Die „dichterische Form [erscheint] als Grenzbegriff des Historismus“.<sup>103</sup> Wie die Literatur es in einzelnen Fällen vermöge, habe auch die philologische Historiografie das Potenzial, ein *sacro poema* zu sein, das „die Menschen in wirrer Zeit erzieht und bildet“.<sup>104</sup>

### Debatte um den Topos-Begriff

Um die philologische Analyse nichtsdestotrotz „von den Denkhaltungen der Gegenwart zu befreien und die alten Texte ohne moderne Vorurteile – und das heißt auch ohne die Vorurteile der modernen

<sup>92</sup> Vgl. ebd.: S. 38f.

<sup>93</sup> Ebd.: S. 39.

<sup>94</sup> Ebd.: S. 40.

<sup>95</sup> Vgl. ebd.: S. 9.

<sup>96</sup> Curtius zitiert T. S. Eliot: „England ist ein ‚lateinisches‘ Land“ (ebd.: S. 45).

<sup>97</sup> Ebd.: S. 356.

<sup>98</sup> Ebd.: S. 42.

<sup>99</sup> Curtius 1975: S. 181.

<sup>100</sup> Curtius 1993: S. 29 (Kursivierung ERC); vgl. Troeltsch 1961: S. 716.

<sup>101</sup> Curtius 1993: S. 29.

<sup>102</sup> Brief an Ortega vom 8.3.1938, zitiert nach Hausmann 2014: S. 99, FN 17.

<sup>103</sup> Curtius 1993: S. 17.

<sup>104</sup> Troeltsch, Ernst, *Der Berg der Läuterung*, Berlin 1921: S. 9.

Wissenschaft – zu lesen“,<sup>105</sup> bedarf es nach Ernst Robert Curtius der „sorgsam Sammler und Vergleichung“ bestimmter Einzelzüge, aus denen in „immer erneuter und ausgeweiteter Betrachtung und Besinnung das Gesamtbild erarbeitet“<sup>106</sup> werden könne. Hierfür bedürfe es einer „höchst differenzierten Aufnahmebereitschaft, die auf das Bedeutsame ‚anspricht‘.“<sup>107</sup> Sei sie als Virtualität vorhanden, könne sie aktualisiert, geweckt, geübt, gelenkt werden – lehrbar sei sie nicht.<sup>108</sup>

Dem ungeachtet geht Curtius bei seiner Sammlung durchaus systematisch vor: So findet er einen historisch konkreten Ansatzpunkt in der Rezeption antiker Rhetorik im mittelalterlichen Bildungssystem, genauer: den dort verbreiteten Toposkatalogen zur schulmäßigen Gestaltung der Rede. Topos wird zu einem der methodischen Kernbegriffe von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Auf der anderen Seite entzieht sich Curtius jedoch weitgehend einer detaillierten Definition seines Begriffs. Er gibt nur Andeutungen, die nie auf Vollständigkeit abzielen. Was sich stattdessen findet, ist eine Fülle durchaus heterogener Beispiele aus der Literatur mehrerer Jahrhunderte.<sup>109</sup>

So sehr Curtius den Bedarf historisch-philologischer Wissenschaftlichkeit hervorhebt, so wurde ihm gerade diese in Bezug auf seinen bekanntesten Terminus vielfach abgesprochen. Curtius habe sich, so Edgar Mertner als einer der frühesten Kritiker, den Begriff für seine Untersuchungen auf eine Weise anverwandelt, die sich zwar als ungemein produktiv für die Motiv- und Schlagwortforschung erwiesen, aber mit der „zweitausendjährigen Bedeutungsgeschichte des Begriffs schlechterdings nichts mehr zu tun“<sup>110</sup> habe. Conrad Wiedemann spricht noch drastischer von der „Curtiusschen Misere“,<sup>111</sup> da dessen „falsche Topik“<sup>112</sup> bald auch von Nachbardisziplinen aufgegriffen worden sei und selbst in die Umgangssprache Eingang gefunden habe.<sup>113</sup>

Was Mertner und Wiedemann gegen Curtius einwenden, ist eine Gleichsetzung von Topoi bzw. *loci communes* mit Gemeinplätzen, Stereotypen und Klischees. Curtius habe die Orte, an denen man in der antiken Rhetorik die Argumente finde, mit den Argumenten selbst verwechselt: „Locus bezeichnet eine Methode, Technik oder Norm, ein Instrument zur Auffindung einer Sache, niemals aber die Sache selbst“,<sup>114</sup> so Mertner. Durch diese Gleichsetzung habe Curtius die Findungslehre (*inventio*) der argumentativen Rhetorik zum bloßen Gegenstand der Traditions- und Einflussforschung reduziert.

Zudem sei Curtius' Definition der Topoi unklar und in sich widersprüchlich.<sup>115</sup> Ausgerechnet Curtius, der immer wieder die Verwirrung und Unsicherheit der Begrifflichkeiten in der Literaturwissenschaft angemahnt und gar eine Geschichte der literarischen Terminologie gefordert habe, verwende seinen wichtigsten *terminus technicus* unhistorisch und unphilologisch.<sup>116</sup> Zwar, so gesteht Mertner zu, sei der Topos selbst bei Aristoteles nicht völlig klar definiert und die Geschichte des Begriffs durchaus uneinheitlich, doch hätte das Curtius erst recht zu einer terminologischen Klärung veranlassen müssen. Curtius habe somit, wie Otto Pöggeler anmerkt, zwar „den Toposbegriff neu

<sup>105</sup> Curtius 1984j: S. 434.

<sup>106</sup> Curtius, Ernst Robert, „Marcel Proust“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925b: S. 16f.

<sup>107</sup> Curtius 1993: S. 387.

<sup>108</sup> Die These vom Zusammenwirken von Intuition und Intelligenz ist einer der häufig kritisierten Punkte in Curtius' Methoden-Kommentar. Sehr ausführlich geht Jehn darauf ein, wie Curtius von der positivistischen Philologie abweiche und der geistesgeschichtlichen Spekulation nahe komme: Die auf Intuition gründende Auswahl entziehe die historischen Topik, da nicht falsifizierbar, der systematisch-kritischen Überprüfbarkeit (Jehn 1972: S. Xiff). Curtius beruft sich mit seiner These allerdings auf Gröber (vgl. Curtius 1984j: S. 433, FN 1); Jehns Kritik, so berechtigt sie sein mag, misst Curtius damit eher an der Aura einer asketischen und rigoros objektiv operierenden Philologie – der Positivismus wird im Rückblick ‚philologischer‘ gemacht als er war (vgl. Harpham, Geoffrey Galt, „Roots, Races, and the Return to Philology“, in: *Representations* 106/1, 2009).

<sup>109</sup> Dies spiegelt sich auch im Register, wo unter dem Lemma ‚topos‘ lediglich acht Einträge verzeichnet sind, an konkreten Beispielen sechsundvierzig Einträge (unter dem Lemma ‚Dante‘ über achtzig Einträge).

<sup>110</sup> Mertner, Ernst, „Topos und Commonplace“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972: S. 27f.

<sup>111</sup> Wiedemann, Conrad, „Topik als Vorschule der Interpretation. Überlegungen zur Funktion von Topos-Katalogen“, in: Dieter Breuer und Helmut Schanze (Hg.), *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, München 1981: S. 239.

<sup>112</sup> Ebd.: S. 233. Um dem weiteren Einfluss des Curtiusschen Toposbegriffs zu begegnen, spricht Wiedemann auch von ‚historischer Topik‘ im Sinne einer Rekonstruktion ihrer ursprünglichen, historischen Bedeutung (vgl. ebd.: S. 239).

<sup>113</sup> Vgl. ebd.: S. 236.

<sup>114</sup> Mertner 1972: S. 34.

<sup>115</sup> Vgl. ebd.: S. 23.

<sup>116</sup> Vgl. ebd.: S. 21f.

durchgesetzt, aber doch so, daß er der Literaturwissenschaft für eine genauere Bestimmung des Begriffs mehr Fragen als Antworten hinterlassen hat“.<sup>117</sup>

Da Curtius' Toposbegriff nun aber „mittlerweile selbst Teil der Begriffsgeschichte der Topik geworden“<sup>118</sup> sei, schlägt Josef Kopperschmidt eine terminologische Unterscheidung zwischen formaler und materialer Topik vor, bei der die eine (formale) allgemeine Formprinzipien, die andere (materiale) stabilisierte Gehalte in der Verwendungsweise von Ernst Robert Curtius bezeichnen solle. Gegen diese Abgrenzung wendet Lothar Bornscheuer ein, dass sich der Toposbegriff innerhalb der rhetorischen Tradition nicht zufällig der Eindeutigkeit entzogen habe. Curtius' relativ offene Handhabung des Terminus sei mehr als legitim und werde dem Gegenstand eher gerecht als seine abstrahierende Verkürzung zu einer Vorschule der Dialektik.<sup>119</sup> Mit vollem Recht verweise er im Exkurs zu Isidor auf die parallele Doppelbedeutung des Wortes *argumentum*:

Es bedeutet nämlich in der klassischen Latinität nicht nur ‚rhetorischer Beweisgrund‘, sondern auch ‚Erzählung, Stoff, Inhalt, Gehalt, Vorwurf eines Gedichts‘, schließlich das Gedicht selbst, so daß Quintilian sagen kann, *argumentum* heiße *omnis ad scribendum destinata materia*.<sup>120</sup>

Der argumentative Schluss sei (in Abgrenzung zum logischen) auf das Vorhandensein einer materialisierten Vorannahme angewiesen. Zwischen den Topoi als heuristischer Funktion und ihrer konkreten Materialisierung als Inhalt bestehe ein unabdingbarer Zusammenhang.<sup>121</sup> Auch Joachim Knappe gibt zu bedenken, dass „Topoi in der Textpraxis immer inhaltlich, d. h. material gefüllt werden“.<sup>122</sup>

Dies lässt sich, wie ja auch Mertner einräumt, bereits an der aristotelischen *Topik* beobachten. Als Teil der argumentativen Praxis stellt Aristoteles die Topik als Mittelglied zwischen Logik und Sophistik. Die Topik wird dabei als Verfahren der *inventio* (εὑρεσις) bestimmt, „von dem aus wir werden Schlüsse ziehen können über jede aufgegebenen Streitfrage aus einleuchtenden (Annahmen) und selbst, wenn wir Rede stehen müssen, nichts Widersprüchliches zu sagen“. Im Gegensatz zur Selbstevidenz des logischen Schlusses seien die sogenannten einleuchtenden Annahmen auf einen bereits vorformulierten Konsens bzw. eine herrschende Meinung oder Autorität angewiesen: „einleuchtend dagegen (sind Annahmen), die allen oder den meisten oder den Klugen so erscheinen, und bei diesen (letzteren) wieder entweder allen oder den meisten oder den angesehensten und namhaftesten“.<sup>123</sup> Anders als die philosophische Wahrheit sei der Geltungsbereich der Topik also gesellschaftlich bedingt: Ihr Gebiet ist das *certum*, nicht das *verum* (Vico).

Der Bezug des argumentativen Schlusses zur herrschenden Meinung, und damit einer materialen Vorformulierung, bringt es mit sich, dass Aristoteles' *Topik* zu einem großen Teil von konkreten Anwendungsbeispielen durchzogen ist, die durchaus selbst den Status von Argumenten übernehmen können.<sup>124</sup> Diese Tendenz prägt sich in der lateinischen Rhetorik noch deutlicher aus. Denn „[a]nders als bei Aristoteles' Topoi gründen Ciceros' *loci communes* auf bereits stärker thematisch geordnetem und gegliedertem Material“.<sup>125</sup> Cicero spricht sich aus pragmatischen Gründen im Zweifelsfall „gegen die Methode und für das fertige Argument“ aus. Statt sich immer von neuem auf spezielle Argumente für den jeweiligen Fall zu besinnen, müsse der Redner „bestimmte Grundgedanken (*certos locos*) zur Verfügung haben“. Aus diesem Grund empfiehlt Cicero die Anfertigung von Toposkatalogen. Damit

<sup>117</sup> Pöggeler, Otto, „Topik und Philosophie“, in: Dieter Breuer und Helmut Schanze (Hg.), *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, München 1981: S. 103.

<sup>118</sup> Kopperschmidt 1991: S. 53.

<sup>119</sup> Vgl. Bornscheuer 1976: S. 157. Zekl konstatiert allgemein die Neigung, Aristoteles' Text „wissenschaftlicher“, also abstrakter [zu] machen, als er ist“ (Zekl, Hans Günter, „Vorwort zum Gesamtvorhaben“, in: Aristoteles, *Topik; Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, Darmstadt 1997: S. XI).

<sup>120</sup> Curtius 1993: S. 44Bf.

<sup>121</sup> Vgl. Boscher, Ralf, *Formale oder materiale Topik? Kontroversen und Perspektiven der neueren literaturwissenschaftlichen Topik-Forschung*, Konstanz 1999: S. 41.

<sup>122</sup> Knappe 2000a: S. 752.

<sup>123</sup> Aristoteles, *Topik; Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, Darmstadt 1997: S. 3.

<sup>124</sup> Vgl. Mertner 1972: S. 28, FN 28.

<sup>125</sup> Jost, Jörg, *Topos und Metapher. Zur Pragmatik und Rhetorik des Verständlichmachens*, Heidelberg 2007: S. 190.

ist jedoch die „Grenze zur Systemstelle der *elocutio* überschritten: Der Topos wird [...] Technik der Amplifikation“.<sup>126</sup> Als bestehende Argumente können die Topoi zur Unterstützung der eigenen Position aus einem vorgefertigten und vorsortierten Fundus heraus abgerufen werden. Cicero greift somit auf die Tradition der sophistischen Rhetorikschulen zurück.<sup>127</sup>

Mertner wendet zwar zutreffend ein, dass sich Quintilian gegen den Missbrauch dieser Art rhetorischer Kunst gewandt habe, da sie „nur allzu leicht zu gedankenlosem, ödem, völlig unoriginellem Schematismus führen konnte“.<sup>128</sup> Doch lässt sich damit der, wie Bornscheuer es nennt, „argumentativ-enthymematische und amplifikatorisch-darstellerische“<sup>129</sup> Doppelcharakter der Topoi nicht ausschalten. Der auf die herrschende Meinung angewiesene argumentative Schluss trage in sich zwangsläufig immer die Möglichkeit, die herrschende Meinung lediglich zu reproduzieren. Die „bis heute nicht abgeschlossene Begriffsbestimmung ist deshalb“, wie Frauke Berndt konstatiert, „davon abhängig, zu welchen Bedingungen ‚Topos/Topik‘ verhandelt werden: zu den Bedingungen der Philosophie oder zu den Bedingungen der Ästhetik“.<sup>130</sup> Entsprechend notiert Curtius: „Es gibt eine rhetorische und eine philosophische Topik.“<sup>131</sup>

### Historische Rhetorik

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, Curtius gegenüber seinen Kritikern zu verteidigen. Doch wird deutlich, dass Curtius eher um historische Herleitung als um analytische Klärung bemüht ist. Auf relativ gedrängtem Raum führt er die oben skizzierte Entwicklung des Toposbegriffs daher bei seiner ersten Erwähnung in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zusammen. Zunächst leitet er die Topik aus ihrem Funktionsbereich im Lehrgebäude der antiken Rhetorik her, der *inventio* (εὑρεσις). Allerdings zweifelt er an der von Aristoteles angestrebten Möglichkeit, bei der *argumentatio* oder *probatio* den einleuchtenden vom scheinbar einleuchtenden Schluss zu trennen.<sup>132</sup> Vielmehr betont er die Notwendigkeit der Anschlussfähigkeit des Beweises an ein Vorverständnis. Dies gelte für die Rhetorik insgesamt:

Was den Beweis betrifft, so hat die antike Theorie gerade auf diesem Felde äußerst spitzfindige Unterscheidungen gemacht, auf die einzugehen sich verbietet. Wesentlich ist: jede Rede (auch die Lobrede) hat einen Satz oder eine Sache annehmbar zu machen.<sup>133</sup>

Um als Rhetor überzeugen zu können, bedürfe es des Anschlusses an bestimmte Konventionen. Obgleich die Argumentation ihrer Definition nach darauf abziele, eine Meinungsänderung zu erzeugen, müsse sie doch bestimmte Erwartungshaltungen erfüllen sowie auf ein Vorverständnis aufbauen. Nicht zuletzt müsse sie gefällig sein. Rhetorik ist demnach, wie Joachim Knape festhält, immer auch sozial stabilisierend: „Das erste Prinzip ist die Metabolie, Veränderung oder Wechsel, das zweite Prinzip aber ist die Systase, die soziale Bindung.“<sup>134</sup>

Nach Curtius bringt es das Angewiesensein des Redners auf ein grundlegendes Einverständnis mit sich, dass im Lehrgebäude der Rhetorik diejenigen Strukturen, Motive und Themen gesammelt werden, die dieses grundlegende Einverständnis ermöglichen:

Nun gibt es eine ganze Reihe solcher Argumente, die für die verschiedensten Fälle anwendbar sind. Es sind gedankliche Themen, zu beliebiger Entwicklung und Abwandlung geeignet. Griechisch heißen sie κοῖνοι τόποι; lateinisch *loci communes*, im älteren Deutsch „Gemeinörter“. So sagen noch Lessing und Kant. Nach dem

<sup>126</sup> Berndt 2005: S. 40.

<sup>127</sup> Vgl. ebd.

<sup>128</sup> Mertner 1972: S. 51.

<sup>129</sup> Bornscheuer 1976: S. 140.

<sup>130</sup> Berndt 2005: S. 32.

<sup>131</sup> Curtius 1984e: S. 283, FN 1.

<sup>132</sup> Vgl. Aristoteles 1997: S. 3ff.

<sup>133</sup> Curtius 1993: S. 79.

<sup>134</sup> Knape 2000b: S. 34.

englischen *commonplace* wurde dann um 1770 „Gemeinplatz“ gebildet. Wir können das Wort nicht verwenden, da es seine ursprüngliche Verwendung verloren hat. Deshalb behalten wir das griechische *topos* bei. Um das Gemeinte zu verdeutlichen: ein *topos* allgemeiner Art ist „Betonung der Unfähigkeit, dem Stoff gerecht zu werden“; ein *topos* der Lobrede: „Lob der Vorfahren und ihrer Taten“. Im Altertum wurden Sammlungen von solchen *topoi* angelegt.<sup>135</sup>

Diese in den rhetorischen Lehrbüchern übermittelten Toposkataloge bilden die Ausgangsbasis für Curtius' literaturhistorische Überlegungen. Damit wird aber zugleich deutlich, dass sich sein grundsätzliches Verständnis der Rhetorik als „Redelehre“<sup>136</sup> von ihrer Herkunft aus der Sophistik herleitet. Diese habe die Grundlage für das rhetorische System in der Antike ausgebildet, welches „über die Jahrhunderte hindurch unverändert“<sup>137</sup> geblieben sei: „Die griechische Rhetorik ist also mit der Sophistik und durch sie entstanden.“<sup>138</sup> Die Entstehung der Rhetorik sei somit historisch eindeutig bestimmbar: „Ort: Attika; Zeit: nach den Perserkriegen.“<sup>139</sup>

Die kulturgeschichtliche Verortung dieser Herkunft ist für Curtius deshalb so wichtig, da sie ihren spezifischen Charakter begründet: Seit der Ausbildung der Demokratie unter Perikles habe die Redefähigkeit eine derart zentrale Bedeutung im öffentlichen Leben erhalten, dass die Rhetorik – „diese von den Sophisten als berauschend empfundene Entdeckung“ – selbst durch die philosophischen und pädagogischen Einwände Platons nicht aus dem antiken Griechenland hatte verdrängt werden können. Auch der versuchte Kompromiss einer philosophischen Ehrenrettung der Rhetorik habe die sophistische Tradition nicht abgelöst. Aristoteles' wertvolle Bestrebung, „die Rhetorik als gleichberechtigtes Gegenstück zur Dialektik zu erweisen“, habe für „die Geschichte der Rhetorik [...] weit geringere Bedeutung gehabt als die lange Reihe rhetorischer Lehrbücher“.<sup>140</sup> Die Tradition der Rhetorik ist so gesehen bereits in ihrem Anfang von den jeweiligen Institutionen ihrer Vermittlung abhängig. Diese stellten zunächst die für Geld unterrichtenden „[w]andernde[n] Weisheitslehrer“<sup>141</sup> der Sophistik.

In der sophistischen Überlieferung sei die Rhetorik sowohl argumentative Technik als auch pädagogische Kraft und Stillehre gewesen.<sup>142</sup> Hieraus leiteten sich die drei Gegenstände der Rhetorik ab – „Gerichtsrede (*genus iudiciale*, γένος δικανικόν), beratende Rede (*genus deliberativum*, γένος συμβουλευτικόν), Lob- oder Prunkrede (*genus demonstrativum*, γένος επιδεικτικόν oder πανηγυρικόν)“<sup>143</sup> – denen Curtius jeweils verschiedene kulturgeschichtlich bedingte Hochphasen zuordnet, auf die wiederum Phasen formaler Schematisierung und schulmäßig-abstrakter Überlieferung folgten:

Die Gerichtsrede hat nach dem Untergang der griechischen und römischen Freiheit ihre Bedeutung fast verloren. Aber man besaß nun einmal eine hochentwickelte Lehre von der Prozeßtechnik und war nicht gewillt, sie fallen zu lassen. [...] Eben deswegen wurde sie an fingierten Rechtsfällen geübt und schematisch weitergegeben [...]. [...] Die beratende Beredsamkeit ist ursprünglich politische Rede in Volksversammlung oder Senat. Auch sie wird in der Kaiserzeit Schulübung und heißt nun auch *suasoria* oder *deliberativa*. [...] Viel größere Bedeutung als den beiden vorerwähnten Redearten kam seit dem Hellenismus der Prunkrede zu. Ihr Gegenstand ist, auf den allgemeinsten Begriff gebracht, das Lob, „vorzüglich das Lob von Göttern und Menschen“. Sie wurde politisch bedeutsam in der Kaiserzeit. [...] Erst in der Spätzeit wird die Prunk- und Lobrhetorik genau systematisiert und schulmäßig gelehrt.<sup>144</sup>

Ciceros Rhetorik, deren pragmatischer Ansatz auf die Praxis der öffentlichen Rede vor dem Senat ausgerichtet gewesen sei, stehe an einem historischen Scheidepunkt: Hatte dieser bereits empfohlen,

<sup>135</sup> Curtius 1993: S. 79.

<sup>136</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>137</sup> Ebd.: S. 77.

<sup>138</sup> Ebd.: S. 74.

<sup>139</sup> Ebd.: S. 73.

<sup>140</sup> Ebd.: S. 74.

<sup>141</sup> Ebd.: S. 73.

<sup>142</sup> Vgl. ebd.: S. 73f.

<sup>143</sup> Ebd.: S. 77f.

<sup>144</sup> Ebd.: S. 78.

vorgefertigte Topoi (*loci communes*) zur Unterstützung und Ausschmückung der eigenen Rede anzuwenden, so tritt seit der spätrömischen Rhetorik die „Lehre vom Ausdruck (*λέξις, elocutio*)“<sup>145</sup> als Funktionsbereich der Rhetorik wieder verstärkt in den Vordergrund:

Die *topoi* sind also ursprünglich Hilfsmittel für die Ausarbeitung von Reden. Sie sind, wie Quintilian sagt, „Fundgruben für den Gedankengang“ (*argumentorum sedes*), sind also einem praktischen Zweck dienstbar. Aber wir sahen, daß die beiden wichtigsten Arten der Rede, Staats- und Gerichtsrede, mit dem Untergang der griechischen Stadtstaaten und der römischen Republik aus der politischen Wirklichkeit verschwanden und in die Rhetorikschulen flüchteten; daß die Lobrede zu einer Lobtechnik wurde, die sich auf jeden Gegenstand anwenden ließ [...]. Das bedeutet nichts anderes, als daß die Rhetorik ihren ursprünglichen Sinn und Daseinszweck verlor.<sup>146</sup>

Anstatt Teil der politischen oder juristischen Praxis zu sein, werde die Rhetorik zunehmend zur schulmäßigen Technik, die Rede auszuschmücken oder effektiv zu gestalten:<sup>147</sup> „Der beherrschende Gesichtspunkt bei all dem ist die Vorstellung, daß die Rede ‚geschmückt‘ werden muß. Der *ornatus* ist das große Anliegen und bleibt es bis in das 18. Jahrhundert hinein.“<sup>148</sup> Es gehe der Rhetorik nicht mehr darum, ein Gegenüber zu überzeugen, eine Meinungsänderung durch Argumente zu bewirken, sondern darum, ein Gegenüber für sich einzunehmen, indem die Rede effektiv ausgestaltet wird.

Insgesamt ist die Rhetorik für Curtius keine Disziplin, hinter der sich eine abstrakte Idee verbirgt, die sich in einzelnen theoretischen Abhandlungen mehr oder minder angemessen ausgedrückt findet, sondern ein historisches, innerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes entstandenes Lehrgebäude, das über Institutionen wie Schulen oder Lehrbücher übermittelt wird und seine Funktion und Wirkungsweise je nach soziokultureller Konstellation und Praxis verändert. Entsprechend spricht Curtius in einer der ersten Darstellungen seiner Toposforschung auch von der Möglichkeit einer allgemeinen „historischen Rhetorik“.<sup>149</sup> Für ihn ist die Rhetorik aber auch in dem Sinne historisch, als ihr System in wechselnden Formen das geistige Leben präge:<sup>150</sup>

Wenn hier von ‚antiker Rhetorik‘ geredet wird, so ist das als behelfsmäßige Abkürzung für einen sehr verwickelten geschichtlichen Tatbestand zu verstehen. Die Rhetorik der griechischen Blütezeit ist eine andere als die der römischen Republik; die Quintilians eine andere als der Atticismus der antoninischen Aera.<sup>151</sup>

Die Versuche vonseiten der Philosophie, den Einfluss der Rhetorik zu bändigen (Platon) oder ihre Funktion innerhalb eines Theoriegebäudes terminologisch festzulegen (Aristoteles), seien vergleichsweise wirkungslos geblieben.

Die aus Curtius’ Sicht interessanteste und für seine Untersuchung entscheidende „Umbildung der antiken Rhetorik“<sup>152</sup> findet dabei genau zu jenem Zeitpunkt statt, an dem sie ihren ursprünglichen Sinn und Daseinszweck verliert: mit dem Verlust der freien juristischen und politischen Rede im römischen Kaiserreich. In dieser Epoche degeneriere die Rhetorik zur „Schulberedsamkeit“,<sup>153</sup> zugleich werde sie hierüber – als Stil- und Ausdruckslehre degradiert – jedoch anschlussfähig an die Literatur: Vom „Forum vertrieben“,<sup>154</sup> dringe sie in die Kunstprosa und Poesie ein. Das Repertoire des rhetorischen Lehrgebäudes werde so zum Element literarischer Gestaltung:

Der Rhetorik hatte sich aber schon längst ein neues Feld eröffnet durch die Übertragung auf die Poesie. Das war die Tat Ovids. [...] Die Rhetorik tritt hier in den Dienst einer gefälligen, geistreichen Poesie und erhöht durch ihre Würze den Reiz der anziehenden Stoffe. Aber die Rhetorik kann auch den tragischen Gehalt durch Häufung des Gräßlichen, durch Spannung, Steigerung und Überbietung zu äußerster Wirkung bringen.<sup>155</sup>

<sup>145</sup> Ebd.: S. 80.

<sup>146</sup> Ebd.: S. 79.

<sup>147</sup> Vgl. Knappe 2000a: S. 755.

<sup>148</sup> Curtius 1993: S. 80.

<sup>149</sup> Curtius, Ernst Robert, „Zum Begriff einer historischen Topik“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972: S. 11.

<sup>150</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 72f.

<sup>151</sup> Curtius 1972: S. 5.

<sup>152</sup> Curtius 1993: S. 86.

<sup>153</sup> Ebd.: S. 75.

<sup>154</sup> Curtius 1972: S. 7.

<sup>155</sup> Curtius 1993: S. 75.

Das „kunstvoll ausgebaute[] System“ der Rhetorik werde in dieser Epoche „Generalnennen, Formenlehre und Formenschatz der Literatur überhaupt“.<sup>156</sup> Gewissermaßen beerbt die Rhetorik damit die Poetik, die schon zuvor an die Lehrfächer der Grammatik und Metrik übergegangen war.<sup>157</sup> – Diesen Schritt nennt Curtius nun „die folgenreichste Entwicklung innerhalb der Geschichte der Rhetorik“,<sup>158</sup> denn er bilde „die geschichtliche Ursache dafür, daß von der römischen Kaiserzeit bis zur französischen Revolution alle literarische Kunst auf der Schulrhetorik beruht“.<sup>159</sup> Die Rhetorik wird zu einem maßgeblichen Faktor der Kulturproduktion.<sup>160</sup>

Eduard Norden hat einmal gesagt: „Das Individuelle in der römischen Literatur zeigt sich nicht sowohl in der Prägung von Neuem, als vielmehr in der besonderen Aus- und Umprägung von Vorhandenem“. Das gilt *mutatis mutandis* auch von der ma. Literatur und ihrem Fortleben in Renaissance und Barock.<sup>161</sup>

Im Umgang mit den rhetorischen Mitteln konstatiert Ernst Robert Curtius dabei zwei komplementäre Erscheinungsformen: Klassik und Manierismus. Während in der Klassik die Natur zur Idealität erhoben werde, stehe im Manierismus das freie Spiel, Variation, Überbietung im Vordergrund.<sup>162</sup> In beiden Tendenzen, die er als „Konstante[n] der europäischen Literatur“<sup>163</sup> identifiziert, erkennt er Gefahren: Die Klassik („zum Zweck praktischer Verständigung“ auch „Idealklassik“<sup>164</sup> genannt) drohe zu normativer Systematik und korrekter ‚Kunstschreiberei‘ zu entarten; beim Manierismus bestehe wiederum das Risiko wahl- und sinnloser Häufung.<sup>165</sup> Klassik und Manierismus seien hierbei in einer Art morphologischem Ablaufgesetz aufeinander bezogen: Denn auch die Klassik sei keineswegs unrhetorisch und in der Rhetorik selbst liege „ein Keim des Manierismus verborgen“.<sup>166</sup>

Diese Erkenntnis vom Einfluss der Rhetorik auf einen Großteil der europäischen Literatur bedeutet nach Curtius für die literaturwissenschaftliche Analyse die Notwendigkeit eines grundsätzlichen Abstandnehmens von einer modernen, nach-rhetorischen Literaturvorstellung:

Schon aus dem rhetorischen Charakter der mittelalterlichen Poesie ergibt sich, daß wir bei der Interpretation eines Gedichtes nicht nach dem zugrunde liegenden „Erlebnis“, sondern nach dem zu behandelnden Gegenstande zu fragen haben. Das widerstrebt dem modernen Beurteiler besonders, wenn er die Gedichte über Frühling, Nachtigall, Schwalbe zu beurteilen hat. Und doch sind gerade diese Themata rhetorisch vorgeschrieben.<sup>167</sup>

Wer an der Kunstlehre des Originalgenies festhalte, werde Virgil nie verstehen.<sup>168</sup> Die rhetorische Literatur entspreche dem römischen Prinzip der Tradierung, wonach „alles Neugeschaffene seine Bestätigung von einem Altüberlieferten her erweisen und auf es verweisen muß“.<sup>169</sup> Dies bedeute für die Kunst, dass das „Währende durch den Wandel hindurch zu bewahren“ sei: „Wiederholung als Wiederbringung, Finden als Wiederfinden, Erneuerung als Bestätigung und Erhöhung des Besessenen“.<sup>170</sup>

Umgekehrt sei aber auch die Literatur selbst bereits Gegenstand rhetorischer Übungen gewesen. Denn in ihren fingierten Anwendungsbeispielen habe sich die Schulrhetorik immer wieder literarischer Vorbilder bedient.<sup>171</sup> Auf diese Weise hätten nicht nur Elemente der Rhetorik Eingang in die Literatur gefunden, sondern auch literarische Motive und Themen seien von der Rhetorik aufgegriffen

<sup>156</sup> Ebd.: S. 79.

<sup>157</sup> Vgl. ebd.: S. 157. In den folgenden Paragraphen bemüht sich Curtius um den Nachweis, dass bereits in der Antike Poesie und Prosa nicht wesensmäßig voneinander geschieden worden seien, wodurch es ihm möglich ist, recht allgemein vom Einfluss der Rhetorik auf ‚die Literatur‘ zu sprechen.

<sup>158</sup> Ebd.: S. 79.

<sup>159</sup> Ebd.: S. 435.

<sup>160</sup> Vgl. ebd.: S. 88.

<sup>161</sup> Curtius 1972: S. 10.

<sup>162</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 277f.

<sup>163</sup> Ebd.: S. 277.

<sup>164</sup> Ebd.: S. 278.

<sup>165</sup> Vgl. ebd.

<sup>166</sup> Ebd.: S. 278.

<sup>167</sup> Ebd.: S. 167.

<sup>168</sup> Curtius 1984h: S. 14.

<sup>169</sup> Ebd.: S. 17.

<sup>170</sup> Ebd.: S. 16.

<sup>171</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 78 und 158.

worden: „Zwischen Poesie und Prosa findet seit dem Altertum ein beständiger Austausch statt.“<sup>172</sup> Vorangetrieben werde dieser Austausch durch die immense Bedeutung, welche der Literatur im antiken Bildungssystem beigemessen worden sei. Man habe ihr einen wichtigen kulturellen und pädagogischen Einfluss zuerkannt:

Literatur gehört zur „Bildung“. Warum und seit wann? Weil die Griechen in einem Dichter die ideale Spiegelung ihrer Vorzeit, ihres Wesens, ihrer Götterwelt fanden. Sie hatten keine Priesterbücher und keine Priesterkaste. Homer war für sie die „Tradition“. Seit dem 6. Jahrhundert war er Schulbuch. Seitdem ist die Literatur Schulfach, und die Kontinuität der europäischen Literatur ist an die Schule gebunden. Das Bildungswesen wird Träger der literarischen Tradition: ein Tatbestand, der zur Charakteristik Europas gehört, der aber nicht wesensmäßig bedingt ist.<sup>173</sup>

Gedämpft sei dieser Einfluss allein durch den universalen Anspruch der Philosophie gewesen, die seit ihrem Auftreten im antiken Griechenland „stürmend eine Position nach der andern erobert“ habe, als „Aufstand des Logos gegen den Mythos – aber auch gegen die Poesie“.<sup>174</sup> Platon habe „bekanntlich nur die Philosophie als Bildungsmittel gelten lassen“ wollen. Doch sei Platon, wie Curtius lapidar bemerkt, „mit seiner Pädagogik wie mit seiner Politik“<sup>175</sup> gescheitert.

In der Spätantike vollends, in welcher die Philosophie aufgehört habe, eine Bildungsmacht zu sein, seien „die freien Künste als einziger Wissensbestand übriggeblieben“.<sup>176</sup> In dieser Situation habe Quintilian die Rhetorik als zentrale Disziplin an die Spitze des Bildungsideals gestellt – und damit im gleichen Zug die Literatur:

Hiermit erhebt die Rhetorik durch Quintilian den Anspruch, von sich aus alle Bedürfnisse befriedigen zu können, für welche die Philosophie und die Allgemeinbildung als zuständig galten. Die Beredsamkeit entspringt unmittelbar aus dem Quell der Weisheit (*ex intimis sapientiae fontibus*). [...] Nach Absolvierung des ganzen rhetorischen Lehrstoffes folgt noch in Buch X eine Anleitung zum Literaturstudium und eine Charakteristik der besten Autoren von Homer bis Seneca. Die rhetorische Substanz verwandelt sich in diesem Werk mitunter in etwas völlig anderes – in das humanistische Bekenntnis zum Literaturstudium als dem höchsten Lebensgut.<sup>177</sup>

Die Wirkung von Quintilians *institutio oratoria* auf das Mittelalter, betont Curtius, sei nicht zu unterschätzen.<sup>178</sup> Es sei diese besondere Konstellation, die Rhetorik und Literatur innerhalb des spätantiken Bildungswesens einnahmen, welche auch für das mittelalterliche Bildungssystem und damit für die Entwicklung der gesamten europäischen Literatur künftig bestimmend sein werde.

Auch für das Bibelstudium bleibe die Tradition der griechischen ἐγκύκλιος παιδεία, aber vor allem in ihrer lateinischen Vermittlung, der *artes liberales*, die bestimmende Autorität, an welcher sich selbst die Legitimität der christlichen Lehre erweisen gemusst habe.<sup>179</sup> Die Frage, ob die freien Künste innerhalb der christlichen Heilslehre einen Platz hätten, habe bei den älteren Kirchenvätern nämlich vielmehr umgekehrt zu einer Rechtfertigung der Gleichwertigkeit des Bildungsgehalts der Bibel mit diesem „autoritäre[n] Vorgut“<sup>180</sup> geführt. Hieronymus konstatiere eine „Entsprechung heidnischer und christlicher Tradition“. Augustinus erkenne in der Bibel immerhin eine „Rhetorik eigener Art“ und folge in seiner Auslegung „der spätantiken Homer- und Virgil-Allegorese“.<sup>181</sup> Die heidnische Bildung diene damit als Propädeutikum des Bibelverständnisses; die *artes liberales* wurden „für das

<sup>172</sup> Ebd.: S. 92.

<sup>173</sup> Ebd.: S. 46.

<sup>174</sup> Ebd.: S. 211.

<sup>175</sup> Ebd.: S. 47. In einem Brief an Jaspers von 1947 wirft Curtius Platon vor: „Der totalitäre Anspruch, der jeder Philosophie innewohnt, ist nie so leidenschaftlich und so schroff vertreten worden wie von dem größten griechischen Denker.“ (Zitiert nach Hausmann 2014: S. 104, FN 71)

<sup>176</sup> Curtius 1993: S. 47.

<sup>177</sup> Ebd.: S. 76.

<sup>178</sup> Vgl. ebd.: S. 435.

<sup>179</sup> Vgl. ebd.: S. 443.

<sup>180</sup> Ebd.: S. 81.

<sup>181</sup> Ebd.: S. 83.



Mittelalter bis zum 12. Jahrhundert die Fundamentalordnung des Geistes“.<sup>182</sup> Latein war zur Bildungssprache des gesamten Mittelalters geworden.<sup>183</sup>

Neben und über der *ars dictaminis* habe sich das „antike Ideal: Rhetorik als integrierender Teil aller Bildung“,<sup>184</sup> erhalten. Auf diese Weise habe die „Rhetorik nicht nur die literarische Tradition und Produktion geprägt“, sondern auch die Malerei und die Musik:

„Wie oft“, sagt Gurlitt, „ist nicht schon eine Melodie- oder Rhythmusgestaltung, ein Motiv oder eine Figur, eine Klang- oder Harmoniebewegung als Erfindung, ja als Einfall im neuzeitlichen poetischen Sinn aufgefaßt worden, während sie im Grunde doch nichts anderes darstellt als eben eine derartige Findung aus dem überlieferten Topenschatz, das heißt eine Wiederaufnahme, Abwandlung, Neubearbeitung bestimmter typischer Themen, Formeln und Wendungen“.

Von daher sieht sich Curtius zu der Annahme veranlasst, die Rezeption der antiken Rhetorik habe „weit über das Mittelalter hinaus den künstlerischen Selbstausdruck des Abendlandes mitbestimmt“.<sup>185</sup> Curtius' Absicht ist es, „die geistesgeschichtlichen Wurzeln der Rhetorik als der wahrhaft europäischen Bildungsmacht freizulegen“.<sup>186</sup>

Mit den freien Künsten sei auch die römische Literatur ins Mittelalter übernommen worden: als Gegenstand grammatischer und rhetorischer Übungen. Die mittelalterliche Dichtung sei „zunächst Schuldichtung“<sup>187</sup> und befolge die formalen Vorgaben der als Autorität aufgefassten freien Künste: sie sei vorschriftsmäßige Dichtung.<sup>188</sup> Die Rhetorik bilde den „gemeinsamen Nenner für die antike und die altchristliche Literatur“.<sup>189</sup> Die lateinische Dichtung bleibe damit „auch durch die ‚dunkelsten‘ Zeitalter bestehen“, weil sie „an Schule und Kirche einen festen Rückhalt“<sup>190</sup> gehabt habe. Als „unentbehrliches Schulgut“ wurde „der Bestand römischer Literatur gerettet, den das ausgehende Heidentum noch besaß“<sup>191</sup> – sämtliche *auctores* galten als „gleichwertig und zeitlos“,<sup>192</sup> selbst obszöne Texte wurden in die Liste der Schulautoren aufgenommen, insofern sich an ihnen rhetorische Kunstgriffe studieren ließen.<sup>193</sup> Und wenngleich die Art dieser Übermittlung auch geistlos, öde und mechanisch gewesen sei, so sei sie „gerade dadurch dauerhaft“<sup>194</sup> gewesen.

Kennzeichnend ist für Curtius jedoch eine spezifische Verschiebung im geistigen Bezug zu diesem Bildungsgut: Man „empfindet sich nicht mehr als Teilnehmer an einer lebendigen Literatur, sondern als Wahrer und Ausleger einer abgeschlossenen Tradition“.<sup>195</sup> Wenn folglich bestimmte Geistesgehalte aus der griechischen Literatur über die Spätantike hinaus weiter existierten, so sei dafür der Begriff „Weiterleben“ ein „zu anspruchsvoller Ausdruck“.<sup>196</sup> Das Mittelalter habe das antike Bildungsgut übernommen, habe es bewahrt, naiv nachbuchstabiert und oft auch missverstanden,<sup>197</sup> doch erst der „schöpferische Eros der italienischen Renaissance“ habe „den Buchstaben wieder zum Geist erweckt[]“.<sup>198</sup>

<sup>182</sup> Ebd.: S. 52.

<sup>183</sup> Vgl. ebd.: S. 9.

<sup>184</sup> Ebd.: S. 86.

<sup>185</sup> Ebd.: S. 87f.

<sup>186</sup> Balke, Friedrich, „Rhetorik nach ihrem Ende. Das Beispiel Adam Müllers“, in: Jürgen Fohrmann (Hrsg.), *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Stuttgart 2004: S. 450.

<sup>187</sup> Curtius 1972: S. 3.

<sup>188</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 166.

<sup>189</sup> Curtius 1972: S. 6.

<sup>190</sup> Curtius 1993: S. 157.

<sup>191</sup> Ebd.: S. 437.

<sup>192</sup> Ebd.: S. 61.

<sup>193</sup> Vgl. ebd.: S. 60.

<sup>194</sup> Ebd.: S. 437.

<sup>195</sup> Ebd.: S. 442.

<sup>196</sup> Ebd.: S. 468.

<sup>197</sup> Vgl. Curtius 1972: S. 11f.

<sup>198</sup> Curtius 1993: S. 468.

Entsprechend sei die Tradierung der Rhetorik keinesfalls als bruchlose Kontinuität zu verstehen:<sup>199</sup> „Ihre Schicksale werden nicht mehr durch ein lebendiges geschichtliches Werden bestimmt. Sie weist die Entartungssymptome der Erstarrung, des Substanzschwundes, der Verfratzung auf.“ Es geht Curtius nicht darum, ein schlichtes Fortleben der antiken Tradition aufzuzeigen, sondern den komplexen Verwachsungszusammenhang der europäisch-abendländischen mit der antik-mittelmeerischen Kultur – speziell „auf der zwielichtigen historischen Bühne der Übergangsjahrhunderte“.<sup>200</sup>

### Historische Topik

Spätestens seit Cicero sei für die Topik ein neues Fenster geöffnet worden. Indem dieser nämlich über die *inventio* und die Aristotelische Bindung an die Dialektik hinaus auf das Produktionsstadium der Sprachgestaltung geblickt habe, sei der Weg für die „umstrittene literarische Topik“<sup>201</sup> frei geworden. Die Topoi gewinnen eine neue Funktion: „Sie werden Klischees, die literarisch allgemein verwendbar sind, sie breiten sich über alle Gebiete des literarisch erfaßten und geformten Lebens aus.“<sup>202</sup> Curtius beschreibt einen regelrechten Expansionsvorgang, der sich mit dem Eintreten der Topoi in ihr neues Anwendungsfeld vollzieht: Sie würden „immer wichtiger und immer zahlreicher“.<sup>203</sup> Aus der Poesie flössen neue Topoi der Rhetorik zu, sie würden katalogisiert und auf den Schulen gelehrt,<sup>204</sup> seien sie aber erst einmal konventionalisiert, könnten sie beliebig verwandt werden,<sup>205</sup> darüber hinaus leiteten sich aus einzelnen Topoi neue Topoi ab.<sup>206</sup>

Die Toposkataloge dienten dabei als „Vorratsmagazin“<sup>207</sup> für den literarischen Ausdruck. Sie böten kodifizierte Anweisungen, Redewendungen, Motivreihen und Abfolgen. Curtius unterscheidet allgemein verwendbare und spezielle Topoi sowie formale und inhaltliche Topoi, die ein differenziertes Regelwerk lieferten, welches in der Spätantike sämtliche literarische Gattungen bis hin zum persönlichen Brief geprägt habe. Für die derart rhetorisierte Literatur werde die Topik zur dominierenden Einflussgröße, zur systematisierenden und normativen Kraft.

Um eine „von außen herangetragene Systematik“<sup>208</sup> zu vermeiden, dient die literarische Topik Curtius demgemäß als ein aus der „historischen Substanz“ gewonnener Ansatzpunkt für die literaturgeschichtliche Untersuchung. Gleichzeitig muss der Toposbegriff daher aber auch eine gewisse Elastizität aufweisen, um sich den jeweiligen literaturgeschichtlichen Entwicklungen und Wandlungsprozessen anpassen zu können. Aus diesem Grund operationalisiert Curtius den Begriff für seine Bedürfnisse: „Während aber die antike Topik Teil eines Lehrgebäudes, also systematisch und normativ ist, versuchen wir den Grund zu einer historischen Topik zu legen.“<sup>209</sup> Der Terminus fungiert zum einen als konkreter „Ausgangspunkt“, zum anderen als relativ offen gehandhabtes „heuristisches Prinzip“<sup>210</sup> – als eine historische *ars inveniendi*.<sup>211</sup> Infolgedessen spricht Curtius auch von den „von mir so genannten topoi“.<sup>212</sup> Wenn Curtius damit eingesteht, dass sein Toposbegriff nicht mit dessen

<sup>199</sup> Vgl. Curtius 1972: S. 13.

<sup>200</sup> Curtius 1993: S. 81.

<sup>201</sup> Knape 2000a: S. 755; siehe Jehn 1972: S. LIX.

<sup>202</sup> Curtius 1993: S. 79f.

<sup>203</sup> Curtius 1972: S. 19.

<sup>204</sup> Vgl. ebd.

<sup>205</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 100.

<sup>206</sup> Vgl. ebd.: S. 169.

<sup>207</sup> Ebd.: S. 89.

<sup>208</sup> Curtius 1972: S. 9.

<sup>209</sup> Curtius 1993: S. 92. Der Funktionswandel der Topik und ihr periodisch auftretendes Stagnieren zur bloßen Amplifikationstechnik wird auch von Curtius' Kritikern vielfach bemerkt, aber von der ‚eigentlichen‘ Topik geschieden (vgl. Mertner 1972: S. 29).

<sup>210</sup> Curtius 1993: S. 92.

<sup>211</sup> Vgl. Machov, Aleksandr E., „Veselovskij – Curtius. Historische Poetik – Historische Rhetorik“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013: S. 246.

<sup>212</sup> Curtius 1993: S. 168.

ursprünglicher Funktion im Lehrgebäude der antiken Rhetorik übereinstimmt, so hält er aufgrund seiner historischen Implikation dennoch am griechischen Ausdruck fest – allerdings, um dem Einfluss Roms Rechnung zu tragen, in latinisierter Schreibweise.<sup>213</sup>

### *Beharren im Wandel*

Die historische Topik soll ausgehend von „genau umgrenzten Einzelproblemen“<sup>214</sup> und mithilfe einer „Technik philologischen Mikroskopierens“<sup>215</sup> strukturelle Zusammenhänge im System der Literatur sichtbar machen. Die Topoi bilden dabei nur einen Markstein; daneben verfolgt er auch Metaphern, Gattungsmuster, Formprinzipien. Um dergestalt auf übergeordnete Zusammenhänge zu stoßen, werden Übereinstimmungen gesucht, die sich weder über Zufall noch über Polygenese erklären ließen, sondern „zur Feststellung historischer Abhängigkeiten“<sup>216</sup> führen müssten. Auch in den historischen Wissenschaften gebe es folglich Evidenz.<sup>217</sup> Der Aufweis solcher Evidenzen bedeute für die Philologie „dasselbe wie der Beweis für die mathematischen Wissenschaften. Er gestattet Feststellungen, die dem Bereich der subjektiven Meinungen entzogen sind. Sie können verifiziert werden.“<sup>218</sup>

Gerade in Hinblick auf die Literatur zwischen Spätantike und Barock hebt Ernst Robert Curtius dabei den formelhaften (materialen) Charakter der literarischen Topoi als Klischees, Schemata, Stereotype hervor: Dieser signalisiert die Differenz zum modernen Kunstverständnis und die Inadäquanz einer auf Individualstile fokussierten Methodik sowie einer sich der Spekulation und fremder Disziplinen bedienenden Geistesgeschichte.<sup>219</sup> „Man darf eine feststehende Formel nicht als Ausdruck spontaner Gesinnung auffassen“,<sup>220</sup> betont Curtius. Der Philologe müsse wissen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt Allgemeingut sei, welche Denk- und Ausdrucksmuster gebräuchlich seien. Dieses Allgemeinguts müsse sich der Philologe erst versichern, bevor er zu weiteren Deutungen vorstoße.

Da Curtius dieses Allgemeingut bis weit in die neuere Literatur hinein vorwiegend über die *humaniora* vermittelt sieht, liegt eine seiner Intentionen ebenso darin, zu „zeigen, daß die moderne Literaturgeschichte Gefahr läuft, in die Irre zu gehen, wenn sie den Boden humanistischer Bildung unter ihren Füßen verliert“.<sup>221</sup> Gerade für die Zeit des Mittelalters sei der Nachweis eines über Bildungsinstitutionen vermittelten Abhängigkeitsverhältnisses allerdings Ergebnis hartnäckiger philologischer Rekonstruktionsarbeit, da eine „allgemeine Kodifikation der literarischen und poetischen Topoi“ nicht aufgezeichnet worden sei: „Sie wurden im Unterricht mündlich überliefert, an der Lektüre der Autoren exemplifiziert und bei der Abfassung lateinischer Gedichte angewandt.“<sup>222</sup>

Bedingt durch den Untersuchungszeitraum, erhalten die Topoi demnach ein starkes Gewicht auf ihre Konventionalität; inhaltlich sind sie oft unspezifisch und ohne inhaltliche Relevanz („nur ein topos“,<sup>223</sup> „sinkt [...] zur Topik herab“<sup>224</sup>). Topos wird synonym zu Gemeinplatz, wie schon der Vorwurf Mertners lautete. Übereinstimmende oder sich ähnelnde Topoi müssen nicht auf eine direkte Rezeption hindeuten, sondern sind Ergebnis einer komplexen Überlieferungsgeschichte, innerhalb derer sich ein Topos allgemein verbreitet hat und zum allgemeinen Formbestand des literarischen

<sup>213</sup> Vgl. ebd.: S. 79.

<sup>214</sup> Ebd.: S. 385.

<sup>215</sup> Ebd.: S. 235.

<sup>216</sup> Curtius 1949: S. 27.

<sup>217</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 385.

<sup>218</sup> Curtius 1949: S. 36.

<sup>219</sup> Vgl. Curtius 1972: S. 10. und Curtius 1993: S. 394.

<sup>220</sup> Ebd.: S. 414.

<sup>221</sup> Ebd.: S. 562.

<sup>222</sup> Curtius 1949: S. 27.

<sup>223</sup> Curtius 1993: S. 95.

<sup>224</sup> Ebd.: S. 183.

Ausdrucks wurde.<sup>225</sup> Die historische Topik entspricht so einer „Kunstgeschichte ohne Namen“,<sup>226</sup> die sich um die Wiederherstellung eines Reservoirs an Ausdrucksformen bemüht, vor welchem die „Subjektivität des Autors, der seinen Text schreibt, immer nur eine Hypothese ist, eine Möglichkeit a posteriori“.<sup>227</sup> Tradition ist nicht das aktiv Verfügbare, sondern das zur Verfügung Stehende, in dessen Verhältnis der Text gestellt wird: „Ohne ein ihm vorschwebendes Gestaltschema (platonisch: εἶδος) kann der Dichter nicht dichten.“<sup>228</sup> Individualität ist nur vor dem Hintergrund der historisch vermittelten Strukturzusammenhänge bestimmbar:

Ein Topos ist etwas Anonymes. Er fließt dem Autor in die Feder als literarische Reminiszenz. [...] In diesen unpersönlichen Stilelementen aber berühren wir eine Schicht historischen Lebens, die tiefer gelagert ist als die des individuellen Erfindens. Wir treffen auf Strukturzusammenhänge, die, wie ich glaube, neue Erkenntnisse für das Gesamtbild der ma. Literatur gewähren können.<sup>229</sup>

Bei der historischen Topik handelt es sich so gesehen vorrangig um ein genealogisches Verfahren. Über den Nachweis des Fortbestands bestimmter literarischer Topoi soll die europäische Literatur als „sekundäres System“<sup>230</sup> bestimmt werden, d. h. in ihrer Abhängigkeit vom antiken Bildungsgut.

Stefan Goldman weist nach, dass Curtius' Toposbegriff damit einer zumindest bis in die 1930er Jahre hinein gebräuchlichen Verwendungsweise entspricht. Vor allem seit der Jahrhundertwende habe es vonseiten der Latinistik die Forderung nach einer „*Topik der Motive in Poesie und Prosa*“<sup>231</sup> gegeben. Da die lateinische Literatur ihren sekundären, von der griechischen Literatur abgeleiteten Charakter nicht habe verbergen können, habe sich die Latinistik in Abgrenzung zur Originalitätsästhetik der Gräzistik und Germanistik der Analyse literarischer Einflüsse gewidmet und auch dem Verhältnis von Literatur und Rhetorik größere Aufmerksamkeit geschenkt. Toposforschung sei so „ein Zweig der Quellenanalyse und Einflußforschung. Sie orientiert sich an der Arbeitsweise der Motivgeschichte, die Entstehungsort und Wanderwege eines Motivs aufzeichnet und verfolgt.“<sup>232</sup> Eines der Zentren dieser Forschungsrichtung sei eben die Universität Bonn gewesen.<sup>233</sup>

Dass Curtius' historische Topik einen Bezug zur Bonner Altphilologie aufweist, mag angesichts der Tatsache, dass er 1929 nach Zwischenstationen in Marburg und Heidelberg wieder an die Universität Bonn zurückgekehrt war, kaum verwundern. Nichtsdestotrotz geht Curtius' Ansatz über das von Goldmann identifizierte Modell hinaus, welches sich, wie Jehn spöttisch kommentiert, „prinzipiell auch vom Computer erledigen“<sup>234</sup> ließe. Im Gegenteil resümiert Curtius am Ende von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, dass die Analyse literarischer Formen „selbst zu Einsichten geistesgeschichtlicher Art führen“<sup>235</sup> könne. Schließlich seien Formen Gestalten und Gestaltssysteme, in welchen Geistiges zur Erscheinung gelange und fassbar werde.<sup>236</sup> In diesem Fall

<sup>225</sup> Vgl. ebd.: S. 139f.

<sup>226</sup> Curtius 1972: S. 9.

<sup>227</sup> Blanchard, Marc Eli, „Friedrich, Auerbach, Curtius, Spitzer über: Montaigne, das Subjekt in der Literaturgeschichte, Tradition, Verrat“, in: Bernard Cerquiglini und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt/M. 1983: S. 304; vgl. Curtius 1972: S. 10.

<sup>228</sup> Curtius 1993: S. 395.

<sup>229</sup> Curtius 1972: S. 9.

<sup>230</sup> Curtius 1951: S. 22.

<sup>231</sup> So eine Formulierung Eduard Nordens, zitiert nach: Goldmann, Stefan, „Zur Herkunft des Topos-Begriffs von Ernst Robert Curtius“, in: *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte* 90, 1996: S. 137.

<sup>232</sup> Ebd.: S. 136.

<sup>233</sup> Vgl. ebd.: S. 147.

<sup>234</sup> Jehn 1972: S. LV.

<sup>235</sup> Curtius 1993: S. 394.

<sup>236</sup> Vgl. ebd. Ganz ähnlich hatte Curtius bereits in seiner Habilitationsschrift von 1914 über Brunetières Bestimmung der „sociale[n] Funktion“ (Curtius 1914: S. 20) von Literatur geschrieben: „Statt Theorie des *lieu commun* könnte man auch Theorie der *idées générales* sagen. *Idée générale* ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Tatbestand, den *lieu commun* bezeichnet. Der erstere Ausdruck bezieht sich mehr auf den gedanklichen Inhalt, der letztere auf die rhetorische Topik. Wie die *loci communes* bezeichnen die *idées générales* das, was den Menschen an geistigem Besitz gemeinsam ist.“ Rhetorische Topik und gedanklicher Inhalt werden in diesem Zitat einerseits miteinander verknüpft, andererseits voneinander geschieden, um unter dem Oberbegriff des gemeinsamen geistigen Besitzes wieder zusammengeführt zu werden. Wenngleich diese terminologische „Doppelsinnigkeit“ (ebd.: S. 22) von Curtius auch nicht weitergehend reflektiert wird, so wird sie doch bewusst hergestellt.

wäre dann die Konjunktion in der Bestimmung der Topoi als „Denk- und Ausdrucksschemata“<sup>237</sup> nicht distributiv, sondern logisch verknüpft:<sup>238</sup> „Geist [wird] an einer Form lebendig“.<sup>239</sup> In einer frühen Darstellung seines Projekts beschwichtigt er Vorbehalte gegenüber seinem philologischen Ansatz:

Vielleicht mag auch der eine oder andere Leser dieser Blätter befürchten, tausendjährige Topoi zu untersuchen hieße leeres Stroh dreschen; die Literaturgeschichte werde zu einem öden Traditions-Schematismus erniedrigt, und die Originalität der ma. Literatur komme zu kurz, wenn man in ihr die Kontinuität antiker Formelemente verfolge. Aber die Topoi sind nicht starre, unveränderliche Schemata. Ihre Bedeutung und Tragweite wechselt mit ihrer historischen Umwelt. Im Zusammenhang mit großen geschichtlichen Veränderungen, wie der Christianisierung und der Germanisierung der alten Welt, entstehen auch neue Topoi oder bilden sich alte um. Man kann an der Geschichte rhetorischer Formeln ein Stück Kulturgeschichte ablesen.<sup>240</sup>

Die historische Topik könne als „Index“<sup>241</sup> fungieren, der unter Umständen gar die „Atmosphäre der Epochen“<sup>242</sup> spiegeln könne. Die empirische Philologie fördert damit Erkenntnisse von geistesgeschichtlichem Interesse zutage.

Wie betont, ist es die übergeordnete Absicht von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, in einer Zeit des Chaos die Einheit der abendländischen Literaturtradition aufzuzeigen. Anhand relativ stabiler „Ausdruckskonstanten“<sup>243</sup> sollen Kontinuitäten sichtbar werden. Erich Auerbach hält es in seiner Rezension von 1950 daher für „unbillig, Curtius vorzuwerfen, er erkenne das Eigentümliche der Epochen und Personen nicht an; war es ja doch seine Absicht, das Traditionelle und Kontinuierliche herauszuarbeiten“. Die Betonung auf Diskontinuität oder Kontinuität wäre demnach eine Frage der Wahl. Gleichzeitig erkennt Auerbach, dass sich in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* „auf diesem Grunde der Kontinuität [...] viel meisterhafte Erkenntnis des Eigentümlichen verstreut“<sup>244</sup> finde. Denn Curtius betrachtet das Verhältnis zwischen Kontinuität und Diskontinuität nicht als ausschließendes. Vielmehr könne die historische Topik zum „Verständnis einzelner Werke und isolierter Texte manches beitragen“.<sup>245</sup> Erst vor dem Hintergrund der Tradition trete nämlich das tatsächlich Eigentümliche überhaupt hervor. Zeit solle dementsprechend „in ihrem Doppelsinn erfahren werden“.<sup>246</sup>

In diesem Sinn berücksichtigt Curtius durchaus historischen Wandel.<sup>247</sup> „Kontinuität der literarischen Tradition“, so schreibt er, „das ist ein vereinfachter Ausdruck für einen sehr verwickelten Tatbestand. Wie alles Leben, ist Tradition ein unüberschaubares Vergehen und Neuwerden.“<sup>248</sup> So gilt sein Interesse nicht zuletzt der Umformung überlieferter sowie dem Auftauchen neuer Topoi, welche geschichtlich einzuordnen seien.<sup>249</sup> Diese komplizierten Wege der Tradierung lassen sich dabei – zumindest ansatzweise – entlang der Kategorien unbewusst/bewusst sowie unproduktiv/produktiv bestimmen.

Zunächst ist geistige Überlieferung für Curtius an stoffliche Unterlagen gebunden. Schrift sei ein „Hilfsmittel des Gedächtnisses“.<sup>250</sup> Wichtig wird damit die materielle Weitergabe des kulturellen

<sup>237</sup> Curtius, Ernst Robert, „Beiträge zur Topik der mittelalterlichen Literatur“, in: Edmund E. Stengel (Hrsg.), *Corona quærnea. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht*, Stuttgart 1962: S. 1.

<sup>238</sup> Vgl. Schirren 2000: S. XX, FN 38.

<sup>239</sup> Curtius 1993: S. 394.

<sup>240</sup> Curtius 1972: S. 11.

<sup>241</sup> Curtius 1993: S. 241.

<sup>242</sup> Ebd.: S. 242.

<sup>243</sup> Ebd.: S. 235.

<sup>244</sup> Auerbach, Erich, „Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967a: S. 332.

<sup>245</sup> Curtius 1972: S. 10; vgl. auch Curtius 1993: S. 395.

<sup>246</sup> Curtius 1993: S. 41.

<sup>247</sup> Vgl. Richards 1989: S. 255.

<sup>248</sup> Curtius 1993: S. 396.

<sup>249</sup> Vgl. Curtius 1949: S. 31.

<sup>250</sup> Ebd.: S. 398. Die Zerstörung von Büchern durch die Luftangriffe im Zweiten Weltkrieg ist einer der wenigen direkten Verweise auf die nähere Geschichte (ohne freilich die Bücherverbrennungen der Nationalsozialisten zu erwähnen) (vgl. ebd.: S. 397). Dank des durch Boehlich angelegten Registerapparats (vgl. Kapp, Christoph, „... und die Tore entthronte ich mit den Jahren“. Walter Boehlichs frühe Jahre – eine biographische Skizze“, in: Helmut Peitsch und Helen Thein (Hg.), *Walter Boehlich. Kritiker*, Berlin 2011: S. 32), der sich in ein Namens- sowie ein Sach- und Wörterverzeichnis

Erbes: „Den Schatz der Überlieferung sammeln, bewahren, genießen ist eine Kulturfunktion.“<sup>251</sup> Den „Transmissionstechniken der Grammatik, der Rhetorik, der ‚freien Künste‘, der Schulen“<sup>252</sup> kommt in seinem Konzept eine so zentrale Bedeutung zu, als das Nachahmen, Nachbuchstabieren, Konservieren „mechanisch: und gerade dadurch dauerhaft“<sup>253</sup> sei. Durch sie werden die materialen Topoi im, wie Bornscheuer sich ausdrückt: „Kollektiv-Unbewussten“<sup>254</sup> verankert. Als formelhafte Konvention sind sie losgelöst von einer kontextgebundenen Intentionalität und können relativ beliebig verwendet werden.<sup>255</sup>

Was sollen wir aber sagen, wenn ein Dichter aus Lüttich meldet, der Frühling sei gekommen: Ölbäume, Reben, Palmen und Zedern trieben Knospen? Ölbäume waren im nordischen Mittelalter erstaunlich häufig. [...] Woher stammen sie? Aus den rhetorischen Schulübungen der Spätantike. [...] Die Landschaftsschilderungen der mittellateinischen Dichtung wollen aus einer festen literarischen Tradition verstanden werden.<sup>256</sup>

Die mehr oder weniger unbewusste Übermittlung solcher Leerformen kann dabei begünstigt werden. Im Mittelalter hätten vor allem solche antiken Topoi eine verstärkte Verbreitung erfahren, zu denen es Parallelstellen in der Bibel gebe.<sup>257</sup> In diesem Fall könnten sich antik-heidnische und biblische Elemente zusammenfinden und sich sogar verstärken.<sup>258</sup> Auf der anderen Seite hätten sich jedoch auch manche Topoi als erstaunlich beharrlich erwiesen, die der christlichen Lehre entgegenstünden, allein deshalb, da sie – wie der Topos der Musen – an bestimmte Gattungsmuster gebunden seien:

Die Herrschaft der Kirche war unbestritten, sie konnte mit Inquisition und Ketzerverfolgung jeden Widerstand ausrotten, nur nicht diesen einen: die *famosos poetas y oradores*, um mit Jorge Manrique zu sprechen. Mit den Musen wäre man noch fertig geworden. Aber sie waren nicht auf sich selbst gestellt, sondern seit Homer und Virgil unlösbar verbunden mit der epischen Form.<sup>259</sup>

Zugleich zeigt Curtius gerade am Topos der Musen, wie an dieser „konkreten“ Formkonstanten der literarischen Tradition<sup>260</sup> eine „Wandlung des Denkens“<sup>261</sup> sowie das Unproduktivwerden eines Topos nachvollzogen werden kann: Nichts wirke „erkältender und absurder als der Musenanruf eines Modernen“, schreibt Curtius. Der Topos ist nicht mehr im kollektiven Gebrauch verankert und wirkt daher befremdlich. „Dann möge man lieber – wie S. Butler in seinem *Hudibras* (1663) – einen Krug Bier anrufen, das vielleicht mehr Poesie und Prosa inspiriert hat als alle Wässer der Hippokrene und des Helikon.“<sup>262</sup> Die Musen, die ehemals untrennbar mit dem Humanismus verbunden gewesen waren, sind längst ein deplatziertes Anachronismus: „Mit den Musen leben, heißt humanistisch leben, wie Cicero es ausdrückt (*cum Musis, id est, cum humanitate et doctrina*). Für uns sind die Musen schemenhafte Gestalten einer längst überlebten Tradition.“<sup>263</sup>

Die Topoi sind, wie Curtius im Epilog anmerkt, ein „Element des Beharrens, aber sie stehen unter dem Gesetz des ‚abnehmenden Ertrages‘“.<sup>264</sup> Einmal aus einem konkreten kulturgeschichtlichen Kontext entstammend (im vorliegenden Beispiel: dem Zeitalter der griechischen Mythologie),

---

gliedert und das Buch gut als Nachschlagewerk verwenden lässt, kann *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* selbst als materieller Speicher von Wissen begriffen werden.

<sup>251</sup> Curtius 1993: S. 397.

<sup>252</sup> Ebd.: S. 398.

<sup>253</sup> Ebd.: S. 437.

<sup>254</sup> Bornscheuer 1976: S. 143.

<sup>255</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 100.

<sup>256</sup> Ebd.: S. 192.

<sup>257</sup> Vgl. ebd.: S. 102.

<sup>258</sup> Vgl. ebd.: S. 142.

<sup>259</sup> Ebd.: S. 247f.

<sup>260</sup> Ebd.: S. 235.

<sup>261</sup> Ebd.: S. 241.

<sup>262</sup> Ebd.: S. 252.

<sup>263</sup> Ebd.: S. 235. Gleiches gilt nach Curtius für den realistischen Roman, der „am stärksten merkantilisierte[n] Gattung der modernen Literatur“, dessen „bewährte[] Rezepte“ von den Gegenwartsautoren weiterhin befolgt würden, „ohne von der Krise des Romans Kenntnis zu nehmen“. (Curtius 1984a: S. 387f)

<sup>264</sup> Curtius 1993: S. 395.

verlieren sie in der Folgezeit ihren „Erlebnisgehalt“ und werden „zur rhetorischen Formel“,<sup>265</sup> bis sie schließlich als hohl, verbraucht, unzeitgemäß erfahren werden und verschwinden:

Geisterfüllte Form [...] kann sich entleeren, bloßes Gehäuse werden. [...] Das Sonett war eine geniale Erfindung. [...] Kaum eine Form ist heute so entwertet. Sie ist der magere Zirkusgaul des Dilettanten geworden. Aber auch die Alexandriner- oder Jambentragödie, das Epos, das Lehrgedicht sind verstaubte Formen. Und mit manchen Klassikern ist es nicht anders.<sup>266</sup>

Spezifische Umformungen können nach Curtius daher zum Überleben eines Topos beitragen. So zum Beispiel wenn Virgil die Hirtendichtung von der römischen Provinz Sizilien in das romantisch-ferne Arkadien versetze.<sup>267</sup> Die Loslösung vom Konkreten sichert hier eine allgemeine Verwendbarkeit und zeitunabhängige Aktualisierbarkeit. Diese Aktualisierbarkeit ist den Topoi dabei prinzipiell angelegt, insofern sie als konventionalisiertes Gemeingut gepflegt und produktiv gemacht werden – wie Curtius wiederholt am eigenen Text vorführt („Wir haben eine beschwerliche Wanderung hinter uns und dürfen nun rasten. Wir blicken zurück und überschauen die Stationen des Weges“<sup>268</sup>).

Bereits an den ‚mechanischen‘ Formen der Tradierung lassen sich somit Spuren kulturgeschichtlicher Hintergründe und Überlieferungsbedingungen ablesen. Darüber hinaus lasse sich anhand von Häufungen und Verschiebungen bestimmter Topoi auch ein Wandel des gesellschaftlichen Selbstverständnisses, der kulturellen Wert- und Idealvorstellungen sowie des Menschenbildes feststellen. Sie deuten auf ein spezifisches „Epochenbewußtsein“,<sup>269</sup> was Curtius unter anderem am Topos des Herrscherlobes exemplifiziert:

Die Topoi des Lobes bilden eine Klasse für sich. Sie wurzeln in Idealvorstellungen von menschlicher Größe, Würde, Vollendung, die mit den Epochen wechseln. Der puer senex reflektiert ein heute verblasstes, wenn nicht vergessenes, Menschenideal, in dem der Naturgegensatz von Jugend und Alter ausgeglichen ist.<sup>270</sup>

Der Topos „formt sich im Zuge [einer] kulturellen Wandlung“<sup>271</sup> um. In seiner Allgemeinheit bleibt er zwar gewahrt, in seiner historisch konkreten Ausformung muss er jedoch „die Ideale einer ganz anderen Zeit aussprechen“.<sup>272</sup> Auch können diese Topoi dazu dienen, bestimmte Werthaltungen überhaupt erst zu legitimieren:<sup>273</sup> „In der Zeit der bürgerlichen Stadtstaaten wird der Heroenkult zu einer sehr wirksamen politischen Mythologie“,<sup>274</sup> in den Kolonien der Auswanderer, die die Gräber der Ahnen verlassen mussten, erhielten dagegen Selbstbehauptung und Rationalität stärkere Bedeutung.<sup>275</sup>

Eine Erneuerung können Topoi, in denen sich solche Ideal- und Wertvorstellungen aussprechen, dann erfahren, wenn in einer späteren Kulturepoche vergleichbare Strukturen und Vorstellungen wieder auftauchen:

Der topos [Seelenadel, CB] ist in der italienischen Dichtung vor und neben Dante ein Gemeinplatz. [...] Das 13. und 14. Jahrhundert haben also einen Gemeinplatz erneuert, der mehr als anderthalb Jahrtausende alt war. Aber er war aktuell geworden, als die ritterlichen Standesideale vom Stadtbürgertum übernommen wurden, vor allem also im Florenz des 13. Jahrhunderts.<sup>276</sup>

Neben Kapitel 9 ‚Helden und Herrscher‘ widmet sich auch das Kapitel 16 ‚Das Buch als Symbol‘ solch kulturellen Verschiebungen und Zyklen eines Topos-Bestands. Von der Übernahme der Schrift aus dem alten Orient bei den Griechen über die Geringschätzung der Schrift bei Platon zur Buchkultur im Hellenismus, von der religiösen Buchmetaphorik im christlichen Mittelalter über den laizistischen

<sup>265</sup> Curtius 1949: S. 33.  
<sup>266</sup> Curtius 1993: S. 399.  
<sup>267</sup> Ebd.: S. 197.  
<sup>268</sup> Ebd.: S. 384.  
<sup>269</sup> Ebd.: S. 261, FN 1.  
<sup>270</sup> Curtius 1949: S. 32f.  
<sup>271</sup> Curtius 1993: S. 185.  
<sup>272</sup> Ebd.: S. 181.  
<sup>273</sup> Vgl. ebd.: S. 175.  
<sup>274</sup> Ebd.: S. 178.  
<sup>275</sup> Vgl. ebd.  
<sup>276</sup> Ebd.: S. 188.

Buchkult des Humanismus bis zur Bedeutung der Kaligraphie im Islam spürt Ernst Robert Curtius den „geistesgeschichtlichen Situationen“<sup>277</sup> seines Wandels nach. Auch an diesem Beispiel macht Curtius indessen deutlich, dass ein Topos selbst nach Jahrhunderten wieder verschwinden könne. So komme in der Gegenwart, in der „die technische Zivilisation alle Lebensverhältnisse umgestaltet hat“, der Buch-Metaphorik kein „einheitlicher, empfundener und bewußter ‚Lebensbezug‘“<sup>278</sup> mehr zu. Allein durch die technische Reproduzierbarkeit wird der Nimbus des Buches entwertet.

Zu den bewussten Formen der Überlieferung gehört die normative Kanonisierung. „Die Ausbildung eines Kanons dient der Sicherung der Tradition.“<sup>279</sup> Die Auswahl vorbildlicher Autoren „erklärt sich aus der Kulturlage“,<sup>280</sup> über sie werden die jeweils vorherrschenden Werthaltungen artikuliert und Kämpfe um kulturelle Vormachtstellung ausgetragen.<sup>281</sup> Nach Curtius ist es dabei das besondere Kennzeichen des französischen Klassizismus, nicht nur einen Kanon, sondern ein geschlossenes System literarischer Regelungen ausgebildet zu haben. Ziel sei es gewesen, die „nationale Geistesform als universal verbindlich auszugeben“.<sup>282</sup> Solch ein Klassizismus münde jedoch stets in Konformismus und weise Degenerationserscheinungen auf.<sup>283</sup> Normativer Kanon und klassizistische Literatursystematik sind zwar auf überzeitliche Dauer angelegt, aber keineswegs dauerhaft. Sie verkümmern in geistlosem Epigonentum oder werden abgelöst durch die kulturgeschichtlichen Prozesse.<sup>284</sup>

Eine größere kulturelle ‚Überlebensfähigkeit‘ haben nach Curtius dagegen solche Topoi, die sich auf „Urverhältnisse des Daseins“<sup>285</sup> beziehen (Liebe, Freundschaft, Vergänglichkeit); aber auch komische Motive<sup>286</sup> sowie alle „Kontrastharmonien“ (*puer senex* und ähnliches)“, die eine „besonders starke Vitalität“<sup>287</sup> aufwiesen. Der Stil der Aussage sei allerdings auch bei diesen Topoi stets historisch bedingt.<sup>288</sup>

Gewissermaßen eine Ausnahme in Curtius’ Darstellung markieren solche Topoi, die in einer Epoche völlig unvermittelt auftreten und dabei gleichzeitig eine auffällige Verbreitung finden (Kapitel 5 und 6). Diese plötzliche Häufung will er nicht als bloße „Stilmode“<sup>289</sup> verstanden wissen, sondern als „Anzeichen einer veränderten Seelenlage“.<sup>290</sup> Denn über ihre plötzliche Häufung hinaus ließen sich bei diesen Topoi immer wieder Übereinstimmungen selbst in entfernten Kulturen und zu verschiedenen Zeiten identifizieren.<sup>291</sup> Diese Gruppe von Topoi sind folglich nicht über die rhetorische Tradition oder andere Formen der Überlieferung erklärbar, was ihn zu dem Schluss veranlasst: „Die Übereinstimmung von Zeugnissen so verschiedener Herkunft weist uns darauf hin, daß hier ein Archetypus, ein Bild des kollektiven Unbewußten im Sinne von C. G. Jung vorliegt.“<sup>292</sup>

Über solche „archaischen Urbilder“<sup>293</sup> habe die Ratio keine Gewalt. Selbst die größte geistig-kulturelle Autorität des Mittelalters, das Christentum, habe sich nicht gegen die heidnischen Fruchtbarkeitskulte wehren können, da „sich in ihnen der Archetypus der ‚Anima‘ ausdrückt“.<sup>294</sup> Dass

---

<sup>277</sup> Ebd.: S. 328.  
<sup>278</sup> Ebd.: S. 352.  
<sup>279</sup> Ebd.: S. 261.  
<sup>280</sup> Ebd.: S. 269.  
<sup>281</sup> Vgl. ebd.  
<sup>282</sup> Ebd.: S. 270.  
<sup>283</sup> Vgl. ebd.: S. 271.  
<sup>284</sup> Vgl. ebd.: S. 276.  
<sup>285</sup> Ebd.: S. 92.  
<sup>286</sup> Ebd.: S. 106.  
<sup>287</sup> Ebd.: S. 209.  
<sup>288</sup> Vgl. ebd.: S. 92.  
<sup>289</sup> Ebd.: S. 112.  
<sup>290</sup> Ebd.: S. 92.  
<sup>291</sup> Vgl. Curtius 1949: S. 33.  
<sup>292</sup> Curtius 1993: S. 112.  
<sup>293</sup> Ebd.: S. 115.  
<sup>294</sup> Ebd.: S. 132.



Balzac „uraltes Geistesgut mit dem bannenden Zauber des Lebens zu erneuern wußte“,<sup>295</sup> sei weniger seiner stupenden Bildung geschuldet als den archaischen Tiefenschichten seiner Seele. Curtius ist von solchen Archetypen sichtlich fasziniert. Die historische Topik, so seine Einschätzung, könne an ihnen gar zu einem „Verständnis der abendländischen Seelengeschichte“<sup>296</sup> beitragen. Insgesamt muss allerdings festgehalten werden, dass Curtius die Beziehung zwischen Topos und Archetyp nur stellenweise aufmacht und meist als bloße Möglichkeit andeutet.

Wie dargestellt, zeigen die von Ernst Robert Curtius aufgeführten, durchaus heterogenen und nur schwer systematisierbaren Beispiele ein unentwegtes Wechselspiel aus Beharren und Wandel. In seiner Analyse ist dabei das „formale Element der Literatur [...] stark in den Vordergrund getreten“. Dies führt er auf die eminente Bedeutung der Rhetorik für die Literatur des Beobachtungszeitraums zurück: „die Rhetorik war eine Macht“.<sup>297</sup> Ein wenig scheint die Betonung der Form jedoch auch als Provokation gegenüber der idealistischen Geistesgeschichte gedacht zu sein. Im Text fixiert werden die Topoi weitergegeben. Als Konvention internalisiert und habitualisiert bilden sie die Tiefenstruktur des Literatursystems. Die von ihm vorgenommene Unterscheidung zwischen bloß formelhaftem und produktivem Gebrauch der Gestaltschemata wird von Curtius allerdings eher postuliert als näher ausgeführt. So gibt Curtius zu: „Zwischen Kunst und Künstelei sind die Übergänge fließend. Das genetische Verhältnis zwischen beiden ist keineswegs eindeutig.“<sup>298</sup>

Während also einerseits unentwegt Tradition, Dauer, Kontinuität betont werden, werden andererseits durchgehend die historischen Veränderungen der Topoi vorgeführt. Die Konstanz beruht so nicht nur auf der konkreten Wiederholung eines Klischees, eines Stereotyps, eines Gemeinplatzes, sondern auf einem bestimmten Muster bzw. Leitschema für einen sich je konkretisierenden Ausdruck. Im Anschluss an sein Rhetorikverständnis hebt Curtius den amplifikatorischen Aspekt der Topoi hervor; da die Rhetorik jedoch die Aufgabe habe, einen Gegenstand gefällig zu präsentieren, müssten sich dementsprechend auch die Topoi den sich wandelnden Normen und Wertvorstellungen anpassen.

## Dante

Verzichtbar sind solche amplifikatorischen Muster indes nicht. Die Topoi bilden (neben Themen, Motiven, Figuren, Formen, Wendungen, Metaphern, Gattungen, Versmaßen, Kompositionsregeln) vielmehr die durch Bildungsinstitutionen und literarische Tradition vermittelten Gestaltschemata (*εἶδη*), ohne die der Dichter gar nicht dichten kann:

Formen sind Gestalten und Gestaltssysteme, in denen Geistiges zur Erscheinung gelangt und faßbar wird. Dante braucht Lichtkreise und Lichtkreuze, um die Seligen aufzureihen. Ein Kristall besteht aus einem Raumgitter von Elektronen und Atomkernen. Mathematik und Optik verwenden den Begriff des Gitters (Begriff? Metapher? Braucht die Naturforschung Metaphern?). Literarische Formen erfüllen die Funktion von solchen Gittern. Wie sich diffuses Licht in der Linse sammelt, wie Kristalle ‚anschießen‘, so kristallisiert sich poetische Substanz an einem Gestaltschema.<sup>299</sup>

Sie sind damit die Konstanten, aus denen sich das Literatursystem als ein Geflecht „unerschöpfliche[r] Wechselbeziehungen“<sup>300</sup> zusammensetzt. Im Vergleich, so Curtius, sei das schöpferisch Neue in der Literatur daher deutlich in der Minderzahl. Der Großteil des künstlerischen Ausdrucks beruhe auf Konvention und sei somit nicht eingehend intentional motiviert.<sup>301</sup> Entsprechend müsse dieser Bestand

<sup>295</sup> Ebd.: S. 115.

<sup>296</sup> Ebd.: S. 92.

<sup>297</sup> Ebd.: S. 392.

<sup>298</sup> Ebd.: S. 393.

<sup>299</sup> Ebd.: S. 394.

<sup>300</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>301</sup> Vgl. ebd.: S. 395.

„teleonom, also unbewusst und folgenbezogen, interpretiert werden“.<sup>302</sup> Die „unzerreißbare Traditionskette der Mittelmäßigkeit“ erscheint Curtius als der „stärkste Träger der literarischen Kontinuität“.<sup>303</sup>

Gleichwohl beschreibt Curtius außer der mehr oder weniger unbewussten ‚mechanischen‘ Transmission formelhafter Topoi, außer ihrem mehr oder weniger unbewusst sich vollziehenden kulturgeschichtlichen Lebenszyklus, außer ihrer bewussten, aber unproduktiven normativen Kanonisierung und außer dem periodischen Produktivwerden bestimmter archaischer Urbilder noch eine weitere Form des Tradierungsprozesses: das „beglückte[] Ergreifen eines Erbes“.<sup>304</sup> Auch dieses kann unproduktiv erfolgen, als gelehrtes Sammeln oder als epigonenhafte Befolgung einer ästhetischen Norm.<sup>305</sup> Curtius’ Interesse gilt jedoch denjenigen Autoren, die sich aus der unzerreißbaren Traditionskette der Mittelmäßigkeit hervorheben, welche zwar der stärkste Träger der literarischen Kontinuität sein mag, aber zugleich – unter dem Gesetz des abnehmenden Ertrages – auch die größte Gefahr für das geistige Leben darstellt. So steht, sieht man vom Epilog und den Exkursen ab, zum Schluss von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* wie ein erlösendes Wort das Kapitel über Dante Alighieri, den „größte[n] Dichter des Christentums“.<sup>306</sup>

Dantes Größe bestimmt sich dabei wesentlich über dessen spezifischen Bezug zum Erbe. Was Carlyle bei Dante als „die Stimme zehn schweigender Jahrhunderte“ vernommen habe, sei im Anschluss an die vorherigen Kapitel „geschichtlich präzise [zu] bezeichnen: es ist der Bildungskosmos des lateinischen Mittelalters und der mittelalterlich gesehenen Antike“.<sup>307</sup> Dante stehe ganz in der gelehrten – und das bedeutet lateinischen – Tradition des Mittelalters.<sup>308</sup> Durch diese Bildung, befördert durch die Nähe des Italienischen zum Latein, sei auch seine volkssprachliche Dichtung unausweichlich an die lateinische Poesie und Prosa, an lateinische Rhetorik und Poetik antiker und mittelalterlicher Herkunft geknüpft.<sup>309</sup> Darüber hinaus verstehe sich die *Göttliche Komödie* selbst als gelehrte Dichtung.<sup>310</sup> Sie sei durchzogen von einer unermesslichen Fülle von Anspielungen und rhetorischer Finessen,<sup>311</sup> was den „stellenweise stark manieristischen Charakter der *Commedia*“<sup>312</sup> ausmache.

Doch anstelle geistlosen Nachbuchstabierens, additiven Anhäufens und dialektischen Überbietens des autoritären Vorguts, konstatiert Curtius eine Souveränität und Produktivität von epochalem Ausmaß: Die rhetorischen Muster würden „mit systematischem Kunstwillen gesteigert“,<sup>313</sup> sie seien „nicht mehr sinnreiches Spiel“, sondern nähmen „zentrale geistige Funktion“<sup>314</sup> an. So werde das autoritäre Vorgut „mit kühnem Griff [...] umgestaltet“.<sup>315</sup> Die *Göttliche Komödie* gebe „im Gewande der Poesie eine ‚Summa‘ des Mittelalters“, zugleich erhebe Dante sich aber zu einer Freiheit und Weite, die das Mittelalter nicht gekannt habe. Diese Freiheit sei nicht etwa als Vordeutung auf die Renaissance zu verstehen, sondern sei die „einmalige seiner großen, einsamen Seele“: „Dantes

<sup>302</sup> Trembl, Alfred K., „Klassiker: ‚Herstellung‘ oder ‚Herausbildung‘? Über die Evolution einflussreicher Semantik“, in: Robert Charlier und Günther Lottes (Hg.), *Kanonbildung. Protagonisten und Prozesse der Herstellung kultureller Identität*, Hannover 2009: S. 144.

<sup>303</sup> Curtius 1993: S. 403.

<sup>304</sup> Ebd.: S. 395.

<sup>305</sup> Vgl. ebd.: S. 400.

<sup>306</sup> Ebd.: S. 245.

<sup>307</sup> Ebd.: S. 382.

<sup>308</sup> Vgl. ebd.: S. 364 und 366.

<sup>309</sup> Vgl. ebd.: S. 360.

<sup>310</sup> Vgl. ebd.: S. 366.

<sup>311</sup> Vgl. ebd.: S. 282.

<sup>312</sup> Ebd.: S. 368.

<sup>313</sup> Ebd.: S. 70.

<sup>314</sup> Ebd.: S. 335.

<sup>315</sup> Ebd.: S. 363. Sowohl Jehn (1972: S. XXVff) als auch Bornscheuer (1976: S. 16) sehen in der Unterscheidung unproduktiv/produktiv insgeheim die Originalitäts-Ästhetik wieder eingeführt. Darauf deutet unter anderem Curtius’ Urteil über Goethe hin, dessen Werk eine „Totalisierung der Tradition in originaler Schöpfung“ sei (Curtius 1984b: S. 76).

Einzigkeit liegt darin, daß er sich solche Freiheit nimmt *innerhalb* des hierarchischen christlichen Geschichtskosmos.<sup>316</sup> Es ist der Einzelne, der sich zu solcher Freiheit erheben kann.

Für Curtius ist das Werk Dantes deshalb so bedeutend, da in diesem die lateinische Tradition nicht nur rezipiert, sondern im Geist mittelalterlicher Weltanschauung anverwandelt und zu eigenem Ausdruck geformt worden sei:

Dantes Geist und seine Seele, sein baumeisterliches Denken und sein glühendes Herz; die Spannung seines Willens, der Gewaltigstes von sich forderte und das Unsagbare von sich ertrotzte – das sind die Kräfte, die „zehn schweigende Jahrhunderte“ in Gestalt bannten. Ein Einzelner und Einziger stellt sich einem ganzen Jahrtausend gegenüber und formt diese Geschichtswelt um.<sup>317</sup>

Dante ist damit nicht mehr Wahrer und Ausleger einer abgeschlossenen Tradition, sondern Teilnehmer an einer lebendigen Literatur. Wenn Dantes Virgil daher „mittelalterlicher, also unklassischer Virgil“ sei, so erkennt Curtius darin weniger das Phänomen einer missverstandenen Antike (welcher der erste Exkurs von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* gewidmet ist) als vielmehr eine „Erweckung“, die einem „Flammenbogen, der von einer großen Seele zu einer anderen überspringt“, gleiche. Dantes Anverwandlung der antiken Bildungstradition stelle damit „die Besiegelung des Bundes [dar], die das lateinische Mittelalter zwischen Antike und moderner Welt gestiftet hat“.<sup>318</sup>

Die Motivation Dantes sei hierbei durchaus zeitbezogen gewesen: „Die Welt war aus den Fugen. An Dante erging der ungeheure Auftrag, sie einzurenken.“<sup>319</sup> Sein „Bewußtsein einer welthistorischen Mission“ entspringe dem Konflikt zwischen Kaiseridee und dem „neuen, kapitalistischen, durchrationalisierten Stadtstaat von Florenz“,<sup>320</sup> was die vielen Reminiszenzen an die Zeitgeschichte sowie den „explosiven Einbruch erlebter Geschichte“<sup>321</sup> erkläre. Gleichzeitig sei die *Göttliche Komödie* jedoch auch der Zeit entbunden; durch die „enge Verknüpfung von Zeitgeschichte und Überlieferung“ schwebe sie gleichsam in der Transzendenz: „Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit sind ineinander geschoben und verwoben.“<sup>322</sup> Das aktive Ergreifen des Erbes ist somit keineswegs losgelöst von historischer Standortgebundenheit, geht aber nicht in ihr auf. Es ist fern davon, bloßer Reflex eines historischen Kontextes zu sein:

Es ist einer der fruchtbaren und verhängnisvollen Irrtümer Taines und aller bewußt oder unbewußt von ihm abstammenden geschichtlich-soziologischen Kunstauffassungen, zu meinen, die großen Werke seien als „Zeichen“, als „Ausdruck“ ihrer kulturellen Umwelt zu verstehen – oder gar (und damit verschlimmert sich der Irrtum) zu würdigen.<sup>323</sup>

Auf der anderen Seite steht es Curtius ebenso fern, Dante in die Nähe moderner Genieästhetik zu rücken. Die schöpferische Produktivität, die der *Göttlichen Komödie* eigne, liegt für ihn eben nicht in einer Schaffung eines noch nie Dagewesenen. Er erkennt in ihr die lebendige Anverwandlung eines tausendjährigen Bildungskanons; das aktive Ergreifen der Tradition entspreche bei Dante der gewaltigen Leistung einer universalen Erinnerung (die zugleich Verinnerlichung bedeutet),<sup>324</sup> welche das Kulturerbe nicht nur verwaltet, sondern „zugleich neuen Anfang aus sich entläßt“.<sup>325</sup> Diese intime und initiative Verbindung aus antiker und mittelalterlicher Bildungswelt hebe Dante nicht nur aus der unzerreißbaren Traditionskette der Mittelmäßigkeit heraus, sondern mache ihn zur Gründungsfigur der europäischen Kultur.

<sup>316</sup> Curtius 1993: S. 245.

<sup>317</sup> Ebd.: S. 383.

<sup>318</sup> Ebd.: S. 363.

<sup>319</sup> Ebd.: S. 370.

<sup>320</sup> Ebd.: S. 382.

<sup>321</sup> Ebd.: S. 374.

<sup>322</sup> Ebd.: S. 370.

<sup>323</sup> Curtius 1984h: S. 26.

<sup>324</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 398.

<sup>325</sup> Curtius 1993: S. 123f.

### Initiative Erinnerung

Nur wenn man das Mittelalter in seiner Kontinuität mit der Antike, aber auch mit der Neuzeit, betrachte, ergebe sich ein „verstehbares Sinngebilde (Toynbees *intelligible field of study*)“,<sup>326</sup> greift Ernst Robert Curtius am Ende von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* noch einmal seinen Ausgangspunkt auf. Diese Einheit der europäischen Kultur sollte dem „geistigen Chaos der Gegenwart“<sup>327</sup> entgegengehalten werden. Die europäische Literatur erwies sich ihm dabei als ein eigenständiges System, als unüberschaubares Beziehungsgeflecht, aus dem es galt, die Hauptströme der in ihm wirksamen Einflüsse, Dynamiken, Gesetze ausfindig zu machen. Als eine der grundlegenden Kräfte dieses Literatursystems identifizierte er die antike Rhetorik.

Aber für Curtius ist die Rhetorik eben lediglich eine Transmissionstechnik unter vielen, durch welche das geistige Erbe „geschützt, aber auch entleert und veräußerlicht“ wird. Mit ihr zeige sich die europäische Literatur als ein vielseitig Vermitteltes und als andauernder Prozess der Vermittlung (Kontinuität „trat uns in hundert Formen entgegen“)<sup>328</sup> – die Transmissionstechniken selber seien jedoch kein Selbstzweck, vielmehr seien sie „Hilfsmittel des Gedächtnisses“. Erst als solche erfüllten sie eine kulturbildende Funktion:

Auf dem Gedächtnis beruht das Bewußtsein der Person von ihrer Identität über allem Wechsel. Die literarische Tradition ist das Medium, in dem der europäische Geist sich seiner selbst über Jahrtausende hinweg versichert.<sup>329</sup>

Kulturelle Identität entsteht retrospektiv über das Medium der Erinnerung: die Literatur. Es ist das im Text fixierte „Gedächtnis, das imstande ist, zeitliche und räumliche Entfernungen zu überbrücken“,<sup>330</sup> um eine übergeordnete kulturelle Einheit zu stiften. In der Erinnerung werden die Linearität und narrative Kohärenz der traditionellen Geschichtsschreibung damit ebenso hinfällig wie deren raumzeitliche Gliederungsbestrebungen. Die literarische Erinnerung wirkt als synthetisierende Kraft.

Kontinuität versteht sich folglich weniger als Identität eines Gehalts (*ὑποκείμενον*) denn als affirmatives Verhältnis zur überlieferten Kultursubstanz. Das heißt: In der Funktion kultureller Identitätsstiftung ist die europäische Literatur der „europäischen Kultur zeitlich koextensiv“,<sup>331</sup> aber nicht deckungsgleich. Wenn Curtius Homer als den „Gründerheros (*heros ktistes*) der europäischen Literatur“ bezeichnet, und Goethe als ihren „letzte[n] universale[n] Autor“,<sup>332</sup> so deshalb, da sie sich auf Homer als ihren Initiator beruft, nicht da Curtius die homerischen Epen selbst schon der europäischen Literatur zurechnen würde.<sup>333</sup> Mit Goethe wiederum hat sie ihren letzten universalen Autor, da in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Technisierung, Industrialisierung und die Dominanz des Nationaldenkens den ehemals selbstverständlichen humanistischen Bezugsraum schwinden lassen.<sup>334</sup> Der Beruf auf das humanistische Erbe macht im Folgenden nur noch seinen Verlust in der „materialistisch und relativistisch zersetzte[n] Welt“<sup>335</sup> deutlich. In solchen Phasen kultureller Desintegration (Toynbee) degeneriere aber nicht bloß der Bezug auf die kulturelle Überlieferung, sondern auch deren Substanz, ihre materiellen Träger. Kulturgut muss ideell und materiell gepflegt werden. Damit ist die europäische Kultur bei Curtius mehr als eine subjektive

<sup>326</sup> Curtius 1993: S. 387.

<sup>327</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>328</sup> Ebd.: S. 395.

<sup>329</sup> Ebd.: S. 398.

<sup>330</sup> Wachtel 1992b: S. 100.

<sup>331</sup> Curtius 1993: S. 22.

<sup>332</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>333</sup> Derrida geht somit in seiner Einschätzung fehl, Curtius würde die Literatur als etwas mit sich selbst Identisches begreifen (vgl. Derrida 2003: S. 19); es gehört vielmehr zu Curtius' Schreibstil, nicht zwischen Sein und Geltung zu unterscheiden (vgl. Leonhardt, Rudolf Walter, „E. R. Curtius als Journalist“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberg 1989: S. 13f).

<sup>334</sup> Curtius 1993: S. 33.

<sup>335</sup> Ebd.: S. 153.

Haltung zur Tradition: Sie ist angewiesen auf die vielfältigen diskursiven und nicht-diskursiven, produktiven und mechanischen Vermittlungen des kulturellen Erbes.<sup>336</sup>

Um das kulturelle Erbe – und damit die kulturelle Identität – lebendig zu bewahren, bedürfe es Einzelner wie Dante, die in einem Akt initiativer Erinnerung die Kulturtradition erneuern. Denn konservierte Tradition allein (wie etwa im Mittelalter) umgebe ein „Hauch des Todes und der Verwesung“ (Hofmannsthal) und provoziere einen „revolutionären Übergang hervor, wo das vorstrebende Neue nicht länger zurückzudrängen, nicht zu bändigen ist, so daß es sich vom Alten losreißt, dessen Vorzüge nicht anerkennen, dessen Vorteile nicht mehr benutzen will“<sup>337</sup> (Goethe). Damit schließt Curtius den Bogen zum Grundimpuls von *Deutscher Geist in Gefahr*: Ein lebendiger Bezug zum kulturellen Erbe als Mittel gegen die revolutionären Umtriebe – ästhetische Konsolidierung statt politische Spaltung der Gesellschaft: „Wir sehnen uns nach einem Humanismus, der von aller Pädagogik (und Politik!) gereinigt ist und die Schönheit genießt.“<sup>338</sup>

Wie 1932 ist es daher Vjačeslav Ivanov, auf den Curtius im Epilog von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zu sprechen kommt: Für Ivanov bedeute die Kultur „Erinnerung an die Weihen der Väter“;<sup>339</sup> Kultur sei damit „nicht nur monumental, sondern auch initiativ im Geiste“; die Erinnerung entlasse aus sich heraus die „Kraft neuer Anfänge, neuer Ansätze“: Sie sei ein „dynamisches Prinzip“.<sup>340</sup> Erinnerung ist folglich nicht nur (wie etwa bei Henri Bergson) eine zentrale Kategorie der Erkenntnis- und Wahrnehmungstheorie,<sup>341</sup> auch geht sie über die etwa bei Jacob Burckhardt formulierte Auffassung hinaus, in der „Kontinuität der abendländischen Kulturüberlieferung die Existenzbedingung der abendländischen Kultur selber“<sup>342</sup> zu sehen. Erinnerung wird zu einer Möglichkeit, den Gegensatz von ‚Nachahmung und Schöpfung‘ (wie der letzte Paragraph des Epilogs heißt) aufzuheben: „So fließen“, wie er die Abhandlung *Περὶ ὕψους* des Pseudo-Longinus zitiert, „von der Größe der Alten in die Seelen ihrer Nacheiferer Ausströmungen heiliger Mündler ein“.<sup>343</sup> Das Grundproblem des Humanismus, das angesichts der Krise des Historismus gestellt worden war, ist damit (zumindest nach Ansicht von Curtius) gelöst. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte befördert nicht etwa Relativismus, sondern ist für eine produktive Gestaltung der Zukunft unerlässlich: „Das einzig Produktive sei der Dialog mit der Vergangenheit, die Einbeziehung der ‚Toten‘ und die Umbildung der Tradition im Medium des modernen Bewusstseins.“<sup>344</sup> Ivanovs Verständnis von „Kultur als initiative[r] Erinnerung“<sup>345</sup> bildet damit „für Curtius den Angelpunkt seines Traditionsverständnisses“:<sup>346</sup> „The ideas of Ivanov have supplied me with the missing link which I needed for the chain of my thoughts“,<sup>347</sup> bekennt er 1932 in einem Brief an Charles Du Bos.

### Die goldene Kette der Menschheitsüberlieferung

Mit dem Konzept der Kultur als initiativer Erinnerung ist das in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zu weiten Teilen vorgestellte positivistische Prinzip mechanischer Kausalität durchbrochen. Curtius geht es also letztlich nicht um eine mechanische oder reflexartige Überlieferung,

<sup>336</sup> Vgl. Stockhammer 2007: S. 112.

<sup>337</sup> Curtius 1993: S. 397.

<sup>338</sup> Ebd.: S. 256.

<sup>339</sup> Curtius 1960: S. 11.

<sup>340</sup> Curtius 1993: S. 398.

<sup>341</sup> Vgl. Deleuze, Gilles, *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg<sup>3</sup>2001: S. 78ff.

<sup>342</sup> Gadamer 2010: S. 213f.

<sup>343</sup> Curtius 1993: S. 402.

<sup>344</sup> Žerebin 2013: S. 272.

<sup>345</sup> Curtius 1993: S. 400.

<sup>346</sup> Žerebin 2013: S. 272.

<sup>347</sup> Brief an Du Bos vom 5.1.1932, zitiert nach Wachtel 1992a: S. 74.

sondern um einen kreativen, inspirativen, lebendigen Umgang mit Tradition.<sup>348</sup> Hierfür bedürfe es indessen auch einer „kritische[n] Aufnahme des Bestandes“.<sup>349</sup> In diesem Sinne weist der Epilog von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zugleich einen Weg aus der positivistischen Literaturgeschichte heraus zur Literaturkritik:

Das Verhältnis zur literarischen Tradition bewegt sich zwischen zwei Idealbegriffen: dem Schatzhaus (*thesaurus*) und der *tabula rasa*. Den Schatz der Überlieferung sammeln, bewahren, genießen ist eine Kulturfunktion. [...] In der heutigen Situation gibt es kein dringlicheres Anliegen als Wiederherstellung der „Erinnerung“. [...] Aber das kann für uns nur ein Seitenblick sein. Nehmen wir die historische Betrachtung wieder auf, so finden wir, daß das Vergessen ebenso nötig ist wie das Erinnern. Viel muß vergessen werden, wenn Wesentliches gewahrt werden soll. Das ist die relative Wahrheit der *tabula rasa*.<sup>350</sup>

Die in der Einleitung vollzogene Trennung von Literaturgeschichte und Literaturkritik wird am Ende des Buches zurückgenommen:<sup>351</sup> „Literaturgeschichte und Kritik sind zweierlei: aber sie können im selben Hause wohnen. Sie haben einander viel zu geben.“<sup>352</sup>

Während der Literaturhistoriker dazu neigt, den Korpus der zu betrachtenden Werke stetig auszuweiten, verhält sich der Literaturkritiker genau umgekehrt: „Er sieht, wie die Arbeit des Philologen in einer Proliferation des Indifferenten, rein Archivalischen zu münden droht, und diese – ihm mitunter leer erscheinende – Fülle möchte er erneut reduzieren.“<sup>353</sup> Denn wenn „Tradition, wie alles Leben, ‚ein unübersehbares Vergehen und Neuwerden‘ ist, dann bedarf es, um die Dauer im Wandel, die Kontinuität trotz aller Diskontinuität zu garantieren, bestimmter Fixsterne, die ihr konstantes Licht über die europäische Kultur leuchten lassen“.<sup>354</sup> Der Kritiker habe also eine Rangordnung der Autoren vorzunehmen, um in der nivellierenden Fülle das Wesentliche sichtbar zu machen.<sup>355</sup> Die Auswahl von Klassikern bedeute den

Versuch einer Elitebildung im Reich des Gedankens und der Literatur. Im Zeitalter des *Aufstandes der Massen* (der Büchermassen) bildet sie eine notwendige Gegenwehr. [...] Die Filtrierung dieser Bücherfluten ist also eine sozialhygienische Notwendigkeit.<sup>356</sup>

Wenn der Kanon ein Mittel der Kontingenzreduzierung darstellt und auf Konsens zielt, beerbt er somit gewissermaßen die rhetorische Topik: Sein Prinzip ist das der Systase.<sup>357</sup> Er gleicht aus und verbindet. Anders als die Topik in ihrer Funktion als amplifikatorisches Regelwerk, soll der Kanon aber nicht dogmatisch, sondern ‚initiativ‘ sein. Erfolge dürfe die Kanonbildung also nicht über ein abstraktes Regelsystem oder deduktiv angelegte Normen – dies würde der historischen Vielfalt der Literatur ebenso wenig gerecht wie dem individuell künstlerischen Ausdruck.<sup>358</sup> Im Klassizismus erscheine ein souveräner Umgang mit Literatur immer defizitär, während der ‚fehlerlose‘, aber geistlose Konformismus den Vorrang erhalte. Große Kunst, so Curtius, gehe dagegen stets über das bloß Überzeugende und Gefällige der Rhetorik hinaus.<sup>359</sup>

Was stattdessen erfolgen müsse, sei „eine Auslese neuer Art; ein Kanon, wenn man so will, aber gebunden nur durch die Idee der Schönheit, von der wir wissen, daß ihre Gestalten sich wandeln und erneuern“. Dieser gewissermaßen historisierte, dynamische Kanon solle weniger das kulturelle Erbe

<sup>348</sup> Vgl. Gross, Stefan, „Epilog zu einem Epilog. Kleine emphatische Collage zur impliziten Poetik im Mittelalterbuch“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberg 1989: S. 216.

<sup>349</sup> Curtius 1960: S. 27.

<sup>350</sup> Curtius 1993: S. 397 und 400.

<sup>351</sup> Vgl. ebd.: S. 26.

<sup>352</sup> Curtius 1984i: S. 11.

<sup>353</sup> Schulz-Buschhaus 2001.

<sup>354</sup> Uhlig, Claus, „E. R. Curtius und T. S. Eliot. Zur kritischen Affirmation der Überlieferung“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberg 1989: S. 123.

<sup>355</sup> Vgl. Curtius, Ernst Robert, „Goethe als Kritiker“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984c: S. 44.

<sup>356</sup> Curtius 1960: S. 29.

<sup>357</sup> Vgl. Tremml 2009: S. 149.

<sup>358</sup> Vgl. Schulz-Buschhaus 2001.

<sup>359</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 402f.

verwalten als eine Nachfolgerschaft aus freier Hingabe nach sich ziehen, für Veränderung und Innovation offen sein, nicht einzwängen, sondern für produktive Entfaltung sorgen:

Wir brauchen kein Magazin der Tradition, sondern ein Haus, in dem wir atmen können – jenes „Haus der Schönheit, das die schöpferischen Geister aller Generationen immer zusammen bauen“, wie Walter Pater sagt: *that House Beautiful which the creative minds of all generations are always building together.*<sup>360</sup>

Der Kanon ist damit prinzipiell unabgeschlossen und im Werden begriffen. Die permanente Umbildung des Kanons ist für Ernst Robert Curtius das Entscheidende an dieser neuen Konzeption. Tradition ist nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Aufgegebenes.<sup>361</sup> Gleichzeitig bedeutet das aber auch, dass ein solcher Kanon keinen letztgültigen Wahrheitsanspruch geltend machen kann:

Wird ein neuer Klassiker in den Kanon aufgenommen (*ἐγκρινόμενος*), so bedeutet das eine Revision der bis dahin als klassisch geltenden Normen. Sie werden als ein zeitlich Bedingtes, doktrinär Gebundenes erkannt; werden relativiert und außer Kraft gesetzt.<sup>362</sup>

Der Zustand der neuen, nicht-dogmatischen Klassik ist stets prekär und – wie die Topik – auf die herrschende Meinung angewiesen. Selbst die in der Gegenwart selbstverständlich erscheinende Trinität Dante, Shakespeare, Goethe sei ein relativ junges Produkt der Kanonisierung.<sup>363</sup> Umso sorgsamer muss in Curtius' Augen die Auswahl der Klassiker erfolgen. Sie dürfe sich nicht dem Zeitgeist hingeben, sondern müsse ausfindig machen, was auf Dauer Bestand haben könne: „Ich bin nie ein Tageskritiker gewesen“, bekräftigt er, „habe den Kursschwankungen des literarischen Marktes wenig Aufmerksamkeit gezollt und manche berühmte Zeitgenossen als Scheingrößen angesehen.“<sup>364</sup>

Rational bestimmbare Kriterien kann es für eine solche Sondierung nicht geben.<sup>365</sup> Sie rekuriert nicht auf absolute Gültigkeit, sondern auf das, was innerhalb einer Gesellschaft Geltung beanspruchen kann. Sie ist darum relativ, aber nicht willkürlich. Erst in der Rückschau lässt sich bestimmen, was tatsächlich von Wert war und was nur ephemere. Literatur mit explizitem Zeitbezug scheidet aus dieser Perspektive freilich schon im Vorhinein aus.<sup>366</sup> Sie steht gar im Verdacht, kultureller Desintegration Vorschub zu leisten. In diesem Sinn stellt Curtius das gegen die Restauration anschiebende Junge Deutschland in direkte Linie zum Nationalsozialismus, dessen Barbarei somit weniger in Verbrechen gegen die Menschlichkeit besteht als in Kulturlosigkeit und – paradoxerweise – geistiger Demokratisierung.<sup>367</sup> Bessere Chancen auf kulturelle Geltung haben ‚Weltgedichte‘ wie Dantes *Göttliche Komödie* oder Goethes *Faust*, welche für Curtius eine „Totalisierung der Tradition in originaler Schöpfung“<sup>368</sup> darstellen. Sie schließen „an die goldne Kette der Menschheitsüberlieferung an“. Sie repräsentieren – ob traditional, anthropologisch oder archetypisch – „die Fracht des Überpersönlichen und Übergeschichtlichen. Sie nehmen den obersten Rang in der gestuften Welt ein.“<sup>369</sup> Die Literaturkritik, als „vierte, gleichwertige Funktion des Schreibens“<sup>370</sup> neben Lyrik, Roman, Drama, hat sich daher ebenso an der großen Tradition ihres Metiers zu schulen.<sup>371</sup> Wenn es auch keine absoluten Kriterien der Bewertung gebe, so gebe es doch die Möglichkeit einer Orientierung an Autoritäten. Darüber hinaus bedürfe es der individuellen Reife: „Literarisches Urteil ist die letzte Frucht langer Erfahrung.“<sup>372</sup>

<sup>360</sup> Ebd.: S. 400.

<sup>361</sup> Analog schreibt Curtius, Goethes Begriff der Weltliteratur sei „keine definitorische Abgrenzung, sondern Einheitspunkt vieler Bezüge, Zentrum divergierender Perspektiven: sie ist Aufgegebenes.“ (Curtius 1984c: S. 47)

<sup>362</sup> Curtius 1993: S. 355.

<sup>363</sup> Vgl. ebd.: S. 353.

<sup>364</sup> Curtius 1984i: S. 9.

<sup>365</sup> Vgl. Curtius 1914: S. 125.

<sup>366</sup> Vgl. Curtius 1960: S. 8.

<sup>367</sup> Vgl. ebd.: S. 60.

<sup>368</sup> Curtius 1984b: S. 76.

<sup>369</sup> Curtius 1984c: S. 58.

<sup>370</sup> Curtius 1960: S. 29.

<sup>371</sup> Vgl. ebd.

<sup>372</sup> Curtius 1993: S. 402.

Ist ein Klassiker erst einmal in den Kanon aufgenommen, bedarf er der lebendigen Pflege. Selbst in Zeiten des Bildungsschwundes und der Anarchie könne und müsse das Erbe des europäischen Geistes gepflegt werden – es sei durch nichts zu ersetzen: „Nicht durch Philosophien, Techniken, politische oder ökonomische Systeme. Alle diese Dinge können Gutes bringen; nicht das Schöne.“<sup>373</sup> Das „Haus der Schönheit“ dient als Korrektiv und Zuflucht gegen die „Verkehrtheiten des Tages“.<sup>374</sup> Der Kanon bildet eine *catena aurea*, die nicht allein die zeitliche Gebundenheit des einzelnen Werks transzendiert,<sup>375</sup> sondern von den gegenwärtigen Meinungsstreitigkeiten und ideologischen Debatten „zu einem gemeinsamen Mittelpunkt“<sup>376</sup> strebt.

Der Kanon ist damit der geistige Gegenpol zur politischen Sphäre der „elenden Parteihader“.<sup>377</sup> So gibt es laut Curtius im zerrütteten Nachkriegsdeutschland „kein dringlicheres Anliegen als Wiederherstellung der ‚Erinnerung‘. Die Erziehungs- und Umerziehungsprogramme aller Art sind vielleicht weniger wichtig als die Aufgabe, die Funktion der Kontinuität in der Kultur zu sehen und einzuprägen“.<sup>378</sup> Literarische Kritik ist für ihn somit mehr und anderes als Gelehrtengeiz oder Schöngesteerei. Auf ihrer höchsten Stufe könne und solle sie „Selbstdarstellung des Nationalgeistes“ sein. Das sei der „politische, der staatliche Sinn der Gebilde, die ich Literatursysteme nannte“. Literaturkritik wie Literatur seien „Teil einer universellen Kulturplanung“.<sup>379</sup>

### Abschied vom Humanismus

Der Humanismus, dessen Wiederbelebung in *Deutscher Geist in Gefahr* emphatisch gefordert worden war, wurde in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* als eine Grundfunktion europäischer Kulturgesinnung identifiziert. So fällt umso deutlicher auf, dass der Begriff selbst in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* nicht mehr die programmatische Funktion wie vor dem Krieg übernimmt. In seiner weit gefassten Bedeutung von 1932 taucht er lediglich ein einziges Mal auf.<sup>380</sup> Stattdessen geht der Begriff in der allgemeinen Forderung nach Kontinuität und initiativer Erinnerung auf: der produktiven Aneignung der großen Werke der Literatur, über die sich die Kultur ihrer selbst zu versichern habe.

Im *Büchertagebuch* (1960), einer Sammlung mehrerer journalistischer Artikel, die zwischen Juni 1951 und September 1952 für die Schweizer Zeitung *Die Tat* entstanden waren, kommt Curtius das Wort ‚Humanismus‘ „schattenhaft“<sup>381</sup> vor. Verblüffend unsentimental erklärt er:

Nein, man kann heute nicht mehr für den Humanismus plädieren, so wenig wie für die Wiedereinführung des Spinnrades oder die Abschaffung des Rundfunks. An Absterbendes und Abgestorbenes soll man keine Energien wenden.<sup>382</sup>

Es habe keinen Zweck, das was entschwunden ist, künstlich beleben zu wollen.<sup>383</sup>

Bereits in *Deutscher Geist in Gefahr* hatte Curtius bei der Definition des Humanismus als Studium der griechischen und römischen Literatur als Basis der höheren Bildung, wie sie sich bei Goethe findet,<sup>384</sup> Abstriche machen müssen. Hatte bis in das Jahr 1900 hinein in Deutschland noch

<sup>373</sup> Ebd.: S. 398.

<sup>374</sup> Curtius 1984b: S. 69.

<sup>375</sup> Curtius 1993: S. 383.

<sup>376</sup> Curtius, Ernst Robert, „Pontigny“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925: S. 335. Im Gegensatz dazu fordert Curtius jedoch energischen Einspruch, wenn es sich um „Scheingrößen“ handelt: „Es steht nicht zum Besten mit einem Zeitalter, einer Literatur, die keine polemische Kritik mehr erzeugt oder verträgt. Es kann ein Zeichen von Gleichgültigkeit gegen geistige Entscheidungen sein.“ (Curtius 1951: S. 25f; gesamtes Dokument kursiv)

<sup>377</sup> Curtius 1933: S. 18.

<sup>378</sup> Curtius 1993: S. 400.

<sup>379</sup> Curtius 1951: S. 26f.

<sup>380</sup> Curtius 1993: S. 256.

<sup>381</sup> Curtius 1960: S. 67.

<sup>382</sup> Ebd.: S. 66.

<sup>383</sup> Vgl. ebd.: S. 65.

<sup>384</sup> Vgl. ebd.: S. 67.



prinzipiell jeder Abiturient Griechisch gelernt,<sup>385</sup> ist das Griechische am Ende der Weimarer Republik für Curtius „– bis auf weiteres und mit allem Vorbehalt – tot“; das Latein immerhin „halb- oder dreiviertelstot, aber noch nicht ganz“.<sup>386</sup> Dies war für ihn Anlass gewesen, ein umso emotionaleres, quasi-religiöses Bekenntnis zum Humanismus abzulegen. Nach dem ‚Dritten Reich‘ scheint für ihn in dieser Hinsicht nichts mehr zu retten zu sein: Es war ein „Kampf für eine verlorene Sache“.<sup>387</sup> Die lebendige Verbindung zur Antike, die in der humanistischen Bildung eine institutionelle Grundlage hatte, ist abgerissen. Der Blick auf die Antike ist in diesem Sinne vollständig historisiert.

Allerdings konstatiert Curtius nicht bloß einen Bildungsverfall, auch die weltgeschichtliche Lage habe sich entscheidend verändert: „Das Einströmen amerikanischer Substanz in Europa seit 1945 beschränkt sich nicht auf Nylon und Coca Cola, es erstreckt sich auch ins Geistige.“<sup>388</sup> In den Nachkriegsjahren betrachtet sich Ernst Robert Curtius selbst vielfach als Vermittler in dieser Beziehung. 1949 war er für ‚The Goethe Bicentennial Convocation and Music Festival‘ nach Aspen eingeladen worden und hielt sich anschließend für mehrere Monate in den USA auf. Die ‚neue Welt‘ fasziniert ihn, er knüpft oder vertieft dort Kontakte zu Wissenschaftlern, Autoren, Intellektuellen, Buchhändlern und tritt nur „[s]chweren Herzens“<sup>389</sup> die Heimreise an. In vielen Aspekten, beispielsweise der zielstrebigem Kulturpolitik auf institutioneller und kritisch-pädagogischer Ebene, sieht er die USA in einer Vorreiterrolle. Zugleich bemerkt er mit Genugtuung auch auf amerikanischer Seite ein Interesse am alten Europa.<sup>390</sup> Das Zeitalter des kulturellen Ausgleichs strebe nach allen Richtungen in großer Geschwindigkeit voran:

[W]ir stehen in einem Zeitalter, in dem sich ein kultureller Austausch und Ausgleich zwischen Europa und Amerika vollzieht; und wir treten in ein anderes, in dem die euroamerikanische Kultur den großen Kulturen Asiens begeben wird.<sup>391</sup>

Die Begegnung mit den asiatischen Kulturen habe Goethe in ihren ersten Anfängen noch miterlebt und begleitet. Heute sei dieser Prozess um einiges näher, drängender und bedeute eine „kaum zu ermessende Ausweitung unseres geschichtlichen Weltbildes“.<sup>392</sup> Daher folgert Curtius: „[W]ir müssen aus dem engen Europäismus heraus, und das spüren auch die Vertreter des Humanismus“.<sup>393</sup> Curtius’ Kanon, als „Programm einer Geistespolitik, die mit allen Hegemonieansprüchen aufräumt und nur um die Erleichterung und Beschleunigung des geistigen Güteraustausches bemüht ist“<sup>394</sup> ist damit – prinzipiell – global und gleichberechtigt vorgestellt: nach dem (Goetheschen) Modell eines freien Weltmarktes.

Doch auch in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* geht seine Analyse immer wieder über den europäischen Raum hinaus. Dies gilt zum einen für die von ihm vermuteten Archetypen in der Literatur. Aber auch bei den übrigen Topoi finden sich immer wieder Anmerkungen zu Entsprechungen vor allem in der arabischen Literatur; da sein Gegenstand die europäische Literatur ist, sind diese jedoch vornehmlich in den Fußnotenteil verbannt.<sup>395</sup> Im letzten Paragraphen vor dem abschließenden Dante-Kapitel (also an durchaus herausgehobener Stelle) sieht sich Curtius dann allerdings doch veranlasst, „auch auf die orientalische Poesie“ einen Blick zu werfen. Legitimiert ist dieser Blick selbstredend durch Goethes Gedichtsammlung *West-östlicher Divan*, doch schon tausend

<sup>385</sup> Vgl. Barner 1993: S. 210.

<sup>386</sup> Curtius 1933: S. 126.

<sup>387</sup> Curtius 1960: S. 64.

<sup>388</sup> Ebd.: S. 28f.

<sup>389</sup> Vgl. Hausmann 2013: S. 266.

<sup>390</sup> Vgl. Curtius 1960: S. 28 und Curtius, Ernst Robert, „The Medieval Bases of Western Thought“, *European Literature and the Latin Middle Ages*, New York 1953b: S. 587.

<sup>391</sup> Curtius 1960: S. 66.

<sup>392</sup> Ebd.: S. 67.

<sup>393</sup> Ebd.: S. 66.

<sup>394</sup> Curtius 1993: S. 276.

<sup>395</sup> Vgl. z. B. ebd.: S. 210, FN 2; S. 256, FN 3; S. 416, FN 1.

Jahre früher habe die Geschichte „Fäden zwischen islamischem Orient und christlichem Okzident gesponnen“.<sup>396</sup> Diese Verknüpfung erkennt er nicht zuletzt in der Beeinflussung der arabischen und persischen Dichtung durch die Poetik und Rhetorik der Griechen, die über diesen Umweg wieder nach Europa hinein gewirkt hätten.

Mag dieser Narration auch eine in ihrer Eindeutigkeit fragliche Ursprungsgeschichte der rhetorischen und poetischen Formen zugrunde liegen, ist es immerhin bemerkenswert, dass Curtius meint, bei der Rekonstruktion literarhistorischer Zusammenhänge nicht im christlich-abendländischen Kulturraum stehenbleiben zu dürfen. Dies gilt speziell für die spanische Literatur. Von Spanien aus zögen sich die Linien jedoch weiter bis nach Frankreich und von dort aus über die ganze Romania bis nach Deutschland.<sup>397</sup> Folglich kommt er zu der Einsicht, dass die Philologie nicht nur die Nationalgrenzen sprengen, sondern insgesamt auf „breitester Grundlage“ erfolgen müsse:

Endlich muß daran erinnert werden, daß auch der Islam ein Ritterideal entwickelt hat, das „auffallende Übereinstimmungen“ mit dem des christlichen Abendlandes aufweist. Aber der Islam hat auch eine Minnetheorie geschaffen. Die spanisch-arabische Kultur, ihre Lebensideale und Dichtungsformen, haben nach Südfrankreich hinübergewirkt. – Diese Andeutungen genügen vielleicht, um zu zeigen, daß wir eine neue Mittelalter-Wissenschaft auf breitester Grundlage brauchen.<sup>398</sup>

Die Wechselbeziehungen der europäischen und arabischen Literatur seien allein deshalb so wenig erforscht, „weil wenige Orientalisten hellenistisches und kaiserzeitliches Griechisch lesen und wenige Gräcisten Arabisch“. Im *Büchertagebuch* fordert Curtius daher eine Technik des „transversale[n] Lesen[s]“,<sup>399</sup> das die üblichen Aufteilungen der philologischen Disziplinen überschreite. Auch für die Ästhetik fordert er keine Voreingenommenheit; er plädiert dafür, nicht zu entscheiden, was Poesie, was Nichtpoesie sei, sondern sich an „allen Blumen und Früchten der Hesperidengärten“ zu erfreuen, „auch der ‚hängenden Gärten‘ des Ostens“.<sup>400</sup>

Neben den literarischen Einflüssen betont Ernst Robert Curtius aber auch immer wieder die kulturellen Verbindungen zwischen der arabischen und der europäischen Welt: Im 12. Jahrhundert beginne das Eindringen des ‚neuen Aristoteles‘, das heißt der Naturwissenschaft, der Metaphysik, der Ethik und der Politik des griechischen Denkens – vermittelt durch Übersetzungen aus dem Arabischen und Griechischen: „Jüdische und arabische gelehrte und Kommentatoren waren unentbehrlich“.<sup>401</sup> Friedrich II. sei von islamischen Gelehrten, Höflingen, Beamten umgeben gewesen, er habe auch arabische Dichter besoldet und für die Neapler Universität arabische Bücher gesammelt.<sup>402</sup>

Gleichwohl hält er an einer klaren Unterscheidung beider Kulturen fest: Während er den Übergang von der antik-mittelmeerischen zur modern-abendländischen Kultur durch das Vordringen der Germanen als Filiationsprozess begreift, der parallel zum „Einbruch [...] der Araber in die spätantike Welt“ stattgefunden habe, seien beide Vorgänge different: „[D]ie Germanen assimilieren sich, die Araber nicht.“<sup>403</sup> Da die Germanen den Römern im Gegensatz zu den Arabern nichts entgegensetzen gehabt hätten, hätten sie sich romanisiert und das Latein als Verständigungsmittel bestehen gelassen.<sup>404</sup> Die *translatio imperii* nach Norden versteht er dabei mit Henri Pirenne vornehmlich durch die wirtschaftlichen und politischen, nicht die religiösen Aspekte des „Arabereinfalls“<sup>405</sup> bedingt.

In dieser kulturgeschichtlichen Skizze, die Curtius im Einleitungsteil von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* entwirft, drückt sich ein Kulturverständnis aus, welches Kulturen mit

<sup>396</sup> Ebd.: S. 346.

<sup>397</sup> Vgl. ebd.: S. 352.

<sup>398</sup> Ebd.: S. 416.

<sup>399</sup> Curtius 1960: S. 7.

<sup>400</sup> Curtius 1993: S. 346.

<sup>401</sup> Ebd.: S. 65.

<sup>402</sup> Vgl. ebd.: S. 185.

<sup>403</sup> Ebd.: S. 34.

<sup>404</sup> Vgl. ebd.

<sup>405</sup> Ebd.: S. 31.

Troeltsch und Toynbee als „Sinneinheit“<sup>406</sup> bzw. als „Geschichtskörper“<sup>407</sup> fasst. Europa ist dabei – wie die Romania – weder eine geografische noch eine geistige oder gar ethnische Einheit; aber es ist geeint durch die in ihm (diskursiv und institutionalisiert) wirksamen geschichtlichen Kräfte. Auf diese Weise ist Curtius’ Prämisse aufzufassen, „Europa nicht im räumlichen, sondern im geschichtlichen Sinne“<sup>408</sup> verstehen zu wollen.

Wie sich diese geschichtlichen Kräfte entfalten, hänge davon ab, so Curtius unter Rekurs auf Toynbee, wie sich die Kultur gegenüber den inneren und äußeren Herausforderungen bewahre („Reiz-Reaktions-Verhältnis“<sup>409</sup>). Nach dem Zweiten Weltkrieg sieht Ernst Robert Curtius die äußere Lage mit ihren wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen derart verändert, dass sich neue kulturelle Konstellationen ausbildeten. In diesen übernimmt der Humanismus keine tragende Funktion mehr. Die europäische Kultur geht in eine andere Formation über. Gleichwohl sei es gerade in dieser Situation nötig, die „Einheit [der westlichen Kultur, CB] zu demonstrieren“,<sup>410</sup> wie es im Vorwort zur zweiten Auflage von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* heißt – ein Vorwort, das, lediglich um einige werkbioграфische Anmerkungen ergänzt, für die 1953 erschienene amerikanische Übersetzung angefertigt worden war.<sup>411</sup> Der Abschied vom Humanismus bedeutet damit keinen Abschied von der europäischen Tradition. Die neue, euro-amerikanische Kultur stehe in einem Filiationsverhältnis zu ihr. Für Curtius’ Kanonkonzeption bedeutet das, dass dieser zwar prinzipiell weltliterarisch ausgerichtet ist, sich aber an der ‚Erlebniswirklichkeit‘ des euro-amerikanischen Verhältnisses ausrichten muss.<sup>412</sup>

Diese Bindung an Amerika tritt mit einem Selbstbewusstsein hervor, welches das Nachkriegsdeutschland mit den Besatzungsmächten auf kulturelle Augenhöhe setzt. Wie Stephen Spender, ein Freund Curtius’ und von Mai bis Oktober 1945 Beauftragter des Alliierten Kontrollrats zur Erkundung der Haltung deutscher Hochschul- und Intellektuellenkreise, festhält, konnte dieser den Besatzungsstatus Deutschlands nicht akzeptieren – schon allein deshalb, weil er die These einer deutschen Kollektivschuld entschieden von sich wies.<sup>413</sup> Dass Curtius statt einer *re-education* auf Kulturpolitik setzt, mag von daher bezeichnend sein: Gegen die von ihm als hochmütig empfundenen Besatzungsbehörden, fordert er einen gleichberechtigten kulturellen Austausch, der sich auf gemeinsame Wurzeln und geistige Einheit beruft.<sup>414</sup>

Bestärkt wurde diese Haltung nicht zuletzt durch Spender selbst, der bereits 1943 die deutsche Kulturtradition als das „bessere Deutschland“ verteidigt hatte, „in dessen Trümmern er nach ihren Überresten suchen wollte“.<sup>415</sup> Auch mit Helmut Jaesrich, dem langjährigen Redakteur der Zeitschrift *Der Monat*, hatte ein Schüler Curtius’ eine einflussreiche Position innerhalb der alliierten Kulturpolitik inne. Die durch die amerikanischen Besatzungsbehörden herausgegebene und vom Kongreß für Kulturelle Freiheit (und damit indirekt durch die CIA)<sup>416</sup> mitfinanzierte Zeitschrift wusste das gespannte Verhältnis zwischen den USA und der UdSSR dabei in dem Sinne auszunutzen, als sie sich mit ihrem antikommunistischen Fokus nicht so sehr als ‚Besatzungschild‘ denn als kulturpolitisches

<sup>406</sup> Ebd.: S. 14.

<sup>407</sup> Ebd.: S. 15.

<sup>408</sup> Ebd.: S. 19.

<sup>409</sup> Curtius 1984g: S. 350; vgl. auch Curtius 1993: S. 16.

<sup>410</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>411</sup> Vgl. Curtius 1953a: S. VII–X.

<sup>412</sup> Vgl. Curtius 1993: S. 276.

<sup>413</sup> Vgl. Hausmann 2014: S. 76 und Spender, Stephen, *Deutschland in Ruinen. Ein Bericht*, Heidelberg 1995: S. 89f. Curtius’ Name wurde von Spender durch die Bezeichnung ‚Professor‘ ersetzt, da sich Curtius über vorab veröffentlichte Berichte ihrer Begegnungen entrüstet gezeigt hatte; erst 1955 kam es wieder zu einer Aussöhnung zwischen den beiden (vgl. Joachim Utz, „Einleitung“, in: ebd.: S. 16).

<sup>414</sup> Nach Bödeker spiegelt Curtius’ Einstellung die Meinung eines Großteils der intellektuellen Elite Nachkriegsdeutschlands wider (vgl. Bödeker, Birgit, *Amerikanische Zeitschriften in deutscher Sprache, 1945–1952. Ein Beitrag zur Literatur und Publizistik im Nachkriegsdeutschland*, Frankfurt/M. 1993: S. 30).

<sup>415</sup> Spender 1995: S. 16.

<sup>416</sup> Vgl. Bödeker 1993: S. 158 und 158, FN 7.

‚Kind des Kalten Krieges‘ (Jaesrich) – und somit als Teil der ‚westlichen Welt‘ – positionieren konnte.<sup>417</sup>

Curtius’ *opus magnum* ist aufgrund dieses kulturpolitischen Interesses von einer paradoxen organistischen Rhetorik durchzogen, die einerseits eine europäische Kultursynthese erschreiben will, während der positivistische Ansatz andererseits im Aufweis der ihr zugrundeliegenden Tiefenstrukturen die Evidenz dieser Totalität wieder untergräbt:

Die Vorstellung eines übergreifenden Zusammenhangs, die sich hier ergibt, ist [...] von der spezifischen Schreibweise und Darstellungstechnik des Curtiusschen Textes nicht ablösbar. Sie erweist sich nicht zuletzt als Effekt einer spezifischen Rhetorik des Textes, die ihre stilistischen Mittel und metaphorischen Figuren unter dem leitenden Gesichtspunkt eines basalen, ganzheitlichen Signifikats organisiert.<sup>418</sup>

Allerdings ist dieser rhetorische Effekt bei Curtius nicht, wie Linda Simonis vermutet, unfreiwillig. Curtius ist sich durchaus bewusst, dass aus der rein positivistischen Evidenz keine geschichtliche Kultursynthese entstehen kann – sie bedarf des emphatischen Bekenntnisses und ist angewiesen auf funktionierende Kulturpolitik. *ὕποκείμενον* der Kultur ist kein genetisches Substrat, sondern basiert auf kollektiver Selbstausslegung. Kultur bedarf der „überzeugenden Ideologien“.<sup>419</sup> Diese müssten sich allerdings auf einen Wahrheitswert beziehen, welcher sich über die philosophische Durchdringung der Geschichte bestimmt. Daraus resultiert für Curtius das Angewiesensein auf Kulturtradition. Kultur definiert sich über das souveräne Ergreifen des vielfältig vermittelten Erbes: „But the equilibrium of culture will be preserved only if [the] disrupting forces are balanced by new ways of stating and adapting the legacy which has been entrusted to us by the past. [...] Devotion and enthusiasm are the keys which open these hidden treasures.“<sup>420</sup>

<sup>417</sup> Vgl. ebd.: S. 187. Leonhardt führt neben Jaesrich noch Walter Boehlich (Lektor des Suhrkamp Verlages und Kritiker), Kurt Müller (Leiter der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes), Helmuth de Haas (Chefredakteur der Zeitschrift *twen*), Nikolaus Fasolt (Nachfolger Schleyers als Präsident des BDI) und sich selbst (Feuilletonredakteur der *Zeit*) als Schüler Curtius’ an (vgl. Leonhardt, Rudolf Walter, „Ein Herr sozusagen. Nikolaus Fasolt damals und heute“, in: *Die Zeit* (19.05.1978)).

<sup>418</sup> Simonis 1998: S. 230.

<sup>419</sup> Curtius 1984f: S. 258.

<sup>420</sup> Curtius 1953b: S. 597.

## I.4 Übergang: Konservatismus und Dekonstruktion

Vergleichbar mit den *idéologues* der Aufklärung hat bei Curtius die Wissenschaft eine Legitimationsgrundlage der Gesellschaftsordnung auf rationaler Basis zu finden.<sup>1</sup> Die Begründung des Wertesystems entsteht hier einerseits aus der Kritik an dogmatischen Herrschaftsverhältnissen, indem sie wissenschaftlichen Charakter beansprucht, behält aber deren Legitimationsfunktion bei.<sup>2</sup> Der Kulturbegriff suggeriert auf diese Weise eine herrschaftsfreie Gesellschaftsordnung, die sich auf den zwanglosen Zwang des wissenschaftlich fundierten Konsens gründet.<sup>3</sup> Es bedarf der überzeugenden Ideologien, um Ideologiefreiheit herzustellen: Ideologie ist gleich ursprünglich mit Ideologiekritik.<sup>4</sup> Hieraus resultiert Curtius' ambivalente Verwendung des Ideologiebegriffs zwischen gerechtfertigter Handlungsanweisung auf der einen Seite und ungerechtfertigtem – weil die Wirklichkeit einseitig verzerrendem – Denksystem auf der anderen.

Der entscheidende Unterschied zwischen dem Ideologieverständnis von Ernst Robert Curtius und dem der *idéologues* liegt in der Form ihrer Begründung. Eine ‚unhistorisch‘ verfahrenende philosophische Systematik (ebenso wie eine rein empirisch verfahrenende Soziologie)<sup>5</sup> kann seiner Meinung nach niemals zum Leitbild der gesellschaftlichen Reorganisation werden, da das Sollen dem Sein nicht abstrakt-rationalistisch gegenübergestellt werden dürfe. Zwar geht Curtius durchaus von einem realen Sein materialer Werte aus, zu einem Sollen würden diese aber nur im konkreten Lebenszusammenhang. Daher gelte es auch, einen explizit kulturhistorischen Maßstab zu finden – ohne freilich in der Art eines verabsolutierten Kulturalismus den perspektivischen Bezug zur allgemein objektiven Wahrheit aufzugeben.

Sein Entwurf einer materialen Geschichtsphilosophie anhand der Verweisungsgeflechte europäischer Literatur führt Curtius zum Modell eines ständigen Kreislaufs des Bewahrens, der Fortschreibung und des emphatischen Ergreifens kulturellen Erbes. Für Curtius drückt sich darin ein spezifisch europäischer Funktionszusammenhang der Traditionsbildung aus, dessen Prinzip er im Translationsgedanken erkennt: in der Spannung, die daraus entsteht, dass sich die römische Kirche einerseits als Überwinderin, andererseits als Nachfolgerin des römischen Imperiums begriff. Durch den Bruch mit der Antike unter Beibehaltung des autoritären Vorguts, durch die gleichzeitige Teilhabe an zwei Kulturkörpern und den massiven Einfluss Roms zeichne sich die europäische Kultur auf diese Weise als im engeren Sinne historische aus. Sie ist eine dynamische Kultur, die ihre Einheit über den affirmativen Bezug zum geistigen Erbe erhält, das im Gedächtnis der Literatur, als Trägerin des Logos, bewahrt wird. Der Modus des Beharrens im Wandel setzt damit zugleich den Akt schöpferischer Erinnerung voraus, in welchem die Verbindung zur Tradition lebendig gehalten wird und sich stets erneuern kann. Für Curtius ist damit – wie er es 1932 in Aussicht gestellt hatte – der Maßstab einer liberalkonservativen Kulturgesinnung gelegt.

Wenn Anselm Haverkamp auf Curtius' Romania rekurriert, so geschieht dies zunächst mit entgegengesetzter Intention: Es geht nicht um den Aufweis einer europäischen Kultursubstanz zum Zweck ideologischer Orientierung; im Gegenteil läuft seiner Ansicht nach das Konzept einer Erhaltung und Erweiterung möglicher handlungsorientierender Verständigung dem der Literatur einge-

<sup>1</sup> Vgl. Eagleton, Terry, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart, Weimar 2000: S. 79.

<sup>2</sup> Vgl. Habermas, Jürgen, „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt/M. 1969b: S. 72.

<sup>3</sup> Vgl. Eagleton, Terry, *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart, Weimar 1994: S. 102f.

<sup>4</sup> Vgl. Habermas 1969b: S. 72.

<sup>5</sup> „Die soziologische Analyse [...] muß sich vollenden durch eine Philosophie des Geistes.“ (Curtius, Ernst Robert, „Soziologie – und ihre Grenzen“, in: *Neue Schweizer Rundschau* 22/9, 1929: S. 736)

schriebenen Erkenntnisinteresse geradezu zuwider. Haverkamp verbindet zwar mit dem Namen Curtius die lateinische Rhetorik als Strukturprinzip westeuropäischer Traditionsbildung, doch wirft er ihm im selben Atemzug vor, den Einfluss ihrer Wirksamkeit im Grundsatz verkannt zu haben:

Ernst-Robert [sic] Curtius' Intuition der ‚Toposforschung‘ hatte den Sachverhalt durchaus richtig im Blick, aber er unterschätzte die untergründige Mobilität der Topik, die in den Topoi ablaufenden Prozesse der Umbesetzungen, die Dynamik der metaphorologischen Modellierungen.<sup>6</sup>

So gesehen sei dessen „konservative Bilanz des Abstiegs rhetorischer Motive samt ihrer höchst modernen Rettung von Eliot bis Joyce“ der „kaum bezweifelte Ausweg in eine historische Sackgasse“.<sup>7</sup>

Haverkamp stößt sich an Curtius' Toposbegriff, welcher die europäische Tradition musealisiert habe.<sup>8</sup> Curtius habe die Topoi bloß als zu Klischees abgestumpfte „Nachbilder verflossener Blitze“ betrachtet, „in denen ein Wetterleuchten ursprünglicher Einsichten lesbar bleibt“.<sup>9</sup> Den Topoi werde ein festgelegter Inhalt zugeschrieben, dessen Identität im Prozess des Aufgreifens und der Weitergabe gewahrt bleibe. Wenn Tradition in dieser Weise lediglich als Bewahrung gedacht werde, komme man schlichtweg nicht umhin, einen stetigen Niedergang zu konstatieren.<sup>10</sup>

Wenngleich in dieser Darstellung das Moment der Kontinuität überscharf herausgestellt ist und die vielfältigen Formen des Wandels, der Verschiebung und Umschrift, die Curtius beschreibt, ausgeblendet bleiben, so ist Haverkamp recht zu geben, dass das Bedrohungsszenario eines solchen Niedergangs in der Tat den Hintergrund für *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* markiert. Dies hat seinen Grund darin, dass bei Curtius, anders als bei Haverkamp, der Begriff des Rhetorischen nicht mit den Tropen und Figuren in eins fällt, sondern an die jeweiligen historischen Praktiken sowie an die diskursiven und nicht-diskursiven Faktoren der Überlieferung geknüpft ist. Tradition bildet sich bei Curtius nicht heraus, sie muss hergestellt werden.<sup>11</sup>

Bei Haverkamp ist hingegen die Evidenz der rhetorischen Tradition Effekt und nicht Substanz der Überlieferung. Angemessener als der Verweis auf Jungs Archetypen wäre deshalb ein philologisch konsequenter Zitatbegriff gewesen,<sup>12</sup> denn das Zitat impliziert in seiner Reproduzierbarkeit sowohl die Loslösung von der Intention eines Urhebers als auch der Determiniertheit eines ursprünglichen Kontextes.<sup>13</sup> Der Topos- als Zitatbegriff würde damit ein Moment der unentwegten Bewegung und Verschiebung einschließen. Sowohl die europäische Literatur als auch die europäische Kultur wären dann in ihren rhetorischen Strukturen nicht nur besser beschrieben, sondern auch dekonstruierbar. Mit seinem Rückgriff auf C. G. Jung anthropologisierte Curtius dagegen die Rhetorik und verlasse die philologische Perspektive. Eine im engeren Sinne historische Topik sei verwehrt.<sup>14</sup>

Topoi und Kanon bilden nach Haverkamp das Archiv des intertextuellen Raums, aus dem sich Kultur generiert. Wie der kanonische Text rekuriert auch der Topos auf Wiederholung; in der Wiederholung liege aber, so Haverkamp, nicht die Identität eines Gehalts, sondern die Bedingung für Diskontinuität begründet. Diese „Flexibilität der Tradition“<sup>15</sup> sei der entscheidende Unterschied zwischen den Konzepten der Intertextualität und der Toposforschung.<sup>16</sup> Sich der rhetorischen Tradi-

<sup>6</sup> Haverkamp 2006: S. 55.

<sup>7</sup> Haverkamp 2004: S. 44f.

<sup>8</sup> Vgl. Haverkamp 1983: S. 20.

<sup>9</sup> Haverkamp 2002: S. 48.

<sup>10</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 9.

<sup>11</sup> Vgl. die Unterscheidung bei Trembl 2009.

<sup>12</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 48.

<sup>13</sup> Vgl. Menke, Bettine, „Zitat/performativ“, in: Jürgen Fohrmann (Hrsg.), *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Stuttgart 2004: S. 597.

<sup>14</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 48, FN 40.

<sup>15</sup> Haverkamp 1983: S. 20f.

<sup>16</sup> Vgl. Haverkamp 1984: S. 313.

tion wieder bewusst zu werden, bedeute entsprechend nicht, sie als humanistische Substanz wiederzugewinnen, sondern die rhetorische Disponibilität der hypostasierten Substanzen aufzuzeigen.<sup>17</sup>

Mit seinem substantialistischen Literaturbegriff und Kulturverständnis sei Curtius als Anknüpfungspunkt für die gegenwärtigen Herausforderungen der Kulturwissenschaft daher zwiespältig.<sup>18</sup> Einerseits habe er in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* die Literatur nicht als individuelle, historische oder soziologische Äußerung begriffen, sondern als einen im Text der Rhetorik geknüpften Verweisungszusammenhang, wodurch die „unkritische Repristinatio des nun freilich mit Fleiß über die Jahre der soziologistischen (und sozialistischen) Anwendungsinteressen und Pädagogisierungspraktiken bis zur Unkenntlichkeit eines Schimpfwortes heruntergewirtschafteten Begriffs von Philologie“<sup>19</sup> abgelöst worden sei. Andererseits habe erst mit Paul de Man der entscheidende methodische Paradigmenwechsel eingesetzt. Erst in der Weise, wie sie den Text in seiner Textualität ernst nimmt und nicht als Träger einer Substanz begreift, werde die Philologie zur impliziten und darum umso konsequenteren Antwort auf das Versagen der Wissenschaft gegenüber totalitären Ideologemen.<sup>20</sup> Anselm Haverkamps *Metaphorologie* zweiten Grades kann in diesem Sinne als Versuch einer poststrukturalistischen Reformulierung der Toposforschung verstanden werden, welche das Beziehungsgeflecht der Traditionsbildung thematisiert – freilich unter Beibehaltung des methodischen Bezugsrahmens der Romania.<sup>21</sup>

Wie ausgeführt, will Haverkamp die Beschränkung auf den westeuropäischen Kontext nicht als Affirmation inhärenter Gehalte verstanden wissen. Sie sei umgekehrt notwendig, damit kritische Selbstreflexion nicht in eurozentrischen Sendungsgeist umschlage. Die bereits von Troeltsch formulierte Mahnung vor ‚Europäerhochmut‘ taucht hierbei interessanterweise wieder auf:

Was bleibt nach dem von Wolfgang Iser Ende der 60er Jahre konstatierten, von Ernst-Robert [sic] Curtius Ende der 40er Jahre bilanzierten Bankrott der Nationalphilologien, von ihrem praktischen, gesellschaftspolitischen oder leitkulturellen Erkenntnisinteresse, so viel liegt auf jeder Hand, die nach dem Strohalm der kulturwissenschaftlichen Neuorientierung gegriffen hat, kann weder Vorwärtsverteidigung in die alteuropäische Leitkultur sein, noch das Trittfassen in der globalen U.S.-amerikanischen Postkolonie, die – ‚the Empire writes back‘ – an einen Adressaten zurückschreibt, dessen Probleme man durch eigenes älteres, auch koloniales Versagen deshalb doch nicht mitverantworten wollen kann.<sup>22</sup>

Einerseits scheinen die Nationalphilologien zu eng gefasst, andererseits droht in der globalen Perspektive ein Abstraktwerden der Kategorien, das in seiner Allgemeinheit lediglich die Verallgemeinerung der eigenen Perspektive verschleiern.

Haverkamps Verweis auf die Tradition, um den postkolonialen Diskurs aus dem Projekt einer europäischen Kulturwissenschaft zumindest weitgehend auszuschließen („am Ort der multikulturellen Auseinandersetzungen, der dieses Land traditionell nicht ist“<sup>23</sup>), erfolgt an dieser Stelle nicht zufällig. Er lässt eine weitere Konturierung seines Kanonbegriffs zu. Denn obgleich er den Kanon nicht an den offensichtlichen Erfolg von Werken knüpfen will, so hält er doch an einer wirkungsgeschichtlichen Perspektive fest: Sein Interesse gilt den in der Anagrammatik des *texte générale* als Paradigmen schwelenden ‚großen‘ Werken, dem permanent in Schwingung gehaltenen Verweisungsgeflecht, über das sich Kultur fortpflanzt. Das Marginalisierte oder Unterdrückte hat ebenso wenig Anrecht auf moralische Rehabilitation, wie etwa zeitgebundene oder engagierte Literatur eine Aufnahme in den Kanon erfährt. Postkoloniale Fragestellungen sind lediglich relevant, insofern sie – in traumatischer

<sup>17</sup> Vgl. DFG-Graduiertenkolleg „Repräsentation – Rhetorik – Wissen“.

<sup>18</sup> Vgl. Haverkamp 2004: S. 179, FN 49.

<sup>19</sup> Ebd.: S. 24.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.: S. 33–56.

<sup>21</sup> Einen Bezug der Toposforschung zur Metaphorologie Blumenbergs erkennt auch Rolf, Eckard, *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*, Berlin u. a. 2005: S. 243f.

<sup>22</sup> Haverkamp 2004: S. 16.

<sup>23</sup> Ebd.: S. 54.

Umschrift – im europäischen Kanon lesbar werden (so bspw. bei Kleist oder Shakespeare).<sup>24</sup> Der Begriff philologischer Kritik soll hier deutlich von Moralisierung unterschieden werden. Anders als bei Troeltsch oder Curtius zielt die von ihm so bezeichnete Gerechtigkeit des Textes letztlich auf eine liberale Ethik der Ideologievermeidung.

Gleichwohl gehen die Übereinstimmungen zu Curtius' kulturpolitischem Projekt weiter als es die oberflächliche Abgrenzung vorgibt. Denn wenn Haverkamps Kanon an die Übertragungsfigur der Metapher geknüpft wird, so setzt er ihm die europäische Kultur strukturell analog: Sie besitzt weder ein Wesen noch eine Substanz, sondern beschreibt ein wirkungsmächtiges Paläonym.<sup>25</sup> In der tropologischen Dimension der Rhetorik ist die fundamentale Entgegensetzung von Kontinuität und Diskontinuität aufgehoben – ein Moment, das Haverkamp in der These einer auf Dauer gestellten *translatio imperii* als funktionale Wesensbestimmung des Europäischen ausmacht. Das Verdienst der lateinischen Rhetorik, Europa als kulturelle Form ermöglicht zu haben, liegt seiner Kanon-Konzeption folglich als geschichtsphilosophisches Narrativ zugrunde: Es ist die Deutung eines kulturellen Geschichtsraumes, die nicht unbedingt falsch sein muss, aber doch die Vielfalt der Übertragungs- und Überlieferungsprozesse reduziert und gewichtet – und dies mit praktisch-philosophischer Absicht. Der Rekurs auf Curtius' Romania dient nämlich nicht nur als Alternative gegenüber dem von national- und geopolitischen Interessen gezeichneten Europadiskurs. Er dient zugleich der Bestimmung Europas als Raum des nicht mit sich selbst Identischen, des Dynamischen, sich dem Dogma Entziehenden, in dem die fortwährende Relektüre des Kanons und seiner rhetorischen Verweisstrukturen vor einer „Ermüdung, Erstarrung, Verdinglichung“<sup>26</sup> der Kultur bewahrt: Die europäische Kultur steht im Zeichen eines Beharrens im Wandel. Mit dieser Zielsetzung steht Anselm Haverkamps Konzeption allerdings sowohl ihrer Intention wie dem Ergebnis nach der liberalkonservativen Kulturpolitik eines ‚House Beautiful‘ sehr nahe. Es wird ein Raum kultureller Verhandlung affirmiert, der sich vom Bereich politisch-materieller Interessiertheit distanziert, um über die Flexibilität der Tradition die Stabilität der kulturellen Funktion zu gewährleisten.

Anders als bei Curtius bleibt das geschichtsphilosophische Narrativ bei Haverkamp jedoch in der ‚Krypta‘ des Kanons verborgen. Während bei jenem also der Prozess der Tradierung nicht ohne entsprechende kulturpolitische Institutionen bzw. der darin handelnden Menschen denkbar ist und sich demgemäß auch der Kanon sowohl an den veränderten geopolitischen Konstellationen als auch an den verzweigten materiellen Überlieferungsgeschichten orientieren muss, offenbart sich bei Haverkamp die europäische Kultur als autopoietische Verwirklichung eines zeichentheoretischen Modells der Bedeutungskonstitution, welches unabhängig vom menschlichen Zugriff einen ethischen Anspruch erfüllt. Europa wird an sich zum Raum des Nicht-Ideologischen. Damit ist bei Haverkamp etwa die Polarität der Romania zum Islam bereits durch die geschichtsphilosophische Bestimmung gesetzt. Henri Pirennes These von der Rolle des Islam bei der karolingischen Gründung des mittelalterlichen Europa sei stets mitzudenken, betont er.<sup>27</sup> Die *translatio imperii* vom Antik-Mittelmeeres in das Modern-Abendländische, und damit die Instituierung der Metapher als Grundfigur europäischer Kultur, erfolgt in ausgewiesener Abgrenzung zum arabischen Einfluss.

Die Problematik von Haverkamps westeuropäischem Fokus besteht folglich darin, dass sie gegenwärtige wie vergangene Querverbindungen über das von ihm selbst gesetzte Axiom des Fortwirkens

<sup>24</sup> Ebd., Schwarz/Weiß. Kleists Moral der Verknennung: S. 121–137; in leicht veränderter Version ebenfalls abgedruckt in Haverkamp 2008: S. 17–29.

<sup>25</sup> So auch Derrida: „Das Paradoxon des Paradoxons – sowie das ununterbrochene Sich-Spalten, mit dem es unseren Diskurs affiziert – sollte uns dazu bringen, den alten Namen ‚Europa‘ sehr ernst zu nehmen und ihn zugleich in Anführungszeichen zu setzen, ohne ihn zu überfrachten, so, als wäre er in einer gegebenen Situation das beste Paläonym für jenes, was wir erinnern (dessen wir uns erinnern) oder was wir versprechen (was wir uns versprechen).“ (Derrida, Jacques, *Das andere Kap / Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M. 1992: S. 60) Vgl. auch Derrida 2003: S. 19ff.

<sup>26</sup> Haverkamp 2008: S. 10.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.: S. 104.



der *translatio imperii* negieren muss. Alternative Erzählungen sind nicht möglich. Haverkamps rhetorisch sensible Abarbeitung geschichtsphilosophischer Gehalte gerät so zu einer kryptogeschichtsphilosophischen Setzung. In seiner Selbstreflexion entzieht sich das Programm einer poststrukturalistischen Kulturwissenschaft den Kontakt- und Austauschbeziehungen mit dem Anderen. Gerade diese sollen daher in den folgenden Kapiteln etwas näher beleuchtet werden.



## II Erich Auerbach

Während Anselm Haverkamp Curtius' *Romania* als Ausgangspunkt für seine Überlegungen zu einem kulturwissenschaftlichen Kanon heranzieht, sieht er in Erich Auerbachs „Meisterstück“ *Mimesis* den „einzig[e] Entwurf eines durchgehenden Kanons, der den Namen wert ist“. Mit dem Ausdruck *Mimesis* habe Auerbach den „Inbegriff des philologischen Erkenntnisinteresses“ ebenso prägnant wie irreführend gefasst – indessen der Terminus im Projekt der *cultural analysis* zum „Rückstand der in ihrer Ägide verblaßten literarischen Projekte“<sup>1</sup> geworden sei. Als Hintergrund seiner These dient Haverkamp Auerbachs 1938 erschienener Aufsatz *Figura*,<sup>2</sup> in welchem dieser aufzuzeigen versucht,

wie ein Wort [das ursprünglich der lateinischen Rhetorik entstammt, CB] aus seiner Bedeutungsentwicklung heraus in eine weltgeschichtliche Lage hineinwachsen kann und wie sich alsdann daraus Strukturen entwickeln, die für viele Jahrhunderte wirksam sind.<sup>3</sup>

Auerbachs literarhistorische Methodik wird aus dieser Sicht zu einem Modell des Wandels von Wirklichkeitsvorstellungen, das sich weniger auf eine vorgängige Wirklichkeit bezieht als auf den Effekt rhetorischer Substrukturen, die sich in der nachträglichen Fiktion einer chronologischen Abfolge erhellen. Dabei habe Auerbach die Philologie selbst als „zukunftsträchtige, neubuchstabierende Vergangenheitslektüre des literarisch und philosophisch Überlieferten“ bestimmt, welche auf „Prozesse der Institutionalisierung bezogen“ sei, deren „problembeladene Dauerhaftigkeit im Umbesetzungsaufwand wissenschaftlicher Revolutionen immer neu geregelt wird“. Philologie sei demzufolge „fügsam genug, neuen Interessenlagen, der Revision von Erkenntnisinteressen, sowohl zu entsprechen, als auch ihr den Spiegel vorzuhalten“.<sup>4</sup> Haverkamp rekurriert auf die Geschichte einer Disziplin, der eine Legitimierungsfunktion ebenso eingeschrieben ist wie die Aussetzung von Geltungsansprüchen.

In ihrem Insistieren auf die Rhetorizität von Geschichte überschneidet sich Haverkamps Lektüre mit dem programmatischen Essay *Auerbach's Literary History: Figural Causation and Modernist Historicism* (1996) von Hayden White. White beruft sich wiederum auf Fredric Jameson, welcher im Vorwort zu *Das politische Unbewußte* (1981) *Mimesis* als bedeutendes Beispiel für eine zeitgemäße Geschichtsschreibung anführt. Auerbach versuche nicht, ein möglichst naturgetreues Simulakrum seines vermeintlichen Gegenstandes auszuarbeiten, „but rather to ‚produce‘ the latter's ‚concept“.<sup>5</sup> Historiografie sei demnach eine mehr oder weniger bewusste Konzeptualisierung von Geschichte, in der die einzelnen geschichtlichen Fakten in einen Zusammenhang gestellt würden, der nicht zwingend aus den Fakten selbst hervorgehe.

In Auerbachs Konzept der Figuralstruktur will White dabei das *Mimesis* zugrundeliegende Strukturprinzip erkennen: „In a word, *Mimesis* presents western literary history as a story of the ‚fulfillment‘ of the ‚figure‘ of figurality.“<sup>6</sup> Geschichte folge weder bestimmbareren Gesetzmäßigkeiten, noch sei sie eine Reihe kausaler Folgen. Die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart werde retrospektiv in Form einer Analogie hergestellt; die Gegenwart sei ‚Erfüllung‘ der Vergangen-

<sup>1</sup> Haverkamp 2008: S. 13.

<sup>2</sup> Vgl. Haverkamp 2002: S. 12 und Haverkamp 2008: S. 238, FN 164.

<sup>3</sup> Auerbach, Erich, „Figura“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967b: S. 92.

<sup>4</sup> Haverkamp 2004: S. 26.

<sup>5</sup> White, Hayden, „Auerbach's Literary History: Figural Causation and Modernist Historicism“, in: Seth Lerer (Hrsg.), *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, Stanford 1996: S. 124.

<sup>6</sup> Ebd.: S. 125. Schulz-Buschhaus moniert in seinem Überblick über die Auerbach-Rezeption der 1990er Jahre, dass die „Identifikation von Auerbachs Methode in der Figuraldeutung inzwischen quasi zur *communis opinio* avanciert“ sei, was einer „forcierte[n] Verwechslung von Gegenstand und Methode des ‚Mimesis‘-Buchs“ gleichkomme (Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Erich Auerbach und die Literaturwissenschaft der Neunziger Jahre“, 1999, <http://gams.uni-graz.at/fedora/get/o:usb-069-275/bdef:TEI/get/>, zuletzt geprüft am: 12.11.2015). In der Tat grenzt Auerbach den figuralen Realismus von der modernen Wirklichkeitsdarstellung ab (vgl. Auerbach, Erich, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, München 1988: S. 516).

heit, wobei diese auf jene verweise, ohne ihre Eigenständigkeit, d. h. die Differenz zur Gegenwart zu verlieren. So sei das Verhältnis zwischen Text und Kontext bei Auerbach das einer Synekdoche: Der Text sei keine figurale Repräsentation einer unvermittelten Erfahrung des sozialen, historischen, ökonomischen Milieus; im Gegenteil sei die Erfahrung selbst bereits rhetorisch strukturiert und der Text folglich nur die figurale Erfüllung dieser Präfiguration.<sup>7</sup> Realität gehe nicht ihrer Repräsentation voraus, sondern existiere nur als Repräsentation, oder wie Jacob Hovind expliziert: „[as] a rhetorical dimension of language that cannot be subsumed into any strictly mimetic model of representational homology“.<sup>8</sup> Damit hebe Auerbach, wie auch die Romanciers der Moderne, die rigide Trennung von Geschichte und Fiktion auf.<sup>9</sup> Wie bei Haverkamp wird *Mimesis* bei White zu einem Paradigma sprach- und geschichtsphilosophischer Reflexion.

Eine solche Lesart, die sich vor allem mit formalen Fragen der Geschichtsschreibung sowie dem Verhältnis von Repräsentation und Wirklichkeit bei Auerbach auseinandersetzt, findet sich verstärkt seit den 1980er Jahren und ist auch in jüngeren Publikationen präsent.<sup>10</sup> Begleitet wird diese Tendenz seit den 1990er Jahren – im Zuge verschiedener Jubiläumsveranstaltungen und -publikationen – von zahlreichen Versuchen, die biografischen, kulturgeschichtlichen und philosophischen Hintergründe seines Werks zu rekonstruieren.<sup>11</sup> Auerbach wird zunehmend zu einem Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte. Dies geschieht einerseits über exemplarische Lektüren von Textstellen, andererseits über die Herausgabe und Analyse historischer Dokumente und Korrespondenzen.<sup>12</sup> Hier wie dort lassen sich dabei drei Hauptlinien des Interesses erkennen: Auerbachs Verhältnis zu Zeitgenossen, sein Bezug zum Judentum und sein Exil.<sup>13</sup> Der Fokus auf Auerbachs Exil steht dabei in gewisser Hinsicht den beiden anderen historischen Kontextualisierungsversuchen entgegen, insofern diese bestrebt sind, Auerbachs Werk in eine bestimmte (deutsche bzw. jüdische) Tradition einzuordnen, die Exilperspektive wiederum die Loslösung von traditionellen Bindungen betont.<sup>14</sup>

Auerbachs Exil wurde schon 1948 von Victor Klemperer als epistemologische Bedingung für das Entstehen von *Mimesis* identifiziert. Klemperer, der selbst der nationalsozialistischen Verfolgung nur knapp entgangen war, sieht im Bezug auf die europäische Literatur eine Form, im Exil die „seelische Freiheit zu bewahren“.<sup>15</sup> „He is creating a new self by reconstructing his world“,<sup>16</sup> formuliert Carl Landauer. Gleichzeitig, so Klemperer, werde hierdurch aber auch die „Enge des Spezialistentums“<sup>17</sup> durchbrochen. Das Abrücken von nationalphilologischen Schranken öffnet eine Perspektive, die sich mit der unter Rekurs auf Auerbach und Curtius gestellten Forderung René Welleks und Austin Warrens nach einer Literaturgeschichte auf übernationaler Grundlage deckt: Es gebe „nur eine

<sup>7</sup> Vgl. White 1996: S. 129.

<sup>8</sup> Hovind, Jacob, „Figural Interpretation as Modernist Hermeneutics. The Rhetoric of Erich Auerbach's *Mimesis*“, in: *Comparative Literature* 64/3, 2012: S. 267.

<sup>9</sup> Vgl. White 1996: S. 138.

<sup>10</sup> Vgl. Müller, Ernst, „Auerbachs Realismus“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 268.

<sup>11</sup> Lerer, Seth (Hrsg.), *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, Stanford 1996; Busch, Walter, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998; Scholz, Bernhard F. (Hrsg.), *Mimesis. Studien zur literarischen Repräsentation*, Tübingen, Basel 1998; Tremml, Martin und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.

<sup>12</sup> Hier ist insbesondere das noch andauernde Projekt einer Edition der Briefe Auerbachs durch Vialon hervorzuheben; ebenso die Studien Konuks, die sich den historischen Zusammenhängen und Umständen von Auerbachs Exil widmen.

<sup>13</sup> Bspw. Bauer, Markus, „Auerbach und die Avantgarde“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998; Kahn, Robert, „Eine ‚List der Vorsehung‘. Auerbach und Benjamin“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007; Nichols, Stephen G., „Erich Auerbach. History, Literature and Jewish Philosophy“, in: *Romanistisches Jahrbuch* 58, 2007; Shahaar, Galili, „Auerbach's Scars. Judaism and the Question of Literature“, in: *Jewish Quarterly Review* 101, 2011; Wedekind, Gregor, „Europa im Exil. Erich Auerbachs säkulare Weltbürgerschaft“, in: Richard Faber (Hrsg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg 2003; Pourciau, Sarah, „Istanbul, 1945. Erich Auerbach's Philology of Extremity“, in: *Arcadia: Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft* 41, 2006.

<sup>14</sup> So wendet sich Porter ausdrücklich gegen die Exil-Lesart indem er betont: „The local, German context, we shall see, is all-meaningful and all-determining.“ (Porter, James I., „Erich Auerbach and the Judaizing of Philology“, in: *Critical Inquiry* 35, 2008: S. 116)

<sup>15</sup> Klemperer, Victor, „Philologie im Exil“, *Gesammelte Aufsätze vor 33/nach 45*, Berlin 1956: S. 225.

<sup>16</sup> Landauer, Carl, „*Mimesis* and Erich Auerbach's Self-Mythologizing“, in: *German Studies Review* 11/1, 1988: S. 93.

<sup>17</sup> Klemperer 1956: S. 225.

Literatur, wie es nur eine Kunst und nur eine Menschheit gibt“.<sup>18</sup> – Wenn dieser universalistische Ansatz auch nicht immer in Gänze geteilt wird, so wird doch in späteren Diaspora-Studien Auerbachs Exil vielfach zum potentiell befreienden Ort, der Konzepte von nationaler Identität und Heimat transzendiert.<sup>19</sup>

*Mimesis* machte Erich Auerbach bald nach seinem Erscheinen international bekannt. 1947 eröffnete ihm das Buch die Gelegenheit, von der Universität Istanbul in die USA an das Pennsylvania State College überzuwechseln, wo er bessere Arbeitsbedingungen vorfand. Bereits 1949 wurde er für ein Jahr nach Princeton eingeladen und erhielt daraufhin einen Ruf an die Yale University, wo er 1956 zum Sterling Professor of Romance Philology ernannt wurde. Vielfach wurde die groß angelegte Konzeption von *Mimesis* bei gleichzeitiger Akribie der stilistischen Textanalysen gewürdigt.<sup>20</sup> Marcel Lepper vermutet, dass es Auerbach damit gelungen sei, das „amerikanische Verständnis von *criticism* mit dem europäischen Begriff der philologischen Kritik zusammen[z]ubringen“.<sup>21</sup> Nach Landauer avancierte das Buch in den USA gar zu einem der „key texts in the development of literary criticism, especially comparatist criticism“.<sup>22</sup>

Petra Boden konstatiert hingegen ein gespaltenes Verhältnis zu Auerbachs Ansatz, insbesondere vonseiten des *New Criticism*. Sein Interesse an der Repräsentation von Wirklichkeit sei nämlich im Grunde dem Interesse an der Einheit und Geschlossenheit des literarischen Kunstwerks zuwidergelaufen: „[H]e is investigating the representation of reality not poetry as such“,<sup>23</sup> zitiert sie eine entsprechende Bemerkung Francis Fergussons. Auch Auerbachs „Zweifel an der zuverlässigen Eindeutigkeit allgemeiner literaturwissenschaftlicher Begriffe“<sup>24</sup> sei bemängelt worden.

Ebenso in Deutschland sei die Zustimmung nicht ungeteilt gewesen. Vor allem vonseiten der Werkimmanenz hätte man zwar die stilanalytische Ausdeutung von Textstellen bewundert, die allgemeinen Thesen des Buches hätten dagegen irritiert.<sup>25</sup> Diesbezüglich habe es wiederum gerade von den Vertretern der Geistesgeschichte ein verstärktes Interesse an einer Wiederaufnahme der Zusammenarbeit mit Auerbach gegeben, ausdrücklich von den Herausgebern der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* Paul Kluckhohn und Erich Rothacker – wobei letzterer in bezeichnender Weise Unverständnis gezeigt habe, auf Auerbach zugehen zu müssen: „Seine Mitarbeit wäre uns hochwillkommen. Da wir vor Jahrzehnten alles Mögliche [sic] getan haben, ihn zu lancieren, hätte er aber ruhig einmal von sich hören lassen können! Psychologie des Emigranten!“<sup>26</sup> Trotz eines derart indolenten Mangels an Selbstkritik war Auerbach an der Aufnahme seines Werks in Deutschland sehr interessiert.<sup>27</sup> Dies wird in seinen 1953 erschienenen *Epilegomena zu Mimesis* deutlich, wo er die Behauptung abweist, sein Buch sei besonders im Ausland viel diskutiert und gelobt worden, und darauf insistiert, dass von den „Besprechungen und sonstigen ausführlichen Stellungnahmen [...] über die Hälfte in Deutschland oder der deutschen Schweiz erschienen“<sup>28</sup> und von den übrigen wiederum fast die Hälfte von deutschen Emigranten verfasst

<sup>18</sup> Wellek, René und Austin Warren, *Theorie der Literatur*, Frankfurt/M. 1972: S. 52.

<sup>19</sup> Vgl. bspw. Schreckenberger, Helga (Hrsg.), *Die Alchemie des Exils. Exil als schöpferischer Impuls*, Wien 2005 oder Ette, Ottmar, „Migration und Konvivenz“, in: Doerte Bischoff und Susanne Komfort-Hein (Hg.), *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*, Berlin, Boston 2013. Kritisch zu dieser Deutung äußert sich Konuk, Kader, „Deutsch-jüdische Philologen im türkischen Exil. Leo Spitzer und Erich Auerbach“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 215.

<sup>20</sup> Vgl. Lindenberger, Herbert, „On the Reception of *Mimesis*“, in: Seth Lerer (Hrsg.), *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, Stanford 1996: S. 195.

<sup>21</sup> Lepper, Marcel, *Philologie zur Einführung*, Hamburg 2012: S. 47.

<sup>22</sup> Landauer 1988: S. 83.

<sup>23</sup> Boden, Petra, „Philologie als Wissenschaft. Korrespondenzen und Kontroversen zu *Mimesis*“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 127.

<sup>24</sup> Ebd.: S. 128.

<sup>25</sup> Ebd.: S. 141ff.

<sup>26</sup> Brief an Kluckhohn vom 19.5.1949, zitiert nach ebd.: S. 147. Zur Haltung Rothackers gegenüber Auerbach nach 1933 siehe Abschnitt II.2.

<sup>27</sup> Vgl. Richards 1998: S. 31f.

<sup>28</sup> Auerbach, Erich, „Epilegomena zu *Mimesis*“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007a: S. 477, FN 16.

worden seien. Auch in seinen privaten Äußerungen spricht weniger Groll als verständnisvolle Milde gegenüber Nachkriegsdeutschland:

Jedenfalls glaube ich, dass man etwas Geduld haben muss mit der Zähflüssigkeit der Deutschen und ihrem Festhalten am Schein der Bürgerlichkeit. Bürgerlichkeit ist ja nicht nur eine politische Haltung, sondern ein menschliches Bedürfnis, und auch die aus revolutionären Ereignissen hervorgegangene Gesellschaft strebt schleunigst nach einem Alltag mit Sicherheit und gewohnter Ordnung. Nach drei Jahrzehnten so ungeheurer Experimente, nach diesem Ende, und in dem gegenwärtigen Zustand können die Deutschen nichts anderes sein als schrecklich müde und ruhebedürftig, ohne das [sic] Ihnen doch vorläufig Aussicht auf Ruhe geboten wird.<sup>29</sup>

Die Gelegenheit ungebundener wissenschaftlicher Tätigkeit in den USA auf der einen, die unklaren Verhältnisse in den ersten Nachkriegsjahren auf der anderen Seite hindern ihn jedoch an einer Rückkehr.<sup>30</sup>

Das ambivalente Verhältnis der frühen Reaktionen, die zwischen Skepsis und Begeisterung schwanken, deutet auf eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit von Auerbachs Werk, die auch in den folgenden Jahrzehnten zwar selten vorbehaltlose, aber immer wieder aktualisierende Lektüren ermöglicht. Calin schreibt:

Auerbach's mastery of stylistic analysis on the page as well as of the broader social and historical context enabled him to appeal to philologists, historians of literature, formalists, and Marxists, pretty much at the same time.<sup>31</sup>

Relativ bruchlos werden die frühen stilanalytischen und geistesgeschichtlichen Adaptionen Mitte der 1960er bis Mitte der 1980er Jahre von sozialgeschichtlich orientierten Lesarten abgelöst bzw. ergänzt. Auerbachs Analyse der gesellschaftlichen Bedingtheit des literarischen Ausdrucks, sein Interesse an der Darstellung sozialer Realitäten, gerade auch der unteren Bevölkerungsschichten, seine radikale Historisierung werden als Möglichkeit gelesen, den traditionellen humanistischen Kanon aufzubrechen und die Frage nach der Beziehung von Literatur und Gesellschaft in den Fokus zu stellen. Carlos Rincón berichtet, wie Auerbach durch diese Verschiebung des Blickwinkels in der lateinamerikanischen Rezeption vom Vertreter eines eurozentrischen Humanismus zum Vorbild postkolonialer Gegenlektüren avancierte, die Ungleichzeitigkeit von kapitalistischer Modernisierung und postkolonialer Erfahrung zu dekurvieren.<sup>32</sup> Sein Werk dient nun als Referenz, Literaturgeschichte als Teil politischer Praxis zu etablieren.

Allerdings ist es weniger das Buch *Mimesis*, welches innerhalb der sozialgeschichtlichen Rezeption Popularität genießt, sondern der 1951 wiederaufgelegte Aufsatz *La cour et la ville* (1933 unter dem Titel *Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts* publiziert) sowie das 1958 erschienene Buch *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*.<sup>33</sup> Die Einbeziehung des zeitgenössischen Publikums in die Analyse der Strukturen eines Werks in diesen Publikationen macht Erich Auerbach darüber hinaus anschlussfähig an die Rezeptionsästhetik.<sup>34</sup> Nicht die Residuen sozialgeschichtlicher Konstellationen, vielmehr die Strukturen ihrer Wahrnehmung und Deutung werden in den Vordergrund gerückt. Klaus Gronau, der in der bislang einzigen Monografie zu Erich Auerbach Elemente der Sozialgeschichte mit denen der Rezeptionsästhetik zu verbinden sucht, liest die Literatur bei Auerbach folglich nicht als Spiegel, sondern als Ausdruck sozialer Wirklichkeiten; entsprechend sei nicht die Geschichte unmittelbar, sondern ihre Darstellungs- und

<sup>29</sup> Brief an Hellweg vom 22.6.1946, in Vialon, Martin (Hrsg.), *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg (1939–1950)*, Tübingen, Basel 1997: S. 69.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.: S. 79ff, FN 1.

<sup>31</sup> Calin 2007: S. 45.

<sup>32</sup> Vgl. Rincón, Carlos, „Die Topographie der Auerbach-Rezeption in Lateinamerika“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 379–384.

<sup>33</sup> Vgl. Lindenberger 1996: S. 203.

<sup>34</sup> Vgl. Jauß 1970c: S. 180, FN 84, der die „ungleich anspruchsvollere Literatursoziologie Erich Auerbachs“ gegen die allgemeinen Tendenzen einer Soziologie der Literatur abgrenzt.

Anschauungsweisen Gegenstand seiner Literaturgeschichte.<sup>35</sup> Der Umschwung von soziologischer Strukturanalyse hin zur Untersuchung von Deutungssystemen zeichnet sich hier bereits ab.

Für die geschichtslogische Rezeption Auerbachs überaus einflussreich ist die bereits 1964 in der *Philosophischen Rundschau* erschienene Rezension der zweiten, erweiterten Auflage von *Mimesis* durch Helmut Kuhn, welche sich u. a. mit den christologischen Implikationen des Buches auseinandersetzt.<sup>36</sup> Kuhn ist einer der ersten, die *Mimesis* weniger als philologisches oder literaturgeschichtliches, sondern als primär geschichtsphilosophisches Werk lesen. Er entziffert dabei das Prinzip der Figuraldeutung als die grundlegende Substruktur des Textes. Allerdings interpretiert Kuhn dieses Prinzip nicht als zeitgemäße Form der Geschichtsschreibung, sondern als „ein großes Dokument des deutschen Historismus, der hier noch in seiner Kraft steht“.<sup>37</sup> Auf eben diesen Hintergrund zielt eine der schärfsten Kritiken an Erich Auerbach: Claus Uhlig und Marcel Lepper werfen ihm vor, im Dunstkreis des Historismus eine antirationalistische, antiaufklärerische Haltung sowie ein universalistisches Menschenbild zu vertreten.<sup>38</sup>

Gegen eine solche radikale Abwehr, aber auch gegen eine allzu kritiklose Aufnahme, versucht Edward Said die problematischen und progressiven Aspekte in Auerbachs Werk zu sondieren. Suids Lektüre ist dabei insofern interessant, als sie in vielfacher Hinsicht einen umgekehrten Weg einschlägt als die soeben skizzierte Rezeptionsgeschichte: Ausgehend von einer poststrukturalen Problematisierung des Repräsentationsbegriffs, betont er zu einer Zeit, als sich der Poststrukturalismus akademisch zu etablieren beginnt, die Bedeutung eines sozialgeschichtlichen Gegenkanons, um dann in späteren Jahren eine Rückkehr zur humanistischen Philologie einzufordern.

---

<sup>35</sup> Vgl. Gronau 1979: S. 70 und 153.

<sup>36</sup> Auf Kuhn beziehen sich bspw. Busch, Walter, „Geschichte und Zeitlichkeit in Mimesis. Probleme der Vico-Rezeption Erich Auerbachs“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998. und Schiffermüller, Isolde, „Das letzte Kapitel der *Mimesis*. Pathos und Erkenntnis in der Philologie Erich Auerbachs“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.

<sup>37</sup> Kuhn 1964: S. 246.

<sup>38</sup> Vgl. Uhlig, Claus, „Erich Auerbach: Ein Geschichtstheoretiker?“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998: S. 80f. und Lepper 2012: S. 57.

## II.1 Lesart: Edward Said

Mit seinem letzten von ihm selbst zusammengestellten und redigierten, aber posthum veröffentlichten Buch *Humanism and democratic criticism* (2004) stellt Edward W. Said seine Reflexion über Gegenstand, Methode und Aufgabe der *humanities* in einen besorgniserregenden weltpolitischen Kontext:

A changed political atmosphere has overtaken the United States and, to varying degrees, the rest of the world. The war against terrorism, the campaign in Afghanistan, the Anglo-American invasion of Iraq: all these have given rise to a world of heightened animosities, a much more aggressive American attitude towards the world, and – considering my own bicultural background – a much exacerbated conflict between what have been called „the West“ and „Islam,“ labels I have long found both misleading and more suitable for the mobilization of collective passions than for lucid understanding unless they are deconstructed analytically and critically. Far more than they fight, cultures coexist and interact fruitfully with each other. It is to this idea of humanistic culture as coexistence and sharing that these pages are meant to contribute, and whether they succeed or not, I at least have the satisfaction of having tried.<sup>1</sup>

Seit den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem daraufhin von George W. Bush erklärten *war on terror*, so konstatiert Said, habe sich dem öffentlichen Bewusstsein der USA in frappierender Weise ein Freund-Feind-Schema einprägt. Die Welt werde gespalten: „You are either with us, says George Bush, or against us. We represent humane culture; they violence and hatred. We are civilized; they are barbarians.“<sup>2</sup> Die Begriffe „the West“ und „Islam“ entpuppten sich hier in voller Gewalt nicht als deskriptive, sondern als totalisierende Kategorien, die in eine „mobilization of collective passions“ (Julien Benda) umschlugen. In ihrer radikalen Dichotomie riefen sie eben jenen imperialen Repräsentationsmodus auf, den Said bereits 1978 in seinem Buch *Orientalismus* eingehend dekonstruiert hatte und damit zu einem Mitbegründer der postkolonialen Diskursanalyse avanciert war.

Anders als 1978, als er noch voller Zuversicht daran glauben konnte, „daß heute genug in den Humanwissenschaften getan wird, um den modernen Wissenschaftler mit Einsichten, Methoden und Ideen auszustatten, die rassistische, ideologische und imperialistische Stereotypen [...] abschaffen könnten“,<sup>3</sup> klingt die Tonlage mehr als 20 Jahre später deutlich gedämpfter: „I wish I could say, however, that general understanding of the Middle East, the Arabs and Islam in the United States has improved somewhat, but alas, it really hasn't.“<sup>4</sup> Es sei mitnichten eine Frage von Optimismus, sondern des sturen Beharrens auf den nie enden wollenden Prozess von Emanzipation und Aufklärung, die den Rahmen und die Richtung der intellektuellen Tätigkeit vorgebe.

Diese Feststellung ist mehr als „the necessary diminutions in expectations and pedagogic zeal which usually frame the road to seniority“,<sup>5</sup> wie Edward Said es in seinem neuen Vorwort zu *Orientalismus* aus dem Jahr 2003 behauptet. Thomas Döring und Mark Stein deuten den resignativen Unterton der späteren Arbeiten vielmehr aus der veränderten historisch-politischen Konstellation heraus:

In 1978, a late-imperial war in Vietnam and a bloody civil war in Lebanon had recently come to some sort of ending; Israel and Egypt agreed on a bilateral peace treaty in Camp David; an Iranian revolution overthrew the

---

<sup>1</sup> Said, Edward W., *Humanism and democratic criticism*, New York 2004a: S. XVI.

<sup>2</sup> Ebd.: S. 8.

<sup>3</sup> Said, Edward W., *Orientalismus*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1981: S. 370.

<sup>4</sup> Said, Edward W., *Orientalismus*, London 2003: S. XIII.

<sup>5</sup> Ebd.: S. XI.



Shah of Persia, long supported by the West, before a tough Islamicist regime installed itself there in the following year, while the Soviet Union invaded neighboring Afghanistan.<sup>6</sup>

Während also zum Zeitpunkt des Erscheinens von *Orientalismus* noch vage Hoffnungen mit den weltweiten politischen Entwicklungen einhergehen mochten, die die Aufmerksamkeit weg von der Blockstellung der beiden Großmächte hin zu den antikolonialen Bewegungen der vermeintlichen Peripherie (des Mittleren Ostens, Afrikas, Lateinamerikas und Asiens) gelenkt hatten,<sup>7</sup> waren diese Hoffnungen schon bald erheblich enttäuscht worden. Dies galt insbesondere für Palästina: Obwohl der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) noch im Jahr 1974 der Beobachterstatus in der UN-Vollversammlung zuerkannt worden war, war die Lage in den palästinensischen Gebieten prekär geblieben; der unbefriedigende Ausgang des Osloer Friedensprozesses sowie der Ausbruch der zweiten Intifada im Jahr 2000 bedeuteten für Edward Said (zeitweilig Unterhändler der PLO und Mitglied des Palästinensischen Nationalrates (PNC))<sup>8</sup> eine tiefe persönliche Niederlage;<sup>9</sup> zur selben Zeit verschärften sich nach 2001 die militärischen Interventionen der sogenannten freien Welt im Namen eines vermeintlichen „clash of civilizations“<sup>10</sup> (Samuel Huntington) gegen ‚den Islam‘. In seinem Nachruf in der Wochenzeitung *Die Zeit* beschreibt Jörg Lau Edward Said daher als einen in seinen letzten Jahren „verbitterten Mann“, der sich zwar vom Terror der Hamas distanziert habe, um ihn dann aber „im gleichen Atemzug als Rebellion der Verzweifelten zu erklären, denen nun mal keine andere Wahl bleibe“.<sup>11</sup>

Neben dem Wandel der historisch-politischen Lage spielt jedoch auch die Frage nach der wissenschaftlichen Methodik sowie der Aufgabe und Position des kritischen Intellektuellen eine nicht unerhebliche Rolle in Saids Neubewertung. Schließlich rekurriert der Optimismus des letzten Kapitels von *Orientalismus* ausdrücklich auf positive Entwicklungen innerhalb der *humanities*. Da sich die Studie nicht zuletzt mit der Verantwortung der Wissenschaften im imperialistisch-kolonialen Diskurs beschäftigt, kommt dieser Bewegung eine entscheidende Bedeutung zu. Aus dem Schlusswort des Buches spricht das Zutrauen in einen grundsätzlichen epistemologischen Wandel: „the advent of French theory in the humanistic departments of American and English universities“,<sup>12</sup> den er nicht zuletzt selbst vorangetrieben hatte.<sup>13</sup>

Wie eine Art konservativer Revisionismus mutet daher das 2004 publizierte Bekenntnis zum Humanismus an, in welchem Said einen ‚Return to philology‘ fordert, als deren herausragender Vertreter kein Poststrukturalist, sondern der seit knapp einem halben Jahrhundert verstorbene Erich Auerbach präsentiert wird: „*Mimesis* is the greatest and most influential literary humanistic work of the past half century [...] and it may be read as an example of humanistic practice of its highest.“<sup>14</sup> Die philologische Methode Auerbachs liefere, so hebt Said hervor, „an enduring example for us today“.<sup>15</sup>

### Kritik am Humanismus

Edward Wadie Said wurde 1935 in Jerusalem als Sohn palästinensischer Christen geboren. Seine Kindheit verbrachte er in Kairo und Jerusalem, wo er, da sein Vater die amerikanische Staatsbürger-

<sup>6</sup> Döring, Thomas und Mark Stein, „Introduction. Edward Said's Translocations“, in: Thomas Döring und Mark Stein (Hg.), *Edward Said's Translocations. Essays in Secular Criticism*, New York, London 2012: S. 1.

<sup>7</sup> Vgl. Said, Edward W., *Die Welt, der Text und der Kritiker*, Frankfurt/M. 1997: S. 34.

<sup>8</sup> Vgl. Schmitz, Markus, *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation*, Bielefeld 2008: S. 120f.

<sup>9</sup> Vgl. Kennedy, Valerie, *Edward Said. A critical introduction*, Cambridge u.a. 2000: S. 88 und Said 2003: S. XIII; allgemein zur Frage der Zweistaatenlösung: Said, Edward W., *Das Ende des Friedensprozesses. Oslo und danach*, Berlin 2002.

<sup>10</sup> Said 2003: S. XIII.

<sup>11</sup> Lau, Jörg, „Wirkungsmächtig und umstritten. Zum Tod von Edward Said“, in: *Die Zeit* (25.09.2003).

<sup>12</sup> Said 2004a: S. 9.

<sup>13</sup> Vgl. Letricchia, Frank, *After the New Criticism*, London 1983: S. 159 und Spivak, Gayatri Chakravorty, „Thinking about Edward Said. Pages from a Memoir“, in: *Critical Inquiry* 31, 2005: S. 520f.

<sup>14</sup> Said, Edward W., „Introduction to Erich Auerbach's *Mimesis*“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004c: S. 85f.

<sup>15</sup> Said, Edward W., „Humanism's sphere“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004b: S. 6.

schaft besaß, britische Schulen besuchen konnte. Die Familie war wohlhabend und pflegte einen westlich-bürgerlichen Lebensstil. Im Alter von 15 Jahren wechselte Edward Said auf ein renommiertes Elite-Internat in den USA, studierte später in Princeton und Harvard. Von 1963 bis zu seinem Tod im Jahr 2003 lehrte Edward Said an der Columbia University in New York Englische und Vergleichende Literaturwissenschaft; darüber hinaus lehrte er in Harvard, Stanford und Yale, war Präsident der Modern Language Association, Herausgeber der Arab Studies Quarterly sowie Vorstandsmitglied des Internationalen P.E.N.

Erste größere Aufmerksamkeit erhielt er durch sein Buch *Beginnings* (1975). Im Rückblick der zehn Jahre später erschienenen zweiten Auflage beschreibt Said das Werk als postmoderne Reflexion auf die Ästhetik und Ideologie der Moderne, in welcher die Auflösung filiativer Strukturen eine Krise der affiliativen Bindungen ausgelöst habe.<sup>16</sup> Mit Georg Lukács (*Theorie des Romans*, 1916) sieht er die Moderne in einer Situation transzendentaler Obdachlosigkeit.<sup>17</sup> Der empirische Bezug auf ein objektives, absolutes Sein sei verloren; die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben.<sup>18</sup> „[T]he modern mind finds it exceedingly difficult, perhaps impossible, to grasp presence immediately.“<sup>19</sup> Die Moderne geht somit einher mit einem unwiderruflichen „sense of loss“.<sup>20</sup>

Der Verlust einer verstehbaren, quasi natur- bzw. gottgegebenen Ordnung habe den Bezug zur Tradition problematisch gemacht. Dies gilt nach Said sowohl für das künstlerische als auch für das kritische Bewusstsein:

It is less permissible today to imagine oneself as writing within a tradition when one writes literary criticism. [...] Knowledge, therefore, is less formally embodied, whether in a subject like philology, a teacher like Meyer-Lubke [sic], or in a traditional plot of unfolding like that of a Dickens novel.<sup>21</sup>

Freilich bedeute das nicht, dass „every critic is now a revolutionist destroying the canon in order to replace it with his own“.<sup>22</sup> Gleiches gilt auch für die Literatur: Kritiker und Autor müssen sich in einen reflexiven Bezug zur Tradition stellen. Der Glaube an die Autonomie des Subjekts ist gebrochen. So markiert das Konzept des Beginns einen Punkt, an dem ein Werk oder eine Theorie innerhalb eines intertextuellen Verweisungsgeflechts seinen bzw. ihren Ausgang nimmt.<sup>23</sup> Dieser Bezug zu einem Vorherigen impliziere dabei, selbst wenn er im Zeichen der Kontinuität stehe, einen Bruch: „[I]n each case a ‚beginning‘ is designated in order to indicate, clarify, or define a *later* time, place, or action“. Der Beginn ist geknüpft an die Intention, an der Meinungsbildung teilzuhaben,<sup>24</sup> womit das Intertextualitätsmodell im Zusammenhang einer allgemeinen Diskurstheorie steht.

Saids Begriff des Beginns versteht sich in expliziter Abgrenzung zu traditionellen Vorstellungen von Quelle, Ursprung, Kontinuität, Entwicklung.<sup>25</sup> Beginn und Intention seien „a necessary fiction“.<sup>26</sup>

It is futile – because radically inaccurate – to view a speaker as really beginning a discourse, still less as being its master. Rather, the speaker is *for* the discourse. [...] [T]he relationship between discourse and speaker is governed by rules that antedate the speaker's appearance and postdate his disappearance.<sup>27</sup>

Ein Beginn kennzeichne vielmehr eine „eccentric order of repetition“<sup>28</sup> innerhalb eines Diskurses. Die Wiederholung besage dabei nicht ein zweites Mal dasselbe; „repetition signifies the absence of an assignable origin: what is repeated, therefore, is not the One but the many, not the same but the differ-

<sup>16</sup> Vgl. Said, Edward W., *Beginnings. Intention and Method*, New York 1985: S. XIII.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.: S. 11.

<sup>18</sup> Vgl. Lukács, Georg, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt, Neuwied 1984: S. 47.

<sup>19</sup> Said 1985: S. 77.

<sup>20</sup> Ebd.: S. 372.

<sup>21</sup> Ebd.: S. 8f.

<sup>22</sup> Ebd.: S. 8.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.: S. 3.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.: S. 5.

<sup>25</sup> Vgl. ebd.: S. 297.

<sup>26</sup> Ebd.: S. 50.

<sup>27</sup> Ebd.: S. 299.

<sup>28</sup> Ebd.: S. 12.

ent, not the necessary but the aleatory“.<sup>29</sup> In der Wiederholung vollzieht sich eine Verschiebung und Dezentrierung von Sinn. Sie bezeichnet das Nicht-Identische.

Dieses Denkmodell der Moderne sieht Edward Said bspw. in der Abkehr vom mimetischen Realismus, welche als Selbstreflexion auf den Schreibprozess und den textuellen Charakter von Literatur aufzufassen sei.<sup>30</sup> Der Verlust quasi natur- bzw. gottgegebener Ordnungen ist für Said daher trotz seiner krisenhaften Erfahrung durchaus positiv konnotiert: „A verbal beginning is consequently both a creative and a critical activity.“<sup>31</sup> Diesem produktiven und kritischen Moment, das in der Krise transzendentaler Ordnungen liege, müsse sich auch die Literaturtheorie methodisch stellen: *Beginnings* „aims to contribute, however modestly, to contemporary criticism“.<sup>32</sup>

Im Gegensatz zu den „traditionally bred humanist[s]“,<sup>33</sup> denen er eine Theorieaversion vorwirft,<sup>34</sup> sieht Said besonders in der Nachkriegsgeneration französischer Denker Ansätze vertreten, die das Problem des Beginns ins Zentrum ihrer Überlegungen stellten.<sup>35</sup> Als paradigmatischen Vertreter dieser Linie betrachtet er Michel Foucault, welchen er in der Nachfolge von Nietzsches Sprach- und Geschichtskritik liest. Wie dieser weise Foucault auf den nicht-natürlichen Charakter der Sprache hin.<sup>36</sup> Sprachliche Äußerungen seien keine unmittelbare oder ‚unschuldige‘ Wiedergabe der Realität, sondern Realität erzeugendes Ereignis.<sup>37</sup> Wörter bilden nicht ab, sondern ersetzen das, was sie abbilden sollen: „To use words is to substitute them for something else – call it reality, historical truth, or a kernel of actuality.“<sup>38</sup> Mit Nietzsche gesprochen, sei Wahrheit damit nichts als ein Heer von Metaphern, Metonymien und Anthropomorphismen, die über langen Gebrauch verfestigt wurden.<sup>39</sup>

Die Ereignishaftigkeit der Sprache wird von Said dabei als vornehmlich repressiv aufgefasst.<sup>40</sup> Das Singuläre wird „wiederkehrenden epistemologischen Strukturen angepaßt“;<sup>41</sup> die Sprache bereitet die Kategorien vor, in denen Wirklichkeit wahrgenommen und für wahr genommen wird.<sup>42</sup> Mit Foucault sieht er es daher als Aufgabe, die sprachlichen Äußerungen bzw. Diskurse nicht mehr

als Gesamtheit von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.<sup>43</sup>

Der Diskurs hat die Tendenz, sich selbst zu reproduzieren. Eine Äußerung sei ein Ereignis, das die Regeln des Diskurses wiederhole: „Regelmäßigkeit und Wiederkehr [triumphieren] über Regellosigkeit und Einzigartigkeit“.<sup>44</sup> Wissensordnungen ließen sich weder auf Personen noch auf Programme zurückführen, sondern seien durch ein selbstreferentielles System vermittelt.<sup>45</sup>

In der Auffassung Suids betrifft der wichtigste Beitrag, den Foucault geleistet hat, das Verständnis, dass hinter dem Ziel des Diskurses, „sich selbst zu behaupten und, wichtiger noch, beständig sein eigenes Material zu erzeugen“, ein „in die Sprache der Wahrheit, Disziplin, Rationalität, Nützlichkeit und des Wissens“ gekleideter Wille verborgen liege, „lückenlose Kontrolle in Gesellschaft und

<sup>29</sup> Ebd.: S. 377f.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.: S. 11.

<sup>31</sup> Ebd.: S. XV.

<sup>32</sup> Ebd.: S. 3.

<sup>33</sup> Ebd.: S. 375.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.: S. 281.

<sup>36</sup> Vgl. ebd.: S. 289.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.: S. 294f.

<sup>38</sup> Ebd.: S. 66.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.: S. 38f.

<sup>40</sup> Vgl. Young, Robert J. C., „Edward Said. Opponent of Postcolonial Theory“, in: Thomas Döring und Mark Stein (Hg.), *Edward Said's Translocations. Essays in Secular Criticism*, New York, London 2012: S. 39.

<sup>41</sup> Said 1997: S. 144; vgl. Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M. 1991: S. 10f.

<sup>42</sup> Vgl. Said 1985: S. 230.

<sup>43</sup> Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981: S. 74.

<sup>44</sup> Said 1997: S. 144.

<sup>45</sup> Vgl. Said 1985: S. 301f und Kammler, Clemens, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2008: S. 39.

Geschichte auszuüben“.<sup>46</sup> Damit sei jeder Text, ob wissenschaftlich oder literarisch, „*fundamentally a fact of power and displacement*“.<sup>47</sup> Doch bedeutet das nicht, dass Macht aus der Entscheidung eines individuellen Subjekts resultiere; Macht sei vielmehr gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv.<sup>48</sup> Gerade in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) habe Foucault aufgezeigt, wie effektiv der Diskurs damit Differenzen zwischen und innerhalb von Gesellschaften konstituieren könne und welche Ausschließungsprozesse er inauguriere.<sup>49</sup>

Gleichzeitig würden durch Foucaults Analysen jedoch auch Wege der Kritik eröffnet, die genaue Lokalisation (und Dislokation) des Textes aufzudecken und so den Text als einen Prozeß zu verstehen, der einen wirksamen geschichtlichen Willen zur Präsenz erkennen läßt und den effektiven Wunsch, ein Text zu sein und eine Position einzunehmen.<sup>50</sup>

Die Aufgabe des Intellektuellen sieht Said daher in einer Logozentrismuskritik, welche sich überlieferten Denk-Schemata und Diskursformationen widersetzt, starre Kategorien auflöst und Sinn dezentriert.<sup>51</sup> Die scheinbar natürlichen und göttlichen Ordnungen werden dekonstruiert. – Sich dem mit der Moderne einhergehenden ‚sense of loss‘ zu stellen, nicht zu versuchen, neue affiliative Ordnungen herzustellen und als natürlich zu fixieren, dies erachtet Edward Said als die kritische Herausforderung, die mit dem Konzept des Beginns verbunden seien.<sup>52</sup>

Darüber hinaus habe die Kritik diejenigen Prozesse zu beleuchten, unter denen die Verbreitung von Wissen stattfindet.<sup>53</sup> Aus der Beschäftigung mit den neuen, von den *French critics* angeregten Impulsen der Theoriediskussion hofft Edward Said ein Bild zu gewinnen von den „institutions of knowledge against which contemporary scholarship [...] must take action“.<sup>54</sup> Foucaults *Archäologie der Humanwissenschaften*, so der Untertitel von *Die Ordnung der Dinge* (1969), wird aus dieser Perspektive zu einer Revision der scheinbar natürlichen Ordnung der Wissenschaftsdisziplinen und der darin verhandelten Wissensbestände.<sup>55</sup> Entgegen der „harmlose[n] Rhetorik eines selbstzufriedenen Humanismus“<sup>56</sup> fordert Said, das Wissenschaftssystem in seiner ideologischen Verstrickung mit der Macht aufzudecken.

Said begreift die Diskursanalyse daher trotz der beinahe beschwörenden Formel Foucaults vom Verschwinden des Menschen („der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“<sup>57</sup>) als „a particularly humanizing purpose“.<sup>58</sup> Denn Foucault zeige auf, dass die sprachlichen Ordnungen und Wissenssysteme nicht göttlich oder naturgegeben, sondern vom Menschen gemacht seien. Dies bedeute eine radikale Verschiebung weg vom traditionellen Denken, „for in order to see man as the true origin of social change a new fusion between man and his activity must be considered possible and thereby rethought in man’s mind“.<sup>59</sup> Damit stehe die Diskursanalyse nicht nur in direktem Bezug zu Lukács’ Marx-Lektüre, sondern vor allem zum Wissenschaftsbegriff Giambattista Vicos: dem „realm of gentile history“.<sup>60</sup> Vico habe „the basically utilitarian inner function of language“ entdeckt, „which is to make man’s impression of the world intelligible to him“.<sup>61</sup> Mit Vico öffnet Edward Said

<sup>46</sup> Said 1997: S. 249f.

<sup>47</sup> Said 1985: S. 205.

<sup>48</sup> Vgl. Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M. 1983: S. 116.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.: S. 300f.

<sup>50</sup> Said 1997: S. 256.

<sup>51</sup> Vgl. Said 1985: S. 378; vgl. Foucault, Michel und Gilles Deleuze, „Die Intellektuellen und die Macht“, *Dits et Ecrits. Schriften. Band II. 1970–1975*, Frankfurt/M. 2002: S. 385.

<sup>52</sup> Vgl. Said 1985: S. XIII und 378.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.: S. 378.

<sup>54</sup> Ebd.: S. 379.

<sup>55</sup> Vgl. Said 1997: S. 256.

<sup>56</sup> Ebd.: S. 262.

<sup>57</sup> Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1980: S. 462.

<sup>58</sup> Said 1985: S. 313.

<sup>59</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>60</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>61</sup> Ebd.: S. 364.

seine Problemstellung weit über den Rahmen der europäischen Moderne hinaus. So stellt er in einem abschließenden Ausblick von *Beginnings* unter anderem die Frage „of the cultural domination of one intellectual or national domain over another (one culture is more ‚developed‘ than – having begun earlier and ‚arrived‘ before – another)“.<sup>62</sup>

### *Orientalismus*

Obwohl Foucault die jeweiligen Wissensordnungen der einzelnen Epochen scharf voneinander abgrenzt, konstatieren Kammler, Parr und Schneider eine übergeordnete Grundstruktur in seinem Werk: die christlich-abendländische Ordnung der europäischen Kultur. Foucault markiere deutlich eine europäische Perspektive, innerhalb derer zwar zwischen der diskursiven Norm und ihrem Anderen unterschieden werde, jedoch beide stets einer gemeinsamen Logik der Macht angehörten, selbst wo sich das Andere als Widerstand äußere.<sup>63</sup> Das Nicht-Europäische liege hingegen als ein Außen jenseits des Denkbaren.<sup>64</sup>

Dass diese Grenzziehung selbst Ergebnis eines Diskurses ist, dies ist Gegenstand von Edward Suids wohl einflussreichster Studie *Orientalismus* (1978). Mit ihrer Konzentration auf die diskursiven Operationen und Verflechtungen des imperialen Kolonialismus trug sie wesentlich zur Etablierung der postkolonialen Studien als Teildisziplin der Literatur- und Kulturwissenschaften an der euro-amerikanischen Universität bei – mitunter mit dem Nebeneffekt, dass der Blick auf die weiter zurückreichende anti- und postkoloniale Theoriediskussion jenseits der westlichen Metropole überblendet wurde.<sup>65</sup>

*Orientalismus* bildet einen Wendepunkt in Suids Werk. Zwar knüpft das Buch, wie angedeutet, an einige der theoretischen Reflexionen von *Beginnings* an, doch hatte sich *Beginnings* ebenso wie sein erstes Buch *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (1965) noch weitgehend im herkömmlichen Rahmen seines Fachs bewegt. Dagegen greift *Orientalismus* nicht nur in der Wahl seines Gegenstandes, sondern auch in dem zugrundeliegenden kritischen Impetus weit über die konventionellen Grenzen einer Englischen und Vergleichenden Literaturwissenschaft hinaus.

Aijaz Ahmad stellt in seiner sonst eher scharfen Replik das gewandelte Maß des persönlichen Engagements heraus, das einem in der Studie begegne:

The emphasis here [...] on one's own ‚uniquely punishing destiny‘ and the intent, then, to prepare an ‚inventory‘ of the traces – wounds, one might say – that the destiny has inflicted upon oneself, announces the emergence of a very different kind of prose, more personal and palpable, in which erudition is poised more or less precariously against the polemical verve.<sup>66</sup>

Ahmad kann mit seiner Beobachtung an Selbstaussagen Suids anknüpfen, in welchen dieser die persönliche Erfahrung als Palästinenser in den USA als Auslöser für die Arbeit an seinem Buch benennt:

Das Leben eines arabischen Palästinensers im Westen und besonders in Amerika ist entmutigend. Es gibt hier einen beinahe einstimmigen Konsens, daß er politisch nicht existiert, und wenn es einmal erlaubt ist, daß er dies tut, ist er entweder lästig oder eben ein Orientale. Das Gewebe von Rassismus, kulturellen Stereotypen, politischem Imperialismus, entmenschlichender Ideologie hinsichtlich des Arabers oder Moslems ist wirklich sehr fest, und es ist dieses Gewebe, das jeder Palästinenser als sein strafendes, einzigartiges Schicksal empfinden muß.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Ebd.: S. 381.

<sup>63</sup> Vgl. Foucault 1983: S. 117.

<sup>64</sup> Vgl. Kammler, Parr und Schneider 2008: S. 40f; ähnlich auch Bhabha: „Der Eurozentrismus von Foucaults Theorie der kulturellen Differenz zeigt sich in seiner beharrlichen Verräumlichung der Zeit der Moderne.“ (Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007: S. 365)

<sup>65</sup> Vgl. Young, Robert J. C., *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, New York 1995: S. 159.

<sup>66</sup> Ahmad, Aijaz, *In theory. Classes, nations, literatures*, London, New York 2008: S. 162.

<sup>67</sup> Said 1981: S. 37.

Spätestens seit dem Sechstagekrieg 1967 sah sich Said demnach in den Medien und der amerikanischen Öffentlichkeit mit Stereotypen und einer Ablehnung konfrontiert, denen er weder mit seiner durchaus angepassten westlichen Sozialisation begegnen konnte, noch mit seinem Engagement für sein die westliche Kultur vertretendes akademisches Fach. Mit *Orientalismus* gibt Edward Said die Position einer vorgeblich autonomen Wissenschaft auf und stellt seine kritische Tätigkeit in den Kontext aktueller politischer Auseinandersetzungen. In den kommenden Jahren folgt mit *The Question of Palestine* (1979), *Covering Islam* (1981) und weiteren eine Vielzahl von Schriften, die sich in explizit politischer Zielsetzung mit dem Verhältnis zwischen westlicher und arabischer Welt auseinandersetzen.<sup>68</sup>

In der Einleitung zu *Orientalismus* stellt sich Said der Auffassung entgegen, das wissenschaftliche Neutralitätsgebot impliziere, unpolitisch sein zu müssen – eine Forderung, die Arbeiten, welche politische Themen aufgriffen, vorab als unwissenschaftlich brandmarkte. Es sei merkwürdig, wie leicht sich Literaturwissenschaftler damit abfinden könnten, einen Text in einen Kontext oder ein intertextuelles Verweisungssystem zu stellen, vor der Analyse politischer, institutioneller oder ideologischer Bedingtheiten aber zurückschreckten. Diese Haltung verdecke nun allerdings gerade die höchst politischen Umstände unter denen Wissenschaft praktiziert würde.<sup>69</sup> Am Beispiel der Orientalwissenschaften versucht Said darum darzustellen, wie sehr das dort diskutierte und erarbeitete Wissen in Bezug zur westlichen Hegemonie stehe: „It was the fundamental argument repositioning academic knowledge from its claims to objectivity and autonomy that was at the basis of the impact that *Orientalism* achieved in the academy.“<sup>70</sup>

In einem historischen Überblick vom antiken Griechenland bis zur Gegenwart zeichnet Said nach, wie das Wissen der Orientalwissenschaften auf überlieferte Denk- und Ausdrucksschemata aufbaue und darüber selbst einen wesentlichen Beitrag zur Festigung stereotyper Vorurteile leiste. Mit dem Begriff ‚Orientalismus‘ führt er somit zwei Ebenen zusammen: Zum einen eine moderne Wissenschaftsdisziplin, die sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts systematisch mit dem Orient befasst; zum anderen einen sprachlichen Verweisungszusammenhang, in dem positive wie negative Idealisierungen in totalisierender Weise mit dem Wort ‚Orient‘ verknüpft seien: „jene Sammlung von Träumen, Bildern und Vokabular [...], die für jeden verfügbar sind, der einmal versucht, über das zu sprechen, was östlich der teilenden Linie liegt“.<sup>71</sup> Beide Aspekte ließen sich nicht separieren: Die Orientalwissenschaft greift auf ein Kontingent an Denkschemata zurück, welche über die Autorität des Wissenschaftsdiskurses wiederum verfestigt werden.

Dies bedeute allerdings auch, dass es keinen wahren Orient gebe. Der Orient sei immer schon ein Konstrukt ideologischer Projektionen (ein „System ideologischer Fiktionen“<sup>72</sup>) des Westens. Er sei fast gar als Erfindung Europas anzusehen, die seit der Antike nicht nur als Ort exotischer Fantasien hergehalten habe, sondern als „Zeichen imperialer Macht über widerspenstige Phänomene sowie eine Bestätigung der herrschenden Kultur und ihrer ‚Naturalisierung‘“.<sup>73</sup>

Gleichzeitig seien diese Projektionen, obwohl sie auf sprachlichen Operationen beruhten, keineswegs nur fiktiv; vielmehr sei der Orientalismus als Diskurs zu verstehen, der sich als integraler Teil hegemonialer Praxis in den unterschiedlichsten Bereichen des kulturellen und politischen Lebens in Form von institutionalisierten infrastrukturellen Momenten und Maßnahmebündeln materialisiert habe:

<sup>68</sup> Mit Fragen der Repräsentation des Arabischen setzt er sich freilich bereits in *The Arabs today* (1972) auseinander.

<sup>69</sup> Vgl. Said 1981: S. 17ff.

<sup>70</sup> Young, Robert J. C., *Postcolonialism. An historical introduction*, Boston, Ames u. a. <sup>10</sup>2008: S. 387.

<sup>71</sup> Said 1981: S. 86.

<sup>72</sup> Ebd.: S. 362.

<sup>73</sup> Ebd.: S. 167.

Nichts jedoch an diesem Orient ist nur imaginativ. Der Orient ist ein integraler Teil der europäischen *materiellen* Zivilisation und Kultur. Der Orientalismus drückt diesen Teil kulturell und selbst ideologisch aus und repräsentiert ihn als eine Art Diskurs mit der Hilfe von unterstützenden Institutionen sowie Vokabular, Wissenschaft, Bildwelt, Doktrinen, selbst kolonialen Bürokratien und kolonialen Herrschaftsweisen.<sup>74</sup>

Die Orientalwissenschaften seien keineswegs eine neutrale, rein deskriptiv verfahrenende Disziplin; die sogenannten Orientexperten, die vorgaben, den Orient wissenschaftlich zu studieren, hätten dabei geholfen, diesen überhaupt erst herzustellen.<sup>75</sup> Said kehrt damit, wie Jörg Lau schreibt, den kolonialen Blick auf das Andere um, um „den Kolonisierer und seine Stereotypen ins Visier zu nehmen“.<sup>76</sup> Allerdings geht es Said mit Foucault weniger darum, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der über den Orient geäußerten Feststellungen aufzuweisen, sondern um die epistemologischen und institutionellen Strukturen, die solche Feststellungen überhaupt erst ermöglichen: „Wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“<sup>77</sup>

Said verortet den Orientalismuskurs im historischen Kontext des westlichen Imperialismus: Kolonialismus – so die Prämisse Saids – sei eine logische Konsequenz der westlich-imperialistischen Denkweise.<sup>78</sup> Die Orientalwissenschaften seien als Teil des imperialistischen Bestrebens zu verstehen, ‚lückenlose Kontrolle‘ über Gesellschaft und Geschichte eines geografischen Bereichs auszuüben:

[D]er Orient [musste] zunächst bekannt gemacht werden, dann erobert und eingenommen, dann durch Gelehrte, Soldaten und Richter neu erschaffen werden, die vergessene Sprachen ausgruben, Geschichten, Rassen und Kulturen, um sie – jenseits des Horizontes des modernen Orientalen – als den wahren, klassischen Orient darzustellen.<sup>79</sup>

Durch die imperialistische Form des Wissens werden Kolonie und Kolonisierte dem Kolonisten verfügbar gemacht. Nur wenn man in diesem Sinn das Wissen über den Orient als Diskurs betrachte, sei der immense Aufwand erklärbar, mit welchem seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, zeitgleich mit dem Aufkommen des modernen Kolonialismus, ein systematisches Wissen über den Orient produziert worden sei:

Es ist für mich entscheidend, daß man, ohne den Orientalismus als einen Diskurs zu überprüfen, unmöglich verstehen kann, durch welche enorme systematische Disziplin die europäische Kultur fähig war, den Orient politisch, soziologisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und imaginativ während der Zeit nach der Aufklärung zu leiten – und selbst zu produzieren.<sup>80</sup>

Der Orientalismus stelle aber nicht nur ein Wissen zur Verfügung, um die kolonisierte Kultur zu kontrollieren, sondern biete zugleich auch die ideologische Legitimation ihrer Unterwerfung. Nicht zuletzt schlicht dadurch, dass in der Beschreibung des Orients eine ontologische Differenz zum Okzident eingeschrieben sei.<sup>81</sup> Die postulierte Andersheit des Orients entziehe die Aufmerksamkeit auf den gemeinsamen Grund „menschliche[r] Erfahrung“;<sup>82</sup> stattdessen werde der Orientale in Opposition zu einer westlichen Norm gesetzt, die es dem Westen gestatte, den inferioreren Anderen zu dominieren – und sei es im Gewand einer „*mission civilizatrice*“.<sup>83</sup>

Die Repräsentation des Anderen „als unverrückbar different war [nach Said, CB] notwendiger Bestandteil der Konstruktion eines souveränen, überlegenen europäischen Selbst“.<sup>84</sup> Der Orient diene dem Abendland als identitätsbildende Kontrastfläche.<sup>85</sup> Es entspringt für ihn daher auch keinem Zufall, dass eine Studie wie Henri Pirennes *Mohammed und Karl der Große* (1937) auf dem

<sup>74</sup> Ebd.: S. 8f.

<sup>75</sup> Vgl. Castro Varela, Maria do Mar und Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005: S. 30.

<sup>76</sup> Lau (25.09.2003).

<sup>77</sup> Foucault 1981: S. 42.

<sup>78</sup> Vgl. Said, Edward W., *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt/M. 1994b: S. 44.

<sup>79</sup> Said 1981: S. 107.

<sup>80</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.: S. 112.

<sup>82</sup> Ebd.: S. 370.

<sup>83</sup> Said 2003: S. XVI.

<sup>84</sup> Castro Varela und Dhawan 2005: S. 16.

<sup>85</sup> Vgl. Said 1981: S. 9f.

Höhepunkt europäischer Expansion erscheint: Das Narrativ einer *translatio imperii* der antik-mittelmeerischen Kultur, die ihr Zentrum aufgrund der islamisch-arabischen Expansion in den Norden verlagert habe, vermittele das Bild einer geschlossenen Kontinuität europäischer Zivilisation vom Mittelalter an, die sich in Abgrenzung zum Orient versteht und die auch durch größere historische Brüche im Grunde nicht angetastet wird.<sup>86</sup> Im Gegenteil begründe sich aus der These der *translatio* der wiederkehrende Topos einer fortschrittlichen, dynamischen und im eigentlichen Sinne historischen Kultur des Westens, die der vermeintlich starren, unveränderlichen Kultur des Orients entgegen gestellt werde.<sup>87</sup>

Aufgrund des von Foucault entlehnten Diskursbegriffes und der damit verbundenen Logozen-trismuskritik wird Saids Orientalismus-Studie in gewisser Regelmäßigkeit als Anwendung der Foucaultschen Diskursanalyse rezipiert. Und ebenso regelmäßig wird sie dafür kritisiert:<sup>88</sup> Auf der einen Seite übernehme Said Foucaults Diskursbegriff zu unkritisch, auf der anderen Seite wiesen seine Thesen allzu viele Unstimmigkeiten mit derselben auf. Markus Schmitz macht darauf aufmerksam, dass eine solch einseitige Fokussierung auf den Einfluss Foucaults – der von Said selbst ja durchaus stark gemacht wird – den methodischen Ansatz der Studie unzulässig verkürze.<sup>89</sup> Nicht nur, dass sich Said neben Foucault auf eine Vielzahl weiterer Theoretiker beziehe, gehe er darüber hinaus recht frei mit Foucaults Terminologie um – weiche an mehreren Stellen sogar ausdrücklich von dessen Prämissen ab. Sein Diskursbegriff sei somit nicht mit dem Foucaults gleichzusetzen.

So entspricht Saids ‚Archiv‘ weniger einem „*allgemeinen System der Formation und Transformation der Aussagen*“<sup>90</sup> als einer durchaus manifesten Bibliothek literarischer und wissenschaftlicher Darstellungen des Orients von der Antike bis zur Gegenwart.<sup>91</sup> Said versucht nachzuzeichnen, wie diese Darstellungen aufeinander rekurren und die Wahrnehmung des orientalischen Anderen prägen. Im Zentrum seiner Studie steht das Aufzeigen einer Tradition textueller Repräsentationsformen, wissenschaftlicher wie belletristischer; es geht ihm an erster Stelle um die Umwandlung „lebendige[r] Realität in ein Textmaterial“.<sup>92</sup>

Wenn Edward Said sich in *Orientalismus* auf die autoritative Funktion von Texten konzentriert, so knüpft sich dies an die These, dass die textuelle Repräsentation von Welt – im Gegensatz zur „Unsicherheit [,disorientation][]“<sup>93</sup> einer direkten Begegnung mit dem Menschen“<sup>94</sup> – eine ontologische Dichotomisierung der Kulturen forcieren. Die sprachliche Repräsentation im Text markiert für Said in exemplarischer Weise den Bruch zur unmittelbaren Begegnung, zum Zusammenstoß, zur Präsenz: „In jedem Fall, besonders in dem von geschriebener Sprache, gibt es keine gegebene Präsenz, sondern nur Re-präsenz oder Repräsentation.“<sup>95</sup>

Insbesondere im modernen westlichen Wissenschaftsdiskurs werde der desorientierende Kontakt zugunsten der orientierenden Repräsentation im Text untergeordnet. Der Wissenschaftsdiskurs werde zu einem selbstreferentiellen System, das die Autorität einer Wahrheit beanspruche und damit die in seiner Geschichte abgelagerten Metaphern, Metonymien und Anthromorphismen kanonisiere.<sup>96</sup> In *Orientalismus* legt Edward Said die Orientstudien als ein solches selbstreferentielles „System zum

<sup>86</sup> Vgl. ebd.: S. 83f.

<sup>87</sup> Vgl. Castro Varela und Dhawan 2005: S. 35f.

<sup>88</sup> Vgl. Ahmad 2008: S. 172 und Messling, Markus, „Bury him? Zum Umgang mit Edward W. Saids theoretischem Erbe“, in: *Philologie im Netz*/48, 2009: S. 69. Später gesteht sich Said selbst methodische Inkonsistenzen ein. So schreibt er in seinem Nachwort von 1994: „*Orientalism* is a partisan book, not a theoretical machine.“ (Said 2003: S. 340)

<sup>89</sup> Vgl. Schmitz 2008: S. 161.

<sup>90</sup> Foucault 1981: S. 188.

<sup>91</sup> Vgl. Young 2008: S. 387f.

<sup>92</sup> Said 1981: S. 101.

<sup>93</sup> Said 2003: S. 93.

<sup>94</sup> Said 1981: S. 108.

<sup>95</sup> Ebd.: S. 31; vgl. auch Said 1994b: S. 398f.

<sup>96</sup> Vgl. Said 1981: S. 228.



Zitieren von Werken wie Autoren<sup>97</sup> offen. Der systematisch verfahrenende Orientalismus habe über „regulierende Codes, Klassifikationen, Muster, Beispiele, Zeitschriften, Wörterbücher, Grammatiken, Kommentare, Editionen, Übersetzungen“<sup>98</sup> ein „Simulakrum“<sup>99</sup> geformt, das über seine Selbstreferenzialität im Laufe der Zeit den Anschein objektiver Gültigkeit und imperiale Realität erlangt habe: „[D]er Orientalismus wurde vollständig in eine wiederholt produzierte Kopie seiner selbst formalisiert“.<sup>100</sup> Damit sei der Orient im Grunde

weniger ein (geografischer) Ort als ein *topos*, ein Satz von Referenzen, eine Anhäufung von Charakteristiken, die ihren Ursprung in einem Zitat oder einem Textfragment oder einem Zitat von einem Werk, das jemand über den Orient schrieb, zu besitzen scheint, oder etwas von früherer Einbildungskraft oder aber ein Amalgam all dessen.<sup>101</sup>

Dieser „völlig buchorientierte[] Orientalismus“<sup>102</sup> („wholly bookish orientalism“<sup>103</sup>) – so schließt Said seine Analyse – sei ein warnendes Beispiel für die „seductive degradation of knowledge“.<sup>104</sup> Die Wissenschaft wird statt zu einem Instrument der Erkenntnis zu einer Andinerin politischer und ideologischer Interessen.<sup>105</sup>

### Historisch-materialistische Wende

Der Rückgriff auf die manifeste Bibliothek in *Orientalismus* (statt auf den Archiv-Begriff Foucaults) ist nicht allein durch die besondere Perspektive des Literaturwissenschaftlers bedingt. Said will mehr oder weniger bewusst intendierte Praxen zur Stabilisierung und Ausübung von Macht aufdecken sowie die politisch-ideologische Verstrickung der Wissenschaft. Wie Robert Young bemerkt, geht es Said somit eher darum, den Orient als Diskurs darzustellen, nicht den Orientdiskurs als solchen.<sup>106</sup>

Mit *Orientalismus* beginnt Saids wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus. Zur gleichen Zeit versteht sich die Studie aber auch als allgemeiner Beitrag zur strukturalistischen Methodenreflexion (zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus wurde zu dieser Zeit noch nicht differenziert). Dies wird gerade an jenen Stellen deutlich, an denen er sich kritisch gegenüber bestimmten Tendenzen innerhalb des Strukturalismus äußert. Bereits in *Beginnings* gründet sich sein Eintreten für die Arbeiten Foucaults auf dessen Verknüpfung von Sprachkritik mit einer Kritik politisch-gesellschaftlicher Macht. Distanzierend äußert er sich jedoch in Hinblick auf einen strukturalistischen Textualismus, welcher den Text mit seiner Rezeption gleichsetze und darüber die in hegemoniale Spannungen eingebettete Seite der Textproduktion außer Acht lasse.<sup>107</sup> *Beginnings* ist von daher

über weite Strecken Metakritik – eine kritische Praxis, die, indem sie an die individuelle Verantwortung post-strukturalistischer KritikerInnen erinnert, den Spagat zwischen der nihilistischen Aufgabe referenzorientierter Wahrheitsansprüche und dem Wiedereinsetzen des Subjektes als moralische Instanz wagt.<sup>108</sup>

Noch deutlicher mahnt er in *Orientalismus* die Bedeutung individueller Akteure an, welche in Foucaults Diskursmodell Gefahr liefen, im „anonymen kollektiven Körper von Texten“<sup>109</sup> zu

<sup>97</sup> Ebd.: S. 33.

<sup>98</sup> Ebd.: S. 189.

<sup>99</sup> Ebd.: S. 190.

<sup>100</sup> Ebd.: S. 224.

<sup>101</sup> Ebd.: S. 201.

<sup>102</sup> Ebd.: S. 179. Said weist darauf hin, dass dieser textlich vermittelte Orientalismus freilich auch auf persönliche Erfahrungen und Berichte zurückgreife, diese seien aber durch die koloniale Perspektive vorgeprägt, wodurch die Haltung des Kolonialisten in den Wissenschaftsdiskurs transferiert werde; so kommt er zu dem Schluss: „[B]eide Erfahrungen zusammen konstituieren eine wunderbare Bibliothek gegen die niemand, nicht einmal Marx, rebellieren und der niemand ausweichen konnte.“ (Ebd.: S. 179)

<sup>103</sup> Said 2003: 156.

<sup>104</sup> Ebd.: S. 328. In der deutschen Fassung als „Degradierung des Wissens“ übersetzt (Said 1981: S. 371).

<sup>105</sup> Vgl. Said 2003: S. XXIf.

<sup>106</sup> Vgl. Young 2008: S. 386.

<sup>107</sup> Vgl. Said 1985: S. 197 und 202f.

<sup>108</sup> Schmitz 2008: S. 98.

<sup>109</sup> Said 1981: S. 33.

verschwinden. Entfernt davon, eine unerbittliche Macht zu sein, ließe sich der Orientdiskurs über die historische Rekonstruktion seiner Strukturen und der sie bedingenden Machtverhältnisse außer Kraft setzen:

Da bedeutet nicht, daß der Orientalismus einseitig bestimmte, was über den Orient gesagt werden konnte, aber das ganze Netz von Interessen konnte unausweichlich bei jeder Gelegenheit Einfluß ausüben (und war deshalb immer einbezogen), wenn es diese besondere Einheit „der Orient“ betraf.<sup>110</sup>

Da der Diskurs sowohl geschichtsbildend als auch selbst geschichtlich sei, bedeute dies für das historische, koloniale Subjekt, dass es sich selbst – mit Gramsci formuliert – erkennen müsse als „ein Produkt des historischen Prozesses bis zu dem Tag, welcher in dir eine unendliche Anzahl von Spuren deponiert hat, ohne eine Inventur zu hinterlassen“.<sup>111</sup> Eben diese Inventur gelte es zu bewerkstelligen, um die im Diskurs eingeschriebenen hegemonialen Strukturen zu durchbrechen. Edward Said eröffnet somit einen Weg über die Sprachkritik hinaus zu politischem Engagement.

*Beginnings* und *Orientalismus* versuchen auf ihre je eigene Weise, die Ansätze der *French theory* mit einer, wie Said es nennt, ‚säkularen‘ Kritik zu verbinden, d. h. einer sozio-historischen Verortung von Texten in emanzipatorischem Interesse. Im Vorwort der 1985 erschienenen zweiten Auflage von *Beginnings* nimmt Said daher entschieden Abstand zu jenem „uncanny criticism“, der teilweise irrationalistisch-esoterische Züge annehme. In Bezug auf seinen eigenen Ansatz sieht er sich veranlasst, diesen von jeglichen „ahistorical absurdities“<sup>112</sup> vehement freizusprechen. Wenn er also seine früheren sprachkritischen Positionen auch keineswegs verwirft, so gibt Said (nicht zuletzt im Zusammenhang ihrer zunehmenden Etablierung, vor allem in Yale) sein Vorhaben auf, in die strukturalistische Theoriebildung zu intervenieren. Die Diskrepanz zu seinem emanzipatorisch-aufklärerischen Erkenntnisinteresse ist allzu deutlich geworden. Gleichzeitig erfährt seine eigene Arbeit eine deutliche Verschiebung in Richtung historisch-materialistischer Ideologiekritik.<sup>113</sup>

Die Aufsatzsammlung *Die Welt, der Text und der Kritiker* (1983) stellt in dieser Hinsicht einen Einschnitt dar. Heftig attackiert Said darin die zuvor eher angedeutete Tendenz der „*linguicity*“,<sup>114</sup> historische Fragestellungen zu vernachlässigen und sich stattdessen in theoretischen Spekulationen zu ergehen.<sup>115</sup> Das Ignorieren der Materialität des Textes, so erklärt er nun, führe dazu, dass der „Text idealisiert und essentialisiert wird, statt die besondere Art Kulturgegenstand zu bleiben, der er in Wirklichkeit ist: mit einer eigenen Kausalität, Dauer, Beständigkeit und gesellschaftlichen Präsenz“.<sup>116</sup> Dies sei der Grund weshalb im poststrukturalistischen Textualismus ein zutiefst unkritisches Moment enthalten sei, welches ihn dem elitären Konservatismus des *New Criticism* gefährlich annähere:

Ironically, however, the more uncanny, alogical and absurd the criticism the more it has come to resemble the old New Criticism in its formalism, its isolation of literature and „literariness“ from „the world,“ and its quasi-religious quietism. [...] The New Criticism celebrated irony and „the poem itself,“ even as it reconciled opposites as a way of ensuring a cultural continuity based on close reading, a practice which in turn assured the existence of „our“ republic of letters. All traces of the vital intellectual, political and social contexts sustaining that republic were in effect purged, as critical readers were left with a sense of the „monuments of unaging intellect“ whose place in civilization would be assured because of their aura, their canonical importance, their revered centrality.<sup>117</sup>

New Criticism und Poststrukturalismus behandelten „Literatur als eine passiv *gegebene* Schrift“,<sup>118</sup> nicht als intentionalen Akt in einer sozialen „Wirklichkeit von Macht und Autorität“.<sup>119</sup> Im Aus-

<sup>110</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>111</sup> Ebd.: S. 35.

<sup>112</sup> Said 1985: S. XI.

<sup>113</sup> Vgl. Lepper 2012: S. 63.

<sup>114</sup> Said 1985: S. 336.

<sup>115</sup> Vgl. Said 1997: S. 178.

<sup>116</sup> Ebd.: S. 184f.

<sup>117</sup> Said 1985: S. XII.

<sup>118</sup> Said 1997: S. 160.

<sup>119</sup> Ebd.: S. 12.

blenden der sozio-historischen und hegemonialen Kontexte durch das *close reading* werde daher kulturelle Kontinuität stabilisiert. Der westliche Kanon erscheine als unhinterfragbar.

Nicht einmal die Dekonstruktion Derridas könne sich diesem Effekt vollständig entziehen. So komme es, dass dessen Interpretationen zwar darauf abzielten, „allgemein verbreitete Ideen der westlichen Kultur zu erschüttern“, allerdings dadurch, dass sie im selbstreferentiellen System der Textualität verweilten, die „Liste der Meisterwerke westlichen Denkens“<sup>120</sup> implizit fortschrieben. Derrida sei sich dieser Gefahr durchaus bewusst, weshalb er peinlichst darauf bedacht sei, autoritative Positionen zu vermeiden; die Autorität des institutionalisierten Kanons durchbreche er damit jedoch nicht.<sup>121</sup>

Vor allem kritisiert Said aber eine nivellierende Indifferenz des dekonstruktiven Textualismus, die keinen Ansatzpunkt für politisches Engagement böte. In der Verallgemeinerung des Ideologiebegriffs werde Kritik ziel- und damit folgenlos<sup>122</sup> – ein Vorwurf, von dem Said nun auch Foucault nicht mehr ausnimmt: In dem verständlichen Wunsch, die Vorstellung einer unvermittelten Herrschaft zu vermeiden, eliminiere Foucault die Dialektik von einander widerstrebenden Kräften. Macht sei eben kein ‚Spinnennetz ohne Spinne‘, sondern ein konkretes, historisch gewachsenes hegemoniales Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten.<sup>123</sup> Der poststrukturalistischen Logozentrismuskritik sei somit ein latenter marktliberaler Konservatismus inhärent.<sup>124</sup>

Gegenüber der Betonung von Strukturen hält Said an der Notwendigkeit fest, die „Umstände, Ereignisse und sinnlichen Erfahrungen“ in die Literaturkritik mit einzubeziehen, die „Textualität allererst ermöglicht haben und verständlich machen, nämlich als Produkt menschlicher Arbeit“.<sup>125</sup> Die ablehnende Haltung gegenüber einer „reinen Theorie“ wird bei Edward Said im Laufe der Jahre dabei immer schärfer: Als Präsident der Modern Language Association klagt er eine „pretentious and obscure language“ an und polemisiert gegen „fatuously obscure books“;<sup>126</sup> stattdessen insistiert er auf der „gravity of history and individual responsibility“.<sup>127</sup>

### *Weltzugewandte Kritik*

Um die Zeit der Veröffentlichung von *Die Welt, der Text und der Kritiker* beginnt Edward Said, seine während der Arbeit an *Orientalismus* aufgekommenen Fragen zum Verhältnis von Wissensordnungen und Imperialismus neu zu sortieren.<sup>128</sup> Es geht ihm hierbei um eine grundsätzlich angelegte Fragestellung, die zehn Jahre später Gegenstand seines Buchs *Kultur und Imperialismus* (1993) wird.

In dieser neben *Orientalismus* wohl wichtigsten Studie Saids steht weniger die Geschichte kolonialer Repräsentation im Vordergrund, sondern die postkoloniale Konstellation der Gegenwart sowie deren Bedeutung für die Literaturwissenschaft.<sup>129</sup> Said versteht die Prozesse der Globalisierung als Folge der Geschichte des Imperialismus:<sup>130</sup> Migration, elektronische Kommunikation, weltweiter Handel – dies alles beruhe auf sich überschneidenden Territorien und verflochtenen Geschichten, in die imperialistische Strukturen eingeschrieben seien. Der Imperialismus habe eine komplexe Realität

<sup>120</sup> Ebd.: S. 238f.

<sup>121</sup> Vgl. ebd.: S. 240.

<sup>122</sup> Vgl. ebd.: S. 247f.

<sup>123</sup> Vgl. ebd.: S. 256ff.

<sup>124</sup> Vgl. ebd.: S. 12.

<sup>125</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>126</sup> Spivak 2005: S. 524.

<sup>127</sup> Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, London 1994a: S. 367; in der Übersetzung heißt es: „Ein erstaunliches Gefühl der Schwerelosigkeit angesichts von Geschichte und individueller Verantwortlichkeit vergeudet und vertreibt die Aufmerksamkeit für öffentliche Probleme und den öffentlichen Diskurs.“ (Said 1994b: S. 401)

<sup>128</sup> Vgl. ebd.: S. 13.

<sup>129</sup> Said betrachtet *Kultur und Imperialismus* selbst als sein wichtigstes Buch (vgl. Lindenberger, Herbert, „Aneignungen von Auerbach: von Said zum Postkolonialismus“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 364).

<sup>130</sup> Vgl. Said 1994b: S. 24f.

entstehen lassen, in welcher „Begriffe von Geschichte [...], die allen Nachdruck auf lineare Entwicklung oder hegelsche Transzendenz legen“, ebenso wenig haltbar seien wie „geographische oder territoriale Voraussetzungen [...], die der atlantischen Welt eine Mittelpunktstellung“<sup>131</sup> bescheinigten.

Gerade deshalb seien koloniale Strukturen unter keinen Umständen vernachlässigbar: Der westliche Imperialismus sei noch immer der mächtigste ökonomische, politische und militärische Faktor im internationalen Gefüge.<sup>132</sup> In diesem Sinn sei die koloniale Vergangenheit auch nach der nationalstaatlichen Souveränität der ehemaligen Kolonien keineswegs überwunden, sondern struktureller Teil der Gegenwart.<sup>133</sup> In einer solchen globalen Konstellation werde das Festhalten an Vorstellungen in sich abgeschlossener kultureller Identitäten zur Ideologie.<sup>134</sup> Umso bedenklicher sei es, wenn zeitgenössische Theorien diesen zentralen, sämtliche Gruppen- und Klasseninteressen umgreifenden „politischen Horizont der modernen westlichen Kultur“<sup>135</sup> ignorierten.<sup>136</sup>

Der Angelpunkt von Saids Argumentation ist eine doppelte Auslegung des Wortes Kultur: Zum einen meint er damit jene „Praktiken der Beschreibung, Kommunikation und Repräsentation, die relative Autonomie gegenüber dem ökonomischen, sozialen und politischen Sektor genießen“.<sup>137</sup> Das entspricht in etwa dem Feld, welches er zum Gegenstand seiner Orientalismus-Untersuchung gemacht hatte: die allgemeine Ebene der Sinn- und Bedeutungsproduktion, ihrer Institutionen und Infrastruktur. Said zählt dazu sowohl den „popular stock of lore“<sup>138</sup> als auch die spezialisierten Wissensbestände der Ethnografie, Historiografie, Philologie, Soziologie und Literaturgeschichte. Anders als in *Orientalismus* gilt sein Interesse in diesem Fall jedoch nicht den wissenschaftlichen, sondern den ästhetischen Formen kultureller Praxis, deren Ziel es nicht zuletzt sei, Vergnügen zu bereiten.

Gerade im realistischen Roman des 19. und 20. Jahrhunderts erkennt Edward Said hierbei eine Ausdrucksform, die eine „hohe Bedeutung bei der Herausbildung imperialer Einstellungen, Referenzen und Erfahrungen“<sup>139</sup> gehabt habe; der Roman sei dasjenige ästhetische Objekt, dessen Zusammenhang mit den expandierenden Gesellschaften Großbritanniens und Frankreichs am aufschlussreichsten sei. Das Ausschlaggebende ist dabei das narrative Element: Die Erzählung sei der tragende Faktor bei der Herausbildung und Verbreitung kultureller Zuschreibung und Identitätsbildung. Dem Imperialismus gehe es zwar vor allem um Land; die Fragen allerdings, wer welches Land besitzen, wer das Recht haben solle, sich darauf niederzulassen, um es zu bewirtschaften – diese Fragen würden im „Medium der Erzählung reflektiert, ausgefochten und eine Zeitlang sogar entschieden“.<sup>140</sup> Über Narrative wird der Kampf um die Deutung von Wirklichkeit und Geschichte artikuliert. Defoes *Robinson Crusoe* wird damit zum prototypischen Roman, welcher nicht zufällig von einem Europäer handle, der auf einer fernen, nicht-europäischen Insel ein Leben für sich errichtet.<sup>141</sup>

Anders als in *Orientalismus* begreift Said das performative Moment sprachlicher Konstrukte allerdings nicht mehr nur als repressiv: „Geschichten sind auch ein Mittel kolonisierter Völker, um ihre Identität und ihre eigene Geschichte zu bekräftigen.“ Nationen stellten ebenso Narrationen dar wie die von Emanzipation und Aufklärung, welche die Menschen in den Kolonien ermutigt hätten, sich „zu erheben und das Joch abzuschütteln; viele Europäer und Amerikaner wurden ebenfalls durch diese Erzählungen aufgerüttelt und zu neuen Geschichten von Gleichheit und Gemeinschaft beflügelt“.

<sup>131</sup> Ebd.: S. 418.

<sup>132</sup> Vgl. ebd.: S. 377.

<sup>133</sup> Vgl. ebd.: S. 41f.

<sup>134</sup> Vgl. ebd.: S. 76f.

<sup>135</sup> Ebd.: S. 103.

<sup>136</sup> Vgl. ebd.: S. 302.

<sup>137</sup> Ebd.: S. 14.

<sup>138</sup> Said 1994a: S. XII. In der Übersetzung steht: „volkstümliche[r] Sagenschatz“ (Said 1994b: S. 14).

<sup>139</sup> Ebd.

<sup>140</sup> Ebd.: S. 15.

<sup>141</sup> Vgl. ebd.: S. 14f.

Er widerspricht damit vehement Lyotards beschwörender Formel vom Ende der großen Erzählungen mit ihrem rein negativen Freiheitsbegriff.

Zum zweiten fasst Said unter Kultur (im Sinne Matthew Arnolds) ein elitäres „Konzept der Verfeinerung und der Erhebung, das Reservoir jeder Gesellschaft ‚an Bestem‘, was je erkannt und gedacht worden ist“ – somit den Kanon, über welchen sich eine Gesellschaft zu definieren habe. Kultur übernehme in diesem Verständnis eine orientierende und zugleich konsolidierende Funktion, indem sie helfen solle, die „Verheerungen einer modernen, aggressiven, merkantilen und brutalisierenden städtischen Lebensform“<sup>142</sup> zu besänftigen oder gar zu neutralisieren. Dieses konservative Modell unverrückbarer Werte sei eine Quelle der Identität, die sich immer wieder in heftigen Forderungen einer Rückkehr zu Kultur und Tradition sowie in ausgrenzenden, diskriminierenden und fundamentalistischen Bewegungen äußere:

Diese Rückkehr begleiten strenge Codes intellektuellen und moralischen Verhaltens, die im Gegensatz zu der Permissivität stehen, für die man relativ liberale Philosophien, Multikulturalismus und kulturelle Mischbildung haftbar macht. In der ehemals kolonisierten Welt haben diese Versionen von ‚Rückkehr‘ eine Vielzahl religiöser und nationalistischer Fundamentalismen entfesselt.<sup>143</sup>

Die Problematik, die Said in diesem zweiten Kulturverständnis erkennt, liegt offen zutage: Indem es auf die Identität einer Wertegemeinschaft abzielt, schließt es genau diejenigen multikulturellen, verzweigten und komplexen Prozesse aus, die Said als konstitutiv für die postkoloniale Gegenwart bestimmt. Als politisches Instrument sei dieser Kulturbegriff indes gerade dadurch effektiv, dass er den Anschein erwecke, einer übergeordneten, unpolitischen Wertsphäre zuzugehören, in Wahrheit aber der Stabilisierung von Hegemonie diene.<sup>144</sup> Kultur wird in diesem engen und elitären Sinn Werkzeug einer Identitätspolitik, die auf der einen Seite Homogenität und Abgeschlossenheit postuliert, um auf der anderen Seite asymmetrische Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren.<sup>145</sup>

Seit ihren Anfängen sei die Literaturwissenschaft in dieser Hinsicht aktiver Part bei der Durchsetzung kultureller Nationalismen gewesen. Dies beträfe ebenso diejenigen Ansätze, die sich nicht auf einen nationalen, sondern auf einen europäischen Rahmen bezögen, insofern dieser die Differenz zum nicht-europäischen, ‚minderwertigeren‘ Anderen darstelle. Eine Literaturwissenschaft, die den Aspekt kultureller Schließungen außer Acht lasse, um in ahistorischer Weise auf der Autonomie des Ästhetischen zu beharren, sei daher mehr als problematisch.<sup>146</sup> Stattdessen bedürfe es der

Entfesselungskraft einer Interpretationsmethode, deren Material die disparaten, aber verflochtenen und wechselseitig voneinander abhängigen und sich vor allem überschneidenden Ströme der historischen Erfahrung sind.<sup>147</sup>

Während in Bezug auf die Literatur der erste, allgemeine Kulturbegriff die kulturellen Verhandlungsprozesse von Sinn und Bedeutung beschreibt, die vornehmlich über Narrationen transportiert werden, meint der zweite, engere Kulturbegriff den Bereich kanonischer Werke, die über den Schein ästhetischer Autonomie objektive Gültigkeit beanspruchen. Wenn die Aufmerksamkeit in *Kultur und Imperialismus* vor allem der sogenannten hohen Literatur gilt, so also deshalb, da diese bislang von „der Nachprüfung ihrer Rolle bei der Herausbildung der imperialen Dynamik“ „geheimnisvollerweise“<sup>148</sup> ausgenommen worden sei. Der Vorstellung ästhetischer Autonomie entgegen, soll der westliche Literaturkanon in das „vom Imperialismus geschaffene dynamische Globalarrangement“<sup>149</sup> gestellt werden. Es gelte

<sup>142</sup> Ebd.: S. 15.

<sup>143</sup> Ebd.: S. 16.

<sup>144</sup> Vgl. Said 1997: S. 18ff.

<sup>145</sup> Vgl. Said 1994b: S. 21.

<sup>146</sup> Vgl. ebd.: S. 416.

<sup>147</sup> Ebd.: S. 412.

<sup>148</sup> Ebd.: S. 160.

<sup>149</sup> Ebd.: S. 92.

die großen kanonischen Texte, ja vielleicht das ganze Archiv der modernen und vormodernen europäischen und amerikanischen Kultur mit dem Vorsatz [zu] lesen, alles, was in solchen Werken stumm, nur marginal präsent oder ideologisch verzerrt dargestellt ist, herauszustellen, zu bezeichnen und ihm Nachdruck und Stimme zu verleihen[.]<sup>150</sup>

Diese „kontrapunktisch[e]“<sup>151</sup> Lektüre versteht sich als ideologiekritisches Korrektiv des „westliche[n] Kulturarchiv[s] als durch die imperiale Wasserscheide geographisch gebrochen“, um eine „ganz andere Art von Lektüre und Interpretation anzuregen“.<sup>152</sup>

Aufgrund des dialektischen Verhältnisses von Narration und historischer Wirklichkeit ist für Said dabei der realistische Darstellungsmodus des westlich-bürgerlichen Romans in mehrfacher Hinsicht problematisch:<sup>153</sup> Zum einen stelle der Roman immer nur eine spezifisch gewichtete Auswahl der komplexen Wirklichkeit dar (weshalb es überaus erhellend sei, was ein realistischer Autor an Realität berücksichtige und was nicht).<sup>154</sup> Zum anderen sei mit der realistischen Erzählweise eine Konstruktion von Wirklichkeit verbunden; das Reale fließe nicht ungebrochen in die Darstellung ein, sondern werde ästhetisch überformt: es findet eine Homogenisierung der Realität statt.<sup>155</sup> Darüber hinaus seien Autoren zwar nicht vollständig durch ihre Herkunft oder die ökonomischen Verhältnisse geprägt, aber doch tief in die Geschichte ihrer Gesellschaften verstrickt.<sup>156</sup> Persönliche Erfahrung, literarische Konvention, Klischees, individuelle Begabung und Geschichte griffen im literarischen Ausdruck ineinander. Dadurch sei die dargestellte Wirklichkeit zutiefst politisiert und ideologisch getränkt.<sup>157</sup> „[D]a sind immer Interessen, Mächte, Leidenschaften und Lüste im Spiel, gleichgültig, wie unterhaltsam oder ästhetisch das Werk ist.“<sup>158</sup>

So drücke sich im Realismus des 19. und 20. Jahrhunderts das Begehren der westlich-bürgerlichen Gesellschaft aus, sich die Welt verfügbar zu machen.<sup>159</sup> Die Entwicklung des Romans sei eng mit der Aufstiegsgeschichte des Bürgertums in Westeuropa und dessen Interessen nach Herrschaft und Expansion verknüpft. Insofern hätten die Kolonialterritorien „immer mit dem realistischen Roman in Verbindung gestanden“.<sup>160</sup> Der Roman sei zwar nicht Urheber des imperialen Gedankens, habe allerdings eine sukzessiv verstärkende Funktion hinsichtlich der imperialen Einstellungen und Anschauungen ausgeübt.<sup>161</sup> Ohne den Bezug zum Imperialismus sei der europäische Roman schlicht undenkbar.<sup>162</sup>

Kontrapunktische Lektüre bedeutet für Edward Said darüber hinaus, dass die ideologiekritische Perspektive aus der Position radikaler Selbstreflexivität befreit werden müsse. Die Kritik müsse die anti- und postkolonialen Bewegungen, Geschichten, Theorien und Literaturen jenseits des europäischen Bezugsrahmens zur Kenntnis nehmen:

Austen zu lesen, ohne auch Fanon und Cabral – und so weiter und so weiter – zu lesen bedeutet, die moderne Kultur aus ihren Kontroversen und Verstrickungen zu lösen. [...] Liest und deutet man jedoch die moderne europäische und amerikanische Kultur in ihrem Zusammenhang mit dem Imperialismus, dann muß man auch den Kanon im Lichte der Texte neu interpretieren, deren Ort unzureichend gewichtet worden ist im Verhältnis zur Expansion Europas. Anders ausgedrückt, dieses Verfahren gebietet eine Lektüre des Kanons als polyphone Begleitung zur Expansion Europas[.]<sup>163</sup>

<sup>150</sup> Ebd.: S. 112.

<sup>151</sup> Ebd.: S. 30.

<sup>152</sup> Ebd.: S. 92.

<sup>153</sup> Vgl. ebd.: S. 49.

<sup>154</sup> Vgl. ebd.: S. 113.

<sup>155</sup> Vgl. ebd.: S. 114.

<sup>156</sup> Vgl. ebd.: S. 26.

<sup>157</sup> Vgl. ebd.: S. 113.

<sup>158</sup> Ebd.: S. 419.

<sup>159</sup> Vgl. ebd.: S. 118.

<sup>160</sup> Ebd.: S. 109.

<sup>161</sup> Vgl. ebd.: S. 121.

<sup>162</sup> Vgl. ebd.: S. 117.

<sup>163</sup> Ebd.: S. 103.

Der Eurozentrismus müsse sowohl im Literatur- wie im Geschichtsbegriff überwunden werden. Denn die kolonisierten Subjekte, Gruppen, Nationen seien keine von einer westlichen diskursiven Macht überformte, passive Masse, sondern aktiv an den hegemonialen Auseinandersetzungen in der imperialen Geschichte beteiligt. Doch „aus völlig einleuchtenden Gründen“<sup>164</sup> würden sie überhört:

Ironic, in this period of extremes, that even though this is the greatest age of documentary expansion and rapid, if flattening and one-dimensional, communication in history, it is also the one in which, I believe, more experience is being lost by marginalization and incorporation and homogenizing the world processing than ever before, the experience of the undocumented peoples that are described so cavalierly now by our roving imperial reporters as residing at the end of the earth.<sup>165</sup>

Eine zentrale Aufgabe der Intellektuellen bestehe daher in der „responsibility of representation and to try to influence public policy on behalf of those whom it too easily oppresses“.<sup>166</sup> Allerdings nicht im Sinn adäquater Repräsentation, sondern in Form einer stets anvisierten Annäherung.<sup>167</sup>

In *Kultur und Imperialismus* wird die Vorstellung in sich isolierter kultureller Entitäten somit in doppelter Hinsicht durchbrochen: Weder kann die Literatur eine Sphäre ästhetischer Autonomie für sich beanspruchen, noch besitzt die westliche Kultur eine nach außen hin abgeschlossene Geschichte. Es geht Said darum, ein „nachdrückliches Gefühl für die wechselseitige Abhängigkeit der Dinge zu vermitteln“. Nur eine Perspektive, welche die „gesamte[] säkulare[] menschliche[] Geschichte“<sup>168</sup> wahrnehme, könne dieser Aufgabe gerecht werden.

### *Humanistische Komparatistik*

Said will nichts weniger als eine Reform der westlichen Komparatistik und ihres Umgangs mit der so bezeichneten schönen Literatur. Anders als in seinen frühen Schriften steht diese aber nicht mehr im Zeichen des *French criticism*, sondern des Humanismus. Suids Spätwerk zeigt „a restless energy, a desire to do nothing less than reinstate *humanism* at the centre of the humanities“.<sup>169</sup> Es ist dabei auffällig, wie im Zuge der kritischer werdenden Töne gegenüber einem grassierenden Textualismus und der Distanzierung von Foucault für Edward Said die Bedeutung Erich Auerbachs zunimmt.<sup>170</sup>

Wir müssen die Horizonte weiter hinausschieben, vor denen die Fragen, *was* und *wie* zu lesen und zu schreiben sei, gestellt und beantwortet werden. Um eine Bemerkung zu paraphrasieren, die Erich Auerbach in einem seiner letzten Essays macht: Unsere philologische Heimat ist die Welt und nicht die Nation oder gar der individuelle Autor.<sup>171</sup>

Auerbachs Essay *Philologie der Weltliteratur* (1952) hatte Said zusammen mit seiner Frau bereits im Jahr 1969 ins Englische übersetzt und mit einer knappen Einleitung versehen. Auch in *Beginnings* und *Orientalismus* wird Auerbach für seine Leistungen gewürdigt – allerdings mit einer gewissen historischen Distanz, als „*Philolog* of the old tradition“.<sup>172</sup> Erst in *Die Welt, der Text und der Kritiker* kommt eine stärkere Identifikation mit dem Vermächtnis des deutschen Romanisten zum Ausdruck: Angesichts der Dringlichkeit einer säkular ausgerichteten Kritik, die sich „zwischen die dominierende Kultur und totalisierende kritische Systeme“ zu stellen habe, sei es „tröstlich, sich zu erinnern, daß dies auch in der jüngeren Vergangenheit das Schicksal des kritischen Bewußtseins“<sup>173</sup> gewesen sei.

Auerbachs Exil in Istanbul, während dessen sein berühmtes Buch *Mimesis* entstand, nimmt Said zum Ausgangspunkt für eine Reflexion für das Zusammenspiel von persönlicher Situation und

<sup>164</sup> Said 1997: S. 34.

<sup>165</sup> Said, Edward W., „The Return to Philology“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004e: S. 81.

<sup>166</sup> Kennedy 2000: S. 133.

<sup>167</sup> Vgl. ebd.

<sup>168</sup> Said 1994b: S. 104.

<sup>169</sup> Ashcroft, Bill und Pal Ahluwalia, *Edward Said*, London, New York 2009: S. 135f.

<sup>170</sup> Vgl. Said 1994b: S. 368f.

<sup>171</sup> Ebd.: S. 419.

<sup>172</sup> Vorwort in: Auerbach, Erich, „Philologie and Weltliteratur“, in: *The Centennial Review* 13/1, 1969: S. 1.

<sup>173</sup> Said 1997: S. 12.

akademisch-kultureller Prägung in der literaturwissenschaftlichen Arbeit. Die romanistische Philologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts fuße, so Said, auf der spezifisch deutschen Tradition der Geisteswissenschaften, für welche es im Englischen keine entsprechende Bezeichnung gebe („although the study of culture is a rough approximation“). Dem Begriff ‚Geisteswissenschaft‘ liege eine Unterscheidung von zwei Wissensbereichen zugrunde: die Welt der Natur („world of nature“) und die Welt des objektiven Geistes („world of spiritual objects“). So gehöre, nach Wilhelm Dilthey, jeder Text „to the realm of lived experience (*erlebnis [sic]*), which the interpreter attempted to recover through a combination of erudition and a subjective intuition (*einfielung [sic]*) of what the inner spirit (*Geist*) of the work was“.<sup>174</sup>

Ein solches Verständnis von Geisteswissenschaft gehe auf eine „lange Überlieferung humanistischer Gelehrsamkeit [zurück], die sich dem Aufstieg einer säkularen Anthropologie“<sup>175</sup> verdanke, an deren Anfang Giambattista Vico stehe:

For my purposes here, the core of humanism is the secular notion that the historical world is made by men and women, and not by God, and that it can be understood rationally according to the principle formulated by Vico in *New Science*, that we can really know only what we make or, to put it differently, we can know things according to the way they were made.<sup>176</sup>

Die lebenslange Beschäftigung mit dem Werk des neapolitanischen Professors für Rhetorik und Recht sei zentral für Auerbachs kritische und philologische Arbeit. Und mit Vico könne für ihn das Verstehen überlieferter Texte daher allein vom Standpunkt ihres historischen Sinns aus erfolgen.<sup>177</sup>

In order to be able to understand a humanistic text, one must try to do so as if one is the author of that text, living the author's reality, undergoing the kind of life experiences intrinsic to the author's life, and so forth, all by that combination of erudition and sympathy that is the hallmark of philological hermeneutics.<sup>178</sup>

Gleichwohl sei es die tragische Unzulänglichkeit des historischen Verstehens, dass es weder von der historischen Realität absehen könne, noch mit ihr gleichzusetzen sei: „Hence Auerbach's subtitle, ‚the representation of reality‘ for *Mimesis* and the vacillations in the book between learning and personal insight.“ Auf diese Weise gleiche die philologische Arbeit einem „sympathetic dialogue of two spirits across ages and cultures who are able to communicate with each other as friendly, respectful intelligences [sic] trying to understand each other from the other's perspective“.<sup>179</sup>

Für einen Deutschen, dessen Spezialgebiet die romanische Literatur gewesen sei, weise bereits ein solches Verstehenwollen zur damaligen Zeit eine politische Dimension auf. Denn angesichts der traditionellen Feindschaft zwischen Preußen und Frankreich, habe die romanistische Forschung vor der Entscheidung gestanden, sich entweder dem preußischen Nationalismus anzudienen oder,

as was the case with Auerbach and his peers, to overcome bellicosity and what we now call ‚the clash of civilizations‘ with a welcoming, hospitable attitude of humanistic knowledge designed to realign warring cultures in a relationship of mutuality and reciprocity.<sup>180</sup>

Während seines türkischen Exils sei Auerbach jedoch nicht nur von dem akademischen Umfeld, aus dem er stamme, abgeschnitten gewesen, sondern zugleich von seiner kulturellen Heimat.<sup>181</sup> Denn das orientalistisch-islamische Istanbul stehe für die „äußerste Entfremdung von Europa“;<sup>182</sup> *Mimesis* beruhe auf einer „qualvollen Distanz“ zur eigenen Kultur: In Istanbul „konnte sich jemand wie Auerbach nicht am rechten Ort, sondern mußte sich verbannt, entfremdet fühlen“.<sup>183</sup> Die Affirmation der

<sup>174</sup> Said 2004c: S. 89.

<sup>175</sup> Said 1994b: S. 84.

<sup>176</sup> Said 2004b: S. 11.

<sup>177</sup> Vgl. Said 2004c: S. 90.

<sup>178</sup> Ebd.: S. 91f.

<sup>179</sup> Ebd.: S. 92.

<sup>180</sup> Ebd.: S. 93.

<sup>181</sup> Vgl. ebd.: S. 97.

<sup>182</sup> Said 1997: S. 14.

<sup>183</sup> Ebd.: S. 16.



literarischen Tradition Europas sei somit ein „Akt kulturellen, ja zivilisatorischen Überlebens“.<sup>184</sup> Mit Blick auf den Niedergang Europas gehe es folglich um mehr als sentimental Traditionalismus. In *Mimesis* gehe es darum, „to rescue sense and meanings from the fragments of modernity“.<sup>185</sup>

Zugleich wirke das Exil aber auch als Befreiung von epistemologischen Schranken. Das Exil wird zur „treibende[n] Kraft“,<sup>186</sup> die ein Projekt wie *Mimesis* überhaupt ermöglicht. Es erlaubt ihm, dem Einflussbereich der Kultur, die als Wertesystem „alles durchtränkt“,<sup>187</sup> zu entfliehen, um der katastrophalen Gegenwart eine humanistische Alternative entgegen zu halten. Dieser Aufweis eines menschlich Positiven entspricht nach Said der Hauptaufgabe humanistischer Kritik:

For if, as I believe, there is now taking place in our society an assault on thought itself, to say nothing of democracy, equality, and the environment, by the dehumanizing forces of globalization, neoliberal values, economic greed (euphemistically called the free market), as well as imperialist ambition, the humanist must offer alternatives now silenced or unavailable through the channels of communication controlled by a tiny number of news organizations.<sup>188</sup>

In diesem Sinn müsse der Wissenschaftler wie ein Romanautor die Geschichte seiner eigenen Zeit als Teil persönlicher Verantwortung rekonstruieren.<sup>189</sup> Diese Affirmation eines alternativen Narrativs versteht Said, unter Berufung auf Auerbach, dabei wie jede Interpretation als provisorische Lektüre: „[E]ven though great aesthetic work ultimately resists total understanding, there is a possibility of a critical understanding that may never be completed but can certainly provisionally affirmed“.<sup>190</sup> Sie erhebe weder Anspruch auf absolute Wahrheit noch auf eine geschlossen-kohärente Betrachtung des Gegenstands, „not one order and one interpretation, but many, which may either be those of different persons or of the same person at different times“<sup>191</sup> (Auerbach). Als Alternative sei sie ihrem Wesen nach situationsgebunden und oppositionell,<sup>192</sup> indem sie über genaue philologische Analyse mit überkommenen Vorstellungen breche:

In my understanding of its relevance today, humanism is not a way of consolidating and affirming what „we“ have always known and felt, but rather a means of questioning, upsetting, and reformulating so much of what is presented to us as commodified, packaged, uncontroversial, and uncritically codified certainties, including those contained in the masterpieces herded under the rubric of „the classics.“<sup>193</sup>

Wie unter anderem Aamir Mufti und Robert Young hervorgehoben haben, versteht sich Edward Said nicht im engeren Sinn als postkolonialer Kritiker.<sup>194</sup> Said hält vielmehr in einem gewissen ‚trotzigen Beharren‘ die Werte des westlichen Humanismus dem westlichen Imperialismus entgegen, um den Wert wirklich universaler Rechte und Freiheiten zu bekräftigen.<sup>195</sup> Er möchte die westlichen *humanities* von innen heraus reformieren, indem er sich auf ihre ursprüngliche Intention beruft. So sei es der „Vorsatz komparatistischer Literaturwissenschaft von Beginn an [gewesen], den Blick über die eigene Nation hinaus zu führen, die Landkarte zu studieren anstelle des kleinen Winkels, den die

<sup>184</sup> Ebd.: S. 13.

<sup>185</sup> Said 2004c: S. 115.

<sup>186</sup> Said 1997: S. 16.

<sup>187</sup> Ebd.: S. 18.

<sup>188</sup> Said 2004e: S. 71.

<sup>189</sup> Vgl. Said 2004c: S. 115f.

<sup>190</sup> Said 2004e: S. 67f.

<sup>191</sup> Said 2004c: S. 117.

<sup>192</sup> Vgl. Said 1997: S. 40 und 45f.

<sup>193</sup> Said 2004b: S. 28.

<sup>194</sup> Vgl. Mufti, Aamir R., „Auerbach in Istanbul. Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture“, in: *Critical Inquiry* 25/1, 1998: S. 95 und Young 2012.

<sup>195</sup> Vgl. Kennedy 2000: S. 34. Said verlässt nur selten den Bereich der euro-amerikanischen Literatur (und Musik). Selbst im dritten Kapitel von *Kultur und Imperialismus*, das jenen vom Kanon ignorierten nicht-westlichen Stimmen gewidmet ist, werden diese, wie Kennedy zu bedenken gibt, „more often evoked rhetorically than heard speaking for themselves“ (ebd.: S. 99). Said selbst erklärt diesen Umstand durch die Bedingungen fachlicher Spezialisierung, schließlich sei er „by training and practice a teacher of the mainly European and American humanities, a specialist in modern comparative literature.“ (Said 2003: S. XII) Seine Auseinandersetzung mit den Klassikern des westlichen Kanons erfolgt darüber hinaus nicht nur aus kritischem Interesse, sie sind für ihn nicht zuletzt Schöpfungen „of artistic brilliance“ (Said 1994a: S. 134; dieser Absatz fehlt in der deutschen Fassung).

eigene Kultur, Literatur und Geschichte besetzt“.<sup>196</sup> Der synthetische Anspruch der Komparatistik eröffne somit grundsätzlich den Blick auf die Menschheit als Ganzes.<sup>197</sup>

Die Philologie, nach dem Vorbild Auerbachs oder Spitzers, auf den sich Auerbach bezieht, erhält ihre Bedeutung dahingegen, dass sie ein Sensorium für die Wege und Mittel der Sprache hat. Als Praxis kritischen Lesens durchbricht sie die sprachlichen Totalisierungen und ideologischen Binarismen, über welche Filiation – „Sicherheit, Vertrauen, Mehrheitsmeinung, das ganze Geflecht von Bedeutungen, die wir mit ‚Heimat‘, Zugehörigkeitsgefühl und Gemeinschaft verbinden“<sup>198</sup> – hergestellt wird und Kultur in hegemoniale Ideologie umschlägt.<sup>199</sup> Ihr Credo laute folglich: „Never solidarity before criticism“.<sup>200</sup> Die Philologie eines Ernest Renan, Louis Massignon, Raymond Schwab, die Said in *Orientalismus* scharf angegangen war, ist aus dieser Perspektive nichts weniger als eine „perversion of true philology“.<sup>201</sup>

Epistemologischer Standort des humanistischen Intellektuellen ist für Said das Exil.<sup>202</sup> Das Exil stellt eine Position außerhalb der kulturellen Hegemonie, außerhalb des Diskurses der Macht dar, die aufgrund ihrer inhärenten Doppelperspektive jegliche imperialistischen Grenzziehungen transzendiere.<sup>203</sup> Fern davon, ein elitär-distanzierter Kosmopolitismus zu sein, ist das Exil bei Said dabei mit einer fundamentalen Minoritätserfahrung verbunden, aus welcher der Intellektuelle, wie Aamir Mufti anmerkt, seinen ethischen Imperativ schöpfe.<sup>204</sup> Gleichwohl ist der Standort des Exils ein liminaler, da der Intellektuelle zwar immer geprägt und in gesellschaftliche, kulturelle, institutionelle Zusammenhänge eingebunden sei,<sup>205</sup> doch stets die Möglichkeit habe, sich dieser Standortgebundenheit gegenüber kritisch zu verhalten.<sup>206</sup>

Thus in my view the principal intellectual duty is the search for relative independence from such pressures. Hence my characterisation of the intellectual as exile and marginal, as amateur, and as the author of a language that tries to speak the truth to power.<sup>207</sup>

Saids Verteidigung des Humanismus im Geiste der Philologie Auerbachs geht folglich mit einer Dezentrierung einher, um ihn einer zunehmend heterogenen und miteinander verwobenen Welt anzupassen,<sup>208</sup> ohne aber gleichzeitig ein „lazy or laissez-faire feel-good multiculturalism“<sup>209</sup> sein zu wollen.

<sup>196</sup> Said 1994b: S. 83.

<sup>197</sup> Vgl. Mufti 1998: S. 101.

<sup>198</sup> Said 1997: S. 20.

<sup>199</sup> Vgl. Said, Edward W., „The Changing Bases of Humanistic Study and Practice“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004d: S. 22 und 43 sowie Said, Edward W., *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, New York 1994c: S. XI.

<sup>200</sup> Ebd.: S. 32.

<sup>201</sup> Harpham 2009: S. 40f.

<sup>202</sup> Vgl. Said 2004b: S. 10f.

<sup>203</sup> Vgl. Said 1994c: S. 60.

<sup>204</sup> Vgl. Mufti 1998: S. 96f.

<sup>205</sup> Said 1994c: S. XVf.

<sup>206</sup> Vgl. Said 1997: S. 26f. Said verteidigt die amerikanische Universität dahingegen als Ort der Freiheit, eine solche kritisch-oppositionelle Haltung einnehmen zu können (vgl. Said 2003: S. XII).

<sup>207</sup> Said 1994c: S. XVf.

<sup>208</sup> Vgl. Ashcroft und Ahluwalia 2009: S. 145.

<sup>209</sup> Said 2004d: S. 49f.

## II.2 Geschichte als Orientierung

Ähnlich wie für Edward Said ist die Auseinandersetzung mit dem Werk Giambattista Vicos eine der entscheidenden Konstanten in Erich Auerbachs akademischer wie nicht-akademischer Laufbahn: 1922, ein Jahr nach seiner romanistischen Dissertation *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*, veröffentlicht Auerbach in *Der neue Merkur* einen ersten Artikel zu Vico; 1924, inzwischen als Bibliothekar an der Preußischen Staatsbibliothek Berlin tätig, folgt seine Neuübersetzung von Benedetto Croces Monografie *Die Philosophie Giambattista Vicos*. An die dreizehn Titel speziell zu Vico sind in der Bibliografie der durch Fritz Schalk und Gustav Konrad herausgegebenen *Gesammelten Aufsätze zur romanischen Philologie* (1967) verzeichnet. Vergleichbar ist diese herausgehobene Stellung in Auerbachs Werk allein mit derjenigen Dantes. So stellt Edward Said – durchaus mit einem Seitenblick auf sich selbst – fest, Auerbachs Interesse für Dante und Vico gehe weit über ein rein philologisches Interesse hinaus:

Auerbach's lifelong preoccupation with these two Italian authors underscores the specific and concrete character of his attention, so unlike that of contemporary critics who prefer what is implicit to what the text actually says.<sup>1</sup>

### *Dante und Vico*

Hinsichtlich der Publikationen geht Auerbachs Dante-Rezeption derjenigen Vicos chronologisch leicht voraus. Wie für viele seiner Generation lag auch für ihn dabei in den Dante-Übertragungen Stefan Georges (welchen er zum damaligen Zeitpunkt als „reinste und größte Gestalt in der deutschen Gegenwart“<sup>2</sup> bezeichnet) der Ausgangspunkt seines Interesses.<sup>3</sup> Georges Übertragungen seien die ersten, denen das „Dichterische“<sup>4</sup> gelungen sei; und Auerbach zeigt sich verwundert, wie „ein solches Werk jetzt“ gelingen konnte, wo der „sprachliche Ausdruck“ doch ansonst „so verflacht“<sup>5</sup> sei. Noch 1929, in seiner Habilitationsschrift *Dante als Dichter der irdischen Welt*, wird er sich auf Georges Bestimmung beziehen, Dante stehe durch „Ton Bewegung Gestalt [...] am Anfang aller Neuen Dichtung“.<sup>6</sup>

Im Dantejahr 1921 veröffentlicht Auerbach neben einer eigenen Übersetzung eines Dante-Sonetts einen Aufsatz mit dem Titel *Zur Dante-Feier*, in welchem er den Dichter wie schon in seiner Dissertation als „ragendes Beispiel eines zum Ausdruck gebrachten einzelnen Menschen in der Welt“<sup>7</sup> darstellt. Unterscheidet sich seine Habilitationsschrift dann deutlicher von der allgemeinen Dantebegeisterung unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, indem es hier im Wesentlichen „um eine Fortschreibung bzw. Neupositionierung fachinterner Themen und Probleme“<sup>8</sup> geht, so sind doch jene Anfang der 1920er Jahre publizierten Bemerkungen in vieler Hinsicht aufschlussreich. So wird in *Zur Dante-Feier* ein abschließender Appell formuliert, der Dantes Werk als kulturpolitischen Impuls für die Gegenwart verstanden wissen will, und gleichzeitig den Tendenzen der zeitgenössischen Rezeption in gewisser Weise entgegenläuft. So schreibt Auerbach:

<sup>1</sup> Said 2004c: S. 88.

<sup>2</sup> Auerbach, Erich, „Stefan Georges Danteübertragung“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007c: S. 411.

<sup>3</sup> Vgl. Bauer 1998: S. 123.

<sup>4</sup> Auerbach 2007c: S. 411. In *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zieht Curtius als Übersetzung auch die Version Georges heran, kritisiert jedoch: „Aber wer Dante nur aus George kennt, der kennt Dante nicht und liest ihn nicht.“ (Curtius, Ernst Robert, „Neue Dante-Studien I“, in: *Romanische Forschungen* 60, 1947: S. 239)

<sup>5</sup> Auerbach 2007c: S. 412.

<sup>6</sup> Auerbach, Erich, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin 1969: S. 212.

<sup>7</sup> Auerbach, Erich, *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*, Heidelberg<sup>2</sup> 1971: S. 3.

<sup>8</sup> Mansen, Mirjam, *Denn auch Dante ist unser! Die deutsche Danterezption 1900–1950*, Tübingen 2003: S. 52.

Erst wenn die Kulturgemeinschaft, in der wir leben, wieder einmal geschlossene Form gewinnt, aus der sie Kraft und Tapferkeit genug schöpft, um ihr Geschick als ihren Richter zu erkennen, erst dann wird ein Dante-Gedenktag mehr sein als eine Feier von Gelehrten und Liebhabern.<sup>9</sup>

Wie Mirjam Mansen in ihrer Studie aufzeigt, war das Danteejubiläum deshalb von so überragender Bedeutung in der jungen Weimarer Republik, da Dante im Krisendiskurs der Zeit als Symbol für eine neue metaphysische Einheit der Kultur und überzeitliche Werte fungierte.<sup>10</sup> Zu denken ist hier bspw. auch an das von Ernst Robert Curtius zitierte Wort Troeltschs, das wirksamste für eine kulturelle Synthese wäre ein „großes künstlerisches Symbol, wie es einst die *Divina Commedia* und dann der *Faust* gewesen ist“.<sup>11</sup>

Auerbachs Zeilen wiederum verweisen zwar zunächst auf denselben Problemhorizont: eine aus ihrem traditionellen Zusammenhang herausgelöste, zersplitterte und orientierungslose Gesellschaft in der Moderne; doch überträgt er mit seiner Formulierung zugleich eine Spezifikation des Danteschen Individualitätsbegriffs, die er wenige Absätze zuvor ausführt, auf den Bereich der Kultur: „Charakter und Schicksal sind [bei Dante] eines, und in der freien Wahl seines autonomen Ichs ist sein Geschick; es ist von Gott in seiner Besonderheit geschaffen, aber die Freiheit der Entscheidung ist ihm gelassen.“<sup>12</sup> Der Realismus der *Göttlichen Komödie* zeige das Individuum also weder als vollständig autonom, noch als durch einen metaphysischen Charakter oder ein festgelegtes Schicksal determiniert, sondern als ein geschichtliches. Der Charakter konstituiere sich in Wechselwirkung mit seinem historischen Schicksal:<sup>13</sup> „Er ist eine erworbene Eigenschaft, nicht die Substanz“.<sup>14</sup> Auf die Kultur übertragen folgt für Auerbach hieraus der Auftrag, das Denken und Handeln ebenso wenig an rein „irdisch-rationalen“ Maßstäben auszurichten wie sich „unirdisch-mystisch[]“<sup>15</sup> vom Leben abzuwenden.

Damit dies gelinge, sei allerdings notwendig, dass die Kulturgemeinschaft wieder eine „geschlossene Form gewinnt“. In der „Verwirrung und Wurzellosigkeit des nationalen Geistes“ müsse das „Volk sich seines nationalen Wesens und seines europäischen Ursprungs bewußt werden oder untergehen“,<sup>16</sup> appelliert Auerbach in seiner Rezension zu Georges Danteübertragung. Mit diesem Aufruf zu nationaler Synthese und kulturellem Historismus wendet sich Auerbach aber nicht nur gegen unhistorische Haltungen zur Welt, sondern nimmt implizit auch zur Funktion und Methode der Geisteswissenschaften Stellung: Statt bloßer positivistischer Mikrologie besteht in seinen Augen ein Bedarf an geistesgeschichtlicher Synthesenbildung.

In diesem Sinn gestand Auerbach bereits in seiner Dissertation der historistischen Quellen-geschichte zwar die Berechtigung zu, wichtige Vorarbeiten zu leisten, doch müsse die Darstellung letztlich „aus einer größeren Fülle konkreter Beispiele zu allgemeinen Gesichtspunkten“<sup>17</sup> gelangen. Auch wenn für ihn die Geschlossenheit des mittelalterlichen Weltbildes, wie er sie in Dante ausgedrückt findet, „nicht mehr oder vielleicht auch noch keine Geltung haben kann“,<sup>18</sup> so fordert er doch eine Systematisierung der Fakten in Hinblick auf einen geschlossenen Geschichts- und Kulturbegriff. Er verteidigt einen geistesgeschichtlich orientierten Historismus, um die Krise der Kultur zu überwinden.

<sup>9</sup> Auerbach, Erich, „Zur Dante-Feier“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 409.

<sup>10</sup> Vgl. Mansen 2003: S. 24–52.

<sup>11</sup> Curtius 1993: S. 17 (Kursivierung ERC).

<sup>12</sup> Auerbach 2007e: S. 408.

<sup>13</sup> Vgl. Vialon, Martin, „Die Stimme Dantes und ihre Resonanz. Zu einem bisher unbekanntem Vortrag Erich Auerbachs aus dem Jahr 1948“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 52.

<sup>14</sup> Auerbach 1969: S. 107.

<sup>15</sup> Auerbach 2007e: S. 409.

<sup>16</sup> Auerbach 2007c: S. 412.

<sup>17</sup> Auerbach 1971: S. 65.

<sup>18</sup> Auerbach 1969: S. 95.

Diese These vom dynamischen Verhältnis zwischen Charakter und Schicksal, in welchem er (in Anlehnung an eine Beobachtung Hegels) den spezifischen Realismus der *Göttlichen Komödie* erkennt,<sup>19</sup> wird Erich Auerbach zeitlebens und nicht nur in Verbindung mit dem Werk Dantes immer wieder aufgreifen: Heraklits „*Ἡθὸς ἀνθρώπων δαίμων*“<sup>20</sup> steht *Dante als Dichter der irdischen Welt* als Motto voran; in *Mimesis* bestimmt Auerbach das Realistische in den Dramen Shakespeares darüber, dass bei diesem ein vom Schicksal, also „von Geburt, Lebensumständen, Vorgeschichte“ „vorgeformter Charakter“<sup>21</sup> auftrete; in einem 1948 am Pennsylvania State College gehaltenen Vortrag spricht er gar von „the identity of individual character and individual fate“<sup>22</sup> bei Dante. Sie ist das Fundament seines historistischen Kulturverständnisses.

In der Deutlichkeit und Programmatik, welche seine frühen Veröffentlichungen zu Dante kennzeichnen, nimmt Auerbach allerdings nur selten zu zeitgenössischen Diskussionen Stellung. Ohnehin sind dezidiert journalistische Arbeiten in seinem Œuvre rar und bedienen sich weit eher einem indirekten oder ironischen Stil.<sup>23</sup> Doch ist auch seine Beschäftigung mit dem Werk Giambattista Vicos im Kern von einer kulturpolitischen Fragestellung bestimmt. Neben Dante wird Vico ihm zur maßgeblichen Referenz, wie der gegenwärtigen Krise mit einem synthetischen Geschichtsbewusstsein zu begegnen sei. So setzt er Dante und Vico sogar in direkten Bezug: Was in Dantes *Göttlicher Komödie* poetisch seinen kräftigsten Ausdruck erfahren habe, finde in Vicos *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* seine methodische Grundlegung: „Er [Vico, CB] hätte eben wirklich und überall ein Dichter sein müssen: dann wäre die göttliche Komödie neu erstanden“.<sup>24</sup>

Wie in Bezug auf Dante erhofft er sich dabei auch von Vico zunächst eine breite Wirkung auf den kulturpolitischen Diskurs. Im Vorwort zu *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* berichtet Auerbach über die erschwerten Bedingungen seiner Übersetzungstätigkeit: Von verlegerischer Seite aus seien Kürzungen notwendig gewesen, außerdem sei die Frist allzu kurz bemessen gewesen. Nichtsdestotrotz scheine es ihm „in der gegenwärtigen Zeit und bei dem Gewicht der Sache geboten, die Forderung: daß ein deutscher Vico wieder allgemein zugänglich wird, allen Bedenken voranzustellen“. Nicht primär ein wissenschaftliches Interesse steht im Vordergrund, sondern der Wunsch, den „Heutigen ein lebendiges Bild Vicos [zu] vermitteln“.<sup>25</sup>

Ziel und Wert der Übersetzung liegen in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.<sup>26</sup> So schickt Auerbach seine Übersetzung in möglichst breiter Streuung an einflussreiche Persönlichkeiten und Organe seiner Zeit wie Croce, Vossler, Norden, Burdach, von Harnack, Cassirer, Breysig, Spengler, Bloch, Olschki, die Zeitschriften *Logos*, *Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*,

<sup>19</sup> „Statt einer besonderen Begebenheit hat es [das Epos Dantes, CB] das ewige Handeln, den absoluten Endzweck, die göttliche Liebe in ihrem unvergänglichen Geschehen und ihren unabänderlichen Kreisen zum Gegenstande, die Hölle, das Fegefeuer, den Himmel zu seinem Lokal und senkt nun die lebendige Welt menschlichen Handelns und Leidens und näher der individuellen Taten und Schicksale in dies wechsellose Dasein hinein.“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Vorlesungen über die Ästhetik III“, *Werke*, Frankfurt/M. 1986: S. 406)

<sup>20</sup> Auerbach 1969: S. 5.

<sup>21</sup> Auerbach 1988: S. 304f. Es sei lediglich am Rande darauf hingewiesen, dass Walter Benjamins Aufsatz *Schicksal und Charakter* in derselben Ausgabe der *Argonauten* veröffentlicht wurde wie Auerbachs Dante-Übersetzung. Dass Auerbach Benjamins Aufsatz gekannt hat, ist auch deshalb wahrscheinlich, da sich bereits vor dem Krieg eine anhaltende Freundschaft zwischen beiden entwickelt hatte (vgl. Vialon, Martin, „Verdichtete Geschichtserfahrung. Erich Auerbachs Brief vom 31.1.1937 an Walter Benjamin“, in: Waltraud Meints, Michael Daxner und Gerhard Kraiker (Hg.), *Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit*, Bielefeld 2009: S. 139f). Allerdings sollten die Bezüge zu Benjamin nicht überstrapaziert werden, da Auerbach literaturtheoretisch gesehen „ganz offensichtlich nicht einer der großen Gesprächspartner Benjamins“ war (Kahn 2007: S. 159).

<sup>22</sup> Auerbach, Erich, „The three traits of Dante's poetry“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 423.

<sup>23</sup> Den indirekten und zurückhaltenden Stil Auerbachs, der die direkte Konfrontation vermeidet, bemerkt Leo Spitzer bereits in seinem handschriftlichen Gutachten zu *Dante als Dichter der irdischen Welt*: „Die ruhig abgewogene, vornehme, durch Polemik fast kaum unterbrochene Darstellung des Auerbach'schen Dante-Buches läßt den Leser vielleicht nicht merken, daß der ‚Ton‘ im höchsten Maße polemisch gestimmt ist [...]“ (Zitiert nach: Vialon 1997: S. 60, FN 1)

<sup>24</sup> Auerbach, Erich, „Vorrede des Übersetzers“, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, München 1924: S. 35.

<sup>25</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>26</sup> Vgl. Waizbort, Leopoldo, „Erich Auerbach im Kontext der Historismusedebatte“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 283.

*Preußische Jahrbücher* und andere.<sup>27</sup> Die Verwirklichung seines Anliegens bleibt Auerbach allerdings vorerst verwehrt: Von der Gesamtauflage von 2.000 Exemplaren werden in den ersten Jahren lediglich 400 verkauft. Nur durch anwaltliche Intervention kann Auerbach eine Verramschung der Bücher verhindern und den Verkauf der Restauflage an den Verlag Walter de Gruyter erwirken.<sup>28</sup>

Dass Auerbach das Werk Vicos einer breiten Leserschaft zugänglich machen wollte, geht darüber hinaus aus einem Artikel in der *Vossischen Zeitung* vom 5. Juni 1929 hervor, wo er für die Lektüre der *Neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* und Benedetto Croces *Die Philosophie Giambattista Vicos* wirbt. In dem Zeitungsartikel fasst er Vicos Lehre auf zwei wesentliche Punkte zusammen: Das „Primat der Geschichtswissenschaft“ sowie die „ganze Weltgeschichte“ als das „allmähliche Aufhellen des Verstandes, der das Bewußtsein von der natürlichen Gleichheit aller Menschen wachruft“.<sup>29</sup> Auerbach geht es zu diesem Zeitpunkt vor allem darum, die historisierende Perspektive zu betonen, die Vicos besondere Stellung in der Philosophiegeschichte ausmache. Diese unterscheide ihn vom naturrechtlichen Gleichheitspostulat, insbesondere vom einflussreichen Cartesianismus, dessen „praktische Wirkung“ man bis heute spüre:

[M]an verlor das lebendige Bewußtsein des Gebundenseins. Der Mensch wurde ein Einzelner, von mechanischen Kräften Bewegter, gegen die man sich ungestraft empören durfte; er verlor die Bindung nach unten, zu Land und Stadt, Volk und Staat, und die nach oben zu Gott und Schicksal; er verlor seine Würde vor Gottes Auge und seine unsterbliche Seele.<sup>30</sup>

Die historisierende Perspektive Vicos sei so gesehen als Auseinandersetzung mit Descartes' „Isolierung des Ichs aus dem natürlich-historischen Weltzusammenhang“<sup>31</sup> zu verstehen. Das rationalistische *cogito, ergo sum* sei Bewusstsein, keine Wahrheit; aus dem Bewusstsein des Denkens könne aber keine Wissenschaft vom Sein abgeleitet werden. Im Gegensatz dazu habe Vico jene epistemologische Grenze gezogen, die zugleich die Grundlage seines Wissenschaftsbegriffs ausmache: „daß man nur beweisen könne, was man selbst geschaffen hat“,<sup>32</sup> und das sei die „historische Welt“, die „ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist“.<sup>33</sup> Mit diesem Schritt habe der Professor für Rhetorik an der Universität Neapel all jene „verachtete[n] Traditionswissenschaft[en]“<sup>34</sup> wie Philologie, Geschichte und Gesellschaftslehre gegenüber der reinen, abstrakten Philosophie rehabilitiert. Ihnen, und nicht der Philosophie, obliege die Beschäftigung mit dem Sein des Menschen.

Wiederholt ist bemerkt worden, dass diese Ablehnung des cartesianischen Rationalismus zugunsten einer historisierenden Perspektive gewisse Parallelen zur romantischen Geschichtsphilosophie aufweist. Auch Auerbach bestätigt gelegentliche Überschneidungen vor allem mit den Anschauungen Herders, doch will er Vico ausdrücklich nicht als Vorläufer des deutschen Historismus verstanden wissen: Es sei kein Zufall, dass Vico der romantischen Schule unbekannt gewesen bzw. von ihr ignoriert oder abgelehnt worden sei.<sup>35</sup> Vico beschreibe nämlich die einzelnen Epochen in ihrer Eigentümlichkeit nicht um der Individualität willen, sondern um zu einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufs zu gelangen. Der Mensch sei hier keineswegs absolutes Subjekt der Geschichte. Vielmehr habe der Mensch bei Vico, „nach katholischer Art den freien Willen

<sup>27</sup> Vgl. Brief an Salomon-Delattour vom 12.1.1925, zitiert nach Vialon, Martin, „Philologie als kritische Kunst“. Ein unbekanntes Typoskript von Erich Auerbach über Giambattista Vicos Philosophie (1948), betrachtet im Kontext von *Mimesis* (1946) und im Hinblick auf „Philologie der Weltliteratur“ (1952)“, in: Helga Schreckenberger (Hrsg.), *Die Alchemie des Exils. Exil als schöpferischer Impuls*, Wien 2005: S. 231.

<sup>28</sup> Vgl. Vialon 1997: S. 108, FN 8.

<sup>29</sup> Auerbach, Erich, „Vico“, in: *Vossische Zeitung* (05.06.1929).

<sup>30</sup> Auerbach 1924: S. 19; vgl. auch Auerbach (05.06.1929).

<sup>31</sup> Auerbach, Erich, *Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts*, München 1933: S. 49. Auerbach ergänzt, dass es hierbei mehr „um eine allgemeine Haltung“ gehe, die „Descartes wohl nicht schuf, sondern die er schon vorfand.“ (Ebd.)

<sup>32</sup> Auerbach 1924: S. 21.

<sup>33</sup> Vico, Giambattista, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, München 1924: S. 125.

<sup>34</sup> Auerbach 1924: S. 25.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.: S. 31.

in mystischer Harmonie neben der Vorsehung bestehen“ lassend, an der Geschichte lediglich „eine gewisse Mitwirkung“.<sup>36</sup>

Dieses widersprüchliche „Spiel zwischen Vorsehung und Gesellschaft“, in welchem die Stadien der Geschichte „zugleich der Ausdruck des jeweiligen empirischen Daseins, und der ewigen göttlichen Vernunft“<sup>37</sup> sind, stehe der romantischen Geschichtskonzeption entgegen, der das Bestreben innewohne, die „Welt in das Ich einzubeziehen, um es in ihr heimisch zu machen“.<sup>38</sup> Stattdessen weile Vico „einsam in der eisigen Luft eines Gletschers, und über ihm wölbt sich der ungeheure barocke Kuppelhorizont des Himmels“.<sup>39</sup> So gesehen bleibe nicht nur Descartes hinter Vico zurück, „mit seiner kalten, intellektualistischen Ethik, die nur für den Einsiedler gut ist, und die, ohne Teleologie und ohne Vorsehung, allen wahren ethischen Wertes bar ist“,<sup>40</sup> sondern auch

Herders Humanität, der Gefühlskonservatismus der Romantiker und auch Hegels absoluter Geist tragen, an Vico gemessen, das Gepräge eines häuslichen Wohlgeordnetseins, in dem das Ich einen behaglichen Ruhepunkt entweder gewonnen zu haben glaubt oder doch erstrebt und erträumt.<sup>41</sup>

Bildhaft führt Auerbach die „dramatische“ Besonderheit der vicchianischen Geschichtskonzeption vor Augen, in welcher noch die „Kraft“ der christlich-vertikalen Lebensdeutung enthalten sei: das Menschenleben als „dramatische Prüfung und Entscheidung, sei es zum ewigen Verderben, sei es zur ewigen Seligkeit“.<sup>42</sup> Während der Rationalismus einem deterministischen Geschichtsbild folge, nach welchem der autonome Mensch von bestimmten Gesetzmäßigkeiten bewegt werde, gegen die man sich ungestraft (aber wirkungslos) empören dürfe, und während die Romantiker die Geschichte in das letztlich souveräne Subjekt verlegt hätten, sei der Mensch bei Vico im selben Augenblick in existentieller Weise den übergeordneten Entwicklungsgesetzen unterworfen als auch aktiver Part des Geschichtsverlaufs. Von daher sei der Mensch bei Vico genötigt, die göttliche Vorsehung der Geschichte zu durchschauen, um für seine Existenz und sein Handeln eine Orientierung zu finden.

Dieses Vertrauen in eine göttlich-transzendente Gesetzlichkeit des Geschichtsverlaufs sieht Auerbach freilich als unwiederbringlich verloren. Die Geschichte verlaufe „viel variabler“<sup>43</sup> als in einem schlichten *ricorso*; zudem sei Vicos Maßstab allzu eurozentrisch. Doch übernimmt Auerbach den Impuls, Geschichte als Orientierung zu begreifen. 1922, vier Jahre nach Ende des Ersten Weltkriegs, bringt er in seinem ersten Aufsatz zu Vico den Bedarf einer so gefassten Geschichtsphilosophie im Zeitalter der Moderne zur Sprache:

Wir hören nicht auf zu wünschen und zu fordern: die erfahrungsmäßige Durchforschung dieser erscheinenden Welt läßt uns leer, wir bleiben fremd und unvertraut auf dem Boden, den wir bewohnen; und, wie es sich schrecklich genug jetzt offenbart, wir sind durch alle äußere Vervollkommnung nicht einmal fähig geworden, die Ökonomie der menschlichen Gesellschaft einigermaßen in Ordnung zu halten, was manchem früheren Geschlecht mit geringeren Mitteln gelang. Über dem allen aber ist die Sehnsucht geblieben uns eingereicht zu fühlen in einen erhabenen Plan, um dessentwillen das Böse gut, das Klägliche rein, das Entsetzliche groß ist; über Blut und Hunger, über Geschwätz und Verwirrung, über Leben und Tod hinaus einen ewigen Weg der Vorsehung zu finden, damit wir gefaßt ertragen können, was uns geschieht.

<sup>36</sup> Ebd.: S. 27.

<sup>37</sup> Ebd.: S. 28f.

<sup>38</sup> Ebd.: S. 30.

<sup>39</sup> Ebd.: S. 30f. So wortwörtlich bereits in Auerbach, Erich, „Giambattista Vico“, in: *Der Neue Merkur* 6/4, 1922: S. 252.

<sup>40</sup> Auerbach 1924: S. 26.

<sup>41</sup> Ebd.: S. 30.

<sup>42</sup> Auerbach, Erich, „Vico und Herder“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967g: S. 223. Der Begriff des ‚Dramatischen‘ ist für Auerbach zentral. 1932 schreibt er über Rousseau: „Somit ist die Entchristlichung zugleich eine Entdramatisierung des Erdengeschehens, welches nun lediglich irdischer Verlauf wurde, und dadurch, wie es zunächst schien, etwas weit leichter Fließendes, Angstbefreites und Natürlicheres. Die Diesseitigkeit des aufgeklärten Menschen bedeutet auch vorerst keineswegs eine stärkere und intensivere Verklammerung im Irdischen; dies anzunehmen wäre ein schwerer Irrtum. Mit dem Fortfall des Dort verliert auch der andere Pol, das Hier, vieles von seiner Kraft. Das aufgeklärte Jahrhundert ist nicht nur arm an seelischer Tiefe; es ist auch arm an sinnlicher Innerweltlichkeit; es ist im eigentlichsten Sinne ‚oberflächlich‘.“ (Auerbach, Erich, „Über den historischen Ort Rousseaus“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967: S. 292)

<sup>43</sup> Auerbach, Erich, „Über Absicht und Methode“, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Winterthur 1958b: S. 21.

Und er fügt an: „Der letzte, dem dies gelang, war Vico. Nach ihm, und schon um ihn herum, hörte die Kraft des Glaubens auf, das irdische Leben zu durchdringen.“<sup>44</sup> Wie Stefanie Woidich herausgearbeitet hat, betrachtet Auerbach *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* bis Mitte der 1930er Jahre somit vorrangig als geschichtsphilosophisches Werk.<sup>45</sup> Entscheidend ist für ihn, dass dem Studium der Geschichte stets die Überzeugung zugrunde liege, dass „es Geschichte gibt, und nicht nur ein Geschehen“. Dies sei ein „apriorisches Vertrauen“, eine Frage des Glaubens daran, dass

die Fülle der Ereignisse des menschlichen Lebens in der irdischen Zeit ein Insgesamtes, einen Gesamtverlauf oder ein Sinnganzes bilden, in welchem jedes einzelne Geschehen mannigfach verwurzelt ist und aus welchem es seine Interpretation finden kann[.]

In seinem Vortrag *Vico und Herder*, 1931 vor Studenten im Deutsch-Italienischen Forschungsinstitut in Köln gehalten und im Jahr darauf publiziert, bekräftigt er das „praktisch-ethische[]“ Grundmotiv, welches jeglicher Geschichtsforschung zugrunde liege:

Aus einer oft unbewußt [...] gewonnenen Ahnung interpretieren wir die historischen Ereignisse und Gestalten; und das entspricht nicht nur einem wissenschaftlichen Bedürfnis, sondern auch einem praktisch-ethischen: denn wo wir praktisch uns mit dem Einzelnen des Lebens einlassen, geschieht augenscheinlich jeden Tag uns und unserem Nächsten Unrecht – um gefaßt ertragen zu können, was geschieht und was uns geschieht, bedürfen wir der Ahnung eines Planes, um dessentwillen und in dessen Verwirklichung das Verworrene zum Geordneten wird.<sup>46</sup>

Trotz aller historischer Fehler und Ungereimtheiten hält Auerbach die Lektüre Vicos aus diesem Grund für lohnenswert. Ihm sei es in aller Anschaulichkeit gelungen, die disparatesten Aspekte der historischen Welt in ihrem Zusammenhang, als „Ausdruck eines geistigen Zustands“, darzustellen:

Wer hier die Entstehung der menschlichen Gesellschaft, ihrer Religion, ihrer Sprache und Dichtung erlebt, wer es empfindet, wie trotz der vielen Irrtümer die wunderbare Kraft der Zeichendeutung am Werke ist, wie Mythos, Sprache, Gesetz und Historie lebendig auferstehen, wie ein jedes Überlieferte der Ausdruck eines geistigen Zustands, das Gesamte der Überlieferung zugleich Weltgeschichte und Philosophie des Geistes ist – der wird den Wunsch, ja die Notwendigkeit verstehen, daß Vico nun endlich auch in Deutschland lebendig werden muß.<sup>47</sup>

Das Werk Vicos bietet für Auerbach eine „Antwort auf die Probleme des Historismus“<sup>48</sup> und damit auch auf die Krise einer Geschichtswissenschaft, die keine Antworten mehr auf die Fragen der Gegenwart zu geben weiß. Die Durchdringung der in der Gegenwart wirkenden historischen Kräfte wäre demzufolge die Aufgabe eines synthetisierenden, geistesgeschichtlich und praktisch-ethisch orientierten Historismus. In seiner Orientierungsfunktion übernehme er eine Leerstelle, die im Zuge der säkularisierten Moderne offen geblieben sei. Auerbachs geschichtsphilosophischer Ansatz erhält somit einen beinahe geschichtstheologischen Zug, wenn er 1933 in den *Neuen Jahrbüchern für Wissenschaft und Jugendbildung* seinen Artikel *Romantik und Realismus* mit folgenden Worten beschließt:

Ohne Zweifel kann die wahre Wirklichkeit nicht anders als geordnet vorgestellt werden und ergreifbar sein. [...] Aber wie wäre eine Ordnung und Wahrheit des Wirklichen auch nur vorstellbar als durch die Anschauung Gottes in ihr?<sup>49</sup>

### „Um gefaßt ertragen zu können, was geschieht“

Eine Formulierung wiederholt sich bei Auerbach 1922 und 1931/32 fast wörtlich: Die Einsicht in den Plan der Geschichte sei dazu da, „um gefaßt ertragen zu können, was geschieht und was uns ge-

<sup>44</sup> Auerbach 1922: S. 249.

<sup>45</sup> Vgl. Woidich, Stefanie, *Vico und die Hermeneutik. Eine Rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, Würzburg 2007: S. 209.

<sup>46</sup> Auerbach 1967g: S. 222.

<sup>47</sup> Auerbach 1924: S. 31f.

<sup>48</sup> Waizbort 2007: S. 281.

<sup>49</sup> Auerbach, Erich, „Romantik und Realismus“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007b: S. 438.



schieht“. Selbst zwanzig Jahre später heißt es in seinem berühmten Aufsatz *Philologie der Weltliteratur* (1952): „daß wir gefaßter aufnehmen, was uns geschieht“. <sup>50</sup> In dieser Wendung drückt sich auf den ersten Blick eine Schicksalsergebenheit aus, die in der Auerbach-Forschung immer wieder irritiert, wenn nicht mit Unbehagen registriert wird. Dies gilt auch für sein im Istanbul Exil geschriebenes Werk *Mimesis*. So bemerkt Ulrich Schulz-Buschhaus, dass, wenn man die verschiedenen Referenzen auf die Ereignisse der Gegenwart (Krieg, Verfolgung, Exil), die in *Mimesis* eingestreut seien, Revue passieren lasse, für Auerbach „weniger eine intensive Präokkupation mit der Katastrophengeschichte“ charakteristisch sei, als vielmehr „der – schwer erklärliche – Habitus einer ‚Gelassenheit‘“. <sup>51</sup>

Hans Ulrich Gumbrecht sieht in diesem Habitus einen existenzphilosophischen Einschlag; nicht umsonst sei Gelassenheit seit Heideggers *Sein und Zeit* (1927) ein zentraler Begriff der Philosophie gewesen, als „Fähigkeit der ‚authentischen Existenz‘, dem Tod als einem unvermeidlichen Schicksal ‚mit offenen Augen ins Gesicht zu sehen‘“. <sup>52</sup> Matthias Bormuth versucht dagegen aufzuzeigen, dass Ernst Troeltschs kulturethische Deutung des Kirchenvaters Augustin und nicht Heidegger die „motivationspsychologische Struktur [biete], die Auerbachs literaturhistorische Perspektive auf den gelassenen Habitus im Alltäglichen prägte“. <sup>53</sup> Sein Begriff der Gelassenheit verstünde sich folglich weniger in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Strömungen der Existenzphilosophie als vor allem in Abgrenzung zur antiken Weltanschauung.

In seinem Artikel *Passio als Leidenschaft* (1941) skizziert Auerbach diesbezüglich die grundsätzliche Verschiebung, welche sich mit der augusteischen Weltfeindschaft gegenüber dem stoischen Gelassenheitsideal vollzogen habe: „Denn nicht die Ruhe des Weisen, sondern die Unterwerfung unter das Unrecht setzten die christlichen Autoren den *passiones* entgegen – nicht sich der Welt zu entziehen, um Leiden und Leidenschaft zu vermeiden, sondern die Welt leidend zu überwinden ist ihre Absicht.“ Nicht der „Nullpunkt der Leidenschaftslosigkeit außerhalb der Welt, sondern das Gegenleiden, das leidenschaftliche Leiden in der Welt und damit auch gegen die Welt ist das Ziel christlicher Weltfeindschaft“. <sup>54</sup> Dieses leidenschaftliche Leiden in der Welt bilde nun aber eine zentrale Voraussetzung für die Entstehung des modernen Geschichtsbegriffs. Dieser erfordere nämlich die Anerkennung des Geschehenden, da die historischen Entwicklungen weder in ihren Zusammenhängen und Auswirkungen vom menschlichen Subjekt bewusst initiiert seien, noch sich einfach rückgängig machen ließen: Die Menschen seien „nicht frei, sich zu entwickeln, wie und wohin sie wollen“. <sup>55</sup> Diese Form des historischen Bewusstseins sieht Auerbach in Anbetracht der gegenwärtigen Weltlage bestätigt: „[D]er demokratisch-liberale Optimismus, [...] wo noch unangetastet die Persönlichkeit ihren Weg frei suchen darf, scheint uns heut wie ein Märchen aus alten Zeiten“. <sup>56</sup> Gelassenheit würde somit eine Haltung zur Welt beschreiben, die sich weder aus dem Gang der Dinge herausnimmt, noch sich über ihn stellt, sondern eine Haltung, die dem Gang der Dinge eine Geltung zuerkennt, um nach Orientierung strebend sich in der Welt Übersicht zu verschaffen. <sup>57</sup> Gerade in seinen frühen Schriften

<sup>50</sup> Auerbach, Erich, „Philologie der Weltliteratur“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967d: S. 304.

<sup>51</sup> Schulz-Buschhaus 1999.

<sup>52</sup> Gumbrecht, Hans Ulrich, „Pathos des irdischen Verlaufs“. Erich Auerbachs Alltag“, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten*. Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss, München 2002a: S. 157.

<sup>53</sup> Bormuth, Matthias, „Menschenkunde zwischen Meistern. Erich Auerbach und Karl Löwith im Vergleich“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 87.

<sup>54</sup> Auerbach, Erich, „Passio als Leidenschaft“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967: S. 164.

<sup>55</sup> Auerbach, Erich, „Vico und der Volksgeist“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967f: S. 247.

<sup>56</sup> Auerbach 1988: S. 481.

<sup>57</sup> Richards weist auf eine entsprechende Korrektur Auerbachs an einer an Heidegger erinnernden Formulierung Hugo Friedrichs hin: „[S]tatt Montaignes Haltung als, so Friedrich, ‚die Form einer ethisch indifferenten Betrachtung des eigenen Soseins‘ zu bezeichnen, schlägt Auerbach vor: ‚die Form einer zur Ruhe gekommenen Betrachtung des eigenen Lebens‘.“ (Richards 1998: S. 61) Gelassenheit ist für Auerbach auch eine philologische Tugend. An Karl Vossler schreibt er im Frühjahr 1939: „Auch Sie haben die schöne – dichterische – Gabe der natürlichen Gelassenheit, und lassen jede Figur des Spieles für sich bestehen.“ (Brief an Vossler vom 28.4.1939, in Vialon, Martin (Hrsg.), *Und wirst erfahren wie das Brot der Fremde salzig schmeckt*. Erich Auerbachs

liegt für Auerbach in diesem Sinn der Schlüssel zur historischen Weltanschauung durchaus, wie es Gumbrecht herausgestellt hat, im „eigentliche[n], immer fließende[n], nie versiegende[n], stets uns bedrückende[n] und stets uns tragende[n] Pathos des irdischen Verlaufs“<sup>58</sup> – nicht jedoch in Form passiver, leidenschaftslos-distanzierter Ergebenheit.

Ob mit der Anerkennung des Geschehenden „politische Kurzsichtigkeit“<sup>59</sup> einhergeht, wie Gumbrecht meint, erscheint daher diskutabel. Immerhin war Leo Spitzer zwischenzeitlich dieser Meinung. Spitzer, bei dem sich Auerbach habilitiert und dessen Marburger Lehrstuhl er im Jahr 1930 übernommen hatte, war nach seiner drei Jahre später erfolgten Zwangsemeritierung empört angesichts der Zurückhaltung seines Adepten, der als ‚jüdischer‘ Kriegsveteran zumindest vorläufig noch Rechtsschutz genoss und sich in Spitzers Augen „im Moment der sozialen, bürokratisch bemäntelten Niedertracht das eigene Überleben im System zu Sichern suchte“:<sup>60</sup>

[W]er in entscheidenden Augenblicken nicht weiß, wo er zu stehen hat, darf sich nicht wundern, wenn er weiter als Fremdling behandelt wird. Sie wissen, dass ich kein ‚Überzeugter Jude‘ bin, ja dass ich das Beste dem christlichen Einfluß verdanke – aber es gibt doch so etwas wie ein ‚atavistisches Solidaritätsgefühl‘ im Augenblick der Not.<sup>61</sup>

Spitzer hatte vonseiten der Professorenschaft jeglichen Protest vermisst. Traugott Fuchs, der unter den Studenten Unterschriften für Spitzers Verbleib am Lehrstuhl gesammelt hatte, schildert dagegen die „schrecklich gefährliche“<sup>62</sup> Situation, in welche er sich mit dieser Aktion gebracht und die ihn zur Auswanderung gezwungen habe.<sup>63</sup> Anstelle ostentativen Protests setzte Auerbach in der ersten Zeit nach der ‚Machtergreifung‘ vielmehr auf die Hoffnung, auf einzelne gemäßigte Kräfte einwirken zu können, wie aus seinem am 29. Januar 1933 verfassten (letzten) Brief an Erich Rothacker hervorgeht:

Sie kennen mich zumindest aus meinen Arbeiten genügend um zu wissen dass ich die Beweggründe zu Ihrer politischen Stellungnahme verstehen kann. Aber es würde mich doch sehr schmerzen, gerade weil Sie mich und meinesgleichen kennen, gerade weil ich Ihrer Einsicht zum guten Teil meine wissenschaftliche Existenz verdanke, wenn Sie mir das Recht ein Deutscher zu sein absprechen wollten. Das hätte ich gern mündlich geklärt.<sup>64</sup>

Völlig blind gegenüber der Perfidität der Politik zur ‚Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘ war er jedoch nicht, wie aus einem Schreiben an Vossler hervorgeht, in dem er davor warnt, Spitzer könne angesichts gezielt lancierter Hoffnungen unvorsichtig werden.<sup>65</sup> Keineswegs nachtragend, wird ihm Spitzer dann auch zwei Jahre später seinen vorübergehenden Lehrstuhl in Istanbul vermitteln – und damit wiederum Victor Klemperer die entscheidende Möglichkeit zur Emigration verwehren.<sup>66</sup> In Anbetracht der komplizierten Lage in jenen Jahren, gerade als deutscher Romanist mit noch wenig

*Briefe an Karl Vossler 1926–1948*, Warmbronn 2007: S. 26) Es bedarf einer unaufgeregten Haltung, um sich einen Überblick über die sachlichen Zusammenhänge zu verschaffen.

<sup>58</sup> Auerbach, Erich, „Marcel Proust: Roman von der verlorenen Zeit“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967: S. 300. In den *Epilegomena zu Mimesis* (1954) stellt Auerbach seinen Realismusbegriff in Zusammenhang mit der Existenzphilosophie, scheut sich aber vor dem zeitgenössischen Begriff (vgl. Auerbach 2007a: S. 468). Dass es sich bei Auerbachs Gelassenheit freilich kaum um Heideggers ‚einsam-authentische Existenz‘ handelt, darauf hat Jehle hingewiesen (vgl. Jehle, Peter, „Alltäglich/Alltag“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000: S. 128f). Andererseits bleibt fraglich, ob Auerbach tatsächlich „Wohnlichkeit“ im Alltagsleben anstrebt, wie Jehle meint. Zwar spricht Auerbach anerkennend davon, dass Montaigne „von allen Zeitgenossen am reinsten das Problem der Selbstorientierung des Menschen gesehen [habe]; die Aufgabe, sich ohne feste Stützpunkte in der Existenz Wohnlichkeit zu schaffen“; doch fügt er, was Jehle nicht mehr zitiert, hinzu: „sein ruhiges und tiefes Behagen mit sich selbst verhinderten ihn, über das Problematische hinaus und bis zum Tragischen vorzudringen“ (Auerbach 1988: S. 296). Im Vergleich zum „modernen tragischen, zeitgeschichtlich unterbauten Realismus“ Stendhals scheint Montaignes gesicherte Bürgerlichkeit den „mannigfaltigsten Erschütterungen“ (ebd.: S. 426) der Moderne nicht gerecht zu werden.

<sup>59</sup> Gumbrecht 2002b: S. 165.

<sup>60</sup> Bormuth 2007: S. 98.

<sup>61</sup> Brief an Karl Löwith vom 21.4.1933, zitiert nach ebd.: S. 98.

<sup>62</sup> Vialon, Martin, „The Scars of Exile. Paralipomena concerning the Relationship between History, Literature and Politics – demonstrated in the Examples of Erich Auerbach, Traugott Fuchs, and their Circle in Istanbul“, in: *Yeditepe’de felsefe*, 2003: S. 208.

<sup>63</sup> Vgl. ebd.: S. 207ff.

<sup>64</sup> Brief an Rothacker vom 29.1.1933, in Tremml, Martin, „Zwei Briefe von Erich Auerbach an Erich Rothacker“, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 1/2, 2012: S. 101. Wie sehr sich Auerbach in Rothacker täuschte, geht aus einem Schreiben desselben an Kluckhohn vom 27.8.1930 hervor: „Nun noch ein Manuskript von Auerbach. Sehr gescheit. Den Anfang wünschte ich mir etwas weniger jüdisch. Was meinst du? (...) Sein Dantebuch wurde neulich verherlicht von E. Robert Curtius gegenüber den Voßlerleuten! Insofern können wir immer etwas von ihm drucken.“ (Zitiert nach: Boden 2007: S. 137)

<sup>65</sup> Vgl. Brief an Vossler vom 22.5.1933, in Vialon 2007: S. 13.

<sup>66</sup> Vgl. Hausmann 2008: S. 282.

internationalem Renommee oder finanziellem Rückhalt,<sup>67</sup> erscheint das Urteil „politische[r] Naivität“<sup>68</sup> daher womöglich allzu scharf.

Vor allem ist mit Auerbachs Begriff der Gelassenheit bzw. des Gefasstseins keine grundsätzliche Ablehnung politischen Engagements verbunden. Dies zeigt sich insbesondere ab Mitte der 1930er Jahre. In einem 1943 (nach dem Sturz Mussolinis) erschienenen Zeitungsartikel zu Croce würdigt Auerbach dessen Verdienste als Philologe, der stets „mit Leib und Seele Liberaler und Demokrat“ gewesen sei und sämtliche „totalitär[en]“ Strömungen im „politische[n] und geistige[n] Leben“ „bekämpft“ habe.<sup>69</sup> „Der Christ darf kämpfen, er muß kämpfen, sobald er überzeugt ist, daß es nicht seine eigene Sache, sondern die Sache Gottes ist, für die er kämpft“,<sup>70</sup> schreibt Auerbach über Pascals „augustinistische[]“<sup>71</sup> politische Theorie.

Es ist gerade die herausgehobene Leistung als Philologe, die in seinen Augen Croce dazu befähigt, eine „führende Rolle beim politischen und moralischen Wiederaufbau seines Landes [zu] spielen“. Und zwar im doppelten Sinn: Sie habe es ihm nicht nur gestattet, die „Einzigartigkeit historischer Phänomene zu verstehen und ihren Platz in der Geschichte zu ergründen“,<sup>72</sup> sondern sie habe es ihm auch erlaubt, sich „offen gegen das Regime Mussolinis“ zu stellen:

Man hat versucht, ihm da Leben schwer zu machen, seine Lehren als veraltet und überholt zu diskreditieren, ihn von der Öffentlichkeit und insbesondere von der Jugend fernzuhalten; man hat es jedoch nie gewagt, Gewalt gegen ihn anzuwenden. Auf diese Weise hat uns Benedetto Croce seit nunmehr zwanzig Jahren das seltene Schauspiel eines Mannes geboten, der sich aus Liebe zur Freiheit dem Diktator seines eigenen Landes widersetzt.<sup>73</sup>

Croces Widerständigkeit gründe sich somit einerseits auf philologischer Einsicht, andererseits auf der darüber erworbenen Autorität, welche ihm zumindest einigermaßen einen Status der Unangreifbarkeit gewährt habe – ein Status, von dem sich Auerbach zu diesem Zeitpunkt weit entfernt sieht. Insgesamt ist der Begriff des Gefasstseins bei Auerbach somit wohl eher als Grundeinstellung zu verstehen, sich gegenüber dem Geschehenden Übersicht zu verschaffen, um entsprechend der individuellen Voraussetzungen verantwortlich zu handeln.<sup>74</sup>

Dass dies die Möglichkeit von Fehleinschätzungen einschließt, erkennt er durchaus selbst. Am 6. September 1935, nachdem er in seinen Befugnissen am Lehrstuhl bereits erheblich eingeschränkt worden war und knapp einen Monat vor seiner endgültigen Suspendierung, schreibt er in einem Brief an Walter Benjamin:<sup>75</sup>

Ja Marburg: ich müßte unendliche Anekdoten erzählen, aber schreiben lassen sie sich nicht, und zwar keineswegs nur aus äußeren Gründen. Im Ganzen bedürfte es keiner großen Weisheit [...], sondern nur einiger Gelassenheit, die oft nicht leicht war. Im übrigen aber war es mehr Torheit als Weisheit. Ich lebe dort zwischen lauter Menschen, die nicht unserer Herkunft sind, ganz andere Voraussetzungen haben – und alle so denken wie ich. Das ist schön, verführt aber zur Torheit: es verführt zu dem Glauben, daß das etwas sei, worauf man bauen könne – während es doch auf die Meinungen des einzelnen, und seien es noch so viele, gar nicht ankommt.<sup>76</sup>

Die „Torheit“ beruht nicht auf der „Gelassenheit“ selbst, sondern auf der mangelnden Übersicht: Auf die Meinungen von Einzelnen, „und seien es noch so viele“, komme es angesichts der politischen,

<sup>67</sup> Nach seiner Habilitation sah sich Auerbach nicht in der Lage, wie sonst üblich, Privatdozent zu werden und „auf unabsehbare Zeit jedes Einkommen zu verlieren“ (Brief an Vossler vom 9.1.1929, in Vialon 2007: S. 7), sondern war auf die guten Kontakte Vosslers zu Kultusminister Carl Heinrich Becker angewiesen.

<sup>68</sup> Hausmann 2008: S. 242.

<sup>69</sup> Auerbach, Erich, „Benedetto Croce“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014a: S. 188.

<sup>70</sup> Auerbach, Erich, „Über Pascals Politische Theorie. [Der Triumph des Bösen]“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967: S. 214.

<sup>71</sup> Ebd.: S. 208.

<sup>72</sup> Auerbach 2014a: S. 187.

<sup>73</sup> Ebd.: S. 188.

<sup>74</sup> Vgl. Schulz 1993: S. 214.

<sup>75</sup> Vgl. Hausmann 2008: S. 240f.

<sup>76</sup> Brief an Benjamin vom 6.10.1935, in Barck, Karlheinz (Hg.), „5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 9/6, 1988: S. 690.

gesellschaftlichen und allgemeinen historischen Entwicklungen nicht an: „Geschichte bleibt zweideutig: freie Tat und Ereignis, Handlung und Geschehen.“<sup>77</sup>

### *Philologie als Aufgabe*

Das Angebot Spitzers, seinen Lehrstuhl für westeuropäische Philologie in Istanbul zu übernehmen, lockt Auerbach zunächst nur wenig. Er will darin höchstens „ein Gastspiel“<sup>78</sup> erkennen. Doch wird Auerbach in der Türkei bis 1947 und damit die längste Zeit seiner akademischen Karriere bleiben.

Als deutscher Wissenschaftler ist Auerbach in Istanbul keineswegs allein. Im Zuge der kemalistischen Reformen waren bei der Schließung des Darülfünüm im Juli 1933 von 240 akademischen Lehrkräften 157 entlassen worden und in der neu gegründeten Universität Istanbul durch westliche Lehrkräfte ersetzt worden.<sup>79</sup> Die Modernisierung der Türkei sollte nach europäischem Vorbild erfolgen, der Reform der Sprache und des Bildungssystems kam hierbei eine zentrale Bedeutung zu. Dass sich der Bedarf an westlichen Wissenschaftlern mit Hitlers ‚Machtergreifung‘ überschneidet, war daher, so Kader Konuk, eher ein glücklicher Zufall und die Aufnahme emigrierter Wissenschaftler nicht, wie in späteren, politisch motivierten Stilisierungen behauptet, ein humanitärer Akt. So lehrten neben einer Vielzahl exilierter Juden durchaus auch bekennende Nationalsozialisten an der Universität, die die deutschen Interessen im Ausland befördern sollten.<sup>80</sup>

Leo Spitzer hatte den Istanbuler Lehrstuhl für westeuropäische Philologie im Sinne einer allgemeinen Komparatistik ausgerichtet, ein Modell, das Auerbach fortsetzen wird.<sup>81</sup> Das Leben am Bosphorus gefällt ihm: „Das Leben in einer so schönen, würzigen und geschichtsreichen Stadt ist doch wohl noch das Beste, was man sich wünschen kann, wenn es schon das Exil sein muss“, schreibt er an Karl Vossler und fügt hinzu: „Jedenfalls doch wohl besser als USA, wenigstens fürs Herz.“<sup>82</sup> Auch wenn er die Bedingungen für das wissenschaftliche Arbeiten als dürftig ansieht und sich über die Zustände der türkischen Bürokratie ärgert, wünscht er sich doch „nur hier zu bleiben, so lange als möglich. Inshallah, Gott gebe es“. Das Land und die Leute könne er gut leiden, sie seien „voll Würde“ und hätten eine „schöne und tiefe Art zu leben“. Allein der „plötzliche Übergang in eine andere Kultur“ zeitige bei Einzelnen bisweilen problematische Auswirkungen, die allerdings überwunden werden könnten, insofern „nicht die Weltgeschichte dazwischen fährt und alles in roher Trivialität ertränkt“.<sup>83</sup>

Bei allem Positiven, das Auerbach an seiner neuen Lage findet, sind jedoch gerade die ersten Jahre des Exils für ihn auch eine Zeit der persönlichen und wissenschaftlichen Krise. Die Familie wird aus Verbundenheit zur Heimat noch bis 1937 immer wieder nach Deutschland zurückkehren.<sup>84</sup> Der erzwungene Fortgang aus Marburg stellt für Auerbach, wie Matthias Bormuth formuliert, eine „soziale Zäsur dar“, die ihm, vergleichbar seiner Charakterisierung Stendhals in *Mimesis*, „den Boden seines Lebens zu entziehen“ droht und „ihm die Gesellschaft seiner Zeit zum Problem und zum Gegenstand“<sup>85</sup> macht. Die „Distanz zur Tragik des alltäglichen Lebens“<sup>86</sup> ist nun endgültig unmöglich geworden. Am 22. Oktober 1938 schreibt er an Traugott Fuchs:

<sup>77</sup> So resümiert Habermas den Begriff des Subjekts der Geschichte bei Vico (vgl. Habermas 2014c: S. 272).

<sup>78</sup> Brief an Vossler vom 15.9.1935, in Vialon 2007: S. 20.

<sup>79</sup> Vgl. Vialon 2003: S. 202.

<sup>80</sup> Vgl. Konuk 2007: S. 116ff.

<sup>81</sup> Vgl. Konuk, Kader, „Antagonistische Weltanschauungen in der türkischen Moderne. Die Beteiligung von Emigranten und Nationalsozialisten an der Grundlegung der Nationalphilologien in Istanbul“, in: Georg Stauth und Faruk Birtek (Hg.), *„Istanbul“. Geistige Wanderungen aus der ‚Welt in Scherben‘*, Bielefeld 2007: S. 201.

<sup>82</sup> Brief an Vossler vom 8.6.1938, in Vialon 2007: S. 23.

<sup>83</sup> Brief an Vossler vom 10.10.1938, in ebd.: S. 25.

<sup>84</sup> Vgl. Auerbach, Clemens, „Summer 1937“, in: Martin Tremel und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.

<sup>85</sup> Bormuth 2007: S. 98; vgl. Auerbach 1988: S. 429.

Können Sie sich vorstellen, dass jemand jahrelang so heftig und so ausschliesslich mit einem bestimmten Problem, einer bestimmten Schwierigkeit oder Aufgabe beschäftigt ist, so sehr mit allen Kräften von ihr in Anspruch genommen ist, dass er zu allem anderen nur mit Mühe Kraft findet? So geht es mir. Diese Aufgabe ist nicht all das Böse, was geschieht, zu begreifen und zu verdauen – das macht nicht zu viele Schwierigkeiten – als vielmehr einen Ausgangspunkt für die geschichtlichen Kräfte zu finden, die ihm entgegenzustellen wären.

Auerbach gesteht ein: „Es ist gar kein Zweifel, dass unter all dem meine Bereitschaft für das Persönlich-Menschliche meines einzelnen Nächsten zu kurz kommt“. Doch die Aufgabe, einen „Ausgangspunkt für die geschichtlichen Kräfte zu finden“, die dem Geschehenden entgegenzustellen wären, ist für Auerbach so wichtig, da „[a]ll die, die heute noch dem Recht und der Wahrheit dienen wollen, [...] nur im Negativen einig [sind] – im Aktiven und Positiven sind sie schwach und zersplittert“.<sup>87</sup> Auerbach ergänzt zwar, er wisse wohl, welches die allgemeinsten Regeln und Richtungen der zu erwartenden Erneuerung sein müssten, allein diese selbst konkretisiere sich noch nicht.

Das Schreckliche, so notiert Erich Auerbach in *Mimesis*, erzeuge ständig Gegenkräfte.<sup>88</sup> Was Auerbach Ende der 1930er Jahre sucht, ist eine solche im historischen Prozess angelegte Tendenz oder Bewegung, die es herauszuarbeiten und zu Bewusstsein zu bringen gelte, um sie als Alternative den sich ereignenden Geschehnissen entgegenzuhalten. Es wäre demnach Aufgabe des historisch arbeitenden Wissenschaftlers, einen positiven Ausweg aus der gegenwärtigen Krise aufzuzeigen, um die derzeit demoralisierten Kräfte wieder zusammenzuführen:

Und doch muss und wird das Gemeinsame des Guten wieder Gestalt, Einheit und Konkretion gewinnen, zum sichtbaren Zeichen werden; der Druck ist so ungeheuer stark, dass neue geschichtliche Kräfte aus ihm entstehen müssen. Sie bei mir zu suchen, in der Welt aufzuspüren, nimmt mich vollkommen in Anspruch.

Zugleich mahnt Erich Auerbach jedoch – in Sorge „für die Würde und Freiheit des Menschen“ – zu einer Haltung abwartender Wachsamkeit: „Wir müssen und werden, wenn die Zeit reif ist, richtig handeln – bis dahin müssen wir warten, suchen und bereit sein.“ Übereilte Rezepte, „abgestandene[] Ideen“ oder gar eine „völlige[] Abwendung vom Weltlauf“ lehnt er ab:

Ich bin zu tief von der geschichtlichen Ordnung überzeugt, bin viel zu sehr genötigt das Geschehene anzuerkennen, als dass ich nicht aus ihm eine Korrektur erwarten müsste – und ich habe andererseits zu viel (aus meinem Leben und aus Büchern) gelernt, um mich von Scheinhoffnungen täuschen zu lassen.<sup>89</sup>

Nicht zuletzt darum betont er auch in dieser Phase die Notwendigkeit, „Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen und der Gesellschaft“<sup>90</sup> zu gewinnen. Nicht Kontemplation ist also Recht, Pflicht und Bedürfnis des Historikers; seine Haltung der Gelassenheit gegenüber den Ereignissen stellt keine „Freiheit mitten im Bewusstsein der enormen allgemeinen Gebundenheit und des Stromes der Notwendigkeiten“<sup>91</sup> dar. Im Gegenteil zwingt die Orientierungsfunktion der Geschichte ihn in das Geschehen hinein. Solange er den konkreten Bezugspunkt noch nicht ausgemacht habe, sei er aber „ein Lehrer, der nicht konkret weiss, was er lehren soll“.<sup>92</sup>

Viel Zeit verbringt Auerbach in jenen Jahren an seinen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zu den Ausdrücken *passio* (veröffentlicht: 1937 und 1941) und *figura* (1939). Insbesondere jedoch weitet er seine Studien zum europäischen Realismus, die er Anfang der 1930er Jahre begonnen hatte,<sup>93</sup> auf die gesamte europäische Kulturgeschichte aus. Seit den 1940er Jahren äußert sich Auerbach dann häufiger – und durchaus selbstbewusst – zu den aktuellen Geschehnissen in Europa und auf der Welt,

<sup>86</sup> Gumbrecht 2002a: S. 165.

<sup>87</sup> Brief an Fuchs vom 22.10.1938, in Elsky, Martin, Martin Vialon und Robert Stein, „Scholarship in Times of Extremes. Letters of Erich Auerbach (1933–46), on the Fiftieth Anniversary of His Death“, in: *PMLA* 122/3, 2007: S. 754.

<sup>88</sup> Vgl. Auerbach 1988: S. 62.

<sup>89</sup> Brief an Fuchs vom 22.10.1938, in Elsky, Vialon und Stein 2007: S. 754.

<sup>90</sup> Auerbach, Erich, „Über die ernste Nachahmung des Alltäglichen“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007d: S. 455.

<sup>91</sup> Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Wiesbaden 2010: S. 16.

<sup>92</sup> Brief an Fuchs vom 22.10.1938, in Elsky, Vialon und Stein 2007: S. 754.

<sup>93</sup> „Ich selbst arbeite nicht eigentlich über Stendhal, sondern versuche etwas über den realistischen Roman <handschr. Einfügung: im Ganzen> zustande zu bringen.“ (Brief an Vossler vom 26.1.1935, in Vialon 2007: S. 19)

die er vor dem Hintergrund der Literatur- und Geistesgeschichte begreifbar zu machen versucht. In seiner Zusammenschau der in der Türkei publizierten Aufsätze und Reden kommt Christian Rivoletti daher zu dem Schluss:

Auerbach zeigt uns, wie eine aufmerksame Untersuchung der historisch-kulturellen Phänomene und Dynamiken Europas aktuelle Geschehnisse erklären und Antworten auf offene Fragen liefern kann, und dies besonders in Krisenzeiten. In diesem Sinne übernimmt die Kultur eine politische Bedeutung, und die Wissenschaft bemüht sich um das Verstehen von vergangenen Ereignissen mit Blick auf eine bessere Zukunft.<sup>94</sup>

Die „europäischen Möglichkeiten der romanischen Philologie“ erscheinen Auerbach „nicht mehr nur als Möglichkeiten, sondern als Aufgabe“.<sup>95</sup> Ihr Ziel sei die

Feststellung des Ortes, an den wir gelangt sind, und allenfalls auch eine Ahnung der nächsten Möglichkeiten, die vor uns liegen; jedenfalls aber innerste Teilnahme an uns selbst, und eine Aktualisierung des Bewußtseins: „wir hier und jetzt!“, mit allem Reichtum und aller Beschränkung, die es enthält.<sup>96</sup>

Die geistesgeschichtlich und geschichtsphilosophisch ausgerichtete Literaturgeschichte dient der „wissenschaftlich-historische[n] Selbstbesinnung“:<sup>97</sup> „Jenes Wiederauffinden der Geschichte in unserem eigenen Geist ist Selbsterkenntnis; es ist der Keim einer Theorie des geschichtlichen Verstehens aus dem Selbstverstehen.“<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Rivoletti, Christian, „Zwischen Geschichte und Gegenwart. Kultur als Politik in den Exilaufsätzen“, in: Erich Auerbach: *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014: S. 29.

<sup>95</sup> Auerbach 1958b: S. 9f.

<sup>96</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>97</sup> Troeltsch 1961: S. 168.

<sup>98</sup> Auerbach 1967f: S. 249.

## II.3 Ethik des historischen Relativismus

Anders als der nach-idealistische, sich als streng empirisch verstehende Historismus, hebt Auerbach die ‚praktisch-ethische‘ Motivation der Geschichtsschreibung, d. h. ihren geschichtsphilosophischen Aspekt hervor: Sie dient der historischen Standortbestimmung in Hinblick auf Orientierung in der Gegenwart. Im Vorwort zu seiner Neuübersetzung der *Neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* betont er daher, dass sich Giambattista Vico die erkenntnistheoretische „Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie“<sup>1</sup> geschaffen habe, in der „ein jedes Überlieferte der Ausdruck eines geistigen Zustands, das Gesamte der Überlieferung zugleich Weltgeschichte und Philosophie des Geistes ist“. Aus eben diesem Grund müsse „Vico nun endlich auch in Deutschland lebendig werden“.<sup>2</sup>

Die „belebende“<sup>3</sup> Anregung zu seiner eigenen Beschäftigung mit Vico empfing Auerbach wiederum durch Ernst Troeltsch. Bei seiner Wiederaufnahme des Romanistikstudiums nach dem Ersten Weltkrieg hatte er in Berlin mehrere Semester an dessen Seminaren teilgenommen,<sup>4</sup> woraufhin er ihn in seinem Lebenslauf zur eingereichten Habilitationsschrift als seinen philosophischen Lehrer anführt.<sup>5</sup> Doch übernimmt Auerbach nicht einfach die Vico-Deutung Troeltschs. Vielmehr entwickelt er seine Gedanken zu Vicos Werk eigenständig und über die Jahre hinweg kontinuierlich weiter. So würdigt Troeltsch in *Der Historismus und seine Probleme* Vico zwar als „stärkste[n] Durchbruch zur Geschichtsphilosophie“,<sup>6</sup> doch gesteht er ihm eher eine Vorreiterrolle zu und geht inhaltlich kaum auf dessen Werk ein. Stattdessen verweist er auf ein zum damaligen Zeitpunkt noch unveröffentlichtes Manuskript Auerbachs, welches er irrtümlich für dessen Dissertation hält.<sup>7</sup>

Da Auerbach selbst auf die Bedeutung Troeltschs für seine Beschäftigung mit Vico verweist, verwundert es, dass der Name Troeltsch sonst an keiner Stelle seines Werks Erwähnung findet. Dies mag darin seine Ursache haben, dass Auerbach im Unterschied zu Ernst Robert Curtius eher sparsam Autoritäten (zumal zeitgenössische) zur Bekräftigung seiner Position heranzieht. Doch bleiben selbst dort Referenzen aus, wo direkte inhaltliche und methodische Überschneidungen vorliegen. Von daher ist – trotz der von der Forschung rekonstruierten Spuren von Troeltschs Einfluss<sup>8</sup> – anzunehmen, dass Erich Auerbach sich nicht vollständig mit dessen Ansatz zu identifizieren weiß. Allein Troeltschs Bild einer intellektuellen Elite, die als Vermittlerin ethischer Werte nach „Massenüberzeugungen, Gemeingeist, breite[r] Stoßkraft, öffentliche[r] Meinung“<sup>9</sup> strebt, will wenig zu jener Aufgabe der Philologie passen, wie sie Auerbach in seinen Überlegungen zu „Absicht und Methode“ in *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* darlegt: Nicht von einem axiologisch-normativen „Wert-Denken und Wert-Setzen von der Geschichte aus“<sup>10</sup> ist hier die Rede, sondern schlicht von der Historisierung des Standorts und allenfalls einer „Ahnung der nächsten Möglichkeiten, die vor uns liegen“.<sup>11</sup>

So fordert Auerbach zwar genau wie Troeltsch, die „Eigentümlichkeit einer jeden Epoche und eines jeden Werkes sowie die Art ihrer Beziehungen untereinander [...] durch Hingabe und Vertiefung

---

<sup>1</sup> Auerbach 1924: S. 26.

<sup>2</sup> Ebd.: S. 32.

<sup>3</sup> Ebd.: S. 39.

<sup>4</sup> Vgl. Graf 2008: S. 28 und 46. Leider legt Graf seine Quellen nicht offen.

<sup>5</sup> Vgl. Vialon 1997: S. 34.

<sup>6</sup> Troeltsch 1961: S. 18.

<sup>7</sup> Vgl. Troeltsch 1961: S. 105, FN 45.

<sup>8</sup> Vgl. Gronau 1979; Bormuth 2007; Waizbort 2007; Graf 2008.

<sup>9</sup> Troeltsch 1924: S. 44.

<sup>10</sup> Troeltsch 1961: S. 201.

<sup>11</sup> Auerbach 1958b: S. 22.

zu erobern“,<sup>12</sup> ohne den eigenen historisch-relativen Standort zu übersehen<sup>13</sup> – der „historische Relativismus“ beziehe sich „auf den Verstehenden ebenso wie auf das zu Verstehende“;<sup>14</sup> und wie Troeltsch bestimmt er die Historiografie als „das Werk eines Menschen [...], das aus einem Dasein entspringt“.<sup>15</sup> Doch wenn er mit leicht provozierendem Unterton hinzufügt: „Es ist ein radikaler Relativismus; man sollte ihn deshalb aber nicht fürchten“,<sup>16</sup> so wirkt dies wie eine direkte Kritik an Troeltsch, welcher eben jenen „radikalen Relativismus“<sup>17</sup> als intellektuellen Sophismus angeprangert hatte. In *Mimesis* wird sich Auerbach dann auch nicht auf Troeltschs, sondern auf Friedrich Meineckes Darstellung des Historismus beziehen (*Die Entstehung des Historismus*, 1936), als die „schönste und reifste“.<sup>18</sup>

### Philologische Wende

Die Voraussetzung, die einen doppelten bzw. radikalen Relativismus „als lösbar erscheinen“<sup>19</sup> lässt, sieht Auerbach durch Vicos These gegeben, wonach die Menschen „die Welt der Nationen, oder historische Welt, [...] erkennen können, weil sie die Menschen geschaffen haben“.<sup>20</sup> Dieses *verum-factum*-Prinzip ist zwar spätestens seit Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften ein gängiger Topos der geistesgeschichtlichen Hermeneutik,<sup>21</sup> doch erkennt Auerbach hierin in besonderer Weise die epistemologische Grundlage einer Geschichtsphilosophie gegeben, welche dem Anspruch auf historische Erkenntnis der Eigenwertigkeit einer jeden Epoche gerecht werde. Verschwindet also in Auerbachs Schriften die Referenz auf Troeltsch, so bleibt Vicos Werk durchgängig einer seiner zentralen Bezugspunkte.

Ob allein Vicos *verum-factum*-Prinzip das Problem historischer Hermeneutik wirklich löst oder lediglich die historische Differenz stillschweigend übergeht, hinterfragt Hans-Georg Gadamer mit merklicher Skepsis: „Muß nicht die geschichtliche Bedingtheit des Bewußtseins eine unüberwindliche Schranke dafür darstellen, daß es sich im geschichtlichen Wissen vollendet?“<sup>22</sup> Auerbach ist sich dieser Problematik durchaus bewusst – wobei er, wie Stefanie Woidich nachweisen kann, erst Mitte der 1930er zu einer für ihn selbst befriedigenden Lösung kommen wird. In seinen frühen Schriften zu Vico äußert er sich dagegen noch „widersprüchlich oder zumindest unentschieden“.<sup>23</sup> So weist er in seiner *Vorrede des Übersetzers* zwar der Intuition die Leistung zu, die Differenz zum historischen Gegenstand „von innen heraus“ in direkter Apprehension zu überbrücken, grenzt den Erkenntnischarakter des historischen Verstehens jedoch explizit von unmittelbarer Einsicht ab:

[E]s ist das von Vico gedachte Gemeinsam-Menschliche, kraft dessen wir die Geschichte eher von innen heraus intuitiv verstehen können als die Natur, etwas durchaus Einleuchtendes. Aber in seiner radikalen Fassung, der Mensch als Geschichte schaffend und erkennend, führt der Satz in die Irre. Jenes Gemeinsam-Menschliche, das Vico aus Mythos, Gesetz und Sprache schöpft, und das er *sensus communis generis humani* nennt, ist gewiß kein Erkennen in dem Sinne, wie Gott erkennt.<sup>24</sup>

<sup>12</sup> Ebd.: S. 14.

<sup>13</sup> Vgl. Gronau 1979: S. 83.

<sup>14</sup> Auerbach 1958b: S. 15.

<sup>15</sup> Ebd.: S. 14.

<sup>16</sup> Ebd.: S. 15.

<sup>17</sup> Troeltsch 1961: S. 574.

<sup>18</sup> Auerbach 1988: S. 413. Der Bezug auf Meinecke ist zwiespältig: Wie noch zu zeigen sein wird, scheint ihm auf der einen Seite Meineckes Auffassung, der Pluralismus der Moderne sei zu ertragen, entgegenzukommen; auf der anderen Seite sieht Auerbach, gerade in der von Meinecke eingeforderten kontemplativen Haltung eine wesentliche Ermöglichungsbedingung für den Aufstieg des Nationalsozialismus. Mit seinem Bezug auf Meinecke übernimmt Auerbach zudem die These von der ‚deutschen Bewegung‘, die, wie Oexle zeigt, von Meinecke aufgestellt wird, um das deutsche Nationalgefühl zu stärken (vgl. Oexle 1996: S. 125ff; eine kritische Begriffsgeschichte zur ‚deutschen Bewegung‘ bietet Gretz, Daniela, *Die deutsche Bewegung. Der Mythos von der ästhetischen Erfindung der Nation*, München 2007).

<sup>19</sup> Auerbach 1958b: S. 15.

<sup>20</sup> Vico 1924: S. 125.

<sup>21</sup> Vgl. Woidich 2007: S. 165.

<sup>22</sup> Gadamer 2010: S. 235.

<sup>23</sup> Woidich 2007: S. 210.

<sup>24</sup> Auerbach 1924: S. 27.



In *Vico und Herder* sei Auerbach, so Woidich, sogar noch „stärker dazu über[gegangen], den ‚unentwirrbaren Widerspruch‘ gänzlich Vico zur Last zu legen – Vico habe [...] ‚methodische Klarheit <...> eigentlich nie erreicht“<sup>25</sup> –, um dabei gleichzeitig diese Unklarheit selber als „Grundlage zu jenem ahnenden Einfühlen in die Geschichte“ zu akzeptieren, die „der Mensch aus seinem Menschsein praktisch postuliert“.<sup>26</sup> Erst mit seinem Aufsatz *Giambattista Vico und die Idee der Philologie* (1936) habe Auerbach einen dezidiert philologischen Zugang zu Vicos Werk erarbeitet, welcher ihm eine methodische Bewältigung des Erkenntnisproblems ermöglicht habe.<sup>27</sup> *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* wird ihm nun zum „erste[n] Werk der verstehenden Philologie“.

Mit diesem Schritt erhält der *sensus communis* eine hervorgehobene Bedeutung, welche einen methodischen Zugang zum historischen Verstehen erlaubt. Hierbei identifiziert Auerbach zwei Funktionen des Begriffs, die in einer Art hermeneutischem Zirkel („und hier schließt sich der Kreis“<sup>28</sup>) ineinander greifen: Erstens sei der *sensus communis* bei Vico „eine von der göttlichen Vorsehung eingegebene natürliche Anlage zu bestimmten Lebens- und Entwicklungsformen, die allen Menschen und Völkern gemeinsam ist“.<sup>29</sup> Von daher müssten auch „alle Formen des Menschlichen [...] ‚dentro le modificazioni della medesima nostra mente umana‘ aufzufinden sein“.<sup>30</sup> Historisches Verstehen ist kein Akt der ahnenden Einfühlung mehr, sondern eine nachvollziehende Tätigkeit.

Zweitens sei der *sensus communis* „ein Urteil ohne alle Reflexion über das im Menschenleben Notwendige und Nützliche“, in dem alle Völker auf ihrem jeweiligen Entwicklungszustande übereinstimmen“.<sup>31</sup> In dieser zweiten Funktion beschreibt der Begriff das, „was die Völker in ihrem jeweiligen Kulturzustande für wahr halten (obwohl es nur wegen ihres beschränkten Gesichtsfeldes für wahr gilt) und was demzufolge ihren Handlungen und Einrichtungen zugrunde liegt“.<sup>32</sup> Er ist ein allgemeines Urteil, welchem zwar kein Wahrheitswert, aber konsensuale Geltung zukommt: „Es handelt sich um streng geformte Festsetzung, obwohl sie nicht schriftlich ist und obwohl sie nicht aus der Vernunft, sondern aus der Phantasie stammt.“<sup>33</sup> Aus dieser „*autorità dell' umano arbitrio*“ setze sich die „Gesamtheit der menschlichen Einrichtungen, das *certum*“,<sup>34</sup> zusammen, welches der Gegenstand von Vicos Philologie sei. Es sei damit eine „Philologie im weitesten Sinne“.

Die Philologie als „Wissenschaft vom *Certum* [sic]“<sup>35</sup> bezieht sich auf ein praktisches Wissen, das sich vom theoretischen Wissen der Philosophie grundsätzlich unterscheidet. Deren Gegenstand sei das *verum*, die „unveränderliche[] und absolute[] Wahrheit“, die jedoch „in keiner der geschichtlichen Perioden ganz enthalten“ sei, sondern nur im „Plan der Vorsehung“ erkannt werden könne: „Damit ist die Wahrheit, welche die Philosophie sucht, gebunden an die Philologie, welche die *certa* sowohl als einzelne wie auch in ihrem Zusammenhange erforscht.“<sup>36</sup> Ein solcher Philologiebegriff, der die objektiven Strukturen einer Kultur nachvollziehend analysiert, steht nun aber nicht nur dem „einseitige[n] Interesse der Zeitgenossen [Vicos, CB] an der theoretischen Wissenschaft“<sup>37</sup> entgegen, sondern auch der Suche nach historischen Wesenheiten.

<sup>25</sup> Woidich 2007: S. 210.

<sup>26</sup> Auerbach 1967g: S. 226.

<sup>27</sup> Vgl. Woidich 2007: S. 211.

<sup>28</sup> Auerbach, Erich, „Giambattista Vico und die Idee der Philologie“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967c: S. 241.

<sup>29</sup> Ebd.: S. 238.

<sup>30</sup> Auerbach 1958b: S. 15.

<sup>31</sup> Auerbach 1967f: S. 248.

<sup>32</sup> Auerbach 1958b: S. 17.

<sup>33</sup> Auerbach 1967f: S. 245.

<sup>34</sup> Auerbach 1967c: S. 241.

<sup>35</sup> Ebd.: S. 240.

<sup>36</sup> Auerbach 1958b: S. 17.

<sup>37</sup> Lühe, Astrid von der, „Sensus communis“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1972: S. 659.

Bereits in seiner Marburger Antrittsvorlesung *Dante und die Romantik* (1930), vor allem jedoch in *Vico und Herder*, betont Auerbach, dass bei Vico das Konzept eines Volksgeistes fehle. Zwar beurteilt Auerbach das Interesse der Romantik für die „Mannigfaltigkeit der Volksindividualitäten“ als „tiefer und wirklicher als die Menschheitsidee der reinen Aufklärung“,<sup>38</sup> doch führe die Vorstellung einer „irrationalen, gewachsenen, pflanzenhaften Einheit“ des Volks in ihrer Ablehnung aller ‚willkürlich-künstlichen‘ Institutionen nicht nur zu einer „im tiefsten unpolitischen Einstellung“, sondern drohe darüber hinaus zu bloßer „folkloristische[r] Heimatkunde“<sup>39</sup> zu verkommen. Entsprechend prangert Auerbach in seiner Miszelle *La Fontaine und Pierre Mille* (1922) Auswüchse kulturkundlicher Studien an, nach deren Verständnis nur die Zugehörigkeit zu einer Nation ein tieferes Verständnis von deren Kulturproduktion erlaube, und er führt Karl Vosslers Studien über die französische Literatur als gelungenes Gegenbeispiel an.<sup>40</sup> Das Postulat wesenhafter Individualität führt zu einer übersteigerten Betonung kultureller Differenz, welche ein kulturübergreifendes Verstehen bereits im Vorhinein für unmöglich erklärt und sich damit einem allgemeinen wissenschaftlichen Beurteilungsmaßstab entzieht. So gesehen seien selbst die „oft sehr phantastische[n] und spekulative[n]“<sup>41</sup> Geschichtsdeutungen Vicos weitaus objektiver, da er nicht zwischen natürlich-wesenhaften und künstlich-arbiträren Erscheinungen unterscheidet: „dies Wesentliche ist Vico fremd“.<sup>42</sup>

Auf der anderen Seite steht jedoch das von Auerbach bis Mitte der 1930er Jahre geforderte „Sicheinfügen- und -einfühlenwollen in den Geist der Epochen“<sup>43</sup> vor demselben Problem der empirischen Verifizierbarkeit, welches er für die Völkerpsychologie und Wesenskunde diagnostiziert.<sup>44</sup> So weiß der von ihm gelobte Vossler in seiner Rekapitulation *Französische Philologie* (1919) – nachdem er die Philologie bloß als Hilfsmittel für diejenigen Bereiche erklärt hat, in denen ein „unmittelbares“ Verständnis nicht zugänglich sei – dem Konzept der Einfühlung einzig „starkes Nachdenken und gründliches Urteil“<sup>45</sup> als Korrektiv beizustellen.<sup>46</sup> Die Überbrückung historischer Differenz erfolgt auf Basis philosophischer Spekulation, nicht auf Basis empirischer Quellenkritik. In diesem Licht erscheint Auerbachs philologische Lesart Vicos als grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Methoden der Geistesgeschichte, die, wie Karol Sauerland bemerkt, in ihrem Selbstverständnis als ‚Überbieterin der Philologie‘ mit „einer starken Hinwendung zur Philosophie verbunden“<sup>47</sup> war.<sup>48</sup> Umso schroffer fällt nun seine Ablehnung des Einfühlungskonzepts aus:

Vico und Herder haben beide einen Begriff von geschichtlicher Entwicklung, den es vordem kaum gab, und bei beiden ist er stark spekulativ. Aber die Art des Spekulierens ist verschieden. Vico verhält sich zu seinem Gegenstand nach seinen besten Kräften rational, am liebsten schriebe er nach der geometrischen Methode; gegen seinen Willen bricht das Intuitive und Einfühlende durch. Die Struktur der geschichtlichen Entwicklung ist für ihn soziologisch, ökonomisch, politisch; er kennt kein ideales Ziel der Geschichte, und was er sucht, das sind ewige Gesetze. Herder verhält sich bewußt intuitiv, er strebt nach sinnlicher Einfühlung [...].<sup>49</sup>

Zwar wird Auerbach auch noch in späteren Jahren wie Vossler das Studium der Gegenwartsliteratur vom Bedarf philologischer Schulung freisprechen („den Geist der eigenen Zeit besitzt ein begabter

<sup>38</sup> Auerbach 1958b: S. 9.

<sup>39</sup> Auerbach 1967g: S. 224f.

<sup>40</sup> Vgl. Auerbach, Erich, „La Fontaine und Pierre Mille“, in: *Neue Rundschau* 33, 1922: S. 447f.

<sup>41</sup> Auerbach 1967c: S. 237.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.: S. 246.

<sup>43</sup> Auerbach 1967g: S. 224.

<sup>44</sup> Vgl. Fontius, Martin, „Einfühlung/Empathie/Identifikation“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000: S. 135.

<sup>45</sup> Vossler, Karl, *Französische Philologie*, Gotha 1919: S. 56.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.: S. 60.

<sup>47</sup> Sauerland, Karol, „Paradigmenwechsel unter dem Zeichen der Philosophie“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993: S. 255.

<sup>48</sup> Dainat, Holger, „Überbietung der Philologie“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993.

<sup>49</sup> Auerbach 1967f: S. 250.

Student ohnehin<sup>50</sup>), doch verschiebt sich bei ihm das prinzipielle Verhältnis zwischen Philologie und Philosophie.

Insofern stellt Auerbachs philologische Vico-Deutung Mitte der 1930er Jahre in der Tat eine Art Wendepunkt dar: Für eine Philologie, die sich konsequent mit sämtlichen konkreten Äußerungen einer Kultur befasst, sei das *certum* klar und bestimmbar. Kulturelle Äußerungen werden somit weder als Objektivationen eines vorgängigen Epochen- oder Nationalgeistes interpretiert, noch muss der Zusammenhang des Allgemeinen und seiner Teile intuitiv erahnt werden. Im Gegenteil sei das *certum* ein arbiträrer Geltungszusammenhang, der philologisch erschlossen werden könne. Der Philologie geht es nicht um einen zugrundeliegenden Geist, sondern um Zweite Natur<sup>51</sup> – die vom Menschen geschaffene Welt. Vicos weiter Philologiebegriff trennt dabei nicht das Wesentliche vom Unwesentlichen, sondern begreift das Allgemeine als Zusammenhang seiner Teile und diese wiederum in Abhängigkeit zum Ganzen. In diesem Sinn wird „Philologie zum Inbegriff der Wissenschaft vom Menschen, insofern er ein geschichtliches Wesen ist, und sie umschließt dann alle Disziplinen, die davon handeln“<sup>52</sup> – sei es Sprach-, Kunst-, Rechts-, Wissenschafts- oder Gesellschaftsgeschichte.

Selbst die entferntesten Formen des menschlichen Denkens und Handelns müssten nach diesem Modell in den Möglichkeiten des eigenen Geistes aufzufinden sein,<sup>53</sup> „weil die geschichtlichen Erscheinungen ja aus diesen Gestaltungskräften entstanden sind“.<sup>54</sup> Und obzwar „seit der Zeit Vicos viele strenger wissenschaftliche Methoden entwickelt worden“ seien, bleibe „die Erforschung geschichtlicher Vorgänge im weitesten Sinne [...] eine Sache des urteilenden Verstehens oder des ‚Wiederauffindens‘ im Geiste des Erforschenden“.<sup>55</sup> So habe der Mensch, wie Vico hervorhebt, bereits in den Frühzeiten eine Topik ausgebildet, die „eine Kunst ist, die erste Tätigkeit unseres Geistes zu regeln, indem sie die Orte lehrt, welche nacheinander zu durchlaufen sind, um alles zu erkennen an einem Ding, das man gut und vollständig erkennen will“. Die Topik gilt als eine menschliche Anlage zur Erkenntnis der Dinge. Und Vico fügt an: „Die Vorsehung hat die menschlichen Angelegenheiten wohl gelenkt, indem sie im menschlichen Geist früher die Topik als die Kritik entwickelte; wie das erste ist die Dinge zu erkennen, das spätere sie zu beurteilen.“<sup>56</sup>

Freilich, so hebt Auerbach hervor, sei das Gemeinmenschliche selbst „nur in seinen besonderen geschichtlichen Formen zu fassen, in seiner Allgemeinheit aber nicht prägnant ausdrückbar“.<sup>57</sup> Der *sensus communis* gleiche einer „*lingua mentale commune*“, bei der die verschiedenen kulturellen Äußerungsformen „nur die verschiedenen ‚Aspekte‘ der inneren Gemeinsprache“<sup>58</sup> seien. Somit lerne man durch die philologische Tätigkeit „allmählich, in den geschichtlichen Formen selbst die elastischen, immer nur provisorischen Ordnungskategorien zu finden, deren man bedarf“.<sup>59</sup>

### Geistesgeschichte

Auerbachs ‚philologische Wende‘ bedeutet keine Abkehr von seiner grundsätzlich geistesgeschichtlichen und geschichtsphilosophischen Ausrichtung. Zweck der Philologie ist seiner Meinung nach nicht positivistische Anhäufung von Material durch Analyse, sondern „Einsicht [...] in die Lebenseinheit der Epochen, so daß jede als ein Ganzes erscheint, dessen Wesen sich in jeder ihrer

<sup>50</sup> Auerbach 1967d: S. 306.

<sup>51</sup> Vgl. Auerbach 1967f: S. 245.

<sup>52</sup> Auerbach 1967c: S. 241.

<sup>53</sup> Vgl. Auerbach 1958b: S. 10.

<sup>54</sup> Auerbach 1967f: S. 248.

<sup>55</sup> Auerbach 1958b: S. 11.

<sup>56</sup> Vico 1924: S. 209.

<sup>57</sup> Auerbach 1958b: S. 15.

<sup>58</sup> Auerbach 1967c: S. 238.

<sup>59</sup> Auerbach 1958b: S. 15.

Erscheinungsformen spiegelt“.<sup>60</sup> Es gelte, jede Epoche als synthetisches Ganzes zur „Anschauung“<sup>61</sup> zu bringen. Auerbach verzichtet daher nicht auf die geistesgeschichtlichen Grundbegriffe wie Wesen oder Geist, aber er begreift darunter den inneren Bedeutungszusammenhang der historisch-konkreten Erscheinungsformen bzw. „die geschichtlichen Beziehungen von Formen des Denkens, des Empfindens, des Ausdrucks“.<sup>62</sup> Noch 1951 hält er fest: „[U]nser letztes Ziel ist innere, das heißt Geistesgeschichte.“<sup>63</sup>

Philologisch ist für ihn eine „solche synthetische Aufgabe praktisch zu lösen“,<sup>64</sup> da aus der zweiten Funktion des *sensus communis* folge, dass alle „Dinge aus den gleichen Bedingungen, nämlich dem jeweiligen Kulturzustande der menschlichen Gesellschaft, hervorgehen“ und somit „die Einsicht in einen dieser Teile menschlichen Gestaltens in einem bestimmten Stadium der Entwicklung [...] zugleich den Schlüssel zu allen anderen Gestaltungen des gleichen Stadiums liefern“<sup>65</sup> müsse. Die Philologie sei also nicht auf die vollständige Erfassung sämtlicher Erscheinungsformen einer Epoche angewiesen, wofür ein Menschenleben nicht ausreichen würde. Ihre Einheit ist über den *sensus communis* einer Epoche gegeben, welcher den inneren Bezug zwischen Einzelem und Ganzem gewährleistet.<sup>66</sup>

Dieser Zusammenhang ist als dialektischer zu verstehen. Die Epochen und Kulturen bildeten zwar für sich gesehen ein „Sinnganzes“,<sup>67</sup> in sich seien sie jedoch keineswegs homogen. Auerbach beschreibt Vico im Gegenteil als „Entdecker des dialektischen Werdens in der Geschichte“ und als „Ältervater aller Klassenkampftheorie“:<sup>68</sup> Das Wesen einer Kultur als Bedeutungszusammenhang zu fassen, heiße, sie in ihren dynamischen, widersprüchlichen und konfliktären Relationen zu verstehen, so dass „jede berührte Saite menschlichen Schicksals eine Fülle von Stimmen zu Mit- und Gegenspiel aufruft“.<sup>69</sup> Es ist für ihn geradezu das Charakteristikum der historischen Weltanschauung, dass es „keine ruhende Welt als Hintergrund [gibt], sondern eine aus den mannigfaltigsten Kräften sich ständig neu erzeugende“.<sup>70</sup>

Gleichwohl ist nach Auerbach nicht jedes Detail in gleicher Weise als „Schlüssel“ für den inneren Bedeutungszusammenhang einer Epoche geeignet. Obwohl sein Begriff der Geistesgeschichte nicht zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem unterscheiden will, bleibt seine „hermeneutische[] Philologie“<sup>71</sup> auf die Identifikation von Bedeutsamem – und damit auf das Gespür und den Bildungshorizont des Philologen angewiesen:

Man muß Grammatik und Lexikographie, Quellenbenutzung und Textkritik, Bibliographie und Sammeltechnik lernen; man muß lernen, sorgsam zu lesen. Alles übrige ist nicht Methode, denn es ist nicht lehrbar: zunächst die Weite des Bildungshorizontes, die auf der leidenschaftlichen Neigung beruht, sich alles anzueignen, was für die verfolgte Absicht nützlich sein könnte; sodann der Reichtum der eigenen Erfahrung, zu deren Erwerb das Schicksal mitwirken muß; sie nährt die nachlebende Einbildungskraft, ohne die man Menschen und menschliche Werke nicht verstehen kann; und schließlich den Blick für das, was Bergson (und ihm folgend E. R. Curtius) *faits significatifs*, bedeutsame Tatsachen, genannt hat.<sup>72</sup>

<sup>60</sup> Auerbach 1988: S. 412.

<sup>61</sup> Auerbach 1958b: S. 21.

<sup>62</sup> Auerbach 1951: S. 8.

<sup>63</sup> Ebd.: S. 9. Gegenüber René Welleks *A history of modern criticism: 1750–1950* wendet Auerbach ein: „[D]as Buch gibt dem Leser zwar eine Fülle von Belehrung und Anregung, aber keine Einheit der Anschauung, keine echte Geschichte.“ (Auerbach, Erich, „René Wellek: A history of modern criticism (1750–1950)“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967: S. 356)

<sup>64</sup> Auerbach 1958b: S. 18.

<sup>65</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>66</sup> Vgl. ebd.: S. 19. Mit Bewußtsein, so Auerbach, habe er diese Methode zuerst um 1930 in seiner Arbeit über *Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts* angewandt (1933, später überarbeitet als Auerbach, Erich, „La cour et la ville“, *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern 1951) (vgl. Auerbach 1958b: S. 19).

<sup>67</sup> Auerbach 1967g: S. 222.

<sup>68</sup> Auerbach, Erich, „Rezension zu: Richard Peters, Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico“, in: *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 6/8, 1929: S. 358.

<sup>69</sup> Auerbach 1988: S. 308.

<sup>70</sup> Ebd.: S. 309.

<sup>71</sup> Auerbach 1967c: S. 238.

<sup>72</sup> Auerbach 1951: S. 9.

So habe die Geschichtsforschung zwar „eine exakte Seite“<sup>73</sup> – diese „Exaktheit bezieht sich auf das Einzelne“;<sup>74</sup> „aber wo Auswahl, Sinndeutung, Beurteilung und Anordnung eingreifen“, sei die Tätigkeit des Historikers weit eher einer Kunst als einer modernen Wissenschaft vergleichbar: „Es ist eine mit gelehrtem Material arbeitende Kunst.“<sup>75</sup>

Trotz der Aufwertung der Philologie gesteht Auerbach der positivistischen Einflussforschung wie schon in seiner Dissertation nur eine sekundäre, wenngleich auch unverzichtbare Funktion zu. In der kurz vor der Arbeit an *Mimesis* als Leitfaden für seine türkischen Studenten verfassten *Introduction aux études de philologie romane* (1942) schreibt er:

Il nous a appris à rester sur la terre en expliquant les actions et les œuvres de l'homme, et que, s'il est vrai que les faits matériels ne suffisent pas toujours et entièrement à expliquer les phénomènes littéraires, il est absurde de vouloir les expliquer sans en tenir compte. De plus, les méthodes que le positivisme a trouvées nous permettent de situer plus exactement les phénomènes littéraires dans le cadre de leur époque, de l'établir avec plus de précision leur rapports avec les autres activités contemporaines et de compléter les biographies des auteurs par tout ce que la science moderne, par exemple l'hérédité, peut fournir[.]<sup>76</sup>

Der „schwierigste Teil“ seiner Arbeit sei die „Zurückführung des allgemeinen Problems, das [s]ein Interesse erregt ha[b]e, auf einen philologisch registrierbaren Tatsachenbestand“.<sup>77</sup> Philologie als eine mit gelehrtem Material arbeitende Kunst will somit zwischen zwei Polen vermitteln: zwischen philologischem Positivismus und geistesgeschichtlicher Deutung. Weder kann sie auf die philologische Arbeitsweise verzichten, noch geht sie in der Anwendung einer lehr- und lernbaren Methode auf. Die wissenschaftlich-historische Synthesenbildung sei – wie ein Kunstwerk – „auf das Individuum zurückverwiesen“.<sup>78</sup>

Die historische Synthese, an die wir denken, obwohl sie nur auf der Grundlage wissenschaftlicher Durchdringung des Materials ihren Sinn finden kann, ist ein Erzeugnis persönlicher Intuition, und also nur vom Einzelnen zu erwarten. Wo sie vollkommen gelänge, da wäre zugleich eine wissenschaftliche Leistung und ein Kunstwerk entstanden.<sup>79</sup>

Die Darstellung geschichtlicher Zusammenhänge sei nicht beliebig, sondern „an wissenschaftliche Treue gebunden“. Nichtsdestotrotz werde sie zur Kunst, da „die geschichtlichen Gegenstände“ in ihrer Komplexität „der Einbildungskraft Freiheit genug in Auswahl, Problemstellung, Kombination und Formung“<sup>80</sup> ließen. Wie bei Troeltsch erhebt folglich auch bei Auerbach die geistesgeschichtliche Darstellung keinen Anspruch auf Letztgültigkeit, sondern bezieht das subjektive Moment jeglicher historiografischen Kohärenzbildung reflektiert mit ein.<sup>81</sup>

### *Geschichtsphilosophie*

Die Romanistik sieht Erich Auerbach in besonderer Weise an die „moderne Vorstellung von der Geschichte als eines immanenten Sinnganzen“ gebunden: „[D]as Fach, das ich vertrete, die romanische Philologie, ist einer der kleineren Äste vom Baum des romantischen Historismus, der gleichsam im Vorübergehen die Romania als Sinnganzes erlebte“.<sup>82</sup> Damit versteht er die eigene Fachtradition in Opposition zu jener „geschichtsfeindlichen Gesinnung“, welche nach dem Zerfall der „transzendente[n] Sinngebung des menschlichen Lebens“ an die Stelle der „geschlossenen christlichen Welt in Europa“ getreten sei – d. h. in Opposition zum naturrechtlichen Rationalismus.

<sup>73</sup> Auerbach 1958b: S. 11.

<sup>74</sup> Auerbach 2007a: S. 478.

<sup>75</sup> Auerbach 1958b: S. 11.

<sup>76</sup> Auerbach, Erich, *Introduction aux études de philologie romane*, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1965: S. 29f.

<sup>77</sup> Auerbach 1951: S. 10.

<sup>78</sup> Auerbach 1967d: S. 307.

<sup>79</sup> Ebd.: S. 306.

<sup>80</sup> Ebd.: S. 307.

<sup>81</sup> Vgl. Graf 2008: S. 28.

<sup>82</sup> Auerbach 1967g: S. 223.

Während jedoch in der „geschlossenen christlichen Welt [...] sich das Sinnganze als der Plan Gottes oder die Vorsehung“ erwiesen habe, begreife der Historismus den geschichtlichen Prozess als immanente Dialektik des objektiven Geistes. Wie bereits geschildert, übt das Werk Vicos nicht zuletzt gerade deshalb eine so starke Faszination auf Auerbach aus, da es jenem in „unvergleichlich großartige[r] Weise“ und konsequenter als der romantischen Schule gelungen sei, die immanente „Einheitlichkeit aller Gestaltungen einer jeden geschichtlichen Epoche“<sup>83</sup> – und zwar in ihrer objektiven, spannungsreichen Gesamtheit – darzustellen. Damit steht Vico in gewisser Weise exemplarisch für den „Fortschritt der geschichtlichen Geisteswissenschaften in den letzten beiden Jahrhunderten“, nämlich für eine

perspektivische[] Urteilsbildung, die es ermöglicht den verschiedenen Epochen und Kulturen ihre eigenen Voraussetzungen und Anschauungsweisen zuzugestehen, sich um die Auffindung derselben aufs äußerste zu bemühen und jede absolute, von außen herangetragene Beurteilung der Phänomene als unhistorisch und dilettantisch abzuweisen.<sup>84</sup>

Da Vicos Interesse jedoch zu allererst den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte gegolten habe, sei die vichianische Form des historischen Relativismus „weit weniger geeignet für die praktische Anwendung in der Philologie als die Herders und seiner Nachfolger“.<sup>85</sup> Entsprechend verortet Auerbach *Mimesis* durchaus in der Linie des romantischen-idealistischen Historismus: „[E]s wäre in keiner anderen Tradition denkbar als in der der deutschen Romantik und Hegels; es wäre nie geschrieben worden ohne die Einwirkungen, die ich in meiner Jugend in Deutschland erfahren habe“.<sup>86</sup> Vicos „Idee von der Philologie und von der ‚Welt der Völker‘ als Gegenstand der Philologie“ dient ihm indes als notwendige Ergänzung für jene „aus dem deutschen Historismus stammenden Motive“.<sup>87</sup>

Entsprechend sieht Auerbach in der Interpretation von Textstellen einen „fast ideale[n] Ansatz“: „Wenn die vichianische Voraussetzung von der Einheit der Epochen angenommen wird, so muß jeder Text den Ausblick geben, der die Synthese ermöglicht.“ Der induktive Ansatz will „absolute Wertmaßstäbe“<sup>88</sup> sowie „[m]oderne und abstrakte Ordnungskategorien“<sup>89</sup> und damit eine „Beliebigkeit des Urteilens“<sup>90</sup> vermeiden. Kulturelle Phänomene ließen sich „nur aus der Perspektive der Zeit erklären“.<sup>91</sup> Die „möglichste Freiheit von weltanschaulichen oder anderen dogmatischen Festlegungen“<sup>92</sup> soll die relative Gültigkeit des jeweils individuellen Maßstabs einer Epoche garantieren:

Relativismus ist die Voraussetzung umfassender und ernsthafter historischer Arbeit [...]. In der historischen Forschung [...] werden selbst die großartigsten und liebenswertesten Formen, in denen die Menschen eine absolute Wahrheit auszudrücken versucht haben, zur Gefahr für das Urteil, sobald man sich ihnen verschreibt – von den Systemen moderner Rattenfänger ganz zu schweigen. Man kann der Wahrheit gehorchen, auch wenn man nie vergißt, wie vielsinnig ihre Befehle und Ordnungen sind; ja ich glaube, das ist die einzige ihr angemessene Form des Gehorsams.<sup>93</sup>

Diese Methode habe er, so Auerbach, besonders in *Mimesis* angewandt. Sie verbinde ihn mit der Gruppe der philologischen Stilinterpreten, „vor allem mit Leo Spitzer“.<sup>94</sup> Zugleich hält er aber die Differenz zwischen seinem und Spitzers Ansatz fest: Ganz im Einklang mit der romantischen Überlieferung und mit ihrer impressionistisch-individualistischen Weiterbildung liege Spitzer vor allem an

<sup>83</sup> Auerbach 1958b: S. 12.

<sup>84</sup> Auerbach 2007a: S. 478.

<sup>85</sup> Auerbach 1958b: S. 13.

<sup>86</sup> Auerbach 2007a: S. 477.

<sup>87</sup> Auerbach 1958b: S. 10.

<sup>88</sup> Auerbach 1951: S. 8.

<sup>89</sup> Auerbach 1958b: S. 20.

<sup>90</sup> Boden 2007: S. 131.

<sup>91</sup> Auerbach 1988: S. 365.

<sup>92</sup> Auerbach 1951: S. 10.

<sup>93</sup> Ebd.: S. 10f.

<sup>94</sup> Auerbach 1958b: S. 20.

der genauen Erfahrung individueller Formen, des einzelnen Werkes oder des einzelnen Dichters;<sup>95</sup> er selbst jedoch habe „[i]mmer wieder [...] die Absicht, Geschichte zu schreiben“. In diesem Sinn sei all seinen Arbeiten

die Bemühung [gemeinsam], zu einer historischen Topologie zu gelangen; wobei es also nicht so sehr darauf abgesehen ist, die Eigentümlichkeit der Erscheinungen überhaupt zu erläutern, als die Bedingungen ihres Entstehens und die Richtung ihrer Wirksamkeit.<sup>96</sup>

Neben die synchrone Dimension eines literarischen Phänomens, welche auf das Individuelle zielt, tritt bei Erich Auerbach die diachrone Dimension hinzu: Der geistesgeschichtliche Ansatz erfährt eine geschichtsphilosophische Färbung. Wie Auerbach vermerkt, tritt er nämlich „an den Text nicht als einzelnen, nicht voraussetzungslos heran; ich richte eine Frage an ihn, und diese Frage, nicht der Text, ist der Hauptansatz“.<sup>97</sup> Nur so, und nicht etwa aufgrund einer Systematisierung und Deduktion der Geschichte, bestehe zwischen Anfang und Ende eines geschichtlichen Verlaufs ein gewissermaßen teleologischer Zusammenhang, in welchem „der Anfang Zweck ist“.<sup>98</sup>

In Auerbachs radikalem Relativismus wird die Standortgebundenheit des Betrachters ausdrücklich in die geschichtsphilosophische Darstellung mit einbezogen. Sie gibt ihr einen vorläufigen Zielpunkt. So sei *Mimesis* „ganz bewußt ein Buch, das ein bestimmter Mensch, in einer bestimmten Lage, zu Anfang der 1940er Jahre geschrieben hat“.<sup>99</sup> Die Fragestellung wird in direkter Auseinandersetzung mit der Gegenwart an den historischen Gegenstand gerichtet, denn der Akt der Synthesenbildung beruht in seiner Letztbegründung auf einer willentlichen Entscheidung: „Es bedarf einer Gesinnung, eines aktiven Willens der Welt eine Form zu geben“.<sup>100</sup> Geschichte ist eine stets zu aktualisierende retrospektive Konstruktion, eine „unendliche Aufgabe“<sup>101</sup> bzw. „eine Teleologie ohne eindeutiges *telos*“,<sup>102</sup> die sich jeweils aus dem relativen Standpunkt des Betrachters ergibt. Denn

es vollzieht sich in uns unablässig ein Formungs- und Deutungsprozeß, dessen Gegenstand wir selbst sind: unser Leben mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, unsere Umgebung, die Welt, in der wir leben, versuchen wir unablässig deutend zu ordnen, so daß es für uns eine Gesamtgestalt gewinnt, die freilich, je nachdem wir genötigt, geneigt und fähig sind, neu sich aufdrängende Erfahrungen aufzunehmen, sich ständig mehr oder weniger schnell und radikal wandelt.<sup>103</sup>

Angesichts der europäischen Katastrophe versucht *Mimesis* „Europa zu umfassen“,<sup>104</sup> um in den Wirren des Krieges dazu beizutragen, „diejenigen wieder zusammenzuführen, die die Liebe zu unserer abendländischen Geschichte ohne Trübung bewahrt haben“.<sup>105</sup> Dieser affirmative Ansatz ist derart persönlich wie situativ motiviert, dass Auerbach fragt:

Will man das als Wissenschaft annehmen? Daran ist wenig gelegen. Meine eigene Erfahrung, und zwar nicht nur die wissenschaftliche, ist für die Problemstellungen, die Ansatzpunkte, die Gedankenführung und die Absicht meiner Schriften verantwortlich, und es wird auf keine andere Billigung gerechnet, als auf die ihrem Wesen nach schwankende und niemals vollständige Zustimmung von solchen, die auf anderen Wegen zu ähnlichen Erfahrungen gelangt sind, so daß die meinen sie erklären, ergänzen und vielleicht befruchten.<sup>106</sup>

Die praktisch-ethische Bedeutung der materialen Geschichtsphilosophie verbindet sich, wie schon bei Troeltsch, mit der Einsicht von der in letzter Linie praktischen Bedingtheit und Abzweckung aller Erkenntnis: der Historiografie in ihrer unabwendbaren Vorläufigkeit.

<sup>95</sup> Vgl. ebd.

<sup>96</sup> Auerbach 1951: S. 7.

<sup>97</sup> Auerbach 1958b: S. 20.

<sup>98</sup> Busch 1998: S. 94.

<sup>99</sup> Auerbach 2007a: S. 479.

<sup>100</sup> Auerbach 1988: S. 247.

<sup>101</sup> Auerbach 1958b: S. 14.

<sup>102</sup> Costa Lima, Luiz, „Zwischen Realismus und Figuration. Auerbachs dezentrierter Realismus“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 265.

<sup>103</sup> Auerbach 1988: S. 510.

<sup>104</sup> Auerbach 2007a: S. 477.

<sup>105</sup> Auerbach 1988: S. 518.

<sup>106</sup> Auerbach 1958b: S. 22.

## Europa als ernstes Gedicht

Jedes Kapitel von *Mimesis* repräsentiert, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, eine bestimmte Epoche in der europäischen Geschichte. Auerbach setzt mit der stilistischen Analyse einer Textstelle ein, konzentriert sich mit feinem Gespür auf akribische Details, aus welchen dann der spezifische Bedeutungsrahmen der Epoche, ihre soziologische Struktur, ihre Weltanschauung entfaltet werden. Im selben Augenblick folgt der Aufbau des Buches jedoch, wie angedeutet, einer Entwicklungslinie, die sich aus der allgemeinen Fragestellung ergibt und das Einzelne in ein wirkungsgeschichtliches Spannungsfeld versetzt.<sup>107</sup>

Damit die historische Synthesenbildung in dieser Konstellation aber dem angestrebten Ziel gerecht wird, die literarischen Phänomene aus der Perspektive ihrer Zeit zu erklären, muss die Fragestellung, die diese Phänomene ordnend in einen diachronen Kontext stellt, möglichst offene Begriffe anwenden. Auf diese Weise sollen bestimmte Aspekte der jeweiligen Texte gerade aus dem allgemeinen Blickwinkel heraus für sich selbst zur Anschauung gebracht werden:

Das Allgemeine [...], welches die Phänomene vergleicht, zusammenstellt oder gegeneinander abgrenzt, sollte elastisch und locker sein; es sollte sich nach äußerster Möglichkeit dem jeweils Einzelnen fügen, und ist jeweils nur aus dem Zusammenhang zu verstehen. [...] Das Ordnen muß so geschehen, daß es das individuelle Phänomen frei entfaltet leben läßt.<sup>108</sup>

Auerbach lässt sich nach eigenen Angaben von wenigen Motiven leiten, welche er im „Spiel mit dem Text“<sup>109</sup> sich entfalten lassen will.<sup>110</sup> Nicht so sehr auf Stringenz der Durchführung zielt sein Interesse, sondern darauf, über die Fragestellung eine bestimmte Anzahl literarischer Phänomene in einen Zusammenhang zu bringen und wechselseitig zu beleuchten. In seinem Nachwort zu *Mimesis* verteidigt er die streckenweise unsystematische Vorgehensweise daher als methodischen Vorsatz: „[M]ir lag es ganz fern, nur das zu bieten, was im engsten Sinne meiner Absicht diene; ich war im Gegenteil bemüht, der Mannigfaltigkeit Raum und meinen Formulierungen Elastizität zu geben“.<sup>111</sup>

Auch die Texte seien „eher nach zufälliger Begegnung und Neigung als nach genauer Absicht ausgewählt“.<sup>112</sup> Allerdings warnt Auerbach davor, aus seiner „Auswahl Vorlieben oder Abneigungen grundsätzlicher Art herauszulesen“. So seien die französischen Realisten allein für die Problemstellung in *Mimesis* relevant, zu „Vergnügen und Erholung“ lese er „lieber Goethe, Stifter und Keller“.<sup>113</sup> Gleichwohl verzichtet seine Historiografie auf den Anspruch lückenloser Totalität, da dieser ohnehin unerfüllbar sei: „Wer den Gesamtverlauf eines Menschenlebens oder eines sich über größere Zeiträume erstreckenden Ereigniszusammenhanges von Anfang bis zum Ende darstellt, schneidet und isoliert willkürlich“.<sup>114</sup> Das Ganze zeigt sich vielmehr als Folge von Wechseln und Verschiebungen, die sich über das Ausschnitthafte, Fragmentarische sogar noch deutlicher herausstellen. Es handelt sich um eine „Lektüretechnik, die statt Essenzen Relationen wahrnimmt, um aus den letzteren in erster Linie ein System wechselnder Differenzen abzuleiten“.<sup>115</sup> Negativ formuliert könnte man sagen, Auerbach ersetze „Theorie durch Spannungsverhältnisse“.<sup>116</sup>

<sup>107</sup> Vgl. Blanchard 1983: S. 307.

<sup>108</sup> Auerbach 2007a: S. 477.

<sup>109</sup> Auerbach 1988: S. 517.

<sup>110</sup> Vgl. ebd.: S. 509f.

<sup>111</sup> Ebd.: S. 517f.

<sup>112</sup> Ebd.: S. 517.

<sup>113</sup> Auerbach 2007a: S. 476. Mit diesem Nachtrag begegnet er Vorwürfen, mit *Mimesis* eine ästhetische Norm begründen zu wollen. Noch fünfzig Jahre nach Erscheinen von *Mimesis* wird insbesondere vonseiten der Germanistik angemahnt, *Mimesis* propagiere eine „eigenständige Kunstnorm“ (Pickerodt, Gerhart, „Schiller, Goethe und die Folgen. Erich Auerbachs Kritik der deutschen Literatur“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998: S. 253).

<sup>114</sup> Auerbach 1988: S. 510.

<sup>115</sup> Schulz-Buschhaus 1999.

<sup>116</sup> Costa Lima 2007: S. 256.



Während also für die Analyse der einzelnen Texte und Epochen ein konkreter Ansatzpunkt eingefordert wird, aus dem heraus das je Individuelle induktiv erschlossen werden soll, setzt die Doppelstruktur des Aufbaus die Texte anhand von Leitmotiven und elastischen Begriffen in ein stets vorläufiges und nie auf Vollständigkeit zielendes relationales Spannungsgefüge. Diese Form der Literaturgeschichte grenzt Auerbach von einer, wie er es nennt, „Sagentechnik“<sup>117</sup> ab, welche „den Stoff in eindeutiger und entscheidender Weise“<sup>118</sup> ordne, um damit die Komplexität des Geschichtsverlaufs zu reduzieren. Das Fragmentarische, das den Aufbau von *Mimesis* kennzeichnet, soll dagegen der Unübersichtlichkeit und Widersprüchlichkeit von Geschichte gerecht werden.<sup>119</sup> Im Unterschied zur Sagentechnik vergleicht er seine Darstellungsabsicht, die ja nichtsdestotrotz bestimmte allgemeine Tendenzen und Bewegungslinien eines gerichteten, irreversiblen Geschichtsverlaufs zur Anschauung bringen will, eher mit einem Drama, welches „auch keine Theorie, sondern paradigmatische Anschauung vom Menschengeschick“<sup>120</sup> enthalte. Das Ganze wäre so zu formen, dass es „als dialektische Einheit wirkt, wie ein Drama, oder, wie Vico einmal sagt, wie ein ernstes Gedicht“.<sup>121</sup>

Ergebnis der literarhistorischen Anordnung des je Eigentümlichen sei im besten Falle „nicht ein Haufen von beziehungslosen Momentaufnahmen, sondern die spontan erfaßte, aus der Vielfalt der Beobachtungen sich zusammenfügende Einheit“. Das „Wesen, welches hervortritt“,<sup>122</sup> erscheint im Wechsel. Es ist nicht als homogene Identität bestimmt, sondern über die Dialektik des historischen Verlaufs.

Einen Zusammenhang dreitausendjähriger Kulturgeschichte über die Vielfalt einzelner Beobachtungen zu umreißen, erscheint allerdings sogar Auerbach selbst als eine kaum zu bewältigende Aufgabe:

Die Geschichte, welche wir miterleben oder aus Zeugnissen Miterlebender erfahren verläuft sehr viel uneinheitlicher, widerspruchsvoller und wirrer; erst wenn sie in einem bestimmten Bezirk Ergebnisse gezeitigt hat, vermögen wir sie mit deren Hilfe einigermaßen zu ordnen, und wie oft wird uns die Ordnung, die wir so gewonnen zu haben glauben, wieder zweifelhaft, wie oft fragen wir uns, ob die vorliegenden Ergebnisse uns nicht zu einer allzu einfachen Anordnung des ursprünglichen Geschehens verleitet haben!<sup>123</sup>

Gleichwohl hält er eine historisch-synthetische Anschauung Europas für möglich – „erst jetzt und gerade noch jetzt“. Denn Europa befinde sich an einem kulturhistorisch entscheidenden Punkt: Die „europäische Gesittung“ sei „nahe der Grenze ihres Daseins“ angelangt und „ihre eigene, auf sie beschränkte Geschichte“ scheine vollendet. Von daher sei „die Zeit gekommen, wo der Versuch, jene geschichtliche Einheit noch angesichts ihres lebendigen Bestehens und des lebendigen Bewußtseins von ihr zu erfassen, unternommen werden muß“.<sup>124</sup> Der „dialektisch-dramatische[] Vorgang“<sup>125</sup> der europäischen Kulturgeschichte, mit seinen vielfältigen und scheinbar unverbundenen Bewegungen, gelangt an seinen Endpunkt, von dem aus das Disparate sich als Ganzes fügt und eine „Geschichte der Gegenwart“ als „Innewerden des historischen Geschicks“<sup>126</sup> leistbar ist.<sup>127</sup>

<sup>117</sup> Auerbach 1988: S. 23.

<sup>118</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>119</sup> Vgl. ebd.

<sup>120</sup> Auerbach 1958b: S. 22.

<sup>121</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>122</sup> Auerbach 1988: S. 279. Die zitierte Textstelle bezieht sich auf Montaignes Autobiografie, in welcher Hausmann eine Überschneidung zu Auerbachs Vorgehensweise erkennt (vgl. Hausmann, Frank-Rutger, „Michel de Montaigne, Erich Auerbachs *Mimesis* und Erich Auerbachs literaturwissenschaftliche Methode“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998: S. 235).

<sup>123</sup> Auerbach 1988: S. 22.

<sup>124</sup> Auerbach 1958b: S. 10.

<sup>125</sup> Ebd.: S. 15.

<sup>126</sup> Schiffermüller 1998: S. 279.

<sup>127</sup> „[D]ie Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie*, Hamburg <sup>4</sup>1955: S. 17)

## Stiltrennung

„Der Gegenstand dieser Schrift“, so erläutert Auerbach im Nachwort zu *Mimesis*, sei „die Interpretation des Wirklichen durch literarische Darstellung oder ‚Nachahmung‘“. Genauer: die „wechselnden Interpretationsweisen menschlicher Vorgänge in der europäischen Literatur“. <sup>128</sup> Dass Erich Auerbach aber überhaupt die Frage nach der Nachahmung der Wirklichkeit in der europäischen Literatur stellen kann, setzt voraus, dass dies eine über alle Epochen gültige, wenn auch verschieden akzentuierte und bewertete literarische Tätigkeit gewesen sei. <sup>129</sup> Auerbach geht dabei von der „platonische[n] Fragestellung im 10. Buch des Staates [aus], die Mimesis als Drittes nach der Wahrheit, in Verbindung mit Dantes Anspruch, in der Komödie wahre Wirklichkeit zu geben“ <sup>130</sup>.

In seiner ‚Historische[n] Einleitung über Idee und Geschick des Menschen in der Dichtung‘, die er seinem Buch *Dante als Dichter der irdischen Welt* vorangestellt hat, resümiert Auerbach Platons eminente, wenn auch paradoxe Bedeutung für die Entwicklung der europäischen Literatur. Ausgerechnet er, der die Dichtung aus dem philosophischen Staate habe verbannen wollen, habe letztlich den „Abgrund zwischen Philosophie und Dichtung überbrückt“. Seine Lehre habe „die Würde der nachahmenden Kunst nicht zerstört – sie hat ihr im Gegenteil für Jahrtausende einen neuen Antrieb gegeben und ein neues Ziel gewiesen“. Immerhin habe Platon selbst die Schönheit der Erscheinung als Stufe zur wahren Schönheit gedeutet, wodurch erst „die Parusie der Idee in der Erscheinung dem Künstler und dem Genießenden zum Problem und zur Sehnsucht geworden“ sei. So folgert Auerbach:

[S]eine Lehre gab den Dichtern auf, philosophisch zu dichten, nicht nur im Sinne einer Unterweisung, sondern in dem Bestreben durch die Nachahmung der Erscheinung zu ihrem wahren Wesen, und zum Ausdruck ihrer Teilhaftigkeit am Schönen der Idee vorzudringen. <sup>131</sup>

Aus diesem Anspruch erklärt sich die scheinbare Tautologie von Dantes „wahre[r] Wirklichkeit“, welche nicht allein Wirklichkeit abbilden, sondern durch das Abbilden ein Allgemeines, Wahres erfassen will. <sup>132</sup> Das Bestreben, über Mimesis zum Wesen einer Erscheinung vorzudringen, steht damit in platonischer Tradition. Erwin Panofsky folgend sieht Auerbach im Bewusstsein späterer Generationen das Fortwirken Platons, welcher „die Philosophie in die Kunst eingehen ließ und eine zugleich tiefere und genauere Erfassung des Geschehenden begründete und vorbereitete“. <sup>133</sup>

Als zentraler Leitfaden für seine Analysen dient Auerbach die „antike und später von jeder klassizistischen Strömung wiederaufgenommenen Lehre von den Höhenlagen der literarischen Darstellung“. <sup>134</sup> Besonders Cicero habe bei seiner Einteilung der *genera discendi* in einen niederen, mittleren und hohen Stil („subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo“) den Gedanken der „Übereinstimmung von Gegenstand und Ausdruck“ <sup>135</sup> formuliert:

Was sich schickt, das muß der Redner nicht allein bei den Gedanken beachten, sondern auch bei den Wörtern. Nicht jedes Schicksal, jeder Rang, jede Würde, jedes Alter, noch überhaupt jeder Ort und Zeitpunkt und Zuhörer darf auf dieselbe Weise in Worten und Gedanken behandelt werden; stets muß bei jedem Teil der Rede, genauso wie im Leben auch, das Schickliche beachtet werden. <sup>136</sup>

Wenngleich Cicero empfiehlt, die Stile mitunter auch „zu mischen und abzuwechseln“, <sup>137</sup> sieht Auerbach doch die enge Bindung von Gegenständen, Themen, Lebensbereichen, aber auch von sozialen

<sup>128</sup> Auerbach 1988: S. 515.

<sup>129</sup> Vgl. Gronau 1979: S. 47.

<sup>130</sup> Auerbach 1988: S. 515.

<sup>131</sup> Auerbach 1969: S. 10.

<sup>132</sup> Vgl. ebd.: S. 175f.

<sup>133</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>134</sup> Auerbach 1988: S. 515.

<sup>135</sup> Auerbach, Erich, „Sermo humilis“, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Winterthur 1958a: S. 33.

<sup>136</sup> Cicero, Marcus Tullius, *Orator*, München, Zürich <sup>3</sup>1988: § 71.

<sup>137</sup> Ebd.: § 103.

Klassen an eine festgelegte Darstellungsweise und Höhenlage der Diktion als paradigmatisch für das antike Prinzip der Stiltrennung:

Besonders augenfällig ist die Stilabstufung im antiken Theater, wo in der Komödie Personen und Ereignisse des alltäglichen Lebens im niederen oder allenfalls mittleren Stil, in der Tragödie Sagenfiguren, Fürsten und Helden in außerordentlicher Lage mit hoher Würde des Sprachausdrucks auftreten.<sup>138</sup>

In der klassischen Antike dürfe das Tragische nur jenseits des Alltäglichen dargestellt werden, das Alltägliche verlange aber eine komische Darstellungsart<sup>139</sup> – eine Einteilung, welche im Mittelalter mit der Autorität der christlichen Heilsgeschichte nicht zu vereinbaren gewesen sei.

Auerbach erkennt eine tiefe Diskrepanz zwischen der antiken Mimesis und der „sinnliche[n] Darstellung transzendenter Inhalte“,<sup>140</sup> wie sie in der Geschichte Christi ausgeführt sei. Die „innere[] Spannung“, in welcher die Personen hier gezeigt würden, die „Hingabe an das irdische Geschick“, darüber hinaus die vorgeführte „Mannigfaltigkeit der Menschenwelt“ überstiegen die „Grenzen der antiken mimetischen Aesthetik“: „[D]ie antikische Spaltung der Gattungen, die Scheidung zwischen dem erhabenen und dem niederen Stil existiert nicht mehr“.<sup>141</sup> Die europäische Literatur stehe demnach im Spannungsverhältnis zweier entscheidender Einflüsse: der antiken Stiltrennungslehre und der christlichen Heilsgeschichte. Ihre Geschichte folgt einer dialektischen Bewegung zwischen Trennung und Mischung der Stile.

Wenn Auerbach die antike Vorstellung von den drei Stilhöhen als „Hauptansatz“<sup>142</sup> in *Mimesis* bezeichnet, so geht es ihm weniger um die konkrete Umsetzung oder Nicht-Umsetzung dieser Regel – zumal Cicero das *poematum* ausdrücklich nicht strikt an sie gebunden wissen will<sup>143</sup> – als vielmehr darum, in „welchem Verhältnis [die ausgewählten Texte, CB] zu dieser Vorstellung stünden“.<sup>144</sup> Es geht nicht so sehr um das direkte Fortleben einer bestimmten Tradition als um eine relationale Bestimmung. Quasi als Umkehrung der Stiltrennungsregel findet sich in *Mimesis* der Ansatz daher auch folgendermaßen ausgedrückt:

Wir suchen in unserer Schrift nach Darstellungen des alltäglichen Lebens, in denen dieses ernsthaft, in seinen menschlichen und gesellschaftlichen Problemen, oder sogar in seinen tragischen Verwicklungen dargestellt wird.<sup>145</sup>

Kommt diese Definition einer positiven Bestimmung des Interesses zwar eher entgegen, so hat sie jedoch mit weitaus allgemeineren, unschärferen Begriffen zu operieren als es der Zugang über die antike Poetik erlaubt. Die Herangehensweise über das Verhältnis zur antiken Stiltrennungsregel besitzt aber noch einen weiteren Vorteil: Sie ist, wie Auerbach ergänzt, „gleichbedeutend mit der Frage, was ihre Verfasser für erhaben und bedeutend hielten, und welche Mittel sie verwandten, um es darzustellen“.<sup>146</sup> Helmut Kuhn hebt die Verbindung von Perzeption, Repräsentation und Wertung bei diesem Ansatz hervor:

Mimesis ist nicht Nachahmung irgendeiner gegebenen Wirklichkeit. Zunächst muß aus den Dingen und Wesen der Umwelt etwas als wichtig, bedeutend oder groß hervorgehoben werden. Die Entdeckung des Nachahmenswürdigen geht der Nachahmung voraus. [...] Wahrhaft gesehen wird nur, was durch seine Bedeutung das Auge anzieht. Insofern ist das Sehen schon unterwegs zur Mimesis. Das im Untertitel von A.s Werk genannte Problem der „dargestellten Wirklichkeit“ verweist mithin auf den Wirklichkeitsbegriff des Darstellers zurück.<sup>147</sup>

<sup>138</sup> Auerbach 1958a: S. 32f.

<sup>139</sup> Vgl. Auerbach 2007d: S. 451.

<sup>140</sup> Auerbach 1969: S. 29.

<sup>141</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>142</sup> Auerbach 1958b: S. 20.

<sup>143</sup> Vgl. Cicero 1988: § 68.

<sup>144</sup> Auerbach 1958b: S. 20f.

<sup>145</sup> Auerbach 1988: S. 326.

<sup>146</sup> Auerbach 1958b: S. 20f.

<sup>147</sup> Kuhn 1964: S. 228f.

Die Wirklichkeit geht bei der Nachahmung nicht unmittelbar in die Literatur ein und kann somit auch nicht unmittelbar Gegenstand der Literaturgeschichte sein.<sup>148</sup> Aber dasjenige, was in die Literatur Eingang findet, und auch wie es in die Literatur Eingang findet, ist abhängig vom weltanschaulichen Werthorizont des betreffenden Autors und seiner Zeit. Die Nachahmung der Wirklichkeit ist für Auerbach „kein bloß rezeptiver Vorgang, bei dem der Autor als passiver Beobachter lediglich sprachlich zu fassen brauchte, was sich vor seinen Augen vollzieht“,<sup>149</sup> es handelt sich nicht um eine Selektion aus einem „neutrale[n] Vielerlei, aus dem dann Einzelnes durch Werkakzente herausgehoben wird“,<sup>150</sup> sondern sie ist „ein schöpferischer Akt“:<sup>151</sup> „Interpretation des Wirklichen“.<sup>152</sup>

Ein „Dichter formt und verwandelt das Geschehene in seinem Bewußtsein, und nur von dem, was in diesem Bewußtsein lebt, nicht von einer äußeren Wirklichkeit, ist auszugehen“.<sup>153</sup> Zur historischen Wirklichkeit gebe es keinen unmittelbaren Zugang. Mimesis bedeute nicht Widerspiegelung einer objektiven Realität. Dennoch sei das künstlerische Werk als „Niederschlag des Zeitzustandes“ zu werten, in welchem „dieser Zeitzustand im ganzen [...] enthalten“ sei. Die komplexe Wirklichkeit beschreibt nämlich den Möglichkeitsraum dessen, was erkannt und damit in die Beschreibung von Wirklichkeit einfließen kann:

Die neue Kunst [des Flaubertschen Realismus, CB] lediglich auf die Persönlichkeit Flauberts (oder auf die Sonderart einiger anderer verwandter Schriftsteller) zurückzuführen geht nicht an. [...] Er konnte nur Vorhandenes, das er antraf, entdecken; er konnte etwas, was man noch nicht beachtet hatte, gestalten und ins Bewusstsein rufen; und zwar etwas, was vordem noch nicht da war oder doch nur so keimhaft und verborgen, dass sich niemand fand, der es sah und nachahmend formte.<sup>154</sup>

Neben dem Aspekt der Auswahl bewegt sich das Werk jedoch vor allem im Bereich des *sensus communis* einer Epoche, ihrer Weltanschauung, ihrem Menschenbild, ihrem gesellschaftlichen Gefüge und seinen Institutionen. Das *certum* ist nach Auerbach dabei vor allem über die Sprache bestimmt: „Alles, was wir lernen, wird in die Form der Muttersprache gegossen. Das geht so weit, dass wir uns fragen können, ob die Wörter aus der äußeren Welt geboren sind oder ob die äußere Welt aus den Wörtern geboren ist.“<sup>155</sup> Die *chiave maestra* Vicos ist für Auerbach die Entdeckung, dass die poetische Weltauffassung der Frühzeiten eine „ganz objektive Phantasie“<sup>156</sup> gewesen sei, ihre Dichtung „wahre Geschichte, wie sie ihnen erscheint, und ihre Metaphorik nicht schöne Umschreibung, sondern die Sache selbst, so wie sie ihnen sinnlich wurde“.<sup>157</sup> Er weist darauf hin, dass dieses poetische Zeitalter damit weder barbarisiert noch verklärt werden dürfe:

Man darf hinzufügen, daß Vicos „Volksgeist“ eigentlich ein aristokratisches Gebilde ist: die Mythen des poetisch-göttlichen und des heroischen Zeitalters werden begründet, ausgestaltet und als Institutionen verteidigt von der herrschenden Minderheit der völkergründenden Heroen – während das Volk, die ursprünglichen Sklaven (*famuli*) und späteren Plebejer, sobald sie zum Bewußtsein ihrer selbst kommen, die Sache der Freiheit zugleich mit der Vernunft vertreten, gegen die strengen Bindungen der phantasieentsprungenen Theses, so daß hier streng gebundene Phantasie der aristokratischen Urzeit gegen freie Vernunft der demokratischen Aufklärung steht.<sup>158</sup>

Trotz dieser Gegenüberstellung von poetisch-aristokratischem und rational-aufklärerischem Zeitalter spricht sich Erich Auerbach gegen eine allzu strikte Trennung beider Welten aus. Während Vico „in den rhetorischen Figuren des Schulbetriebes“ lediglich die „zu bloßen Schmuckformen abgesun-

<sup>148</sup> Vgl. Gronau 1979: S. 153.

<sup>149</sup> Ebd.: S. 55.

<sup>150</sup> Kuhn 1964: S. 229.

<sup>151</sup> Gronau 1979: S. 55.

<sup>152</sup> Auerbach 1988: S. 515.

<sup>153</sup> Auerbach 1967b: S. 90.

<sup>154</sup> Auerbach 2007d: S. 450f.

<sup>155</sup> Auerbach, Erich, „Die Entstehung der Nationalsprachen im Europa des 16. Jahrhunderts“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014b: S. 51.

<sup>156</sup> Auerbach 1967g: S. 229.

<sup>157</sup> Auerbach 1967c: S. 236, FN 13.

<sup>158</sup> Auerbach 1967f: S. 245.

ken[en]“ „Reste des ursprünglichen, konkret sinnlichen Denkens“ erkenne, will er stattdessen die „Dialektik zwischen Einbildungskraft und Vernunft“<sup>159</sup> nicht als zeitliche Folge, sondern als Wechselverhältnis verstanden wissen. So könne die literarische Darstellung wiederum auf die allgemeine Wahrnehmung von Wirklichkeit zurückwirken: Repräsentation ist demnach immer auch performativ – auch in Hinblick auf ihr Ausbleiben.<sup>160</sup> Der Literatur kommt eine gesellschaftliche Mitverantwortung zu:

[A]uf das seither Geschehene rückblickend ist man doch versucht, sich auszumalen, welche Wirkung es auf die deutsche Literatur und Gesellschaft getan hätte, wenn Goethe mit seiner sinnlichen Kraft, seiner Lebensmeisterschaft, der weiten Freiheit seines Blickes, der sich bildenden modernen Struktur des Lebens mehr Neigung und Willen zur Gestaltung zugewandt hätte.<sup>161</sup>

Bei aller Eigenständigkeit, die Auerbach der jeweiligen Epoche und auch der künstlerischen Freiheit zugesteht, kennt sein Relativismus bezüglich des Realismusbegriffs demzufolge auch eine Grenze. Diese beruht auf einem unabdingbaren Bezug zu einer universalen Realität.<sup>162</sup> Dieser äußert sich nach Auerbach jedoch nicht im Sinne einer ohnehin unmöglichen objektiven Widerspiegelung, sondern im Bezug auf ein allgemein-dynamisches Prinzip, welches er als das Grundprinzip geschichtlicher Wirklichkeit erachtet:

Nachahmung der Wirklichkeit ist Nachahmung der sinnlichen Erfahrung des irdischen Lebens, zu dessen wesentlichsten Merkmalen doch seine Geschichtlichkeit, sein Sich-Verändern und Sich-Entwickeln zu gehören scheint; mag man dem nachahmenden Dichter noch so viel Freiheit in der Gestaltung einräumen, diese Eigenschaft, die ihr Wesen selbst ist, darf er der Wirklichkeit nicht nehmen.<sup>163</sup>

Deshalb liegt ein Hauptvorwurf gegenüber Goethe darin, dass dieser bei allen realistischen Anlagen seines Stils, die „Wirklichkeit des ihm zeitgenössischen gesellschaftlichen Lebens niemals dynamisch, niemals als Keim werdender und zukünftiger Gestaltungen dargestellt hat“.<sup>164</sup>

### Stilmischung

*Mimesis* ist ursprünglich in neunzehn Kapitel aufgeteilt, denen 1949 anlässlich der spanischen Ausgabe ein Kapitel über Miguel de Cervantes' *Don Quijote*, ‚Die verzauberte Dulcinea‘, hinzugefügt wurde. Während die klassizistische Stiltrennungsregel als übergreifender Ansatzpunkt und die christliche bzw. moderne Stilmischung als ihr Gegenpol die Leitlinien des Buches bestimmen, fällt das erste Kapitel insoweit aus dem Muster heraus, da es als Vorgeschichte dieser Dialektik einsetzt, nämlich bei der *Odyssee* Homers und dem Opfer Isaaks im 1. Buch Mose.

Wie Auerbach in einem Brief an Martin Buber erklärt, soll dieses erste Kapitel als eine Art Einleitung zur eigentlichen Untersuchung fungieren, um die Problemstellung des Buches zu verdeutlichen.<sup>165</sup> Der homerische und der alttestamentarische Stil beschreiben dabei zwei für die europäische Literatur konstitutive „Grundtypen“<sup>166</sup> realistischer Darstellungsweise. In Reaktion auf kritische Einwände räumt Auerbach später aber die „Einseitigkeit der Darstellung“<sup>167</sup> ein und gibt an, mit dem ersten Kapitel nicht ganz zufrieden zu sein.<sup>168</sup> Und in der Tat spricht er zu Beginn von *Dante als Dichter der irdischen Welt* Homer noch weitaus uneingeschränkter die „Fähigkeit zur Nachahmung

<sup>159</sup> Auerbach 1958b: S. 16.

<sup>160</sup> Vgl. Schlenstedt, Dieter, „Darstellung“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhart Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000: S. 874.

<sup>161</sup> Auerbach 1988: S. 420.

<sup>162</sup> „Repräsentation als Mimesis setzt voraus, daß es im Darstellungsakt etwas zu präsentieren gilt. Daher ist es unzulässig, den Mimesisgedanken durch den der Performanz rundweg zu ersetzen.“ (Schlenstedt 2000: S. 874)

<sup>163</sup> Auerbach 1988: S. 183.

<sup>164</sup> Ebd.: S. 419.

<sup>165</sup> Vgl. Brief an Buber vom 12.1.1957 in Tremml und Barck 2007: S. 490.

<sup>166</sup> Auerbach 1988: S. 26.

<sup>167</sup> Auerbach 2007a: S. 467.

<sup>168</sup> Vgl. ebd.

des wirklichen Lebens“<sup>169</sup> zu. Doch geht es im ersten Kapitel von *Mimesis* um das Herausstellen gewisser „Grundtendenzen des homerischen Stils“, welche bis „in die Spätantike wirksam und bestimmend“ gewesen seien.

Es sind vor allem zwei Oppositionen, die er im Vergleich der *Odyssee* mit der Isaakgeschichte ausmacht: Zum einen bemerkt er bei Homer eine, wie er es nennt: „Vordergründigkeit“ und „Eindeutigkeit“ der Darstellung, die er in Kontrast zur „Hintergründlichkeit [sic], Vieldeutigkeit und Deutungsbedürftigkeit“ des biblischen Textes stellt. Zum anderen konstatiert Auerbach eine „Beschränkung im Geschichtlich-Entwickelnden und im Menschlichen“ bei Homer, welchem er den „weltgeschichtlichen Anspruch“ sowie die „Ausbildung der Vorstellung vom geschichtlich Werdenden und [die] Vertiefung des Problematischen“<sup>170</sup> im Alten Testament gegenüberstellt.

Das homerische Weltbild sei fest gefügt, seine Strukturen und Hierarchien bekannt, die Ordnung unverrückbar. Dabei seien seine Gedichte auf der einen Seite in ihrem Stil stets klar, sinnlich, widmeten sich selbst den kleinsten Details; auf der anderen Seite erschienen sie jedoch „in ihrem Bild vom Menschen vergleichsweise einfach; und sie sind es auch in ihrem Verhältnis zu der Wirklichkeit des Lebens, welches sie schildern, überhaupt“.<sup>171</sup> Die dargestellten Personen hätten zwar Abkunft, Geburt und Vorgeschichte, doch riefen diese Angaben weniger den Eindruck geschichtlicher Wandlung hervor, sondern führten im Gegenteil den Leser bzw. Zuhörer zu einem festen Anhaltspunkt:

Der mythologisch-genealogisch geschulte griechische Hörer soll Abstammung und Familie der in Rede stehenden Person erkennen, er soll sie in dieser Weise einordnen, genau wie man in der modernen Zeit in einem geschlossenen aristokratischen oder altbürgerlichen Kreis einen neu Erschienenen durch Angaben über seine väterliche und mütterliche Familie bestimmt.

Das Epos erwecke damit die „Illusion eines unwandelbaren Festbegründetseins der gesellschaftlichen Verfassung“<sup>172</sup> und diene der Stabilisierung der herrschenden Klasse. In diesem Sinne spiele „sich das Leben in den homerischen Gedichten nur in der Herrschicht ab[] – was etwa sonst noch lebt, hat nur dienend Teil daran“.<sup>173</sup>

Im Gegensatz dazu erzwingt der alttestamentliche Text aufgrund des Ausbleibens sinnlicher Beschreibungen sowie zeitlich und räumlich konkreter Bestimmungen, aufgrund der harten Brüche im Handlungsverlauf, der Konzentration auf das Bedeutsame, wobei gleichzeitig das Gemeinte stets unausgesprochen bleibe, eine Deutung des Geschehens. Der Wahrheitsanspruch der Bibel sei damit nicht nur weit dringender als der Homers, er sei auch „tyrannisch“: „Die Welt der Geschichten der Heiligen Schrift begnügt sich nicht mit dem Anspruch, eine geschichtlich wahre Wirklichkeit zu sein – sie behauptet, die einzige wahre, die zur Alleinherrschaft bestimmte Welt zu sein.“<sup>174</sup>

In dieser Deutungsbedürftigkeit der biblischen Erzählung sieht Auerbach allerdings die Gefahr, die „eigene Wirklichkeit zu verlieren, wie es alsbald geschah, als die Deutung so überwucherte, daß sich das Wirkliche zersetzte“.<sup>175</sup> Entscheidender sei jedoch, dass der „weltgeschichtliche Anspruch und das ständig bohrende, ständig in Konflikten sich auseinandersetzen-Verhältnis zu einem einzigen, verborgenen und doch erscheinenden Gott“ den Erzählungen des Alten Testaments eine ganz eigene spannungsvolle Dynamik verliehen: Menschen und Ereignisse stünden in einer „vertikalen Verbindung“ zum göttlichen Plan, welcher sich „allmählich, in geschichtlicher Weise, während des irdischen Lebens“<sup>176</sup> vollziehe. So seien die biblischen Gestalten viel stärker als bei Homer in ihrem

<sup>169</sup> Auerbach 1969: S. 5.  
<sup>170</sup> Auerbach 1988: S. 26.  
<sup>171</sup> Ebd.: S. 15.  
<sup>172</sup> Ebd.: S. 31.  
<sup>173</sup> Ebd.: S. 24.  
<sup>174</sup> Ebd.: S. 17.  
<sup>175</sup> Ebd.: S. 18.  
<sup>176</sup> Ebd.: S. 19.

individuellen, widerspruchsvollen und schicksalhaften Gewordensein gezeichnet,<sup>177</sup> während „der Stoff des Alten Testaments, je weiter die Erzählung fortschreitet, sich immer mehr dem Geschichtlichen nähert“.<sup>178</sup>

Neben dieser „tieferen Geschichtlichkeit“ erkennt Auerbach im Alten Testament auch eine „tiefere[] soziale[] Bewegtheit“.<sup>179</sup> In den Vätergeschichten herrsche zwar wie bei Homer eine „patriarchalische Verfassung, aber da es sich um einzelne, nomadische oder halbnomadische Stammeshäupter handelt, wirkt das soziale Bild viel weniger stabil; man fühlt die Klassenbildung nicht“.<sup>180</sup> Die soziale Struktur der nomadischen Gesellschaft begünstigt somit trotz ihres ebenfalls hierarchischen Aufbaus eine Weltsicht, die das ganze Volk als Teil der sich vollziehenden geschichtlichen Bewegungen wahrnimmt: „Man gewinnt den Eindruck, daß die Tiefenbewegung des Volkes in Isreal-Juda ganz anderer Art und viel elementarer gewesen sein muß als selbst in den späteren antiken Demokratien.“<sup>181</sup>

Darüber hinaus folgert Auerbach aus dem umfassenden Anspruch auf Wahrheit, den die Bibel für sich geltend macht, dass sie auch sämtliche Bereiche des sozialen Lebens mit einbeziehen müsse: „Die erhabene Wirkung Gottes greift hier so tief in das Alltägliche ein, daß die beiden Bezirke des Erhabenen und des Alltäglichen nicht nur tatsächlich ungetrennt, sondern grundsätzlich untrennbar sind.“<sup>182</sup> Infolge der Einheitlichkeit des religiös-vertikalen Aufbaus des biblischen Weltbildes habe eine bewußte Scheidung der literarischen Gattungen gar nicht entstehen können: „Sie gehören alle in die gleiche Gesamtordnung“.<sup>183</sup>

In dieser Gegenüberstellung der *Odyssee* und der Isaakgeschichte sind bereits die zentralen Aspekte bestimmt, die Auerbach mit dem Stiltrennungsprinzip verknüpft: Es ist die Bindung des Darstellungswürdigen an die herrschende Klasse innerhalb des Rahmens einer festgefügtten, in sich geschlossenen Ordnung bei Homer, welche seiner Meinung nach die spätere Stiltrennungsregel ausmacht: Sie „beruht auf einer aristokratischen Scheu vor dem in der Tiefe sich vollziehenden Werden“.<sup>184</sup> In der antiken Realistik könnten somit die den jeweils dargestellten Verhältnissen zugrundeliegenden gesellschaftlichen Kräfte nicht deutlich gemacht werden, die Gesellschaft erscheine „als gegebene, in ihrer Entstehung und Auswirkung nicht erklärungsbedürftige, im Hintergrund des jeweiligen Ereignisses unveränderlich ruhende Institution“.<sup>185</sup> Im durch das Stiltrennungsprinzip artikulierten Ausschluss des Alltäglichen aus dem Bereich der ernsthaft-problematischen Darstellung liege daher nicht nur eine Grenze des Realismus, sondern vor allem eine Grenze des Geschichtsbewusstseins:

Denn gerade in den geistigen und ökonomischen Verhältnissen des alltäglichen Lebens offenbaren sich die Kräfte, die den geschichtlichen Bewegungen zugrunde liegen; diese letzteren [...] sind nur das Ergebnis oder das letzte Resultat von Veränderungen der alltäglichen Tiefe.<sup>186</sup>

Angesichts dieser Konstellation ist das Individuum entweder an die bestehende Gesellschaftsordnung angepasst oder ihr gegenüber im Unrecht,<sup>187</sup> da die Gesellschaftsordnung als überzeitliche Norm

<sup>177</sup> Vgl. ebd.: S. 20.

<sup>178</sup> Ebd.: S. 21.

<sup>179</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>180</sup> Ebd.: S. 24f.

<sup>181</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>182</sup> Ebd.: S. 26.

<sup>183</sup> Ebd.: S. 23.

<sup>184</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>185</sup> Ebd.: S. 35.

<sup>186</sup> Ebd.: S. 37.

<sup>187</sup> Vgl. ebd.: S. 35.

fungiert. Die gesellschaftliche Norm schränkt die „Freiheit des Individuums“ in einem „kollektivistischen und totalitären Sinne“<sup>188</sup> ein.

Die Bibel kennzeichne wiederum eine „Mischung der Stilbezirke“, welche im „Charakter der jüdisch-christlichen Schriften von Anfang an begründet“ sei. Trotz der patriarchalischen Ordnung stehe hier das gesellschaftliche wie individuelle Leben in viel grundsätzlicherer und umfassenderer Weise in den geschichtlichen Bewegungen. Wie Auerbach dann vor allem im zweiten Kapitel herausarbeitet, sei dieses Moment im Christentum „durch die Inkarnation Gottes in einen Menschen niedrigsten gesellschaftlichen Ranges, seinen Wandel auf Erden zwischen niedrig alltäglichen Menschen und Verhältnissen, und seine nach irdischen Begriffen schmachvolle Passion noch augenfälliger und greller“<sup>189</sup> herausgestellt. Die christliche Weltanschauung wird damit zur treibenden Kraft für das Bewusstsein der Historizität des gesamten gesellschaftlichen Lebens. Das Neue Testament beschreibe im Grunde „die Entstehung einer geistigen Bewegung in der Tiefe des alltäglichen Volkes, mitten aus dem zeitgenössischen alltäglichen Geschehen heraus“.<sup>190</sup> Somit sei das Christentum in einem höheren Sinn ‚realistisch‘.<sup>191</sup>

Erich Auerbach verknüpft mit seiner Kritik der Stiltrennungsregel eine komplexe Analyse über das Verhältnis von Gesellschaftsstrukturen, Menschenbild, Hegemonie, Geschichts- und Kontingenzbewusstsein. Die klassizistische Poetik wird als Strategie des Machterhalts in einer Klassengesellschaft identifiziert, welche die Norm als scheinbar natürliche, überzeitliche Ordnung suggerieren will. Die Stilmischung wiederum fördert durch ihre Verknüpfung des niederen Gegenstandes mit dem erhabenen Stil ernsthaft-problematischer Darstellungsweise ein Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der vom Menschen gemachten Welt. Dieses Geschichtsbewusstsein sieht Auerbach wenigstens im Grundsatz in Opposition zum Totalitären, Kollektivistischen und Normativen.

Wenn er die Entwicklung der europäischen Literatur als Dialektik zwischen antiker Stiltrennung und jüdisch-christlicher Stilmischung beschreibt, so deutet Auerbach zumindest die Herkunft der Stiltrennungsregel an; der Begriff der Stilmischung wird in *Mimesis* jedoch nur indirekt bestimmt, so dass der Eindruck entstehen könnte, er sei lediglich ein heuristisches Konstrukt, um die Gegentendenz zur klassizistischen Poetik terminologisch zu fassen. Eine historische Herleitung des Begriffs findet sich allerdings in seinem Aufsatz *Sermo humilis* (1958), in welchem sich Auerbach mit der Rhetorik-Rezeption der Kirchenväter befasst.

Demnach ergibt sich bei Augustin eine bestimmte Verschiebung der in Ciceros *Orator* angeführten Fragestellung. Denn der Gegenstand des christlichen Redners sei die christliche Offenbarung und diese könne nach Augustin „niemals ein mittlerer oder ein niederer Gegenstand“ sein. Wenn er also lehre, dass

man christliche Gegenstände zuweilen im mittleren oder im niederen Stil vorzutragen habe, so bezieht sich diese Vorschrift lediglich auf die Vortragsweise, die aus Gründen der Verständlichkeit und Wirksamkeit zu wechseln habe; die heidnischen Abstufungen der Gegenstände haben keine Geltung.<sup>192</sup>

Diese Interpretation der Stiltrennungsregel sei jedoch, so Auerbach, eine so bedeutende Abweichung von der rhetorischen sowie der literarischen Tradition insgesamt, dass die von Augustin vorgenommene Verschiebung nahezu die Zerstörung ihrer Grundlage bedeute.<sup>193</sup>

Anhand der Bedeutungsverschiebung des Begriffes *humilis* zeichnet Auerbach diesen Prozess im Einzelnen nach. Der in der Spätantike zunächst gebräuchlichste Terminus für den niederen Stil habe

<sup>188</sup> Auerbach, Erich, „Montesquieu und der Gedanke der Freiheit“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014d: S. 170.

<sup>189</sup> Auerbach 1988: S. 44.

<sup>190</sup> Ebd.: S. 46.

<sup>191</sup> Vgl. ebd.: S. 92.

<sup>192</sup> Auerbach 1958a: S. 30.

<sup>193</sup> Vgl. ebd.: S. 32.



im christlichen Kontext nämlich zugleich als wichtigstes Eigenschaftswort für die Bezeichnung der Inkarnation gedient: der Selbsterniedrigung Gottes.<sup>194</sup> Damit sei „die paradoxe Grundantithese der christlichen Lehre“,<sup>195</sup> die Verbindung des Niedrigsten mit dem Höchsten, in diesem rhetorischen Begriff verschmolzen. Der von der Mehrzahl der gebildeten Heiden als „eine Beleidigung ihres Geschmacks“<sup>196</sup> empfundene niedrige Stil der Heiligen Schrift wird in der Konsequenz von den frühen, klassisch ausgebildeten Kirchenvätern zwar anerkannt,<sup>197</sup> aber er schließt ihrer Ansicht nach das Erhabene ein:

Er enthält einfache, zuweilen alltägliche und kraß realistische Worte, er enthält unelegante und umgangssprachliche Satzbildungen; aber der Gegenstand ist erhaben, und die Erhabenheit zeigt sich in seiner Tiefe; überall enthält die Schrift verborgenen Sinn.

Da die Heilsbotschaft auch das gemeine Volk erreichen solle, sei die christliche Rhetorik „eine Mischung von Erhabenheit und volkstümlicher Rhetorik“.<sup>198</sup> Im Gegensatz zur antiken Abgrenzung des Niederen vom Erhabenen, werde in der ‚Niedrigkeit‘ des biblischen Stils eine „neue und tiefere Erhabenheit“<sup>199</sup> erkannt. Die Deutungsbedürftigkeit der Bibel, die diese Erhabenheit ausmache, verlange im augustinischen Verständnis aber nicht Gelehrsamkeit, sondern Demut.<sup>200</sup> So komme es zu jener spezifischen „Mischung von Elementen, die vorher unvereinbar schienen, also das Tragische oder Erhabene innerhalb des gewöhnlichen und extrem realistisch dargestellten Lebens“.<sup>201</sup> Das Realistische füge sich zu den Merkmalen des *sermo humilis*:

dem Allgemein zugänglichen, charitativ sich Neigenden, verborgen Erhabenen und Einheitlich-Gemeinschaftlichen. Im ganzen aber ist er, so scheint mir, am leichtesten und konkretesten so zu fassen, wie wir es hier versucht haben; als eine Mischung zweier Bezirke, des Erhabenen und des Niedrigen, die in der Bedeutungsentwicklung des Wortes humilis ihren Ausdruck findet.<sup>202</sup>

Die älteren Kirchenväter waren demzufolge zwar in den klassischen „Formen erzogen oder sogar besonders ausgebildet. Aber die biblisch-christliche Substanz war so stark, daß sie sich die Rhetorik unterwarf“.<sup>203</sup> Stilmischung bezeichnet keinen ursprünglichen Stil im Gegensatz zum rhetorischen, sie bezeichnet auch keine Ablösung vom antiken Vorbild, sondern eine konkrete Umformung der rhetorischen Tradition durch den Einfluss christlicher Weltanschauung.

### Figuraler Realismus

Dieser Zusammenhang wird vor allem für die Analyse des Realismus bei Dante entscheidend. Zum einen sei die *Göttliche Komödie* das größte Dokument der christlichen Vorstellung von Erhabenheit.<sup>204</sup> Zum anderen habe das Werk jedoch nur aufgrund der antiken Vorbilder, insbesondere Vergils, entstehen können: „Er besaß als erster von denen, die wir kennen, unmittelbaren Zugang zu dem Dichter Vergil; an ihm, weit mehr als an der mittelalterlichen Theorie, bildet sich sein Stilgefühl und seine Vorstellung vom Erhabenen“.<sup>205</sup>

Wenn man von seinen mittelalterlichen Vorgängern ausgehe, so sei Dantes Sprache „nahezu ein unbegreifliches Wunder“.<sup>206</sup> Sein Ausdruck besitze einen Reichtum, eine Kraft und Biagsamkeit und

<sup>194</sup> Vgl. ebd.: S. 34f.

<sup>195</sup> Ebd.: S. 36.

<sup>196</sup> Ebd.: S. 38.

<sup>197</sup> Vgl. ebd.: S. 42.

<sup>198</sup> Ebd.: S. 43.

<sup>199</sup> Ebd.: S. 40.

<sup>200</sup> Vgl. ebd.: S. 42.

<sup>201</sup> Ebd.: S. 52.

<sup>202</sup> Ebd.: S. 53.

<sup>203</sup> Ebd.: S. 43.

<sup>204</sup> Vgl. ebd.

<sup>205</sup> Auerbach 1988: S. 190.

<sup>206</sup> Ebd.: S. 175.

er beherrsche die rhetorischen (wenn auch biblisch gefärbten)<sup>207</sup> Formen in einer Weise, die es ihm ermöglicht habe, die „verschiedensten Erscheinungen und Inhalte mit so unvergleichlich sicherem und festerem Griff“ zu fassen, dass man zu der Überzeugung gelangen könne, „dieser Mensch habe die Welt durch seine Sprache neu entdeckt“.<sup>208</sup> Die antike Rhetorik ist für Auerbach somit keineswegs gleichbedeutend mit einer Beschränkung der Wirklichkeitsauffassung, wie er es für die Stiltrennungsregel geltend macht; sie habe auch die Möglichkeit, die Formen der (nicht nur) literarischen Weltaneignung zu erweitern.

Nichtsdestotrotz steht Dante für Auerbach vor allem in der christlich-mittelalterlichen Tradition. Sie sei es, die ihn „überwältigte“.<sup>209</sup> Denn die *Göttliche Komödie* zeige die Personen in ihrem irdisch-realistischen Dasein innerhalb der göttlichen Ordnung: Der in die „wechsellöse Ewigkeit projizierte Realismus Dantes“ beruhe auf einer christlich-mittelalterlichen Geschichtsanschauung. Der Titel *Dante als Dichter der irdischen Welt* beschreibe folglich nur einen Aspekt der Darstellung, welcher in Bezug zur übergeordneten göttlichen Vorsehung zu sehen ist. Auerbach korrigiert in diesem Sinn eine allzu säkulare, modernistische Lektüre Dante Alighieris:

Augenscheinlich ist seine Auffassung vom Geschehen nicht identisch mit der heutigen Welt allgemein verbreiteten; und zwar sieht er es nicht lediglich als irdische Entwicklung, als System von Vorgängen auf Erden, sondern in ständigem Zusammenhang mit einem göttlichen Heilsplan, auf dessen Ziel das irdische Geschehen ständig sich hinbewegt.<sup>210</sup>

Diese Geschichtsauffassung bezeichnet Auerbach als *figural*. Die Figuraldeutung stelle einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen her, in welchem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeute, das andere hingegen das eine einschließe oder erfülle.<sup>211</sup> Sämtliche Geschehnisse des irdischen Lebens erhalten ihre Bedeutung als Verweis auf den göttlichen Heilsplan; alle „Höhen- und Tiefenlagen menschlichen Verhaltens sowie alle Höhen- und Tiefenlagen seines stilistischen Ausdrucks“<sup>212</sup> haben in ihm ihre moralische wie ästhetische Daseinsberechtigung. Dantes „hohes Gedicht wurde stilmischend und figural; und zwar stilmischend auf Grund der Figuralanschauung“.<sup>213</sup>

In dieser figuralen Deutung des Weltgeschehens drohe der Wirklichkeitscharakter des Geschehens stets ausgehöhlt zu werden und sich in einen abstrakten „Allegorismus“<sup>214</sup> zu verlieren, sobald in ihm „nur noch außergeschichtliches Zeichen und Bedeutung“<sup>215</sup> gesehen werde. Doch hätten sowohl die Kirchenväter (Tertullian, Hieronymus, Augustin) als auch das „realistische[] Genie“<sup>216</sup> Dantes den wörtlichen und historischen Sinn des figürlich zu deutenden Ereignisses bewahrt:<sup>217</sup> „Spannung und Entwicklung, die Merkmale des irdischen Geschehens, haben [in der *Göttlichen Komödie*, CB] aufgehört, und dennoch schlagen die Wellen der Geschichte bis ins Jenseits“.<sup>218</sup>

Wie in der Studie *Figura* ausführt, entstammt der für die christlich-mittelalterliche Geschichtsanschauung so bedeutende Begriff dabei wiederum der antiken Bildungstradition. Vornehmlich die Rhetorik Quintilians sei für die weitere Entwicklung des Begriffs als „Realprophetie“<sup>219</sup> im christlich-mittelalterlichen Sinn folgenreich gewesen.<sup>220</sup> Doch sei dieser Einfluss vorgezeichnet durch den

<sup>207</sup> Vgl. ebd.: S. 173.

<sup>208</sup> Ebd.: S. 175.

<sup>209</sup> Ebd.: S. 190.

<sup>210</sup> Ebd.: S. 186.

<sup>211</sup> Vgl. ebd.: S. 75 und Auerbach 1967b: S. 77.

<sup>212</sup> Auerbach 1988: S. 152.

<sup>213</sup> Ebd.: S. 190.

<sup>214</sup> Ebd.: S. 188.

<sup>215</sup> Ebd.: S. 187f.

<sup>216</sup> Ebd.: S. 189.

<sup>217</sup> Vgl. ebd.: S. 187ff.

<sup>218</sup> Ebd.: S. 189f.

<sup>219</sup> Auerbach 1967b: S. 65.

<sup>220</sup> Vgl. ebd.: S. 62.

Erlösungsgedanken des Neuen Testaments, welches das alte Gesetz als Verweis auf die neue Ordnung sowohl anerkenne als auch aufhebe.<sup>221</sup> Auch an dieser Stelle griffen also antike Rhetorik und christliche Weltanschauung ineinander, wobei der antike Terminus von der christlichen Weltanschauung angeeignet und umgeformt werde – er wächst in eine „weltgeschichtliche Lage hinein[]“ und es entwickeln sich Strukturen, die „für viele Jahrhunderte wirksam sind“.<sup>222</sup> Wenngleich Auerbach also den Aufbau von *Mimesis* anhand des Gegensatzes von antiker Stiltrennung und christlicher Stil-mischung konstruiert, so formuliert er damit keine sich ausschließende Polarität von antiker und christlicher Tradition. Im Gegenteil: beide sind für die Entwicklung des Realismus in der europäischen Literatur in ihrer spezifischen Wechselwirkung entscheidend.

Dantes Einfluss auf die Entwicklung des europäischen Realismus erfolgt Auerbach zufolge allerdings nicht ungebrochen. Sein figuraler Realismus leite vielmehr einen Umschwung in der Darstellung der Wirklichkeit sowie der Selbstauffassung des Menschen ein, der seinen eigenen Vorstellungen geradezu entgegenstehe:

Dantes Werk verwirklichte das christlich-figurale Wesen des Menschen und zerstörte es in der Verwirklichung selbst; der gewaltige Rahmen zerbrach durch die Übermacht der Bilder, die er umspannte. Die groben Unordnungen, zu denen der possenhafte Realismus der Mysterienspiele im späteren Mittelalter führte, sind dem Bestand einer figural-christlichen Geschehensauffassung längst nicht so gefährlich wie der hohe Stil eines solchen Dichters, in dem die Menschen sich selbst sehen und erkennen[.]<sup>223</sup>

So sei Dantes Einfluss auf den Realismus der Renaissancenovelle zwar prägend (die Novelle sei „im wesentlichen eine von den vielen Auswirkungen seines Geistes“,<sup>224</sup> wie es schon in *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich* heißt), da seine „Beherrschung der Wirklichkeit in ihrer sinnlichen Vielfalt“,<sup>225</sup> der „Reichtum an Tönungen und Perspektiven“<sup>226</sup> vorerst erhalten blieben. Aber die realistische Darstellungsweise löse sich von ihrer Einordnung in den transzendenten Vorsehungsplan, werde gänzlich irdisch, und senke sich wieder „in die mittlere, unproblematische und untragische Stillage, die ihr in der klassischen Antike als äußerste Grenze nach oben zugeordnet war“.<sup>227</sup> Mit der mittleren Stillage als Sphäre realistischer Darstellung greife in der Nachfolge die antike Stiltrennungsregel wieder Fuß: Boccaccios Werk ist für Auerbach Ausdruck einer stabilen aristokratisch-bürgerlichen Gesellschaftsordnung; die in ihr artikulierte „praktisch-irdische Moral“<sup>228</sup> erhalte ihre Verbindlichkeit lediglich durch die „Kraft der gesellschaftlichen Form“.<sup>229</sup>

### *Kreatürlicher Realismus*

Die *Göttliche Komödie* Dante Alighieris gilt Auerbach als ein Höhepunkt realistischer Darstellungsweise. Hier werde der Mensch in „dramatisch-realistische[r] Spannung im historischen Geschehen“<sup>230</sup> gezeigt, die Figuren würden in Wort und Gebärde in ihrer Eigentümlichkeit aufs Konkreteste gestaltet. Dies beruhe auf der figuralen Struktur der mittelalterlichen Geschichtsanschauung, welche Dante in seiner an der Antike geschulden Schreibweise auf unvergleichliche Art literarisch umgesetzt habe. Gleichzeitig sei der figurale Realismus Dantes aber nur eine spezielle Ausprägung mittelalterlicher Realistik. Eine weitere, für das Mittelalter kennzeichnende und weitaus verbreitetere Linie, welcher

<sup>221</sup> Vgl. ebd.: S. 75ff.

<sup>222</sup> Ebd.: S. 92.

<sup>223</sup> Auerbach 1988: S. 193.

<sup>224</sup> Auerbach 1971: S. 3. „Ohne die Komödie hätte der Decamerone nie geschrieben werden können“, wiederholt Auerbach in *Mimesis* (Auerbach 1988: S. 210).

<sup>225</sup> Ebd.: S. 218.

<sup>226</sup> Ebd.: S. 214.

<sup>227</sup> Ebd.: S. 218.

<sup>228</sup> Ebd.: S. 217.

<sup>229</sup> Auerbach 1971: S. 7.

<sup>230</sup> Auerbach 1969: S. 106.

Auerbach einen Einfluss bis weit über die Renaissance hinaus zuerkennt, sei der sogenannte kreatürliche Realismus.

Auch dieser habe seinen Ursprung im figuralen Aufbau der Weltgeschichte,<sup>231</sup> konzentriere sich jedoch vor allem auf die Passion Christi: Das Leiden und die Vergänglichkeit des irdischen Lebens würden zum Gegenstand teilweise drastischer Darstellung.<sup>232</sup> Mit der Betonung auf Leid und Vergänglichkeit, die in der christlichen Anthropologie angelegt sei, sei im Mittelalter allerdings vorerst „noch keine so starke Entwertung und Entwürdigung des irdischen Lebens verbunden“.<sup>233</sup> Im Gegenteil sei zunächst die urchristliche Vorstellung noch sehr wach gewesen, dass „die irdische Gesellschaft Wert und Ziel“ besitze, also eine bestimmte ideale Form zu verwirklichen habe. Der kreatürliche Realismus sei damit anfangs weder destruktiv noch absolut weltverneinend. Erst im Spätmittelalter habe sich eine gewisse „Ermüdung und Unfruchtbarkeit im konstruktiv-theoretischen Denken“ geltend gemacht, wodurch das dem Leiden und der Vergänglichkeit Unterworfensein des Menschen „kraß und ungemildert“ hervorgetreten sei. Das Eigentümliche dieses radikal kreatürlichen Menschenbildes, welches zum antik-humanistischen in besonders scharfem Gegensatz stünde, sei nun allerdings eine „radikale Theorie der Gleichheit aller Menschen“ – nicht im aktiv-politischen Sinne, wie Auerbach hinzufügt: die feudale Ordnung werde als gottgegeben akzeptiert; gleich seien die Menschen aber „vor dem Tode, vor dem kreatürlichen Verfall, vor Gott“.<sup>234</sup>

So würden innerhalb des figuralen Geschichtsbildes Passionsgeschichte und Heiligenlegenden in die alltäglich-zeitgenössische Wirklichkeit projiziert, das Martyrium werde in Bezug zur Erfahrung der allgemeinen Gegenwart gestellt. Diese Gleichheit vor dem kreatürlichen Verfall, die Herausstellung des Körperlichen, die Verortung der Heiligenlegenden in der alltäglichen Erfahrung verbinde sich dabei, so Auerbach, gerade im Spätmittelalter immer stärker mit einem volkstümlichen Realismus, was bisweilen zu derben und possenhaften Auswüchsen führe: Der Geist des Volksschwanks verschaffe sich Eingang ins religiöse Drama.<sup>235</sup> Insbesondere die Franziskaner, die Volksnähe suchend, hätten diese Tendenzen aufgenommen und die volkstümlich-derbe, teilweise obszöne, sinnlich-anschauliche Ausdrucksweise in ihren Predigtstil einfließen lassen.<sup>236</sup>

In dieser Tradition sieht Erich Auerbach das Werk François Rabelais'. Der ehemalige Franziskanermönch habe den spätmittelalterlichen kreatürlichen Realismus jedoch in besonderer Weise mit dem aufkommenden humanistischen Welt- und Menschenbild der Renaissance verknüpft. Das unvermittelte Nebeneinander von Kraftausdrücken, sachlichen Berichten und philosophischen Reflexionen in seinen Büchern entstamme „der spätmittelalterlichen Predigt, in der sich die christliche Überlieferung der Stilmischung aufs äußerste gesteigert“<sup>237</sup> habe. Rabelais habe diese Stilmischung zum allgemeinen formal-inhaltlichen Prinzip erhoben: „des Durcheinanderwirbelns der Kategorien des Geschehens, des Erlebens, der Wissensbezirke, der Proportionen und der Stile“.<sup>238</sup>

Das kräftig Realistische und Obszöne werde bei Rabelais durch das Tempo des Vortrags und die sich jagenden Anspielungen zu einem geistigen Wirbel gesteigert, welcher durch das stürmische Gelächter, das solche Stellen hervorriefen, alle damaligen Begriffe gewohnter Ordnung erschütterte.<sup>239</sup> Damit seien zwar fast alle Elemente, die sich in Rabelais' Stil vereinten, aus dem späten Mittelalter bekannt. Allein die Art, wie die gedachten Elemente gesteigert und durcheinandergewirbelt seien,

<sup>231</sup> Vgl. Auerbach 1988: S. 236.

<sup>232</sup> Vgl. ebd.: S. 152f.

<sup>233</sup> Ebd.: S. 237f.

<sup>234</sup> Ebd.: S. 238.

<sup>235</sup> Vgl. ebd.: S. 152f.

<sup>236</sup> Vgl. ebd.: S. 163.

<sup>237</sup> Ebd.: S. 258.

<sup>238</sup> Ebd.: S. 259.

<sup>239</sup> Vgl. ebd.

gebe eine ganz neue Mischung, und die Absicht, die Rabelais verfolge, sei mittelalterlicher Gesinnung geradezu entgegengesetzt, was wiederum auch den einzelnen Elementen einen anderen Sinn verleihe.<sup>240</sup> Ganz im Unterschied zum geschlossenen und demutsvollen Weltbild des Mittelalters gehe das Bestreben dieser Prosa dahin,

mit den Dingen und der Vielfalt möglicher Anschauungen zu spielen und den an bestimmte Betrachtungsweisen gewohnten Leser durch den Wirbel der Erscheinungen auf das große Meer der Welt zu locken, in dem man frei, und auch auf jede Gefahr, schwimmen kann.<sup>241</sup>

In einem humanistischen Sinn widerchristlich bejahe Rabelais die Natur des Menschen; und das natürliche Leben, sei es das der Menschen oder der Dinge, sei für ihn gut.<sup>242</sup> Der kreatürliche Realismus habe somit eine ganz neue, der mittelalterlichen schroff entgegengesetzte Bedeutung erhalten: die „des vitalistisch-dynamischen Triumphs der Leiblichkeit und ihrer Funktionen“.<sup>243</sup>

Die Ausführungen Auerbachs über den Stil Rabelais' fallen in zweifacher Hinsicht auf: Zum einen sind die beiden Bände von *Gargantua und Pantagruel* das einzige humoristische Werk, dem Auerbach in *Mimesis* ohne Einschränkung einen hohen Stil zuschreibt.<sup>244</sup> Obgleich es deutlich in der Tradition des Volksschwanks steht (den Auerbach wenige Seiten zuvor noch aufgrund seiner Beschränkung auf das nur Komische und Problemlose von seiner Untersuchung ausgeschlossen hatte)<sup>245</sup> und trotz all seiner Fantastik und Überzeichnung ist Rabelais' Werk für ihn in einem tieferen Sinn realistisch. Die ernsthaft-problematische Darstellungsweise der vom Menschen gemachten Welt schließt Humor also nicht aus. Ihr Ernst liege bei Rabelais nämlich

in der mit allen Möglichkeiten schwangeren, jedes wirkliche und überwirkliche Experiment wagenden Entdeckerfreude, die seiner Zeit, der ersten Hälfte des Renaissancejahrhunderts, eigentümlich war, und die niemand so ins Sinnliche umgesetzt hat wie er mit seiner Sprache. Darum kann man seine Stilmischung, seine sokratische Bouffonnerie wohl einen hohen Stil nennen.<sup>246</sup>

*Gargantua und Pantagruel* ist für ihn Ausdruck des beginnenden historischen Bewusstseins im Zeitalter des Humanismus – einer Epoche, in der die großen Entdeckungen „mit gewaltigem Stoß“ den „kulturgeographischen Horizont und damit die Vorstellungen möglicher menschlicher Lebensformen“ erweitert hätten und sich ein „mannigfaltigeres Bild der menschlichen Gesellschaft“ herausgebildet habe: „Die Wirklichkeit, in der die Menschen leben, verändert sich, sie wird breiter, reicher an Möglichkeiten und grenzenlos; damit verändert sie sich auch in demselben Sinne, sobald sie Gegenstand der Darstellung wird.“<sup>247</sup>

Zum anderen fällt der ausgeprägt kultursemiotische Zugang auf, den Auerbach im Rabelais-Kapitel anlegt. Deutlicher als anderswo weicht hier der Realismusbegriff von einer naturalistischen Abbildung äußeren oder inneren Geschehens ab. Die ernsthafte Darstellung des alltäglichen Lebens ist hier der mit all seinen literarischen Mitteln geformte Ausdruck eines umfassenden historisch-perspektivischen Sinns.

### *Klassizismus*

Der mittelalterlich-kreatürliche Realismus hat nach Auerbachs Auffassung „der Renaissance ein starkes Gegengewicht gegen die stiltrennenden Kräfte [gegeben], die aus der humanistischen Nachahmung der Antike erwachsen“.<sup>248</sup> Doch werde er im Laufe der Jahre mehr und mehr verdrängt

<sup>240</sup> Vgl. ebd.: S. 262.

<sup>241</sup> Ebd.: S. 263.

<sup>242</sup> Vgl. ebd.

<sup>243</sup> Ebd.: S. 263.

<sup>244</sup> Vgl. im Gegensatz dazu die Kapitel 14, 15 und 16 zu Cervantes, Molière und Voltaire.

<sup>245</sup> Vgl. ebd.: S. 154.

<sup>246</sup> Ebd.: S. 270.

<sup>247</sup> Ebd.: S. 306.

<sup>248</sup> Ebd.: S. 249.

und wirke lediglich in der Memoiren-Literatur (Montaigne, Saint-Simon) weiter fort. Die antike Stiltrennungslehre erwache im Humanismus zu neuem Leben und führe im 17. Jahrhundert zu einem Klassizismus,<sup>249</sup> welcher sein griechisch-römisches Vorbild in der Scheidung des Tragischen vom Alltäglichen in noch radikalerer Weise übertreffe.<sup>250</sup> Insbesondere die klassische Tragödie der Franzosen stelle „das äußerste Maß von Stiltrennung dar [...], das die europäische Literatur hervorgebracht hat“.<sup>251</sup> Es sei die Literatur einer minoritären Elitengesellschaft – „la cour et la ville“<sup>252</sup> – in deren Folge tragischer Ernst und alltägliche Wirklichkeit für lange Zeit unvereinbar würden.

Der französische Klassizismus hat nach Auerbach, wie der Klassizismus der Antike, die Funktion, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu stabilisieren. Die gesellschaftliche Norm (das „Wohlanständige“) sei gleichbedeutend mit dem Vernünftigen: beide bildeten das ‚natürliche‘ Maß.<sup>253</sup> Wenngleich in spezifischer Verschiebung, gelte das ebenso für die Gesellschaftskritik der Aufklärung. Die „gesunde, praktische, aufklärerische Vernunft“ werde „zum alleinigen Maß der Beurteilung“,<sup>254</sup> das die menschliche Gesellschaft von all den Belastungen befreien soll, welche dem vernünftigen, auf einer „rational-antihistorischen Gesinnung“<sup>255</sup> beruhenden Fortschritt entgegenstehen. Entsprechend liefere Voltaire, indessen er für Toleranz plädiere, die Religionen ohne zu Zögern oberflächlichem Spott aus.<sup>256</sup> Nicht das vom Vernunftideal Abweichende „zu verstehen und zu rechtfertigen, sondern [es] zu diskreditieren“<sup>257</sup> scheinere erforderlich.

Der Glaube an eine absolute Wahrheit entschuldige alle Mittel zu ihrer Durchsetzung. So sei Voltaire ein Meister eben jener „Technik, die die Sophisten und Propagandisten zu allen Zeiten mit Erfolg angewandt“<sup>258</sup> hätten. Zwar näherten sich bei ihm, wie im 18. Jahrhundert allgemein, Realistik und Ernst wieder an,<sup>259</sup> doch kennzeichne seine Wirklichkeitsdarstellung eine bewusste, zielgerichtete „starke Vereinfachung aller Probleme“,<sup>260</sup> so dass „anscheinend die Wahrheit gesagt wird [...] und dennoch alles verfälscht ist“. Auerbach konstatiert eine gewisse Unduldsamkeit in Voltaires Rhetorik – und er lässt keinen Zweifel daran, welche Parallelen er zwischen diesem Verfahren und nationalsozialistischer Propaganda erkennt:

[W]enn eine Lebensform oder eine Menschengruppe ihre Zeit erfüllt oder auch nur Gunst und Duldung verloren hat, so wird jedes Unrecht, das die Propaganda gegen sie begehrt, zwar halbbewußt als solches empfunden, aber dennoch mit sadistischer Freude begrüßt.<sup>261</sup>

Es sei mithin die Tücke des propagandistischen Stils, dass er in seiner offensichtlich einseitigen Überzeichnung das begangene Unrecht „halbbewußt“ durchscheinen lasse und dennoch die öffentliche Meinung verführe und aufheize. Ironie wird zur Legitimationsform.

Der Rabelaische Renaissance-Humanismus, welcher die Vielfalt und Möglichkeiten des Menschen feiert und sämtliche Ordnungen erschüttert, aber auch die dramatisch-realistische Spannung, in welcher der Mensch bei Dante in seiner Eigentümlichkeit gezeichnet wird, sind bei Voltaire einem Universalismus gewichen, der die Welt aus überlegener Distanz nach seinem Ideal formen will. Stilistisch knüpfe Voltaire damit an den Geschmack der Klassik insofern an, als sein Realismus stets

<sup>249</sup> Vgl. Auerbach 1958a: S. 33.

<sup>250</sup> Vgl. Auerbach 1988: S. 352.

<sup>251</sup> Ebd.: S. 364.

<sup>252</sup> Ebd.: S. 370.

<sup>253</sup> Vgl. ebd.: S. 366.

<sup>254</sup> Ebd.: S. 384.

<sup>255</sup> Ebd.: S. 402.

<sup>256</sup> Vgl. ebd.: S. 377f.

<sup>257</sup> Ebd.: S. 384.

<sup>258</sup> Ebd.: S. 377.

<sup>259</sup> Ebd.: S. 386.

<sup>260</sup> Ebd.: S. 381.

<sup>261</sup> Ebd.: S. 378.

gefällig bleibe;<sup>262</sup> eine entscheidende Hinterfragung der gesellschaftlichen Verhältnisse finde bei aller Kritik nicht statt.<sup>263</sup>

Die Mentalität dieses Menschen war vollständig bürgerlich und durch und durch französisch. So zu kritisieren und zu schimpfen will Recht bekommen. Sie will den Genuss fühlen, sehr viel klüger zu sein als die, die das Volk verwalten; aber eine Revolution, die die Geschäfte unterbricht, passt ihr nicht; und die Verantwortung für eine solche Revolution will sie keinesfalls übernehmen[.]

Auf diese Weise habe Voltaire die bourgeoise Position des 19. Jahrhunderts mit vorbereitet – eine Haltung, die den Menschen als Gesellschaft und Geschichte gestaltendes Subjekt letztlich verkennen muss:

Diese Position ist individualistisch, zugleich skeptisch und optimistisch, die Position einer Klasse, die ununterbrochen murt und kritisiert, dabei aber daran glaubt, dass am Ende der Sieg dem gesunden Menschenverstand gehören und der Fortschritt gewinnen wird [...].<sup>264</sup>

### Historismus

Gleichwohl erkennt Erich Auerbach ab dem Ende des 18. Jahrhunderts einen grundsätzlichen, bis in die Gegenwart hineinwirkenden Bruch mit dem Stiltrennungsprinzip. Bereits in seinem Aufsatz *Romantik und Realismus* von 1933 hatte er herausgearbeitet, dass die beiden großen literarischen Strömungen des 19. Jahrhunderts bei aller Differenz in einem zentralen Punkt übereinstimmen: in der „radikalen Durchbrechung des Prinzips der Stiltrennung“.<sup>265</sup> Jeder Gegenstand sei nun der Darstellung würdig, Norm und Dogma im Bereich der Ästhetik würden abgelehnt. Stattdessen begeben sich auf die Suche nach der „echten Wirklichkeit des strömenden Lebens“. Dieser würde die Stiltrennungsregel, im Verdacht, die „eigentlichste Menschlichkeit willkürlich zu zerschneiden“,<sup>266</sup> nicht mehr gerecht. Daraus erkläre sich auch die Konjunktur des Romans in dieser Epoche: Der Roman sei die literarische Form, in welcher sich das Prinzip der Stilmischung „radikal und mühelos“<sup>267</sup> verwirklichen könne.

Freilich hätten die Romantiker und Realisten Schranken eingerissen, die erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufgerichtet wurden. Allerdings sei mit dem modernen Realismus ein grundsätzlich verändertes Geschichtsverständnis verbunden, das die weltlichen Ereignisse anders als im Mittelalter nicht mehr in den Rahmen eines göttlichen Plans zu integrieren wisse.<sup>268</sup> Insbesondere durch die Französische Revolution, die die erste der großen Bewegungen der modernen Zeit gewesen sei, an der große Menschenmassen bewusst teilgenommen hätten, aber auch durch die gleichzeitig erreichten technischen Fortschritte des Transportwesens und der Nachrichtenübermittlung sowie durch die Verbreitung des Elementarunterrichts, habe sich eine einheitliche Mobilisierung der Völker verwirklicht:

[J]edermann wurde viel schneller, viel bewußter und viel gleichmäßiger von den gleichen Gedanken und Ereignissen betroffen. Es begann für Europa jener Prozeß der zeitlichen Konzentration sowohl der geschichtlichen Ereignisse selbst wie ihres Bewußtwerdens für jedermann; ein Prozeß, der seither gewaltige Fortschritte gemacht hat und eine Vereinheitlichung des Lebens der Menschen auf der ganzen Erde zu prophezeien gestattet, ja in gewissem Sinne schon erzielt hat.<sup>269</sup>

Im Zuge dieses kulturellen Angleichungsprozesses seien alle bis dahin gültigen Einteilungen des Lebens erschüttert worden: Die geschichtlichen Dynamiken hätten den Glauben an eine metaphysische Ordnung zerrüttet; alle Ebenen des gesellschaftlichen Lebens würden bis in den Alltag hinein von ihnen ergriffen. Das Tragische werde nicht mehr als Einbruch in den Alltag wahrgenommen, das

<sup>262</sup> Vgl. Auerbach, Erich, „Entdeckung Dantes in der Romantik“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967: S. 176.

<sup>263</sup> Vgl. Auerbach 1988: S. 385.

<sup>264</sup> Auerbach, Erich, „Voltaire und die bürgerliche Moral“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014f: S. 153.

<sup>265</sup> Auerbach 2007b: S. 429.

<sup>266</sup> Ebd.: S. 431.

<sup>267</sup> Ebd.: S. 430.

<sup>268</sup> Vgl. Auerbach 1988: S. 515f.

<sup>269</sup> Ebd.: S. 426.

Tragische sei in den Alltag eingebettet:<sup>270</sup> „[A]lle menschlichen Gestalten und alle menschlichen Vorgänge zeigen sich [...] auf einem politisch und gesellschaftlich bewegten Grunde“.<sup>271</sup> Es entstehe so ein Bewusstsein für die umfassenden historischen Veränderungen und Prozesse – das Bewusstsein, in einer nur vorübergehenden Ordnung zu leben, die sich von der Vergangenheit, aber auch von der Zukunft, radikal unterscheidet.

Dieses Entstehen des historisch-perspektivischen Sinns, welches, wie er unter Berufung auf Meinecke betont, in Deutschland am weitesten voran getrieben worden sei,<sup>272</sup> erachtet Auerbach für derart entscheidend, dass er „[a]lle anderen kritischen Bewegungen und Umwertungen der vorromantisch-romantischen Epoche [...] entweder als Wegbereiter des historischen Perspektivismus; oder, wie etwa die Typenlehren, als seine unmittelbaren Folgen; oder als historistische Umwertungen vorhistorischer Probleme und Motive; oder schließlich, als Ergebnisse der mit den Anfängen des Historismus verbundenen Lehre von der Urzeitpoesie“<sup>273</sup> fassen will. Der Historismus wird zur zentralen Weltanschauung der Moderne – selbst dort, wo er in Abwehrreaktion zu einer romantischen „Flucht vor der zeitgenössischen Wirklichkeit“<sup>274</sup> führe oder aus ideologischen Motiven unterdrückt werde:

Das perspektivische Verstehen hört zwar sofort auf, sobald die Politik im Spiele ist; aber im Ästhetischen üben wir unsere Anpassung an verschiedene Kulturformen oder Epochen während eines einzigen Museumsbesuches, in einem einzigen Konzert, zuweilen sogar im Kino, beim Durchblättern einer illustrierten Zeitschrift oder selbst beim Anblick der Reklameschriften von Reiseagenturen.<sup>275</sup>

Die Vereinheitlichung des Lebens, die Historisierung des Denkens und der moderne Realismus stehen bei Erich Auerbach in direktem Zusammenhang:

Was sich heute vorbereitet, was sich seit einem Jahrhundert vorbereitet, ist das gemeinsame Leben der Menschen auf der Erde, das auch den von mir beschriebenen ernsten und tragischen Realismus, den modernen Realismus, ermöglicht.<sup>276</sup>

Die Grundlagen des modernen Realismus, für den die gesamtgesellschaftlichen Dynamiken des historischen Prozesses an Relevanz gewonnen hätten, seien das „Aufsteigen breiterer und sozial tieferstehender Menschengruppen zu Gegenständen problematisch-existentieller Darstellung einerseits“ und die „Einbettung der beliebig alltäglichen Personen und Ereignisse in den Gesamtverlauf der zeitgenössischen Geschichte, der geschichtlich bewegte Hintergrund andererseits“.<sup>277</sup> Vollständig verwirklicht werden könne die Darstellung dieser Wirklichkeit allerdings nur, wenn diesen Entwicklungen vorbehaltlos begegnet würde. Dies sieht Auerbach jedoch durch die Verstrickung von Literatur und Bürgertum zu weiten Teilen verhindert.<sup>278</sup>

Die bourgeoise Position des 19. Jahrhunderts hemmt die produktive Entfaltung des historistischen Potenzials. Selbst bei Stendhal sei die „Realistik aus Widerstand gegen eine ihm verächtliche Gegenwart entstanden“,<sup>279</sup> weshalb dessen Helden noch nicht völlig ins Zeitgebundene hineinversetzt seien. Dieselbe Abscheu vor der Gegenwart erkennt Auerbach bei Flaubert, der mit „großer Schärfe ihre Probleme und die sich vorbereitenden Krisen“ gesehen habe, ohne eine Lösung zu finden, wodurch seine „fanatische Kunstmystik [...] fast wie eine Ersatzreligion“ erscheine, an die er sich „krampfhaft festklammer[e]“. In Flauberts „Darstellung einer ganzen ausweglosen Menschenexistenz“<sup>280</sup> sei jeder

<sup>270</sup> Vgl. Auerbach 2007b: S. 428.

<sup>271</sup> Auerbach 1988: S. 430f.

<sup>272</sup> Vgl. ebd.: S. 413.

<sup>273</sup> Auerbach 1967e: S. 348.

<sup>274</sup> Auerbach 1988: S. 435.

<sup>275</sup> Auerbach 1958b: S. 13.

<sup>276</sup> Auerbach, Erich, „Realismus im Europa des 19. Jahrhunderts“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014e: S. 84.

<sup>277</sup> Auerbach 1988: S. 458.

<sup>278</sup> Vgl. ebd.: S. 467ff.

<sup>279</sup> Ebd.: S. 449.

<sup>280</sup> Ebd.: S. 455.



allein, keiner kann den anderen verstehen, keiner dem anderen zur Einsicht verhelfen; es gibt keine gemeinsame Welt der Menschen, weil diese nur entstehen könnte, wenn viele den Weg zur echten eigenen, je dem einzelnen gegebenen Wirklichkeit fänden: die dann auch die echte gemeinsame Wirklichkeit aller wäre.<sup>281</sup>

Seit den 1850er Jahren sei dieserart die „Vorstellung und das Ideal einer literarischen Kunst [entstanden], welche auf keine Weise in das praktische Zeitgeschehen eingreift“ und den „Nutzen der Dichtung ganz []leugnet“.<sup>282</sup> Die innere Distanz des sachlich-unpersönlichen Stils stehe damit in direkter Linie zum Ästhetizismus des *L'art pour l'art*: „Auch Flaubert [...] gehört zu denen, die sich ganz im Ästhetischen isolierten“; oft wirke dessen Welt daher „eigentümlich verengt und kleinlich“.<sup>283</sup>

Unter den französischen Realisten hebt Auerbach daher Emile Zola besonders hervor, dessen Darstellung der „unerfreulichen, bedrückenden, trostlosen Wahrheit“ zugleich als „Aufruf zum Handeln im Sinne einer sozialen Reform“ wirke. Zola habe

mit der Mischung der Stile Ernst gemacht, er ist über den bloß ästhetischen Realismus der ihm voraufgehenden Generation hinausgekommen, er ist einer der ganz wenigen Schriftsteller des Jahrhunderts, die aus den großen Problemen der Zeit ihr Werk geschaffen haben[.]

Dies verleihe ihm noch heute Aktualität und es gäbe Stellen in seinem Werk, die „klassisch zu werden verdienen, die in ein Lesebuch gehören, weil sie die Lage des vierten Standes und sein Erwachen [...] mit vorbildlicher Klarheit und Einfachheit gestalten“.<sup>284</sup>

Ist die „ernste Darstellung der zeitgenössischen alltäglichen gesellschaftlichen Wirklichkeit auf dem Grunde der ständigen geschichtlichen Bewegung“ für Auerbach das Hauptmerkmal des „sich bildenden europäischen Realismus“,<sup>285</sup> so sieht er diesen – bei allen Einschränkungen – vor allem in der französischen und englischen Literatur verwirklicht. In Deutschland träfen dagegen „energische Realistik und tragisch gefaßte Zeitproblematik“ nie zusammen. Das sei „um so bemerkenswerter, ja wenn man will paradoxer, als gerade die deutsche Geistesbewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die ästhetische Grundlage des modernen Realismus“<sup>286</sup> geschaffen habe. Gerade in Hinblick auf den zeitgenössischen Aspekt bleibe die Realistik in der deutschen Literatur aber auffallend zurück.<sup>287</sup>

Auerbach führt diesen Umstand auf die erst spät erreichte nationale Einheit Deutschlands zurück. Die kleinstaatliche Struktur habe den Blick für die großen, gesamtgesellschaftlichen Bewegungen verstellt; die zeitgenössischen Zustände hätten sich „nur schwer für eine großzügige Realistik“ angeboten. Ein „gewisses frommes Behagen und das Gefühl eines historischen Gegründetseins“<sup>288</sup> hätten den deutschen Historismus stattdessen – mit der Ausnahme Karl Marx' – zu einem „partikulär-volkstümliche[n] Traditionalismus auf der einen und spekulative[m] Ganzheitsstreben auf der anderen Seite“ geführt. Beide seien weit mehr interessiert gewesen am „überzeitlichen Geist der Geschichte und am Gewordensein des Bestehenden als an den gegenwärtig vorhandenen Keimen des konkret Zukünftigen“. Denn das, was sich dort angekündigt habe, habe bei den „meisten hervorragenden Deutschen Erschrecken und Abwehr“ hervorgerufen.

In der Konsequenz sei die Französische Revolution, mit „all ihren Ausstrahlungen, den Umwälzungen, die sie nach sich zog, den Keimen einer neuen gesellschaftlichen Struktur“, auf ein „passives, abwehrendes, sich abwendendes Deutschland“<sup>289</sup> getroffen. Diejenigen Autoren, die nationale Geltung besessen hätten, seien den sich abzeichnenden Entwicklungen feindlich entgegengetreten. Goethes

<sup>281</sup> Ebd.: S. 456.

<sup>282</sup> Ebd.: S. 469.

<sup>283</sup> Ebd.: S. 471.

<sup>284</sup> Ebd.: S. 476.

<sup>285</sup> Ebd.: S. 480.

<sup>286</sup> Ebd.: S. 412.

<sup>287</sup> Vgl. ebd.: S. 413.

<sup>288</sup> Ebd.

<sup>289</sup> Ebd.: S. 414.

altbürgerlich-ständische Weltanschauung, seine Abneigung gegen alles „Gewaltsam-Explosive“,<sup>290</sup> sein Misstrauen gegenüber den technischen Entwicklungen und der wachsenden „Teilnahme der Masse am bewußten öffentlichen Leben“, seine Angst vor einer „Verflachung des geistigen Lebens“ hätten seinen Blick verstellt auf das, was „solchen Verlust aufwiegen könnte“. So habe er dem „politischen Patriotismus fern[gestanden], der unter glücklicheren Umständen gerade damals eine Vereinheitlichung des gesellschaftlichen Zustands in Deutschland hätte herbeiführen können“.<sup>291</sup> Auf diese Weise habe sich in Deutschland lange das alte ständische Denken gehalten und sich die Demokratie nicht wie in den anderen westeuropäischen Ländern entwickeln können.

Während das provinzielle Leben im Deutschland des 19. Jahrhunderts also keine Gegenstände hergegeben habe für eine „allgemein-nationale, materiell moderne, das sich formende Schicksal der ganzen europäischen Gesellschaft analysierende Realistik“,<sup>292</sup> sei diese gerade in Frankreich „am frühesten und stärksten zur Entfaltung“ gekommen, weil dort eine „politisch-kulturelle Einheit des Landes“<sup>293</sup> bestanden habe. Die Fähigkeit zur Ausbildung einer zeitgenössischen, unverklärten, problembewussten Realistik ist somit abhängig von der Verwirklichung politischer und kultureller Geschlossenheit.<sup>294</sup> Sie verdankt sich nicht weltanschaulicher Offenheit allein, sondern ist angewiesen auf die realen sozio-ökonomischen Strukturen, die ein Bewusstsein allgemeiner historischer Prozesse und Zusammenhänge überhaupt erst ermöglichen. Das Primat des Unterbaus bleibt in dieser Dialektik erhalten.

### *Perspektivismus*

Zola gilt Auerbach als „der Letzte der großen französischen Realisten“.<sup>295</sup> Dies führt er einerseits auf eine antinaturalistische Reaktion zurück, andererseits auf eine immer komplexer werdende Welt, in welcher der Schriftsteller keine zuverlässigen Kriterien mehr zur Hand habe, um die Wirklichkeit zu ordnen oder innerhalb des bewegten zeitgenössischen Hintergrundes bestimmte Richtungen zu erkennen und widerstreitende Gesinnungen oder Lebensformen mit einiger Klarheit gegeneinander abzugrenzen.<sup>296</sup> Die Erweiterung des menschlichen Horizonts zu Beginn des 20. Jahrhunderts sei mit so gewaltiger Beschleunigung fortgeschritten, dass sie „jeden Augenblick synthetisch-objektive Deutungsversuche sowohl erzeugt wie über den Haufen rennt“. Die Welt werde durch die „Bewegung des Aufeinanderprassels der heterogensten Lebensformen“ unübersichtlich, widersprüchlich, zerfasert: „[A]n allen Ecken und Enden entstanden Adaptionskrisen, sie häuften sich und ballten sich zusammen; sie führten zu den Erschütterungen, die wir immer noch nicht überstanden haben“. Nicht nur diejenigen religiösen, philosophischen, moralischen und wirtschaftlichen Anschauungen, die noch „zum alten Erbe gehörten“,<sup>297</sup> seien hierdurch ins Wanken geraten, sondern auch die neueren revolutionären Gedanken von Aufklärung, Demokratie, Liberalismus, Sozialismus.

Im Perspektivismus des modernen Romans, bei Woolf und Proust, erkennt Erich Auerbach ein Verfahren, sich mit dieser Erfahrung auseinanderzusetzen. Die übergeordnete, führende Instanz des Erzählers oder der subjektiven Reflexion werde durch die „Absicht auf Annäherung an echte objektive Wirklichkeit“ vermittelt vieler, von verschiedenen Personen (und zu verschiedenen Zeiten) gewonnener subjektiver Eindrücke<sup>298</sup> abgelöst. Mit dem Prinzip einer „vielfältigen Bewußtseinspiegel-

<sup>290</sup> Ebd.: S. 416.

<sup>291</sup> Ebd.: S. 419.

<sup>292</sup> Ebd.: S. 479.

<sup>293</sup> Ebd.: S. 441.

<sup>294</sup> Schon in Auerbachs Dissertation ist der Realismus der Renaissancenovelle „Ausdruck nationaler Individualität“ (Auerbach 1971: S. 66).

<sup>295</sup> Auerbach 1988: S. 478.

<sup>296</sup> Vgl. ebd.: S. 512.

<sup>297</sup> Ebd.: S. 511.

<sup>298</sup> Ebd.: S. 498.

lung“<sup>299</sup> gehe dabei nicht nur eine Verlagerung des äußeren Geschehens zu einer inneren Bewegung einher, auch werde den „großen äußeren Wendepunkten und Schicksalsschlägen [...] weniger Fähigkeit zugetraut, Entscheidendes über den Gegenstand herzugeben“. Hingegen bestehe „das Vertrauen, daß in dem beliebig Herausgegriffenen des Lebensverlaufs, jederzeit, der Gesamtbestand des Geschicks enthalten sei und darstellbar gemacht werden könne“.<sup>300</sup>

Während also der übergeordnete, souveräne Blick angesichts der komplexen Dynamik der historischen Prozesse scheitern müsse (selbst dort, wo an dogmatischen Urteilskategorien mit absoluter Geltung festgehalten würde),<sup>301</sup> gewinne das Zutrauen in die subjektive Perspektive und das zufällige Detail an Bedeutung. Im Vertrauen auf den *sensus communis* bzw. den dialektischen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen sieht Auerbach deshalb die Möglichkeit einer geistesgeschichtlichen Synthesenbildung wiedergewonnen – ein Verfahren, das er in direkte Analogie zu seiner eigenen literaturgeschichtlichen Methodik stellt:

Man kann dies Vorgehen moderner Schriftsteller mit dem einiger moderner Philologen vergleichen, welche meinen, es lasse sich aus einer Interpretation weniger Stellen aus Hamlet, Phèdre oder Faust mehr und Entscheidenderes über Shakespeare, Racine oder Goethe und über die Epochen gewinnen als aus Vorlesungen, die systematisch und chronologisch ihr Leben und ihre Werke behandeln; ja man kann die vorliegende Untersuchung selbst als Beispiel anführen.<sup>302</sup>

Wie der literarische Realismus einem historischen Wandel unterliegt, so gilt das auch für die Literaturgeschichtsschreibung.<sup>303</sup> Wenn Auerbach eine historisch-synthetische Anschauung Europas erst jetzt und gerade noch jetzt für möglich hält, so liegt dies nicht allein daran, dass Europa als in sich geschlossene geschichtliche Einheit an ihr Ende gelangt sei. Europa befinde sich auch epistemologisch an einem „Kairos der verstehenden Geschichtsschreibung“:<sup>304</sup> In der modernen Literatur offenbart sich eine Form synthetischer Erkenntnis, die im Verhältnis der einzelnen Gegenstände einen Blick aufs Ganze erlaubt – ohne das Einzelne dem Ganzen, ohne das Ganze dem Einzelnen zu opfern. *Mimesis* vollzieht damit in Aufbau und Herangehensweise den historisch gewordenen Standpunkt nach, von dem aus die Methode dieser Rekonstruktion selbst, der historische Perspektivismus bzw. radikale Relativismus, entspringt.<sup>305</sup>

### Standardisierung der Erdkultur

Die Provokation, die sich hinter einem solchen Bekenntnis zum radikalen Relativismus verbirgt, wird deutlicher, wenn man sich die 1936 von Nicolai Hartmann und Eduard Spranger initiierte Preisfrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1939 vergegenwärtigt, nach welcher „[d]ie inneren Gründe des philosophischen Relativismus und die Möglichkeit seiner Überwindung“ zu ergründen seien. Noch 15 Jahre nach Troeltschs *Die Krisis des Historismus* und über 60 Jahre nach Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* galt der Relativismus als Hauptproblem nicht nur des wissenschaftlichen Denkens, sondern der Moderne. In diesem Sinn will auch die preisgekrönte Schrift des Zoologen und Naturphilosophen Eduard May (*Am Abgrund des Relativismus*, 1941)

<sup>299</sup> Ebd.: S. 510.

<sup>300</sup> Ebd.: S. 509.

<sup>301</sup> Vgl. Auerbach 1958b: S. 14.

<sup>302</sup> Auerbach 1988: S. 509.

<sup>303</sup> Vgl. White 1996: S. 136.

<sup>304</sup> Auerbach 1967d: S. 303.

<sup>305</sup> Vgl. Kuhn 1964: S. 245.

am „Ideal der absoluten Wahrheit“ und an der „Möglichkeit“ festhalten [...], „ihr in einem unendlichen Fortschrittsprozeß näherzukommen“, und zwar durch die Sicherstellung eines „Grundstocks unveräußerlicher Aprioritäten“.<sup>306</sup>

Curtius reagierte auf Auerbachs Relativismus ebenfalls überaus gereizt. In einer Antwort auf Auerbachs Rezension von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* echauffiert er sich:

Wenn es kein ‚richtig‘ & ‚falsch‘ mehr gibt, gibt es auch keine Historie, Philologie, Mathematik mehr. Es dürfte Ihnen schwer fallen, die logischen Fundamente der Wissenschaft (zu denen auch der Satz vom Widerspruch gehört) durch ‚Dialektik‘ aus den Angeln zu heben.<sup>307</sup>

So produktiv die Erschütterungen der modernen gesellschaftlichen und weltanschaulichen Entwicklungen für die Herausbildung realistischer Darstellungsweisen von Auerbach gezeichnet wird, ist dieser Verlauf weder linear, noch frei von Spannungen. Im Gegenteil sieht Auerbach den global gefassten „wirtschaftliche[n] und kulturelle[n] Ausgleichsprozeß“ als Umschlagsmoment des historischen Bewusstseins selbst. Einmal erreicht, sei dessen Errungenschaft keineswegs gesichert. Schon jetzt vollziehe sich „ein wirtschaftlicher und kultureller Ausgleichsprozeß“, und wenn es auch „noch ein langer Weg bis zu einem gemeinsamen Leben der Menschen auf der Erde“ sei, beginne „doch das Ziel [...] schon sichtbar zu werden“.<sup>308</sup> Die europäische Kultur befinde sich am Übergang zur Weltkultur, in welcher das Leben der Menschen auf dem ganzen Planeten vereinheitlicht sei.<sup>309</sup>

Die „Verworrenheit und Ratlosigkeit“,<sup>310</sup> welche in der literarischen Bewusstseinspiegelung zum Ausdruck komme, die Orientierungslosigkeit im „Kampf der Weltanschauungen“,<sup>311</sup> der Verlust der Einheit und klaren Abgrenzbarkeit der einzelnen Gruppen durch die „heftige Bewegung des Aufeinanderprassels der heterogensten Lebensformen und Bestrebungen“<sup>312</sup> – dies alles führe nämlich zu ebenso heftigen Gegenreaktionen, die auch für das historische Bewusstsein nicht folgenlos blieben. Das Fehlen einer objektiv-gültigen Wertordnung habe ein tiefes Bedürfnis nach Führung und Gemeinschaft ausgelöst; Sekten bildeten sich, „zuweilen sich um bedeutende Dichter, Philosophen und Gelehrte kristallisierend, in der Mehrzahl der Fälle halbwissenschaftlich, synkretistisch und primitiv“,<sup>313</sup> die der europäische Faschismus ohne größere Widerstände in sich habe aufnehmen können. Der Relativismus wird durch Totalitarismus ersetzt.

Am gewaltsamsten erfolge diese Gegenreaktion dabei in denjenigen Ländern, in denen sich die nationale Einheit erst spät gebildet habe.<sup>314</sup> Aufgrund ihrer verspäteten Entwicklung hätten diese sich an die „werdende neue Wirklichkeit Europas und der Erde“<sup>315</sup> nicht anpassen können; in Deutschland hätten die „erfolgreichen Kriege, welche durch die Reichsgründung gekrönt wurden“, vielmehr „moralisch und künstlerisch die allerschlimmsten Folgen“<sup>316</sup> gehabt. In Auerbachs Kritik an der Geschichte der deutschen Literatur schwingt somit „Trauer über verpasste Möglichkeiten der europäischen Geschichte eine andere Wendung zu geben“.<sup>317</sup> Die Rolle Deutschlands während der beiden Weltkriege ist „auf kontrapunktische Weise“<sup>318</sup> in *Mimesis* anwesend.

<sup>306</sup> Laube, Reinhard, „Platon und die Sophisten“, in: Hartmut Lehmann und Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Leitbegriffe, Deutungsmuster, Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, Göttingen 2004b: S. 161. Ähnlich urteilt Oexle: „Als ein überaus relevanter Sachverhalt erscheint in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung des Historismus-Problems, das heißt: des Leidens am Historismus als Teil des Leidens an der Moderne überhaupt, für die Entscheidung zahlreicher und prominenter Kulturwissenschaftler für den Nationalsozialismus im Jahr 1933“ (Oexle 1996: S. 113).

<sup>307</sup> Brief an Auerbach vom 26.4.1950, zitiert nach Boden 2007: S. 138.

<sup>308</sup> Auerbach 1988: S. 514.

<sup>309</sup> Vgl. Auerbach 1967d: S. 301.

<sup>310</sup> Auerbach 1988: S. 512f.

<sup>311</sup> Ebd.: S. 469.

<sup>312</sup> Ebd.: S. 511.

<sup>313</sup> Ebd.: S. 512.

<sup>314</sup> Vgl. Auerbach, Erich, „Die Wirkung der Monarchien auf die Demokratie in Frankreich und die jüngste deutsche Katastrophe“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014: S. 88.

<sup>315</sup> Auerbach 1988: S. 420.

<sup>316</sup> Ebd.: S. 482.

<sup>317</sup> Auerbach 2007a: S. 476.

<sup>318</sup> Newman, Jane O., „Nicht am ‚falschen Ort‘. Sais Auerbach und die ‚neue‘ Komparatistik“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 354.

Eine ähnliche Problematik erkennt Auerbach allerdings auch für die ehemaligen Kolonien, bei denen der „Übergang in eine andere Kultur“<sup>319</sup> bisweilen allzu plötzlich erfolge. Die von Mustafa Kemal angesetzte Umgestaltung der Gesellschaft, die einen Bruch mit den Strukturen und Institutionen des Osmanischen Reiches zum Ziel hat, um die Türkei zu einer laizistischen Republik nach Vorbild der europäischen Nationalstaaten zu formen, führen nach Auerbachs Eindruck zu einem „fanatische[n] antitraditionelle[n] Nationalismus“,<sup>320</sup> der ihn nur zu gut an die Entwicklungen im faschistischen Europa erinnert: „Man hat hier alle Tradition über Bord geworfen und will auf europäische Art einen – extrem türkisch-nationalistischen – durchrationalisierten Staat aufbauen.“<sup>321</sup>

In einem Brief an Walter Benjamin vom 3. Januar 1937 berichtet er:

Immer deutlicher wird mir, daß die gegenwärtige Weltlage nichts ist als die List der Vorsehung, um uns auf einem blutigen und qualvollen Wege zur Internationale der Trivialität und zur Esperantokultur zu führen. Ich habe das schon in Deutschland und in Italien, angesichts der grauenvollen Unechtheit der Blubopropaganda vermutet, aber hier erst wird es mir fast zur Gewißheit.<sup>322</sup>

Um das „verhaßte und bewunderte Europa mit den eigenen Waffen zu schlagen“, griffen die Reformen auf die Techniken der europäischen Moderne zurück. Die antikolonialen Unabhängigkeitsbestrebungen brächten damit die modernen Tendenzen Europas noch in verstärkter Form zum Vorschein und ließen die Türkei wie ein Modell der europäischen Zukunft erscheinen: „Dieses Bild, das in anderen Ländern, wie Deutschland und Italien und wohl auch Rußland (?), noch nicht für jederman [sic] sichtbar ist, bietet sich hier in völliger Nacktheit.“ Ergebnis sei ein „Nationalismus im Superlativ bei gleichzeitiger Zerstörung des geschichtlichen Nationalcharakters“.<sup>323</sup> – Aufgrund der „structural similarities between Turkish and European mass movements“<sup>324</sup> erfährt Auerbach das Exil also nicht so sehr als eine Trennung von den europäischen Entwicklungen, sondern vielmehr als ein Eingeholtwerden von übergeordneten Zusammenhängen.

Gegen die sich darin abzeichnende Richtung zur „Vereinheitlichung und Vereinfachung“,<sup>325</sup> zumindest in ihrer gewaltsamen Form, interveniert Auerbach mit mehreren Artikeln, die ab 1938 in türkischen Journalen erscheinen. Bereits im Jahr zuvor betont er gegenüber Traugott Fuchs seinen Willen zu kulturpolitischem Engagement:

Nichts liegt mir ferner [...] als zu glauben, *ich* sei verkannt, am falschen Ort, unfähig die Kräfte die ich habe zu gebrauchen. Ich war nie verkannt, wo ich etwas zu tun oder zu sagen hatte, habe ich es auch tun und sagen können.<sup>326</sup>

Die Konfrontation mit den kemalistischen Reformen bedeutet für ihn „eine schwierige, doch zugleich produktive Auseinandersetzung mit den offenen Problemen eines Landes, das sich in einer heiklen politischen Übergangsphase“<sup>327</sup> befindet. Es ist somit weniger „the displacement of exile, but [...] the temporal disorganization of late modernity“,<sup>328</sup> die seine Arbeiten in dieser Zeit prägt. Auerbach mahnt an, dass die „Wurzeln des Nationalismus im Volke“ liegen, und dass dieser „eng mit der Freiheit des Gewissens, der Wirtschaft und des Individuums, also den Wünschen des Einzelnen, verbunden“<sup>329</sup> sein müsse. Er setzt sich für eine stärkere Bindung der Reformen an das Volk „einzelner

<sup>319</sup> Brief an Vossler vom 10.10.1938, in Vialon 2007: S. 25.

<sup>320</sup> Brief an Benjamin vom 3.1.1937, in Barck 1988: S. 692.

<sup>321</sup> Brief an Benjamin vom 12.12.1936, in ebd.: S. 691.

<sup>322</sup> Brief an Benjamin vom 3.1.1937, in ebd.: S. 692. Den Ausdruck „List der Vorsehung“, der ebenso eine Anspielung auf die Geschichtsphilosophie Hegels wie Vicos ist, übernimmt Auerbach von Croce (vgl. Auerbach 1929: S. 359).

<sup>323</sup> Brief an Benjamin vom 3.1.1937, in Barck 1988: S. 692.

<sup>324</sup> Vialon 2003: S. 222.

<sup>325</sup> Auerbach 1988: S. 514.

<sup>326</sup> Brief an Fuchs vom 22.10.1938, in Elsky, Vialon und Stein 2007: S. 754.

<sup>327</sup> Rivoletti 2014: S. 19.

<sup>328</sup> Hovind 2012: S. 263f.

<sup>329</sup> Auerbach, Erich, „Literatur und Krieg“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, Paderborn 2014c: S. 34.

Bürger“ ein, das er vom „Volk als Masse“ unterschieden wissen will, welches „genauso despotisch sein kann wie ein Gewaltherrscher“.<sup>330</sup>

Grundsätzlich unterstützt Auerbach also die türkischen Bestrebungen zu nationaler Souveränität. Seine Einwände beziehen sich jedoch auf den Umgang mit der eigenen Kulturgeschichte: Die Geschichte der französischen Sprache zeige, dass es Augenblicke gäbe, in denen Sprachreformen und Übernahmen von Wörtern aus anderen Sprachen notwendig seien, aber „diese Reformen dürfen weder übereilt vorgenommen werden noch zu umfänglich angelegt sein“. Darüber hinaus müsse „das Fundament jeder Nationalsprache [...] sowohl vom wissenschaftlichen als auch vom literarischen Standpunkt her die Sprache [sein], die das Volk spricht“.<sup>331</sup> Denn das Wort sei nicht allein „Ausdrucksmittel eines Einzelnen, sondern zugleich eines Volkes, also einer Menge, die ihre Existenz und Einheit durch eine gemeinsame Sprache manifestiert“. Die gemeinsame Muttersprache sei das „kräftigste Band, das die Einheit einer Gesellschaft sichert“,<sup>332</sup> „konstituierende Elemente der nationalen Sprache“ seien wiederum die „Sprachdenkmäler“: „Texte, die für jedes Individuum eines Volkes von besonderem Interesse sind und die dazu beitragen, das materielle und geistige Leben der Masse in eine Ordnung zu bringen“.<sup>333</sup> Damit macht sich Auerbach für eine nationalstaatliche Reform stark, die auf Grundlage einer „ausgewogene[n] sowie ‚natürliche[n]‘ kulturgeschichtliche[n] Entwicklung eines Volkes“ entsteht. Denn die kulturgeschichtlich fundierte nationale Einheit wird „als wichtige Schwelle angesehen, die notwendigerweise überwunden werden muss, um nach einer breiteren Verständigung und Vereinigung zu streben, die alle Völker miteinbeziehen soll“.<sup>334</sup> Der moderne Nationalstaat ist für Auerbach notwendiger Zwischenschritt auf dem Weg zur Weltkultur. Dafür sei aber eine enge Bindung an die Volkssprache sowie deren literarische Tradition Voraussetzung, um die totalitären Tendenzen der Nationalbestrebungen über ein differenziertes Geschichtsbewusstsein abzdämpfen.

Im Prozess der Nationalstaatsbildung hält Erich Auerbach Kriege allerdings für beinahe unvermeidlich: „Jede Nation liebt den Frieden, aber jede Nation, die sich ihrer Existenz bewusst ist, weiß zu kämpfen, wenn sie begreift, dass es um ihre Unabhängigkeit geht.“<sup>335</sup> Die Geschichte manifestiere sich durch „Phasen der Kollisionen und Krisen“; wer das verstehe, dürfe sich „angesichts der tragischen Ereignisse, die sich heute abspielen, nicht erschüttern lassen“.<sup>336</sup> Wenn die sich abzeichnenden historischen Entwicklungen aber verstehbar seien, könne auf sie eingegangen werden:

Die Welt ist ein Ganzes, das die menschliche Intelligenz in einer einzigen Zusammenschau zu begreifen beginnt. Der Weltkrieg macht das Weltproblem deutlich; und da die technische Entwicklung unserer Zivilisation den Globus in einer Weise dominiert, die Sie sich vor dreißig Jahren nicht einmal hätten vorstellen können, müssen zur Lösung des Problems zwei Wege eingeschlagen werden: zum einen den Konflikt mit militärischen Mitteln beenden und zum anderen eine Lösung auf friedliche Weise finden. Hat sich eine Angelegenheit erst einmal zu einem derart drängenden, täglich fühlbaren Problem entwickelt, darf die Lösung nicht auf sich warten lassen. Ich will nicht behaupten, dass dieser Krieg der letzte sei, aber falls die Menschen nicht auf anderen Planeten neue Feinde suchen, ist dies einer der letzten Kriege, die sie auf der Erde erleben werden.<sup>337</sup>

Das historische Bewusstsein wird zum wesentlichen Schlüssel zur Bewältigung der Krise der Moderne. Historisches Bewusstsein sei nämlich auch, so Auerbach, in letzter Konsequenz, die Bedingung für einen reflexiven Relativismus, der die Alterität des Anderen anerkennt.

<sup>330</sup> Auerbach 2014d: S. 170.

<sup>331</sup> Auerbach 2014b: S. 65.

<sup>332</sup> Ebd.: S. 52.

<sup>333</sup> Ebd.: S. 53.

<sup>334</sup> Rivoletti 2014: S. 25.

<sup>335</sup> Auerbach 2014c: S. 48f.

<sup>336</sup> Auerbach 2014e: S. 84.

<sup>337</sup> Auerbach 2014c: S. 48f.

## Europa als Modell

Historischer Sinn ist Auerbach zufolge angewiesen auf die Erfahrung von historischer Totalität und Differenz zugleich. Darum geht er in *Philologie der Weltliteratur* der Frage nach der Zukunft dieser Dialektik nach, falls die Erfahrung von Differenz angesichts des kulturellen Ausgleichsprozesses verschwände. Dem Aufsatz ist, worauf Ursula Link-Heer hingewiesen hat,<sup>338</sup> eine gewisse kritische Note implizit, erscheint er doch in der *Weltliteratur* betitelten Festschrift für Fritz Strich, welcher mit seinem Buch *Goethe und die Weltliteratur* (1946) nach Ende des Krieges eine humanistische Alternative zum gescheiterten Nationalismus aufzeigen wollte. Auerbach stellt seinen Ausführungen nun aber die Frage voran, „welchen Sinn das Wort Weltliteratur, in Goethescher Weise auf das Gegenwärtige und das von der Zukunft zu Erwartende bezogen, noch haben“ könne, in einer Konstellation, die so ganz „ungoethisch“<sup>339</sup> sei.

Klar rückt er von Goethes Vorstellung von „geistigem Austausch, von Veredlung der Sitte und von Völkerversöhnung“<sup>340</sup> ab. Diese Ziele hätten sich nicht erreichen lassen oder seien durch die Entwicklungen überholt. Wirksam sei Kulturaustausch lediglich da, wo politische Bestrebungen ohnehin eine Annäherung anvisierten. Im Übrigen sei die Angleichung der Kulturen aber „schon weiter gediehen, als es einem Humanisten Goethescher Prägung lieb sein könnte, ohne daß sich doch vernünftige Aussicht zeigte, die trotzdem bestehenden Gegensätze anders zu lösen als durch Machtprobe“. Dagegen schlägt Auerbach eine Philologie der Weltliteratur vor, welche „die sich vollziehende Standardisierung der Erdkultur als unentrinnbar“ nimmt. Den im

Endstadium einer fruchtbaren Mannigfaltigkeit begriffenen Völkern will sie das Bewußtsein ihres schicksalsvollen Zusammenwachsens präzisieren und erhalten, so daß es ihnen zum mythischen Besitz wird: um auf diese Art den Reichtum und die Tiefe der Geistesbewegungen während der letzten Jahrtausende in ihnen nicht verkümmern zu lassen.

Die Philologie könne auf diese Weise dazu beitragen, „unsere Gegner nicht allzu unverständig [zu] hassen, auch wenn es uns aufgegeben ist, sie zu bekämpfen“.<sup>341</sup> Die Legitimität des radikalen Relativismus läge nach Auerbach folglich in seinem „genuinen Krisenbewußtsein, darin, historische Geltungsansprüche zu unterminieren“.<sup>342</sup>

Dem Verlust absoluter Geltungsansprüche liege allerdings kein nur negativ bestimmter Aspekt zugrunde; dass „Historismus folgerichtig und unvermeidlich gleichfalls Relativismus bedeutet“,<sup>343</sup> führe keinesfalls zu Nihilismus. Unterhalb der „umstrittenen und wankenden Ordnungen, um welche die Menschen kämpfen und verzweifeln“, trete nämlich das „elementar Gemeinsame unseres Lebens zutage“.<sup>344</sup> Angesichts der vielfältigen Weltanschauungen und Lebensweisen müsse das Gemeinsame umso wirksamer hervorleuchten.<sup>345</sup>

Mit Vico und Hegel erkennt Auerbach in der „innere[n] Geschichte der letzten Jahrtausende“, die Geschichte der zum Selbstaussdruck gelangten Menschheit. Sie enthält die Dokumente des gewaltigen und abenteuerlichen Vorstoßes der Menschen zum Bewußtsein ihrer Lage und zur Aktualisierung der ihnen gegebenen Möglichkeiten; ein Vorstoß, dessen Ziel [...] wie nach einem Plan vor sich gegangen zu sein scheint.<sup>346</sup>

Wie in seinem Vico-Aufsatz vom Jahr 1929 wird so die Weltgeschichte als das „allmähliche Aufhellen des Verstandes, der das Bewußtsein von der natürlichen Gleichheit aller Menschen wachruft“,

<sup>338</sup> Vgl. Link-Heer, Ursula, „Die sich vollziehende Standardisierung der Erdkultur. Auerbachs Prognose“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007: S. 307.

<sup>339</sup> Auerbach 1967d: S. 301.

<sup>340</sup> Ebd.: S. 303.

<sup>341</sup> Ebd.: S. 304.

<sup>342</sup> Busch 1998: S. 119.

<sup>343</sup> Schulz-Buschhaus 1994.

<sup>344</sup> Auerbach 1988: S. 513.

<sup>345</sup> Vgl. ebd.: S. 514.

<sup>346</sup> Auerbach 1967d: S. 303.

interpretiert. Der Raum, in welchem sich die Philologie der Weltliteratur bewege, sei also die „Welt der Menschen, zu der der Verstehende selbst gehört“. Ihr Auftrag zwingt ihn

so fest in das gemeinsame Menschentum hinein, in solche Möglichkeiten desselben, die er vielleicht nie bemerkt, nie in sich selbst aktualisiert hätte, daß von Auswahl nach Gefallen und Laune, ohne Verantwortung, was man gewöhnlich Eklektizismus nennt, nicht gesprochen werden kann.<sup>347</sup>

Die Beschränkung auf den europäischen Kulturraum, wie sie Ernst Troeltsch gefordert hatte, wird damit hinfällig, ohne dass die Erkenntnis des elementar Gemeinsamen der Menschen dabei zu einem universalistischen Begriff dessen führte, worin alle Menschen übereinstimmen (quasi zum Rest, der übrig bliebe, wenn man von allem kulturell Bedingten abstrahierte). Sie basiert weder auf der Annahme menschlicher Identität, noch auf „nationale[r] Individuation [...] im Rahmen einer Humanitätsreligion“.<sup>348</sup> Als epistemologisches Apriori basiert sie vielmehr auf einer „dialektische[n] Vorstellung von der Gemeinsamkeit des Menschlichen“<sup>349</sup> und folglich auf Anerkennung kultureller Alterität.

Der „Erwerb einer in ihrer Vielfalt einheitlichen Vorstellung vom Menschen“<sup>350</sup> sei die eigentliche Absicht der Philologie bei Vico und Hegel, betont Auerbach. Diese Vorstellung ist für ihn „die wesentliche Errungenschaft der europäischen Geschichte“;<sup>351</sup> sie ist auch die „suggestive kulturhistorische Erzählung“,<sup>352</sup> die *Mimesis* zugrunde liegt. In diesem Sinn folgt Auerbach zwar Troeltschs These vom Historismus als kulturgeschichtlich gewachsener, europäischer Anschauungsform,<sup>353</sup> ebenso erkennt er die Diagnose von deren krisenhafter Erfahrung an. Anstatt diese Krise aber unter dem Vorzeichen relativer Stabilisierung bändigen zu wollen,<sup>354</sup> erklärt er den Relativismus zum entscheidenden Kern – und zwar über das Postulat als Wissenschaftspraxis hinaus: Der historische oder radikale Relativismus enthält selbst eine normative Ethik. Eine Konsolidierung der Werte im Sinn kultur-ideologischer Einheitsstiftung ist obsolet.

Freilich ist der Tonfall gegen Ende von *Mimesis* elegisch. Diejenigen, die „unsere Epoche, trotz aller Gefahren und Katastrophen, wegen ihres Lebensreichtums und des unvergleichlichen geschichtlichen Standorts, den sie bietet, bewundern und lieben“, seien nur noch wenige. ‚Trivialisierung‘ und ‚Esperantokultur‘ scheinen sich durchzusetzen. Aber die Elegie ist von einer feinen ironischen Ambivalenz. Denn sie birgt im selben Moment die Möglichkeit für einen Ausblick auf eine neue Ordnung, deren Gefahr und Chance zugleich die Herausbildung einer Weltgesellschaft wäre, die nicht der Menschheit als ‚Masse‘, sondern den ‚Wünschen des Einzelnen‘ verbunden ist.

Der Blick auf das im Schwinden begriffene Europa weist damit auch in die Zukunft: Als eine dialektische Einheit, in der sich eine Vielzahl eigenständiger Nationalkulturen hatten herausbilden können, dient es als Vorbild für die herannahende globale Ordnung:

Das Auseinanderfallen des weströmischen Reiches und die lange Reifezeit der einzelnen Länder unter verschiedenen Bedingungen und Schicksalen hat eine Vielfalt der europäischen Kulturen hervorgebracht; als sich wieder eine Gesellschaft bildete, die geistiges Selbstbewußtsein und Willen zur Pflege des Menschlichen besaß, da war es nicht eine, sondern viele, deren jede ihre Formen und ihre Sprache besaß. Trotzdem kann man es wagen, von einer europäischen Gesellschaft und sogar von einer europäischen Hochsprache zu reden. Das Antikisch-Christliche des Ursprungs ist es, was sie vereint; und auch ist es die gemeinsame Wirkung. Denn in dieser Mischung ist die dialektisch-aktive Kraft enthalten, die – auch wenn Europa, wie einst Rom, seine Macht jetzt verliert, ja wenn sein Wesen sich auflöst – die Formen des gemeinsamen Lebens der Menschen auf dem Planeten vorgebildet hat.<sup>355</sup>

<sup>347</sup> Auerbach 1958b: S. 15.

<sup>348</sup> Auerbach 1967f: S. 250.

<sup>349</sup> Auerbach 1958b: S. 9.

<sup>350</sup> Auerbach 1967d: S. 302.

<sup>351</sup> Gronau 1979: S. 22.

<sup>352</sup> Schiffermüller 1998: S. 265.

<sup>353</sup> Vgl. Auerbach 1988: S. 412.

<sup>354</sup> Vgl. Troeltsch 1924: S. 20f.

<sup>355</sup> Auerbach 1958b: S. 259.



Mit der ‚dialektisch-aktiven Kraft‘, die Auerbach in der europäischen Kulturgeschichte auszumachen meint, ist jener konkrete Ansatz für die geschichtlichen Kräfte bestimmt, die den fatalen Entwicklungen der Moderne entgegenzustellen wären. Die kulturhistorische Selbstbesinnung dient nicht der Feststellung eines verbindenden Elements, eines einigenden Symbols, einer Wertordnung, sondern der Bewahrung des historischen Bewusstseins selbst, wie es sich in Europa beispielhaft herausgebildet habe.

Dies bedeutet keineswegs, dass sich Geschichtsphilosophie künftig erübrigen würde. Im Gegenteil: Je mehr die Erde zusammenwachse, so Auerbach, umso mehr werde die „synthetische und perspektivistische Tätigkeit sich erweitern müssen“, um den praktisch-ethischen Auftrag zu erfüllen, „die Menschen in ihrer eigenen Geschichte ihrer selbst bewußt zu machen“. Hatte die nationale bzw. europäische Historiografie zu einem dialektischen Begriff ‚innerer Geschichte‘ geführt, so müsse die Philologie jene Selbstbezüglichkeit überwinden, denn erst in der Überwindung werde die Vorstellung von der Geschichte als eines Sinnganzen tatsächlich verwirklicht. Jenseits des Modells interkulturellen Welthandels erlaubt das Abrücken vom Eigenen damit nicht nur einen philologischen Zugang, der kulturelle Differenz weder verabsolutiert, noch nivelliert; zugleich wird der universalgeschichtliche Rahmen der Geschichtsphilosophie in bestimmter Verschiebung zugunsten des Individualitäts- und Kontingenzgedankens wieder eingeholt. Im Loslassen der Bindungen wird der Blick auf eine umfassendere Einheit frei: „*perfectus vero [ille est] cui mundus totus exilium est*“. Philologe, der er ist, weist Auerbach auf die christliche Herkunft dieser Denkfigur hin: das „*Paupertas* und *terra aliena*“-Motiv, dessen säkularisiertes Erbe zur „rechte[n] Liebe zur Welt“<sup>356</sup> führen soll.

---

<sup>356</sup> Auerbach 1967d: S. 310.

## II.4 Übergang: Philologie der Weltliteratur

Ulrich Schulz-Buschhaus bescheinigt den Werken von Ernst Robert Curtius und Erich Auerbach eine „evidente Vergleichbarkeit“, welche sich dem Umstand verdanke, dass deren „exemplarische Gegensätzlichkeit [...] auf der Basis einiger durchaus affiner Züge“<sup>1</sup> beruhe. Dies betrifft, neben anderem, auch die Orientierungsfunktion, die beide der Geschichtsphilosophie zuschreiben. In Abgrenzung zum reinen historischen Positivismus fordern sie ein synthetisches Verständnis der Kultur, ihrer Ursprünge und Entwicklungstendenzen in praktischer Absicht.

Zugleich fallen aber auch die unterschiedlichen Lösungsvorschläge ins Auge. Anders als Curtius' offensive Suche nach fundierten Ideologien, nach einer Rangordnung der Werte, einem gesellschaftlichen Konsens, nach gültigen Autoritäten und zugkräftigen Symbolen, will Auerbach den Relativismus keineswegs – und sei es mittelfristig – bändigen. Als Kern des historischen Bewusstseins lässt der Relativismus, der in den unterschiedlichen Lebens- und Anschauungsformen zum Ausdruck kommt, vielmehr das Gemeinmenschliche als epistemologisches Apriori hindurchscheinen: In der Erkenntnis von der natürlichen Gleichheit aller Menschen wird kulturelle Differenz lediglich zur Modifikation menschlicher Anlagen. Das Vertrauen in diese grundsätzliche Gemeinsamkeit macht eine Ethik verbindlicher Wertmaßstäbe überflüssig; im Gegenteil erfordert sie eine Ethik der Anerkennung, die sämtliche doktrinären und homogenisierenden Normen ausschließt. Die Philologie als Wissenschaft vom Menschen führt dabei im Anliegen, den Anderen und sich selbst in der Besonderheit seiner historischen Entwicklung zu verstehen, auch zu einer Erweiterung des Selbst.

Der nationalphilologische Rahmen samt seinem Kanon wird damit nicht einfach auf globale Konstellationen ausgedehnt, sondern prinzipiell gesprengt. Er bezieht sämtliche Verzweigungen und Verästelungen mit ein, registriert Hoch- wie Volksliteratur sowie das Gesamt der kulturellen Äußerungen. Entsprechend fällt der philologische Auftrag zur Handlungsorientierung wesentlich zurückhaltender aus: Es gilt, die Komplexität des geschichtlichen Prozesses zu verstehen, um die nächsten Möglichkeiten allenfalls zu erahnen. Auerbachs Geschichtsbegriff ist weit weniger als bei Curtius an herausragende Gestalten denn an die Dialektik einer unüberschaubaren Vielzahl kleinster, widersprüchlicher Ereignisse und Relationen im Gesellschaftszusammenhang geknüpft. Diese Bewegung gilt es zu durchschauen – direktiv lenken kann man sie nicht.

Folglich wird der Faschismus bei ihm auch nicht als Entgleisung bestimmt, nach der bruchlos wieder an die Vergangenheit anzuknüpfen sei, sondern als Folge der sozialen Umwälzungen der Moderne. Keinesfalls hält er den Faschismus für unausweichlich, doch müssten die besonderen historischen Umstände verstanden werden, denen er entstammt, um angemessen auf sich vorbereitende Tendenzen vergleichbarer Art reagieren zu können. Bei Curtius kann der Mensch seine Geschichte gestalten; die Eliten müssen nur ihrer Verantwortung gerecht werden. Bei Auerbach ist Geschichte dagegen ebenso vom Menschen gemacht wie Ereignis. In ihrem jeweiligen geschichtsphilosophischen Grundmuster steht damit der Periodik von kulturellem Wachstums und Verfall die These vom akzelerierenden Kulturausgleich gegenüber (freilich ohne dass sich beide Konzepte ausschließen würden, geht doch Curtius ebenso von einem Akkumulationsprozess der Weltkulturen aus wie es in Auerbachs Modell progressive und degenerative Phasen gibt).

---

<sup>1</sup> Schulz-Buschhaus 2001.

Auerbachs These des mit existentiellen Spannungen verknüpften kulturellen Überlagerungsprozesses wird von Edward Said auf die Geschichte des europäischen Imperialismus übertragen. Dieser hat eine Welt komplexer Verflechtungen geschaffen, in der die Konfrontation mit dem Anderen unvermeidlich ist. In einer solchen Situation ist es für das postkoloniale Subjekt überlebensnotwendig, sich selbst als Produkt dieser Geschichte zu erkennen. Auch bei Said gehört somit die Genealogie des gegenwärtigen Standorts zur Verantwortung des kritischen Intellektuellen. Zugleich kann diese Genealogie stets nur provisorisch verfahren. Die Wirklichkeit erscheint zu heterogen, als dass ihr eine Form der ‚Sagentechnik‘ bzw. ein narrativer Realismus gerecht würde. Wie Auerbach hält Said am Begriff einer sozio-historischen Wirklichkeit fest, zu der es lediglich über das Medium der Sprache einen Zugang gebe, die selbst wiederum Teil dieser vom Menschen gemachten Wirklichkeit sei. Gerade deshalb sei ein Verstehen des Anderen aber auch möglich. Für Said ist dies die hoffnungsfrohe Erkenntnis humanistischer Gelehrsamkeit und säkularer Anthropologie. Sein Verständnis von Diskursanalyse wird somit in *Mimesis* gewissermaßen präfiguriert.

Der maßgebliche Vorwurf, den Said gegenüber Auerbach erhebt, zielt nun darauf, dass dieser zwar die globale Konstellation einer sich aufeinander zubewegenden Welt richtig erkannt habe, ohne jedoch einen Bezug zur Kolonialgeschichte herzustellen. Für Auerbach scheine es bis zur Gegenwart eine in sich abgeschlossene europäische Geschichte gegeben zu haben. Nur mit Wehmut habe er daher vom alten Europa Abschied genommen und das Aufkommen nicht-europäischer Literaturen und Sprachen habe er mit Unbehagen verfolgt.<sup>2</sup>

Wenn Auerbach [...] zur Kenntnis nimmt, wie viele „andere“ Literatursprachen und Literaturen aufgetaucht zu sein schienen (gleichsam aus dem Nichts, er erwähnt weder Kolonialismus noch Dekolonialisierung), bereitet ihm die Aussicht auf das, was er widerstrebend anerkennt, mehr Furcht als Vergnügen. Die Romania ist bedroht.<sup>3</sup>

Anders als bspw. Jane O. Newman, die Auerbach dahingegen verteidigt, dass die „Entscheidung ‚eurozentristisch‘ zu sein [...] in den 20er und 30er Jahren [sic] des 20. Jahrhunderts einen anderen Nachhall“<sup>4</sup> gehabt habe als heute (nämlich den einer nicht-patriotischen Utopie), gilt für Said eine solche Entlastung nur partiell: Die Möglichkeit, den Kolonialismus in der Hochphase imperialistischer Expansion und Wirtschaftspolitik ignorieren zu können, kann seiner Meinung nach nur Folge einer Ideologie sein, welche die „europäische Kultur bruchlos und wesentlich als das fraglose Zentrum der Menschheitsgeschichte“<sup>5</sup> ansiedelt. Das Nicht-Europäische fällt erst in den Bereich der Aufmerksamkeit, sobald die These einer in sich geschlossenen europäischen Kultureinheit gänzlich unhaltbar geworden ist. Und auch dann hat in Auerbachs Diagnose die Welt einseitig der Entwicklung der europäischen Moderne zu folgen – Europa wird zu einem Modell der Welt im Kleinen. Nach Said ist dieses geschichtsphilosophische Narrativ mit seinem beschränkten europäischen Blickwinkel untragbar.

Nichtsdestotrotz erkennt Said fünfzig Jahre nach Erscheinen der englischen Ausgabe von *Mimesis* in dessen Ansatz den Ausgangspunkt einer im eigentlichen Sinn humanistischen Philologie: Die Philologie Auerbachs, ohne Scheuklappen angewandt, werde zum Instrument, den eurozentrischen Blick, den kolonialistischen Gestus der „one-way interrogation“,<sup>6</sup> zu überwinden. Zum einen die fachgeschichtliche Tradition, in welcher Auerbach stehe, zum anderen sein Exil, seien hierfür verantwortlich.

---

<sup>2</sup> Vgl. Said 2004c: S. 95.

<sup>3</sup> Said 1994b: S. 86.

<sup>4</sup> Newman 2007: S. 353.

<sup>5</sup> Said 1997: S. 34.

<sup>6</sup> Said 2004c: S. 92.

Bei näherem Hinsehen überrascht diese Herleitung jedoch. Immerhin distanziert sich Auerbach – anders als von Said unterstellt – deutlich vom Konzept hermeneutischer Einfühlung (nicht umsonst bezeichnet er Curtius' positivistische Toposforschung als Vorbild für eine Philologie der Weltliteratur). Auch in der Ausdeutung des Exils finden sich merkbare Unterschiede. Für Edward Said besagt das Exil, nicht „am rechten Ort“<sup>7</sup> zu sein und damit: in eine kritische Distanz zur kulturellen Hegemonie treten zu können. Auerbach fühlt sich in Istanbul hingegen keineswegs „am falschen Ort“.<sup>8</sup> Das Exil ist bei Auerbach weder positiv als epistemologischer Ort relativer Unabhängigkeit konnotiert, noch negativ als Heimatverlust; es sind globale Entwicklungen, keine hegemonialen Diskursräume, mit denen er sich konfrontiert sieht.

Said psychologisiert bzw. ‚biografisiert‘ den Auerbachschen Ansatz somit in zweifacher Weise: Zum einen über den Begriff des Verstehens, der, wengleich die historische Distanz gewahrt bleiben soll, eine innere Harmonisierung mit dem zu Verstehenden verlangt. Zum anderen über das Exil als Voraussetzung, sich in Distanz zum hegemonialen Einflussbereich der eigenen kulturellen Zugehörigkeit zu setzen. In diesem Sinn bringt die Philologie bei Said beispielsweise religiöse Weltanschauungen auch nicht als spezifische Modifikation menschlicher Möglichkeiten zum Vorschein, sondern enttarnt sie als Paradigma metaphysischer Affiliation:

Religious enthusiasm is perhaps the most dangerous of threats to the humanistic enterprise, since it is patently antiseccular and antidemocratic in nature, and, in its monotheistic forms as a kind of politics, is by definition about as intolerantly inhumane and downright unarguable as can be.<sup>9</sup>

Die Religion wird zum Sinnbild, wie der Diskurs den Prozess der Kultur als menschliche Praxis kaschiert, um Machtstrukturen sowie Vorurteile als unhinterfragbar zu befestigen. Als hegemonialer Einflussbereich stellt Kultur damit potentiell die Ursache ideologischer Konflikte dar. Suids *secular criticism* zielt letztlich auf eine (wenn auch nicht verwirklichte) Unmittelbarkeit und Unverstelltheit „menschliche[r] Erfahrung“.<sup>10</sup> Dialog und zwischenmenschlicher Kontakt sollen produktiv desorientierend wirken und das Werte- und Urteilssystem der Kultur durchbrechen.

Damit kommt Edward Said auf „Goethe's grandly utopian vision“<sup>11</sup> der Weltliteratur zurück, als „majestic symphonic whole“, eines Raums des geistigen Austauschs und der interkulturellen Befruchtung, die Auerbach abweist. Während also Edward Said in direkter Anlehnung an Goethe zusammen mit Daniel Barenboim das *West-Eastern Divan Orchestra* als Forum des Dialogs und damit als Beitrag für eine friedliche Lösung im Nahostkonflikt (das Überwinden von Differenzen) ins Leben ruft,<sup>12</sup> betont Auerbach umgekehrt die Notwendigkeit historisch-synthetischer Philologie im Sinne einer Anerkennung von Differenz.<sup>13</sup>

Dieser Punkt ist eng mit der jeweiligen geschichtsphilosophischen Funktion verknüpft. Said leitet zwar seine Kritik am Eurozentrismus geschichtsphilosophisch her, die Funktion des kritischen Beobachters, die er definiert, wird jedoch in einem Außerhalb verortet. Die philologische Methode wird lediglich fachgeschichtlich hergeleitet, aber nicht in die geschichtsphilosophische Bestimmung des Hier und Jetzt einbezogen; den ethischen Ansatz, der seiner Kritik unterliegt, begründet Said anthropologisch. Auerbach geht es hingegen gerade um eine geschichtsphilosophische Grundlegung des methodischen wie ethischen Ansatzes, da er die Nachhaltigkeit völkerverständigender Ambitionen

<sup>7</sup> Said 1997: S. 16.

<sup>8</sup> Brief an Fuchs vom 22.10.1938, in Elsky, Vialon und Stein 2007: S. 754. Die deutsche Übersetzung von Suids Autobiografie *Out of place* trägt den Titel *Am falschen Ort*. Der letzte Satz des Originals lautet: „With so many dissonances in my life I have learned actually to prefer being not quite right and out of place.“ (Said, Edward W., *Out of place. A memoir*, London 2000: S. 295)

<sup>9</sup> Said 2004d: S. 51.

<sup>10</sup> Said 1981: S. 370.

<sup>11</sup> Said 2004c: 95.

<sup>12</sup> Vgl. Barenboim, Daniel, „Vorwort“, in: Edward W. Said, *Musik ohne Grenzen*, München 2012.

<sup>13</sup> Es ist folglich ein auffallendes Missverständnis, wenn Said Auerbach vorwirft, er habe die Heraufkunft fremder Sprachen und Literaturen nur widerwillig zur Kenntnis genommen, sieht der doch gerade deren Vielfalt von einer „Standardisierung, sei es nach europäisch-amerikanischem, sei es nach russisch-bolschewistischem Muster“ (Auerbach 1967d: S. 301), bedroht.

von „[h]ervorragende[n] Einzelpersonen und auch kleine[n] Gruppen hoher Bildung“,<sup>14</sup> die nur im Negativen einig seien, anzweifelt. So sehr also Saids Eurozentrismuskritik nachvollziehbar ist, wäre aus geschichtsphilosophischer Perspektive folglich eine konsequente Historisierung der Ethik wünschenswert, die das Kulturelle nicht zu überwinden versucht, sondern als grundsätzliche menschliche Äußerungsform aufgreift – nicht zuletzt in Hinblick auf solche Einwände, die im Abweis eurozentristischer Universalismen in einen europäistischen Kulturalismus verfallen.

Indem Said die Globalisierung auf die Geschichte des europäischen Imperialismus rückbezieht, wird die Vorstellung einer relativen kulturellen Geschlossenheit zur Ideologie. Wenn diese Geschichte in der Literatur und Literaturkritik auch nur marginal repräsentiert ist, so ist sie doch ‚kontrapunktisch‘ vorhanden. Aus dieser Perspektive erscheint allerdings eine kritische Praxis fragwürdig, die sich im Verzicht auf Totalisierung zwar als Modell nichtimperialistischer Tolerierung von Differenz präsentiert, mit diesem „Rückzug in die Selbstreflexivität“<sup>15</sup> angesichts der postkolonialen Gegenwart jedoch eine Art „kontemplative[r] Enthaltung“<sup>16</sup> übt. Nach Gabriele Dietze droht das Modell „postfaschistisch geläutert[er]“<sup>17</sup> Totalitarismuskritik gar zu einem Gefühl okzidentaler Überlegenheit umzuschlagen. Das Verharren in Selbstreflexivität entblöbte sich hier als jener Topos, den Edward Said als einen der zentralen des Orientalismuskurses identifiziert hatte: die in Pirennes Translationsgedanken enthaltene Vorstellung von Europa als Kultur des Werdens und der Entwicklung.

Said und Auerbach thematisieren die Herausforderung für die Philologie, die mit dem zunehmenden Zusammenrücken der Kulturen einhergeht. Wie diese kulturellen Kontaktzonen im literarischen Text produktiv werden und welche Auswirkungen dies auf die Konzeption einer diskursiven Ethik hat, die die kulturellen Randzonen jenseits der zentralisierenden Ideologien der herrschenden Klasse in den Blick nimmt, darauf soll im dritten Kapitel näher eingegangen werden.

<sup>14</sup> Ebd.: S. 303.

<sup>15</sup> Miller, Christopher L., „Lesen mit westlichen Augen. Frankophone Literatur und Anthropologie in Afrika“, in: Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt/M. 1996: S. 239.

<sup>16</sup> Ebd.: S. 236.

<sup>17</sup> Dietze, Gabriele, „Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung“, in: Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld 2009: S. 32.



### III Michail M. Bachtin

Ernst Robert Curtius' *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* und Erich Auerbachs *Mimesis* verstehen sich zwar als europäische Literaturgeschichten, sind aber stark vom romanistisch-westeuropäischen Standpunkt geprägt. Der Fokus liegt, abgesehen vom biblischen Palästina, auf der griechisch-römischen Antike, Italien, Frankreich, England, Deutschland. Bei Curtius lässt sich in den Fußnoten und Exkursen ein vorsichtiges Interesse an arabischer und altindischer Literatur feststellen, Auerbach bedauert es insbesondere in Bezug auf den Realismus des 19. Jahrhunderts, aufgrund sprachlicher Barrieren die skandinavische und allem voran die russische Literatur nur streifen zu können. Gerade Tolstoj und Dostoevskij seien jedoch für die jüngere Entwicklung der europäischen Realistik von größter Relevanz.

Der russische Realismus unterscheide sich dabei vom westeuropäischen in mehrerer Hinsicht. So sei er in seinen Grundlagen weit eher altchristlich-kreatürlich denn im engeren Sinne modern zu nennen. Die Ursache hierfür läge darin, dass in Russland das aufsteigende Bürgertum nur eine nebengeordnete Bedeutung habe; so sei die Gesellschaft in den realistischen Romanen noch weitgehend christlich-altpatriarchalisch strukturiert. Darüber hinaus wiesen Bevölkerung und Land in den Darstellungen eine auffallende Einheitlichkeit auf: Die einzelnen Städte, Ortschaften und Provinzen, Grundbesitzer, Beamten, Geistlichen und Bauern schienen „überall auf die gleiche Art ‚russisch‘ zu sein“. Und doch herrsche innerhalb dieser „großen und einheitlichen Volksfamilie“ die „gewaltigste innere Bewegung“:

[E]ine starke lebensmäßige, moralische oder geistige Erschütterung stört sie sogleich in den Tiefen ihrer Instinkte auf, und sie verfallen in einem Augenblick aus einem gleichmäßig-ruhigen, zuweilen fast vegetativen Leben in die ungeheuerlichsten Exzesse, sowohl im Praktischen wie im Geistigen.<sup>1</sup>

Auslöser dieser inneren Bewegung sei „an erster Stelle das Eindringen modern-europäischer, besonders deutscher und französischer Lebens- und Geistesformen“.<sup>2</sup> Auf diese Weise habe die realistische Literatur in Russland bei aller Verworrenheit, die sie zuweilen an den Tag lege, einen „überaus sicheren Instinkt für das, was in Europa brüchig und krisenhaft war“,<sup>3</sup> ausgebildet.

In Curtius' Publizistik der 1920er und frühen 1930er Jahre fungiert Russland vornehmlich als Menetekel. Zum einen fühlt er sich in seinem liberalkonservativen Geistesaristokratismus durch den vermeintlich kulturfeindlichen Bolschewismus fundamental bedroht.<sup>4</sup> Zum anderen verkörpert die slawische Kultur, an der Deutschland durchaus seinen Anteil habe, für Curtius aber auch ein dem westlichen Humanismus entgegengesetztes Prinzip: „C'est la liquidation des influences méditerranées“,<sup>5</sup> wie er André Gide zitiert. Ihr entspringe die mystisch-romantische Seite des deutschen Geistes.<sup>6</sup> Im Gegensatz zum Klaren, Formenden, Rationalen des europäischen Südwestens, assoziiert er mit dem Slawischen ein zwar durchaus positiv zu verstehendes metaphysisches Bedürfnis nach Tiefe,<sup>7</sup> aber zugleich eine bedrohliche Gestaltlosigkeit,<sup>8</sup> Mystizismus und Irrationalismus.<sup>9</sup> So warnt Curtius eindringlich vor einer geistigen Hinwendung nach Osten: „Nur aus eigener Substanz kann der

<sup>1</sup> Auerbach 1988: S. 485.

<sup>2</sup> Ebd.: S. 486.

<sup>3</sup> Ebd.: S. 487.

<sup>4</sup> Vgl. Curtius 1933: S. 50.

<sup>5</sup> Curtius 1925a: S. 303.

<sup>6</sup> Vgl. Curtius 1925d: S. 276.

<sup>7</sup> Vgl. Curtius 1933: S. 28.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.: S. 15.

<sup>9</sup> Vgl. ebd.: S. 20.

deutsche Geist nicht leben. Wer ihn vom Westen *und* vom Süden löst, treibt ihn in den Osten und das heißt, in den Untergang.“<sup>10</sup>

In Dostoevskij erkennt Curtius einen entscheidenden Impulsgeber für die europäische Literatur der Gegenwart, der zweifellos zum „gemeinsame[n] europäische[n] Seelenhorizont“<sup>11</sup> gehöre. Gleichwohl sieht er in dessen Werk aber „doch nur Anlaß für eine Fülle von Fragen, Andeutungen, Problemen, die eine Selbstprüfung der modernen Seele darstellen“.<sup>12</sup> Positive Antworten in Hinblick auf die europäische Aufgabe kulturellen Aufbaus erkennt er dagegen nicht. So stellt er mit einiger Genugtuung fest, dass man sich diesbezüglich bei den Dekaden von Pontigny letztlich nicht auf Dostoevskij, sondern auf Goethe als gemeinsamen Referenzpunkt geeinigt habe: „In diesem deutschen und europäischen Namen war der Ausgleich symbolisiert, in dem französische ‚mesure‘ und deutscher All-Sinn, Klassik und modernes Lebensgefühl sich finden konnten.“<sup>13</sup>

Anders urteilt er freilich über jenen russischen Humanismus, wie er ihn bei Vjačeslav Ivanov findet. Als er 1931 den *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerecken* kennen lernt, schreibt er begeistert an Charles Du Bos: „J’ai toujours particulièrement goûté dans la culture russe cet hellénisme oriental, si différent du nôtre (soit classique, soit renaissant), filtré par Byzance.“<sup>14</sup> Fasziniert äußert er sich wenig später persönlich gegenüber Ivanov zu dessen – explizit an die Slawophilie anknüpfenden – Überlegungen zur „organischen All-Einheit“<sup>15</sup> der russischen Kultur, ihrem „Streben nach der Überwindung des Dualismus im Sein und Bewußtsein des Volkes und zur Sehnsucht nach einer höheren geistigen Einheitlichkeit“.<sup>16</sup>

Inzwischen habe ich „Die russische Idee“ gelesen. Diese Schrift hat so vieles in mir berührt und aufgerührt, daß ich heute noch kaum davon reden kann. [...] Ich werde lange Zeit darauf verwenden müssen, in die russische Literatur tiefer einzudringen. Aber lebt dieses Rußland heute noch anderswo als in versprengten Emigrantenkreisen?<sup>17</sup>

Dennoch bleiben ihm Russland und der russisch-byzantinische Humanismus durch eine grundsätzliche Andersheit zum Abendländischen markiert, in der ein ‚Dazwischen‘ nur schwer vorstellbar ist. Verfangen in einer kulturologischen Wesensbestimmung, die er eigentlich ablehnt, zeigt er sich zutiefst irritiert über Ivanovs (bereits 1926 erfolgter) Konversion zum Katholizismus: „Eine Schwierigkeit des Verstehens liegt für mich darin, daß Sie zugleich so ‚echtrussisch,‘ ja slawisch sind und doch kirchlich den Primat des Westens bejahen.“<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Ebd.: S. 50.

<sup>11</sup> Curtius 1925a: S. 304.

<sup>12</sup> Ebd.: S. 303f.

<sup>13</sup> Curtius 1925c: S. 335.

<sup>14</sup> Zitiert nach Wachtel 1992a: S. 74. In Curtius’ Schriften findet sich eine solche Begeisterung für den russischen Byzantinismus nicht. Vor allem zeigt sich aber Scheler angetan von der byzantinischen Idee einer „Wiedervereinigung der abendländischen und morgenländischen Kirche“ (Scheler 1968: S. 435). Anders als Curtius sieht Scheler bei der „Aufgabe des europäischen Kulturaufbaues“ indes geradezu die Notwendigkeit einer „Umkehr unseres gesamten europäischen Bildungswesens von der vorzüglichen Richtung, die es bisher hatte, der *ostwestlichen*, zur *westöstlichen*.“ (Ebd.: S. 429)

<sup>15</sup> Iwanow, Wjatscheslaw I., *Die russische Idee*, Tübingen 1930: S. 32.

<sup>16</sup> Ebd.: S. 20.

<sup>17</sup> Brief an Ivanov vom 26.2.1932, in Wachtel 1992a: S. 76f.

<sup>18</sup> Brief an Ivanov vom 14.2.1934, in ebd.: S. 86. Am Rande sei notiert, dass Curtius, dessen Vater Präsident des Direktoriums und Oberkonsistoriums der Kirche Augsburgischer Konfession in Elsaß-Lothringen war, sich in den 1920er Jahren mehrfach gegen Gerüchte gewehrt hatte, er sei zum Katholizismus übergetreten (vgl. Bock 1990: S. 23). Eine Neigung zum Katholizismus bekennt er in einem Brief vom 8.7.1920: „Eh ich katholisch werde – im äußerlich-rechtlichen Sinne – müßte sich manches ändern. Der Seele und dem Geiste nach bin ich es längst wie alle Menschen meiner Generation, die nach metaphysischer Religion, nach Gemeinschaft, nach Überwindung der flachen bourgeoisen Denkweisen des 19. Jahrhunderts streben. Aber zwischen dieser Katholizität der geistigen Structur und dem Eintritt in das heutige durch Thomismus und Regimentalismus verbaute System der Curie liegen die gewichtigsten Hindernisse.“ (Ebd.: S. 23)



### III.1 Die Güte des Ästhetischen

In einer Mitschrift der von Michail M. Bachtin in den Jahren 1922 bis 1927 gehaltenen Vorträge über die Geschichte der russischen Literatur liest man:<sup>1</sup>

В противоположность Чаадаеву, который говорил, что Россия отстала от вселенской церкви и должна вернуться в ее лоно, Хомяков считал, что только православие выработало единую идею церкви. Поступки человека значительными могут стать только во вселенском общении – в церкви. Если же человек чувствует себя одиноким или членом лишь узкой группы, он теряет корни, становится случайным. В православии на первый план и выдвинута идея Церкви. Западный же католицизм подменил идею вселенского общения, идею царства божия на государство, на политику, которая всегда случайна. И лишь русский народ – это церковный народ по преимуществу, лишь он умеет жить в едином человечестве – живом, умершем и еще не родившемся.

Идею народности славянофилы связывали с самодержавием и православием. Царь – это русский царь, мужицкий царь, между ним и народом нет стены в лице так называемых народных представителей. Славянофилы считали, что в России особый строй, где нет вражды между сословиями. Правда, они замечали разлад между народом и интеллигенцией, но приписывали его западному влиянию. Нужно сказать, что идея народности – самое слабое учение славянофилов.

Учение западников носит значительно менее обоснованный характер. Они считали, что Россия уже идет по пути Западной Европы и должна продолжать его. Но у западников не было глубины и цельности славянофилов, и теперь они умерли совершенно, между тем, как славянофилы имеют своих продолжателей в лице Вл. Соловьева, князя Трубецкого, Булгакова, Бердяева и поэта Сергея Есенина. Славянофильство – это значительное явление в истории русской мысли, тогда как западничество – мыльный пузырь, который ничего кроме фраз не создал и лопнул.<sup>2</sup>

Nach Angabe der Herausgeber der Gesammelten Werke Bachtins handelt es sich bei diesem Auszug um eine Notiz, die einem längeren Abschnitt über (den Westler) Ivan Sergeevič Turgenev folgt und die, wie die Herausgeber versichern, unzweifelhaft den ‚Stil und Geist Bachtins‘ widerspiegelt.<sup>3</sup>

Alexandar Mihailovic weist darauf hin, dass sich noch in der zweiten Version des Dostoevskij-Buches von 1963 (ebenso wie in der ersten von 1929) der Vergleich von Dostoevskijs pluralistischer Weltanschauung mit dem Bild der „Kirche, als Gemeinschaft selbständiger Seelen, in der Sünder und Gerechte einander begegnen“<sup>4</sup> wiederfände. Dieses „ethisch-religiöse Postulat“, schreibt Bachtin, also die „Anerkennung eines fremden Bewußtseins nicht als Objekt, sondern als vollberechtigtes Subjekt“,<sup>5</sup> habe als erster Viačeslav Ivanov als grundlegende Struktur der künstlerischen Welt Dostoevskijs erkannt. Die scheiternden Helden Dostoevskijs scheiterten am ethischen Solipsismus.<sup>6</sup>

Im Bild der Kirche als Einheit in der Vielfalt, so Mihailovic, halle dabei ein chalcedonischer Subtext wider: „The real issue is Bakhtin’s indebtedness to the particularly Russian and nineteenth-

<sup>1</sup> Die Mitschrift wurde von Rachil Moiseevna Mirkina angefertigt, die mit ihrer Schwester die öffentlichen Vorträge Bachtins verfolgte und ihn zeitweise als Privatlehrer engagiert hatte (vgl. Бachtин, Михаил М., *Собрание сочинений*, Moskau 2000b: S. 567f).

<sup>2</sup> „Im Gegensatz zu Чаадаев, der sagte, dass Russland hinter der Ökumene zurückgeblieben sei und in ihren Schoß zurückkehren müsse, war Chomjakov der Meinung, dass nur die Orthodoxie eine einheitliche Kirchenidee erarbeitet habe. Menschliche Handlungen können nur im ökumenischen Verkehr – also in der Kirche – bedeutsam werden. Wenn der Mensch sich aber einsam oder lediglich als Mitglied einer kleinen Gruppe fühlt, verliert er seine Wurzeln, wird belanglos. Im orthodoxen Glauben steht die Idee der Kirche im Vordergrund. Der westliche Katholizismus hat hingegen die Idee des ökumenischen Verkehrs, die Idee des Reiches Gottes gegen den Staat, die Politik ausgetauscht, die immer beliebig ist. Und nur das russische Volk ist ein vorwiegend kirchliches Volk, nur es ist imstande, in der einzigen Menschheit zu leben – der lebenden, der toten und der noch ungeborenen. Die Idee der Volkstümlichkeit ist für die Slawophilen an Autokratie und Orthodoxie gebunden. Der Zar ist ein russischer Zar, ein Zar der Muschiks, zwischen ihm und dem Volk steht keine Wand aus sogenannten Volksvertretern. Die Slawophilen waren der Meinung, in Russland herrsche eine besondere Ordnung, in der es keinen Konflikt zwischen Ständen gebe. Zwar merkten sie die Unstimmigkeit zwischen dem Volk und der Intelligenzija, doch sie schrieben diese dem Einfluss des Westens zu. Es muss an dieser Stelle gesagt werden, dass die Idee der Volkstümlichkeit die schwächste Stelle in der Lehre der Slawophilen darstellt.“

Die Lehre der Westler ist deutlich unbegründeter. Sie meinten, Russland gehe bereits den Weg Westeuropas und solle ihn fortsetzen. Doch den Westlern fehlte die Tiefe und Geschlossenheit der Slawophilen, und nun sind sie komplett ausgestorben, während die Slawophilen in V. Solov’ev, dem Fürsten Trubeckoj, Bulgakov, Berdjaev und dem Dichter Sergej Esenin ihre Nachfolger haben.

Die Slawophilie ist eine bedeutsame Erscheinung in der Geschichte der russischen Philosophie, während das Westlertum eine Seifenblase ist, die außer Phrasen nichts hervorgebracht hat und geplatzt ist.“ (Bachtin, Михаил М., „[Славянофилы и западники]“, *Собрание сочинений*, Moskau 2000c: S. 426f, Übers. CB)

<sup>3</sup> Vgl. Bachtin 2000b: S. 574, FN 9.

<sup>4</sup> Bachtin, Michail M., *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1985: S. 33.

<sup>5</sup> Ebd.: S. 14.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

century religious and philosophical concept of communality or ‚all-oneness‘ (*vseedinstvo*)“.<sup>7</sup> Dieses Konzept war von Aleksej Stepanovič Chomjakov einflussreich ausgearbeitet worden. 1860 schreibt er an den Redakteur der Zeitschrift *L'Union Chrétienne*:

[E]s ist die Kirche Kat'olon (nach dem Verständnis aller in ihrer Einheit), die Kirche, wie sie bis zum westlichen Schisma bestand und wie sie auch jetzt bei denen geblieben ist, die der Herr vor dem Schisma bewahrt hat: denn, ich wiederhole, dieses Schisma ist eine Häresie gegen das Dogma von der Einheit der Kirche.

Chomjakov wehrt sich damit gegen den Vorwurf von katholischer Seite, die orthodoxe Kirche habe in der russischen Übersetzung des Glaubensbekenntnisses den Begriff katholisch durch den unbestimmten und unklaren Ausdruck *sobornyj* (dt. „versammelt“, „gemeinschaftlich“) ersetzt. Für ihn drückt sich indessen gerade im Begriff der *sobornost'* bereits „das ganze Glaubensbekenntnis“ aus:

Er drückt die Idee der Sammlung nicht nur im Sinne einer öffentlichen, sichtbaren Vereinigung von vielen an irgendeinem Ort aus, sondern auch im allgemeineren Sinne der immerwährenden Möglichkeit solch einer Vereinigung, mit anderen Worten: Er drückt die Idee der *Einheit in der Vielheit* aus.

Die wahrhaft katholische, nämlich synodale Kirche, schreibt er, sei

die Kirche der freien Einmütigkeit, der vollen Einmütigkeit, die Kirche, in der die Nationalitäten verschwunden sind, in der es weder Griechen noch Barbaren gibt, keine Unterschiede des Standes, wo es keine Sklavenhalter und keine Sklaven gibt[.]<sup>8</sup>

Golczewski und Pickhan sehen in Chomjakovs „Konzept kommunaler Harmonie“ eine gegen die Petrinischen Reformen gerichtete Reaktion, deren Abwehr westlichen Individualismus und Rationalismus „sowohl in der Romantik als auch im utopischen Sozialismus“<sup>9</sup> seine Grundlagen habe. Die Slawophilen seien mit ihrer Definition des russischen Nationalcharakters dabei insofern erfolgreich gewesen, als sich die von ihnen formulierten Thesen trivialisiert bis in die heutige Gegenwart als Klischees erhalten hätten:

[D]ie ‚Weite Seele‘ der Russen, ihre Leidenschaftlichkeit, die in einfacher Weise durchgeistigte, naiv vertrauend fromme Haltung scheinen mit dem ‚herzlosen‘ Rationalismus des Westens zu konkurrieren, der für manche in einen dekadenten Nihilismus zu führen schien und scheint.

Freilich seien die slawophilen Gedanken „durchaus nicht genuin russisch“,<sup>10</sup> betonen die Autoren. Auch Nicholas Riasanovsky zeichnet in seinem Überblick zur Slawophilie von 1952 eine Vielzahl von Rezeptions- und Adaptionenlinien westlicher, primär deutscher Mystiker und Philosophen nach (u. a. Jakob Böhme, Jung-Stilling, Fichte, Schelling, Hegel).<sup>11</sup> So folgert er, dass die Slawophilen den Westen keineswegs rundweg ablehnten, ihn jedoch auf dem falschen Weg sahen:

Der Westen hatte zwar erstaunliche Dinge vollbracht, hatte aber dabei sein Gleichgewicht, seine Harmonie verloren und lag in den Wehen einer äußerst gefährlichen Krise, die durch die Tatsache verursacht war, daß er es versäumt hatte, den Widerspruch zwischen Mensch und Gesellschaft, zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zu beheben. Dieser Fehler hatte zur Entstellung von Kunst und Wissenschaft und zum Verlust von Liebe und Glauben geführt.<sup>12</sup>

Insofern besteht eine gewisse Deckung der Slawophilie mit westlichen Moderne- und Krisendiskursen. Allerdings wird bei ihr die Moderne als eine fremde, vom Westen hereindrängende Entwicklung aufgefasst, der etwas Eigenes entgegengestellt werden soll.<sup>13</sup> Die russische Gesellschaft habe nach Ansicht der Slawophilen „homogen, harmonisch und organisch, ohne westliche Klassenunterschiede,

<sup>7</sup> Mihailovic, Alexandar, *Corporeal Words. Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*, Evanston 1997: S. 127.

<sup>8</sup> Chomjakow, Aleksej Stepanovič, „Schreiben an den Redakteur von *L'Union Chrétienne*“, in: Frank Golczewski und Gertrud Pickhan (Hg.), *Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1998: S. 180f.

<sup>9</sup> Golczewski, Frank und Gertrud Pickhan, „Einleitung“, in: Frank Golczewski und Gertrud Pickhan (Hg.), *Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1998: S. 26.

<sup>10</sup> Ebd.: S. 24.

<sup>11</sup> Vgl. Riasanovsky, Nicholas V., *Russland und der Westen. Die Lehre der Slawophilen*, München 1954: S. 19ff.

<sup>12</sup> Ebd.: S. 26f.

<sup>13</sup> In dieser Hinsicht stimmt auch Dostoevskij mit den Slawophilen überein (vgl. Dostojewski, Fjodor M., „Geständnisse eines Slawophilen“, *Tagebuch eines Schriftstellers*, München 2001).

ohne Feindschaft und Zwang gelebt“.<sup>14</sup> Diese Ordnung werde durch die zunehmende „Nachahmung des Westens“<sup>15</sup> bedroht.

Diese Idee einer idyllischen russischen Volkstümlichkeit bezeichnet Bachtin in der zitierten Passage aber gerade als die schwächste Stelle in der slawophilen Lehre. Im Gegensatz zur unbeweglichen und beinahe märchenhaften Auffassung des Volkes bei den Narodniki hätten sie zwar immerhin eine vage Vorstellung historischer Entwicklung, blieben jedoch im rein Utopischen:

Нужно сказать, что вся русская мысль за исключением славянофилов (но и там это было утопично) не давала подхода к той громадной области, где государство исторично. Поэтому и все русские обыватели не интересовались политикой, мало в нее вникали, мало понимали.<sup>16</sup>

Auch Mihailovic merkt bezüglich des entsprechenden Absatzes zu Dostoevskij an, „that Bakhtin was not satisfied with the presumption of harmony arising from diversity“.<sup>17</sup> Denn kaum ruft Bachtin das Bild einer synodalen Einheit bei Dostoevskij auf, relativiert er es sogleich wieder: Ein solches Bild entspreche zwar der Ideologie Dostoevskijs, aber keineswegs dem architektonischen Prinzip seiner Romane: „Die im Roman gelöste künstlerische Aufgabe ist ihrem Wesen nach unabhängig von dieser sekundär-ideologischen Sinngebung, von der sie vielleicht bisweilen im Bewußtsein Dostoevskijs begleitet war.“<sup>18</sup>

### Postrevolutionäre Zirkel

Dennoch: Bachtins Sympathie für die slawophile Idee einer orthodoxen Kirche, in welcher die Menschheit – sowohl die lebende als auch die tote und noch ungeborene – sinnhaft miteinander verbunden sei, im Gegensatz zur westlich-modernen Gesellschaft und ihrem bürokratischen Staat, in welchem die Individuen und Gruppen vereinzelt und wurzellos dastünden, findet sich indirekt in einem Artikel der Nevel’er Zeitung *Molot* vom 3. Dezember 1918 bestätigt. In diesem wird von einer öffentlichen Veranstaltung zum Thema „Gott und Sozialismus“ berichtet, an der unter anderem Lev Pumpjanskij und Michail Bachtin teilgenommen hätten: Während Pumpjanskij als erster Redner der Diskussionsrunde die Religion verteidigt und dem Kommunismus nur eine Randstellung bei den allgemeinen Herausforderungen der Gegenwart zugewiesen habe, habe Bachtin eine mittlere Position eingenommen. Er habe den Sozialismus an einigen Stellen seiner Rede durchaus gewürdigt, doch habe er nur gewimmert („только плакал“) und sich über die Tatsache beklagt, dass dieser Sozialismus sich nicht um die Toten kümmere. Dies würden ihm die Menschen im Laufe der Zeit nicht verzeihen.<sup>19</sup>

Die Autoren der russischen Bachtin-Biografie zitieren diesen Zeitungsartikel recht ausführlich, um, wie sie schreiben, zu zeigen, zu welchem Zeitpunkt Bachtin seine wissenschaftliche und literarisch-öffentliche Tätigkeit begonnen habe. So habe er nach der Oktoberrevolution gesehen, dass die gedankenlose, ideologische Zerstörung der Vergangenheit die Gefahr geborgen habe, ein geistiges Vakuum zu erzeugen, in welchem künftige Generationen zu ersticken drohten.<sup>20</sup> Die Schilderung in der *Molot* ist jedoch auch in der Hinsicht bemerkenswert, da sie zwar deutlich kritisch, ja höhnisch ausfällt, jedoch die kontroversen und hitzigen, aber offenen Debatten in jenen Tagen in Nevel’ zwischen 1918 und 1920 widerspiegelt, an denen sowohl Sozialrevolutionäre, Sozialdemokraten als auch Bolschewisten, gleichermaßen Religiöse wie Atheisten teilnahmen.

<sup>14</sup> Riasanovsky 1954: S. 75.

<sup>15</sup> Ebd.: S. 77.

<sup>16</sup> „Ich muss sagen, dass die ganze russische Idee, mit Ausnahme der Slawophilen (aber da handelte es sich um eine Utopie), keinen Zugang für das Riesengebiet einer historischen Staatsauffassung lieferte. Eben deshalb interessierten sich all die russischen Spielfbürger nicht für die Politik, beschäftigten sich wenig damit, verstanden wenig davon.“ (Бachtin, Михаил М., „Эпоха восьмидесятых годов“, *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000: S. 289, Übers. CB)

<sup>17</sup> Mihailovic 1997: S. 127.

<sup>18</sup> Bachtin 1985: S. 33.

<sup>19</sup> Vgl. Конкин, С. С. und Л. С. Конкина, *Михаил Бachtin. Страницы жизни и творчества*, Saransk 1993: S. 57f.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.: S. 58.

Bachtin hatte in der Zeit vor und während der Revolution mit seinem Bruder Nikolaj in Petrograd studiert. Ob Bachtin tatsächlich an der Universität eingeschrieben war, ist strittig – Bachtins Angaben zur eigenen Biografie sind oft unstimmtig und lassen sich durch Archivstudien nicht bestätigen. Inzwischen wird vermutet, dass er sich biografische Angaben von seinem Bruder und Freunden für seine eigene Vita entliehen hat, um sich trotz seiner chronischen Osteomyelitis eine akademische Karriere zu ermöglichen. Doch gilt es als relativ wahrscheinlich, dass er mehrere Seminare der historisch-philologischen Fakultät besucht hat.<sup>21</sup> Er hörte unter anderem bei dem orthodoxen Philosophen und Intuivisten Nikolaj Losskij, dem Kantianer Aleksandr Vvedenskij, dem Veselovskij-Schüler Vladimir Šišmarov, bei Ivan Lapšin sowie dem Linguisten und Wegbegründer der Formalisten Baudouin de Courtenay.<sup>22</sup>

Besonders beeindruckt zeigte sich Bachtin aber von dem polnischen Altphilologen Tadeusz Zieliński (russ. Faddej Zelinskij), der in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts zusammen mit Vjačeslav Ivanov und Innokentij Annenskij zur Leitfigur einer *slavjanskoe vozroždenie* (slawischen Wiedergeburt) bzw. einer *ruskij renessans* (russischen Renaissance) zählte.<sup>23</sup> Nikolaj Bachtin berichtet nach dem Zweiten Weltkrieg (inzwischen selbst angesehener Altphilologe in Cambridge), wie die Petrograder Studenten im Jahr 1917 in einer kleinen Wohnung auf der Vasil'evskij-Insel bei Kerzenschein „(for of course the electricity did not function in those days)“<sup>24</sup> um ihren ‚Meister‘ Zieliński einen *Bund der dritten Renaissance* gebildet hätten. In der Mitschrift der Literaturgeschichtsvorlesung Michail Bachtins wird dessen Äußerung zur damaligen geistigen Erwartungshaltung folgendermaßen festgehalten:

Между тем говорили, что наступает третье Возрождение. Первое Возрождение – итальянское; второе – германское (это Гете, Винкельман, Вольф, у которых заметна необычайная любовь к античности и попытка возродить ее); третье Возрождение будет славянским. Так говорил один из лучших знатоков античности в мире – Зелинский. Этого самого полного Возрождения ждали, и ждали, что оно изменит весь мир. К кругу этих идей все так или иначе приобщились.<sup>25</sup>

Die bei Zieliński, Ivanov und Annenskij je unterschiedlich begründete These vom russischen bzw. slawischen Akzelerationsprozess wurde zum „Vorwand für einen geschichtsphilosophischen Synkretismus genommen, der die Heteronomie der griechischen und russischen [bzw. slawischen, CB] Kulturen im Panchronismus einer neuen organischen Epoche („новая органическая эпоха“) umgreift“. Hinter der Klage über kulturelle Degeneration und Desorganisation verbarg sich somit ein „dezidiertes russisches [bzw. slawisches, CB] Sendungsbewußtsein, das aus der Wahrnehmung einer kulturellen Apokalypse zum utopischen Umschwung in die Zukunft eines neuen goldenen Zeitalters

<sup>21</sup> Vgl. Sasse, Sylvia, *Michail Bachtin zur Einführung*, Hamburg 2010: S. 21.

<sup>22</sup> Vgl. Алпатов, Владимир Михайлович, *Волошинов, Бachtin и лингвистика*, Moskau 2005: S. 41 und Sasse 2010: S. 22.

<sup>23</sup> Im Interview mit Duvakin gibt Bachtin an: „Зелинский – это был тоже мой учитель, пожалуй, наиболее любимый.“ („Zieliński – das war auch einer meiner Lehrer, wohl mein Lieblingslehrer.“ Дувакин, Виктор Дмитриевич und Михаил М. Бachtin, *Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бachtиным*, Moskau 1996: S. 45, Übers. CB)

<sup>24</sup> Zitiert nach Guntermann, Isabelle, *Mysterium Melancholie. Studien zum Werk Innokentij Annenskij*, Köln u. a. 2001: S. 387; sowohl Guntermann als auch Meng, Katharina, „Das Konzept der Äußerung bei Bachtin und Vološinov“, in: Konrad Ehlich und Katharina Meng (Hg.), *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2004a: S. 157 und Nikolaev, Nikolai, „Lev Pumpianski and the Nevel School of philosophy“, in: Craig Brandist, David Shepherd und Galin Tihanov (Hg.), *The Bachtin Circle. In the Masters' Absence*, Manchester, New York 2004: S. 136 gehen davon aus, dass auch Michail Bachtin an jenen Séancen teilgenommen hat. Die Wege Nikolaj und Michail Bachtins trennen sich noch während des Ersten Weltkriegs. Nikolaj Bachtin ist bis 1923 Mitglied der Weißen Armee und danach Fremdenlegionär in Nordafrika, bevor er nach Frankreich und später nach England geht. Bis zu Michail Bachtins Verhaftung stehen beide jedoch in Briefkontakt (vgl. Grübel, Rainer, „Michail M. Bachtin. Biographische Skizze“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979: S. 9).

<sup>25</sup> „Unterdessen sagte man, eine dritte Renaissance sei im Kommen. Die erste Renaissance sei die italienische, die zweite die deutsche (Goethe, Winckelmann, Wolff, deren außerordentliche Liebe zur Antike und deren Versuch, sie wiederzubeleben, nicht zu übersehen seien); die dritte Renaissance werde slawisch sein. Das sagte einer der weltweit besten Kenner der Antike – Zieliński. Und auf diese vollkommenste Renaissance wartete man, man wartete darauf, dass sie die ganze Welt verändern würde. Alle hatten auf diese oder andere Weise an diesem Gedankenkreis teil.“ (Bachtin, Михаил М., „Блок“, *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000e: S. 348, Übers. CB) Die Passage bezieht sich auf den Symbolisten Aleksandr Aleksandrovič Blok, über den Ivanov schreibt: „Es leuchteten Ideen auf, gebrochen durch das Prisma der eschatologischen Erwartungen: alles im Menschen- und Naturleben erschien durch diese Strahlenbrechung eigentümlich gefärbt. [...] [Man sah sich] zu einer geradezu theurgischen Wundertat berufen, die eine plötzliche Wiedergeburt dieser ihrem Untergange entgegeneilenden Welt herbeiführen sollte.“ (Iwanow 1930: S. 5)

ausholt: „для романтика золотой век лежит в прошлом; для пророчество [sic] символизма – в будущем“<sup>26</sup>.

In diesem Sinne beschreibt der Literaturwissenschaftler und enge Freund Bachtins Lev Pumpjanskij noch 1922 die Prosa Dostoevskijs als Ausdruck einer Krise Europas, in der „фиктивное жертвоприношение“<sup>27</sup> dargebracht würden, weshalb die russische Literatur als „канун безлитературного состояния Европы“<sup>28</sup> anzusehen sei.<sup>29</sup> Die Zukunft gehöre der Reformation („будущее принадлежит Реформации“<sup>30</sup>).

In seinem Interview mit dem Linguisten Viktor Duvakin von 1973 berichtet der bald achtzigjährige Michail Bachtin, wie zur selben Zeit, als er noch studiert hatte, die Revolutionskämpfe bis in die Gänge der Universität hineingetragen worden seien.<sup>31</sup> Er selber sei aber durchweg unpolitisch gewesen: „Аполитичен был совершенно. Аполитичен, но не сочувствовал, конечно, крайним[.]“<sup>32</sup> Bachtin interessierte sich eher für Philosophie (vor allem für Kant und den Neukantianismus)<sup>33</sup> und Literatur (die ‚dekadenten‘ Symbolisten, insbesondere Vjačeslav Ivanov, den er Anfang der 1920er Jahre auch persönlich traf).<sup>34</sup>

1918 holte ihn Pumpjanskij dann nach Nevel', wohin er selbst kurz zuvor gezogen war. Während nach der Revolution in den Metropolen Petrograd und Moskau die Lebensbedingungen sehr angespannt waren, herrschte in der Provinz eine gewisse Aufbruchstimmung. Hier kam Bachtin, wie Katharina Meng schreibt, mit eben „den gesellschaftlichen Kräften, die er in Petrograd gemieden hatte, in Berührung und ins Gespräch“.<sup>35</sup> Bachtin schloss sich mehreren philosophisch-religiösen und literaturwissenschaftlichen Zirkeln an,<sup>36</sup> arbeitete als Lehrer an der Arbeits-Einheitsschule und hielt im privaten und öffentlichen Rahmen Vorlesungen zur Philosophie und Literaturgeschichte. In Nevel' begegnete ihm auch Matvej Kagan und Valentin Vološinov.<sup>37</sup> Man traf sich regelmäßig zu ‚philosophischen Nächten‘<sup>38</sup> und diskutierte auch mit marxistischen Zirkeln – wie bei jener in der Zeitung *Molot* kritisierten Veranstaltung:

Die beiden Zirkel [derjenige um Bachtin sowie der ebenfalls an der Diskussion beteiligte marxistische, CB] empfanden es als gemeinsamen Auftrag, Aufklärungs- und Bildungsarbeit unter der örtlichen Bevölkerung zu leisten und zu diesem Zweck Vorträge und öffentliche Debatten zu organisieren, in denen sie miteinander polemisierten, aber auch positiv aufeinander Bezug nahmen.

Meng hält die Bestrebungen Bachtins in dieser Lebensphase für „durchaus charakteristisch für die rußländische Intelligenz in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts“.<sup>39</sup> Man habe sich am Ende einer Epoche gesehen und nicht nur eine neue politische, sondern auch eine erneuerte gesellschaftliche Ordnung und Ethik angestrebt. Einigkeit habe darin bestanden, dass Kunst, Bildung und Moral hierbei

<sup>26</sup> Guntermann 2001: S. 385. Russisches Zitat: „Für die Romantik liegt das Goldene Zeitalter in der Vergangenheit; nach der Prophezeiung des Symbolismus – in der Zukunft.“ (Übers. CB)

<sup>27</sup> „fiktive Opfergabe[н]“ (Пумпянский, Л.В. „Достоевский и античность“, *Классическая традиция. Собрание трудов по истории русской литературы*, Moskau 2000: S. 509, Übers. CB).

<sup>28</sup> „Vorabend [im Sinne des Heiligen Abends vor der Erlösung der Welt, CB] des literaturlosen Zustands Europas“ (ebd.: S. 512, Übers. CB).

<sup>29</sup> Hirschkopfs Charakterisierung Pumpjanskijs als „Bachtin's intellectual soulmate“ scheint indes etwas zu weit zu gehen (Hirschkop 1999: S. 73).

<sup>30</sup> Пумпянский 2000: S. 508. Laut Kochanek entstammt die These vom Untergang Europas dem westeuropäischen Konservatismus zur Zeit der Napoleonischen Kriege und fand über das Spätwerk Karamzins Eingang in den russischen Nationaldiskurs (vgl. Kochanek, Hildegard, *Die russisch-nationale Rechte von 1968 bis zum Ende der Sowjetunion. Eine Diskursanalyse*, Stuttgart 1999: S. 101, FN 17).

<sup>31</sup> Vgl. Дувакин und Бахтин 1996: S. 66.

<sup>32</sup> „Ich war völlig unpolitisch. Unpolitisch, aber natürlich hatte ich keine Sympathien für die Radikalen.“ (Ebd.: S. 69)

<sup>33</sup> Vgl. ebd.: S. 39f. Bachtin gibt an, bereits als Schüler Kant, Nietzsche und Kierkegaard auf Deutsch gelesen zu haben, das er von einer deutschen Gouvernante gelernt habe: „ну, и поэтому моим первым языком почти что был немецкий.“ („Nun, und folglich war meine erste Sprache beinahe Deutsch.“ Ebd.: S. 34, Übers. CB)

<sup>34</sup> Vgl. ebd.: S. 77f.

<sup>35</sup> Meng 2004a: S. 158.

<sup>36</sup> Vgl. Дувакин und Бахтин 1996: S. 69.

<sup>37</sup> Kagan gilt Schmid als „wichtigste Mittlerfigur zwischen Cohen und Bachtin“ (Schmid, Ulrich, „Der philosophische Kontext von Bachtins Frühwerk“, *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, Frankfurt/M. 2008: S. 19). Kagan hatte vor dem Krieg bei Nicolai Hartmann und Georg Misch in Marburg studiert. Kagan sah im Modell der jüdischen Gemeinschaft einen Ausweg aus der europäischen Krise (vgl. Katsman, Roman, „Matvei Kagan. Judaism and the European Cultural Crisis“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 21/1, 2013).

<sup>38</sup> Vgl. Конкин und Конкина 1993: S. 55.

<sup>39</sup> Meng 2004a: S. 159.

eine große Bedeutung zukomme. Die Meinungsverschiedenheiten hätten vor allem die Fragen nach der Funktion der Religion und der politischen Struktur betroffen.<sup>40</sup>

Nach Anton Hiersche erfasste diese Debatte auch den akademischen Diskurs. Gerade die russische Literaturwissenschaft habe sich zum Zeitpunkt der Oktoberrevolution nämlich bereits seit längerem in einer Krise befunden, „ungeachtet der objektiven Bedeutung ihrer methodologischen Prinzipien und realen Forschungsergebnisse“. So sei der verbreitete historisch-philologische und ethnografische Positivismus (wie er von Veselovskij vertreten worden war) vor den „großen, sich aus der revolutionsträchtigen Realität aufdrängenden Fragen nach der gesellschaftlichen Rolle der Literatur und nach ihrem Charakter als Kunstform“ ausgewichen. In diese Lücken seien schon vor der Revolution marxistische Theoretiker, die formale Schule, die Symbolisten und religiös-philosophische Denker vorgestoßen, wobei „letztere vor allem in ihrem Streben nach einer humanistischen Sinnggebung für die Kunst eine beachtliche Breitenwirkung“<sup>41</sup> erlangt und manche von ihnen noch bis 1922 Universitätslehrstühle inne gehabt hätten.

Speziell Lev Pumpjanskij sei in diesem Zusammenhang, wie Bachtin in seinem Interview mit Duvakin festhält, „äußerst orthodox, russophil und als Anhänger Chomjakovs aufgetreten.“<sup>42</sup> Golczewski und Pickhan sehen allerdings in Orthodoxie und Sozialismus keine sich ausschließende Pole. Gerade bei den Slawophilen habe der religiös konnotierte „Antimodernismus“ mit einem spezifischen „Unterschichtenbezug“<sup>43</sup> korrespondiert. Unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs hätten jene Ideen somit dahingehend eine Erneuerung erfahren, als die „darbenden Massen in das Zentrum der historischen Aktivität“ gerückt seien. Auf diese Weise habe Sergej Esenin in der „ihrem Wesen nach ‚Westlerischen‘ Revolution eine (geradezu slavophile) Rückkehr vom Irrweg der Verwestlichung zur alten Figur der ‚heiligen‘ russischen Gesellschaft in einer neuen, rückgewonnenen Freiheit“<sup>44</sup> sehen können. Auch Bachtin wendet ein, dass die philosophisch-religiösen Zirkel nicht zwangsläufig anti-sozialistisch eingestellt gewesen seien. So habe die religiös-sozialistische Vereinigung *Voskresenie* um Aleksandr Aleksandrovič Mejer selbst noch in den Jahren ihrer Illegalität geglaubt, im Sinne Lenins zu handeln. Eine Einstellung, die Bachtin rückblickend als äußerst naiv einstuft. Er selbst habe an den Treffen um Mejer hingegen vor allem deshalb nicht teilgenommen, da er die Legitimierung von Gewalt, die deren idealistischer Befürwortung einer nicht nur politischen, sondern sozialen Revolution implizit gewesen sei, abgelehnt habe.<sup>45</sup>

Mit der Alleinherrschaft Iosif Stalins Ende der 1920er Jahre verschärft sich jedoch die geistige Atmosphäre in Russland: Die aufgrund von Versorgungsengpässen erfolgende Zwangskollektivierung geht mit einer Massenmobilisierung und Masseneinschüchterung einher;<sup>46</sup> die vergleichsweise liberale Kulturpolitik der NÉP-Periode findet ein Ende; die kontroversen Diskussionen werden zum Verstummen gebracht: „By 1928, the ideological climate had changed: freedom of speech was still possible, but the consequences of dissenting from Marxism were already noticeably harsher.“<sup>47</sup> Am

<sup>40</sup> Vgl. auch Iwanow 1930: S. 6 und 10: „Das Streben nach politischer und sozialer Erneuerung war in den Gemütern von den allgemeinen Problemen der Weltanschauung unzertrennlich. Der sich in Massen verbreitende Marxismus wurde vor allem als eine Art gottlose Religion interpretiert. [...] Die ‚Überwindung des Individualismus‘ im weitesten Sinne ist zu einem gemeinsamen Credo der modernen russischen Intelligenz geworden. Sie scheint vom Vorgefühl ihres historischen Schicksals erfüllt zu sein: entweder sich von Grund aus zu verwandeln oder zugrunde zu gehen.“

<sup>41</sup> Hiersche, Anton und Edward Kowalski, „Einleitung“, in: Anton Hiersche und Edward Kowalski (Hg.), *Literaturtheorie und Literaturkritik in der frühsowjetischen Diskussion. Standorte, Programme, Schulen*, Berlin, Weimar 1990: S. 10f.

<sup>42</sup> Vgl. Дувакин und Бachtин 1996: S. 231f.

<sup>43</sup> Golczewski und Pickhan 1998: S. 25.

<sup>44</sup> Ebd.: S. 67.

<sup>45</sup> Vgl. Дувакин und Бachtин 1996: S. 89f. Auch Clark und Holquist gehen nicht davon aus, dass Bachtin tatsächlich Mitglied der Vereinigung war, wenden aber ein, dass „[t]he group's ethos and practices were nevertheless close in many respects to Bachtin's own religious position at that time.“ (Clark, Katerina und Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, London 1984: S. 126)

<sup>46</sup> Vgl. Erler, Gernot, „Politische und sozialökonomische Determinanten des Entfaltungsraums kultureller Betätigung in Sovetrussland zwischen 1917 und 1934“, in: Gernot Erler, Rainer Grübel, Kirsztina Mánicke-Gyöngyösi und Peter Scherber (Hg.), *Von der Revolution zum Schriftstellerkongress. Entwicklungsstrukturen und Funktionsbestimmungen der russischen Literatur und Kultur zwischen 1917 und 1934*, Wiesbaden 1979: S. 44.

<sup>47</sup> Tihanov, Galin, „Seeking a ‚third way‘ for Soviet aesthetics. Eurasianism, Marxism, Formalism“, in: Craig Brandist, David Shepherd und Galin Tihanov (Hg.), *The Bakhtin Circle. In the Masters Absence*, Manchester, New York 2004: S. 58.

24. Dezember 1928 wird Michail Bachtin wegen konterrevolutionärer Tätigkeit aufgrund angeblicher Mitgliedschaft in der *Voskresenie* angeklagt und im Juli des darauffolgenden Jahres zu fünf Jahren Arbeitslager verurteilt. Allein die Bekanntschaft mit Mejer hatte ihn suspekt werden lassen. Nur aufgrund der Intervention von Freunden, von Maksim Gor'kij, Ekaterina Peškova und anderen kann die Strafe unter Berufung auf seinen bedenklichen Gesundheitszustand in eine Verbannung nach Kasachstan umgewandelt werden.<sup>48</sup>

### Krise der Philosophie

Clark und Holquist beschreiben die ersten fünf Jahre nach der Oktoberrevolution als Phase einer beachtlichen Häufung „of public religious debate and religious interest among intellectuals of all persuasion“.<sup>49</sup> Während dieser habe sich Bachtin als „religious intellectual from the Orthodox tradition“<sup>50</sup> hervorgetan. Michael Holquist begreift Bachtins Auseinandersetzung mit orthodoxer Theologie in den 1920er Jahren gar als Subtext für sein gesamtes späteres Werk.<sup>51</sup> Dem entgegen gibt Emerson zu bedenken, dass Bachtins religiöse Einstellung ebenso wie ihr vermeintlicher Einfluss auf seine Theoriebildung „a very uncertain entity“<sup>52</sup> seien. Im Gegenteil: Aufgrund seiner Ablehnung einer konservativen Utopie, die sich nach Ruhe, Stabilität und Homogenität sehne,<sup>53</sup> könne Bachtin nicht als „part of the ‚Russian Idea[]‘“<sup>54</sup> betrachtet werden.

Emerson verfällt in ihrer durchaus berechtigten Kritik allerdings einer weiteren Generalisierung, wenn sie in Bachtins Gesamtwerk eine einheitliche Grundtendenz sieht, ohne Brüche in seinem Schaffensprozess zu berücksichtigen. In ihrer mit Morson veröffentlichten Monografie *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics* (1990) betonen die Autoren zwar, dass Bachtins Werk sich stetig weiterentwickelt habe und mehrere Wendepunkte aufweise, zugleich sehen sie jedoch den Bedarf „to explain the kind of coherence that his work did possess“.<sup>55</sup> Bachtins frühe Schaffensperiode, „[which] seems to be in actual, and very curious, opposition to several of Bakhtin’s later and more celebrated concepts“,<sup>56</sup> wird zu einer Suche nach der eigenen kritischen Position, welche er erst mit seinem Dostoevskij-Buch 1929 erlangt habe.<sup>57</sup> In ihrer Skizze des Frühwerks werden daher „only those features of Bakhtin’s wide-ranging discussion“ erwähnt, „that appear to signal a realignment in his own concerns, and thus serve as markers in his intellectual evolution“.<sup>58</sup> Zielt Emersons und Morsons Kritik an Clark und Holquist auf deren Verallgemeinerung der frühen Schriften Bachtins als Vorboten seines gesamten Schaffens, verabsolutieren sie in umgekehrter Richtung Bachtins späte Positionen als Telos einer im Keim angelegten Entwicklungsgeschichte.

Gerade in Bachtins früher Ästhetik finden sich jedoch durchaus eine Sehnsucht nach „Ruhe als begründete[r] wertvolle[r] Bewusstseinshaltung, die Bedingung des ästhetischen Schaffens“ sei, sowie das „tiefe[] Vertrauen in eine höhere Instanz [...], welche die Kultur segnet, [ein] Vertrauen darauf, dass für meine kleine Verantwortung ein Anderer – Höherer – verantwortlich zeichnet, dass ich nicht

<sup>48</sup> Peškova, die erste Frau Gor'kij's, war Vorsitzende des Politischen Roten Kreuzes und für viele Rettungen aus dem Straflager verantwortlich. Gor'kij war erst kurz zuvor aus dem Exil wieder in die Sowjetunion zurückgekehrt, wo er zum „neuen Führer der Sowjetliteratur“ aufstieg (Guski, Andreas, „Sozialistischer Realismus (1934–1953)“, in: Klaus Städtke (Hrsg.), *Russische Literaturgeschichte*, Stuttgart 2011: S. 321). Bachtin sieht dessen Einsatz ambivalent, da er in ihm zugleich einen atheistischen Demagogen erkennt (vgl. Дувакин und Бахтин 1996: S. 113f).

<sup>49</sup> Clark und Holquist 1984: S. 123.

<sup>50</sup> Ebd.: S. 120.

<sup>51</sup> Vgl. Holquist, Michael, „The Politics of Representation“, in: Stephen Greenblatt (Hrsg.), *Allegory and Representation. Selected Papers from the English Institute, 1979–80*, Baltimore 1981: S. 171.

<sup>52</sup> Emerson, Caryl, „Russian Orthodoxy and the Early Bakhtin“, in: *Religion and Literature* 22/2/3, 1990: S. 113.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.: S. 123.

<sup>54</sup> Ebd.: S. 125.

<sup>55</sup> Morson, Gary Saul und Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, Stanford 1990: S. 63.

<sup>56</sup> Ebd.: S. 70.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.: S. 64.

<sup>58</sup> Ebd.: S. 75.

in Wert-Leere agiere“.<sup>59</sup> Entgegen der These Clarks und Holquists sind die überlieferten Aufzeichnungen aus den frühen 1920er Jahren indes weniger von einer religiösen als von einer intensiven Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen gekennzeichnet.

Gegenüber Viktor Duvakin resümiert Bachtin: „Философ, чем филолог. Философ. И таким и ос тался по сегодняшний день. Я философ. Я мыслитель.“<sup>60</sup> In der jüngeren Bachtinforschung wird dieser Kommentar zum Anlass genommen, Bachtins Schriften „vorrangig im Kontext der Philosophie und nicht etwa der Literaturwissenschaft oder Kulturtheorie“ zu analysieren: „Bachtin selbst betrachtete sich als Philosoph. Sein Selbstverständnis wird ernst genommen.“<sup>61</sup> Die Literatur sehe Bachtin lediglich als Analogie zum realen Sein der Menschen; in dieser Funktion werde sie bei ihm zum Gegenstand philosophisch-ästhetischer Reflexion.<sup>62</sup> Bachtin wird damit zum „*Philosophen im Gewande des Literaturwissenschaftlers*“.<sup>63</sup>

Abgesehen davon, dass die Gegenüberstellung von Philologie und Philosophie durch die Fragestellung Duvakins vorgegeben ist („Вы были больше философ, чем филолог?“<sup>64</sup>) und eine zu absolute Kategorisierung immer mit Verlusten einhergeht,<sup>65</sup> findet sich zur damaligen Zeit eine klare Trennung der Philologie von philosophischen Fragen vor allem auf Seiten des Positivismus und des Formalismus. Bachtin verortet das Philosophische jedoch gerade in den Zwischenbereichen der Spezialdiskurse, das somit Fragen der Beziehung und des Zusammenhangs in den Vordergrund rückt:

Приходится называть наш анализ философским прежде всего по соображениям негативного характера: это не лингвистический, не филологический, не литературоведческий или какой-либо иной специальный анализ (исследование). Положительные же соображения таковы: наше исследование движется в пограничных сферах, то есть на границах всех указанных дисциплин, на их стыках и пересечениях.<sup>66</sup>

Ken Hirschkop hält zu recht fest:<sup>67</sup> „Philosophical and historical concerns compete for space even in the flagship of his philosophical efforts, the lengthy essay-fragment on verbal art, ‚Author and Hero in Aesthetic Activity‘.“<sup>68</sup> Von daher wäre es wohl treffender, von einer besonderen Gewichtung in Bachtins Interesse zu sprechen, das nicht primär literaturimmanenten Fragestellungen folgt, sondern übergeordnete Fragen in den Blick nimmt, sich in Grenzbereichen bewegt, insbesondere aber sich auf das Verhältnis zwischen Literatur und Leben bzw. Literatur und Kultur konzentriert.

Das Verhältnis zwischen Literatur und Leben ist explizit Gegenstand von Bachtins erster Veröffentlichung, dem am 13. September 1919 in der Nevel’er Zeitschrift *Den’ iskusstva* erschienenen Artikel *Kunst und Verantwortung*. Der gerade einmal sechs schmale Absätze umfassende Artikel wendet sich gegen eine „mechanisch[e]“ Weltanschauung, in der die „einzelnen Elemente nur in Raum und Zeit durch äußere Verbindung vereinigt und nicht von der inneren Einheit des Sinns durchdrungen sind“. Bachtin betrachtet Kunst und Leben dabei als zwei prinzipiell unabhängige Bereiche der menschlichen Kultur, die nur in der Verantwortung der Persönlichkeit (sowohl des Künstlers als auch des Rezipienten) zu einer inneren Einheit gelangen könnten. Mit dieser These wendet er sich gegen den weltfremden Rückzug des Ästhetizismus in die Kunst, da die Kunst damit

<sup>59</sup> Bachtin, Michail M., *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, Frankfurt/M. 2008a: S. 266f.

<sup>60</sup> „Ich war Philosoph. Philosoph mehr als Philologe. Philosoph. Und ein solcher bin ich auch bis heute geblieben. Ich bin Philosoph. Ich bin Denker.“ (Duvakin und Bachtin 1996: S. 42, Übers. CB)

<sup>61</sup> Soboleva 2010: S. 9.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.: S. 48.

<sup>63</sup> Eilenberger 2009: S. 10.

<sup>64</sup> „Sie waren eher Philosoph als Philologe?“ (Duvakin und Bachtin 1996: S. 42, Übers. CB)

<sup>65</sup> Vgl. Hitchcock, Peter, „Introduction: *Bakhtin/Bakhtin*“, in: Peter Hitchcock (Hrsg.), *Bakhtin/Bakhtin*. *Studies in the archive and beyond* 1998: S. 512. Die Opposition zwischen Philosophie und Philologie begreift auch die problematische Trennung von Philosophie und Rhetorik mit ein, die nach Haverkamp – wie oben gezeigt – in unzulässiger Weise die sprachlich vermittelte Struktur philosophischer Konzeptionen außer Acht lässt.

<sup>66</sup> „Unsere Analyse muss vor allem aus negativen Gründen als philosophisch bezeichnet werden: Es ist keine sprachwissenschaftliche, keine philologische, keine literaturwissenschaftliche oder irgendeine sonstige Fachanalyse (Untersuchung). Was die positiven Argumente angeht, so sind es Folgende: Unsere Untersuchung bewegt sich in Grenzgebieten, also an den Grenzen aller der erwähnten Disziplinen, an ihren Nahtstellen und Kreuzungen.“ (Bachtin, Michail M., „Проблема текста“, *Собрание сочинений*, Moskau 1996: S. 306, Übers. CB)

<sup>67</sup> Bachtin erzählt Duvakin, dass es in Petrograd keine eigenständige Professur für Philosophie gegeben habe, sondern die Philosophie in verschiedenen Disziplinen mitverhandelt worden sei (vgl. Duvakin und Bachtin 1996: S. 42).

<sup>68</sup> Hirschkop 1999: S. 11.



aus Perspektive der „Prosa des Lebens“ überflüssig werde. Vielmehr seien Kunst und Leben in wechselseitiger Verantwortung aufeinander bezogen: „Der Dichter darf nicht vergessen, daß an der abgeschmacktesten Prosa des Lebens seine Dichtung schuld ist, und der Mensch muß wissen, daß an der Unfruchtbarkeit der Kunst seine eigene Anspruchslosigkeit sowie die mangelnde Ernsthaftigkeit seiner Lebensprobleme schuld sind.“<sup>69</sup> Erst in der Einheit der persönlichen Verantwortung würde die rein mechanische Verbindung zwischen Kunst und Leben in eine sinnhafte Einheit überführt.<sup>70</sup>

Wie Jurij Davydov herausgearbeitet hat,<sup>71</sup> ist Bachtins Frühwerk stark von der lebensphilosophischen Unterscheidung zwischen Kultur und Leben geprägt, wie sie unter anderem von Georg Simmel ausformuliert worden war. Demnach werden die kulturellen Erscheinungen als Objektivationen des Geistes aufgefasst, die zwar aus der „schöpferische[n] Bewegung des Lebens“ hervorgebracht werden, jedoch im

Augenblick ihres Entstehens schon einen eigenen festen Bestand haben, der mit dem ruhelosen Rhythmus des Lebens selbst, seinem Auf- und Niedergang, seiner steten Erneuerung, seinen unaufhörlichen Spaltungen und Wiedervereinigungen nichts mehr zu tun hat. Sie sind Gehäuse des schöpferischen Lebens, das sie aber wieder verläßt, und des nachströmenden, das aber schließlich in ihnen nicht mehr unterkommt.<sup>72</sup>

Beinahe identisch schreibt Bachtin in einem umfangreichen Manuskript-Fragment, das er in den frühen 1920er Jahren anfertigt:

Im Ergebnis stehen sich zwei Welten gegenüber, die absolut nicht miteinander verkehren und die füreinander nicht durchdringbar sind: die Welt der Kultur und die Welt des Lebens, die einzigartige Welt, in der wir schöpferisch tätig sind, erkennen, betrachten, leben und sterben; die Welt, in der der Akt unserer Tätigkeit objektiviert wird, und die Welt, in der dieser Akt ein einziges Mal tatsächlich verläuft, vollzogen wird.<sup>73</sup>

Ab circa 1921 arbeitet Michail Bachtin in Vitebsk an einer philosophischen Ethik, die den Anspruch erhebt, eine „Erste Philosophie“<sup>74</sup> zu sein, und der posthum der Titel *Zur Philosophie der Handlung* gegeben wird. Michail Bachtin war damals Privatgelehrter und verdiente seinen Unterhalt über zahlreiche Anstellungen als Lehrer und Referent, die ihm unter anderem Pavel Medvedev vermittelte, der Direktor der Proletarischen Universität und Leiter der Abteilungen für Theater und außerschulische Bildung des städtischen Kommissariats für Aufklärung in Vitebsk war. Eine feste Anstellung konnte Bachtin in jenen Jahren allerdings nicht finden.<sup>75</sup>

Wie Sylvia Sasse betont, handelt es sich bei dem Manuskript „um einen Entwurf, eine Denkwerkstatt, nicht um ein publikationsfertiges Werk“.<sup>76</sup> Angedacht waren vier umfängliche Abschnitte: eine grundlegende Einführung, eine „Ethik des künstlerischen Schaffens“, eine „Ethik der Politik“ und eine „Ethik der Religion“.<sup>77</sup> Von der Einführung fehlen im überlieferten Manuskript die ersten acht von zweiundfünfzig Seiten, vom zweiten Abschnitt sind nur sechzehn Seiten geschrieben.<sup>78</sup> Einiges deutet darauf hin, dass dieser Teil in das ebenfalls unveröffentlichte Manuskript *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* eingegangen ist, und dass die anderen Abschnitte fallen gelassen wurden.<sup>79</sup>

<sup>69</sup> Bachtin, Michail M., „Kunst und Verantwortung“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979: S. 93.

<sup>70</sup> Vgl. ebd.: S. 94.

<sup>71</sup> Давыдов, Юрий, „Трагедия культуры и ответственность индивида (Г. Земмель и М. Бахтин)“, in: *Вопросы литературы*/4, 1997.

<sup>72</sup> Simmel, Georg, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München und Leipzig 1921: S. 3. Seine erste Ausarbeitung findet dieser Gedanke in *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911). Eine direkte Auseinandersetzung mit Simmel findet sich bei Vološinov, Valentin N., *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft*, Frankfurt/M. u. a. 1975: S. 92f.

<sup>73</sup> Bachtin, Michail M., *Zur Philosophie der Handlung*, Berlin 2011: S. 34.

<sup>74</sup> Ebd.: S. 75.

<sup>75</sup> Vgl. Meng 2004a: S. 159.

<sup>76</sup> Sasse, Sylvia, „Vorwort“, *Zur Philosophie der Handlung*, Berlin 2011: S. 15.

<sup>77</sup> Bachtin 2011: S. 115.

<sup>78</sup> Vgl. Sasse 2011: S. 14. Sasse geht von fünf Abschnitten aus, da sie die Ausdrücke ‚ästhetische Tätigkeit als Handlung‘ und ‚Ethik des künstlerischen Schaffens‘ als separate Gegenstände auffasst.

<sup>79</sup> Ende 1921 schreibt Bachtin in einer Mitteilung an Kagan, er hoffe bald eine Arbeit zum „[с]убъект нравственности и субъект права“ („Subjekt in der Moral und Subjekt im Recht“) zu beenden, die als Einleitung zu „введением в мою нравственную философию“ („meiner Einführung in die Moralphilosophie“) dienen solle. Anfang 1922 berichtet er Kagan wiederum, er habe sein Projekt unterbrochen für eine Arbeit zu Dostoevskij sowie zur Literaturästhetik (Bachtin, Михаил М., *Собрание сочинений*, Moskau 2003: S. 343, Übers. CB). Poole verortet aufgrund von Exzerpten Bachtins aus Schellers *Wesen und Formen der Sympathie* (zweite, erweiterte Auflage von 1923) die Manuskripte *Zur Philosophie der Handlung* und *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* gegen 1927, parallel zur Entstehung seines Dostoevskij-Buches, frühestens aber 1924 (vgl. Poole, Brian, „From phenom-

Ausgangspunkt für Bachtins philosophische Ethik ist die „Konstataion einer Krise der Kultur“, die er „als radikalen Gegensatz zwischen Sein und Leben, der Welt der Kultur und dem menschlichen Individuum interpretiert“.<sup>80</sup> Diese Krise ist für ihn aber nicht zuletzt auch eine Krise der Philosophie. Dies nicht nur, weil sie in der gegenwärtigen Krise keine angemessenen Antworten zu geben vermöge, sondern da die „gnoseologische[] Ausrichtung der gesamten philosophischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts“ selbst Anteil an dieser Krise habe:

Die Erkenntnistheorie wurde zum Muster für die Theorien aller anderen Kulturbereiche: Die Ethik oder die Philosophie der Handlung wird abgelöst von einer Theorie der Erkenntnis bereits abgeschlossener Handlungen, die Ästhetik oder Theorie der ästhetischen Tätigkeit von der Theorie der Erkenntnis bereits abgeschlossener ästhetischer Tätigkeit[.]

Daher werde die Einheit des Vollzugs des Ereignisses von der Einheit des Bewusstseins, des Verstehens des Ereignisses abgelöst. Das Subjekt werde zum Subjekt „indifferenter, rein theoretischer Erkenntnis des Ereignisses“.<sup>81</sup> In der erkenntnistheoretischen Ausrichtung der Philosophie würden der Gegenstand und damit auch die handelnde und verantwortliche Person objektiviert.<sup>82</sup> Diese „Entfremdung des Menschen vom Sein führt zu seiner Desorientierung, zum Verlust von ethischen Wegzeichen für sein Handeln“:<sup>83</sup> „Eine praktische Orientierung meines Lebens in der theoretischen Welt ist un-möglich, in ihr kann man nicht leben, verantwortlich handeln, in ihr werde ich nicht gebraucht, in ihr gibt es mich prinzipiell nicht.“

Theoretische Welt und konkrete Lebenswelt sind bei Bachtin grundsätzlich voneinander geschieden. Das Leben stelle einen Prozess dar, der ereignishaft, wechselbezüglich und zukunfts offen sei; in der „Welt der Konstruktionen des theoretischen Bewusstseins“ seien die Erkenntnisgegenstände dagegen fertig, indifferent, abgeschlossen und „essentiell nicht lebend“.<sup>84</sup> Die theoretische Erkenntnis sei folglich nicht in der Lage, den „Dualismus von Erkenntnis und Leben“<sup>85</sup> zu überwinden. So habe sich im gegenwärtigen Bewusstsein ein Abgrund zwischen Leben und Kultur gebildet,<sup>86</sup> die kulturellen Objektivierungen hätten sich von ihrer lebensweltlichen Motivation gelöst:

Alle Kräfte des verantwortlichen Vollzugs gehen in den autonomen Bereich der Kultur über, und die diesen Kräften entrückte Handlung sinkt auf die Stufe elementarer biologischer und ökonomischer Motivierung, verliert alle ihre idealen Momente: Eben das ist der Zustand der Zivilisation.

Wenn man aber „alle sinnhaften Momente der objektiven Kultur“ abzöge, bliebe lediglich der „Akt als Notwendigkeit“.<sup>87</sup> „Wir riefen den Geist der objektiven Kultur, den wir nicht bannen können.“<sup>88</sup> Daher rühre Oswald Spenglers Kritik,<sup>89</sup> das „Pathos des Tolstojanertums und jedes kulturellen Nihilismus“<sup>90</sup> sowie die in der Konsequenz richtige, aber verkürzte Diagnose des ökonomischen Materialismus.<sup>91</sup> Im Gegensatz zum Nihilismus liege dessen Stärke immerhin darin, einen „Ausweg aus der höchst abstrakten Welt in die lebendige Welt des verantwortlichen geschichtlichen Handlungs-Vollzugs“ zu weisen, er begehe jedoch die „methodologische Sünde“,<sup>92</sup> nicht zwischen Sein und Sollen zu differenzieren: Das Subjekt werde zum Vollstrecker einer von außen angetragenen Notwendigkeit.<sup>93</sup>

---

ology to dialogue. Max Scheler's phenomenological tradition and Mikhail Bakhtin's development from 'Toward a philosophy of the act' to his study of Dostoevsky", in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester<sup>2</sup>2001).

<sup>80</sup> Soboleva 2010: S. 13.

<sup>81</sup> Bachtin 2008a: S. 145.

<sup>82</sup> Vgl. Bachtin 2011: S. 33.

<sup>83</sup> Soboleva 2010: S. 14.

<sup>84</sup> Bachtin 2011: S. 44.

<sup>85</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>86</sup> Vgl. ebd.: S. 115.

<sup>87</sup> Ebd.: S. 116.

<sup>88</sup> Ebd.: S. 117.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922) wurde im postrevolutionären Russland lebhaft diskutiert (vgl. ebd.: S. 186f, FN 62).

<sup>90</sup> Ebd.: S. 116.

<sup>91</sup> Vgl. ebd.: S. 115.

<sup>92</sup> Ebd.: S. 62f.

<sup>93</sup> Bachtins Kritik am ‚Rechtsnihilismus‘ des Tolstojanertums stimmt durchaus mit der Kritik der damaligen politischen Linken (Lenin, Trockij, Kautsky) überein (vgl. Hanke, Edith, *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoj als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Tübingen 1993: S. 121).

Auch den Materialismus sieht Bachtin somit in der Linie eines „Theoretismus“<sup>94</sup> bzw. eines „theoretischen Zwischenglaubens“.<sup>95</sup> Das philosophische Denken, das prinzipiell danach strebe, rein theoretisch zu sein, habe zu einer „eigentümlichen Unfruchtbarkeit“ geführt. Gleiches gelte selbst für den „bedeutendsten Versuch einer Lebensphilosophie“,<sup>96</sup> den Henri Bergsons. Bachtin folgt Losskijs Bergson-Kritik, nach welcher auch dieser einem abstrakten Denken unterliege, das mit einer gewissen Beimengung von Ästhetizismus und einer „homöopathischen Dosis tatsächlichen partizipativen Denkens“<sup>97</sup> lediglich die Illusion großer Vitalität schaffe, aber eben nur die Illusion.<sup>98</sup>

Was Michail Bachtin daher fordert, ist eine radikale Umakzentuierung der philosophischen Erkenntnis. Theoretische Erkenntnis hätte zwar ihre Berechtigung, könne aber nicht den Anspruch einer „Erste[n] Philosophie (prima philosophia)“<sup>99</sup> erheben. Diese habe sich nicht an der Welt der Theorie, am „theoretisch konstruierten und gedachten Leben[,] sondern am tatsächlich sich vollziehenden moralischen Ereignis-Sein“<sup>100</sup> zu orientieren. Die ganze theoretische Vernunft sei nämlich „nur ein Moment der praktischen Vernunft, d. h. der Vernunft der sittlichen Orientierung des einzigartigen Subjekts im Ereignis des einzigartigen Seins“.<sup>101</sup> Die Theorie ist Handlungsvollzug, indessen der Handlungsvollzug zwar theoretisch beschreibbar, aber nicht selbst theoretisch ist.

Aus dieser Perspektive liege der Krise der Gegenwart „eine Krise der *Handlung* zugrunde“.<sup>102</sup> Nur aus der tatsächlichen, einzigartigen, in ihrer Verantwortung unteilbaren und einheitlichen Handlung heraus gebe es einen Zugang von der Theorie zur konkreten Wirklichkeit.<sup>103</sup> Dabei geht es, wie angedeutet, um einen erweiterten Handlungsbegriff, der auch das theoretische Denken mit einbezieht.<sup>104</sup> Im Vollzug der Handlung sei das Subjekt tatsächlich und einzigartig verantwortlich – sei es nicht hypothetisch, sondern konkret.<sup>105</sup> Das Leben könne allein aus der konkreten Verantwortung heraus begriffen werden. Handlung und Verantwortung gehen dabei in eins. Handlung ist bei Michail Bachtin die „Quelle des Sollens. Ihrerseits fundiert die primäre ‚sollende‘ Verantwortung das Lebensführen und gehört genuin zur Struktur aller Handlungsvollzüge“.<sup>106</sup> In der nicht-theoretischen, konkreten Handlungswelt ist der Mensch durch eine „sollende Anwesenheit“<sup>107</sup> geprägt: „Die von ihm eingeführte Verantwortung als transzendente Struktur des Menschseins erscheint als *formaler* und nicht inhaltlicher Begriff.“<sup>108</sup> Auch das Nicht-Handeln wird so gesehen zu einem durch die konkrete einzelne Person zu verantwortenden Akt.

Das Anliegen der frühen Schriften Bachtins ist es, „to restore the category of personality (*lichnost'*) to contemporary debates about ethics“.<sup>109</sup> „Nur auf diese Weise könnte die fatale Unverschmelzbarkeit und die gegenseitige Undurchdringlichkeit von Kultur und Leben überwunden werden.“<sup>110</sup> So folgert Bachtin: „Eine Lebensphilosophie kann nur eine Moralphilosophie sein.“<sup>111</sup> Für die gegenwärtige Philosophie der praktischen Vernunft stellt Michail Bachtin allerdings ebenfalls eine ernüch-

<sup>94</sup> Bachtin 2011: S. 65.

<sup>95</sup> Ebd.: S. 42f.

<sup>96</sup> Ebd.: S. 52.

<sup>97</sup> Ebd.: S. 53.

<sup>98</sup> Vgl. ebd.: S. 61.

<sup>99</sup> Ebd.: S. 42.

<sup>100</sup> Ebd.: S. 50.

<sup>101</sup> Ebd.: S. 52.

<sup>102</sup> Ebd.: S. 115.

<sup>103</sup> Vgl. ebd.: S. 75.

<sup>104</sup> Vgl. Sasse 2011: S. 16.

<sup>105</sup> Vgl. Bachtin 2011: S. 94.

<sup>106</sup> Soboleva 2010: S. 16. Analog dazu schreibt Scheler: Die „*Verantwortlichkeit*‘ der Person [...] steht mit dem Sein einer Person in Wesenszusammenhang.“ (Scheler 1980: S. 478)

<sup>107</sup> Haardt, Alexander, „Verantwortlichsein als Antworten auf den Anspruch des Anderen. Ein Thema in zwei Variationen bei Michail Bachtin und Emmanuel Lévinas“, in: Alexander Haardt und Nikolai Plotnikov (Hg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Zürich 2011: S. 99.

<sup>108</sup> Soboleva 2010: S. 18.

<sup>109</sup> Mihailovic 1997: S. 11.

<sup>110</sup> Bachtin 2011: S. 35.

<sup>111</sup> Ebd.: S. 117.

ternde Diagnose: So füge das „Vorhandensein eines ethischen Sinns in der modernen Philosophie [...] keineswegs einen neuen <?> hinzu, beinahe die gesamte Kritik am Theoretismus lässt sich zur Gänze auch auf ethische Systeme ausdehnen“.<sup>112</sup>

Die materiale Ethik versuche, „spezielle, sittliche inhaltliche Normen zu finden und zu begründen“. Demzufolge sei eine Handlung dann als ethisch zu bezeichnen, wenn sie von einer entsprechenden sittlichen Norm durchgängig normiert werde. Der Versuch einer materialen Ethik scheitere nun daran, dass es keine speziell ethischen Normen gebe; jede inhaltliche Norm müsse so in ihrer Geltung durch eine entsprechende Wissenschaft („Logik, Ästhetik, Biologie, Medizin oder eine der Sozialwissenschaften“<sup>113</sup>) begründet werden: „[J]ede inhaltliche Norm muss in die Kategorie einer speziellen wissenschaftlichen These erhoben werden.“<sup>114</sup> Das Sollen an sich, also die Verwandlung einer theoretischen These in eine Norm, bleibe in der materialen Ethik ungeklärt: „Das ethische Sollen wird von außen auferlegt.“<sup>115</sup> Selbst wenn das handelnde Subjekt mit der These übereinstimme, müsse somit eine sittliche Bewusstseinstellung hinzutreten, um für es Geltung zu erlangen – eine solche sittliche Bewusstseinstellung kenne die materiale Ethik nicht. Für Bachtin gewinnt eine materiale Norm eine tatsächliche Verbindlichkeit nur über die Autorität, mit der sie verbunden ist, somit sei sie „charakteristisch nur für das Recht (das Gesetz) und die Religion (die Gebote)“.<sup>116</sup> Die ethische Handlung wäre dann aber – analog zu Kants Vorwurf – abhängig von heteronomen Bestimmungsgründen und nicht an die autonome Einsicht des Individuums geknüpft.<sup>117</sup>

Das Grundproblem der Moderne sei damit nicht gelöst: „[O]n the one hand, there exist norms and values, which one might, but need not, adhere to; on the other hand, there are subjects in need of motivation“.<sup>118</sup> Gleiches gelte auch für die formale Ethik: Zwar gehe diese „von der vollkommen richtigen Überlegung aus, dass das Sollen eine Bewusstseinskategorie ist“,<sup>119</sup> doch abstrahiere sie ebenfalls vom handelnden und konkreten Subjekt. Indem die formale Ethik auf Grundlage des Kantianismus die Kategorie des Sollens als Kategorie der theoretischen Vernunft weiterdenke, bestimme der Kategorische Imperativ die Handlung als allgemeingültiges Gesetz: „Das Gesetz, das meine Handlung normiert, muss gerechtfertigt sein als eines, das zur Norm allgemeinen Verhaltens werden kann“. Obwohl Kant das Primat der praktischen Vernunft aufgrund der darin enthaltenen menschlichen Freiheit postuliere, verfange sich die formale Ethik daher in demselben Dilemma wie die materiale Ethik:

[W]ie erfolgt diese Rechtfertigung? Offenbar nur durch rein theoretische – soziologische, ökonomische, ästhetische, wissenschaftliche – Festlegungen. Die Handlung ist mit der leeren Forderung nach Gesetzmäßigkeit in die theoretische Welt geworfen.<sup>120</sup>

Kants Transzendentalphilosophie, so der Vorwurf Bachtins, rekurre auf ein „rein theoretisches, historisch nicht-konkretes Subjekt“.<sup>121</sup> Diesem stellt er die historisch-konkrete, verantwortliche Person gegenüber.<sup>122</sup>

Michel Eskin stellt mit leichter Süffisanz fest, dass „Bakhtin never resolves the implicit contradiction informing his philosophical opposition to theoretism“, schließlich sei seine „*philosophy of the act* [...] itself necessarily a form of theoretism“.<sup>123</sup> Wie bereits angedeutet, geht es Bachtin

<sup>112</sup> Ebd.: S. 65.

<sup>113</sup> Ebd.: S. 66.

<sup>114</sup> Ebd.: S. 67.

<sup>115</sup> Ebd.: S. 68.

<sup>116</sup> Ebd.: S. 69.

<sup>117</sup> Vgl. Rohls, Jan, *Geschichte der Ethik*, Tübingen<sup>2</sup> 1999: S. 418.

<sup>118</sup> Hirschkop 1999: S. 51.

<sup>119</sup> Bachtin 2011: S. 70.

<sup>120</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>121</sup> Ebd.: S. 40.

<sup>122</sup> Vgl. Eskin, Michael, *Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan*, New York 2000: S. 85.

<sup>123</sup> Ebd.: S. 76.

jedoch nicht um eine Ablehnung von Theorie überhaupt, zugunsten eines irrationalen Intuivismus oder einer ästhetischen Philosophie.<sup>124</sup> Es geht ihm um eine konsequente Priorisierung der praktischen Vernunft, in welcher die Ebene des konkreten Personseins berücksichtigt wird. Michail Bachtin folgt darin dem Personalismus Max Schelers ebenso wie dessen Ansatz zu einer phänomenologischen Ethik.<sup>125</sup> Wie Scheler geht es ihm nicht darum,

ein System allgemeiner, formaler Gesetze menschlichen Handelns aufzustellen. Sein ethischer Personalismus erinnert eher daran, daß die Person sich der Totalisierbarkeit und Verallgemeinerbarkeit prinzipiell entzieht. Schelers [und Bachtins, CB] Konzept will keinen allgemeinverbindlichen Lebensmaßstab mitteilen. Es lenkt im Gegenteil das Augenmerk auf die vorausgehende Relevanz der personalen Selbstwertbeziehung als Kraftquelle eines ethischen Lebensentwurfs.<sup>126</sup>

Ziel ist es, über die phänomenologische Analyse eine verlorene oder verborgene ethische Realität sichtbar zu machen.<sup>127</sup>

Die Person existiert und lebt für Scheler wie für Bachtin nur im Vollzug intentionaler Akte: „Sie ist also wesenhaft kein ‚Gegenstand‘.“<sup>128</sup> Sie sei unabdingbar an das Moment der Handlung geknüpft und nur in der „konkrete[n] Einheit der von ihr vollzogenen Akte und nur *im* Vollzug“<sup>129</sup> gegeben. Folglich lässt sich ihr Wesen nicht bestimmen oder festlegen, sondern nur in ihrem Personsein phänomenologisch beschreiben. Die Person ist grundsätzlich nicht mit sich selbst identisch.

Bachtins Personalismus hat auch Konsequenzen für seinen Wahrheitsbegriff. Es sei ein „Missverständnis des Rationalismus, dass es nur eine Wahrheit gebe, die sich aus dem Wiederholbaren, Konstanten, zusammensetzt, selbstidentisch ist“.<sup>130</sup> Im Materialismus führe das zur theoretisch-abgeschlossenen Einheit des Seins, im Idealismus zur theoretisch-abgeschlossenen Einheit des Bewusstseins. Statt einer abstrakten, allgemeingültigen Wahrheit gebe es jedoch „verschiedene Welten des Ereignisses“ sowie „individuelle Zentren der Verantwortung“:<sup>131</sup> „Die Wahrheit des Ereignisses ist nicht eine in sich identische Wahrheit, sondern die richtige und einzigartige Position jedes Partizipanten, die Wahrheit seines konkreten, tatsächlichen Sollens.“<sup>132</sup>

Bachtin sieht hierin keinen Relativismus. Zwischen den einzigartigen und den bestätigten wertmäßigen Kontexten bestünde kein Widerspruch: Die „Gesamtheit der Werte, die nicht für das eine oder andere Individuum, in der einen oder anderen Epoche wertvoll sind, sondern für die ganze historische Menschheit“,<sup>133</sup> müssten in der Person ihre individuelle, emotional-volitve Bestätigung finden – andernfalls bliebe sie „eine leere inhaltliche Möglichkeit, mehr nicht“.<sup>134</sup> Es geht somit nicht um eine Entgegensetzung von Individuellem und Allgemeinen – dies führte wieder zu den abgeschlossenen Einheiten im Denken des Materialismus und Idealismus –, sondern um ihr Wechselverhältnis im konkreten Werterleben. Die „Kategorie des Erlebens des tatsächlichen Welt-Seins“ wird zu einer zentralen „Kategorie der Einzigartigkeit“.<sup>135</sup> Die Handlungswelt sei folglich „durchdrungen von den emotional-volitiven Tönen bestätigter wertmäßiger Geltung“.<sup>136</sup> Das Wert-Apriori sei integrales Moment selbst des abstraktesten Gedankens, insofern er tatsächlich gedacht werde.<sup>137</sup> Der

<sup>124</sup> Vgl. Bachtin 2011: S. 77.

<sup>125</sup> Vgl. Scheler 1980: S. 371 und Sasse 2011: S. 19.

<sup>126</sup> Sander, Angelika, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001: S. 47.

<sup>127</sup> Vgl. Hirschkop 1999: S. 53.

<sup>128</sup> Scheler 1980: S. 389.

<sup>129</sup> Ebd.: S. 475.

<sup>130</sup> Bachtin 2011: S. 89.

<sup>131</sup> Ebd.: S. 101.

<sup>132</sup> Ebd.: S. 102.

<sup>133</sup> Ebd.: S. 103.

<sup>134</sup> Ebd.: S. 104.

<sup>135</sup> Ebd.: S. 100.

<sup>136</sup> Ebd.: S. 118.

<sup>137</sup> Vgl. ebd.: S. 82.

emotional-volitiver Ton breche die Geschlossenheit und Selbstgenügsamkeit des möglichen Gedankeninhalts auf und lasse ihn am einheitlichen und einzigartigen Seins-Ereignis teilhaben.<sup>138</sup>

Eine Erste Philosophie, die versuche, das Seins-Ereignis sichtbar zu machen, darf nach Bachtin „keine allgemeinen Begriffe, Thesen und Gesetze“ konstruieren, sondern kann nur eine „Phänomenologie der Handlungswelt“<sup>139</sup> sein. Dementsprechend gelte es, „allgemeine[] Momente ihrer konkreten Architektoniken“ herauszuarbeiten: Nicht ein abstraktes Schema, sondern die „Architektur der tatsächlichen Handlungswelt muss die Moralphilosophie beschreiben“.<sup>140</sup> Diese Architektur besteht für Bachtin (wiederum in Anlehnung an Scheler)<sup>141</sup> in bestimmten Beziehungsverhältnissen: „ich-für-mich, der-andere-für-mich und ich-für-den-anderen“.<sup>142</sup> Alle Werte des tatsächlichen Lebens und der Kultur seien um diese grundlegenden architektonischen Punkte der Handlungswelt angeordnet. Nicht zuletzt sei selbst die Sprache im Dienst des partizipativen Denkens und der Handlung historisch gewachsen und sei erst in jüngerer Zeit zum Mittel des abstrakten Denkens avanciert.<sup>143</sup>

### *Außerhalbbefindlichkeit*

Bachtin unterscheidet innerhalb seiner phänomenologischen Ethik zwischen drei unterschiedlichen Formen der Weltaneignung: einer ethischen, einer ästhetischen und einer gnoseologischen. In seinem unvollendet gebliebenen Entwurf steht dabei das ästhetische Sehen an erster Stelle. Die Welt der Kunst sei durch ihre „Konkretheit und ihre Durchdrungenheit vom emotional-volitiven Ton von allen kulturell-abstrakten <?> Welten (in ihrer Isolation) der einheitlichen und einzigartigen Handlungswelt am nächsten“.<sup>144</sup> Der Inhalt eines künstlerischen Werks sei „gleichsam ein Ausschnitt aus dem einheitlichen offenen Ereignis des Seins“.<sup>145</sup> Die Phänomenologie des ästhetischen Sehens könne so helfen, dem „Verständnis des architektonischen Baus des tatsächlichen Ereignisses näher zukommen [sic]“.<sup>146</sup>

Nichtsdestotrotz hält Bachtin an der relativen Autonomie und an der „Besonderheit des Ästhetischen“<sup>147</sup> fest. An Kierkegaard gemahnend, warnt er vor der „Verlockung des Ästhetismus“,<sup>148</sup> der gerade aufgrund der Nähe des ästhetischen Seins zum tatsächlichen Seins-Ereignis die Gefahr birgt, außerhalb von sich selbst und der konkreten Verantwortung als eine Art Halbwesen zu existieren:

[M]ich selbst werde ich darin [im ästhetischen Sein, CB] nicht finden, sondern lediglich meinen Doppelgänger, einen Usurpator, ich kann darin nur eine Rolle spielen, d. h. mich in das Fleisch, in die Maske eines anderen – eines Toten – hüllen.<sup>149</sup>

Auch außerhalb der Kunst gebe es einen solchen Ästhetizismus. Zunächst sei jeder Ausdruck als solcher bereits ästhetisch. Doch spiele dieses ästhetische Moment in der Regel eine dienende Rolle.<sup>150</sup> Zum Ästhetizismus gerate es jedoch, insofern das „Geforderte und Aufgegebene als bereits Gegebenes

<sup>138</sup> Vgl. ebd.: S. 87.

<sup>139</sup> Ebd.: S. 80f.

<sup>140</sup> Ebd.: S. 114.

<sup>141</sup> Vgl. Poole 2001: S. 123.

<sup>142</sup> Bachtin 2011: S. 114.

<sup>143</sup> Vgl. ebd.: S. 80.

<sup>144</sup> Ebd.: S. 125.

<sup>145</sup> Bachtin, Michail M., „Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkunstschaffen“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979a: S. 142.

<sup>146</sup> Bachtin 2011: S. 125.

<sup>147</sup> Bachtin 1979a: S. 117.

<sup>148</sup> Bachtin 2011: S. 60.

<sup>149</sup> Ebd.: S. 60. Vgl. Kierkegaard, Sören, „Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“, *Entweder/Oder*, Gütersloh 1987: S. 169f.: „Du hast Deine Tätigkeit darin, Deine Verkleidung festzuhalten, und das gelingt Dir, denn Deine Maske ist von allen die rätselhafteste; Du bist nämlich ein Nichts, und bis fort und fort lediglich in Beziehung zu andern da, und was Du bist, bist Du kraft dieser Beziehung. Einer zarten Hirtin reichst Du schmachend die Hand, und bist gleichen Augenblicks maskiert in aller möglichen Schäfersentimentalität, einen ehrwürdigen geistlichen Vater betrügst Du mit einem Bruderkuß usf. Du selber bist ein Nichts, eine rätselhafte Gestalt, auf deren Stirn geschrieben steht: entweder – oder [...]“

<sup>150</sup> Vgl. Bachtin 2008a: S. 46.

und irgendwo Vorhandenes“<sup>151</sup> vorgestellt werde. Diese ästhetizistische Tendenz habe ein mythologisches und in hohem Maße metaphysisches Denken zur Folge.

Während im Manuskript von *Zur Philosophie der Handlung* die Frage nach der Besonderheit des ästhetischen Sehens nur angerissen wird, findet sie in *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* sowie in *Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkunstschaffen* eine eingehende Ausarbeitung. Letztgenannter Artikel war auf Einladung der Redaktion der Zeitschrift *Russkij sovremennik* in den Jahren 1923 bis 1924 entstanden, konnte aber nicht mehr publiziert werden, da die Zeitschrift 1924 aus kulturpolitischen Gründen eingestellt worden war.<sup>152</sup> Immerhin ist es jedoch der einzige für die Öffentlichkeit gedachte Artikel, den Bachtin Mitte der 1920er Jahre verfasst hat. Die Zeitschrift verstand sich als Diskussionsplattform unterschiedlichster Strömungen der sowjetischen Literatur und Literaturtheorie. Wie Anton Hiersche herausstellt, war in der Methodendiskussion zwischen 1923 und 1925 dabei vor allem der Streit zwischen dem Russischen Formalismus (OPOJaZ) und der marxistischen Kunstsoziologie dominierend,<sup>153</sup> wobei Hiersche betont, dass diese pauschale und von Trockij prominent besetzte Opposition von vielen Formalisten nicht geteilt worden sei.<sup>154</sup> Für sie habe der Formalismus das System einer Einzelwissenschaft, der Marxismus eine philosophisch-historische Lehre dargestellt: „Man kann dem Marxismus nicht die Relativitätstheorie gegenüberstellen, weil diese Dinge unvergleichbar sind“,<sup>155</sup> wie Boris Ėjchenbaum schreibt.

Michail Bachtin versucht dagegen einen synthetisierenden Standpunkt einzunehmen.<sup>156</sup> Der Formalismus habe hinsichtlich der Fragen des künstlerischen Materials große Leistungen vollbracht, doch müssten „diese Arbeiten auf ihren Anspruch, das künstlerische Schaffen erschöpfend zu erfassen, verzichten“. <sup>157</sup> Seine Schwäche liege letztlich in seiner „negative[n] Haltung gegenüber der Allgemeinen Ästhetik“ und seinem Ehrgeiz, ein „System wissenschaftlicher Urteile über die Kunst „unabhängig von der Frage nach dem Wesen der Kunst überhaupt“ zu entwickeln“. <sup>158</sup> Bachtin teilt zwar die Skepsis gegenüber einer Metaphysik der Kunst, allerdings hält er es für bedauerlich und unreflektiert, Kunst analysieren zu wollen, ohne vorher einen systematischen Begriff des Ästhetischen bestimmt zu haben.

Sicherlich könne dieser Begriff unmittelbar im Forschungsgegenstand aufgefunden werden, dies entbindet nach Bachtin jedoch nicht einer grundsätzlichen Definition der Eigenart des Ästhetischen im Verhältnis zum Ethischen und Gnoseologischen sowie seinem Platz in der Gesamtheit der Kultur. Ein allein aus dem Kunstwerk induzierter Begriff des Ästhetischen wäre sonst „naiv, subjektiv und unbeständig“. <sup>159</sup> Darüber hinaus könne nur eine Bestimmung des Ästhetischen im Kontext der Kultur das Phänomen der unzulässigen Übertragung ästhetischer Formen auf die Bereiche der ethischen Handlung und der Erkenntnis fassen: „all das, was man Ästhetizismus nennt“. <sup>160</sup> Folglich ist für ihn

<sup>151</sup> Bachtin 1979a: S. 116.

<sup>152</sup> Vgl. Grübel 1979: S. 12.

<sup>153</sup> Vgl. Hiersche und Kowalski 1990: S. 19.

<sup>154</sup> Trockijis Verdikt, der Formalismus stehe dem Marxismus entgegen, bezog sich ursprünglich nur auf deren Ausschließlichkeitsanspruch (vgl. Medvedev, Pavel Nikolaevič, *Die Formale Methode in der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1976: S. 242f), wurde in der Diskussion jedoch gegen den Formalismus insgesamt ausgelegt.

<sup>155</sup> Zitiert nach Hiersche und Kowalski 1990: S. 20.

<sup>156</sup> Bachtin steht mit dem Versuch einer Vermittlung beider Positionen nicht allein. Grübel verweist auf die sogenannten Forsocy, die jedoch im Unterschied zu Bachtin einen Methodenpluralismus propagierten (vgl. Grübel, Rainer, „Die Forsocy (Formalisten-Soziologen). Entwürfe einer formalsoziologischen Methode in der sowjetischen Literaturkritik der 20er Jahre“, in: Gernot Erler, Rainer Grübel, Kirsztina Mánicke-Gyöngyösi und Peter Scherber (Hg.), *Von der Revolution zum Schriftstellerkongreß. Entwicklungsstrukturen und Funktionsbestimmungen der russischen Literatur und Kultur zwischen 1917 und 1934*, Wiesbaden 1979); diesen Ansatz hält Medvedev für ungenügend, stellt ihn im Vorwort zur 1934 erschienenen Neuauflage von *Die formale Methode in der Literaturwissenschaft* sogar in die Nähe zum inzwischen diskreditierten Trockijismus (vgl. Medvedev 1976: S. 89 und 243). Der Sammelband Hansen-Löve, Aage A., Brigitte Obermayr und Georg Witte (Hrsg.), *Form und Wirkung. Phänomenologische und empirische Kunstwissenschaft in der Sowjetunion der 1920er Jahre*, München 2013 beleuchtet darüber hinaus Zwischenpositionen im Licht der phänomenologischen Philosophie und Ästhetik.

<sup>157</sup> Bachtin 1979a: S. 139.

<sup>158</sup> Ebd.: S. 96f.

<sup>159</sup> Ebd.: S. 97.

<sup>160</sup> Ebd.: S. 108.

die „übliche Gegenüberstellung von Wirklichkeit und Kunst oder Leben und Kunst“<sup>161</sup> durchaus berechtigt. Doch werde die Autonomie der Kunst allein durch ihre Zugehörigkeit zur „Sinneinheit der Kultur“<sup>162</sup> begründet und garantiert.

Eine immanente Kunstwissenschaft, wie sie dem Formalismus vorschwebte, sei zudem unfähig, die „Kunst in ihrer wesentlichen Wechselbeziehung und Wechselwirkung mit anderen Bereichen der kulturellen Tätigkeit in der Einheit der Kultur und in der Einheit des historischen Prozesses des Werdens von Kultur“<sup>163</sup> zu beschreiben. Gleiches gelte auch für die Wechselbeziehung der Künste untereinander.<sup>164</sup> Der künstlerische Akt vollziehe sich nicht in einem „leeren Raum, sondern in der angespannten werthaften Atmosphäre verantwortlicher Wechselbestimmung“.<sup>165</sup>

Als eine grundlegende Besonderheit des Ästhetischen gilt für Bachtin daher sein „rezeptiver, positiv-aufnehmender Charakter“:

*Tatsächlich findet sich nicht nur außerhalb der Kunst Leben, sondern auch in ihr, innerhalb von ihr, und zwar in der ganzen Fülle seines wertmäßigen Gewichtes: des sozialen, politischen, gnoseologischen und anderen. Die Kunst ist reich, sie ist weder trocken noch speziell; der Künstler ist Spezialist nur als Meister, d. h. im Verhältnis zum Material.*<sup>166</sup>

Die ästhetische Tätigkeit schaffe keine völlig neue Wirklichkeit,<sup>167</sup> sie gebe ihr eine künstlerische Form: „Künstlerische Form ist die Form eines Inhalts“. Diese sei durchgehend im Material realisiert, die Form habe also durchaus einen materiellen Aspekt, gehe jedoch nicht in ihm auf: Kunst bestimmt sich nach Bachtin nicht durch die kunstfertige Beherrschung des Materials, sondern durch die in diesem Material wertmäßig auf den Inhalt bezogene „architektonische Form“,<sup>168</sup> d. h. die „Vereinigung und Organisation der gnoseologischen und ethischen Werte“.<sup>169</sup> Die Ästhetik des Kunstwerks besteht weder in einer genuin ästhetischen Technik, noch im Ausdruck eines genuin ästhetischen Gehalts:

[D]amit die Form eine rein ästhetische Bedeutung hat, muß der von ihr umfaßte Inhalt eine potentielle gnoseologische und ethische Bedeutung haben, die Form bedarf des außerästhetischen inhaltlichen Gewichts, ohne es kann sie sich selbst als Form nicht verwirklichen.<sup>170</sup>

Freilich gebe es Werke, die nichts mit der außerästhetischen Wirklichkeit zu tun hätten und vollkommen innerhalb eines künstlerischen Kontextes stünden. Bachtin hält solche Werke jedoch für ästhetisch schwach: Die Auseinandersetzung mit künstlerischen Einflüssen und Traditionen seien notwendig, hier werde aber der „Inhalt nicht miterkannt und miterlebt, sondern nach äußeren, rein ‚literarischen‘ Erwägungen angeeignet“. Wahrhaft verwirklichte Form stimme jedoch „von Angesicht zu Angesicht überein mit dem Inhalt in seinem gnoseologisch-ethischen Gewicht“.<sup>171</sup> Diesbezüglich erkennt Michail Bachtin dem Ethischen eine „wesentliche Vorrangstellung“<sup>172</sup> zu.

Mit dieser Kritik an einem rein immanenten – ästhetizistischen – Kunstverständnis ist zugleich ein weiterer, wenn nicht der zentrale Vorwurf gegenüber der formalistischen Methodik verbunden. Diese verbleibe in ihren Analysen nämlich bei rein äußerlichen Bestimmungsversuchen, unverstanden bliebe die „*emotional-volitionale Anspannung der Form*“. Kunst sei hingegen wesentlich aktiver Ausdruck

<sup>161</sup> Ebd.: S. 112.

<sup>162</sup> Ebd.: S. 98.

<sup>163</sup> Ebd.: S. 109.

<sup>164</sup> Vgl. ebd.: S. 110.

<sup>165</sup> Ebd.: S. 112.

<sup>166</sup> Ebd.: S. 115.

<sup>167</sup> Vgl. ebd.

<sup>168</sup> Ebd.: S. 139.

<sup>169</sup> Ebd.: S. 140.

<sup>170</sup> Ebd.: S. 119.

<sup>171</sup> Ebd.: S. 120.

<sup>172</sup> Ebd.: S. 121.



einer aktiven „Wertungs-Beziehung des Autors und des Rezipienten zu etwas außerhalb des Materials“.<sup>173</sup>

Das Kunstwerk ist als Ding ruhig und stumpf, räumlich sowie zeitlich von allen übrigen Dingen abgegrenzt [...]; lebendig und künstlerisch bedeutsam ist das Werk jedoch in der intensiven und aktiven gegenseitigen Bestimmung mit der erkannten und durch Handlung bewerteten Wirklichkeit.<sup>174</sup>

Die künstlerische Aufgabe müsse in Verbindung mit den Werten des Erkennens und ethischen Handelns verstanden werden. Ästhetisch geformt werde weniger das Material, sondern der „allseitig erlebte Wertbestand der Wirklichkeit“. Die ästhetisch bedeutsame Form sei „Ausdruck einer wesentlichen Beziehung zur Welt des Erkennens und Handelns“. Was die ästhetische Tätigkeit jedoch grundsätzlich vom gnoseologischen oder ethischen Akt unterscheide, sei die spezifische „Außerhalb-Befindlichkeit“, die der Künstler zu seinem Gegenstand einnehme:

[D]er Künstler mischt sich nicht in das Ereignis als unmittelbar Beteiligter ein – er erwiese sich denn als Erkennender und ethisch Handelnder –, sondern er nimmt eine wesentliche Position außerhalb des Ereignisses ein, als Betrachter, dessen Interessenten [sic] nicht berührt werden *der jedoch den wertmäßigen Sinn des Geschehenden versteht*; er erlebt es nicht, sondern er erlebt es mit[.]<sup>175</sup>

Die Außerhalbbefindlichkeit ist für Bachtin die formalästhetische Bedingung für das ästhetische Sehen. Die ästhetische Form erfülle gleichsam die Funktion einer Theater-Rampe, die das Schauspiel (ästhetische Ereignis) vom Zuschauerraum (Leben) trenne.<sup>176</sup> Anders als beim praktisch orientierten kognitiven Erkennen, aber auch anders als in der ethischen Beziehung, die ein unmittelbares Mitsein verlange, werde die „ästhetische Einfühlung – die Wahrnehmung des Helden, des Gegenstands von innen her – [...] aktiv vollzogen von diesem einzigartigen außerhalbbefindlichen Ort aus“.<sup>177</sup> Sie sei die „liebvolle Entfernung seiner selbst aus dem Lebensfeld des Helden“.<sup>178</sup>

In Bezug auf das fremde Ich erweist sich die Außerhalbbefindlichkeit als ein „absoluter Gegensatz“ zwischen Ich und Anderem. Dies soll jedoch nicht in einem negativen Sinne verstanden werden, sondern umgekehrt als eine interessierte und „liebende“ (und keine bloß formale) Anerkennung der absoluten Andersheit des Anderen.<sup>179</sup>

Diese besondere Beziehung zwischen dem Rezipienten oder Künstler zum ästhetischen Objekt wird von Michail Bachtin vor allem in dem unveröffentlichten und fragmentarischen Manuskript *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* ausgeführt. Wie der Titel schon andeutet, drückt sich für Bachtin die ästhetische Sehweise „insbesondere in der schönen Literatur“<sup>180</sup> aus, denn formal-inhaltliches Wertzentrum könne immer nur ein (dargestellter) Mensch sein!<sup>181</sup>

Die Architektonik ist als visuell-intuitiv notwendige, nicht zufällige Verteilung und als Verbindung der konkreten, einzigartigen Teile und Momente zum abgeschlossenen Ganzen nur möglich im Umkreis eines gegebenen Menschen – des Helden.<sup>182</sup>

Mit dem Fokus auf einen oder einige Helden könne die Vielzahl möglicher Kontexte auf einen einheitlichen formalästhetischen Wertkontext reduziert werden.<sup>183</sup> Gleichwohl bliebe das ästhetische Objekt ebenso „vielseitig und konkret wie auch die kognitiv-ethische Wirklichkeit (die erlebte Welt)“<sup>184</sup> selbst – wobei, selbstredend, die konkreteste und vielseitigste Welt des künstlerischen

<sup>173</sup> Ebd.: S. 101.

<sup>174</sup> Ebd.: S. 112.

<sup>175</sup> Ebd.: S. 118.

<sup>176</sup> Vgl. Bachtin 2008a: S. 43.

<sup>177</sup> Bachtin 2011: S. 133. Die Herausgeber der deutschen Übersetzung merken zum Begriff des Helden an: „Der Mitte der 20er Jahre verfasste Text nutzt den im Russischen dieser Zeit üblichen Terminus ‚geroj‘, den wir mit dem seinerzeit gängigen Ausdruck ‚Held‘ wiedergeben. Seine Ersetzung durch die Begriffswörter ‚Figur‘, ‚Personnage‘, ‚Person‘ erfolgte im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Weltkrieg.“ (Bachtin 2008a: S. 272, FN 16)

<sup>178</sup> Ebd.: S. 69.

<sup>179</sup> Soboleva 2010: S. 56.

<sup>180</sup> Bachtin 2008a: S. 249.

<sup>181</sup> Vgl. ebd.: S. 57.

<sup>182</sup> Ebd.: S. 36.

<sup>183</sup> Vgl. ebd.: S. 39.

<sup>184</sup> Ebd.: S. 155.

Objekts dem literarischen Schaffen vorbehalten bleibe und am wenigsten in der Musik ausgeprägt sei.<sup>185</sup>

In Bachtins Konzeption ist der künstlerische Gegenstand, der Held, nicht als Objekt, sondern als „passives Subjekt“<sup>186</sup> gedacht, mit dem der Autor in Beziehung tritt. Wenngleich Bachtin dabei den Autor nicht als die Person des Autors mit ihrer Biografie, Psychologie und ihrem sozio-historischen Kontext begreift, versteht er darunter auch nicht die erzähltheoretische Position des fiktiven Erzählers. Ihm geht es um den konkreten Akt des Kunstschaffens, von daher müsse der Autor „aus dem Ereignis des Werks als dessen Teilnehmer verstanden werden“.<sup>187</sup> Dieserart werde

jeder konkrete Wert des künstlerischen Ganzen [...] in zwei Wertkontexten mit Sinn versehen: im Kontext eines Helden – dem kognitiv-ethischen, lebensbezogenen – und im abschließenden Kontext des Autors – dem kognitiv-ethischen und formal-ästhetischen[.]<sup>188</sup>

Diese wechselseitige Beziehung zweier Wertkontexte ist nach Bachtin grundlegend für das ästhetische Ereignis. Das ästhetische Bewusstsein sei „Bewusstsein von einem Bewusstsein, das Bewusstsein des Autor-Ich vom Bewusstsein des Helden, des *Anderen*“.<sup>189</sup>

Deckten sich das Bewusstsein des Helden mit dem des Autors, dann endete das ästhetische Ereignis und werde zum ethischen; gebe es aber keinen Helden, dann handele es sich um ein Ereignis der Erkenntnis; sei das Bewusstsein allumfassend, handele es sich wiederum um ein religiöses Ereignis.<sup>190</sup> Die gnoseologisch-ethische Welt des Helden werde somit vom Autor mitvollzogen und bewertet aus einer Position der Außerhalbfindlichkeit im Ereignis des Seins.<sup>191</sup> Das teilnehmende Verstehen des Autors ist die Verbindung des inneren Wertkontextes des Werks mit dem Leben, ohne dass diese in eins fielen:

Autor und Held begegnen einander im Leben, sie treten in ganz lebendige, kognitiv-ethische Beziehungen zueinander ein, sie kämpfen miteinander – und wenn sie sich auch nur in einem einzigen Menschen getroffen haben[.]<sup>192</sup>

Durch seine Außerhalbfindlichkeit habe der Autor stets einen „bestimmten und stabilen *Überschuss* an Perspektive und Wissen“: Er sähe und wisse nicht nur, was der Held als einzelner oder alle Helden gemeinsam sähen und wüssten, sondern er sähe und wisse prinzipiell mehr.<sup>193</sup> Darin lägen die ihm zukommenden „Potenzen der Vollendung des Ganzen – sowohl der Helden als auch des gemeinsamen <?> Ereignisses ihres Lebens, d. h. des Werkganzen“.<sup>194</sup> Für Bachtin folgt daraus die „allgemeine Formel der grundsätzlichen, ästhetisch produktiven Beziehung des Autors zum Helden“. Es sei die Aufgabe des Autors die ethisch-gnoseologische Welt des Helden, der in einer „aufgegebenen Welt der Erkenntnis und im offenen Ereignis eines ethischen Aktes aus seinem Inneren heraus zerstreut und zerrissen ist, zum *Ganzen* zu fügen“ und zu „vervollständigen“.<sup>195</sup> Die Einheit der ästhetisch wahrgenommenen Form wird weder durch eine logische noch, wie bei den Formalisten, durch eine materielle Konstruktion gebildet, sondern durch die „Wahrnehmung der wertenden Aktivität“.<sup>196</sup> So wie sich der Überschuss an Perspektive aus der Außerhalbfindlichkeit des Autors ergebe, so könne folglich „nur der Andere als solcher zum Wertzentrum der künstlerischen Sicht“ werden; nur er könne

<sup>185</sup> Vgl. ebd.

<sup>186</sup> Ebd.: S. 147. In *Zur Philosophie der Handlung* spricht Bachtin noch von „objektivierende[r] Teilnahme“ (Bachtin 2011: S. 142).

<sup>187</sup> Bachtin 2008a: S. 268.

<sup>188</sup> Ebd.: S. 58.

<sup>189</sup> Ebd.: S. 146.

<sup>190</sup> Vgl. ebd.: S. 76.

<sup>191</sup> Vgl. ebd.: S. 250.

<sup>192</sup> Ebd.: S. 58.

<sup>193</sup> Vgl. ebd.: S. 67.

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Ebd.: S. 68.

<sup>196</sup> Bachtin 1979a: S. 148.

„wesentlich geformt und abgeschlossen sein“.<sup>197</sup> Der Mensch in seiner Totalität sei das Produkt eines schöpferischen ästhetischen Standpunktes eines Ich in Bezug auf den Anderen.<sup>198</sup>

### Ethische und ästhetische Totalität

Aus der Wertposition des Ich in Bezug auf den Anderen ergibt sich für Michail Bachtin die Verbindung zu einer allgemeinen Theorie der Konstituierung des Selbst. Die Außerhalb befindlichkeit ist für ihn nicht nur für die Ästhetik die Bedingung einer reflektierten Einstellung zur Welt.<sup>199</sup>

*Ich und der Andere sind die eigentlich fundamentalen Wertkategorien, die erstmalig eine wie auch immer geartete tatsächliche Bewertung ermöglichen. Das Moment der Bewertung, oder genauer gesagt, die wertorientierte Haltung des Bewusstseins findet sich nicht nur beim Handeln im eigentlichen Sinne, sondern bei jedem Erleben und selbst beim einfachsten Empfinden: Leben heißt, in jedem Augenblick des Lebens eine Wertposition zu beziehen, sich wertmäßig festzulegen.*<sup>200</sup>

Die Beziehung zum Anderen sei unabdingbar für die Herausbildung einer Werthaltung des Bewusstseins zum eigenen Sollen. Da es das Ich im prinzipiell unabgeschlossenen Seins-Ereignis nicht als eine ruhende und mit sich selbst identische positive Gegebenheit gebe,<sup>201</sup> es sich demzufolge selber nicht als Ganzes wahrnehmen könne,<sup>202</sup> müsse eine Wertbeziehung in der Immanenz des Ich-für-mich zwangsläufig unproduktiv bleiben. Erst im Verhältnis eines transgredienten Ich-für-den-anderen könne das Subjekt eine selbstreflektierte – verantwortliche – Haltung einnehmen.<sup>203</sup> Transgredient sind demnach all jene Elemente des Bewusstseins, „qui lui son extérieurs mais néanmoins indispensable à son parachèvement, à sa constitution en totalité“.<sup>204</sup> Das Ich bedarf des Bezugs auf den Anderen, um zu einer verantwortlichen Ganzheit, zu einem Selbst zu werden. Michail Bachtins personale Ethik ist damit zugleich eine Theorie der sozialen Konstitution des Selbst.<sup>205</sup> Ohne den Anderen sei das solipsistische Subjekt halt- und orientierungslos. Es verliere sich in seine innere Unendlichkeit.<sup>206</sup>

Nach Hirschkop wird die phänomenologische Erkenntnis der ethischen Realität von Inter-subjektivität so zu einem Mittel, „which could heal the wounds of modernity“,<sup>207</sup> nämlich der Frage nach der Verbindung von Sein und Sollen. Andererseits warnt Bachtin vor einer totalen Identifikation mit dem Anderen:

Was habe ich davon, dass der Andere mit mir eins wird? Er wird nur das sehen und wissen, was auch ich sehe und weiß. Er wird in sich nur die Ausweglosigkeit meines Lebens wiederholen. Er muss außerhalb von mir bleiben, denn in seiner Lage kann er sehen und wissen, was ich von meinem Ort aus nicht sehe und nicht weiß, und somit das Ereignis meines Lebens wesentlich bereichern.<sup>208</sup>

Individualität und Sozialität werden, wie bei Scheler, zusammengedacht:<sup>209</sup> Die Anerkennung von Differenz in der Beziehung zum Anderen, also weder Verabsolutierung des Eigenen, noch Auflösung des Selbst – dies sei, so Bachtin, nicht nur der „Sinn der gesamten christlichen Ethik“, sondern auch der „altruistische[n] Moral“.<sup>210</sup>

Individuation und soziale Beziehung sind dabei aufeinander angewiesen. Allein durch die Anerkennung der Eigenständigkeit des Anderen werde dieser nicht nur Geistwesen, sondern, wie Bachtin schreibt, Seele. Im Gegensatz zur Unabgeschlossenheit des Geistes ist damit eine Totalität des

<sup>197</sup> Bachtin 2008a: S. 249.

<sup>198</sup> Vgl. ebd.: S. 139.

<sup>199</sup> Vgl. Soboleva 2010: S. 56.

<sup>200</sup> Bachtin 2008a: S. 248.

<sup>201</sup> Vgl. ebd.: S. 249.

<sup>202</sup> Vgl. ebd.: S. 188ff.

<sup>203</sup> Vgl. Soboleva 2010: S. 41. Medvedev verweist auf die offene Dialektik Jonas Cohns als Quelle des Terminus ‚transgredient‘ (vgl. Medvedev 1976: S. 229, FN 3).

<sup>204</sup> Todorov, Tzvetan, *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris 1981: S. 146.

<sup>205</sup> Vgl. Soboleva 2010: S. 36.

<sup>206</sup> Bachtin 2008a: S. 264.

<sup>207</sup> Hirschkop 1999: S. 55.

<sup>208</sup> Bachtin 2008a: S. 144.

<sup>209</sup> Vgl. Scheler 1980: S. 15f.

<sup>210</sup> Bachtin 2011: S. 146.

inneren Lebens bezeichnet: Das Subjekt wird zu einem Ganzen, gewinnt personale Identität – jedoch nicht in Form eines zugrundeliegenden Wesens, sondern als „transgrediente liebevolle Aktivität“ in der intersubjektiven Architektur des Ich-für-den-anderen: „Die Seele ist eine Gabe, die mein Geist dem *Anderen* verleiht.“<sup>211</sup>

Wenn in der ästhetischen Form die Wertkategorie des Anderen ebenfalls die organisierende Kraft bildet, die durch den Überschuss an Perspektive der transgredienten Abschließung dient, wird hierdurch

das Kunstwerk nicht als Objekt, als Gegenstand rein theoretischer Erkenntnis bestimmt, der der Ereignishaftigkeit und eines Wertgewichtes entbehrt, sondern als lebendiges künstlerisches Ereignis, als bedeutsames Moment des einheitlichen und einzigartigen Ereignisses des Seins.<sup>212</sup>

Dementsprechend gibt es eine fundamentale Überschneidung zwischen dem ästhetischen Verhältnis von Autor und Held und der ethischen Beziehung zwischen Ich und Anderem. Nichtsdestotrotz trennt Bachtin die beiden Formen des Weltzugangs kategorisch: Der Einfältige, der die Theater-Rampe überschreite, um der dargestellten Figur auf der Bühne zur Hilfe zu eilen, erkenne zwar die Gemeinsamkeit zwischen ästhetischem Sehen und ethischem Mitfühlen, zerstöre jedoch das ästhetische Ereignis, indem er aufhöre, Zuschauer zu sein.<sup>213</sup> Ist die Außerhalb befindlichkeit in der Beziehung zwischen Ich und Anderem im offenen Ereignis des ethischen Aktes eine relative, eingebunden in den allgemeinen, unaufhörlichen Lebensstrom, so ist sie in der ästhetischen Tätigkeit absolut: Autor und Rezipient greifen nicht in das kognitiv-ethische Ereignis ein. Durch die wertende Position des Autors, der im Leben stünde, sei die ästhetische Tätigkeit der Lebenswirklichkeit gegenüber zwar nicht indifferent, aber doch grundsätzlich geschieden.<sup>214</sup>

Der Werkinhalt ist gleichsam ein Ausschnitt aus dem einheitlichen offenen Ereignis des Seins, ein Ausschnitt, der durch die Form isoliert und von der Verantwortlichkeit gegenüber dem zukünftigen Ereignis freigestellt und deshalb in seinem Ganzen eigenwertig in sich ruhend, vollendet ist[.]<sup>215</sup>

Diese Isolation vom kognitiv-ethischen Ereignis ermögliche es dem ästhetischen Sehen, die Kontingenz des Seins-Ereignisses zu überwinden und somit „alle Momente des Seins und der Vorgegebenheit des Sinns auf die konkrete Gegebenheit des Menschen als das Ereignis seines Seins, als sein Schicksal“<sup>216</sup> zu beziehen. Die Welt der künstlerischen Sicht sei eine ganze „organisierte, geordnete und abgeschlossene Welt“,<sup>217</sup> in ihr ist das Telos des Ganzen sichtbar gegeben. Erst durch die Abgeschlossenheit und Isolation von der kognitiv-ethischen Realität werde es möglich, die künstlerische Form im engeren Sinne schöpferisch zu verwirklichen.<sup>218</sup> Der Künstler schaffe einen neuen produktiven Zugang zur Welt, ein emotional-volitives Bild von der Welt, welches wiederum Eingang in den realen Weltbezug finden könne:

Einen wesentlichen Zugang zum Leben von außen her zu finden, das ist die Aufgabe des Künstlers. Dadurch schaffen der Künstler und die Kunst überhaupt erst die neue Sicht auf die Welt, das Bild von der Welt, die Realität des sterblichen Leibs der Welt, die keine der anderen kulturell-schöpferischen Aktivitäten kennt. Und diese äußere (auch innerlich-äußere) Bestimmtheit der Welt, die ihren höchsten Ausdruck und ihre Festigkeit in der Kunst findet, begleitet stets unser emotionales Nachdenken über die Welt und das Leben. Die ästhetische Tätigkeit fügt die Sinnvielfalt der Welt zusammen und verdichtet sie zu einem abgeschlossenen und sich selbst genügenden Bild.<sup>219</sup>

<sup>211</sup> Bachtin 2008a: S. 194.

<sup>212</sup> Ebd.: S. 250.

<sup>213</sup> Vgl. ebd.: S. 135f.

<sup>214</sup> Vgl. ebd.: S. 248.

<sup>215</sup> Bachtin 1979a: S. 142f.

<sup>216</sup> Bachtin 2008a: S. 57f.

<sup>217</sup> Ebd.: S. 248.

<sup>218</sup> Vgl. Bachtin 1979a: S. 143f.

<sup>219</sup> Bachtin 2008a: S. 251f.

Die ästhetische Tätigkeit, fügt Bachtin klärend hinzu, erschaffe keine völlig neue, zweite Wirklichkeit; sie besinge, schmücke und erinnere die vorfindliche Wirklichkeit von Erkennen und Handeln, bereichere und vervollkomme sie:<sup>220</sup>

In diesem Aufnehmen von Ethischem und Gnoseologischem ins eigene Objekt liegt die eigenartige *Güte des Ästhetischen, seine Wohlgesonnenheit*: sie wählt gleichsam nichts aus, zerteilt nichts, verändert nicht, distanziert sich von nichts und abstrahiert nicht. [...] Der Mensch der Ethik ist durch die positiv bekräftigte Natur bereichert und der Mensch der Natur durch den ethischen Sinn.<sup>221</sup>

Es geht Bachtin folglich um eine Balance aus normativer Sinngebung und dem Prinzip der Unabgeschlossenheit im zukunfts-offenen Seins-Ereignis.<sup>222</sup> Während das Leben dazu neige, sich „in sich selbst zu verlieren, in seine innere Unendlichkeit zu entfliehen“, sei die ästhetische Kultur eine „Kultur der Grenzen“,<sup>223</sup> die das Wertganze in einer vollendeten geschlossenen Form immer wieder neu fasse. Der ästhetische Akt habe die Möglichkeit, der Welt wie dem Menschen einen neuen Sinn zu verleihen und Orientierung zu geben.<sup>224</sup>

Allerdings knüpft Bachtin eine überzeugende Einheit der künstlerischen Welt an zwei Bedingungen. Ein „großer und kraftvoller Stil“ sei nur dort möglich, wo es erstens eine „Einheit der kognitiv-ethischen Gespanntheit des Lebens, die Unbestreitbarkeit einer das Leben leitenden Aufgegebenheit“ gebe; und wo zweitens die „Unbestreitbarkeit und Überzeugungskraft der Position der Außerhalb-befindlichkeit“ gewahrt sei. Diese feste Position der Außerhalb-befindlichkeit sei das „religiöse Vertrauen darauf, dass das Leben nicht einsam, dass es spannungsgeladen ist und sich aus sich selbst heraus nicht in einem wertmäßigen Leerraum bewegt“.<sup>225</sup> Die ästhetische Außerhalb-befindlichkeit ist bei Bachtin nicht nur das Ergebnis einer allgemeinen phänomenologischen Analyse der Beziehung zwischen Autor und Held, sondern zugleich ein ästhetisches wie auch ethisch-religiöses Ideal.

Die Gewinnung eines bestimmten und stabilen Bildes vom Helden in der ästhetischen Tätigkeit sei daher in nicht geringem Maße ein Kampf des Autors mit sich selbst.<sup>226</sup> Eine schlüssige Anschauung vom Helden in seiner Totalität und seinem Wertkontext sei Ergebnis einer souveränen schöpferischen Leistung. So führt Bachtin auch Fälle des Scheiterns an: Beherrsche der Held den Autor, sei dieser nicht in der Lage, einen „überzeugenden und dauerhaften Wertstandpunkt außerhalb des Helden einzunehmen“; das Werk wirke „gemacht, nicht geschaffen“.<sup>227</sup> Beherrsche der Autor dagegen den Helden, leide wiederum die realistische Überzeugungskraft; die künstlerisch-abschließende Einheit des Werks wirke logisch gezwungen.<sup>228</sup>

Vor allem der erste Fall ist nach Bachtins Einschätzung typisch für die Literatur der Moderne. Ihm neigten fast alle Haupthelden Dostoevskijs, einige Helden Tolstoj's, Kierkegaards, Stendhals zu.<sup>229</sup> Bachtin deutet dies als Zeichen einer grundlegenden „Krise der Autorschaft“<sup>230</sup> infolge einer Krise des kognitiv-ethischen Wertesystems. Solange dieses stabil sei, wie im Klassizismus, gebe es für die Kunst keinen Anlass, traditionelle Formen zu hinterfragen und zu erneuern. In diesem Fall sei man eher bestrebt, die traditionelle Ausrichtung des Lebens in der und durch die Kunst zu vertiefen.<sup>231</sup> Die „Krise des Autors“ bedeute dahingegen das „Überprüfen der Stellung der Kunst im Ganzen der

<sup>220</sup> Vgl. Bachtin 1979a: S. 115f.

<sup>221</sup> Ebd.: S. 116.

<sup>222</sup> Vgl. Nielsen, Greg, „The norms of answerability. Bakhtin and the fourth postulate“, in: Michael Mayerfeld Bell und Michael Gardiner (Hg.), *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words*, Thousand Oaks 1998: S. 215.

<sup>223</sup> Bachtin 2008a: S. 264.

<sup>224</sup> Vgl. ebd.: S. 252.

<sup>225</sup> Ebd.: S. 262.

<sup>226</sup> Vgl. ebd.: S. 60.

<sup>227</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>228</sup> Vgl. ebd.: S. 74. Bachtin erwähnt noch einen dritten Fall des Scheiterns der Autor-Held-Beziehung, in welcher der Held sein eigener Autor und damit „unangefochten abgeschlossen“ sei, erläutert dies jedoch nicht weiter (ebd.: S. 75).

<sup>229</sup> Vgl. ebd.: S. 74.

<sup>230</sup> Ebd.: S. 263.

<sup>231</sup> Vgl. ebd.: S. 262f.

Kultur, im Ereignis des Seins“. Anders formuliert: Die Neuorientierung im Wertkontext einer Zeit geht mit einer Neuerung der ästhetischen Sicht auf die Welt einher. Kunst und Leben stehen in einem produktiven Wechselverhältnis:

Bachtin entwirft hier die Idee einer spezifischen, ethisch-politischen Verantwortung des Künstlers, die als eine beobachtende, verstehende und fixierende Teilnahme an der Welt interpretiert werden kann. Nicht vom Standpunkt des Lebens, sondern von einem außerhalb des sozialen Lebens angesiedelten Standpunkt muss der Künstler einen wesentlichen Zugang zur Welt finden und diese in Form eines Kunstwerks darstellen. Diese „narrative“ Funktion bedingt seine gesellschaftliche Stellung.<sup>232</sup>

Teilweise gerate hierbei die Position der Außerhalbbefindlichkeit in die Nähe einer ethischen Position.<sup>233</sup> Kunst wird zur Pädagogik. Doch könne die Krise der Autorschaft – und das sei gegenwärtig der Fall – auch in anderer Richtung verlaufen: Die Position der Außerhalbbefindlichkeit werde infrage gestellt: „Dem Autor wird das Recht bestritten, außerhalb des Lebens zu sein und es abzuschließen.“ Das Vertrauen in die stabilen transgredienten Beziehungen – also die Bedingung für die Konstituierung des Selbst – sei erschüttert, sodass das Leben nur noch „von innen her verständlich und ereignisträchtig [werde], nur da, wo ich es als Ich, in Form der Beziehung zu mir selbst, in den Wertkategorien meines *Ich-für-mich* erlebe“. Kurz: die moderne Literatur ist Ausdruck eines ethischen Solipsismus. Dies gelte vor allem für die Prosa Dostoevskijs bis Belyjs. Orientierungslosigkeit sei die Folge, alle dem „Leben von außen Halt gebenden Kräfte erscheinen unwesentlich und zufällig“. <sup>234</sup> Die Kunst könne keine schöpferische Funktion gegenüber der Welt einnehmen, sondern „den Menschen und das Leben nur nachäffen“. <sup>235</sup> Entsprechend appelliert Bachtin, der Autor sei „für den Leser eine notwendige Autorität“. <sup>236</sup>

Michail Bachtin sieht die Krise der Autorschaft in der Moderne dabei in direktem Zusammenhang mit einem tiefen „Misstrauen gegenüber jeglicher Außerhalbbefindlichkeit“ und der „Überbewertung alles von innen kommenden Inneren überhaupt“. <sup>237</sup> dem Misstrauen gegenüber der traditionellen christlichen Gottesvorstellung im Immanentismus und in der Psychologisierung sowohl Gottes als auch der Religion sowie dem Unverständnis gegenüber der Kirche als Einrichtung des Äußeren. <sup>238</sup> Während also im Idealfall das „Moment des Transgredienten [...] im Leben traditionell geordnet“ werde, zeige der „Verfall der Tradition [...] die Sinnlosigkeit all dessen, das Leben zerschlägt von innen her alle Formen“. <sup>239</sup> Verantwortung individuellen Schaffens sei hingegen „nur in einem Stil möglich, der begründet und getragen ist durch Tradition“. <sup>240</sup>

<sup>232</sup> Soboleva 2010: S. 63.

<sup>233</sup> Vgl. Bachtin 2008a: S. 265.

<sup>234</sup> Ebd.: S. 263.

<sup>235</sup> Ebd.: S. 264.

<sup>236</sup> Ebd.: S. 267.

<sup>237</sup> Ebd.: S. 263.

<sup>238</sup> Vgl. ebd.

<sup>239</sup> Ebd.: S. 265.

<sup>240</sup> Ebd.: S. 266.

### III.2 Ethik der Dialogizität

Sind Bachtins frühe Versuche einer Bestimmung der Eigenart des Ästhetischen orientiert am Kriterium des Autors als organisatorischem Wertzentrum, so vollzieht sich mit seinem 1929 veröffentlichten Buch *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* eine „entscheidende Wende“ und zwar nicht nur „im Hinblick auf sein Konzept von Autorschaft, sondern auch für seine ästhetische Theorie insgesamt“.<sup>1</sup> Kaum einer der vorher ausgearbeiteten Begriffe behält seine ursprüngliche Bewertung bei. Dagegen etabliert Bachtin das Oppositionspaar monologisch/dialogisch zum argumentativen Scharnier, in welchem der zuvor phänomenologisch begründeten normästhetischen Forderung nach einem einheitlichen Stil eine „vollkommen neue Romanstruktur“ gegenübergestellt wird. Ausgerechnet Dostoevskijs Schaffen gilt Michail Bachtin nun nicht mehr als Symptom einer Krise der Autorschaft, sondern avanciert zu einem „revolutionäre[n] Neuerertum im Bereich des Romans als künstlerischer Form“:<sup>2</sup> „Dostoevskij ist der Schöpfer des *polyphonen Romans*.“<sup>3</sup>

Sasse liest diese überraschende Kehrtwende als Lösung jenes Dilemmas, welches Ausgangspunkt für Bachtins ethische Reflexionen in *Zur Philosophie der Handlung* gewesen war: „dass die ‚ästhetische Tätigkeit‘ das ‚Moment der Vergänglichkeit‘ und der ‚offenen Ereignishaftigkeit‘ des Seins nicht ‚in Besitz nehmen‘ könne“,<sup>4</sup> also die Undurchdringbarkeit der „Welt der Kultur und d[er] Welt des Lebens“.<sup>5</sup> Im polyphonen Roman Dostoevskijs habe Bachtin nun in der „spezifischen Beziehung zwischen Autor und Held“ ein Moment entdeckt, dass der „Architektonik des Seins-Ereignisses“<sup>6</sup> gerecht werde. Mit einer „völlig neuen Terminologie“ sei es Bachtin gelungen, die Beziehung zwischen Autor und Held bei Dostoevskij nicht mehr als Beherrschtwerden des Autors durch den Helden zu beschreiben, sondern als „strukturelle Besonderheit“, in der die Stimme des Autors und die Stimmen seiner Helden gleichberechtigt und in dialogischer Wechselwirkung miteinander koexistierten. Dieses neuartige künstlerische Weltmodell sei Ergebnis einer „neue[n] Sehweise“.<sup>7</sup> Der Autor nehme hierbei „nicht die Position der absoluten Außerhalbfindlichkeit ein, sondern die der relativen, die jede ethische Handlung, jedes Seins-Ereignis charakterisiert“.<sup>8</sup> Die Kritik an der metaphysischen Vorstellung vom Sein entfalte sich als Kritik an der monologischen Perspektive in der Literatur.<sup>9</sup>

Bestätigung erhält eine solche Deutung sicherlich durch eine Anmerkung Bachtins in der ersten Auflage von 1929, in der auf die Arbeiten Schelers als analoge Erscheinung innerhalb der Philosophie hingewiesen wird:

В настоящее время и на почве самого идеализма начинается принципиальная критика монологизма, как специфически кантианской формы идеализма. В особенности следует указать работы Max Scheler а: „Wesen und Formen der Sympathie“ (1926) и „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (1921).<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Sasse 2010: S. 83.

<sup>2</sup> Bachtin, Michail M., „Probleme des Schaffens Dostojewskis. Vorwort“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988b: S. 185.

<sup>3</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>4</sup> Sasse 2010: S. 83.

<sup>5</sup> Bachtin 2011: S. 34.

<sup>6</sup> Sasse 2010: S. 83.

<sup>7</sup> Ebd.: S. 84.

<sup>8</sup> Ebd.: S. 88.

<sup>9</sup> Vgl. Soboleva 2010: S. 26.

<sup>10</sup> „Derzeit fängt man damit an, ausgehend aus dem eigentlichen Idealismus, eine Grundsatzkritik an dem Monologismus als einer spezifisch kantianischen Form des Idealismus zu üben. Insbesondere sei auf die Arbeiten Max Schelers ‚Wesen und Formen der Sympathie‘ (1926) und ‚Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik‘ (1921) hingewiesen.“ (Бachtин, Михаил М., „Проблемы творчества Достоевского“, *Собрание сочинений*, Moskau 2000: S. 60, FN 1, Übers. CB)

Dostoevskijs Werk wäre folglich als künstlerische Leistung zu würdigen, das basale Strukturmoment der phänomenologisch erschlossenen ethischen Beziehung zwischen Ich und Anderem in eine literarische Darstellungsform zu überführen.

Dennoch greift eine solche Lesart zu kurz. Sie übersieht, dass mit Bachtins neuer Terminologie ein geradezu radikaler Wechsel in der Lokalisierung und Funktionszuschreibung des Ästhetischen einhergeht. Hirschkop ist recht zu geben, dass die Ästhetik der Dostoevskij-Studie „appears as the exact antithesis of the aesthetic formulated in ‚Author and Hero‘“.<sup>11</sup> Es ist nicht nur so, dass Bachtin ein gestalterisches Verfahren entdeckt, das ihm zuvor verborgen geblieben war. Im Rahmen der Ästhetik, die er in *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* entwickelt, wären Dostoevskijs Romane auch mit der gewonnenen Einsicht in deren neuartige künstlerische Architektonik nicht wesentlich anders zu bewerten: Sie blieben – wenn auch nicht in Form eines Scheiterns des künstlerischen Willens – Ausdruck einer skeptischen Weltsicht, die keine Totalität und damit keine Orientierung im Seins-Ereignis liefern könnten.

Umgekehrt wird Dostoevskijs Neuerung in *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* geradezu als Verabschiedung eben jener ästhetischen Norm gefeiert, die Bachtin vorher noch selbst phänomenologisch grundgelegt hatte: Kein Element in Dostoevskijs Romanen sei „aus der Perspektive eines unbeteiligten ‚Dritten‘ konstruiert“, weder „in der Komposition noch im Sinn des Werkes“ sei für ihn Platz. Das sei aber „nicht die Schwäche des Autors, sondern seine große Stärke. Dadurch gewinnt er eine neue Position, die der monologischen überlegen ist“.<sup>12</sup>

War es Michail Bachtin in *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* möglich gewesen, vom künstlerischen Gegenstand im Bewusstsein des Autors als passivem Subjekt zu sprechen, mit dem der Autor in Beziehung trete und das von diesem seine ‚Beseelung‘, d. h. seine Abschließung als Ganzes zu erfahren, so entlarvt Bachtin dieses Modell nun selbst als Scheinalternative. In der Welt Dostoevskijs hingegen seien die „üblichen pragmatischen Sujet-Verbindungen“<sup>13</sup> der „organisierte[n], geordnete[n] und abgeschlossene[n] Welt“<sup>14</sup> nicht mehr ausreichend, denn diese setzten

den Objektcharakter und die Vergegenständlichung der Helden in der Absicht des Autors voraus, sie verbinden und kombinieren in sich geschlossene Gestalten in der Einheit einer monologisch wahrgenommenen und verstandenen Welt, nicht aber die Vielzahl gleichberechtigter Bewußtseine mit ihren Welten.<sup>15</sup>

Der traditionelle europäische Roman stünde demnach im Verdacht, den Blick auf die Welt einseitig zu verzerren. Die Einheit der künstlerischen Weltsicht droht in eine monoperspektivische Homogenisierung umzuschlagen. Der polyphone Roman sei dagegen

nicht als Ganzheit eines Bewußtseins konzipiert, das andere Bewußtseine als Objekte in sich aufnimmt, sondern als Ganzes, in dem verschiedene Bewußtseine in Wechselwirkung miteinander stehen, ohne daß eines von ihnen gänzlich zum Objekt eines anderen würde[.]

Fern davon, eine Orientierungsfunktion zu übernehmen, biete diese Wechselwirkung dem Betrachter „keinen Anhaltspunkt, das ganze Ereignis, nach dem Vorbild des gewöhnlichen monologischen Romans, [...] zu objektivieren“.<sup>16</sup> „What in ‚Author and Hero‘ was the problem“, konstatiert Hirschkop, „is now the goal: [...] that endlessness and ‚unconsummatedness‘ from which the author was to rescue the hero, is now the end of every proper aesthetic act“.<sup>17</sup> Der Wert der von Dostoevskij geschaffenen künstlerischen Architektonik weist somit weit über eine rein formale Innovation hinaus:

<sup>11</sup> Hirschkop 1999: S. 95f.

<sup>12</sup> Bachtin 1988b: S. 23.

<sup>13</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>14</sup> Bachtin 2008a: S. 248.

<sup>15</sup> Bachtin 1988b: S. 11.

<sup>16</sup> Ebd.: S. 23.

<sup>17</sup> Hirschkop 1999: S. 72.



Sie bringt einen grundsätzlich neuen Begriff des Ästhetischen hervor, der nach Meinung Bachtins den traditionellen abzulösen habe. So seien

alle Elemente der Romanstruktur bei Dostoevskij höchst originell; sie alle sind von dieser neuen künstlerischen Aufgabe geprägt, die nur er sich zu stellen und in ihrem ganzen Umfang zu lösen vermochte: von der Aufgabe, eine polyphone Welt zu schaffen und die verfestigten Formen des europäischen, im wesentlichen *monologischen* (homophonen) Romans zu zerstören.<sup>18</sup>

Dostoevskijs Romane revolutionieren aus dieser Perspektive nicht nur die Romantradition, sondern sind ein ästhetisches Ereignis von gesamteuropäischem Ausmaß.

### *Das innerlich soziologische Wort (Medvedev/Vološinov)*

Was Michail Bachtin zu dieser Neuausrichtung seiner Ästhetik bewogen hat, lässt sich möglicherweise nicht aufklären. Ken Hirschkop vermutet, dass die politischen und gesellschaftlichen Umstände Ende der 1920er Jahre dazu geführt hätten, die Gefahr weniger in einer wurzellosen und unbeständigen ‚Natur des Lebens‘ zu sehen als in der wachsenden Bedrohung durch eine autoritäre und restriktiv agierende offizielle Kultur.<sup>19</sup> Hirschkop steht damit in einer Reihe von Interpretationsansätzen, die Bachtins Werk als subversive Antwort auf die ‚zentripetalen Kräfte des Stalinismus‘<sup>20</sup> verstehen.<sup>21</sup> Diese These ist indes – vor allem in ihrer Ausweitung auf *Rabelais und seine Welt* – nicht ohne Einwand geblieben.<sup>22</sup>

Einen Schritt zurück geht Vladimir Alpatov, der sich den linguistischen und sprachphilosophischen Fragestellungen widmet, die Mitte bis Ende der 1920er Jahre die Arbeiten des Zirkels um Bachtin bestimmen.<sup>23</sup> Katharina Meng merkt hierzu freilich an, dass dies lediglich für Pavel Medvedev und Vladimir Vološinov zu belegen ist.<sup>24</sup> In welcher Weise sich Bachtin zu dieser Zeit konkret mit linguistischen oder sprachphilosophischen Positionen auseinandergesetzt hat, ob er die Arbeiten Medvedevs und Vološinovs gar beeinflusst oder geschrieben hat<sup>25</sup> oder ob diese, wie Morson und Emerson mutmaßen, umgekehrt Bachtins Interesse für entsprechende Fragen geweckt haben,<sup>26</sup> ist in der Forschung umstritten.<sup>27</sup> Einigkeit herrscht allerdings darüber, dass es in den Arbeiten Medvedevs und Vološinovs hinsichtlich der darin entfalteten Sprachkonzeption zumindest auffallende Übereinstimmungen mit derjenigen in *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* gibt.<sup>28</sup> In diesem Sinne soll auch Bachtin in einem späteren Brief an Vadim Košinov geäußert haben, dass Medvedevs *Die formale*

<sup>18</sup> Bachtin 1988b: S. 11.

<sup>19</sup> Vgl. Hirschkop 1999: S. 70.

<sup>20</sup> Vgl. Lachmann 1995: S. 7.

<sup>21</sup> „Seine [Bachtins, CB] Gedanken wirken heute als Kritik am Stalinismus. Das sind sie auch – und zwar ante rem. Bachtin hat eine Typologie als schädlich durchschaut und verworfen, als sie gerade erst ins Leben trat.“ (Kaempfe, Alexander, „Die Funktion der sowjetischen Literaturtheorie“, in: Michail M. Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt/M. 1996: S. 138f)

<sup>22</sup> Vgl. Groys, Boris, „Grausamer Karneval. Michail Bachtins ‚ästhetische Rechtfertigung‘ des Stalinismus“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (21.06.1989).

<sup>23</sup> Es ist nicht Alpatovs Anspruch, eine Lösung der hier angezeigten Problematik anzubieten, sondern lediglich die in Bachtins und Vološinovs Werk verhandelten sprachwissenschaftlichen Ausführungen für die Linguistik produktiv zu machen (vgl. Alpatov 2005: S. 9f). Auch Hirschkop bemerkt einen *linguistic turn* Bachtins, ist jedoch in Hinblick auf eine politische Kontextualisierung um eine präzise Datierung dieses Wendemoments auf einen gemeinsamen Urlaub mit Vološinov im Sommer 1928 bemüht (vgl. Hirschkop, Ken, „Bachtin's linguistic turn“, in: *Dialogism: An International Journal of Bakhtin Studies*, 5–6, 2001: S. 23).

<sup>24</sup> Vgl. Meng 2004a: S. 164.

<sup>25</sup> Vgl. Holquist, Michael, „Introduction“, in: Caryl Emerson und Michael Holquist (Hg.), *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin <sup>12</sup>2010: S. XXVI. Die These einer Autorschaft Bachtins an bestimmten Texten Vološinovs und Medvedevs hatte zunächst Ivanov in den Raum gestellt (vgl. Иванов, Вячеслав Всеволодович, „Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики“, *Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том 6: История науки: Недавнее прошлое (XX век)*, o. A. 2009: S. 218, FN 100) und wurde von Košinov und Vočarov aufgrund von Zeitzeugenaussagen bekräftigt (vgl. Rzhnevsky, Nicholas, „Kozhinov on Bakhtin“, in: *New Literary History* 25/2, 1994). Im Moskauer Labirint Verlag erscheinen die von I. Peškov herausgegebenen Neuauflagen der betreffenden Texte unter dem Reihentitel *Бахтин под маской* (dt. „Bachtin unter der Maske“). An dieser Stelle kann auf die Frage der Autorschaft nicht eingegangen werden, daher werden im Folgenden Vološinov, Medvedev und Bachtin als die Autoren, der unter ihrem Namen veröffentlichten Schriften behandelt, ohne damit eine Vorentscheidung treffen zu wollen.

<sup>26</sup> Vgl. Morson und Emerson 1990: S. 161.

<sup>27</sup> Vgl. Meng 2004a: S. 164 und Sasse 2010: S. 63.

<sup>28</sup> Vgl. Wegner 1988: S. 168.

*Methode in der Literaturwissenschaft*, Vološinovs *Marxismus und Sprachphilosophie* und *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* „a common conception of language and of the verbal work“<sup>29</sup> zugrunde liege.

Anfang 1924 zog Michail Bachtin in das inzwischen umbenannte Leningrad zurück, wohin die meisten Mitglieder seines philosophischen Zirkels bereits übergesiedelt waren. Im selben Jahr beendete Valentin Vološinov sein Studium an der dortigen Universität. Nachdem Vološinov 1917 sein Jurastudium abgebrochen hatte, hatte er sich im Jahr 1922 um einen Studienplatz in der literarisch-künstlerischen Abteilung der neu eingerichteten Fakultät für Gesellschaftswissenschaften beworben. Nach Meng begründete er dies damit, dass er sich „in den letzten Jahren ausschließlich auf dem Gebiet der Geschichte und Philosophie der Künste, insbesondere der Literatur und der Musik, betätigt habe“.<sup>30</sup> Stattdessen hatte er jedoch einen Studienplatz in der ethnologisch-linguistischen Abteilung zugewiesen bekommen. Pavel Medvedev konzipierte in derselben Zeit wiederum ein Buch zur literaturwissenschaftlichen Methodologie und Stilistik, in dessen Zusammenhang er sich unter anderem mit der de Saussure-Rezeption G. O. Vinokurs auseinandersetzte.<sup>31</sup>

Trotz ihrer Beschäftigung mit der Linguistik grenzen sich aber sowohl Vološinov als auch Medvedev von den dominierenden Richtungen der zeitgenössischen Sprachwissenschaft ab. Auf der Basis eines kommunikationstheoretischen Sprachmodells verstehen sie Sprache (und auch Literatur) an erster Stelle als soziale Äußerung: Weder sei sie ein vom Subjekt unabhängiges System, noch reiner Ausdruck individuellen Bewusstseins. Sprachliche Äußerungen könnten nicht isoliert, sondern nur als „konkretes und ganzheitliches Phänomen“<sup>32</sup> in den Blick genommen werden. Ihnen geht es so gesehen um eine „interaktionsbezogene Analyse von Sprachformen“,<sup>33</sup> die nach Helmut Glück am ehesten als eine „die Grenzen der [damaligen, CB] Linguistik weit überschreitende Pragmalinguistik“<sup>34</sup> zu charakterisieren wäre.

Allein diese pragmalinguistische Sprachkonzeption unterscheidet sich jedoch noch nicht wesentlich von der Kritik an der Material- und Ausdrucksästhetik, wie sie Bachtin in *Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkutschaffen* oder in *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* entfaltet hatte. Im Gegenteil finden sich bspw. in dem 1926 veröffentlichten Aufsatz Valentin Vološinovs *Das Wort im Leben und das Wort in der Poesie* viele Stellen, die auf Basis des Äußerungsmodells eine deutliche Parallele zu Bachtins frühen Manuskripten aufweisen: etwa in der Kritik an der „Fetischisierung des künstlerischen Werkes als Ding“, bei der Schöpfer und Betrachter außerhalb des Untersuchungsfeldes blieben, einerseits, am gegenteiligen Extrem einer Beschränkung „auf die Erforschung der Psyche des Schöpfers oder des Betrachters“<sup>35</sup> andererseits; oder wenn er das Moment der Intonation betont, in welchem „Urteile und Wertungen [...] sich auf ein bestimmtes Ganzes, in dem das Wort mit einem Lebensereignis unmittelbar in Berührung kommt und mit ihm zu einer unauflösbaren Einheit verschmilzt“,<sup>36</sup> bezögen. Insbesondere sticht jedoch der Bezug zu Bachtins Überlegungen hervor, wenn Vološinov schreibt, dass selbst die schlichte Auswahl eines Epithetons oder einer Metapher „ein aktiv wertender Akt [sei], der sich auf diese beiden Richtungen orientiert: auf den Zuhörer und auf den Helden“. Der Zuhörer und der Held seien die „beständigen Begleiter des Schaffensgeschehens, das keinen Augenblick aufhört, das Ereignis eines lebendigen Austauschs

<sup>29</sup> Zitiert nach Tihanov, Galin, *The master and the slave. Lukács, Bakhtin, and the ideas of their time*, Oxford 2000: S. 9.

<sup>30</sup> Meng 2004a: S. 162.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Dembski 2000: S. 112.

<sup>33</sup> Meng 2004a: S. 175.

<sup>34</sup> Helmut Glück: „Einleitung“, in: Medvedev 1976: S. XXXIV. Eine gewisse Überschneidung ließe sich indes mit dem Ansatz Karl Bühlers entdecken, dessen Schrift *Vom Wesen der Syntax* (1922) Vološinov rezipiert und wohl auch übersetzt hat (vgl. Vološinov 1975: S. 123, FN 1). Zu den Gemeinsamkeiten beider sprachtheoretischen Entwürfe siehe Spieß, Constanze, *Diskurshandlungen. Theorie und Methode linguistischer Diskursanalyse am Beispiel der Bioethikdebatte*, Berlin, Boston 2011: S. 21–32.

<sup>35</sup> Vološinov, Valentin N., „Das Wort im Leben und das Wort in der Poesie. Zu Fragen einer soziologischen Poetik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43/1, 1995: S. 112.

<sup>36</sup> Ebd.: S. 114.

zwischen ihnen zu sein“.<sup>37</sup> Wie bei Bachtin ist jedes Wort im konkreten Äußerungsakt gerichtet: Es weist eine wertmäßige Beziehung zum Anderen auf und kann folglich nie isoliert betrachtet werden.

Aber zwischen den Texten bestehen auch auffällige Differenzen. So sind Vološinovs linguistische Schriften stärker soziologisch ausgerichtet als die frühen Manuskripte Bachtins. Während sich dieser der Beziehung zwischen Autor und Held widmet, geht jener hauptsächlich auf die Beziehung der Äußerung zur Außenwelt ein. So wirke die außerkünstlerische soziale Umwelt von außen auf die Kunst ein und finde in ihr einen unmittelbaren inneren Widerhall:<sup>38</sup> „Der Poet empfängt Wörter und erlernt ihre Intonation während seines ganzen Lebens im Prozeß des *allseitigen* Verkehrs mit seiner Umwelt.“<sup>39</sup> Die Theorie der Kunst könne folglich „nur die Soziologie der Kunst sein“.<sup>40</sup> Dies gelte auch umgekehrt, denn als „Teil des einheitlichen sozialen Lebensstromes“, trete die Kunst in „Wechselwirkung und in den Kräfteaustausch mit anderen Verkehrsformen“,<sup>41</sup> wirke also in die ideologische Sphäre des Sozialen zurück. Für Vološinov ist Literatur, wie er später schreibt, „eine gedruckte sprachliche Handlung“<sup>42</sup> innerhalb der Sphäre alltäglicher Kommunikation. Durch ihren Abbildcharakter sei sie in einer Hinsicht zwar abgelöst von der Wirklichkeit, sie kompensiere aber diese Ablösung, indem sie neue Formen und neue Zeichen für die ideologische Kommunikation ausbilde,<sup>43</sup> die sich mit der sozialen Wirklichkeit vereinigen.<sup>44</sup> Kulturelle Objektivation und Äußerungsakt stehen in einer kontinuierlichen Dialektik. Aus diesem Grund unterscheidet Vološinov auch nicht grundsätzlich zwischen künstlerischen sprachlichen Äußerungen und Alltagskommunikation.<sup>45</sup> Sie sind für ihn je unterschiedliche Ausprägungen des „ideologischen Schaffens“. Und diese „ideologische[n] Gebilde“ betrachtet er – im Unterschied zur Güterproduktion – als „innerlich, immanent soziologisch“.<sup>46</sup>

Auch Pavel Medvedev fordert in *Die formale Methode in der Literaturwissenschaft* eine „soziologische Poetik“<sup>47</sup> und begründet dies damit, dass die Literaturwissenschaft ein „Zweig der umfassenden Wissenschaft von den Ideologien“<sup>48</sup> sei. Der Begriff der Ideologie wird bei ihm dabei – wie auch bei Vološinov – in einem sehr weiten Sinne verwendet, der sämtliche bedeutsamen Ausdrücke des kulturellen Lebens umfasst: „Kunstwerke, wissenschaftliche Arbeiten, religiöse Symbole und Zeremonien u. ä.“<sup>49</sup> Ideologie sei, so Medvedev, eine materielle Manifestation, die über einen sozialen Interaktionsprozess mit Bedeutung ‚aufgeladen‘ würde:<sup>50</sup>

Auch Weltanschauungen, Überzeugungen und selbst flüchtige ideologische Moden existieren keineswegs als etwas Innerliches in den Köpfen und ‚Seelen‘ der Menschen. Sie werden zur ideologischen Wirklichkeit erst dann, wenn sie sich realisieren in Worten, Handlungen, Kleidungsmoden, Verhaltenskonventionen, Organisationen von Menschen und Dingen, mit einem Wort, in irgendeinem bestimmten zeichenhaften Material. Durch dieses Material werden sie zu objektiven Elementen der die Menschen umgebenden Wirklichkeit.<sup>51</sup>

Im Unterschied zum rein Physikalischen sei, wie Medvedev und Vološinov übereinstimmen, also alles Ideologische dadurch gekennzeichnet, dass ihm Bedeutung zugemessen werde: „es repräsentiert,

<sup>37</sup> Ebd.: S. 121; vgl. Алпатов 2005: S. 76.

<sup>38</sup> Vgl. Vološinov 1995: S. 111.

<sup>39</sup> Ebd.: S. 128.

<sup>40</sup> Ebd.: S. 111.

<sup>41</sup> Ebd.: S. 113.

<sup>42</sup> Vološinov 1975: S. 158.

<sup>43</sup> Vgl. Medvedev 1976: S. 21.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.: S. 33.

<sup>45</sup> Den Hauptunterschied zwischen der Kunst und der Alltagsäußerung sieht Vološinov darin, dass sich die Kunst nicht so sehr „auf die Dinge und Ereignisse der näheren Umgebung wie auf etwas Selbstverständliches stützen“ könne, weshalb vieles, was im Alltagsleben außerhalb der Äußerung bleibe, hier einen sprachlichen Vertreter finden müsse (Vološinov 1995: S. 121).

<sup>46</sup> Ebd.: S. 111.

<sup>47</sup> Medvedev 1976: S. 39.

<sup>48</sup> Ebd.: S. 1.

<sup>49</sup> Ebd.: S. 6.

<sup>50</sup> Ebd.: S. 7.

<sup>51</sup> Ebd.: S. 6.

vertritt oder stellt etwas außerhalb seiner selbst Befindliches dar. Anders gesagt, es ist ein *Zeichen*<sup>52</sup>. Die Materialität der Sprache sei das sprachliche Zeichen. Dieses sei an sich physikalisch (sei es als Laut oder als Schrift). Nur über „soziale Bewertung“ werde die „materielle Faktizität des Wortes mit seinem Sinn“<sup>53</sup> verbunden: „Das Wort ist ein Skelett, das sich erst im Prozeß der schöpferischen Wahrnehmung mit Fleisch bedeckt, also erst im Prozeß eines lebendigen sozialen Verkehrs.“<sup>54</sup> Die Materialität des Zeichens verbindet die Individuen somit zu einer sozialen und geschichtlichen Einheit.<sup>55</sup> Kultur und Ideologie werden zu austauschbaren Begriffen.<sup>56</sup>

Jede konkrete Äußerung sei, so Medvedev, dabei als sozialer Akt zu verstehen, der in seiner zeichenhaften Materialität in die soziale Wirklichkeit eingehe. Entsprechend sei die

einmalige und unwiederholbare Realisation der Äußerung historisch und sozial bedeutsam. Sie geht von der Kategorie der natürlichen Wirklichkeit über in die Kategorie der historischen Wirklichkeit. Die Äußerung ist kein physikalischer Körper und kein physikalischer Prozeß mehr, sondern ein historisches Ereignis, wenn auch in unendlich kleinem Maßstab.<sup>57</sup>

Aus diesem interaktionalen Begriff der Bedeutungszuschreibung folgert Pavel Medvedev, dass sich jeder Mensch innerhalb eines bestimmten ideologischen Milieus bewege, das er als das „inkarnierte, materialisierte, nach außen gewendete soziale Bewußtsein eines gegebenen Kollektivs“<sup>58</sup> definiert, in welchem das Subjekt ein gewisses individuelles Gestaltungspotenzial besitzt.<sup>59</sup>

Das ideologische Milieu (man könnte auch sagen: der Überbau) ist folglich kein unmittelbarer Reflex des sozioökonomischen und natürlichen Seins (der Basis). Als Ebene der kommunikativen Verhandlung von Bedeutung spiegelt sie dieses lediglich indirekt und gebrochen wider.<sup>60</sup> Damit ist das ideologische Milieu auch nicht als konsensuale Einheit zu verstehen. Noch 1926 hatte Vološinov geschrieben, dass der Wertungshorizont des Kollektivs durch „grundlegende[] soziale[] Wertungen“<sup>61</sup> organisiert werde, die bestimmten, was darin als allgemein anerkannt und gewiss gelte. Er sei somit in der Regel unbewusst.<sup>62</sup> Medvedev betont dagegen zwei Jahre später, dass jede Bedeutung – da sie ja nicht im Material selber gegeben sei – innerhalb des Kommunikationsprozesses permanent bestätigt oder eben neu akzentuiert bzw. umgewertet werden müsse. Bedeutung sei ein andauernder Prozess intersubjektiver Verhandlung. Dieser Prozess muss zwar auch nicht bewusst als solcher stattfinden (sonst erübrigte sich ja die Notwendigkeit, darauf hinzuweisen). Doch existiere das ideologische Milieu in der Konsequenz immer nur als „lebendiges dialektisches Werden“; in ihm seien stets „Widersprüche gegenwärtig, gerade überwundene und aufs neue entstehende“.<sup>63</sup> Folglich gebe es

im ideologischen Horizont jeder einzelnen Epoche und jeder einzelnen sozialen Gruppe nicht nur eine, sondern eine ganze Reihe sich gegenseitig widersprechender Wahrheiten, nicht nur einen, sondern eine ganze Reihe in alle Himmelsrichtungen laufende Wege der Ideologie.<sup>64</sup>

In seinem 1929 erschienenen Werk *Marxismus und Sprachphilosophie*, das er im Jahr zuvor als Dissertation eingereicht hatte, radikalisiert Valentin Vološinov diese These von der widersprüchlichen Einheit des ideologischen Milieus, indem er die „Brechung des Seins im ideologischen Zeichen“ durch die „Überschneidung unterschiedlich orientierter gesellschaftlicher Interessen innerhalb einer Zeichen-

<sup>52</sup> Vološinov 1975: S. 54.

<sup>53</sup> Medvedev 1976: S. 156.

<sup>54</sup> Vološinov 1995: S. 123.

<sup>55</sup> Vgl. Meng 2004a: S. 169.

<sup>56</sup> Eilenberger weist darauf hin, dass Vološinov die Ausdrücke durchaus im beliebigen Wechsel gebraucht (vgl. Eilenberger 2009: S. 38).

<sup>57</sup> Medvedev 1976: S. 156f.

<sup>58</sup> Ebd.: S. 16.

<sup>59</sup> Vgl. Eilenberger 2009: S. 72.

<sup>60</sup> Vgl. Medvedev 1976: S. 17.

<sup>61</sup> Vološinov 1995: S. 116.

<sup>62</sup> „Im Gegenteil, dort, wo eine grundlegende Wertung ausgesprochen und bewiesen wird, ist sie schon zweifelhaft geworden, dort hat sie sich schon vom Gegenstand gelöst, sie organisiert das Leben nicht mehr und hat folglich ihre Verbindung mit den Existenzbedingungen des entsprechenden Kollektivs verloren.“ (Ebd.)

<sup>63</sup> Medvedev 1976: S. 16.

<sup>64</sup> Ebd.: S. 23.

gemeinschaft, d. h., *durch den Klassenkampf*<sup>65</sup> bestimmt sieht. Da die Klasse nicht mit der Zeichengemeinschaft in eins falle, werde das Zeichen zwangsläufig „zur Arena des Klassenkampfes“.<sup>66</sup>

Die Theorie eines allgemeinen, im Kollektiv geteilten ideologischen Vorverständnisses wird von Vološinov damit dahingegen differenziert, dass er den jeweiligen sozialen Interessengruppen innerhalb einer Zeichengemeinschaft bestimmte „ideologische[] Akzente“ zuweist. Jede Interessengruppe strebe in diesem Zusammenhang nach möglichst breiter und stabiler „sozialer Anerkennung“<sup>67</sup> ihres Akzents im ideologischen Zeichen, was zu einer „gesellschaftlichen Multiakzentuierung des Zeichens“<sup>68</sup> führe: In jedem ideologischen Zeichen überschneiden sich gleichzeitig unterschiedlich orientierte Wertungen und Interessen.<sup>69</sup> Somit sei „*Vieldeutigkeit [...] ein konstitutives Merkmal des Wortes*“.<sup>70</sup> Sie ist das grundlegende Kennzeichen des innerlich soziologischen Wortes sowie aller ideologischen Gebilde.

Die Formulierung ‚Arena des Klassenkampfes‘ macht deutlich, dass es sich bei dieser Vieldeutigkeit keineswegs um eine konfliktfreie Koexistenz verschiedener Akzente handelt. Selbst wenn sich innerhalb einer Zeichengemeinschaft eine Bedeutung über einen längeren Zeitraum etablieren konnte, ist diese konsensuale Stabilität nicht unbedingt als harmonisch aufzufassen. So weist Medvedev darauf hin, dass es Kontinuität geben könne, die „absolut nicht friedlich und trotzdem Kontinuität ist“. Im Gegenteil: „[J]ede Kontinuität ist in einem gewissen Maße unfriedlich“.<sup>71</sup> Sie sei in Wirklichkeit Resultat des Bemühens der herrschenden Klasse, dem

ideologischen Zeichen einen über den Klassen stehenden, ewigen Charakter zu verleihen, den in ihm stattfindenden Kampf der gesellschaftlichen Wertungen zu unterdrücken oder nach innen zu verlagern, es eindeutig zu machen.<sup>72</sup>

Es gibt nach Medvedev also einen Typus des gesellschaftlichen Konsenses, der lediglich auf dem Schein einer naturgegebenen Ordnung beruht. Dieser lasse die real existierenden Konflikte nicht zum Ausdruck kommen – und sei somit ‚falsches Bewusstsein‘. Vološinov spricht auch von der „*Verdinglichung des Wortes*“<sup>73</sup> oder – als besondere Form des kommunikativen Aktes – von einer monologischen Äußerung, die das ideologische Zeichen als Gegebenes, an sich Seiendes vorstelle. Die „abgeschlossene monologische Äußerung“ sei so gesehen „eine Abstraktion“ (wenn auch eine wirksame), denn sie reiße die Fäden ab, welche sie mit der „ganzen Konkretheit ihres historischen Werdens“<sup>74</sup> verbinde. Die „eigentliche Realität der Sprache“ sei hingegen nicht das isolierte Wort in seiner feststehenden Bedeutung, sondern die „sprachliche Interaktion“.<sup>75</sup> Das innerlich soziologische Wort werde im Akt der individuellen Äußerung zum Ort permanenter sprachlicher Erneuerung.<sup>76</sup> Sprache stelle sich demnach „von einem wirklich objektiven Standpunkt, also unabhängig davon, wie sie dem jeweiligen sprechenden Individuum in diesem Moment erscheint“, als ein „ständiger Strom des Werdens dar“.<sup>77</sup>

Das hierbei entstehende gleichzeitige Neben- und Miteinander eines allgemeinen Ideologiebegriffs, der jegliche kulturellen Ausdrücke und Anschauungen einer Gesellschaft in einer Epoche

<sup>65</sup> Vološinov 1975: S. 70.

<sup>66</sup> Ebd.: S. 71.

<sup>67</sup> Ebd.: S. 70.

<sup>68</sup> Ebd.: S. 71.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Ebd.: S. 165.

<sup>71</sup> Medvedev 1976: S. 213.

<sup>72</sup> Vološinov 1975: S. 72.

<sup>73</sup> Ebd.: S. 236.

<sup>74</sup> Ebd.: S. 135.

<sup>75</sup> Ebd.: S. 157. Entsprechend Bachtin: „Das innerlich überzeugende Wort ist ein gegenwärtiges Wort, ein Wort, das in der Kontaktzone mit der unvollendeten Gegenwart entsteht [...]. Dies ignorieren heißt, das Wort verdinglichen (seine natürliche Dialogizität tilgen).“ (Bachtin, Michail M., „Das Wort im Roman“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979b: S. 233). Während allerdings Vološinov aus diesem Grund die abstrakt-objektivistische Linguistik vollständig ablehnt, misst Bachtin ihr einen, wenn auch beschränkten, heuristischen Wert bei (vgl. Анатов 2005: S. 277).

<sup>76</sup> Vgl. Meng 2004a: S. 169.

<sup>77</sup> Vološinov 1975: S. 120.

umfasst, und einer Ideologie als ‚falschem Bewusstsein‘, wird bei Vološinov durch eine Differenzierung unterschiedlicher ideologischer Ebenen konkretisiert. Demzufolge gebe es zum einen die Ebene der „geformten ideologischen Systeme[]“, zu der er die Kunst, die Moral, das Recht zählt; zum anderen gebe es die Ebene der „Ideologie des Alltagslebens“, die das „Element der unregulierten unfixierten inneren und äußeren Rede, welche jede Handlung und jede Tat sowie unseren ganzen ‚bewußten‘ Zustand begreift“,<sup>78</sup> umfasse. Wenn also Vološinov auch nicht grundsätzlich zwischen künstlerischen sprachlichen Äußerungen und Alltagskommunikation unterscheidet, so ordnet er sie doch verschiedenen Ebenen des Ideologischen zu.

Diese Ebenen sieht Vološinov jedoch in einer engen Austauschbeziehung: Die gestalteten ideologischen Systeme kristallisierten sich aus der Ideologie des Alltagslebens heraus, hätten aber ihrerseits wiederum eine starke Rückwirkung auf sie und gäben im Regelfall den Ton an.<sup>79</sup> Ideologie stehe somit im Wechselverhältnis aus dem mehr oder weniger freien und offenen, somit heterogenen Prozess permanenter ideologischer Verhandlung und dem Versuch, diesen Prozess mittels statischer ideologischer Systeme zu regulieren und zu vereinheitlichen. Bachtin wird dies Mitte der 1930er Jahre als die „Dynamik des sprachlichen Lebens“ zwischen „zentrifugalen“ und „zentripetalen Kräften“<sup>80</sup> bezeichnen.

Wenn Vološinov hierbei den geformten ideologischen Systemen eine gewisse Dominanz zugesteht, so seien diese allerdings immer zugleich auf ihre Verankerung in der Ideologie des Alltagslebens angewiesen. Für die Literatur heiße das, dass

[n]ur in dem Maße, wie das Werk imstande ist, eine solche unlösbare organische Verbindung mit der Alltagsideologie der jeweiligen Epoche einzugehen, [...] es innerhalb dieser Epoche auch lebensfähig [ist] (natürlich in einer bestimmten sozialen Gruppe). Außerhalb dieser Verbindung hört es auf zu existieren, denn es wird nicht mehr als ideologisch relevant erlebt.<sup>81</sup>

Auf der Ebene der rechtlichen oder moralischen Systeme führe eine zu starke Diskrepanz zur Alltagsideologie hingegen zu gesellschaftlichen Krisen oder zur Revolution. In diesen Zeiten werde dann die „innere Dialektik des Zeichens“<sup>82</sup> unübersehbar: Im „Bestand des Sinns“ gebe es nichts, das über dem Werden stünde; im revolutionären Stadium der Gesellschaft könne es „nichts absolut Beständiges geben“.<sup>83</sup> Der Schein einer überhistorischen, von den Subjekten unabhängigen ideologischen Ordnung sei nicht mehr aufrechtzuerhalten. Um dem zu begegnen, sei die herrschende Klasse daher stets bemüht, dem „dialektischen Strom des gesellschaftlichen Werdens“<sup>84</sup> entgegen den vorhergegangenen Augenblick in reaktionärer Weise zu stabilisieren. Sie versuche die ideologischen Äußerungen zu monologisieren und vom konkreten historischen Prozess der Bedeutungsbildung zu abstrahieren<sup>85</sup>, um „die Wahrheit von gestern als die Wahrheit von heute zu akzentuieren“.<sup>86</sup> In den Grenzen der herrschenden Ideologie werde die Wirklichkeit deshalb beinahe zwangsläufig im ideologischen Zeichen nicht nur gebrochen, sondern verzerrt: Es entstehen zwei parallele ideologische Zeitlichkeiten bzw. Kulturen.

Die Vorstellung vom Klassencharakter der Sprache und ihrer hierin begründeten Historizität übernimmt Vološinov dem sprachgeschichtlichen Modell, das der Linguist Nikolaj Jakovlevič Marr ab Mitte der 1920er Jahre entwickelt hatte und das zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Marxismus*

<sup>78</sup> Ebd.: S. 152.

<sup>79</sup> Vgl. ebd.

<sup>80</sup> Bachtin 1979b: S. 165.

<sup>81</sup> Vološinov 1975: S. 153.

<sup>82</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>83</sup> Ebd.: S. 172.

<sup>84</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>85</sup> Vgl. ebd.: S. 135.

<sup>86</sup> Ebd.: S. 72.

und Sprachphilosophie die offizielle Linie der sowjetischen Linguistik repräsentierte.<sup>87</sup> Obwohl er nicht dem direkten Umfeld Nikolaj Marrs zugehört habe, so meint Bruche-Schulz gar, dass Vološinov „appears to have been supportive of Marr’s objective“.<sup>88</sup> So zitiert er diesen zustimmend:

„[...] Tatsache ist, daß es keine primitive Lautsprache, keine einstämmige Sprache gibt, und wie wir sehen werden, nie gegeben hat und auch nicht geben kann. Die Sprache als die Schöpfung einer Gemeinschaft, welche auf Grund der von wirtschaftliche-ökonomischen Bedürfnissen hervorgerufenen gegenseitigen Kommunikation der Stämme entstanden ist, erscheint als eine Ablagerung eben dieses immer vielstämmigen Gesellschaftswesens.“<sup>89</sup>

Marr war in Abgrenzung zur indoeuropäischen Sprachgeschichte der Auffassung, dass „Sprachen sich nicht wie im Stammbaummodell voneinander abspalten, sondern sich nur miteinander kreuzen und durch Kreuzung [bzw. Hybridisierung, CB]<sup>90</sup> neue Sprachen entwickeln“.<sup>91</sup> Der Kontakt zweier Sprachen sei Ursprung einer jeden Sprache; jede Sprache sei folglich immanent hybrid. Wie Sylvia Sasse hervorhebt, wendet Vološinov allerdings Marrs Theorie gegen ihn selbst. Denn während dieser die Vision gehegt habe, mit der Aufhebung des Klassenkampfes in der kommunistischen Gesellschaft würde die Kreuzung der Sprachen in einer einheitlichen Sprache münden (was den Beifall Stalins trotz aller Differenzen zur eigenen Kulturpolitik erklärt),<sup>92</sup> führe der Sprachkontakt bei Vološinov notwendig zu einer Vervielfältigung der Standpunkte.<sup>93</sup> Genau gesehen sei nämlich das Zeichen, so erklärt Vološinov,

nur dank dieser Überschneidung der Akzente lebendig, flexibel und entwicklungsfähig. Ein Zeichen, das aus der Spannung des sozialen Kampfes ausgesondert wird und sich sozusagen außerhalb des Klassenkampfes befindet, muß notwendigerweise verkümmern, zur Allegorie degenerieren und zum Objekt nicht eines lebendigen Verständnisses, sondern Philologie werden.<sup>94</sup>

In Hinblick auf sein Modell der Bedeutungskonstitution plädiert Vološinov demnach für ein Andauern des Klassenkampfes als Garant für ein lebendiges Werden der Sprache.<sup>95</sup> Nicht der Konsens, die Homogenität der Ansichten, sondern die Differenz im dialogischen Bezug ist Bedingung von Kommunikation.

<sup>87</sup> Meng 2004a: S. 179. 1926 erschien Marrs programmatischer Text *Лингвистически намечаемые эпохи развития человечества и их увязка с историей материальной культуры* (dt. „Linguistisch geprägte Epochen in der Entwicklung der Menschheit und ihre Verknüpfung mit der Geschichte der materiellen Kultur“). Zu den Hintergründen von Marrs These vom Klassencharakter der Sprache vgl. Hentschel, Elke, „Die Sprachursprungstheorie N. J. Marrs“, in: Joachim Gessinger und Wolfert von Rahden (Hg.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlin, New York 1989: S. 636.

<sup>88</sup> Bruche-Schulz, Gisela, „Marr, Marx, and Linguistics in the Soviet Union“, in: *Historiographia linguistica* XX, 1993: S. 456.

<sup>89</sup> Vološinov 1975: S. 133.

<sup>90</sup> Hybridität ist bei Marr im Unterschied zur Kreuzung das Aufeinandertreffen zweier verwandter Sprachen (vgl. Hentschel 1989: S. 635f, FN 31).

<sup>91</sup> Sasse 2010: S. 138. Auch Bachtin kritisiert in dieser Hinsicht „die indo-europäische Sprachwissenschaft mit ihrer Orientierung weg von einer Mehrzahl von Sprachen hin zu einer einheitlichen Ursprache“ als sozialgeschichtlich bedingten Ausdruck der zentripetalen Kräfte des ideologischen Lebens (Bachtin 1979b: S. 165).

<sup>92</sup> Hentschel merkt an, dass Stalin die nationale Bedeutung der Slawistik betonte, während der Marrismus alle Sprachen als gleichberechtigt ansah. Im Grunde liege Stalins Panlawismus so gesehen gerade in der von Marr abgelehnten Tradition der vergleichenden Sprachwissenschaft (vgl. Hentschel 1989: S. 628 und 630). Bis Ende der 1930er Jahre genoss Marrs Japhetismus jedoch den ausdrücklichen Beifall Stalins (vgl. Sasse 2010: S. 139). Die Japhetitentheorie entstand als Gegenmodell zur Indogermanistik, die als kolonialistische Rechtfertigungsideologie europäischer Hegemonie aufgefasst wurde. Mit ihrem biblischen Namen bezieht sie sich, wie andere sprachhistorischen Modelle der Zeit, auf einen der Stämme Noahs; dieser habe sich über den Kaukasus nach Europa und Asien verbreitet: Das Kaukasische, die Turksprachen und das Indogermanische gehörten folglich einer Metasprachfamilie an, die allerdings nie als ursprüngliche, homogene Einheit zu begreifen sei, da Sprache stets in Bezug zu den gesellschaftlichen und natürlichen Gegebenheiten stünde. In den 1950er Jahren verurteilt Stalin die Zuordnung der Sprache zu den Überbauphänomenen dann als „unmarxistisch!“ (Stalin, J. [Iosif], *Marxismus und Fragen der Sprachwissenschaft*, München 1968: S. 48). Als Beendigung der von Čikobava initiierten Debatte um die japhetische Schule propagiert er Sprache nun als „ein Mittel, ein Werkzeug, mit dessen Hilfe die Menschen miteinander verkehren können“, sowie die „Notwendigkeit einer einheitlichen Nationalsprache“ (ebd.: S. 38 und 31), versperrt damit also weitere soziolinguistische Fragestellungen (vgl. Bruche-Schulz 1993: S. 469f). Meng schreibt in Bezug auf Bachtins Reaktion auf Stalins konzeptionelle Wende: „[Bachtin] studierte die Stalinschen Texte und die Reaktionen der Sprach- und Gesellschaftswissenschaftler auf sie sehr genau und bewertete sie im Hinblick darauf, wie seine eigenen Positionen und Arbeitsvorhaben davon betroffen waren. Er fand in Stalins Texten Passagen, die er als Legitimierung eigener Auffassungen benutzen konnte. So ist es kein Zufall, daß er 1951 einen Vortrag mit folgendem Titel in seinem Lehrstuhl anbot: ‚Probleme der dialogischen Rede auf der Grundlage der Stalinschen Lehre von der Sprache als Mittel der Kommunikation‘. Insgesamt aber schien er die Wirkung der Stalinschen Texte auf die Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften als eher problematisch einzuschätzen.“ (Meng 2004a: S. 180) Von daher bedauert Meng, dass entsprechende Passagen von den Herausgebern der Werkausgabe – ihrer Angabe nach auf Wunsch Bachtins – nicht übernommen wurden (vgl. Meng, Katharina, „Zur Publikationsgeschichte von Michail Bachtins Text ‚Das Problem der sprachlichen Gattungen‘“, in: Konrad Ehlich und Katharina Meng (Hg.), *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2004b: S. 443f).

<sup>93</sup> Vgl. Sasse 2010: S. 139.

<sup>94</sup> Vološinov 1975: S. 72.

<sup>95</sup> Inwieweit bei dieser allgemeinen Bedeutung noch sinnvoll von Klassenkampf zu sprechen ist, kann hier nicht erörtert werden.

Im dritten Teil von *Marxismus und Sprachphilosophie*, der sich als „Versuch einer Anwendung der soziologischen Methode auf Probleme der Syntax“<sup>96</sup> versteht, betrachtet Valentin Vološinov das Phänomen der fremden Rede als „Knotenphänomen“,<sup>97</sup> die Überschneidung der Akzente im ideologischen Zeichen anhand konkreter Textstellen aufzuzeigen. Denn in den Formen der Wiedergabe der fremden Rede drücke sich „die *aktive Beziehung* einer Äußerung zu einer anderen aus“.<sup>98</sup> Dabei identifiziert Vološinov zwei Haupttendenzen in der Literatur: Bei der ersten sei der Autor bestrebt, die fremde Rede (eines Einzelnen oder einer sozialen Gruppe) in ihrer Ganzheit und Authentizität zu bewahren. Der Autor unterdrücke die eigenen Intonationen und versuche, die fremde Rede deutlich und beständig abzugrenzen. Die fremde Rede solle in ihren individuell-sprachlichen Besonderheiten dargestellt werden.<sup>99</sup> Diese Form der Wiedergabe fremder Rede im Autorenwort könne mitunter zu einem autoritären oder rationalistischen Dogmatismus geraten, da sich aus der Geschlossenheit der Darstellung leicht eine scharfe Alternativstellung zwischen Wahrheit und Lüge, Gut und Böse ergebe.<sup>100</sup> Die Multiakzentuierung des Wortes wird unterdrückt.

Dagegen würden in der zweiten Richtung „Mittel für ein feineres und flexibleres Eindringen der Repliken und Kommentare des Autors in die fremde Rede“<sup>101</sup> erarbeitet. Der Autor verwische hier die Geschlossenheit der fremden Rede, indem er sie „mit seinen Intonationen, seinem Humor, seiner Ironie, seiner Liebe oder seinem Haß, seiner Begeisterung oder seiner Verachtung“ durchdringe. Auf diese Weise werde der autoritäre und rationalistische Dogmatismus abgeschwächt und es herrsche „ein gewisser Relativismus in den sozialen Bewertungen vor“.<sup>102</sup> Es sei sogar möglich, dass der Autor sich neben den Helden stelle und mit ihm in eine „dialogische Beziehung“<sup>103</sup> trete: Die Position des Erzählers gerate ins Schwanken und könne der fremden Rede „keine autoritärere und objektivere Welt entgegenstellen“.<sup>104</sup>

Es ist nicht uninteressant, dass Vološinov hierbei der Darstellung Gertraud Lerchs folgt, die Anfang der 1920er Jahre versucht hatte, das Phänomen der Wiedergabe fremder Rede stilgeschichtlich zu gliedern. Demzufolge sei in der schwankenden Erzählerposition im zeitgenössischen Roman kein Scheitern souveräner Autorschaft zu erkennen, sondern ein bewusst entwickeltes Stilmittel.<sup>105</sup> Vološinovs Kritik an Lerch zielt allerdings darauf, dass diese nicht weit genug gehe, diese konkreten literarischen Äußerungen auch als Ausdruck sozialer Kommunikation zu verstehen und an die Bedingungen dieser „durch und durch materiellen Kommunikation“<sup>106</sup> rückzubinden. Das Werden der Sprache ist nicht an einen metaphysischen Wandel des Epochengeistes geknüpft. Vielmehr erkennt Valentin Vološinov in den jeweiligen stilistischen Formen der Wiedergabe fremder Rede den Ausdruck einer bestimmten gesellschaftlich-ideologischen Ordnung:<sup>107</sup> eines „*autoritären Dogmatismus*“ (bspw. im Mittelalter), eines „*rationalistischen Dogmatismus*“ (im 7. und 18. Jhd.), eines „*realistischen und kritischen Individualismus*“ (im 17. und 19. Jhd.) oder eines „*relativistischen Individualismus*“<sup>108</sup> (bei Dostoevskij, Belyj, Remizov, Sologub). – Allein in den letzten beiden Ordnungstypen komme dabei das innerlich, immanent soziologische Wort und damit das reale Sein der Sprache als interaktionale Äußerung zur vollen Entfaltung.

<sup>96</sup> Ebd.: S. 173.

<sup>97</sup> Ebd.: S. 177.

<sup>98</sup> Ebd.: S. 179.

<sup>99</sup> Vgl. ebd.: S. 184.

<sup>100</sup> Vgl. ebd.: S. 185.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd.: S. 186.

<sup>103</sup> Ebd.: S. 234.

<sup>104</sup> Ebd.: S. 187.

<sup>105</sup> Vgl. Lerch, Gertraud, „Die uneigentlich direkte Rede“, in: Victor Klemperer und Eugen Lerch (Hg.), *Idealistische Neuphilologie. Festschrift für Karl Vossler*, Heidelberg 1922: S. 119. Der Aufsatz ist ein Auszug aus einer Dissertation bei Karl Vossler.

<sup>106</sup> Vološinov 1975: S. 228.

<sup>107</sup> Vgl. ebd.: S. 235.

<sup>108</sup> Ebd.: S. 189.



## Kulturphilosophie

Die Rede vom ‚innerlich, immanent soziologischen Wort‘ taucht 1929 in programmatischer Weise ebenso im Vorwort zur ersten Auflage von Bachtins Dostoevskij-Studie auf:

Der vorliegenden Analyse liegt die Überzeugung zugrunde, daß jedes literarische Werk innerlich, immanent soziologisch ist. In ihm kreuzen sich lebendige soziale Kräfte, jedes Element seiner Form ist von lebendigen sozialen Bewertungen durchdrungen. Eine reine Formanalyse muß deshalb auch jedes Element der künstlerischen Struktur als einen Punkt betrachten, an dem sich lebendige soziale Kräfte brechen, wie an einem künstlichen Kristall, dessen Flächen so bearbeitet und geschliffen sind, daß bestimmte Strahlen sozialer Bewertungen unter einem bestimmten Winkel gebrochen werden.<sup>109</sup>

In dem wenige Jahre später verfassten Essay *Das Wort im Roman* führt dies zum Appell einer „soziologische[n] Stilistik“, da die „innere soziale Dialogizität des Romanwortes“ es erforderlich mache, den „konkreten sozialen Kontext des Wortes aufzuschließen“,<sup>110</sup> der seine Form und seinen Inhalt von innen her bestimme.

Anton Hiersche sieht in dieser Sprachkonzeption eine Antwort auf die damals drängende Frage, „auf welche vermittelte Weise soziale Faktoren die innere Struktur der künstlerischen Werke beeinflussen“.<sup>111</sup> Die Vermittlung zwischen Kunst und Leben wird bei Bachtin nun, Ende der 1920er Jahre, aber nicht mehr über das Moment der persönlichen Verantwortung hergestellt,<sup>112</sup> sondern über die Vermittlung durch das Medium des sprachlichen Zeichens als innerlich soziales Phänomen („слова как феномена социального, притом феномена – *внутренне* социального“<sup>113</sup>). Das heißt nicht, dass eine sprachliche Äußerung aus ihrem Bezug zum Gegenstand oder zum sozialen Umfeld abgeleitet würde – dies käme dem kausalen Reduktionismus der Vulgärsoziologie gleich.<sup>114</sup> Die sozio-ökonomische Wirklichkeit wird vielmehr in der ideologischen Sphäre gebrochen. Daher kann ein Zugang zur Basis nur über die Analyse der Struktur des ideologischen Zeichens erfolgen,<sup>115</sup> weshalb bei Bachtin wie bei Vološinov und Medvedev die Auseinandersetzung mit der Formalen Schule und der Stilistik so entscheidend ist. Mit der Einordnung der Literatur in das Verhältnis von Basis und Überbau wird ein theoretisch-methodologisches Instrumentarium geschaffen, das es erlaubt, literarische Strukturen so zu analysieren, dass formale Probleme letztlich als gesellschaftliche Probleme sinnfällig werden.<sup>116</sup>

Gleichzeitig ist das ideologische Zeichen aber nicht nur gebrochene Spiegelung der Wirklichkeit im Bewusstsein, sondern ein materieller Bestandteil in ihr.<sup>117</sup> Innen und Außen sind nicht getrennt. Das Bewusstsein (Psyche) ist vielmehr die Internalisierung des äußeren Zeichens (Ideologie).<sup>118</sup> Die radikale Differenz zwischen Kultur und Leben, wie sie Bachtin bei Simmel gefunden hatte, wird damit obsolet:

Georg Simmel hat die ernsteste und interessanteste Analyse des dialektischen Wechselverhältnisses zwischen innerem und äußerem Zeichen geliefert. Für ihn besteht sie in einer Kulturtragödie, da für ihn ein unüberwindlicher Bruch zwischen Psyche und Ideologie besteht. Er denkt somit nicht soziologisch genug, sind beide Ebenen der Wirklichkeit doch Brechungen des gleichen sozioökonomischen Seins. Simmel verharrt somit in einer starren Antinomie.<sup>119</sup>

Der Blick auf die Auseinandersetzung mit linguistischen und sprachphilosophischen Fragen innerhalb des Leningrader Zirkels erklärt damit zwar nicht die Neuausrichtung in Bachtins Ästhetik; zumal die

<sup>109</sup> Bachtin 1988b: S. 184f.

<sup>110</sup> Bachtin 1979b: S. 191.

<sup>111</sup> Hiersche und Kowalski 1990: S. 25.

<sup>112</sup> In *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* kommt der Begriff Verantwortung lediglich ein einziges Mal vor und hat keine tragende Funktion (vgl. Бахтин 2000: S. 123).

<sup>113</sup> „des Wortes als eines sozialen Phänomens, ja eines *immanent* sozialen Phänomens“ (ebd.: S. 155, Übers. CB).

<sup>114</sup> Vgl. Hiersche und Kowalski 1990: S. 25 und Medvedev 1976: S. 18.

<sup>115</sup> Vgl. Бахтин 2000: S. 155.

<sup>116</sup> Vgl. Wegner 1988: S. 169f.

<sup>117</sup> Vgl. Vološinov 1975: S. 56.

<sup>118</sup> Vgl. ebd.: S. 92.

<sup>119</sup> Ebd.: S. 92f.

historischen und gesellschaftlich-politischen Hintergründe, vor denen sie stattfindet, ausgeblendet bleiben. Doch lässt sich anhand jener Sprachkonzeption eine gewisse Wende von einer immer noch idealistischen Lebensphilosophie zu einer materialistischen kommunikativ-semiotischen Kulturphilosophie im Werk Bachtins konstatieren (ohne dass sich Lebens- und Kulturphilosophie prinzipiell ausschließen würden):<sup>120</sup> Nicht mehr die Phänomenologie voneinander getrennter Handlungswelten ist bestimmend; die Kunst hat nicht mehr das Monopol, eine einheitliche „Wertbeziehung zu dem, was für Erkennen und Handeln bereits Wirklichkeit geworden ist“,<sup>121</sup> zu schaffen. Die Wertbeziehung ist in der Materialität des ideologischen Zeichens selbst Teil dieser vom Menschen in sozialer Interaktion geschaffenen bedeutsamen Wirklichkeit. Die kulturphilosophische Perspektive löst die Wertbeziehung aus ihrer relationalen Isolation und macht sie zum materiellen Gegenstand des Sozialen, ohne sie im Umkehrschluss direkt mit sozio-ökonomischen Faktoren zu korrelieren.<sup>122</sup> In *Das Wort im Roman* erklärt Bachtin demgemäß:

Form und Inhalt sind im Wort vereint, das als soziale Erscheinung, eine in allen Sphären seines Lebens und in allen seinen Momenten soziale Erscheinung verstanden wird – von der lautlichen Gestalt bis hin zu den abstraktesten Schichten seiner Bedeutung.<sup>123</sup>

Kultur, als Welt der ideologischen Zeichen, vermittelt zwischen Autonomie und Heteronomie.

Mit ihrer kommunikativ-semiotischen Konzeption des ideologischen Zeichens lösen Medvedev, Vološinov und Bachtin den „vormals tragische[n] Bruch zwischen innerlich schöpferischem Individuum und seinem ‚Untergang‘ im verobjektivierten Werk“ in der dialogischen Struktur einer „produktive[n] Gespaltenheit des Zeichens“<sup>124</sup> auf. Die von Simmel beklagte Verselbständigung kultureller Objektivationen wird als kontinuierlicher Prozess der gesellschaftlich-ideologischen Erneuerung aufgefasst:

For Vološinov and Bakhtin, the implicit solution to the neo-Kantian dilemma of fact versus value and culture versus civilization becomes language. It is to language that they look to provide the glue that can bond the different levels of the superstructure together, for language never ossifies and never ceases to move within and between the social groups which employ it. Never fully detached from its possible materializations, language is never fully embodied in them either. There is always some unrealizable potential to language that saves it from petrification and exhaustion, and this makes language the great redeemer which can objectify our creative impulses without ever deadening them.<sup>125</sup>

Medvedev sieht hierin den Ansatz einer historisch-materialistischen Synthese von Realität und Sinn. Die Überwindung der Krise von Idealismus und Positivismus sei „nur möglich für den dialektischen Materialismus“.<sup>126</sup>

Vor allem Wolfram Eilenberger hat auf die Überschneidungen dieser im weiteren Sinn materialistischen Sprachauffassung mit der Kulturphilosophie Ernst Cassirers hingewiesen. In manchen Aspekten ließe sich der Begriff des ideologischen Zeichens mit dem der symbolischen Form sogar vertauschen. In diesem Sinne hebt Vološinov in der ersten Fußnote des ersten Kapitels von *Marxismus und Sprachphilosophie* zustimmend hervor: „Nach Cassirer ist die Idee ebenso sinnlich wie die Materie, jedoch ist es die Sinnlichkeit eines symbolischen Zeichens, eine repräsentative Sinnlichkeit.“<sup>127</sup> Dass Vološinov die These einer ‚Sinnlichkeit des Sinns‘ im Jahr 1929 für die Begründung einer marxistischen Sprachphilosophie produktiv machen will, ist dabei insoweit interessant, als dieser

<sup>120</sup> Vgl. Tihanov 2000: S. 92f.

<sup>121</sup> Bachtin 1979a: S. 116.

<sup>122</sup> Vgl. Бachtin, Михаил М., „Ответ на вопрос редакции ‚Нового мира‘“, *Собрание сочинений*, Moskau 2002: S. 452.

<sup>123</sup> Bachtin 1979b: S. 154.

<sup>124</sup> Eilenberger 2009: S. 72.

<sup>125</sup> Tihanov, Galin, „Vološinov, Ideology, and Language. The Birth of Marxist Sociology from the Spirit of *Lebensphilosophie*“, in: Peter Hitchcock (Hrsg.), *Bachtin/Bakhtin. Studies in the archive and beyond* 1998: S. 611.

<sup>126</sup> Medvedev 1976: S. 5; vgl. ebd.: S. 3.

<sup>127</sup> Vološinov 1975: S. 57, FN 1.

Gedanke auch in Marx' und Engels' Schrift *Die deutsche Ideologie* ausgeführt wird, die allerdings erst 1932 im Zusammenhang der Marx-Engels-Gesamtausgabe erscheint.<sup>128</sup>

Auch Bachtin zeigt sich in seinem Interview mit Duvakin nachhaltig vom Werk Cassirers beeindruckt und spricht dessen *Philosophie der symbolischen Formen* eine bleibende Aktualität zu.<sup>129</sup> Berühmt geworden ist die Entdeckung Brian Pools, Bachtin habe ganze Abschnitte aus Cassirers Werk ungenannt in seine Rabelais-Studie einfließen lassen.<sup>130</sup> In den 1973 ergänzten Schlussbemerkungen zu seinem Essay *Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman* weist Bachtin sogar ausdrücklich auf den Einfluss Cassirers hin.<sup>131</sup> Beiden ist dabei die Vorstellung gemeinsam, dass das Zeichen

keine bloß zufällige Hülle des Gedankens, sondern sein notwendiges und wesentliches Organ [ist]. Es dient nicht nur dem Zweck der Mitteilung eines fertiggegebenen Gedankeninhalts, sondern ist ein Instrument, kraft dessen dieser Inhalt selbst sich herausbildet und kraft dessen er erst seine volle Bestimmtheit gewinnt.<sup>132</sup>

Wie Vološinov erkennt Bachtin hierin eine entscheidende philosophiegeschichtliche Wende, die vom Anspruch transzendentaler Erkenntnis Abstand nimmt.<sup>133</sup> Erkenntnis ist nicht abstrakt, sondern unmittelbar an das ideologische Zeichen geknüpft. Dieses ist damit nicht defizitäres Abbild eines inneren Gedankens oder einer äußeren Totalität,<sup>134</sup> ihm kommt eine „ursprünglich-bildende“,<sup>135</sup> performative Funktion zu: „Der Begriff tritt der sinnlichen Wirklichkeit nicht als ein Fremdartiges gegenüber, sondern er bildet einen Teil eben dieser Wirklichkeit selbst; einen Auszug dessen, was in ihr unmittelbar enthalten ist.“<sup>136</sup> Der Begriff spiegelt die Wirklichkeit nicht wider, er eignet sie sich kulturell-sinnhaft an. Er ist damit zugleich Mittler zwischen individueller Äußerung und sozialer Bedeutung.

Diesen dialogischen Aspekt des sprachlichen Zeichens hält Bachtin Anfang der 1950er Jahre noch einmal fest: „[D]ie Sprache geht über konkrete (sie realisierende) Äußerungen in das Leben ein, und ebenso geht das Leben über konkrete Äußerungen in die Sprache ein.“<sup>137</sup> Die sprachliche Äußerung ist eine Handlung im kontinuierlichen Werden der Kultur. Über das Medium des ideologischen Zeichens (bzw. der Sprache) besteht für das Subjekt die Möglichkeit, sich selbst zu transzendieren und Teil des kulturgeschichtlichen Prozesses zu werden.<sup>138</sup> Mit der kulturphilosophischen Sprachkonzeption ist somit auch eine positive Anthropologie verbunden. Der Mensch wird nicht als Mängelwesen begriffen, das einer übergeordneten Sinnsphäre zur Orientierung bedarf; der Mensch ist selbst ein Sinn und Bedeutung schaffendes Subjekt. Konnte sich der Mensch in den frühen ethischen Entwürfen Bachtins nur in der Kunst als Schöpfer erleben,<sup>139</sup> so ist nun mit der hegelianisierten Kantlektüre Cassirers das Gestalten seiner Welt ein konstitutives Merkmal des Menschseins. Er ist aktiver Teilhaber am kulturhistorischen Prozess. Kultur wird zu einer „Form der Freiheit“<sup>140</sup> und zum

<sup>128</sup> „Der ‚Geist‘ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ‚behaftet‘ zu sein, die hier in Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache ist das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen.“ (Marx, Karl und Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“, *Werke*, Berlin 1958: S. 30) Bachtin wird in seinen späten Aufzeichnungen auf diese Übereinstimmung der beiden Sprachkonzepte hinweisen (vgl. Бachtin, Михаил М., „Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа“, *Эстетика словесного творчества*, Moskau 1979: S. 306)

<sup>129</sup> Vgl. Дувакин und Бachtin 1996: S. 42 und 230.

<sup>130</sup> Vgl. Poole, Brian, „Bakhtin and Cassirer. The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism“, in: Peter Hitchcock (Hrsg.), *Bakhtin/ „Bakhtin“*. *Studies in the archive and beyond* 1998.

<sup>131</sup> Vgl. Bachtin, Michail M., *Chronotopos*, Frankfurt/M. 2008b: S. 189.

<sup>132</sup> Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Darmstadt 1994: S. 18.

<sup>133</sup> Vgl. Eilenberger 2009: S. 31 und Bachtin 2008b: S. 8, FN.

<sup>134</sup> Vgl. Cassirer 1994: S. 26f.

<sup>135</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>136</sup> Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt 1994: S. 6.

<sup>137</sup> Bachtin, Michail M., „Das Problem der sprachlichen Gattungen“, in: Konrad Ehlich und Katharina Meng (Hg.), *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2004: S. 450.

<sup>138</sup> Vgl. Hirschkop 1999: S. 105.

<sup>139</sup> Vgl. Bachtin 1979a: S. 151.

<sup>140</sup> Recki, Birgit, „Kulturphilosophie“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2010: S. 1346.

Selbstaussdruck des Menschen – die „Kritik der Vernunft“ wird, wie Cassirer schreibt, zur „Kritik der Kultur“.<sup>141</sup>

Freilich lassen sich zwischen der Sprachkonzeption des Leningrader Zirkels und der Philosophie der symbolischen Formen auch deutliche Unterschiede ausmachen. So deutet Eilenberger insbesondere *Marxismus und Sprachphilosophie* als „soziopragmatische Umakzentuierung der Symbolphilosophie Cassirers“.<sup>142</sup> Weit eher als es bei Cassirer der Fall sei, fände hier die Materialität des Zeichens Betonung sowie die gesellschaftlich-kommunikativen Bedingungen des Zeichenhandelns:<sup>143</sup> Bedeutung ist im Zwischenraum sozialer Interaktion angesiedelt. Während Alpatov diesbezüglich jedoch das Soziale dieser Interaktion hervorgehoben sieht,<sup>144</sup> erkennt Soboleva in Hinblick auf Bachtins Personalismus vor allem eine deutliche Abgrenzung zum Begriff des „Menschen als Kollektivsingular“,<sup>145</sup> wie er bei Cassirer anzutreffen sei. Zu ergänzen wären sicherlich noch der Widerstreit der ideologischen Akzente im soziologischen Wort sowie weitere Aspekte, die nicht zuletzt in einem unterschiedlichen Erkenntnisinteresse von Cassirer und dem philosophischen Zirkel um Bachtin begründet liegen.

Unabhängig von konkreten Überschneidungen oder Differenzen mit dem Werk Cassirers ergeben sich aus der kulturphilosophischen Wende jedoch insgesamt folgenreiche Verschiebungen für Bachtins ästhetische Konzeption: Das Leben ist nicht mehr das Formlose, das Zuflucht in geformten Sinnangeboten suchen muss, die angesichts der Ereignishaftigkeit des Seins zwangsläufig prekär bleiben mussten: Bachtins Schriften ab 1929 träumen nicht mehr davon, den Fluss der Geschichte wenigstens vorübergehend festzuhalten.<sup>146</sup> Im Gegenteil wird der Versuch, das „Ereignis von außen zu vereinigen, zu formen und zu vollenden“,<sup>147</sup> geradezu suspekt, da er „eine wirkliche Wechselwirkung der Bewußtseins und damit einen echten Dialog unmöglich“<sup>148</sup> macht.

Kunst ist in der neuen, kulturoptimistischen Konzeption alles andere als in einer „Nicht-Wirklichkeit“<sup>149</sup> außerhalb der Grenzenlosigkeit des Lebens isoliert; das gedruckte Buch und die darin enthaltenen Zeichen sind Teil des ideologischen Milieus einer Epoche: sowohl als soziologisch bedingter Ausdruck als auch als materielle ideologische Äußerung in ihm. Als geformtes ideologisches System hat die Literatur dabei nach Bachtin zwei Möglichkeiten: Entweder sie versucht im Sinne seiner frühen Ästhetik den heterogenen Prozess permanenter ideologischer Verhandlung zu stabilisieren und zu vereinheitlichen (dies wäre in Vološinovs Terminologie die Strategie der herrschenden Klasse) oder sie tritt in eine dialogische Beziehung zu den verschiedenen im ideologischen Diskurs vertretenen Positionen und macht die gesellschaftliche Multiakzentuierung des Wortes, das dialogische Sein der Sprache sichtbar.

### *Der polyphone Roman*

Diesen Aspekt in radikaler Weise als künstlerisches Prinzip erhoben zu haben, das ist nach Michail Bachtin die große Leistung des polyphonen Romans Dostoevskijs:<sup>150</sup> „Alles in den Romanen Dostoevskijs begegnet sich im Dialog, in der dialogischen Opposition als seinem Zentrum. Alles ist Mittel, der Dialog allein ist das Ziel.“<sup>151</sup> Der im Roman dargestellten Rede komme keine für sich gültige, isolierte Bedeutung zu, sondern sie sei immer eine Antwort auf eine antizipierte, parallel

<sup>141</sup> Cassirer 1994: S. 11.

<sup>142</sup> Eilenberger 2009: S. 88.

<sup>143</sup> Vgl. ebd.: S. 60.

<sup>144</sup> Vgl. Алпатов 2005: S. 133.

<sup>145</sup> Soboleva 2010: S. 25.

<sup>146</sup> Vgl. Hirschkop 1999: S. 67.

<sup>147</sup> Bachtin 1979a: S. 118.

<sup>148</sup> Bachtin 1985: S. 90.

<sup>149</sup> Bachtin 1979a: S. 151.

<sup>150</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 17.

<sup>151</sup> Ebd.: S. 285.

existierende Rede. Damit sei jedes Wort im Roman ‚zweistimmig‘, d. h. auf ein fremdes Wort gerichtet; in Erwartung einer Antwort, sei der Dialog prinzipiell unabgeschlossen: „Das feste, tote, abgeschlossene, unbeantwortete Wort, das bereits das Letzte ausgesprochen hat, gibt es in der Welt Dostoevskijs nicht.“<sup>152</sup>

Die jeweilige Rede ist dabei immer verknüpft mit einer bestimmten Sprache, die gleichbedeutend ist mit einer spezifischen Sicht auf die Welt und einen überindividuellen Geltungsanspruch voraussetzt. Jedes Wort ist ein Ideologem: „Eine besondere Sprache steht im Roman allemal für einen besonderen Standpunkt gegenüber der Welt, einen Standpunkt, der auf soziale Bedeutsamkeit pocht.“<sup>153</sup> Die Heterogenität dieser Sichtweisen würde bei Dostoevskij jedoch nie in der Einheit eines dialektisch konstruierten, abgeschlossenen Ganzen aufgehoben:<sup>154</sup> „Всякая попытка представить этот мир как завершенный в обычном монологическом смысле этого слова, как подчиненный одной идее и одному голосу, неизбежно должна потерпеть крушение.“<sup>155</sup> Die Vielfalt der Standpunkte werde stattdessen in ihrer Gleichzeitigkeit und widersprüchlichen Koexistenz gezeigt, die in einer „Einheit höherer Ordnung, als es die Homophonie ist“,<sup>156</sup> aufgingen: Die Stimmen im polyphonen Roman sind nicht dialektisch, sondern dialogisch aufeinander bezogen.<sup>157</sup> Dies gelte auch für das Wort des Autors, wie Bachtin in der zweiten Auflage des Buches ausdrücklich bekräftigt:

In der Tat erschöpft sich der dialogische Charakter der Werke Dostoevskijs durchaus nicht in jenen äußeren, in der Komposition in Erscheinung tretenden Dialogen, die seine Helden führen. *Der polyphone Roman ist durch und durch dialogisch.*<sup>158</sup>

Der polyphone Roman Dostoevskijs sei so angelegt, dass der Autor nicht über, sondern mit dem Helden spreche. Er trete in eine dialogische Haltung zu ihm und nehme das fremde Wort „als sinnvolle Position, als anderen Standpunkt“<sup>159</sup> ernst. Der Autor nimmt den Standpunkt einer relativen Außerhalbbefindlichkeit zum Wort seines Helden ein, wie er in Bachtins frühen Entwürfen Kennzeichen der ethischen Beziehung zum Anderen gewesen war.<sup>160</sup> Auf diese Weise werde nicht etwa eine „Vielzahl von Charakteren und Schicksalen in einer einheitlichen, objektiven Welt im Lichte eines einheitlichen Autorenbewußtseins entfaltet, sondern eine Vielfalt gleichberechtigter Bewußtseine mit ihren Welten“. Die Haupthelden Dostoevskijs seien damit „nicht nur Objekte des Autorenwortes, sondern auch Subjekte des eigenen unmittelbar bedeutungsvollen Wortes“. <sup>161</sup> Sie sind eher Stimmen als Objekte.<sup>162</sup>

Der Held, führt Bachtin aus, interessiere Dostoevskij als „jeweils besondere Möglichkeit, die Welt und sich selbst zu betrachten, als deutende und urteilende Position des Menschen sich selbst und der ihn umgebenden Wirklichkeit gegenüber“. Folglich würden nicht die Momente der Wirklichkeit als Elemente dienen, aus denen sich ein Bild des Helden zusammensetze, sondern „die *Bedeutung* dieser Momente für *ihn selbst*, für sein Selbstbewußtsein“. <sup>163</sup> Alles, was dem Autor gewöhnlich dazu diene, ein scharf umrissenes Bild des Helden zu schaffen, werde bei Dostoevskij Objekt der Reflexion des Helden selbst.<sup>164</sup> Im Modus der Selbstreflexion sei der Held jedoch „nicht einen Augenblick lang mit

<sup>152</sup> Ebd.: S. 284.

<sup>153</sup> Vgl. Bachtin 1979b: S. 183.

<sup>154</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 32.

<sup>155</sup> „Jeglicher Versuch, diese Welt als abgeschlossen im üblichen, monologischen Sinn dieses Wortes darzustellen, als einer Idee und einer Stimme untergeordnet, muss unumgänglich scheitern.“ (Bachtin 2000: S. 175, Übers. CB)

<sup>156</sup> Bachtin 1985: S. 27.

<sup>157</sup> „Während das Polyphone vor allem den ‚Pluralismus‘ und die ‚Koexistenz‘ (sosuščestvovanie) bezeichnet, sind mit dem Dialogischen eher die Beziehungen der koexistierenden Kräfte zueinander ‚in einem einzigen Augenblick‘, also ihre ‚Wechselwirkungen‘ (vzaimodejstvie) angesprochen.“ (Sasse 2010: S. 84)

<sup>158</sup> Bachtin 1985: S. 48.

<sup>159</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>160</sup> Vgl. Sasse 2010: S. 88.

<sup>161</sup> Bachtin 1985: S. 10.

<sup>162</sup> Vgl. Hirschkop 1999: S. 69.

<sup>163</sup> Bachtin 1985: S. 53.

<sup>164</sup> Vgl. ebd.

sich selbst identisch“, sondern prinzipiell unabgeschlossen. Der Held fungiere nicht als Sprachrohr der Ansichten und Werthaltungen des Autors, vielmehr sei er „vergleichsweise frei und selbständig“. Die Wirklichkeit wird im polyphonen Roman somit weniger abgebildet, als dass sie in den vielfältigen, koexistierenden ideologischen Brechungen der Bewusstseins selbst zur Sprache kommt. Daher seien die Werke Dostoevskijs „in hohem Maße objektiv“.<sup>165</sup>

Diese besondere Fähigkeit, die Vielfalt der Stimmen (Ideologeme) auf einmal und gleichzeitig zu hören und zu verstehen, habe es Dostoevskij ermöglicht, den polyphonen Roman zu schaffen:<sup>166</sup> „Sich in der Welt zurechtfinden, bedeutete für ihn, alle ihre Inhalte als gleichzeitige zu denken und *ihre Beziehungen zueinander in einem einzigen Augenblick zu erraten*.“<sup>167</sup> Jeder Standpunkt stehe in Wechselbeziehung zu den anderen; eine Wahrheit, die außerhalb oder oberhalb eines dieser Standpunkte stehe, existiere für Dostoevskij nicht:

„Die Idee an sich“ im platonischen Sinne oder „das ideale Sein“ im Sinne der Phänomenologen kennt Dostoevskij nicht, sieht es nicht und stellt es nicht dar. Für Dostoevskij existieren keine Ideen, Gedanken und Thesen, die niemandem zugehören, die „an sich“ wären. Und „die Wahrheit an sich“ stellt er im Sinne der christlichen Ideologie als in Christus verkörperte dar, d. h. er stellt sie als Person dar, die in Beziehung zu anderen Personen tritt.<sup>168</sup>

Selbst die vom Autor präferierte Weltsicht – die im Text durchaus hervorscheine – wird durch ihre ‚Personifikation‘ zu einer Äußerung, die selbst wiederum eine Antwort (Bestätigung oder Ablehnung) verlangt. „Der Text als potentiell nicht abschließbarer Dialog erscheint somit als Interaktion bestimmter Sinnpositionen ohne explizite Referenz auf ein individualisierbares Sprechersubjekt, wenngleich diese Referenz nicht völlig ausgeblendet wird.“<sup>169</sup> Der Dialog, der die interne Struktur des Textes prägt, wird in der Polyphonie nach außen hin verlängert:

Im polyphonen Roman Dostoevskijs geht es nicht darum, daß das auf dem festen Hintergrund einer einheitlichen, objektiven Welt monologisch verstandene Material in gewöhnlicher dialogischer Form entfaltet wird. Nein, es geht darum, daß auch noch das abgeschlossene Werk dialogischen Charakter hat.<sup>170</sup>

Der wertmäßige Standpunkt des Autors beschreibt damit eine gleichberechtigte Position unter vielen, ohne den Prozess ideologischer Verhandlung monologisch abzuschließen. Das Wort wird nicht in der Abgeschlossenheit des Textes ‚verdinglicht‘, sondern ist noch über den Rahmen des Textes hinaus lebendig, dialogisch, auf eine Antwort wartend. Der Roman gibt sich, so könnte man formulieren, als „Glied in der Kette der sprachlichen Kommunikation“<sup>171</sup> zu erkennen.

Hatte Vološinov die Kunst der Ebene der geformten ideologischen Systeme zugerechnet, so übernimmt der polyphone Roman dahingegen eine Sonderstellung, als er in dem künstlerisch konsequent verwirklichten dialogischen Prinzip gleichzeitig den „adäquate[n] künstlerische[n] Ausdruck sozialer Kommunikation“<sup>172</sup> präsentiert. Der Wert von Dostoevskijs Romanen bestünde demnach nicht darin, eine bestimmte Position zu beziehen, sondern ein neues Verhältnis zur Sprache zu gewinnen, das deren dialogische Dimension offenbart.<sup>173</sup>

Das Wort im polyphonen Roman ist kein isoliertes Wort mit einer feststehenden Bedeutung, sondern durch die sprachliche Interaktion multiakzentuiert. Jede Äußerung finde den Gegenstand, auf den sie gerichtet sei, „immer schon sozusagen besprochen, umstritten, bewertet vor und von einem ihn verschleiernden Dunst umgeben oder umgekehrt vom Licht über ihn bereits gesagter, fremder Wörter

<sup>165</sup> Ebd.: S. 57.

<sup>166</sup> Vgl. ebd.: S. 37.

<sup>167</sup> Ebd.: S. 35.

<sup>168</sup> Ebd.: S. 38; vgl. Bachtin 2008a: S. 191.

<sup>169</sup> Lachmann, Renate, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/M. 1990: S. 172.

<sup>170</sup> Bachtin 1985: S. 23.

<sup>171</sup> Bachtin 2004: S. 462.

<sup>172</sup> Wegner, Michael und Gerhard Schaumann, „Einleitung“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988: S. 20.

<sup>173</sup> Vgl. Hirschkop 1999: S. 86.

erhellt“.<sup>174</sup> Demzufolge stellen sich auch die ideologischen Standpunkte in einem permanenten Strom wechselseitiger Auseinandersetzung dar. Ganz im Sinne Vološinovs bekräftigt Bachtin in seinen später hinzugefügten methodischen Bemerkungen zu einer Metalinguistik, dass die dialogische Kommunikation die „eigentliche *Lebenssphäre* der Sprache“<sup>175</sup> sei. Dialogische Beziehungen seien eine „fast universale Erscheinung, die die ganze menschliche Rede und alle Beziehungen und Erscheinungen des menschlichen Lebens durchdringt, überhaupt alles, was Sinn und Bedeutung hat“.<sup>176</sup> Erst über den sozialen Interaktionsprozess ist Bedeutungsgenerierung, ist so etwas wie Kultur überhaupt möglich. Dostoevskij habe diesem realistischen Sprachverständnis eine künstlerische Form verliehen und auf der Basis seiner religiös-utopischen Weltanschauung in die Ewigkeit projiziert,<sup>177</sup> nach dem Credo: „Sein bedeutet, sich dialogisch zueinander verhalten. Wenn der Dialog aufhört, hört alles auf. [...] Zwei Stimmen sind das Minimum des Lebens, das Minimum des Seins.“<sup>178</sup>

Dies muss indes kein unmittelbarer Dialog sein. In seinen späten Aufzeichnungen führt Bachtin die eschatologische Dimension der Dialogizität bei Dostoevskij als Konstituens der auf Verständigung ausgelegten Äußerung aus. So richte sich diese nie allein auf das Gegenüber, sondern impliziere stets einen idealen Dritten; jede Äußerung sei getragen von der Hoffnung auf ein absolutes Gehörtwerden:

Но кроме этого адресата (второго) автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в Далекое историческое времени.<sup>179</sup>

Diese radikale Dialogisierung sei die entscheidende Herausforderung, die Dostoevskijs Neuerung an die künstlerische Erkenntnis stelle.<sup>180</sup> Zwar sei, so merkt Bachtin kritisch an, die außerordentliche künstlerische Fähigkeit Dostoevskijs, alles in Koexistenz und Wechselwirkung zu sehen, auch seine größte Schwäche: „Sie machte ihn blind und taub für Vieles und sehr Wesentliches; viele Seiten der Wirklichkeit mußten seinem künstlerischen Blick entgehen.“<sup>181</sup> Dies betrifft vor allem die Aspekte des Werdens, der Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie jeglicher Form biografischer Entwicklung.<sup>182</sup> Gleichwohl erlaube die neue künstlerische Form, wenn man sie richtig verstehe, eine neue Sicht der Welt.<sup>183</sup> Sie befördert einen Paradigmenwechsel im Weltzugang. 1963 rückt Bachtin den polyphonen Roman daher nicht zuletzt in die Nähe der „komplexen Einheit des Einsteinschen Universums“, in der „[v]erschiedene Maßsysteme“<sup>184</sup> zusammengeschlossen seien.

Der Relativismus, der sich nicht nur in dieser Metapher ausdrückt, ist indes ein zweifacher. Denn wie angedeutet bestehen die unterschiedlichen Ideologeme in Dostoevskijs Romanen nicht unverbunden nebeneinander: sie sind dialogisch aufeinander bezogen. Die Wirklichkeit zerfällt weder in einen ethischen Solipsismus, noch wird sie in einem übergeordneten Autorbewusstsein homogenisiert (oder dialektisch entfaltet).<sup>185</sup> Die dialogische Beziehung impliziert nämlich zugleich Verbindung und Differenz. Der Verlust eines geschlossenen Weltbildes im Werk Dostoevskijs geht auf diese Weise über in eine dynamische, wechselbezügliche Ordnung. „Das Wesentliche in

<sup>174</sup> Bachtin 1979b: S. 169.

<sup>175</sup> Bachtin 1985: S. 204.

<sup>176</sup> Ebd.: S. 48.

<sup>177</sup> 1929 grenzt Bachtin noch in diesem Sinne den Dialog im Buch Hiob vom platonischen Dialog ab (vgl. Бachtин 2000: S. 173). Dieser Abschnitt fällt in der zweiten Auflage aufgrund einer Neubewertung sokratischer Ironie weg (vgl. Bachtin, Michail M., „Epos und Roman. Zur Methodologie der Romanforschung“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988a: S. 513f).

<sup>178</sup> Bachtin 1985: S. 285.

<sup>179</sup> „Doch neben diesem (zweiten) Adressaten nimmt der Autor der Aussage mehr oder weniger bewusst einen höheren (dritten) Überadressaten an, dessen vollkommen richtiges gegenseitiges Verstehen entweder in der metaphysischen Ferne oder in einer entfernten historischen Zeit vermutet wird.“ (Bachtin 1979: S. 305, Übers. CB)

<sup>180</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 305.

<sup>181</sup> Ebd.: S. 36f.

<sup>182</sup> Vgl. ebd.: S. 35f. Die Herausbildung der Idee der persönlichen Entwicklung ist Gegenstand seines im Krieg zerstörten Manuskripts zum Bildungsroman (vgl. Бachtин, Михаил М., „Роман воспитания и его значение в истории реализма“, *Эстетика словесного творчества*, Moskau 1979a).

<sup>183</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 51.

<sup>184</sup> Ebd.: S. 21.

<sup>185</sup> Vgl. ebd.: S. 33.

Dostoevskijs Polyphonie“, betont Bachtin in der zweiten Auflage, „ist das, was sich *zwischen verschiedenen Bewußtseinen* ereignet, d. h. ihre Wechselwirkung und wechselseitige Abhängigkeit“. <sup>186</sup> Es ist eine Ordnung, die keine konsensuale Deckung der Bewusstseine mehr anstrebt. Im Gegenteil ist die Differenz die Grundlage eines produktiven Kulturverständnisses:

The co-existential architectonic of human reality involves its participants in an interactive dynamic. In contrast architectural building blocks, ‚I‘ and ‚other‘ are not static and do not congeal into an unshakeable structure but constantly reshape their relations in altering their spatio-temporal co-ordinates, in perpetually displacing senses and values. <sup>187</sup>

Ken Hirschkop deutet zudem auf den ethischen Gesichtspunkt dieser Differenz hin: „[T]his space – the ‚inter‘ separating subjects – is not a limitation but the very condition of meaningful utterance“. <sup>188</sup> Denn selbst der Akt des Verstehens meine in der dialogischen Konzeption keine mentale Reproduktion, sondern eine angemessene Antwort auf den anderen. <sup>189</sup> Wenn Bedeutung etwas ist, das im Zwischenraum sozialer Interaktion entsteht, dann fordert dies eine verantwortliche Position zum ideologischen Zeichen ein:

Der Satz hat, ebenso wie das Wort, als Einheit der Sprache keinen Autor. Der Satz, wie auch das Wort, gehört *niemandem*, und nur wenn er als vollständige Äußerung fungiert, wird er zum Ausdruck der Position eines individuellen Sprechers in einer konkreten Situation der sprachlichen Kommunikation. <sup>190</sup>

Anders als Galin Tihanov meint, würde Bachtin demzufolge seinen ethischen Anspruch nicht durch ein soziologisches Interesse austauschen, <sup>191</sup> der ethische Imperativ ginge vielmehr von seiner christlich-phänomenologischen Konnotation in *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit* in die Struktur der soziologisch gefärbten Sprachkonzeption ein. <sup>192</sup>

### *Kulturelle Errungenschaft*

Es ist ein tiefes Anliegen Bachtins, deutlich zu machen, dass Dostoevskijs Werk keine isolierte Erscheinung darstellt. Es sei nicht Ergebnis genialer Eingebung, sondern müsse selbst als dialogische Äußerung in einem bestimmten sozio-ideologischen Umfeld verstanden werden. Diesem entnehme Dostoevskij nicht nur die Ideologeme seiner Protagonisten – die Möglichkeit, diese unterschiedlichen Ideologeme in ihrer Koexistenz überhaupt wahrzunehmen, sei durch die sozio-ideologische Struktur seiner Epoche bedingt. Die Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit im polyphonen Roman entspreche somit auch nicht einer subjektiven Empfindung oder persönlichem Geschmack, sie sei von Dostoevskij „in der objektiven, sozialen Welt gefunden“ <sup>193</sup> worden. Voll und ganz stimmt Michail Bachtin daher mit Otto Kaus überein, der Dostoevskijs Prosa als Symptom des Kapitalismus identifiziert. Bachtin schreibt:

Tatsächlich konnte der polyphone Roman nur in der kapitalistischen Epoche entstehen. Mehr noch, er fand den günstigsten Boden in Rußland, wo der Kapitalismus fast wie eine Katastrophe hereinbrach und eine unberührte Mannigfaltigkeit sozialer Welten und Gruppen vorfand, deren individuelle Geschlossenheit nicht, wie im Westen, beim allmählichen Vormarsch des Kapitalismus geschwächt worden war. Hier mußte der widerspruchsvolle Charakter eines sich herausbildenden sozialen Lebens, das nicht in den Rahmen eines überzeugten und ruhig betrachtenden, monologischen Bewußtseins paßte, besonders schroff erscheinen, und gleichzeitig mußte die Individualität der aus ihrem ideologischen Gleichgewicht gebrachten und miteinander konfrontierten Welten besonders vollständig und hervorstechend sein.

Gleichwohl betrachtet Bachtin seine Studie lediglich als Vorarbeit zu solchen soziologischen Fragestellungen. Denn da dieser „Geist des Kapitalismus“ in der Sprache der Kunst dargeboten werde,

<sup>186</sup> Bachtin 1988b: S. 43.

<sup>187</sup> Eskin 2000: S. 78.

<sup>188</sup> Hirschkop 1999: S. 5.

<sup>189</sup> Vgl. ebd.: S. 83f.

<sup>190</sup> Bachtin 2004: S. 469.

<sup>191</sup> Vgl. Tihanov 2000: S. 35.

<sup>192</sup> Vgl. Hirschkop 1999: S. 82f.

<sup>193</sup> Bachtin 1985: S. 33.



sei es „vor allem erforderlich, die strukturalen Besonderheiten dieses vielschichtigen Romans zu zeigen, der der gewöhnlichen monologischen Einheit beraubt ist“.<sup>194</sup>

In der zweiten Auflage von 1963 kann man jedoch eine noch stärkere Distanzierung von soziologischen Deutungsansätzen beobachten. Ein Großteil der Streichungen bezieht sich auf eben solche Ausführungen.<sup>195</sup> Der Ausdruck des innerlich, immanent soziologischen Wortes wird gelöscht oder durch den Neologismus *Metalinguistik* ersetzt.<sup>196</sup> Dies mag nicht zuletzt mit Bachtins intensivierter Beschäftigung mit linguistischen Fragen in den 1950er Jahren zusammenhängen. Jedoch ähnelt die Definition dieser *Metalinguistik* dem vorherigen Konzept zu stark, um tatsächlich eine inhaltliche Abgrenzung zu markieren.<sup>197</sup> Es lässt sich nur vermuten, dass Bachtin den Ausdruck später meidet, um der vulgärsoziologischen Verkürzung eines im Grunde kulturgeschichtlichen Phänomens zu begegnen.

Die sowjetische Rezeption von *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* Anfang der 1930er Jahre würde einen solchen Gedanken immerhin nahelegen.<sup>198</sup> Auch Bachtin selbst hatte im Vorwort zum ebenfalls 1929 erschienenen Roman *Auferstehung* von Lev Tolstoj in einer forciert soziologischen Ausrichtung die Grenzen einer dialektischen Literaturbetrachtung übertreten und sich der Kunstsoziologie Plechanovs stellenweise gefährlich angenähert:<sup>199</sup>

Идеология романа „Воскресение“ обращена к эксплуататорам. Она вся вырастает из тех задач, которые встали перед кающимися представителями охваченного разложением и умиранием дворянского класса. Эти задачи лишены всякой исторической перспективы. У представителей отходящего класса нет объективной почвы во внешнем мире, нет исторического дела и назначения, и потому они сосредоточены на внутреннем деле личности. Правда, в отвлеченной идеологии Толстого были существенные моменты, сближавшие его и с крестьянством, но эти стороны идеологии не вошли в роман и не смогли организовать его материала, сосредоточенного вокруг личности кающегося дворянина Нехлюдова.<sup>200</sup>

Die unmittelbare soziologische Verortung würde jedoch, wie am Beispiel der im Grunde sehr lobenden Besprechung von *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* durch Anatolij Lunačarskij deutlich wird, zu einer zu Bachtins Ansinnen nahezu diametral entgegengesetzten Konsequenz führen.

Lunačarskij resümiert:

Dostojewski ist leider weder für uns noch für den Westen tot, weil auch der Kapitalismus und mehr noch seine Relikte weiterleben (selbst wenn man unser Land im Auge hat). Daher ist es wichtig, alle Probleme des tragischen „Dostojewskitums“ aufmerksam zu prüfen.<sup>201</sup>

Aus der These, dass Dostoevskijs Werk der ideologische Ausdruck des Kapitalismus sei und darum auch in Westeuropa großen Einfluss ausübe, folgert der ehemalige Volkskommissar für das Bildungswesen, dass der polyphone Roman zusammen mit dem Kapitalismus überwunden werden

<sup>194</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>195</sup> Vgl. ebd.: S. 284 / Bachtin 2000: S. 154f und Bachtin 1985: S. 301 / Бachtин 2000: S. 173f.

<sup>196</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 92 / Бachtин 2000: S. 62 und Bachtin 1985: S. 225f / Бachtин 2000: S. 99f.

<sup>197</sup> „Die Stilistik soll sich nicht nur, vor allem nicht so sehr auf die Linguistik, als vielmehr auf die *Metalinguistik* stützen, die das Wort nicht im System der Sprache und an einem ‚Text‘ studiert, der aus der dialogischen Kommunikation herausgenommen ist, sondern gerade im Bereich dieser Kommunikation selbst, d. h. im echten Lebensbereich des Wortes.“ (Bachtin 1985: S. 225)

<sup>198</sup> Als charakteristisches Beispiel einer im damaligen Verständnis soziologischen Kritik haben die Herausgeber des Bandes *Disput über den Roman* eine Rezension von 1930 in ihre Textsammlung aufgenommen: „Daß jegliches künstlerisches Schaffen von der sozialen Wirklichkeit determiniert wird, folglich auch das Schaffen Fjodor Dostojewskis, ist allgemein bekannt. Das Problem der Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit ist von den Marxisten gelöst worden. [...] Doch ist Bachtin nicht bereit, das Selbstbewußtsein der Helden Dostojewskis als einen Teil der Wirklichkeit anzuerkennen, er eliminiert die Wirklichkeit und läßt allein das Bewußtsein gelten. [...] Der Idealismus Bachtins ist mit soziologischer Terminologie gewürzt, und das verleiht dem Buch einen einnehmenden Eindruck. Der Idealismus schleicht im Gewand der Soziologie in die Literaturwissenschaft, er kämpft versteckt gegen den Marxismus. Die marxistische Literaturwissenschaft muß das Feuer auf die getarnten Positionen des Idealismus eröffnen und seine Waffenträger besiegen.“ (Starenkow, Michail, „Vielstimmiger Idealismus“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988: S. 218f und 234f)

<sup>199</sup> Vgl. Keßler, Peter, „Zu Bachtins Tolstoj-Bild. In memoriam Eckbert Pechstedt“, in: Bernd Wilhelm (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984: S. 162.

<sup>200</sup> „Die Ideologie des Romans ‚Auferstehung‘ richtet sich an die Ausbeuter. Sie entsteht ganz aus den Aufgaben, mit denen sich die reuigen Vertreter der von Zerfall und Sterben erfassten Adelsklasse konfrontiert sahen. Diesen Aufgaben mangelt es an jeder historischen Perspektive. Die Vertreter der im Abgang begriffenen Klasse haben keinen objektiven Grund in der Außenwelt, keine historische Aufgabe und Zweck, und deshalb konzentrieren sie sich auf die innere Arbeit des Individuums. Zwar gab es in Tolstoj's abstrakter Ideologie wesentliche Momente, die ihn der Bauernschaft nahe brachten, doch diese ideologischen Aspekte wurden nicht Bestandteil des Romans und konnten sein Material nicht strukturieren, das sich um die Persönlichkeit des reuigen Adligen Nechljudov aufbaut.“ (Бachtин, Михаил М., „Идеологический роман Л. Н. Толстого. Предисловие“, *Собрание сочинений*, Moskau 2000: S. 203)

<sup>201</sup> Lunatscharski, Anatoli, „Über die ‚Vielstimmigkeit‘ Dostojewskis“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988: S. 217.

müsse. Hier sieht sich Bachtin 1963 zu einer vehementen Intervention genötigt. Mit einer solchen Deutung sei die Grenze des soziologisch-genetischen Ansatzes überschritten, denn aus dieser allein könnten keine „direkte[n] und unmittelbare[n] Schlußfolgerungen über den künstlerischen Wert und die historische Progressivität (in künstlerischem Sinne) des von Dostoevskij neu geschaffenen, polyphonen Romans gezogen werden“.<sup>202</sup>

Zum einen impliziere die neue Position des Autors im polyphonen Roman eine wichtige Aktivität, sie sei also keineswegs bloßer Reflex auf ein sozio-ideologisches Umfeld: „Es wäre absurd zu meinen, in den Romanen Dostoevskijs fände das Autorenbewußtsein überhaupt keinen Ausdruck.“<sup>203</sup> Zum anderen seien die ungewöhnlich harten Widersprüche des russischen Kapitalismus zwar etwas Negatives und historisch Vorübergehendes, doch hätten sie sich als optimale Bedingungen für die Schaffung des polyphonen Romans erwiesen. Und dieser bedeute in der „Entwicklung des russischen und europäischen Romans zweifellos einen Schritt nach vorne“, der auch nach der Überwindung des Kapitalismus noch Bestand haben werde:

Die großen Entdeckungen des menschlichen Genius sind nur möglich unter den Bedingungen bestimmter Epochen, aber sie sterben nicht und werden nicht wertlos mit den Epochen, die sie hervorgebracht haben. [...] Die Entdeckung des polyphonen Romans durch Dostoevskij wird den Kapitalismus überleben.<sup>204</sup>

Der polyphone Roman wird von Bachtin als kulturelle Errungenschaft präsentiert.

Deren bleibender Wert lässt sich nun aber nur dann rechtfertigen, wenn kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Genre und seinem sozio-historischem Kontext besteht. Wenn Bachtin den polyphonen Roman als adäquaten künstlerischen Ausdruck sozialer Kommunikation betrachtet, so bedeutet dies also nicht, dass er ihn mit dieser gleichsetzt.

Zum einen wendet sich der literarische Text nicht an einen direkten Adressaten in einer unmittelbaren Kommunikationssituation. In einer späteren Notiz ergänzt Bachtin die materialistische Sprachkonzeption Marx' und Engels' dahingegen, dass er dem Text die Eigenschaft zuschreibt, den Dialog über seinen eigentlichen sozio-ideologischen Kontext hinaus zu suchen:

К. Маркс говорил, что только высказанная в слове мысль становится действительной мыслью для другого и только тем самым и для меня самого. Но этот другой не только ближайший другой (адресат-второй), в поисках ответного понимания слово идет все дальше и дальше.<sup>205</sup>

Zum anderen sind bei Bachtin wie auch schon bei Vološinov Literatur und Alltagssprache zwar nicht grundsätzlich voneinander geschieden, jedoch auch nicht vollständig deckungsgleich:<sup>206</sup>

Der Roman in seiner Ganzheit ist eine Äußerung, so wie auch die Beiträge des Alltagsdialogs oder ein Privatbrief Äußerungen sind (sie haben eine gemeinsame Natur); aber im Unterschied zu ihnen ist diese Äußerung eine sekundäre (komplexe).<sup>207</sup>

Selbst in ihrer unabgeschlossenen, nicht-monologisierenden Gestalt gehört die literarische Gattung<sup>208</sup> Roman zur Ebene der geformten ideologischen Systeme. Innerhalb dieser Ebene bildet der Roman eigene, relativ beständige Formen ideologischer Weltaneignung aus. Aufgrund seiner Fähigkeit, Alltagskommunikation künstlerisch zu repräsentieren, entsteht so ein komplexes, mehrfach vermitteltes Wechselverhältnis der Ebenen, das keinesfalls – wie es in der jüngeren philosophischen Bachtin-Lektüre mitunter geschieht – als naive „Analogie zum realen Sein der Menschen“<sup>209</sup> begriffen werden

<sup>202</sup> Bachtin 1985: S. 42.

<sup>203</sup> Ebd.: S. 76.

<sup>204</sup> Ebd.: S. 43.

<sup>205</sup> „К. Маркс sagte, dass nur der in Worten ausgedrückte Gedanke ein wirklicher Gedanke für den Anderen und nur somit auch für mich selbst wird. Doch dieser Andere ist nicht nur das unmittelbare Gegenüber (der zweite Adressat); auf der Suche nach dem gegenseitigen Verstehen geht das Wort immer weiter.“ (Bachtin 1979: S. 306, Übers. CB)

<sup>206</sup> Vgl. Tihanov 1998: S. 611.

<sup>207</sup> Bachtin 2004: S. 449.

<sup>208</sup> In den deutschen Übersetzungen wird der Roman mal den Gattungen, mal den Genres zugerechnet (teilweise auch schlicht den Ausdrucksformen), da das russische ‚жанр‘ diesbezüglich keine Differenzierung macht.

<sup>209</sup> Soboleva 2010: S. 48.

darf: „Das Wort des sprechenden Menschen wird im Roman nicht schlicht wiedergegeben und nachgebildet, sondern *künstlerisch abgebildet*“.<sup>210</sup>

In den 1930er Jahren wird sich Bachtin intensiv mit dem Verhältnis zwischen literarischem Genre und soziologischem Alltag auseinandersetzen und zu einer Kulturgeschichte des Romans ausbauen. Der gattungstheoretischen und kulturgeschichtlichen Erörterung wird dann 1963 ein Großteil der Umarbeitungen bei der zweiten Auflage des Dostoevskij-Buches geschuldet sein. Die soziologische Verortung tritt auf diese Weise Schritt für Schritt hinter die kulturgeschichtliche zurück.<sup>211</sup>

### *Disput über den Roman (Lukács)*

Eine Positionierung des polyphonen Romans als kultureller Errungenschaft ist in der Sowjetunion am Ende der 1920er Jahre nicht ohne politische Relevanz. Wie Wegner und Schaumann herausstellen, konstituierte der Aufbau der sozialistischen Gesellschaft nämlich nicht nur einen neuen Zusammenhang zwischen Kunst und erfolgter Revolution, er bewirkte auch einen Funktions- und Bedeutungswandel des Romans.<sup>212</sup> Die Frage nach der Rolle der Literatur in der Gesellschaft war demnach zu einem allgemeinen und drängenden Problem avanciert. Wegner und Schaumann, die in den Debatten jener Jahre selbst nach „Orientierungen für die weitere Ausarbeitung einer historisch-materialistischen Genretheorie“<sup>213</sup> suchen, skizzieren die Lage der frühen sowjetischen Literaturwissenschaft entsprechend wie folgt:

Die Literaturwissenschaft, vorher nur in kleinen akademischen Kreisen beheimatet und von geringem Wirkungsradius, sah sich nunmehr in einen organischen Zusammenhang mit dynamisch ablaufenden kulturschöpferischen Prozessen hineingestellt, die ihr vielfältige Antworten auf theoretische und praktische Fragen des sozialistischen Aufbaus abverlangten.<sup>214</sup>

Aufgrund seiner Fähigkeit, komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge und Entwicklungstendenzen darzustellen und sinnfällig zu machen, wurde dem Roman dabei eine herausgehobene Bedeutung zuerkannt.<sup>215</sup> Über neue künstlerische Verfahren habe man die Wirklichkeit aus neuen Blickwinkeln sehen wollen. Die geschlossene Fabel sei einer größeren Freiheit des Erzählers gewichen, der die Neuartigkeit und Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit zu erschließen und individuelle Entwicklungen in ihren häufig verborgenen Korrelationen einsehbar zu machen versucht habe: „Hier vollzog sich im Roman, was Chlebnikow und Majakowski in der Lyrik, letzterer auch im Drama, Eisenstein im Film, Rodtschenko in der Fotografie und Meyerhold im Theater vorantrieben: die Revolutionierung der Kunstmittel für eine sozialistische Kunst und Literatur.“<sup>216</sup> Diese Entwicklung habe freilich nicht unabhängig von ganz ähnlichen Tendenzen in Westeuropa stattgefunden. Während dort allerdings über eine Krise des Romans debattiert wurde, sei die sowjetische Diskussion von derart „pessimistische[n] Auffassungen über die Situation und Zukunft des Romans“<sup>217</sup> stets unberührt geblieben.

Allerdings, so wenden Wegner und Schaumann ein, sei die künstlerische Avantgarde in der Sowjetunion zunehmend dem Vorwurf ausgesetzt gewesen, ästhetisch wie ideologisch in der Nähe

<sup>210</sup> Bachtin 1979b: S. 220.

<sup>211</sup> Ähnlich die Einschätzung von Tihanov: „Indeed, one can argue that what makes the 1963 text a book in its own right and not just a variation of another earlier text is this vital shift in approach from the sociological to the metagenetic and metalinguistic.“ (Tihanov 2000: S. 208f)

<sup>212</sup> Vgl. Wegner und Schaumann 1988: S. 6.

<sup>213</sup> Ebd.: S. 36.

<sup>214</sup> Ebd.: S. 7.

<sup>215</sup> Vgl. ebd.: S. 10.

<sup>216</sup> Ebd.: S. 32. Es ginge zu weit, aus dieser Beschreibung eine vorschnelle Verbindung zu Bachtins Dostoevskij-Lektüre zu ziehen. Wie von verschiedenen Seiten angemerkt wurde, konnte sich Bachtin mit avantgardistischer Kunst nicht recht anfreunden (vgl. Schmid, Herta, „Bachtins Dialogizitätstheorie im Spiegel der dramatisch-theatralischen Gattungen“, in: Herta Schmid und Jurij Striedter (Hg.), *Dramatische und theatralische Kommunikation. Beiträge zur Geschichte und Theorie des Dramas und Theaters im 20. Jahrhundert*, Tübingen 1992: S. 38), der er vor allem einen verkürzten Zeitbegriff und mangelnden Traditionsbezug vorwirft (vgl. Bachtin, Michail M., „Zur Methodologie der Literaturwissenschaft“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979d: S. 357).

<sup>217</sup> Wegner und Schaumann 1988: S. 6.

spätbürgerlich-dekadenter Kunst zu stehen.<sup>218</sup> Man konnte sich nur „schwer vorstellen, wie Symbolisten, Konstruktivisten, Akmeisten u. a. in das Konzept des Marxismus sich einfügen sollten, d. h., wie sie den Ansprüchen des Proletariats hätten genügen können“.<sup>219</sup> Jedoch hatte sich – wie Lenin und Trockij es geahnt hatten – auf der anderen Seite auch keine einheitliche, unmittelbar aus dem Geist der Revolution entspringende proletarische Kunst entwickelt. So standen sich innerhalb der Diskussion um eine sozialistische Ästhetik widerstreitende Ansätze verschiedener Gruppierungen gegenüber.

Eine – wenn auch vorübergehende – Vorentscheidung in diesem Kampf wurde mit dem Ende der NĖP-Periode getroffen. In der Darstellung Erlers führte der erneute Versorgungsengpass von 1927 mit dem Argument einer Produktivitätssteigerung im ländlichen Raum zu Zwangskollektivierungen; zugleich sei ein „Kulturfeldzug“<sup>220</sup> ins Leben gerufen worden, um auf der einen Seite dem immer noch immensen Analphabetismus der Landbevölkerung zu begegnen und um auf der anderen Seite die Zustimmung für das ‚sozialistische Projekt‘ zu sichern.<sup>221</sup> In dieser Konstellation habe die Russische Assoziation proletarischer Schriftsteller (RAPP) unter Leopold Averbach zwischen 1929 und 1932 die Aufgabe übernommen, Schriftsteller zu Stoßarbeitern auszubilden und Künstlerbrigaden zu schaffen. Tatsachenberichte über Baustellen und Kollektivwirtschaft hätten die Leitidee einer Ästhetik im Zeichen des Fünfjahresplans gebildet, die jedoch bald selbst nach der Einschätzung Averbachs zu einem „wirkungslosen Objektivismus“<sup>222</sup> geführt habe. Dass die RAPP im Jahr 1932 auf Weisung des Zentralkomitees der KPdSU aufgelöst und die Gründung eines einheitlichen sowjetischen Schriftstellerverbandes initiiert wurde, hing nach Guski jedoch vor allem mit einer neuen kulturpolitischen Ausrichtung der Parteiführung zusammen:

Als proletarisches Rollkommando hatte die RAPP der Partei im ersten Planjahr fünf nützliche Dienste geleistet. Nun war sie überflüssig geworden. Nach der Erschöpfung aller gesellschaftlichen Kräfte durch Stalins Politik des „großen Sprungs nach vorn“ steuerte der Kreml vorübergehend einen gemäßigeren Kurs. Eine ideologische Begründung lieferte auf dem XVII. Parteitag im Januar 1934 Stalins These, dass die Ergebnisse des 1. Fünfjahresplans bereits zum Sieg des Sozialismus an allen Fronten der Volkswirtschaft geführt hätten. Die Weichen waren damit vorübergehend nicht auf Konfrontation, sondern auf Versöhnung und Ausgleich im Rahmen der neuen „sozialistischen Gemeinschaft“ gestellt.<sup>223</sup>

Anders als Guski behauptet, ging dieser Schritt jedoch nicht unmittelbar mit einer kulturellen Gleichschaltung einher. Im Gegenteil: 1934 sprach sich der international besetzte I. Allunionskongress der Sowjetschriftsteller mit überwiegender Mehrheit gegen eine bürokratische Lenkung des Verbandes aus; parteilich hatte die Kunst lediglich in dem Sinne zu sein, dass sie dem Sozialismus nützen sollte.<sup>224</sup> Auch einigte man sich zwar auf den Sozialistischen Realismus als „Hauptmethode der sowjetischen schönen Literatur und Literaturkritik“,<sup>225</sup> doch betonte man in den Statuten gleich

<sup>218</sup> Vgl. ebd.: S. 32.

<sup>219</sup> Schmitt, Hans-Jürgen, „Einleitung“, in: Hans-Jürgen Schmitt und Godehard Schramm (Hg.), *Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dokumente zum I. Allunionskongress der Sowjetschriftsteller*, Frankfurt/M. 1974: S. 12.

<sup>220</sup> Erlers 1979: S. 45.

<sup>221</sup> Vgl. ebd.: S. 44ff.

<sup>222</sup> Vgl. Schmitt 1974: S. 15.

<sup>223</sup> Guski 2011: S. 321.

<sup>224</sup> Vgl. Schmitt 1974: S. 15.

<sup>225</sup> Das Organisationskomitee des Verbandes der Sowjetschriftsteller, „Statut des Verbandes der Sowjetschriftsteller“, in: Hans-Jürgen Schmitt und Godehard Schramm (Hg.), *Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dokumente zum I. Allunionskongress der Sowjetschriftsteller*, Frankfurt/M. 1974: S. 390.

mehrfach die Offenheit und Vielseitigkeit von dessen Ausgestaltung.<sup>226</sup> Was Sozialistischer Realismus konkret zu bedeuten habe, blieb also vorerst ungeklärt.<sup>227</sup>

Einen theoretisch differenzierten und einflussreichen Schritt in Richtung einer solchen Klärung lieferte die Ende Dezember 1934 und Anfang Januar 1935 (im direkten Nachklang des Kongresses) geführte Diskussion um Georg Lukács' Essay *Der Roman*, der unter dem Titel ‚Der Roman als bürgerliche Epopöe‘ als Hauptteil des Lemmas ‚Roman‘ für die erste große sowjetische Literatur-encyklopädie vorgesehen war.<sup>228</sup> Wie Keßler bemerkt, geriet die Diskussion „schnell zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über Fragen der Methodologie und Methodik einer historisch-materialistischen, d. h. marxistisch-leninistischen Literatur- und Kunstwissenschaft“.<sup>229</sup> Lukács hatte hierbei argumentativen Rückhalt, da er als Mitarbeiter des Moskauer Marx-Engels-Lenin-Instituts Einsicht in die noch unveröffentlichten ökonomisch-philosophischen Manuskripte Marx' und Engels' hatte, deren Ausführungen zu Fragen der Literatur und Ästhetik er in seine methodischen Überlegungen einfließen ließ.<sup>230</sup>

Gleichzeitig knüpfte Lukács aber ebenso an seine vor-marxistische Frühschrift *Die Theorie des Romans* von 1916 an, deren hegelianische Prämissen er in Hinblick auf eine historisch-materialistische Kunsttheorie neu ausrichtete.<sup>231</sup> Lukács' Essay war so gesehen nicht nur eine Auseinandersetzung mit der Gattungstheorie und eine methodische Grundlegung einer historisch-materialistischen Literaturtheorie, sondern *en passant* noch eine Erörterung über den Umgang mit dem Erbe bürgerlicher Philosophie und Ästhetik.

Georg Lukács gesteht in seinem Beitrag der bürgerlichen Ästhetik nicht zuletzt das Verdienst zu, zu einem „in großen Zügen richtigen Ansatz zur Stellung des Problems“<sup>232</sup> gelangt zu sein, das es in Hinblick auf eine „theoretisch richtige Stellungnahme zu der widerspruchsvollen Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft“<sup>233</sup> weiterzuentwickeln gelte, um den Aporien des bürgerlichen Denkens zu entkommen. Im Anschluss an Hegel zielt Lukács dabei auf den dialektischen Zusammenhang zwischen ästhetischer Form und gesellschaftlich-historischem Kontext.<sup>234</sup> So sei das Genre des Romans geradezu als exemplarische „Ausdrucksform der bürgerlichen Gesellschaft“<sup>235</sup> zu betrachten. Es weise zwar einerseits die allgemeinen ästhetischen Merkmale des Epos auf, sei also der Gattung des Epischen zuzurechnen; andererseits erleide der Roman „alle Modifizierungen, die das radikal anders geartete bürgerliche Zeitalter mit sich bringt“.<sup>236</sup> Während sich bei anderen Gattungen das „Anderswerden der transzendentalen Orientierungspunkte“ lediglich auf den Gegenstand beziehe und die „Beziehung der Form auf ihre transzendente Existenzberechtigung“ unberührt lasse, werde diese

<sup>226</sup> „Der sozialistische Realismus sichert dem künstlerischen Schaffen außerordentliche Möglichkeiten in bezug auf die Entwicklung schöpferischer Initiative und die Wahl mannigfaltiger Formen, Methoden und Genres.“ Ziel des Verbandes sei daher u. a. die „Entwicklung des schöpferischen Wettbewerbs der Schriftsteller, ihre gegenseitige Unterstützung zur Förderung der erfolgreichen Entfaltung der schöpferischen Kräfte und der immer tieferen, allseitigen Entwicklung der künstlerischen Formen und Methoden, Genres und Stoffe auf Grundlage des sozialistischen Realismus nach Maßgabe der individuellen Begabung und der schöpferischen Interessen der Schriftsteller.“ (Ebd.: S. 390 und 391) Schmitt spricht sich daher vehement gegen eine Gleichsetzung der Auseinandersetzung um 1934 mit der Kunstdoktrin der späteren Ždanov-Ära aus (vgl. Schmitt 1974: S. 9f). Ähnlich die Position Lukács' (vgl. Michels, Dietmar-Ingo, „Lukács in der sozialistischen Kritik“, in: Georg Lukács, *Moskauer Schriften. Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934–1949*, Frankfurt/M. 1981: S. 149).

<sup>227</sup> Die zuweilen mit dem Allunionskongress in Verbindung gebrachte restriktive Auslegung des Sozialistischen Realismus setzt Ždanov indes erst ab 1946 per Erlass durch (vgl. Hartmann, Anne und Wolfram Eggeling, *Sowjetische Präsenz im kulturellen Leben der SBZ und frühen DDR 1945–1953*, Berlin 1998, S. 31f.).

<sup>228</sup> Vgl. Keßler, Peter, „Standortsuche für eine historisch-materialistische Theorie des Romangeses“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988: S. 287.

<sup>229</sup> Ebd.

<sup>230</sup> „Zähneknirschend mußte das Engelssche Urteil über Balzac, das Leninsche über Tolstoj zur Kenntnis genommen werden.“ (Lukács, Georg, „Prinzipielle Fragen einer prinzipienlosen Polemik“, *Moskauer Schriften. Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934–1949*, Frankfurt/M. 1981: S. 69)

<sup>231</sup> Vgl. Keßler 1988: S. 288.

<sup>232</sup> Lukács, Georg, „Der Roman“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988a: S. 317.

<sup>233</sup> Ebd.: S. 315.

<sup>234</sup> Vgl. Lukács 1965: S. 21.

<sup>235</sup> Lukács 1988a: S. 311.

<sup>236</sup> Ebd.: S. 313f.

Umwandlung in der Epik zum bestimmenden „*principium stilisationis*“.<sup>237</sup> Die Theorie des Romans wird dieserart zu einer bestimmten historischen Phase einer allgemeinen Theorie der Epik und zur Scheidemarke zwischen einer antik-heroischen und einer modern-bürgerlichen Epoche:

Hegel sieht (wie lange Zeit vor ihm Vico) daß das Epos historisch an eine primitive Entwicklungsstufe der Menschheit, an die Periode der „Helden“ gebunden ist, d. h. an eine Periode, in der das Leben der Gesellschaft noch nicht von gesellschaftlichen Mächten, die ich von den Menschen unabhängig und selbständig gemacht haben, beherrscht wird. Die Poesie des heroischen Zeitalters, deren typische Erscheinungsformen die Homerischen Epen gewesen sind, beruht auf dieser Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Menschen, was zugleich soviel bedeutet, daß sich „das heroische Individuum von dem sittlichen Ganzen ... , dem es angehört“, nicht abtrennt, „sondern ... ein Bewußtsein von sich nur als in substantieller Einheit mit diesem Ganzen“ hat.<sup>238</sup>

Die unmittelbare Bindung des Individuums zum sittlichen Ganzen, zur Totalität, die sich im Epos ausdrücke, löse sich, so Lukács, mit der Herausbildung des modernen reflektierenden Subjekts auf.<sup>239</sup>

Deshalb ist Philosophie als Lebensform sowohl wie als das Formbestimmende und das Inhaltgebende der Dichtung immer ein Symptom des Risses zwischen Innen und Außen, ein Zeichen der Wesensverschiedenheit von Ich und Welt, der Inkongruenz von Seele und Tat.<sup>240</sup>

Sehr viel deutlicher noch als 1916 bewertet Lukács diese Entwicklung 1934 zwar als „unbedingte[n] Fortschritt über die Primitivität des heroischen Zeitalters“, nichtsdestotrotz gehe dieser Riss zwischen Innen und Außen unvermeidlich mit einer „Degradation des Menschen“<sup>241</sup> einher, der sich der Mensch nicht widerspruchslos fügen könne.<sup>242</sup> In dieser gespannten Konstellation erkennt Georg Lukács die Geburtsstunde der modernen Kunst: Allein der Kunst gelinge es noch, den Hiatus zwischen Innen und Außen, Ich und Welt, Seele und Tat zu überbrücken. Allerdings sei die in ihr zum Ausdruck kommende Totalität keine gegebene mehr, sondern eine aufzugebene – sie bedarf der reflektierten Konstruktion:

Die visionäre Wirklichkeit der uns angemessenen Welt, die Kunst, ist damit selbständig geworden: sie ist kein Abbild mehr, denn alle Vorbilder sind versunken; sie ist eine erschaffene Totalität, denn die naturhafte Einheit der metaphysischen Sphären ist für immer zerrissen.<sup>243</sup>

Lukács betont, dass es bei dieser Konstruktion nicht darum gehe, die realen Widersprüche im Sinne naiver Idyllik zu überdecken, sondern sie in ihrer dialektischen Einheit zu fassen.<sup>244</sup> „Die widerspruchsvoll gewordene Einheit des Volkslebens kann nur durch richtiges Erfassen der sie konstituierenden Gegensätze, als Einheit dieser Gegensätze dargestellt werden.“<sup>245</sup> Folglich strebe „jeder große Roman – freilich in einer widerspruchsvollen, paradoxen Weise – dem Epos zu[ ] und [habe] gerade in diesem Versuch und seinem notwendigen Scheitern die Quelle seiner dichterischen Größe“.<sup>246</sup> Eine unmittelbare Totalität sei im modernen Leben nicht zu erreichen.<sup>247</sup> Der Roman sei, wie die bekannte Formel aus *Die Theorie des Romans* lautet, „Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit“.<sup>248</sup>

Den Ansatzpunkt, um zu einer „Totalität der Objekte“<sup>249</sup> zu gelangen, bildet für Georg Lukács hierbei stets die Beziehung des Individuums zur Gesellschaft. Das Problem einer solchen Beziehung stelle sich für den Roman nun aber in besonderer Weise, da erst die kapitalistische Gesellschaft die ökonomische Grundlage zu einer allseitigen und das ganze Leben der Menschen erfassenden gegenseitigen Verbindung geschaffen habe. Daher könnten erst die Romane der kapitalistischen

<sup>237</sup> Lukács 1984: S. 31.

<sup>238</sup> Lukács 1988a: S. 314.

<sup>239</sup> Vgl. Lukács 1984: S. 25.

<sup>240</sup> Ebd.: S. 21.

<sup>241</sup> Lukács 1988a: S. 315.

<sup>242</sup> Vgl. Lukács 1984: S. 47.

<sup>243</sup> Ebd.: S. 29.

<sup>244</sup> Vgl. ebd.: S. 51.

<sup>245</sup> Lukács 1988a: S. 323.

<sup>246</sup> Ebd.: S. 317f.

<sup>247</sup> Vgl. ebd.: S. 325f.

<sup>248</sup> Lukács 1984: S. 32.

<sup>249</sup> Lukács 1988a: S. 328.

Periode zu einem konsistenten Bild gesellschaftlicher Totalität in der Bewegtheit ihrer notorischen Widersprüche gelangen.<sup>250</sup> Trotz einer viel längeren Vorgeschichte, komme der Roman somit erst ab dem Zeitalter der Renaissance wirklich zu sich selbst.

Andererseits träte mit der kapitalistischen Periode ein neues Problem zutage. Denn da nach Marx die Arbeit, die sich im Tauschwert darstelle, erst dadurch gesellschaftlich werde, dass sie die „Form ihres unmittelbaren Gegenteils, die Form der abstrakten Allgemeinheit annimmt“<sup>251</sup> und somit die „Wirklichkeit in eine nicht rationalisierbare Menge von Faktizitäten auseinanderfällt, über die ein Netz von inhaltsentleerten, rein formellen ‚Gesetzen‘ geworfen wurde“,<sup>252</sup> bestehe das

Formproblem der großen Romanschriftsteller [...] darin, diese Ungunst des Stoffes zu überwinden, Situationen zu erfinden, in denen aus dem abstrakt-durchschnittlichen Nebeneinanderhandeln ein konkret-typisches Gegeneinanderhandeln wird, um aus der Aufeinanderfolge solcher typischen Situationen eine wirklich bedeutsame, epische Handlung aufzubauen.<sup>253</sup>

Sozialistischer Realismus hieße in diesem Verständnis also nicht Abbildung, sondern verstehende Durchdringung der widersprüchlichen Einheit der Realität. Hierfür rekurriert Lukács auf die Kategorie des Typischen, das eine notwendige Entfernung vom Durchschnitt der alltäglichen Wirklichkeit darstelle, um die grundlegenden Widersprüche der Gesellschaft in menschlichen Schicksalen zu gestalten.<sup>254</sup> Es sei dieses zugleich kreative und konkrete Eindringen in die Probleme der Gesellschaft, aus der der Roman seine immense praktisch-orientierende Bedeutung für die „ideologische[] Umgestaltung und Erziehung der Werktätigen im Geiste des Sozialismus“<sup>255</sup> erhalte. Die großen Erzähler, so zitiert Lukács eine Bemerkung Engels' über Balzac, könnten auf diese Weise ein Bild ihrer Gesellschaft zeichnen, „aus dem ich, sogar in den ökonomischen Einzelheiten ... , mehr gelernt habe als von allen berufsmäßigen Historikern, Ökonomen und Statistikern dieser Zeit zusammengenommen“.<sup>256</sup>

Mit der Kategorie des Typischen grenzt Lukács den Sozialistischen Realismus sowohl gegen eine Ästhetik der Unmittelbarkeit ab, die von der Erscheinung nicht zum Wesen, vom Einzelfall nicht zum Gesetz vorzudringen vermag,<sup>257</sup> als auch gegen eine Ästhetik der Verfremdung, bei welcher der „Leser aus den breiten Massen des Volkes von den verschiedensten Seiten seiner eigenen Lebenserfahrung her“ keinen Zugang mehr finden könne. Der im Zusammenhang mit der Diskussion um den Sozialistischen Realismus aufgekommenen Forderung nach Volkstümlichkeit sieht Lukács in seiner Konzeption damit in zweifacher Hinsicht Rechnung getragen: Die lebendige Überlieferung des realistischen Erbes sei nämlich zum einen verwurzelt in der Lebenserfahrung des Volkes,<sup>258</sup> zum anderen könne der Realismus im Sinne eines „lebendigen Humanismus“ ein Verständnis für die „fortschrittlichen und demokratischen Entwicklungsepochen der Menschheit“<sup>259</sup> vermitteln.

Den modernen Roman, den er mit der Renaissance ansetzt, sieht Lukács dabei zunächst von einem ideologischen Zweifrontenkampf bestimmt: dem Kampf der aufstrebenden Bourgeoisie gegen die „Degradation des Menschen durch die absterbende feudale Gesellschaft und gleichzeitig gegen die Degradation des Menschen durch die beginnende bürgerliche Gesellschaft“.<sup>260</sup> Vor allem in den Romanen von Rabelais und Cervantes will Lukács daher ein emanzipatorisches Aufbegehren erkennen, das noch aus dem bunten und reichhaltigen Stoff des Mittelalters schöpfen könne, ohne

<sup>250</sup> Vgl. ebd.: S. 324.

<sup>251</sup> Zitiert nach Lukács, Georg, „Geschichte und Klassenbewusstsein“, *Werke Bd. 2. Frühschriften II*, Neuwied, Berlin 1968: S. 352.

<sup>252</sup> Ebd.: S. 338.

<sup>253</sup> Lukács 1988a: S. 325.

<sup>254</sup> Vgl. ebd.

<sup>255</sup> Das Organisationskomitee des Verbandes der Sowjetschriftsteller 1974: S. 390.

<sup>256</sup> Lukács 1988a: S. 322.

<sup>257</sup> Vgl. Lukács, Georg, „Kunst und objektive Wahrheit“, *Probleme des Realismus*, Berlin 1955: S. 13.

<sup>258</sup> Vgl. Lukács, Georg, „Es geht um den Realismus“, *Probleme des Realismus*, Berlin 1955: S. 234.

<sup>259</sup> Ebd.: S. 237.

<sup>260</sup> Lukács 1988a: S. 330.

schon durch die abstrahierende Verkümmerng des Menschen durch die kapitalistische Arbeitsteilung erfasst zu sein.<sup>261</sup>

Die bunte Formwelt des Mittelalters bleibt ein günstiger Stoff auch bei der schärfsten Bekämpfung aller seiner gesellschaftlichen Inhalte, und die erst im Entstehen begriffene bürgerliche Gesellschaft und die bürgerliche Ideologie besitzen noch das Pathos einer allgemeinen Befreiung der Menschheit aus ihrer gesellschaftlichen und ideologischen Unfreiheit durch die ökonomische Politik und Kultur des Feudalismus.<sup>262</sup>

Aus diesem Grund hält Georg Lukács die Größe der fantastischen Realistik dieser beiden Autoren weithin für unerreicht.<sup>263</sup> In ihnen drücke sich in vollem Umfang der „progressive Kampf, den die Bürgerklasse im Namen der ganzen Gesellschaft für die Autonomie und die Selbsttätigkeit der menschlichen Gefühle führt“,<sup>264</sup> aus.

Diese progressive Geschichte der Bourgeoisie habe, so Lukács, allerdings mit der Französischen Revolution geendet.<sup>265</sup> Der bürgerliche Roman des 19. Jahrhunderts könne keine positiven Helden mehr aufbieten, ohne die existierenden gesellschaftlichen Widersprüche „verschmiert zu versöhnen“.<sup>266</sup> Für die bürgerlichen Autoren wie für die bürgerlichen Theoretiker bestehe das Dilemma,

entweder die heroische, die mythische, die primitiv poetische Periode der Menschheit zu verherrlichen und damit aus der kapitalistischen Degradation des Menschen einen Weg nach rückwärts zu suchen (Schelling) oder aber die unerträglichen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft zu irgendeiner Form der „Versöhnung“ zu führen (Hegel).<sup>267</sup>

Ganz anders stehe es jedoch für das Proletariat in der sozialistischen Gesellschaft. Für dieses sei die Gesellschaft nämlich keine fertige Welt von starren Gegenständen, sondern eine Welt der heroischen Selbsttätigkeit des Menschen. Die kapitalistische Unsicherheit des Lebens höre auf, wodurch auch jene Ideologien überflüssig würden, die sich wie die Religion auf Grundlage dieser Unsicherheit entwickelt hätten.<sup>268</sup> Im sozialistischen Klassenkampf fände die heroische Aktivität dabei im Gegenzug zu den progressiven Kämpfen des Bürgertums nicht nur im und für das Individuum statt, sie sei „zugleich der Prozeß der Menschwerdung der durch den Kapitalismus unterdrückten Arbeiter“. Folglich reproduziere sich die „Dialektik des sich Selbstschaffens des Menschen“ hier auf der „höchsten Stufenleiter der geschichtlichen Entwicklung“.<sup>269</sup> Klarer als je zuvor drücke sich im sozialistischen Roman daher die tendenziell immer schon vorhandene Wiederannäherung an das Epos aus.<sup>270</sup>

Peter Keßler weist darauf hin, dass gerade diese letzte These vielfach fehlgedeutet wurde.<sup>271</sup> Lukács behaupte keineswegs eine Wiederkehr des Epos im Sozialismus. Im Gegenteil betont er geradezu, dass es sich um eine Wiederannäherung auf anderer Ebene handele, die zudem kein Automatismus sein könne, sondern sich aus dem Klassenkampf entfalten müsse.<sup>272</sup> In diesem Sinne könne der Sozialistische Realismus ebenso wenig eine abgeschlossene Idyllik repräsentieren wie der bürgerliche Roman. Im Gegenteil bezeichne gerade die „Kühnheit und Rücksichtslosigkeit der Fragestellungen und Lösungen der alten Realisten [...] jenes Erbe, dessen kritische Aneignung für den sozialistischen Realismus am wichtigsten“ sei. Das „natürliche Vorbild für ein kühnes und alle Bestimmungen berücksichtigendes Stellen der Probleme, für einen rücksichtslosen Realismus, der sich doch nicht in der ‚kleinen Klugscheißerei‘ (Engels) der Details verliert“, könne „nur der alte

<sup>261</sup> Vgl. ebd.

<sup>262</sup> Ebd.: S. 331.

<sup>263</sup> Vgl. ebd.: S. 330.

<sup>264</sup> Ebd.: S. 337.

<sup>265</sup> Vgl. ebd.: S. 339.

<sup>266</sup> Ebd.: S. 344.

<sup>267</sup> Ebd.: S. 316f.

<sup>268</sup> Vgl. ebd.: S. 355.

<sup>269</sup> Ebd.: S. 354.

<sup>270</sup> Vgl. ebd.: S. 354f.

<sup>271</sup> Vgl. Keßler 1988: S. 296.

<sup>272</sup> Vgl. Lukács 1988a: S. 356.



bürgerliche Realismus sein“.<sup>273</sup> Und wenn Lukács dann doch auf die Notwendigkeit hinweist, auch die „alten Epen und ihre theoretische Bearbeitung als wichtige Frage des Erbes“<sup>274</sup> zu behandeln, dann nur vor dem Hintergrund, dass die „Versuche des 17. und 18. Jahrhunderts, theoretisch wie praktisch ein modernes Epos zu begründen, endgültig abgetan sind“.<sup>275</sup>

Georg Lukács' Ausführungen sind in der Moskauer Diskussion am Ende des Jahres 1934 nicht unumstritten geblieben.<sup>276</sup> Nichtsdestotrotz markierte sein Beitrag eine „trotz offener Stellen und Schwächen im ganzen tragfähige Plattform“<sup>277</sup> für eine historisch-materialistische Theorie des Romans sowie des Sozialistischen Realismus, die innerhalb des Diskurses der marxistisch-leninistischen Literaturtheorie über Jahre prägend wirkte.

### Kritik der Einheitssprache

Wie Galin Tihanov über Archivstudien belegen konnte, begleitete Michail Bachtin den Disput um den Roman und die Ausführungen Lukács' äußerst aufmerksam.<sup>278</sup> Im Jahr 1934 endete Bachtins fünfjährige Verbannungszeit, doch blieb er noch zwei weitere Jahre an seinem Verbannungsort, bevor er 1936 mit der Unterstützung Pavel Medvedevs eine Anstellung als Lehrer im Mordwinischen Pädagogischen Institut in Saransk (später Universität Saransk) erhielt.<sup>279</sup> Bereits im März 1937, im Zuge der ‚Großen Säuberung‘,<sup>280</sup> musste Bachtin diese Stelle allerdings wieder kündigen. Es folgten mehrere Ortswechsel, bis er sich in Kimry, nördlich von Moskau, niederließ. 1938 wird Bachtin freier, allerdings unbezahlter Mitarbeiter am Maksim Gor'kij Institut für Weltliteratur an der Akademie der Wissenschaften in Moskau; der Verlag Sovetskij pisatel' nimmt sein Manuskript *Roman vospitanija i ego značenie v istorii realizma* (Der Bildungsroman und seine Bedeutung in der Geschichte des Realismus) zum Druck an, das jedoch beim Brand des Verlagsgebäudes verloren geht; im gleichen Jahr muss Bachtins rechtes Bein amputiert werden; ebenfalls 1938 wird Medvedev – nachdem er noch 1934 *Die Formale Methode in der Literaturwissenschaft* einer ‚Selbstkritik‘ unterzogen hatte – verhaftet und wenige Monate später hingerichtet.

In dieser Zeit, zwischen 1934 und 1945, entstehen die zentralen romantheoretischen Schriften Bachtins: darunter *Das Wort im Roman* (1934/35), *Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman* (1937/38), das Manuskript zum Bildungsroman (1938), *Epos und Roman* (1941) sowie seine Studie zum Werk Rabelais', die er Anfang der 1940er Jahre als Kandidatendissertation einreicht.<sup>281</sup> Wenn Wegner und Schaumann in diesen Schriften eine „gewichtige Replik auf Lukács' Romankonzeption“ und „Alternative zur Theorie des ‚großen Realismus‘“ entdecken, so gilt das vor allem für die beiden Essays *Das Wort im Roman* (vorgetragen im Maksim Gor'kij Institut am 14. Oktober 1940) und *Epos und Roman* (vorgetragen im Maksim Gor'kij Institut am 24. März 1941 unter dem Titel *Roman kak literaturnyj žanr*, dt. „Roman als literarisches Genre“).

Der Kontrast beider Romankonzeptionen muss hierbei umso schärfer ins Auge fallen, als Lukács und Bachtin zunächst in einigen Punkten übereinstimmen: Beide setzen sich für eine kritisch-

<sup>273</sup> Ebd.: S. 358; vgl. Brief von Engels an Lassalle vom 18.5.1859 in Marx, Karl und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Berlin 2003: S. 420.

<sup>274</sup> Lukács 1988a: S. 358.

<sup>275</sup> Ebd.: S. 317.

<sup>276</sup> Vgl. Sektion Literatur des Instituts für Philosophie der Kommunistischen Akademie Moskau, „Probleme der Theorie des Romans. Die Diskussion von 1934/35 in der Sektion Literatur des Instituts für Philosophie der Kommunistischen Akademie Moskau“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988.

<sup>277</sup> Keßler 1988: S. 305.

<sup>278</sup> Vgl. Tihanov 2000: S. 11.

<sup>279</sup> Der biografische Überblick orientiert sich an Sasse 2010: S. 117f.

<sup>280</sup> Gegenüber Duvakin spricht Bachtin schlicht vom Terror („террор“) (Дувакин und Бachtин 1996: S. 64).

<sup>281</sup> Der genaue Zeitpunkt ist unklar, da sich das – letztlich abgelehnte – Zulassungsverfahren über Jahre hinzog (vgl. Pan'kov, Nikolai, „Everything else depends on how this business turns out ...“. Mikhail Bakhtin's dissertation defence as real event, as high drama and as academic comedy“, in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester 2001: S. 28). Pan'kov geht davon aus, dass Bachtin sich allein aus einer finanziellen Notlage heraus gezwungen sah, seine akademische Karriere voranzutreiben. Die Arbeit ist jedoch – wie zu zeigen sein wird – durchaus als eigenständiger und selbstbewusster Beitrag zur Debatte um eine historisch-materialistische Literaturwissenschaft anzusehen.

produktive Auseinandersetzung mit dem Erbe der bürgerlichen Kunst ein; das Postulat absoluter ästhetischer Autonomie lehnen sie ab, wobei ihnen andererseits radikale produktionsästhetische Ansätze ebenso suspekt sind, wie ein allzu didaktisch ausgerichtetes sozio-ideologisches Romanmodell.<sup>282</sup> In dieser Hinsicht können beide durchaus im Kontext der Debatte um den Sozialistischen Realismus verortet werden.<sup>283</sup>

Darüber hinaus gehen Lukács und Bachtin von einer ähnlichen gesellschaftlich-theoretischen Problemkonstellation aus. So schreibt Bachtin eingangs von *Das Wort im Roman*: „Es ist der Leitgedanke der vorliegenden Arbeit, den Bruch zwischen dem abstrakten ‚Formalismus‘ und dem ebenso abstrakten ‚Ideologismus‘ bei der Untersuchung des künstlerischen Wortes zu überwinden.“<sup>284</sup> Wie Lukács wendet er sich gegen das Auseinanderfallen eines abstrakten allgemeinen Gesetzes auf der einen, der isolierten individuellen Äußerung auf der anderen Seite. Das unvermittelte Nebeneinander von *langue* und *parole* im de Saussureschen Sprachmodell spiegelt demnach, wenn man so will, die bei Lukács dargestellte Logik des kapitalistischen Tauscherts wider. Der Formalismus der Sprache als einheitlichem System und der Ideologismus der Sprache als isolierte Äußerung führen zu einer Situation, in welcher sich der Mensch nicht mehr als aktiver und produktiver Teil des Ganzen wahrzunehmen vermag. Nach Galin Tihanov konstatieren somit sowohl Bachtin als auch Lukács einen Konflikt zwischen der Beherrschung der Natur durch den Menschen einerseits und seiner zunehmenden Versklavung unter seine eigenen kulturellen Errungenschaften andererseits.<sup>285</sup> Wie Lukács sieht Bachtin daher das (letztlich zum Scheitern verurteilte) Anliegen des bürgerlichen Romans darin, die Dualität zwischen Individuum und allgemeiner historischer Bewegung zu überwinden: „Man war bestrebt, für das private Leben einen historischen Aspekt zu finden, die Geschichte dagegen auf ‚häusliche Art‘ (Puschkin) zu zeigen.“<sup>286</sup>

Was jedoch bei Lukács die verdinglichende Logik der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur darstellt, wird bei Bachtin zum Problem einer spezifischen Sprachauffassung: dem Konzept einer Einheitssprache. Dieses reproduziere auf rationalistischer Ebene die „Wahrnehmung der Sprache als eines Mythos, als einer absoluten Form des Denkens“,<sup>287</sup> und zwar dadurch, dass es den „absoluten Konnex[] zwischen dem ideologischen Sinn und der Sprache“<sup>288</sup> aufrechterhalte. Der Mythos möge damit zwar seinen Ursprung in einer prähistorischen und daher, wie Bachtin anfügt, hypothetischen Vergangenheit haben. Als Kategorie, die die Identität zwischen Zeichen und Bedeutung, Signifikat und Signifikanten annimmt, bestimme er indessen nach wie vor den sprachtheoretischen wie philosophischen Diskurs.<sup>289</sup>

Michail Bachtin steht es fern, dieses mythische Denken und mit ihm das Konzept einer einheitlichen Sprache einfach abzutun. Als spezifische Kraft seien sie im sprachlichen Leben durchaus real vorhanden. Zugleich sei die einheitliche Sprache jedoch nie gegeben, sondern „immer ein Projekt“ und stehe „in jedem Augenblick des sprachlichen Lebens der tatsächlichen Redevielfalt gegenüber“.<sup>290</sup> Hieraus leitet Bachtin das Modell zweier antagonistischer Bewegungen ab, welche die Dynamik des sprachlichen Lebens bestimmen:

<sup>282</sup> Vgl. Keßler 1984: S. 165. Bachtin begrüßt zwar den Bruch mit der Autonomie-Ästhetik, sieht allerdings die Gefahr, im Zuge einer allzu tendenziösen sozio-ideologischen Ausrichtung des Romans den Bezug zum konkreten Leben zu verlieren (vgl. Бachtин 2000a: S. 204).

<sup>283</sup> In der jüngeren Literatur wird diese grundsätzliche Übereinstimmung meist ignoriert und Bachtins Romankonzept einseitig als fundamentale Kritik am Sozialistischen Realismus ausgelegt: „Bachtins Romantheorie entsteht zum Zeitpunkt der gewaltsamen Institutionierung des Sozialistischen Realismus in der Sowjetunion, der Zeit der großen Auferstehung der ‚monologischen‘ Roman-Epöe. Mit diesen aktuellen Entwicklungen setzt sich Bachtin inhaltlich nicht auseinander, nur implizit lässt sich seine auf dem Dialogischen basierende Romantheorie als eine strukturelle Kritik an den ‚zentripetalen‘ ideologischen Kräften der totalitären Ästhetik lesen.“ (Sasse 2010: S. 122)

<sup>284</sup> Bachtin 1979b: S. 154.

<sup>285</sup> Tihanov 2000: S. 16.

<sup>286</sup> Bachtin 2008b: S. 152.

<sup>287</sup> Bachtin 1979b: S. 252.

<sup>288</sup> Ebd.: S. 253.

<sup>289</sup> Vgl. ebd.: S. 254.

<sup>290</sup> Ebd.: S. 164.

neben den zentripetalen Kräften verläuft die ununterbrochene Arbeit der zentrifugalen Kräfte der Sprache, neben der verbal-ideologischen Zentralisierung und Vereinheitlichung finden ununterbrochen Prozesse der Dezentralisierung und Differenzierung statt.

Die zentripetalen und zentrifugalen Kräfte bestimmten im selben Augenblick das historische Werden der Sprache: „Jede konkrete Aussage des redenden Subjekts ist ein Angriffspunkt sowohl für die zentripetalen, als auch für die zentrifugalen Kräfte.“<sup>291</sup> Als soziale Äußerung begriffen, sei jedes Wort demzufolge gleichermaßen an der ‚Einheitssprache‘ wie an der sozialen und historischen Redevielfalt beteiligt.<sup>292</sup> Es wäre daher verfehlt, wenn man anstelle des kritisierten Konzepts der Einheitssprache das Prinzip der Dezentralisierung und Differenzierung verabsolutierte – dies liefe auf einen kommunikativen Wärmetod hinaus.<sup>293</sup> So ist für Bachtin zwar beispielsweise jede einzelne Äußerung individuell, doch arbeite jede Sphäre der Verwendung der Sprache ihre relativ beständigen Typen von Äußerungen aus:<sup>294</sup>

Jedes sozial relevante verbale Handeln ist imstande, die in seine semantische und expressive Zielsetzung eingebundenen Momente der Sprache auf lange Zeit und für einen breiten Kreis mit seinen Intentionen zu infizieren, indem es ihnen bestimmte Bedeutungs- und bestimmte Wertungsnuancen einschreibt (Beispiele: das Lösungswort, das Schimpfwort, das Lobwort usw.).<sup>295</sup>

Auch diese Äußerungsmuster seien ebenso wenig wie die Einheitssprache schlicht gegeben und, so gibt Bachtin zu, mitunter könne es scheinen, als seien ihre allgemeinen Eigenschaften sehr abstrakt und leer.<sup>296</sup> Doch als zentripetale Kräfte der Sprache überwinden sie die reine Vielfalt und zögen ihr Grenzen, um die „Sprache vor dem Druck der zunehmenden Redevielfalt“ zu schützen.

Anders als im Konzept der Einheitssprache versteht Bachtin die konkreten Prozesse sprachlicher Vereinheitlichung und Zentralisierung aber nicht als System elementarer Formen, die der Kommunikation das Minimum an Verständnis sicherten. Kommunikation ist für Bachtin nicht die korrekte Anwendung grammatischer und formaler Regeln. Bachtin geht es vielmehr um den ideologischen Aspekt der Sprache, „Sprache als Weltanschauung und sogar als konkrete Meinung“.<sup>297</sup> In diesem Sinne seien sprachliche Normen als „schöpferische Kräfte des sprachlichen Lebens“ zu verstehen, die „ein Höchstmaß an gegenseitigem Verständnisses [sic]“<sup>298</sup> garantierten. Als ausgeprägte Formen sozialer Kommunikation übernahmen sie eine durchaus produktive Funktion: Sie stünden für „spezifische Sichten der Welt, für eigentümliche Formen der verbalen Sinngebung, besondere Horizonte der Sachbedeutung und Wertung“.<sup>299</sup>

Bislang, so resümiert Bachtin, habe die Sprachwissenschaft allerdings vor allem die „Einheit in der Vielfalt“ gesucht. Sie habe sich daher auf diejenigen Momente konzentriert, die „am weitesten von den veränderlichen sozialen Sphären der Wortbedeutung entfernt“ seien. Das „reale, ideologisch gefüllte ‚sprachliche Bewußtsein‘“<sup>300</sup> sei auf diese Weise unbeachtet geblieben. Das „dialogische Prinzip der Sprache, das vom Kampf der sozial-sprachlichen Standpunkte und nicht vom inner-sprachlichen Kampf der individuellen Willensäußerungen oder von logischen Widersprüchen bedingt“<sup>301</sup> sei, sei ignoriert worden.

<sup>291</sup> Ebd.: S. 165.

<sup>292</sup> Vgl. ebd.: S. 166.

<sup>293</sup> Diesen Vorwurf erhebt Bachtin gegen die rousseauistische Ablehnung jeglicher gesellschaftlicher Konvention bei Tolstoj: „Но ведь социальная условность может быть и продуктивной и служить необходимым условием общения.“ („Aber gesellschaftliche Konvention kann produktiv sein und ist eine notwendige Bedingung für den Dialog.“) (Bachtin 2000a: S. 195)

<sup>294</sup> Vgl. Bachtin 2004: S. 147 und Bachtin 1979b: S. 182.

<sup>295</sup> Ebd.

<sup>296</sup> Vgl. Bachtin 2004: S. 148.

<sup>297</sup> Bachtin 1979b: S. 164.

<sup>298</sup> Ebd.: S. 164.

<sup>299</sup> Ebd.: S. 183.

<sup>300</sup> Ebd.: S. 167.

<sup>301</sup> Ebd.: S. 166f.

Der Vorwurf, den Bachtin gegenüber der Sprachwissenschaft erhebt, zielt allerdings nicht in erster Linie darauf, dass sie Kontinuitäten untersucht habe, sondern darauf, dass sie insgeheim oder ausdrücklich die „Kräfte einer konkreten Vereinheitlichung und Zentralisierung des ideologischen Wortes zum Ausdruck“ gebracht habe. Wenn Sprache nie abstrakt, sondern immer „*ideologisch gefüllt*“<sup>302</sup> ist, somit immer in den Kampf der sozial-sprachlichen Standpunkte eingebunden ist, so gilt das nach Michail Bachtin auch für die Äußerungen der Sprachwissenschaft. Aus diesem Blickwinkel geht es weniger darum, ob ihre Erkenntnisse wissenschaftlich gesehen richtig oder falsch sind (falsch sind sie nach Bachtin eher insoweit, als sie perspektivisch verkürzt sind), sondern darum, dass der Wissenschaftszweig als ganzer sich mit dem Konzept der Einheitssprache in die „Dienste der großen zentralisierenden Tendenzen des europäischen verbal-ideologischen Lebens“<sup>303</sup> gestellt habe. Bachtin verortet die Kategorien, mit denen Sprachphilosophie, Linguistik und Stilistik operieren, daher sozialgeschichtlich: Sie seien „von den historisch-aktuellen Kräften der verbal-ideologischen Tätigkeit bestimmter sozialer Gruppen hervorgebracht und geformt“<sup>304</sup> worden. Das Konzept der Einheitssprache stünde „in einem untrennbaren Zusammenhang mit den Prozessen der sozialpolitischen und kulturellen Zentralisation“.<sup>305</sup> Mit seiner Kritik reißt Bachtin so die akademische Disziplin aus dem scheinbar autonomen Bereich ideologischer Neutralität heraus.

Zugleich wird auf diese Weise der in der Sprache angelegte Antagonismus aus Zentripetalität und Zentrifugalität auf den Widerstreit sozio-ideologischer Interessen transponiert. Das Wort wird zur „Arena“.<sup>306</sup> Anders als Vološinov vermeidet es Bachtin jedoch, die Tendenzen der Vereinheitlichung und Zentralisierung unmittelbar mit der herrschenden Klasse zu identifizieren. Sie werden vielmehr zu einem allgemeinen, in der ideologischen Struktur der Gesellschaft begründeten geschichtsphilosophischen Prinzip. Daraus folgt aber auch, dass die Einsicht in dieses Prinzip nicht selbst losgelöst von den sozio-historischen Prozessen stehen kann: Sie ist in Bachtins Entwurf das Resultat einer besonderen kulturgeschichtlichen Entwicklung, in welcher dem Roman als Genre eine wesentliche Funktion zukommt.

### *Epos und Roman*

Ähnlich wie Georg Lukács verortet Michail Bachtin den Roman an einem kulturhistorischen Scheidepunkt. Er sei Ausdruck eines radikal und unumkehrbar gewandelten kulturellen und literarisch-schöpferischen Bewusstseins, das auf einen bestimmten Moment des Umbruchs in der Geschichte Europas zurückführen sei: den Übertritt des Menschen „aus den Bedingungen einer sozial abgeschlossenen und indolenten halbpatriarchalischen Lage in die neuen Bedingungen internationaler, intersprachlicher Verbindungen und Beziehungen“. Während Lukács den Ausgang aus der unmittelbaren und naiven Einheit des heroischen Zeitalters als Riss zwischen Innen und Außen, Ich und Welt, Seele und Tat deutet, interpretiert Bachtin diesen Schritt durchweg als Öffnung und Befreiung – und als Entdeckung dialogischer Beziehungen: „Den Menschen Europas erschloß sich eine Vielfalt von Sprachen, Kulturen und Zeiten, die zum bestimmenden Faktor ihres Lebens und Denken wurde.“<sup>307</sup> Das isolierte Nebeneinanderexistieren von Nationalsprachen, territorialen Dialekten, sozialen und beruflichen Dialekten und Jargons, die Koexistenz von Literatursprache,

<sup>302</sup> Ebd.: S. 164.

<sup>303</sup> Ebd.: S. 167.

<sup>304</sup> Ebd.: S. 163.

<sup>305</sup> Ebd.: S. 164.

<sup>306</sup> Ebd.: S. 175.

<sup>307</sup> Bachtin 1988a: S. 499.

Genresprachen innerhalb der Literatursprache, Sprachepochen usw. sei „in Bewegung geraten und in einen Prozeß aktiver Wechselwirkung und gegenseitiger Aufhellung eingetreten“.<sup>308</sup>

Dass der Roman sich dieser komplexen, dynamisierten Situation künstlerisch annehmen kann, knüpft Bachtin an das Medium Schrift. Während die übrigen Gattungen weitaus älter seien und ihre „ursprüngliche Natur des Mündlichen und Ohrenfälligen“ mehr oder weniger bis auf den heutigen Tag bewahrt hätten, sei der Roman an die Schrift und das Buch gebunden und „organisch den neuen Formen der stummen Wahrnehmungsweise, d. h. dem Lesen, angepaßt“.<sup>309</sup> Er ist damit Ausdruck einer mittelbaren, dezentrierten Sprechsituation, die es ihm weit eher als den anderen Gattungen ermögliche, Dialoge ebenso wie dialogische Wechselbeziehungen oder Hybridisierungen, also die „Vermischung zweier sozialer Sprachen innerhalb einer einzigen Äußerung“,<sup>310</sup> künstlerisch nutzbar zu machen.

Im Gegensatz zu den anderen (,einstimmigen‘) Gattungen zeichne sich das Wort des Romans dadurch aus, dass es „durch eine Sphäre fremder Wörter und unterschiedlicher Akzente zu seinem Sinn und seiner Expression hindurch“<sup>311</sup> dringe. Das Romanwort sprengt damit die mythische Vorstellung von Sprache als absoluter Form des Denkens. In ihm enthülle sich zusammen mit den inneren Widersprüchen im Gegenstand die soziale Redevielfalt um ihn herum: „jenes babylonische Sprachengewirr, das jeden Gegenstand umgibt“.<sup>312</sup> Der Roman sei, so pointiert Bachtin, der künstlerische Ausdruck eines „relativierten, galileischen Sprachbewußtseins“.<sup>313</sup> Er gebiete die „Erweiterung und Vertiefung des sprachlichen Horizontes, die Verfeinerung unserer Wahrnehmung sozial-sprachlicher Differenzierungen“<sup>314</sup> sowie die „unaufhebbare Notwendigkeit des indirekten, vorbehaltlichen, gebrochenen Sprechens“<sup>315</sup>. Georg Lukács paraphrasierend hält er fest:

Der Roman setzt die verbal-semantische Dezentralisierung der ideologischen Welt voraus, die sprachliche Obdachlosigkeit eines literarischen Bewußtseins, das das unanfechtbare und einheitliche sprachliche Medium des ideologischen Denkens verloren hat und sich unter den sozialen Sprachen innerhalb einer einzigen Sprache und unter nationalen Sprachen innerhalb einer einzigen (hellenistischen, christlichen, protestantischen) Kultur, einer einzigen kulturpolitischen Welt (der hellenistischen Staaten, des römischen Imperiums usw.) fand.<sup>316</sup>

Im Roman drückt sich somit zwar der „Zerfall stabiler verbal-ideologischer Systeme“<sup>317</sup> aus, doch beschreibt dieser Umstand weniger einen existentiellen Verlust handlungsorientierender Werte als vielmehr einen Moment „in which values themselves come down to earth and a more independent ethical experience becomes possible“.<sup>318</sup> In gewisser Weise verallgemeinert Michail Bachtin damit seine Thesen bezüglich des polyphonen Romans auf die Gattung insgesamt. Das Werk Dostoevskijs nähme insoweit einen besonderen Platz in der Entwicklung der Gattung ein, als in ihm nicht nur die Äußerungen der Helden dialogisiert seien, sondern auch die Romane in ihrer Gesamtheit, als Äußerungen des Autors.<sup>319</sup>

Freilich sei auch das Wort der anderen poetischen Gattungen in gewisser Weise dialogisch, doch werde hier die natürliche Dialogizität nicht im künstlerischen Sinne genutzt: Das Wort genüge sich

<sup>308</sup> Ebd.: S. 500.

<sup>309</sup> Ebd.: S. 490.

<sup>310</sup> Bachtin 1979b: S. 244. Aus diesem Wechselbezug von Schrift und Stimmenvielfalt im Roman erhellt sich die zunächst irritierende Betonung der Schrift gegenüber der Stimme, welcher in Bachtins Dialogizitätskonzeption sonst eine entscheidende Funktion zukommt: „Die Schrift ist für Bachtin jene disziplinierende Kraft, die den Sinnpluralismus und die Vielstimmigkeit einebnet, zugleich aber die Schrift zum Speicher der Stimmen werden läßt; es gilt die Schrift zu deskriptualisieren, sie zum Klingen zu bringen. [...] Nur im Roman gelingt diese Verstimmlichung der Schrift“ (Lachmann 1990: S. 195).

<sup>311</sup> Bachtin 1979b: S. 170.

<sup>312</sup> Ebd.: S. 171.

<sup>313</sup> Ebd.: S. 215.

<sup>314</sup> Ebd.: S. 251.

<sup>315</sup> Ebd.: S. 215.

<sup>316</sup> Ebd.: S. 252.

<sup>317</sup> Ebd.: S. 255.

<sup>318</sup> Hirschkop 1999: S. 94.

<sup>319</sup> Vgl. Bachtin 1979b: S. 235.

selbst und trete in keinen bewussten Kontakt mit fremden Äußerungen.<sup>320</sup> Stattdessen seien hier die unhinterfragte Tradition sowie die langwierigen, stabilen gesellschaftlichen Prozesse dominierend. Insbesondere das Epos gilt Bachtin in dieser Hinsicht als paradigmatisch. Gegenstand des Epos sei, wie er mit Goethe und Schiller formuliert, das „vollkommen Vergangene“, das in der nationalen Überlieferung tradiert werde und zu dem Autor wie Zuhörer durch eine „absolute epische Distanz“<sup>321</sup> getrennt seien. Die Tradition wirke als autoritäres Vorgut, das weder bestritten noch verändert werden dürfe: „Ein Bewußtsein für die Relativität alles Vergangenen hat sich noch nicht herausgebildet.“<sup>322</sup> Die epische Welt liege somit „außerhalb des Bezirks verändernder und umdeutender menschlicher Aktivität“.<sup>323</sup>

Der Roman habe sich als Gattung hingegen auf der Basis eines gänzlich veränderten Zeitempfindens formiert und entwickelt. Von Anfang an sei er in der Zone des unmittelbaren Kontakts mit der vielfältigen und unfertigen Gegenwart entstanden.<sup>324</sup> Das Romanwort reagiere daher „sehr feinfühlig auf die geringsten Wandlungen und Schwankungen der sozialen Atmosphäre“<sup>325</sup> seiner Epoche. Es setze die absichtliche Wahrnehmung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Konkretheit und Relativität des lebendigen Wortes, seine Beteiligung am historischen Prozess und am sozialen Kampf voraus.<sup>326</sup> Die Stimmen- und Redevielfalt fänden auf diese Weise Eingang in den Roman und organisierten sich darin zu einem „wohlgestalteten künstlerischen System“.<sup>327</sup> „Die Redevielfalt *an sich* wird im Roman und dank dem Roman zur Redevielfalt *für sich*“.<sup>328</sup> Wenn sich daher aus der Geschichte des Romans später die Forderung herauskristallisiert habe, er solle vollständig und allseitig die Epoche widerspiegeln, so sei diese Forderung anders zu fassen: „Im Roman müssen alle sozio-ideologischen Stimmen der Epoche vertreten sein, das heißt, alle wesentlichen Sprachen der Epoche, kurz, der Roman muß ein Mikrokosmos der Redevielfalt sein.“<sup>329</sup>

Auch Michail Bachtins Realismuskonzeption rekurriert auf eine Kategorie des Typischen: Im Roman erschließe das Bild der Sprache im Unterschied zu außerkünstlerischen Formen der Wiedergabe des fremden Wortes nicht lediglich die Wirklichkeit, sondern auch die „Möglichkeiten der betreffenden Sprache, ihre sozusagen idealen Grenzen und ihren Gesamtsinn, ihre Wahrheit ebenso wie ihre Begrenztheit“.<sup>330</sup> Diese Kategorie des Typischen ist jedoch fern davon, die Heterogenität der Sprachen in eine dialektische Einheit zu überführen. Der Roman soll keinen Riss überbrücken, sich dem Epos annähern, um aus der Erfahrung der alltäglichen Wirklichkeit herauszuführen. Im Gegenteil: Er soll in die alltägliche Realität der Redevielfalt eintauchen, sie sichtbar machen gegenüber den vereinheitlichenden Tendenzen des abstrakten Denkens:

Es sind gerade die Wechselbeziehungen zwischen primären und sekundären Gattungen und die historische Entstehung der letzteren, die die Natur der Äußerung erhellen (und besonders das komplizierte Problem der Wechselbeziehung von Sprache und Ideologie, Weltanschauung).<sup>331</sup>

Der Roman übernimmt damit eine emanzipatorische Funktion: „[T]he rise of novelistic style is simultaneously an ethical and a linguistic event“.<sup>332</sup> Während sich das Epos und die anderen Hauptvarianten der poetischen Gattungen nämlich „in der Bahn der vereinheitlichenden und zentralisierenden Kräfte des verbal-ideologischen Lebens“ herausgebildet hätten, seien der Roman und die ihm verwandten

<sup>320</sup> Ebd.: S. 177.  
<sup>321</sup> Bachtin 1988a: S. 500.  
<sup>322</sup> Ebd.: S. 503.  
<sup>323</sup> Ebd.: S. 505.  
<sup>324</sup> Vgl. ebd.: S. 530.  
<sup>325</sup> Bachtin 1979b: S. 191.  
<sup>326</sup> Vgl. ebd.: S. 219.  
<sup>327</sup> Ebd.: S. 191.  
<sup>328</sup> Ebd.: S. 279.  
<sup>329</sup> Ebd.: S. 290.  
<sup>330</sup> Ebd.: S. 241.  
<sup>331</sup> Bachtin 2004: S. 149.  
<sup>332</sup> Hirschkop 1999: S. 25.

Gattungen „historisch im Rahmen der dezentralisierenden, zentrifugalen Kräfte“<sup>333</sup> entstanden. Trage die Idealisierung der Vergangenheit in den hohen Genres offiziellen Charakter,<sup>334</sup> lägen die Wurzeln des dialogisierten Romanwortes – ideologisch gesehen – in jenen niederen, inoffiziellen Gattungen der Volkskultur, die der offiziellen Kultur entgegengestellt gewesen wären. Diese seien „parodistisch und polemisch gegen die offiziellen Sprachen der Gegenwart zugespitzt“<sup>335</sup> gewesen – und damit per se dialogisiert.

Das Lachen und Verlachen des direkten Wortes organisierte nach Bachtin somit die „ältesten Formen der Abbildung von Sprache“.<sup>336</sup> Es entzieht dem direkten Wort seine Unmittelbarkeit und seinen Absolutheitsanspruch und stellt es in seiner Relativität bloß. Neben der Redevielfalt sind für Bachtin somit auch die volkstümlichen Formen der Lachkultur eine der wesentlichen Quellen, aus denen das Romanwort schöpft.<sup>337</sup> Die Vorgeschichte des Romanwortes reiche damit sogar bis weit in eine archaisch-folkloristische Vergangenheit hinein, in die Frühzeit einer „noch klassenlosen und vorstaatlichen Gesellschaft“,<sup>338</sup> deren kulturelle Ausdrucksformen sich noch weit darüber hinaus in der Volkskultur erhalten hätten. Gerade im Lachen des Volkes müsse man die folkloristischen Wurzeln des Romans suchen.<sup>339</sup> Es zerstöre die epische Distanz und jene absoluten Hierarchien, durch die die Klassengesellschaft gekennzeichnet sei:<sup>340</sup>

In den hohen Genres ziehen sich Macht und Privilegium, Bedeutsamkeit und Größe jeglicher Art aus der Zone des familiären Kontakts auf eine fernliegende Ebene zurück (Kleidung, Etikette, Stil der Rede des Helden und Stil der Rede über ihn). In der Orientierung auf Abgeschlossenheit äußert sich die Klassizität aller nichtromantischen Genres. Die zeitgenössische Wirklichkeit, das Fließende und Vorübergehende, „Niedere“, Heutige, dieses „Leben ohne Anfang und Ende“ war nur in den niederen Genres Gegenstand der Darstellung. Den hauptsächlichsten Darstellungsgegenstand bildete diese Wirklichkeit jedoch in dem sehr umfangreichen und reichhaltigen Bereich des sich des Lachens bedienenden Volksschaffens.<sup>341</sup>

Die pietätvolle Haltung, die es gegenüber der geheiligten und unanfechtbaren Tradition einfordere,<sup>342</sup> stehe dabei einem realistischen Begreifen der Welt geradezu entgegen. Das Lachen vernichte hingegen die Furcht und die Pietät vor dem Gegenstand und lege hierdurch die Grundlagen für die ungehinderte Erforschung der Welt. Das volkstümliche Lachen wird in dieser Wendung Bachtins nicht nur zu einer Quelle des realistischen Kunstschaffens, sondern auch der Wissenschaft und der Entdeckung der menschlichen Möglichkeiten.<sup>343</sup> Damit werden zwar ganz ähnlich wie bei Georg Lukács die Entstehung von Roman und Philosophie eingeführt,<sup>344</sup> doch liest es sich geradezu wie eine wörtliche Umkehrung von Lukács' Degradationsthese, wenn Bachtin schreibt:

Das Lachen zerstörte die epische Distanz; es begann, den Menschen frei und familiär zu erforschen, sein Innerstes nach außen zu kehren, das Mißverhältnis zwischen Äußerem und Innerem, zwischen der Möglichkeit und ihrer Realisierung aufzudecken.<sup>345</sup>

Erst der Mensch in seiner Schicksalsoffenheit, seiner Nichtidentität mit sich selbst und Unabgeschlossenheit könne zu einem geschichtlichen („heroischen“) Subjekt werden und Welt gestalten.<sup>346</sup> Im Roman erlange der Mensch die „Fähigkeit zu ideologischer und sprachlicher Initiative“.<sup>347</sup> Die Sprache – und nicht erst die kapitalistische Ökonomie – schafft die allseitige Verbindung der

<sup>333</sup> Bachtin 1979b: S. 166.

<sup>334</sup> Vgl. Bachtin 1988a: S. 509.

<sup>335</sup> Bachtin 1979b: S. 166.

<sup>336</sup> Bachtin, Michail M., „Aus der Vorgeschichte des Romanwortes“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979: S. 310.

<sup>337</sup> Vgl. ebd.

<sup>338</sup> Bachtin 1995: S. 54; vgl. auch Bachtin 1988a: S. 529.

<sup>339</sup> Vgl. ebd.: S. 510.

<sup>340</sup> Ebd.: S. 511.

<sup>341</sup> Ebd.: S. 509.

<sup>342</sup> Vgl. ebd.: S. 504.

<sup>343</sup> Vgl. ebd.: S. 512.

<sup>344</sup> Vgl. ebd.: S. 503.

<sup>345</sup> Ebd.: S. 526.

<sup>346</sup> Vgl. ebd.: S. 528.

<sup>347</sup> Ebd.: S. 529.

Menschen untereinander und ermöglicht eine produktive Aneignung der Welt.<sup>348</sup> Die Welt des Epos ist für Michail Bachtin hingegen ideologischer Ausdruck einer gefestigten, streng hierarchischen Klassengesellschaft. In einer Notiz aus Bachtins Nachlass, die Tihanov zitiert, findet sich deshalb folgende grundsätzliche Kritik an Lukács' Hegel-Adaption:

It is not the features of the depicted order that differentiate the epic from the novel (which is, basically, what Lukács's point of view comes down to). The characteristic of this order (the „Homeric“) is itself shot through with the forms of the epic past. The characteristic of Homer's epoch in Hegel is flawed by naive realism.<sup>349</sup>

In der Konzentration auf strukturell-inhaltliche Merkmale gehe verloren, dass die im Epos dargestellte Ordnung von den Formen absoluter Vergangenheit durchzogen sei. Die Hegelsche Dialektik aus ästhetischer Form und historischem Kontext wird bei Bachtin somit durch den immanent ideologischen Bezug zur Geschichte ergänzt bzw. korrigiert.

Die Auflösung der epischen Distanz habe im Gegenzug ebenso Auswirkungen auf die formale Gestaltung des Romans als Gattung. Der unmittelbare Kontakt mit der vielfältigen und unfertigen Gegenwart des Romans, sein Reagieren auf die geringsten Wandlungen und Schwankungen der sozialen Atmosphäre, zwingen ihn, sich permanent den veränderten Bedingungen anzupassen. So ist der Roman das „Formbare par excellence; er ist das ewig suchende, immer wieder sich selbst erforschende und alle seine konsolidierten Formen revidierende Genre“.<sup>350</sup>

Auch die Überlieferung besitzt nicht mehr den Charakter eines autoritären Vorguts; das dialogisierte Romanwort sei ein „innerlich überzeugende[s] Wort“. Dieses verlange keine bedingungslose Anerkennung, seine „schöpferische Produktivität“ bestehe vielmehr gerade darin,

daß es einen selbständigen Gedanken und ein selbständiges neues Wort erweckt, daß es die Massen unserer Wörter von innen her organisiert und nicht in einem isolierten und unbeweglichen Zustand verharrt. Es wird nicht so sehr von uns interpretiert, es entwickelt sich vielmehr frei weiter, paßt sich an neues Material, an neue Umstände an, erhellt sich wechselseitig mit neuen Kontexten.<sup>351</sup>

Auf diese Weise werde das überlieferte Wort im dialogischen Bezug vergegenwärtigt. Das Romanwort stehe folglich nicht nur in unmittelbarem Kontakt mit der unvollendeten Gegenwart, es wende sich auch an den „Nachfahren als einen Zeitgenossen“.<sup>352</sup> Der Roman erschließe neue Sinnmöglichkeiten des Überlieferten, passe es neuem Material, neuen Umständen an und entwickle es frei weiter.<sup>353</sup> Tradition ist aus dieser Perspektive nicht Ehrfurcht gebietend, sondern wandelbar und produktiv.

Im Prinzip sei ein solcher Prozess der Umakzentuierung des Überlieferten unvermeidlich und in der Literaturgeschichte von eminenter Bedeutung:

Jede Epoche verändert die Akzente der Werke der jüngsten Vergangenheit auf ihre Weise. Das historische Leben der klassischen Werke ist im Grunde der ununterbrochene Prozeß ihrer sozioideologischen Umakzentuierung. Dank der in ihnen angelegten intentionalen Möglichkeiten offenbaren sie in jeder Epoche vor dem neuen sie dialogisierenden Hintergrund immer neue Sinnmomente; ihr Sinnbestand wächst buchstäblich weiter, er wird ausgearbeitet.<sup>354</sup>

Lediglich im Roman werde dieser Prozess jedoch künstlerisch und bewusst umgesetzt: „Nur der, der selbst im Werden begriffen ist, kann das Werden begreifen.“<sup>355</sup> Jedes Element der literarischen Tradition könne hier unter veränderten Bedingungen neu mit Sinn gefüllt werden, „neue und helle

<sup>348</sup> Tihanov sieht die divergente Auffassung von Sprache als ein Hauptkriterium für die unterschiedliche Romankonzeption bei Lukács und Bachtin: „For Lukács, language is no more than a pliable instrument in the hands of the writer. For Bakhtin, on the other hand, language is inseparable from the very idea of human existence: we only come to know the world by articulating it, and the words we use to do so are not entirely ours; they have already been in someone else's mouth, thus prone to behave in an unruly fashion.“ (Tihanov 2000: S. 59)

<sup>349</sup> Zitiert nach: ebd.: S. 12f.

<sup>350</sup> Bachtin 1988a: S. 530f.

<sup>351</sup> Bachtin 1979b: S. 232.

<sup>352</sup> Ebd.: S. 233.

<sup>353</sup> Vgl. ebd.: S. 232.

<sup>354</sup> Ebd.: S. 299.

<sup>355</sup> Bachtin 1988a: S. 494.



Blitze erzeugen, wobei [es] die auf ihm gewachsene objekthafte Rinde verbrennt“.<sup>356</sup> Es komme so zu einem „Wechselverhältnis von Tradition und Innovation“.<sup>357</sup>

### *Historische Poetik*

So sehr Bachtin auf der einen Seite die Entstehung des Romans an die Zerstörung der alten Zeithierarchie an der Grenze zwischen klassischem Altertum und Hellenismus bindet und seine Vorgeschichte gar bis in die Folklore zurückführt, so schränkt er auf der anderen Seite die progressive Bedeutung jener Epochen erheblich ein:

Wie wir festgestellt haben, begann in einigen Erscheinungen der Antike die unabgeschlossene Gegenwart sich der Zukunft näher zu fühlen als der Vergangenheit. Dieser Prozeß der Umorientierung auf die reale Zukunft konnte jedoch unter den Bedingungen der Perspektivlosigkeit [sic] der antiken Gesellschaft keine Vollendung finden: Gab es doch diese reale Zukunft nicht. Diese Umorientierung vollzog sich erstmals in der Epoche der Renaissance.<sup>358</sup>

Zudem können sich nach Bachtins Dafürhalten solch kulturelle Umwälzungen nicht unvermittelt in der Literatur niederschlagen. Im Gegenteil, um in neue Formen des künstlerischen Sehens überzugehen, bedürfe es, wie er in seiner Replik auf Lunačarskij von 1963 erklärt, „zusätzlich der langen Ausbildung allgemein ästhetischer und literarischer Traditionen“. Neue Formen künstlerischen Sehens entstünden langsam, durch Jahrhunderte, und die einzelne Epoche schaffe lediglich die Bedingungen für das endgültige Heranreifen und die Realisierung der neuen Form. Diesen Prozess aufzuzeigen, sei Aufgabe einer „historischen Poetik“,<sup>359</sup> die zwar nicht die Verbindung zu sozialhistorischen Analysen aufgeben, aber sich auch nicht auf sie beschränken dürfe.

Die Forderung nach einer historischen Poetik als Modell einer marxistischen Literaturgeschichtsschreibung hatte am 5. Dezember 1935 an prominenter Stelle ebenso Viktor Maksimovič Žirmunskij anlässlich der Eröffnung der Westlichen Abteilung des Instituts für Literatur in Moskau erhoben. Ziel sei es, im Anschluss an Aleksandr Veselovskij die Geschichte literarischer Formen in dialektischer Weise mit dem sozio-historischen Prozess der Menschheitsentwicklung zu verbinden. Das Projekt einer *Historischen Poetik*, so der Titel von Veselovskijs unvollendet gebliebenem Werk, sei diesbezüglich selbst in seinen Widersprüchen und in seiner Unabgeschlossenheit als die „höchste Leistung der fortschrittlichen Etappe in der Entwicklung der bürgerlichen Literaturwissenschaft des 19. Jahrhunderts“<sup>360</sup> zu bewerten.

Ein solcher Einsatz für das Erbe Veselovskijs war zu dieser Zeit keineswegs unumstritten. Veselovskij war noch im selben Jahr in der *Literaturnaja enciklopedija* eingehend für seinen Induktivismus kritisiert worden.<sup>361</sup> Žirmunskij hebt jedoch vor allem zwei Momente hervor, an die es bei dessen historischer Poetik anzuknüpfen gelte: Erstens überschreite Veselovskij sowohl den beschränkten Horizont der Nationalphilologie als auch den verkürzten Blickwinkel der positivistischen Einflussforschung, indem er die „Vergleichung analoger Erscheinungen auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung, die in den gleichartigen Stadien des einheitlichen historischen Prozesses an den Tag treten“,<sup>362</sup> stütze. Zweitens würden bei Veselovskij diese Gesetzmäßigkeiten an die sozialhistorischen Entstehungsbedingungen eines Textes geknüpft. Trotz seiner theoretischen Vorbehalte,

<sup>356</sup> Bachtin 1979b: S. 297.

<sup>357</sup> Bachtin 1985: S. 178.

<sup>358</sup> Bachtin 1988a: S. 531.

<sup>359</sup> Bachtin 1985: S. 44.

<sup>360</sup> Žirmunskij [Žirmunskij] 1968: S. 207.

<sup>361</sup> Vgl. Malkina, Viktorija Ja., „Samson Naumovič Brojtman. Historische Poetik als System“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013: S. 92f.

<sup>362</sup> Žirmunskij [Žirmunskij] 1968: S. 207.

denen Veselovskij als Positivist unterliege, würde hierdurch das Vorhandensein allgemeiner Gesetzmäßigkeiten der geschichtlichen Entwicklung indirekt bestätigt.

Die *Historische Poetik* Veselovskijs sei damit der letzte Versuch einer großen historischen Synthese auf der Basis der bürgerlichen Literaturwissenschaft, der allerdings aufgrund der methodologischen Voraussetzungen seines radikalen Empirismus, seiner „negativen Haltung zu jeder philosophischen ‚Spekulation‘, zu jeder ‚apriorischen‘, wie es ihm schien, theoretischen Verallgemeinerung“,<sup>363</sup> habe scheitern müssen. Veselovskij stehe damit am Wendepunkt zwischen der „fortschrittlichen Periode der Entwicklung des bürgerlichen historischen Denkens“,<sup>364</sup> das versucht habe, die Gesetze des historischen Prozesses verstehend zu durchdringen, und dem „Verfall des historischen Denkens“ in der Periode nach Hegel, mit ihrer „endlose[n] Anhäufung empirischer Fakten, in denen keinerlei Gesetzmäßigkeit aufgeht, mehr als das – in denen die Ungesetzmäßigkeit des individuellen Faktums zum philosophischen Prinzip erhoben wurde“.<sup>365</sup>

Auf diese Weise habe die gesellschaftliche Klasse, die den Glauben an ihre Zukunft verloren habe, die Grundlagen für das historische Verständnis der sozialen Wirklichkeit liquidiert.<sup>366</sup> Gleiches gelte auch für die vor allem in Deutschland aufgekommenen Bestrebungen einer geistesgeschichtlichen Synthese, denen Žirmunskij vorwirft, lediglich einen reaktionären Idealismus aufzufrischen.<sup>367</sup> Stattdessen sei es daran, die „grandiose Konzeption eines universal-historischen Prozesses, die von Hegel auf den wackligen und abstrakten Grundlagen des absoluten Idealismus aufgebaut“<sup>368</sup> worden sei, auf ein materialistisches Fundament zu stellen. Dieses Vorhaben sei durch Veselovskijs Methode einer historischen Poetik entscheidend vorbereitet worden.

Anlässlich des 100. Geburtstages von Veselovskij erschien 1938 ein Sammelband zu Ehren des Verstorbenen, im Jahr darauf wurde eine Auswahl verstreuter Aufsätze publiziert und 1940 durch Žirmunskij eine kommentierte Edition der *Historischen Poetik* herausgegeben. Es kann angenommen werden, dass diese Bestrebungen von Bachtin nicht unbemerkt geblieben sind. Der Aufruf zu einer historischen Poetik, als „verbindendes Kettenglied zwischen der theoretischen soziologischen Poetik und der Literaturgeschichte“,<sup>369</sup> war jedoch schon etliche Jahre früher, nämlich von Pavel Medvedev ausgegangen. In *Die Formale Methode in der Literaturwissenschaft* sieht Medvedev in Veselovskijs großem Fragment ebenso wie später Žirmunskij einen bislang unzulänglich rezipierten Ansatz für eine historisch-materialistische Literaturgeschichte.<sup>370</sup> So sei es geschehen, dass die „marxistische Methode in der Literaturgeschichte bereits angewandt wurde, obwohl es noch keine marxistische soziologische Poetik gab und immer noch nicht gibt“.<sup>371</sup> Denn Veselovskij habe erkannt, dass das künstlerische Werk in dialektischem Bezug zu den sozialen Bedingungen seiner Realisation stünde.<sup>372</sup>

Wenn bei Veselovskij aus diesem Grund nicht der individuelle Dichter, sondern „die *über-individuelle* Entfaltung von ästhetischen Ausdrucksformen des allmenschlichen Bewusstseins“<sup>373</sup> in den Fokus rückt, so setzt Medvedev sein Konzept einer historischen Poetik in entsprechende Analogie zur „Kunstgeschichte ohne Namen“. Unter dieser Losung verberge sich die „absolut berechtigte Forderung nach der Erarbeitung einer objektiven Geschichte der Kunst und der Kunstwerke“, einer

<sup>363</sup> Ebd.: S. 209.

<sup>364</sup> Ebd.: S. 210.

<sup>365</sup> Ebd.: S. 211.

<sup>366</sup> Vgl. ebd.: S. 214.

<sup>367</sup> Vgl. ebd.: S. 212f.

<sup>368</sup> Ebd.: S. 214.

<sup>369</sup> Medvedev 1976: S. 40.

<sup>370</sup> Vgl. ebd.: S. 70.

<sup>371</sup> Ebd.: S. 40.

<sup>372</sup> Vgl. ebd.: S. 172, FN. Da die Umstände von Medvedevs Verurteilung noch ungeklärt sind, kann hier lediglich darauf hingewiesen werden, dass Žirmunskij – den Medvedev 1928 noch wegen seines Formalismus kritisiert hatte (vgl. ebd.: S. 91) – seine programmatische Rede interessanterweise genau ein Jahr nach Medvedevs ‚Selbstkritik‘ vorbringt und der Jubiläumsband zu Veselovskij mit Medvedevs Hinrichtung zusammenfällt.

<sup>373</sup> Kemper, Dirk, „Die russische Schule der Historischen Poetik. Zur Einführung“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013: S. 18.

Offenlegung der „spezifische[n] Gesetzmäßigkeit des Wechsels von künstlerischen Formen und Stilen“. Dieser Wechsel vollziehe sich aber nicht nach dem formalistischen Prinzip einer Ablösung bestimmter Schulen, sondern „unter dem Einfluß des gesamten Bedingungsgefüges der ideologischen Welt“.<sup>374</sup>

In den Schriften, die unbezweifelnd Michail Bachtin zugeschrieben werden, findet sich das Vorhaben einer historischen Poetik erstmals in dem zwischen 1937 und 1938 entstandenen Essay *Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman*, welcher ausdrücklich den Untertitel ‚Untersuchungen zur historischen Poetik‘ trägt. Auch in *Rabelais und seine Welt* charakterisiert Bachtin seine Herangehensweise als Literaturgeschichte, die „manchmal Fragen der historischen Poetik“<sup>375</sup> streife. Und wenngleich er in diesem Buch die Studien Veselovskijs in vielen Details und auch recht grundsätzlich kritisiert, so fordert er 1970 dennoch dazu auf, zu dessen kulturgeschichtlichem Horizont zurückzukehren.<sup>376</sup> Er teilt mit ihm die Überzeugung, dass die Überlieferung, wie Michail Duvakin konstatiert, ein „Teil des organischen Ganzen der Kultur [sei], das nicht einfach wegen seines Alters verschwinden kann und dessen Wert in seiner produktiven künstlerischen Kraft besteht“.<sup>377</sup>

Die historische Poetik sieht Bachtin dabei wie auch Medvedev und Žirmunskij in Abgrenzung zur rein positivistischen Einflussforschung.<sup>378</sup> Am prägnantesten differenziert Viktor Žirmunskij in einem späteren Artikel den anderen Blickwinkel der historischen Poetik auf das Phänomen des literarischen Einflusses: Zum einen müsse ein Einfluss, um als Einfluss wirksam zu werden, auf geeignete soziologische Vorbedingungen treffen.<sup>379</sup> Zum anderen sei jeder literarische Einfluss mit einer sozialen Umformung des entlehnten Modells verbunden; es werde an die „gesellschaftlichen Verhältnisse, an die Besonderheiten des nationalen Lebens und des Nationalcharakters in der betreffenden geschichtlichen Epoche, an die nationale literarische Tradition sowie an die Eigenart der schöpferischen Individualität des entlehrenden Dichters“<sup>380</sup> angepasst. Zuletzt entstehe kein Werk aus dem Nichts, sondern sei in einen „komplizierten Prozeß der Wechselwirkung mit der vorhandenen ideologischen (insbesondere literarischen) Tradition“ eingebunden; der literarische Einfluss sei folglich nichts der Literatur Äußerliches, sondern deren Entstehungsgrundlage. Jeder Autor arbeite mit einem ihm zur Verfügung stehenden „Lexikon“ [„...“] elementarer literarischer Ausdrucksformen“.<sup>381</sup>

Deshalb entwickelt sich jeder ideologische Kampf in der Literatur gleichzeitig als Kampf mit der bestehenden literarischen Tradition, als Weiterentwicklung, Wandlung, als teilweise oder völlige Überwindung dieser literarischen Tradition oder, um mit Engels zu sprechen, als „Abänderung und Fortbildung des vorgefundenen Gedankenstoffs“.<sup>382</sup>

Auf diese Weise steht im Projekt einer historischen Poetik jedes literarische Werk in einem doppelten Verweisungszusammenhang: der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Epoche.<sup>383</sup> Anders als Veselovskij gibt Žirmunskij letzterem Aspekt jedoch den Vorrang:

<sup>374</sup> Medvedev 1976: S. 64.

<sup>375</sup> Bachtin 1995: S. 166.

<sup>376</sup> Vgl. Bachtin 2002: S. 452 und Bachtin, Михаил М., „Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов“, *Собрание сочинений*, Moskau 2002a: S. 399. Diesen Zusammenhang konstatiert auch Wegner: „Indem Bachtin die wechselseitigen Beziehungen zwischen Literatur- und Kulturgeschichte für die literaturwissenschaftliche Arbeit produktiv macht, stellt er sich in eine wichtige Traditionslinie, die im vorrevolutionären Rußland insbesondere an die Namen von Potebnja und Veselovskij geknüpft ist.“ (Wegner, Michael, „Der Roman auf dem Prüfstand. Zu Michail Bachtins romantheoretischer Leistung“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984: S. 12)

<sup>377</sup> Darvin, Michail N., „Zu den zwei Kategorien der Historischen Poetik Veselovskijs“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013: S. 154.

<sup>378</sup> Vgl. Tjupa, Valerij, „Historische Poetik als russische Variante der Komparatistik“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013: S. 136.

<sup>379</sup> Vgl. Žirmunskij, Viktor M., „Methodologische Probleme der marxistischen historisch-vergleichenden Literaturforschung“, in: Gerhard Ziegenggeist (Hrsg.), *Aktuelle Probleme der vergleichenden Literaturforschung*, Berlin 1968: S. 6.

<sup>380</sup> Ebd.: S. 8.

<sup>381</sup> Kemper 2013: S. 17.

<sup>382</sup> Žirmunskij 1968: S. 9; vgl. Brief von Engels an Conrad Schmidt vom 27.10.1890 in Marx, Karl und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Berlin 2013: S. 545.

<sup>383</sup> Vgl. Tjupa 2013: S. 137.

Žirmunskij kritisiert Veselovskijs Überschätzung der Rolle der literarischen Tradition, der überlieferten poetischen „Formeln“, Sujets und Bilder, wirft ihm sogar eine falsche methodologische Schlussfolgerung vor, laut der „die ganze Literaturentwicklung nur auf die Variation der traditionellen Bilder und Sujetschemata zurückgeführt wird, die von einer Generation zur anderen als fertige Formen weitergegeben werden können“.<sup>384</sup>

Statt des genetischen Ansatzes bei Veselovskij stellt er vielmehr den typologischen Vergleich verschiedener Entwicklungsstadien der Menschheitsgeschichte heraus.<sup>385</sup> Aus der Perspektive von Medvedevs Konzeption würde dies aber wiederum zu einer einseitigen Verschiebung im Wechselverhältnis von literarischer Form und sozio-ideologischer Entwicklung führen. Die Betonung der Tradition literarischer Formen würde durch die Betonung analoger soziologischer Entwicklungsstadien schlicht ersetzt, ohne beide in einen dialektischen Zusammenhang zu bringen.

Diese Dialektik verdeutlicht Medvedev am Beispiel der literarischen Gattungen. Die Gattung stelle, so Medvedev, die Prototypen künstlerischer Äußerung dar.<sup>386</sup> Allerdings beschränkt sich dies bei ihm nicht auf die Formen der Gestaltung und Anordnung eines vorfindlichen Materials. Der Gattung komme vielmehr bereits bei der Erfassung dieses Materials eine besondere Funktion zu. Jede wirklich wesentliche Gattung sei ein „kompliziertes System von Mitteln und Methoden zur verstehenden Bewältigung und Strukturierung der Wirklichkeit“. Damit geht die auf Erkenntnis bezogene Bedeutung der literarischen Gattung aber zugleich über den reinen Bereich künstlerischer Produktivität hinaus: Die Literatur könne mit ihren spezifischen Formen der Aneignung, Strukturierung und verstehenden Bewältigung der Wirklichkeit auch elementaren Einfluss auf die sozio-ideologische Struktur der außerliterarischen Weltwahrnehmung ausüben. In diesem Sinne differenziert Medvedev sein Konzept des ideologischen Zeichens in Bezug auf die Äußerungsformen: „Die Formen der Äußerung und nicht die Sprache spielen die entscheidende Rolle beim Erkennen und Erfassen der Wirklichkeit.“<sup>387</sup>

Diesen Zusammenhang bekräftigt Bachtin: Jede Gattung stehe für „unverwechselbare verbal-semantic Weisen der Aneignung der verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit“.<sup>388</sup> Folglich gestalte eine neue künstlerische Form nicht einen schon fertigen Inhalt, sondern erlaube es erst, ihn aufzufinden und zu sehen.<sup>389</sup> Für Bachtin wie für Medvedev besitzt die Literatur die Fähigkeit, durch ihre „fertigen Gattungen unsere innere Rede durch neue Methoden zum Erkennen und Verstehen der Wirklichkeit“<sup>390</sup> zu bereichern und den Bereich des Erkennbaren auszuweiten. Ähnlich stehe es selbstverständlich auch mit dem umgekehrten Fall: Soziologisch bedingte Veränderungen der Welterfassung zögen – wie die kapitalistische Epoche im Falle Dostoevskijs – die Notwendigkeit neuer Formen künstlerischer Darstellung nach sich: „Somit sind die Wirklichkeit der Gattung und die Wirklichkeit, die die Gattung erfassen kann, organisch miteinander verbunden.“

In spezifischer Weise weicht Michail Bachtin jedoch von Pavel Medvedevs Gattungskonzeption ab. Für diesen ist die „Wirklichkeit der Gattung“ nämlich die „soziale Wirklichkeit ihrer Realisierung im Prozeß der künstlerischen Kommunikation“. Die Gattung stellt folglich eine besondere Form der „kollektiven Orientierung auf die Wirklichkeit“<sup>391</sup> dar, ist also wesentlich an das sozio-ideologische Milieu ihrer Gegenwart und den Intentionen des Sprechers bzw. Autors angepasst. Nach Bachtin entspricht es hingegen dem „Wesen der literarischen Gattung, die beständigen, die ‚ewigen‘ Tenden-

<sup>384</sup> Belobratov, Aleksandr V., „Viktor Maksimovič Žirmunskij und die *Historische Poetik* von Aleksandr Veselovskij“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013: S. 75.

<sup>385</sup> Vgl. Žirmunskij [Schirmunski], Viktor M., *Vergleichende Epenforschung*, Berlin 1961: S. 116f.

<sup>386</sup> Vgl. Medvedev 1976: S. 169.

<sup>387</sup> Ebd.: S. 175.

<sup>388</sup> Bachtin 1979b: S. 210.

<sup>389</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 51.

<sup>390</sup> Medvedev 1976: S. 175f.

<sup>391</sup> Ebd.: S. 177.

zen in der Entwicklung der Literatur widerzuspiegeln. Stets bewahrt sie die überdauernden Elemente des Archaischen“.<sup>392</sup> Er greift damit, worauf Renate Lachmann hinweist, auf eine Grundthese der historischen Poetik Aleksandr Veselovskijs zurück, nämlich dass „künstlerische Gattungen das Gedächtnis ihrer Archaisik, den ursprünglichen kommunikativen Kontext, den kreativen Moment bewahren“.<sup>393</sup> Diese übernimmt er jedoch nicht einfach, sondern passt sie in sein Modell der Dialogizität ein.

Wie für Medvedev entstammen demzufolge Gattungen einer komplexen, aber konkreten sozialen Kommunikationssituation mit ihren konkreten sozio-ideologischen Implikationen. Jede Gattung entspricht in ihrer Orientierung auf die Wirklichkeit einer bestimmten Position innerhalb dieses Gefüges und ist dialogisch auf die Stimmen dieses Gefüges bezogen. Darüber hinaus ist sie jedoch auch etwas historisch Gewordenes und weist einen dialogischen Bezug zu ihrer eigenen Geschichte als Äußerungsform auf: zum „Gattungsgedächtnis“.<sup>394</sup> Ebenso wie der Gegenstand einer Äußerung immer schon auf verschiedene Weise besprochen, bestritten, beleuchtet und bewertet worden ist und sich in ihm verschiedene Meinungen, Weltanschauungen, Richtungen kreuzen,<sup>395</sup> so trägt auch die Form dieser Äußerung die Spuren dieser verschiedenen Meinungen, Weltanschauungen, Richtungen in sich. In der Gattung selbst ist somit, nach Bachtins Ansicht, der „Nachhall des Wechsels der sprachlichen Subjekte und ihrer dialogischen Wechselbeziehungen deutlich zu hören“<sup>396</sup> – und weit mehr: Unterhalb dieser dialogischen Obertöne schwingt noch eine ganze Reihe halbverdeckter und verdeckter, in die Latenz verschobener Konnotationen mit, die jeder Zeit wieder eine Aktualisierung erfahren könnten:

Selbst ein *vergangener*, das heißt im Dialog früherer Jahrhunderte entstandener Sinn kann niemals stabil (ein für allemal vollendet, abgeschlossen) werden, er wird sich im Prozeß der folgenden, künftigen Entwicklung des Dialogs verändern (indem er sich erneuert). In jedem Moment der Entwicklung des Dialogs liegen gewaltige, unbegrenzte Massen vergessenen Sinns beschlossen, doch in bestimmten Momenten der weiteren Entwicklung des Dialogs werden sie je nach seinem Gang von neuem in Erinnerung gebracht und leben (im neuen Kontext) in neuer Gestalt auf.<sup>397</sup>

Die Gattung ist in diesem Sinne semantisch überdeterminiert. Dabei erweist sich der Roman für Bachtin in mehrfacher Hinsicht als geeignet, die dialogischen Bezüge zu jenen ‚Elementen des Archaischen‘ offen zu halten und künstlerisch produktiv werden zu lassen. Zum einen nähme der Roman in seiner Eigenschaft, die dialogische Natur der Sprache zu erhellen, verschiedene verbal-semantische Aneignungen der Welt – und damit Gattungen – in sich auf, ohne sie vollständig der eigenen Sinnintention einzupassen. Bisweilen sehe es sogar so aus, als sei der

ursprüngliche verbale Zugriff des Romans auf die Wirklichkeit suspendiert, als sei er abhängig von der primären Bearbeitung der Wirklichkeit durch andere Gattungen, als sei er selbst nur eine sekundäre, synkretistische Vereinigung solcher ursprünglicher Wortgattungen.<sup>398</sup>

Im Synkretismus des Romans würden die ursprünglichen, latenten und vielfältigen Sinnpotenziale der Gattungen in ihrer Komplexität beibehalten. In Bezug auf Rabelais’ schreibt Bachtin daher, dass dieser zwar gelegentlich eine direkte Stellungnahme zu verschiedenen zeitgenössischen Themen verlauten lasse, diese letztlich jedoch der gattungsgeschichtlichen Eigenständigkeit und Vielfalt der Motive hintanstelle:

Wir hören die *direkte* Stellungnahme, die für die Epoche neue, fortschrittliche Position und zugleich die *aufrichtige Meinung* Rabelais’.  
Wenn aber der Roman nur aus diesen Episoden bestünde, kein anderes Wort, keine andere Sprache, kein

<sup>392</sup> Bachtin 1985: S. 118.

<sup>393</sup> Lachmann 1990: S. 205; vgl. auch ebd.: S. 205, FN 7.

<sup>394</sup> Bachtin 1995: S. 98.

<sup>395</sup> Vgl. Bachtin 2004: S. 478.

<sup>396</sup> Ebd.

<sup>397</sup> Bachtin 1979d: S. 357.

<sup>398</sup> Bachtin 1979b: S. 210.

anderer Stil darin zum Ausdruck käme, so wäre Rabelais zwar ein fortschrittlicher, ja sogar vorzüglicher, für die Epoche jedoch einfach nur *typischer* Humanist gewesen; er wäre ein Guillaume Budé, aber nicht der geniale und einzigartige Rabelais.

Das letzte Wort der Epoche, das er hier *aufrichtig und ernsthaft vorbringt*, ist trotz allem nicht *Rabelais' eigenes* letztes Wort. Er kannte die Grenzen dieser Progressivität und dieses Ernstes. Das *wirklich letzte Wort Rabelais' ist das heitere, zwanglose und absolut nüchterne Wort des Volkes*; es ließ sich mit dem *begrenzten Maß* an Progressivität und Wahrheit, *das für die Epoche erreichbar* war, nicht bestechen.<sup>399</sup>

Dieserart bewahrten die „offensichtlich karnevalesken Motive, die alle noch vorhanden sind, eine gewisse Erinnerung an das großartige Ganze, dessen Teile sie einmal waren“.<sup>400</sup> Das wahrhaft künstlerische Werk geht nach Meinung Bachtins nicht nur über seine sozio-historische Bedingtheit, sondern immer auch über die reine Sinnintention des Autors hinaus. Ebenso sei es bei Dostoevskij nicht dessen subjektives Gedächtnis, sondern das objektive Gedächtnis der Gattung, mit der er arbeite, das die Besonderheiten einer bis in die Antike zurückreichenden menippeischen Tradition wahre.<sup>401</sup>

Das Archaische, das sich im Gattungsgedächtnis erhalte, sei freilich nicht als inhärenter Gehalt misszuverstehen. Es handele sich vielmehr um dialogische Sinnpotenziale, die in jedem Äußerungs- und Verstehensprozess je konkretisiert werden müssten. Folglich erhalte es sich auch nur „dank einer ständigen Erneuerung, einer Anpassung an die Gegenwart sozusagen“. Die Gattung bleibe „stets dieselbe und doch nicht dieselbe, sie ist immer alt und neu zugleich“; ihre Kontinuität beruht auf einer permanenten Aktualisierung, Anpassung, Verschiebung:

Deshalb ist das Archaische, das sich in ihr bewahrt nicht tot, sondern stets lebendig, d. h. zu ständiger Erneuerung fähig. Die Gattung lebt in der Gegenwart, ist jedoch immer ihrer Vergangenheit, ihres Ursprungs eingedenk. Sie repräsentiert das schöpferische Gedächtnis im Prozeß der literarischen Entwicklung und ist daher in der Lage, die Einheit und die Kontinuität dieser Entwicklung zu gewährleisten.<sup>402</sup>

Das Leben einer Gattung bestünde darin, in „originellen Werken ständig wiedergeboren und erneuert zu werden“.<sup>403</sup> Jede noch so radikale Neuerung verweist damit immer auch auf eine bestehende (archaische) Traditionslinie:

Dostoevskij ist der Schöpfer der echten Polyphonie, die es natürlich weder im „sokratischen Dialog“, noch in der antiken „menippeischen Satire“, weder im mittelalterlichen Mysterienspiel noch bei Shakespeare und Cervantes, bei Voltaire und Diderot, bei Balzac und Hugo gab und geben konnte. Sie wurde allerdings in dieser Entwicklungslinie der europäischen Literatur maßgebend vorbereitet.<sup>404</sup>

Gleichzeitig betrachtet Bachtin, wie angedeutet, diesen Prozess nur zu einem geringeren Teil als ‚initiative Erinnerung‘,<sup>405</sup> also als Ergebnis individueller Schöpfung. Er ist keine Kette großer Geister, im Gegenteil: Die kulturellen und literarischen Traditionen würden in den objektiven Formen der Kultur aufbewahrt, seien folglich intersubjektiv und interindividuell, umgingen mitunter gar völlig das subjektive Bewusstsein des Autors.<sup>406</sup>

Dieser Modus des Beharrens im Wandel setzt allerdings eine Flexibilität voraus, die nach Bachtin allein der Roman aufweist. Allein der Roman hat in seiner Konzeption die Fähigkeit, auf die Veränderungen seiner Epoche einzugehen, den Wechsel von Tradition und Innovation substantiell zu verkraften. Der dialogische Traditionsbezug des Romans ist im Gegensatz zur epischen Distanz lebendig, d. h. vergegenwärtigt:<sup>407</sup>

Eine *historische* Poetik ist demzufolge eine, in der Gattungen nicht auf einige statische Merkmale reduziert und als Kanon isoliert und festgefroren werden, sondern in der sie in ihrer historischen Entfaltung zur Erscheinung

<sup>399</sup> Bachtin 1995: S. 498f.

<sup>400</sup> Ebd.: S. 98.

<sup>401</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 136.

<sup>402</sup> Ebd.: S. 118.

<sup>403</sup> Ebd.: S. 159.

<sup>404</sup> Ebd.: S. 201.

<sup>405</sup> Es ist davon auszugehen, dass Bachtin das Konzept geläufig war, da er sich nicht nur von Ivanov zutiefst beeindruckt zeigte, sondern auch den *Briefwechsel aus zwei Zimmerecken* kannte (vgl. Дувакин und Бachtин 1996: S. 77f).

<sup>406</sup> Vgl. Bachtin 2008b: S. 186f, FN.

<sup>407</sup> Vgl. Lachmann 1990: S. 199.

kommen, in ihrem steten Kontakt mit der unabgeschlossenen zeitgenössischen Wirklichkeit – und in der dementsprechend der Roman, als einzige noch ‚lebendige‘ und anpassungsfähige Gattung, im Zentrum steht.<sup>408</sup>

### Chronotopos

Bei aller Betonung des Traditionsbezugs ist Michail Bachtins historische Poetik fern davon, eine rein genetische Analyse zu sein. In *Die Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman* klammert er historisch-genetische Fragen sogar ausdrücklich aus – die historische Perspektive wird eher implizit vorausgesetzt.<sup>409</sup> Die Gattung ist somit einerseits historisch-vertikal dialogisiert, steht aber immer auch im Zusammenhang mit dem kulturell-horizontalen Kontext ihrer Zeit. Auf diese Weise beschreibt Bachtins Essay *Die Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman* eine historische Poetik, die in einer relativ offenen, nicht auf Vollständigkeit oder historische Geschlossenheit zielenden Doppelstruktur genetische und typologische Aspekte der Gattungsgeschichte in ein wechselbezügliches Verhältnis setzt.

Auf den Anspruch an Vollständigkeit genetischer Kausalitätsbeziehungen kann er dabei umso mehr verzichten, als in seinem Konzept des Gattungsgedächtnisses der Bezug zur Vergangenheit stets präsent bleibt und die Einheit und Kontinuität der Gattungsgeschichte verbürgt:

Die Gattung lebt in der Gegenwart, ist jedoch immer ihrer Vergangenheit, ihres Ursprungs *eingedenk*. Sie repräsentiert das schöpferische Gedächtnis im Prozeß der literarischen Entwicklung und ist daher in der Lage, die *Einheit und die Kontinuität* dieser Entwicklung zu gewährleisten.<sup>410</sup>

Indem mit jeder Neuanpassung der Gattung an immer veränderte Rahmenbedingungen die Spuren früherer Kontexte erhalten bleiben, wird hingegen eine rein lineare Literaturgeschichtsschreibung nicht zuletzt unmöglich.<sup>411</sup> Es verbinden sich eine diachrone und eine synchrone Perspektive zu einem diskontinuierlichen System vielfältiger literaturgeschichtlicher Bezüge.<sup>412</sup>

Mit dieser Verschränkung einer genetischen und einer typologischen Analyse in einem Komplex diachroner und synchroner Wechselbezüge verbindet Bachtin zwei Ziele: Zum einen will er eine Typologie relativ stabiler Genrevarianten entwerfen, die seiner Meinung nach für die Entwicklung des europäischen Romans von entscheidender Bedeutung waren oder noch sind.<sup>413</sup> Zum anderen verfolgt er zugleich die „literarische Aneignung der realen historischen Zeit und des realen historischen Raumes sowie des – in ihnen zutage tretenden – realen historischen Menschen“. Der Essay will also anhand einer typologischen Vorgeschichte die Bedingungen des realistischen Romans und der damit verbundenen realistischen Weltauffassung aufzeigen, ohne dies allerdings als kontinuierlich-stringente Entwicklung zu begreifen.

Hierfür nimmt er eine weitere Differenzierung des Medvedevschen Gattungsbegriffs vor. Wenn die Gattung bzw. das Genre als Ausdrucksform zugleich das Erkennen und Erfassen der Wirklichkeit bestimme, so sei dies vor allem durch den „grundlegenden wechselseitigen Zusammenhang der in der Literatur künstlerisch erfaßten Zeit-und-Raum-Beziehungen“ strukturiert. Die Zeit-Raum-Beziehung gilt Bachtin als „Form-Inhalt-Kategorie“,<sup>414</sup> da sie sich sowohl auf die Gestaltung des literarischen Materials als auch auf die „Vereinigung und Organisation der gnoseologischen und ethischen

<sup>408</sup> Frank, Michael C. und Kirsten Mahlke, „Nachwort“, in: Michail M. Bachtin, *Chronotopos*, Frankfurt/M. 2008: S. 218. Dieser Ansatz, literarische Phänomene nicht in ein starres, deduktives System (eine Ästhetik) einzuordnen, sondern induktiv und historisch zu erschließen und diese Entwicklung wiederum in Bezug zur Kulturgeschichte zu setzen, ist bereits die Grundüberlegung der historischen Poetik bei Veselovskij (vgl. Taškenov, Sergej, „Aleksandr Nikolaevič Veselovskij. Diskursbegründer der Historischen Poetik“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013).

<sup>409</sup> Vgl. Bachtin 2008b: S. 9 und 115.

<sup>410</sup> Bachtin 1985: S. 188.

<sup>411</sup> Vgl. Frank und Mahlke 2008: S. 220f.

<sup>412</sup> Vgl. ebd.: S. 204.

<sup>413</sup> Vgl. Bachtin 2008b: S. 8.

<sup>414</sup> Ebd.: S. 7.

Werte<sup>415</sup> bezieht. Das Verhältnis von Zeit und Raum bringt somit die technisch-formale Komposition des Werks mit seiner inhaltlich-wertmäßigen Architektonik in einen inneren und unverbrüchlichen Zusammenhang.<sup>416</sup> Im Anschluss an Kants *Kritik der reinen Vernunft* gelten ihm die Dimensionen Raum und Zeit dabei zunächst als apriorische Formen der Erkenntnis. Allerdings will er sie nicht als transzendental begreifen, sondern „als Formen der realen Wirklichkeit selbst“.<sup>417</sup> In seinem Verständnis sind sie objektive Formen der Kultur und damit weder universal noch Kategorien des individuellen Bewusstseins.<sup>418</sup> Zeit und Raum sind bei ihm, wie Frank und Mahlke mit Foucault explizieren, „historisches Apriori“.<sup>419</sup>

Lediglich einzelne Aspekte von Raum und Zeit sind daher auf der jeweiligen geschichtlichen Entwicklungsstufe der Menschheit zugänglich, wie er zu Beginn seines Essays anmerkt. Den wechselseitigen Zusammenhang dieser Zeit-Raum-Beziehungen nennt Bachtin Chronotopos. Er entlehnt diesen Terminus der Einsteinschen Relativitätstheorie, wobei er ihn, wie er schreibt, „fast (wenn auch nicht ganz) wie eine Metapher“<sup>420</sup> verstanden wissen will. Michael Wegner liest diese auf halbem Wege zurückgenommene Einschränkung als „von vornherein einkalkulierte begriffliche Unschärfe und semantische Mehrdeutigkeit“,<sup>421</sup> die Bachtin seinem Chronotoposbegriff unterlegen wolle. Er wäre folglich als heuristische Hilfskonstruktion zu deuten, um ein möglichst breites Spektrum verschiedenster Phänomene miteinander in Verhältnis setzen zu können. Auch Bemong und Borghart stellen fest, dass sich Bachtin einer klaren Definition seines Begriffs entziehe – ihn sogar immer weiter ausdehne.<sup>422</sup>

Gary Saul Morson und Caryl Emerson weisen auf der anderen Seite darauf hin, dass in Bachtins enigmatischer Formulierung die Verbindung zur physikalischen Verwendungsweise über eine bloß rhetorische Bezugnahme hinausgehe: „[T]he relation of ‚chronotope‘ to Einsteinian ‚time-space‘ is something weaker than identity, but stronger than mere metaphor or analogy“.<sup>423</sup> Entsprechend insistiert Bachtin auf dem „untrennbaren Zusammenhang von Zeit und Raum (die Zeit als vierte Dimension des Raumes)“,<sup>424</sup> die sich in einem beweglichen Raum-Zeit-Kontinuum befänden: „Weder Raum noch Zeit sind absolut und unveränderlich; sie sind stets in Abhängigkeit voneinander zu betrachten und werden im Grenzfall sogar austauschbare Variablen.“<sup>425</sup> Darüber hinaus können in Bachtins Modell wie auch in der physikalischen Relativitätstheorie verschiedene Raumzeiten gleichzeitig nebeneinander bestehen.<sup>426</sup>

In der Literatur sei der Chronotopos vor allem „für das *Genre* von grundlegender Bedeutung“.<sup>427</sup> Im Genre „verschmelzen räumliche und zeitliche Merkmale zu einem sinnvollen und konkreten

<sup>415</sup> Bachtin 1979b: S. 140.

<sup>416</sup> Bachtin greift somit eine der zentralen Fragen von *Das Problem von Inhalt, Material und Wortkunstschaffen* wieder auf, nämlich wie die Form zur „Form eines Inhalts“ (ebd.) wird, löst diese jedoch nicht phänomenologisch, sondern philologisch.

<sup>417</sup> Vgl. Bachtin 2008b: S. 8, FN.

<sup>418</sup> Keunens Versuch, Bachtins Konzept in die Linie der Kognitionspsychologie zu stellen, ist in dieser Hinsicht irreführend (vgl. Keunen, Bart, „Bachtin, Genre Formation, and the Cognitive Turn. Chronotopes as Memory Schemata“, in: *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 2/2, 2000, <http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1069&context=clcweb>, zuletzt geprüft am: 3.1.2016).

<sup>419</sup> Frank und Mahlke 2008: S. 210.

<sup>420</sup> Bachtin 2008b: S. 7.

<sup>421</sup> Wegner, Michael, „Die Zeit im Raum. Zur Chronotopostheorie Michail Bachtins“, in: *Weimarer Beiträge: Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* 35/8, 1989: S. 1365.

<sup>422</sup> Vgl. Bemong, Nele und Pieter Borghart, „Bachtin’s Theory of the Literary Chronotope. Reflections, Applications, Perspectives“, in: Nele Bemong, Pieter Borghart, Michel de Dobbeleer, Kristoffel Demoen, Koen de Temmerman und Bart Keunen (Hg.), *Bachtin’s Theory of the Literary Chronotope. Reflections, Applications, Perspectives*, Gent 2010: S. 5f. Polubojarinova sieht darin ein Merkmal sämtlicher Schlüsselkategorien Bachtins (vgl. Polubojarinova, Larissa, „Intertextualität und Dialogizität. Michail Bachtins Theorien zwischen Sprachwissenschaft und Literaturwissenschaft“, in: Markus May und Tanja Rudtke (Hg.), *Bachtin im Dialog. Festschrift für Jürgen Lehmann*, Heidelberg 2006: S. 60; Kritik an einer solchen Universalisierbarkeit polyvalenter Termini kommt u. a. von Wegner 1984: S. 1365 und Schmid, Wolf, „Bachtins ‚Dialogizität‘ – eine Metapher“, in: Bernd Wilhelm (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984).

<sup>423</sup> Morson und Emerson 1990: S. 367.

<sup>424</sup> Bachtin 2008b: S. 7.

<sup>425</sup> Frank und Mahlke 2008: S. 213.

<sup>426</sup> Vgl. ebd.: S. 215.

<sup>427</sup> Bachtin 2008b: S. 8.



„Ganzen“.<sup>428</sup> Der narrative Text ist damit nicht die ‚Summe seiner Verfahren‘ (Šklovskij), sondern eine in sich schlüssige „emotional-wertmäßig gefärbt[e]“<sup>429</sup> Welt.<sup>430</sup> Auf diese Weise bestimme der Chronotopos des Genres im Wesentlichen die Struktur des im Text zum Ausdruck kommenden Welt- und Menschenbildes.<sup>431</sup> – Aber nicht nur das Genre sei chronotopisch, „[j]edes Motiv, jedes gesonderte Moment eines Kunstwerks“,<sup>432</sup> „jedes künstlerisch-literarische Bild“ und auch die „innere Form des Wortes“<sup>433</sup> seien „durchdrungen von *chronotopischen Werten*“.<sup>434</sup> In jedem Strukturelement der Literatur seien damit axiologische Koordinaten enthalten.<sup>435</sup>

Zugleich wird der Chronotopos damit eine sinnlich erfahrbare Kategorie. Wenn Bachtin also Raum und Zeit aus ihrem transzendentalen Status befreit und zu Formen der realen Wirklichkeit selbst erklärt, so wird das, was bei Kant als Bedingung der sinnlichen Wahrnehmung diente, nun selbst – in der Beziehung – zu einem empirischen Ereignis: Die Zeit nimmt „sinnlich-anschaulichen Charakter an; die Sujetereignisse werden im Chronotopos konkretisiert, mit Fleisch umhüllt und mit Blut gefüllt“;<sup>436</sup> „der Raum gewinnt Intensität, er wird in die Bewegung der Zeit, des Sujets, der Geschichte hineingezogen. Die Merkmale der Zeit offenbaren sich im Raum, und der Raum wird von der Zeit mit Sinn erfüllt und dimensioniert“.<sup>437</sup> Durch den Chronotopos, so könnte man sagen, wird die Literatur lebendig und in gewisser Hinsicht: realistisch.<sup>438</sup>

Im Chronotopos überschneiden sich folglich künstlerische und reale Erfahrung. Doch ist das Verhältnis zwischen künstlerischem und realem Chronotopos bei Bachtin weder das einer völligen Übereinstimmung noch das einer rein formalen Analogie. Vielmehr stünden sie in einem dialogischen Bezug. Jeder Chronotopos eines Werks stünde immer auch im Dialog mit den Chronotopoi anderer Werke und dieser Dialog fände außerhalb der dargestellten Welt statt: in der Welt des Autors und des Rezipienten. Obgleich die Literatur durch eine prinzipielle Grenze von der realen Welt geschieden sei, sei sie somit stets auch Teil der realen Welt,<sup>439</sup> deren Spuren im Text Rückschlüsse auf den jeweiligen Entstehungskontext zuließen.<sup>440</sup>

Gleichwohl macht Michail Bachtin hinsichtlich der „Aneignung des realen historischen Chronotopos in der Literatur“, die ja seine Ausgangsfrage bestimmt, drei wichtige Einschränkungen. Zum einen seien, wie bereits erwähnt, immer nur „bestimmte – unter den jeweiligen historischen Bedingungen zugängliche – Aspekte des Chronotopos“ angeeignet worden. Die Darstellung des realen Chronotopos ist also abhängig von den in der jeweiligen Kultur herrschenden Ideologien und Weltanschauungen, in denen nicht unbedingt auch alle Seiten des realen gesellschaftlichen Lebens repräsentiert bzw. repräsentierbar sein müssen. Nicht jede Kultur weist in gleichem Maße einen realistischen Sinn auf.

Zum zweiten hätten sich „lediglich bestimmte Formen der künstlerischen Widerspiegelung des realen Chronotopos“ herausgebildet. Es ist daher auch nicht so, dass die zeitlich-räumlichen Struktu-

<sup>428</sup> Ebd.: S. 7.

<sup>429</sup> Ebd.: S. 180.

<sup>430</sup> Vgl. Bemong und Borghart 2010: S. 4.

<sup>431</sup> Vgl. Bachtin 2008b: S. 8. Wörtlich spricht Bachtin von „образ человека в литературе“ (dt. „Bild“ bzw. „Gestalt des Menschen in der Literatur“) (Бachtин, Михаил М., „Формы времени и хронотопа в романе“, *Собрание сочинений*, Moskau 2012: S. 342).

<sup>432</sup> Bachtin 2008b: S. 180.

<sup>433</sup> Ebd.: S. 188.

<sup>434</sup> Ebd.: S. 180.

<sup>435</sup> Bemong et al. sehen im Chronotoposkonzept daher eine Anschlussmöglichkeit an den *ethical turn* in der Literaturwissenschaft (vgl. Bemong, Nele, Pieter Borghart, Michel de Dobbeleer, Kristoffel Demoen, Koen de Temmerman und Bart Keunen, „Preface“, in: Nele Bemong, Pieter Borghart, Michel de Dobbeleer, Kristoffel Demoen, Koen de Temmerman und Bart Keunen (Hg.), *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope. Reflections, Applications, Perspectives*, Gent 2010: S. IV.); siehe in diesem Sinne auch Grübel, Rainer, *Literaturaxiologie*, Wiesbaden 2001: S. 348ff.

<sup>436</sup> Bachtin 2008b: S. 188.

<sup>437</sup> Ebd.: S. 7.

<sup>438</sup> In seinen Schlussbemerkungen von 1973 schließt Bachtin das abstrakte Denken von der chronotopischen Analyse aus, da dessen Begriffe keine zeitlich-räumlichen Bestimmungen aufwiesen, solange sie nicht Teil sozialer Erfahrung seien (vgl. ebd.: S. 195f).

<sup>439</sup> Vgl. ebd.: S. 190f.

<sup>440</sup> Vgl. Frank und Mahlke 2008: S. 205.

ren der kulturellen Wirklichkeit sich unmittelbar in den Strukturen der literarischen Texte niederschließen. Es handelt sich immer um künstlerische Aneignungen, die an die verfügbaren künstlerischen Ausdrucksmittel, Ästhetiken und Traditionen gebunden sind.

Mit beiden Einschränkungen wehrt sich Bachtin gegen einen „naive[n] Realismus“, der die „dargestellte Welt mit der darstellenden Welt verwechselt“<sup>441</sup> bzw. als Abbildung einer realen Wirklichkeit begreift.<sup>442</sup> Als drittes fügt er jedoch noch hinzu, dass die Formen künstlerischer Widerspiegelung zwar zunächst durchaus produktiv seien, also einen relativ engen Bezug zur kulturellen Gegenwart aufwiesen, sich jedoch im Laufe der Zeit zu konventionellen Schemata verfestigten, die auch dann noch beharrlich weiter existierten, wenn sie „ihre realistisch-produktive und adäquate Bedeutung gänzlich eingebüßt“<sup>443</sup> hätten. Hieraus erklärt sich für Bachtin die Koexistenz literarischer Phänomene, die unterschiedlichen Epochen entstammen. Dabei gebe es Werke, die eher als Ausdruck einer Epoche zu verstehen seien als andere.

In diesen Einschränkungen drückt sich ein Realitätsbegriff aus, der gelegentlich irritiert aufgenommen, wenn nicht ganz beiseitegeschoben wird. Eilenberger schreibt den Kategorien der ‚realen historischen Zeit‘, des ‚realen historischen Raumes‘ und der ‚Widerspiegelung von Realitätsaspekten‘ höchstens „Verwirrungspotenzial“<sup>444</sup> zu. Im Ausdruck ‚Formen der realen Wirklichkeit‘ sieht er ein Problem der Übersetzung, der er lieber eine weniger absolute Übertragung vorzöge.<sup>445</sup> Auch Frank und Mahlke zeigen gegenüber manchen Formulierungen ein Unbehagen, beschwichtigen jedoch, Bachtin vertrete „bei genauerer Betrachtung einen konstruktivistischen Ansatz, auf den lediglich die an Marx angelehnte Begrifflichkeit von der ‚realen Wirklichkeit‘ den Blick versperrt“.<sup>446</sup> Die Herausgeber des Bandes *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope* gehen gar so weit, den impliziten Objektivitätsanspruch einer literarischen Aneignung realer historischer Chronotopoi – „whether or not informed by the Stalinist ideology of historical materialism“ – als völlig inakzeptabel zu verabschieden und im Interesse einer zeitgemäßen Adaption des Konzepts von einem „open system of numerous generic chronotopes“<sup>447</sup> auszugehen.

Solch pluralistisch-konstruktivistische Rettungsversuche sind allerdings nur zu einem gewissen Teil legitim. Sie verdecken nämlich zwei Dinge: Bachtin ist zwar durchaus insoweit Kulturrelativist, als er Vorstellungen einer unverbrüchlichen, allgemeinen und zeitlosen Wahrheit ablehnt; Realität ist ihm nie an sich gegeben, sondern immer sozial und kulturell vermittelt: Ganz im Sinne der „historistischen Aufklärung“,<sup>448</sup> um einen Ausdruck Schnädelbachs zu verwenden, historisiert er das historische Bewusstsein selbst. Bachtin geht aber nicht so weit, keinen qualitativen Unterschied zwischen etwa einem kirchlichen Dogma, universalistischem Rationalismus und der historisierenden Erkenntnis zu machen.<sup>449</sup> So geht Bachtin – vergleichbar mit seinen Überlegungen zu einer dialogischen Natur der Sprache – fest davon aus, dass es zur Ontologie des Menschen gehöre, geschichtlich zu sein. Und er geht davon aus, dass die geschichtliche Kultur im Wesentlichen materiell-äußerlich sei und somit der Einzelne mit dem kulturellen Ganzen in einer dynamischen Verbindung stehe.<sup>450</sup>

<sup>441</sup> Bachtin 2008b: S. 191.

<sup>442</sup> Vgl. Thomson, Clive, „Bakhtin, Baxtin, Bakhtine, Bachtin, Bakutin. Zur Evolution der Bachtin-Kritik“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984: S. 66f.

<sup>443</sup> Bachtin 2008b: S. 8.

<sup>444</sup> Eilenberger 2009: S. 190.

<sup>445</sup> „Im russischen Original freilich scheint das Verständnisproblem etwas entschärft, denn dort spricht Bachtin von ‚ормы [sic] самой реальной действительности [sic]‘, was sich auch als ‚alltägliche‘, ‚gängige‘ oder (sehr frei) ‚nicht eigens reflektierte‘ ‚Formen der Wirklichkeit‘ übersetzen ließe.“ (Ebd.: S. 195)

<sup>446</sup> Frank und Mahlke 2008: S. 210.

<sup>447</sup> Bemong und Borghart 2010: S. 9.

<sup>448</sup> Schnädelbach 2013: S. 55.

<sup>449</sup> Vgl. Bachtin 1995: S. 164f.

<sup>450</sup> Vgl. ebd.: S. 412.

Zum anderen ist bei Bachtin der kulturelle Deutungsrahmen nicht mit der objektiven Wirklichkeit identisch. Kultur ist ein relevanter Faktor, wird aber nicht verabsolutiert: „Ding bleibt Ding und Wort Wort“.<sup>451</sup> Die Chronotopi stehen bei ihm vielmehr immer in einem Wechselverhältnis zu materiellen Gegebenheiten, gesellschaftlichen Strukturen, historischen Ereignissen. Besonders deutlich wird dies im Kapitel ‚Die folkloristischen Grundlagen des Rabelaischen Chronotopos‘. Diese wurzelten im „Stadium der ackerbautreibenden Vorklassengesellschaft“.<sup>452</sup> Nur auf der Basis der kollektiven Landarbeit sei es möglich gewesen, dass ein starkes und differenziertes Gefühl für die Zeit habe entstehen können.<sup>453</sup> In dem Maße, wie das gesellschaftliche Ganze einer sozialen Differenzierung, einer Aufspaltung in Klassen unterlegen sei, hätte der folkloristische Chronotopos dann wesentliche Veränderungen erfahren. Die vorher zusammengehörigen Sphären des kollektiven Lebens seien immer weiter auseinandergefallen:

Die Gesellschaft selbst zerfiel in Klassen und in Gruppen innerhalb der Klassen, mit ihnen waren die individuellen Lebensreihen unmittelbar verknüpft, und im Verein mit ihnen stellten sie sich auch dem Ganzen entgegen. [...] Der Prozeß der Absonderung und Trennung der individuellen Lebensreihen vom Ganzen erreicht seinen Höhepunkt in der Sklavenhaltergesellschaft, als sich in ihr Geldbeziehungen herausbilden, und in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Hier nimmt die individuelle Reihe spezifisch privaten Charakter an; das Allgemeine dagegen wird hochgradig abstrakt.<sup>454</sup>

Der These Lukács' durchaus nicht unähnlich, geht Bachtin somit davon aus, dass sich der Blick auf die Beziehungen zwischen Individuum und gesellschaftlicher Totalität aufgrund der spezifischen Produktionsbedingungen der sich herausbildenden Klassengesellschaft verkürzt habe und dadurch der Sinn für die konkrete und notwendige Verbindung der Teile zum historischen Ganzen verloren gegangen sei. Aus dieser Perspektive offenbart sich der kulturalistische Pluralismus isolierter Identitäten aber nicht allein als Signum der Ordnung der Klassengesellschaft selbst, sondern zugleich als ungünstige Voraussetzung für eine im engeren Sinn realistische Literatur.<sup>455</sup>

Insgesamt ergibt sich durch das Festhalten an einem – wenn auch stets vermittelten – Begriff historischer, gesellschaftlicher und anthropologischer Realität in *Die Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman* eine geschichtsphilosophische Teleologie, die den Standpunkt der historischen Betrachtung als Endpunkt einer Entwicklung markiert, die diese historische Betrachtung ebenso ermöglicht wie sie als Maß der Bewertung der Phänomene dieser historischen Reihe dient:

The different value of each particular variety (sub-genre) of the novel is measured by the progression of human consciousness as it gradually moves towards a recognition of the historical and social nature of time. Thus, the discussion of the chronotope for Bakhtin becomes a discussion of the peregrinations of the novel as an instrument of a growing human awareness of time. Bakhtin's description of the different chronotopes appears to be the counterpart of Hegel's exploration of the various stages in the history of Spirit in his *Phenomenology of Mind*.<sup>456</sup>

„Natürlich haben wir die Folklorezeit vor dem Hintergrund unseres eigenen Zeitbewußtseins charakterisiert“,<sup>457</sup> schreibt Bachtin. Es geht ihm nicht darum, mit dem Bewusstsein einer Epoche zu verschmelzen, sondern deren objektiven Phänomene und Zusammenhänge aus einer Position der Außerhalbbefindlichkeit zu erschließen, sie über die eigene Fragestellung produktiv zu erhellen: „Без

<sup>451</sup> Bachtin 1979d: S. 354.

<sup>452</sup> Bachtin 2008b: S. 139.

<sup>453</sup> Vgl. ebd.: S. 139f.

<sup>454</sup> Ebd.: S. 149.

<sup>455</sup> Vgl. ebd.: S. 152. Frank und Mahlke schreiben: „Unübersehbar ist, auch im Chronotopos-Essay, eine gewisse Affinität zwischen Bachtins eigenen utopistischen Totalitätsphantasien, die er mit der Volkskultur verbindet, und Lukács' verklärendem Blick auf die Welt des Epos.“ (Frank und Mahlke 2008: S. 220) Lindsey wendet hingegen ein, dass in einer zu unkritischen Emphase von Pluralität und Diversifizität das machtkritische Potenzial von Bachtins Kategorien (hier am Beispiel des Karnevalismus) verloren ginge: „Rather than being about the free play of competing perspectives that go nowhere, carnival is about the valorizing of voices never having freedom to speak in systems such as modern liberal societies that sanction a pluralism that only ostensibly allows all an equal voice, while it actually guards the interests of the center against subversive impulses that might expose its hidden mechanisms of control. [...] For Bakhtin, carnival is not about the meeting of the wolf and the sheep in ‚free‘ discourse. It is about the freedom of the sheep to speak in systems that pretend the wolf and sheep are equal.“ (Lindsey, William D., „The Problem of Great Time. A Bakhtinian Ethics of Discourse“, in: *The Journal of Religion* 73/3, 1993: S. 323)

<sup>456</sup> Tihanov 2000: S. 157.

<sup>457</sup> Bachtin 2008b: S. 143.

своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных).“<sup>458</sup>

Aus dieser Perspektive wird allerdings ebenfalls noch einmal deutlich, dass Bachtin die historische Progressivität der Entstehungszeit des Romans relativ sieht. Die in *Das Wort im Roman* und *Epos und Roman* entfalteten Strukturmerkmale der Gattung sind lediglich als Anlagen einer späteren Entwicklung zu betrachten. Die frühen Romane der griechischen und römischen Antike entlarvt Bachtin in ihrer Darstellung der Welt und des Menschen äußerst kritisch als noch zutiefst formalistisch: Die Zeit in ihnen sei nicht messbar und für die Handlung irrelevant, ebenso der Raum; in dieser abstrakten Welt sei der Held durch Zufälle und Schicksal bestimmt: „Er ist kein Held der handelt, sondern ein Held, dem immer etwas zustößt, und der, ohne jede Eigeninitiative, auch nicht imstande ist, auf den Lauf der Ereignisse Einfluß zu nehmen.“<sup>459</sup> Er ist damit kein realer historischer Mensch, sondern eine Figur.

### *Im Mensch gewinnt die Materie historischen Charakter*

Bildet nach Michail Bachtin der polyphone Roman Fëdor Dostoevskijs einen (vorläufigen) Höhepunkt in der künstlerischen Erfassung der dialogischen Natur der Sprache, so gilt bezüglich des historischen Bewusstseins das Entsprechende für das Werk François Rabelais'. Kern seiner Studie ist dabei die These, dass Rabelais' grotesker Realismus einerseits Ausdruck eines völlig neuen Weltempfindens sei, dass er andererseits aber, um diesem Weltempfinden eine künstlerische Form zu verleihen, auf den Motivkomplex mittelalterlicher Volks- und Karnevalskultur zurückgreife und dessen chronotopisches Potenzial entfalte.

Nach Bachtin ist der mittelalterliche Karneval ein Phänomen der „Doppelweltlichkeit“,<sup>460</sup> d. h. des Auseinanderfallens einer offiziellen und einer inoffiziellen Kultur in der Klassengesellschaft. Er steht dem „einseitigen und düsteren offiziellen Ernst gegenüber [...], der durch Angst hervorgerufen, dogmatisch, dem Werden und Wechsel feindlich ist und den bestehenden Zustand des Seins und der Gesellschaftsordnung zu verabsolutieren sucht“.<sup>461</sup> Dieserart sei er von der folkloristischen Kultur der Vorklassengesellschaft strukturell verschieden. Nichtsdestotrotz wirkten in ihm folkloristische Mythen und Riten nach:

In der Folklore der primitiven Völker gab es neben den nach Anlage und Ton seriösen Kulturen auch Lachkulte, die die Gottheit auslachten und schmähten („rituelles Lachen“), neben seriösen Mythen gab es Lach- und Schimpfmythen, neben den Helden deren parodistische Doppelgänger. [...] Doch in dieser Frühzeit, unter den Bedingungen einer noch klassenlosen und vorstaatlichen Gesellschaft, waren seriöse und Lach-Aspekte von Gottheit, Welt und Mensch offensichtlich gleichermaßen sanktioniert, sozusagen gleich „offiziell“. [...] Unter den Bedingungen einer konsolidierten Klassen- und Staatsstruktur ist die Gleichberechtigung der beiden Aspekte nicht mehr möglich, und alle Lachformen gehören – früher oder später – zu einem nichtoffiziellen Bereich.<sup>462</sup>

Als Residuum dieser folkloristischen Lachkulte fungiere der Karneval innerhalb der Volkskultur als zeitlich begrenztes Ventil gegenüber der von Zwang, Verboten und Einschränkungen sowie von Angst und Einschüchterung geprägten offiziellen Seriosität:<sup>463</sup> „Festlichkeit wurde zur Form des zweiten Lebens des Volkes, das für einige Zeit ins utopische Reich der Universalität, der Freiheit, der Gleichheit und des Überflusses eintrat.“<sup>464</sup> Hier im Karneval sei die „zeitweise Befreiung von der herrschen-

<sup>458</sup> „Ohne eine eigene Fragestellung kann es kein schöpferisches Verstehen des Anderen oder Fremden geben (natürlich müssen das wichtige und ernsthafte Fragen sein).“ (Bachtin 2002: S. 457, Übers. CB)

<sup>459</sup> Konstantinovič, Zoran, „Bachtins Begriff des ‚Chronotopos‘“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984: S. 110.

<sup>460</sup> Bachtin 1995: S. 53.

<sup>461</sup> Bachtin 1985: S. 180.

<sup>462</sup> Bachtin 1995: S. 53f.

<sup>463</sup> Vgl. ebd.: S. 140.

<sup>464</sup> Ebd.: S. 57.

den Wahrheit und der bestehenden Gesellschaftsordnung, die zeitweise Aufhebung der hierarchischen Verhältnisse, aller Privilegien, Normen und Tabus<sup>465</sup> zelebriert worden.

Allerdings habe es sich hierbei um eine das gesamte gesellschaftliche Leben umfassende Inszenierung gehandelt, die keine Unterscheidung zwischen Darstellern und Zuschauern gekannt habe: „Den Karneval schaut man sich nicht an, man *lebt* ihn, *alle* leben ihn, denn er ist von der Idee her *dem ganzen Volk gemeinsam*.“<sup>466</sup> Die reale Form des Lebens sei in den karnevalesken Formen zugleich die erneuerte ideale Form desselben Lebens gewesen.<sup>467</sup> Durch diese konkrete und reale Inszenierung hätten sie einen „anderen Blick auf die Welt [erlaubt], die Erkenntnis der Relativität alles Seienden und der Möglichkeit einer grundsätzlich anderen Weltordnung“.<sup>468</sup> In dieser Weltordnung sei die durch die Klassengesellschaft verzerrte anthropologische Ordnung zumindest vorübergehend zurechtgerückt gewesen: „Die Entfremdung wurde aufgehoben. Der Mensch kehrte zu sich selbst zurück und fühlte sich als Mensch unter seinesgleichen.“<sup>469</sup>

Mit seiner emphatischen Charakterisierung der karnevalistischen Funktionen will Bachtin weder das Mittelalter idealisieren,<sup>470</sup> noch die emanzipatorische Rolle des Karnevals übertreiben:

Es wäre aber falsch zu glauben, die mittelalterliche Seriosität habe dem Volk nicht im geringsten imponiert. Da es Grund zur Angst gab, da der mittelalterliche Mensch sich noch als sehr schwach gegenüber der Natur und den gesellschaftlichen Kräften empfand, konnte die *Seriosität der Angst und des Leidens* nicht ohne einschüchternde Wirkung bleiben. Freiheitsbewußtsein war nur als partielles und utopisches möglich. Deshalb wäre es auch irrig anzunehmen, der Zweifel des Volks an der Seriosität und seine Liebe zum Lachen als einer anderen Wahrheit hätten immer bewußten, kritischen und deutlich oppositionellen Charakter gehabt. Wir wissen, daß dieselben Leute, die hemmungslos Parodien auf geistliche Texte und den kirchlichen Kult verfaßten, überzeugte Teilnehmer an diesem Kult waren.<sup>471</sup>

Der Karneval ist demzufolge integrierter Teil der Doppelweltlichkeit und steht nicht in Widerspruch zu aufrichtiger Loyalität vonseiten des Volkes gegenüber der offiziellen Ideologie.<sup>472</sup>

Mit der Renaissance sei der über mehrere Jahrhunderte entstandene, ganz Europa und jeden Bewusstseinswinkel des europäischen Menschen umspannende und von der katholischen Kirche unterstützte Feudalismus des Mittelalters allmählich zu Ende gegangen. Seine Ideologie sei aber noch außerordentlich mächtig gewesen. Für Michail Bachtin bezeichnet die Renaissance keinen Bruch, sondern einen Übergang, in welchem die Herausbildung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung vom Kampf zweier Ideologien begleitet wird. Diesen Kampf gegen die tief verankerte offizielle Kultur des Mittelalters habe die Ideologie der Renaissance allerdings nicht aus sich selbst heraus bestehen können. Auch der humanistische Rekurs auf die Antike allein habe kein ausreichendes Fundament hierfür darstellen können, schließlich habe diese ja auch im Mittelalter als Autorität gegolten:

Auch die Antike konnte durch das Prisma der mittelalterlichen Weltanschauung gesehen werden. Um die humanistische Antike zu entdecken, mußte man sich erst von den versteinerten Kategorien des mittelalterlichen Denkens befreien, eine Position jenseits der offiziellen Kultur gefunden, den Sprung aus dem Gleis der ideologischen Entwicklung bereits geschafft haben.<sup>473</sup>

Die nötige Unterstützung bei diesem Schritt habe nur die mächtige volkstümliche Lachkultur bieten können. Diese sei freilich nicht einfach fortgeführt worden, sie sei in ein neues, höheres Entwicklungsstadium getreten.<sup>474</sup> Denn eingeschlossen in spezifische Äußerungsformen, über die isolierten utopischen Freiräume der volkstümlich-festlichen Ferien- und Tischgesprächsheiterkeit hinaus oder im utopischen Milieu der mündlichen familiären Rede verstreut, hätten sich die in der volkstümlichen

<sup>465</sup> Ebd.: S. 85.

<sup>466</sup> Ebd.: S. 55.

<sup>467</sup> Vgl. ebd.: S. 56.

<sup>468</sup> Ebd.: S. 85.

<sup>469</sup> Ebd.: S. 58f.

<sup>470</sup> Dies war einer der Hauptvorwürfe bei Bachtins Disputatio (vgl. Pan'kov 2001: S. 46).

<sup>471</sup> Bachtin 1995: S. 144.

<sup>472</sup> Vgl. ebd.

<sup>473</sup> Ebd.: S. 315f.

<sup>474</sup> Vgl. ebd.: S. 121f.

Lachkultur gebildeten Ansätze nie wirklich zu einer neuen Weltanschauung entfalten können. Durch ihre nichtoffizielle Existenzweise habe sie zwar eine entschiedene Radikalität und rücksichtslose Nüchternheit gewonnen, ihr prekärer Status habe sie jedoch nicht zu einer ebenbürtigen ideologischen Kraft werden lassen: „Dazu mußte sie erst in die hohe Literatur vordringen“.<sup>475</sup>

Ein ganzes Jahrtausend nichtoffiziellen Lachens bahnte sich den Weg in die Literatur der Renaissance. Es machte die Literatur reicher, doch es gewann auch seinerseits dabei. Es verband sich mit der fortschrittlichsten Ideologie der Zeit, dem Humanismus, und mit hoher literarischer Technik.<sup>476</sup>

Volkskultur und Humanismus griffen in der Literatur auf diese Weise sich wechselseitig befruchtend ineinander. Die Ideologie der Renaissance lediglich über den Antikebezug zu definieren, beschränkt sich nach Meinung Bachtins allein auf den philosophischen Diskurs und lässt die in der semiotischen Praxis relevanten Hintergründe außer Acht: die Formen der Äußerung.<sup>477</sup>

Die Epoche suchte nach Konventionen und Formen, die eine *extreme Freiheit und Offenheit in Gedanken und Wort* ermöglichten und rechtfertigten [...]. Es ging darum, dem Gedanken und dem Wort die Bedingungen zu schaffen, damit sie die Welt von ihrer anderen Seite erreichen könnten, von einer Seite, die bisher verdeckt war, über die in den Worten und Formen der herrschenden Weltanschauung keinen Platz gefunden hatte.<sup>478</sup>

Die Lachkultur des Mittelalters habe mit ihren karnevalesken Motiven, in denen diese Umkehr der herrschenden Weltsicht, das Moment von Erniedrigung und Neubeginn, ein heiterer Relativismus und Zukunftsoptimismus chronotopisch dicht verankert gewesen seien, die Formen für das hereinbrechende Weltbewusstsein der Renaissance bereitgestellt. In dieser Epoche habe sich nämlich die „Gegenwart, das Heute, erstmals nicht nur als eine unabgeschlossene Fortsetzung der Vergangenheit, sondern auch als ein gewisser neuer und heroischer Beginn“<sup>479</sup> empfunden. Die im volkstümlichen Lachen zum Ausdruck kommenden Chronotopoi der Relativität und des Werdens hätten dabei das stärkste Gegengewicht zu den Ansprüchen des mittelalterlichen hierarchischen Gesellschaftssystems auf Unerschütterlichkeit und Zeitlosigkeit geliefert.<sup>480</sup>

Die Lachkultur des Mittelalters stellte Formen zum Ausdruck des neuen historischen Sinns bereit, sie hatte selbst eine Beziehung zu Zeit, Zeitenwende und Zukunft. Sie entlarvte die herrschende Macht und die offizielle Wahrheit, feierte die Rückkehr besserer Zeiten und verhiess Gerechtigkeit und Überfluß für das ganze Volk. Da das neue historische Bewußtsein in den Formen dieser Lachkultur gewachsen war, fand es auch im Lachen seinen radikalsten Ausdruck.<sup>481</sup>

Das mittelalterliche Lachen sei demnach in der Renaissance zum „Ausdruck eines neuen, freien und kritischen Sinns für Geschichte“<sup>482</sup> geworden – und zwar in seiner künstlerisch allumfassendsten und höchsten Form bei François Rabelais.<sup>483</sup> Bei ihm habe sich der Karneval gleichsam in Literatur verwandelt.<sup>484</sup>

Die Geburt des kritischen historischen Bewusstseins aus dem Geist der Lachkultur sei hierbei zusätzlich dadurch befördert worden, dass in den karnevalesken Motiven selbst noch der latente Subtext der archaischen Chronotopoi der Vorklassengesellschaft lebendig gewesen sei: Die Verbindung zu den Jahreszeiten, Sonnen- und Mondphasen, Tod und Erneuerung in der Pflanzenwelt und den landwirtschaftlichen Zyklen.<sup>485</sup> All diese Formen und Kategorien hätten allerdings nur deshalb einen so gewaltigen Einfluss auf die Literatur ausüben können, insistiert Bachtin, da sie keine abstrakten Gedanken, sondern „konkret-sinnliche, in Form des Lebens selbst erlebte und gespielte,

<sup>475</sup> Ebd.: S. 146.

<sup>476</sup> Ebd.: S. 122.

<sup>477</sup> Vgl. ebd.: S. 121.

<sup>478</sup> Ebd.: S. 313.

<sup>479</sup> Bachtin 1988a: S. 531.

<sup>480</sup> Vgl. Bachtin 1995: S. 132.

<sup>481</sup> Ebd.: S. 147.

<sup>482</sup> Ebd.: S. 123.

<sup>483</sup> Vgl. ebd.: S. 146.

<sup>484</sup> Vgl. Bachtin 1985: S. 177.

<sup>485</sup> Vgl. Bachtin 1995: S. 131.

rituell dargestellte ‚Gedanken‘“ gewesen seien, die „durch Jahrtausende in den breiten Volksmassen der europäischen Menschheit entstanden sind und gelebt haben“.<sup>486</sup>

Die herausgehobene Stellung, die Michail Bachtin dem Werk Rabelais' in der Geschichte des Realismus zuweist, ergibt sich daraus, dass dieser eben jenes in der Volkskultur verankerte Motivsystem in seiner konkret-sinnlichen Form – und eben nicht in Form einer philosophisch-abstrakten Abhandlung – für den Ausdruck des neuen humanistischen Weltempfindens aufgegriffen und mit neuem Sinn gefüllt habe. Hinter einer solchen These steckt keine pauschale Diskreditierung der Philosophie, eher wohl eine Kritik an einem philosophischen Gestus, der überkommenen Wahrheit mit der Installierung einer neuen, monologischen Wahrheit zu begegnen. Bei Rabelais finde die Wahrheit hingegen kaum einen intentional-verbale Ausdruck, stattdessen werde die Wahrheit wiederhergestellt, indem sie die Lüge ins Absurde steigere. Sie selbst suche jedoch keine Worte, sie fürchte sich „im Wort zu verstricken, in der verbalen Pathetik des Wortes zu versinken“.<sup>487</sup> In derselben Weise liege den Karnevalsmotiven keine ‚positive‘, monologische Ideologie zugrunde. Sie seien nicht doktrinär: „Der Karneval feiert den Wechsel als solchen, den Prozeß der Ablösbarkeit selbst, und nicht das, was abgelöst wird. Der Karneval ist sozusagen funktional und nicht substantial.“<sup>488</sup> Zugleich seien sie aber auch zutiefst sinnlich-anschaulich, greifbar und emotional-wertmäßig aufgeladen.

Diese Hervorhebung des sinnlichen Aspekts vor dem gedanklich-inhaltlichen spiegelt sich auch in Bachtins Aufwertung der Körperlichkeit in Rabelais' Werk. In ihr entdeckt er eines der wirksamsten Mittel gegen die monologische Ideologie der offiziellen Kultur:

Die Volkskultur hat immer, in allen Epochen ihrer jahrtausendelangen Entwicklung, die wesentlichen Gedanken, Motive und Symbole der offiziellen Kultur in die Sprache des ambivalenten Materiell-Leiblichen übersetzt.<sup>489</sup>

Allerdings habe sich seit der Renaissance die europäische Körperkonzeption erheblich gewandelt, weshalb Michail Bachtin in ihr eine der größten Hürden für ein wirkliches Verständnis der Rabelaisischen Bildersprache vermutet. Die moderne, ‚zivilisierte‘ Körperkonzeption zeichne sich nämlich durch eine „*individuelle und streng abgegrenzte Körpermasse, die undurchdringliche und glatte Fassade des Körpers*“ aus. Alles was abstehe und vom Körper ausgeschieden werde, alle „deutlichen Ausbuchtungen, Auswüchse und Verzweigungen, d. h. all das, womit der Körper über seine Grenzen hinausgeht und wo ein anderer Körper anfängt“, werde in dieser Konzeption abgetrennt, beseitigt, verdeckt und gemildert. Die glatte Oberfläche des Körpers wird damit für Bachtin zum Signum einer „Grenze des mit anderen Körpern und der Welt nicht verschmelzenden Individuums“.<sup>490</sup> Die Folge sei eine radikale Abwertung bzw. Sublimierung jeglicher materiell-leiblichen Körperfunktionen, alle körperlichen Grundfunktionen des Lebens wie Essen, Trinken, Ausscheidung, Sexualität würden ins Private (bzw. in die niederen Gattungen der Kunst) verwiesen.<sup>491</sup> Dieser ‚zivilisierte‘ Körperkanon liege allerdings wie eine „kleine Insel“ in einem „Ozean an grotesken Körpermotiven, der alle Sprachen, Literaturen und Gestikulationssysteme überschwemmt“.<sup>492</sup>

Dagegen entwickelten sich die Ereignisse des grotesken Körpers „immer an der Grenze zwischen zwei Körpern, quasi in ihrem Schnittpunkt“:<sup>493</sup> „Die Körper sind untereinander, mit den Dingen [...] und mit der Welt vermischt. Überall scheint die Tendenz zur Zweileibigkeit durch. Überall ist das

<sup>486</sup> Bachtin 1985: S. 138.

<sup>487</sup> Bachtin 1979b: S. 200.

<sup>488</sup> Bachtin 1985: S. 140. Die Unterscheidung von Substanz- und Funktionsbegriffen hatte Cassirer in einer 1910 erschienen Studie grundgelegt, die er im Vorwort zu *Die Philosophie der symbolischen Formen* als Vorarbeit titulierte (vgl. Cassirer 1994: S. V).

<sup>489</sup> Bachtin 1995: S. 440.

<sup>490</sup> Ebd.: S. 361.

<sup>491</sup> Vgl. ebd.: S. 363.

<sup>492</sup> Ebd.: S. 361.

<sup>493</sup> Vgl. ebd.: S. 363.

Kollektive und das Kosmische des Körpers betont.<sup>494</sup> Der groteske Körper ist in gewisser Hinsicht dialogisch. Darüber hinaus sei der groteske Körper aber auch in ständiger Bewegung begriffen: Er wachse, sterbe, esse, trinke, scheide aus. „Das Bewegungsmuster dieses Körpers ist am Verhältnis von *Oben und Unten* orientiert, es besteht aus Flügen und Stürzen (Einbrüchen).“<sup>495</sup> In dieser Bewegung, deren Grundfigur das Radschlagen sei, entziehe sich der Körper jeder Einordnung in eine vertikale Hierarchie.<sup>496</sup> Diese sei indessen der zentrale Chronotopos des mittelalterlichen Weltbildes gewesen.

In Anlehnung an Cassirer stellt Bachtin die These auf, dass der menschliche Körper in der Renaissance Eingang in die Philosophie gefunden habe und von dort aus zum Ausgangspunkt geworden sei, die Zerstörung des mittelalterlichen hierarchischen Weltbildes in Angriff zu nehmen und das Entstehen einer neuen Konzeption des Kosmos zu ermöglichen.<sup>497</sup> In Orientierung auf den menschlichen Körper sei die vertikale Hierarchie einer Ausrichtung in der Horizontalen gewichen, bei gleichzeitiger Aufwertung der Zeitkomponente.<sup>498</sup>

Alle Dinge der Welt *haben ihren alten Platz in der Hierarchie des Weltalls verlassen und sich auf die horizontale Ebene der werdenden Welt begeben. Sie fangen an, sich auf dieser Ebene neue Plätze zu suchen und untereinander neue Beziehungen und Nachbarschaften herzustellen. Das Zentrum, um das sich alle Dinge und Werte neu gruppieren, ist der menschliche Körper, der in sich die ganze Vielfalt des Weltalls birgt.*

In dieser neuen Ordnung sei die Welt weder distanziert noch bedrohlich, der Mensch sei mit ihr auf immanente Weise verbunden, und zwar über den „menschlichen *Körper*, der alle disparaten Kräfte und Erscheinungen des Kosmos einander annähert und in sich vereint“.<sup>499</sup>

Diese Erfahrung habe Rabelais in der Motivsprache des Lachens und des grotesken Leibes künstlerisch gefasst. In diesem Sinne sei er „*konsequenter Materialist*“, wobei er die Materie „nur in ihrer körperlichen Form“ begreife, d. h. nicht als leblos und statisch, sondern produktiver Aspekt des Handelns und der menschlichen Möglichkeiten. Auch nicht der biologische Körper, der sich mit jeder Generation nur wiederhole, stehe im Zentrum dieses Motivsystems, sondern „ausdrücklich der Körper der *historischen, entwicklungsfähigen Menschheit*“.<sup>500</sup> In der Materialität des menschlichen Körpers und der Materialität der Welt wird der Mensch zu einem schöpferischen, im aktiven Sinn geschichtlichen Wesen:

Die Materie, aus der der gesamte Weltraum besteht, zeigt im menschlichen Körper ihre eigentliche Natur und ihre größten Möglichkeiten. Der menschliche *Körper ist für Rabelais die Vollendung* und daher der *Schlüssel zur Materie überhaupt. Im menschlichen Körper wird Materie schöpferisch, originell, hier ist sie aufgerufen, den ganzen Kosmos zu besiegen, die Materie des ganzen Kosmos zu organisieren. Im Mensch gewinnt die Materie historischen Charakter.*<sup>501</sup>

Auf diese Weise habe sich in der grotesken Körperkonzeption ein „neuer, konkreter und realistischer Sinn für die Geschichte gebildet – nicht ein abstrakter Gedanke an die Zukunft, sondern das lebendige Empfinden der Teilhabe jedes Einzelnen am unsterblichen Volk, das Geschichte macht“.<sup>502</sup> Rabelais' Werk wird zum Ausdruck einer historischen und materialistischen „Apotheose des Menschen“.<sup>503</sup>

Nichtsdestotrotz markiert Rabelais' Werk für Michail Bachtin zugleich einen Höhepunkt und einen vorläufigen Endpunkt in der Entwicklung des realistischen Romans. Mit der Stabilisierung des Absolutismus und der Herausbildung einer neuen Offizialität sei die volkstümliche Lachkultur auf die

<sup>494</sup> Ebd.

<sup>495</sup> Ebd.: S. 396.

<sup>496</sup> Vgl. ebd.: S. 408.

<sup>497</sup> Vgl. Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Hamburg 2013, insbesondere: S. 29ff. Bei Cassirer fehlt die ausdrückliche Verbindung zu den Körperfunktionen; dass Bachtin anders als Cassirer nicht auf Cusanus verweist, scheint somit weniger einer Verschleierung der Quellen geschuldet zu sein (vgl. Eilenberger 2009: S. 230) als der Argumentationslinie, da Cusanus' Aufhebung des geozentrischen Weltbildes nach Cassirer wesentlich auf einer Trennung des Empirischen und des Ideellen beruht.

<sup>498</sup> Vgl. Bachtin 1995: S. 407.

<sup>499</sup> Ebd.: S. 410.

<sup>500</sup> Ebd.: S. 412.

<sup>501</sup> Ebd.: S. 410f.

<sup>502</sup> Ebd.: S. 412.

<sup>503</sup> Ebd.: S. 411.



unterste Stufe in der Gattungshierarchie herabgesunken und dort stecken geblieben, zudem habe sie sich gewissermaßen von der Verwurzelung im Volk gelöst und sei verflacht.<sup>504</sup> Die Wiederentdeckung des Mittelalters und der Folklore in der Romantik habe zwar einige Motive wieder fruchtbar gemacht, sogar das Realitätskonzept in gewisser Hinsicht erweitert – hier hebt Bachtin vor allem das „Geschichtsbewußtsein, das Verhältnis zur Zeit und zum Prozeß des Entstehens“<sup>505</sup> hervor sowie die Entdeckung des „Subjekts in seiner Tiefe, Komplexität und Unerschöpflichkeit“.<sup>506</sup> Doch habe die Romantik mit ihrem Idealismus ein „falsches Verständnis von der Rolle und den Grenzen des subjektiven Bewußtseins“ gehabt: „[D]ie Romantiker dichteten der Wirklichkeit an, was sie nicht ist. So verkam Phantastik zu Mystik, löste sich die menschliche Freiheit von der Notwendigkeit und wurde zu einer quasi übermateriellen Kraft“.<sup>507</sup>

Eine positive Gegenbewegung erkennt Bachtin allerdings in der Herausbildung des Chronotopos der Nation, der sich über den Bezug auf die Folklore genährt und der zu einem vertieften Bewusstsein historischer Zeit beigetragen habe:

С фольклором в литературу ворвалась новая, мощная и чрезвычайно продуктивная волна *народно-исторического времени*, оказавшего громадное влияние на развитие исторического мировоззрения вообще и в частности на развитие исторического романа.<sup>508</sup>

Dies gelte vor allem für das Werk Goethes, in welchem Bachtin bezüglich der Darstellung historischer Zeit einen der Höhepunkte der Weltliteratur erkennt:<sup>509</sup> „Все зримо, все конкретно, все телесно, все материально в этом мире, и в то же время все интенсивно, осмысленно и творчески необходимо.“<sup>510</sup> Ähnlich wie schon bei *Gargantua und Pantagruel* stelle bei ihm die Entwicklung des Menschen keine private Angelegenheit mehr dar, vielmehr entwickle sich der Held zusammen mit der Welt, er spiegle das Werden der Welt in ihrem geschichtlichen Verlauf wider. Der Mensch befinde sich folglich nie innerhalb einer abgeschlossenen Epoche, sondern stets an der Grenze zweier Epochen, am Übergang von einer zur anderen.<sup>511</sup> Nichts stehe außerhalb der allgemeinen und notwendigen geschichtlichen Bewegung.

Selbst in einem Gebirge, so hebt Bachtin anhand einer Stelle der *Italienischen Reise* hervor, erkenne Goethe nicht bloß einen statischen Hintergrund für das wechselhafte Treiben der Witterung, sondern einen aktiven Faktor im atmosphärischen Gefüge:

Важна проявляющаяся здесь характерная особенность видения Гёте. Ведь горы для обычного наблюдателя — сама статика, воплощение неподвижности и неизменности. На самом же деле горы вовсе не мертвы, они только застыли, они вовсе не бездеятельны, но только кажутся такими, потому что покоятся, отдыхают (*sie ruhen*); и самые силы притяжения массы тоже не есть неизменная, всегда себе равная величина, она меняется, пульсирует, осциллирует; поэтому и горы, в которых эта сила как бы сгущается, становятся внутренне изменчивыми, деятельными, творящими погоду.<sup>512</sup>

Diese Fähigkeit, alles in einem dynamischen und notwendigen Zusammenhang zu sehen, lasse Goethe auch ein Verhältnis zur Vergangenheit gewinnen, das sich grundsätzlich von dem der Romantik und des romantischen Historismus unterscheide. Gegenwart und Vergangenheit seien bei ihm stets

<sup>504</sup> Vgl. ebd.: S. 122.

<sup>505</sup> Ebd.: S. 170.

<sup>506</sup> Ebd.: S. 95.

<sup>507</sup> Ebd.: S. 170.

<sup>508</sup> „Mit der Folklore überrollte die Literatur eine neue, starke und äußerst produktive Welle der *volkstümlich-historischen Zeit*, die einen enormen Einfluss auf die Entwicklung der geschichtsbasierten Weltanschauung insgesamt und insbesondere auf die Entwicklung des historischen Romans hatte.“ (Bachtin 1979a: S. 234, Übers. CB)

<sup>509</sup> Vgl. ebd.: S. 205.

<sup>510</sup> „Alles ist sichtbar, alles ist konkret, alles ist körperlich, alles ist materiell in dieser Welt, und gleichzeitig ist alles intensiv, sinnhaft und von einer schöpferischen Notwendigkeit.“ (Ebd.: S. 224, Übers. CB)

<sup>511</sup> Vgl. ebd.: S. 203.

<sup>512</sup> „Wichtig ist die Besonderheit von Goethes Sichtweise, die sich hier manifestiert. Denn für den normalen Beobachter sind die Berge die Statik selbst, die Verkörperung der Bewegungslosigkeit und der Unveränderbarkeit. Doch in der Realität sind die Berge bei weitem nicht tot, sie sind nur erstarrt, sie sind bei weitem nicht tatenlos, sondern scheinen nur so, denn sie erholen sich (*sie ruhen*); und die Schwerkraft selbst ist keine gleichbleibende, immer sich selbst identische Größe, sie verändert sich, pulsiert, oszilliert; deshalb werden auch die Berge, in denen sich diese Kraft zu verdichten scheint, innerlich veränderlich, tätig, sie schaffen das Wetter.“ (Ebd.: S. 209, Übers. CB)

verwoben, frühere Epochen erschienen nicht in die Ferne entrückt. Goethe historisiere in diesem Sinne nicht, im Gegenteil: Das Museale habe er als gespenstisch empfunden: „Все это были призраки, лишённые необходимой и видимой связи с живой окружающей действительностью.“<sup>513</sup> In seinem Zeitverständnis sei die Geschichte hingegen aktueller und schöpferischer Teil der Gegenwart: Jede Epoche wahre eine ungebrochene Verbindung zu ihrer Vorzeit. Mit dieser organischen Konzeption einer historischen Zeit im nationalen Raum habe Goethe das Gespenstische, Unheimliche, Unberechenbare in der Verschränkung zweier Zeitlichkeiten überwunden:

Таким образом, у Гёте из смутного и самого его пугающего чувства слияния прошлого с на стоящим расцвело исключительное в мировой литературе по силе и в то же время по четкой ясности реалистическое чувство времени.<sup>514</sup>

### Die ‚große Zeit‘

Seine literarhistorischen Reflexionen auf die Geschichte des Romangenres und die Rolle der Volkskultur für die Herausbildung des Realismus führen Bachtin zu der Frage, welche Bedeutung das System der volkstümlich-festlichen Motive in der Gegenwart einnehmen könne:

Doch vielleicht sind all diese Motive tote, fortschrittschemmende Tradition? Vielleicht sind die Bände, die man den verprügelten Schinnösern um die Arme schlingt, diese ewigen Schläge und Flüche, dieser zerstückelte Körper und die Küchenutensilien nur sinnlos gewordene Überreste veralteter Weltanschauungen, die zu toten Formen geronnen sind, zu unnötigem Ballast, der nur daran hindert, die reale Gegenwart so zu sehen und darzustellen, wie sie tatsächlich ist?

Bachtin entgegnet harsch: „Es gibt nichts Dümmeres und Unsinnigeres als diesen Verdacht.“ Die Chronotopoi der volkstümlichen Lachkultur hätten sich im Verlauf von Jahrtausenden entwickelt und immer wieder Schlacken gezeigt. Doch in seiner Hauptlinie sei dieses Motivsystem stetig gewachsen, habe sich mit neuem Sinn bereichert, habe neue Wünsche und Gedanken des Volkes in sich aufgesogen und sich im Schmelztiegel seiner Erfahrungen nuancenreich umgestaltet:

Dies macht die volkstümlich-festlichen Motive zu einem geschmeidigen Werkzeug in der künstlerischen Bewältigung der Wirklichkeit, zum Garanten eines fundierten Realismus. Diese Motive vermitteln nicht die Beherrschung einer naturalistischen, flüchtigen, leeren, sinnlosen und zersplitterten Vorstellung von der Wirklichkeit, sondern sie helfen, den Prozeß der Entstehung dieser Wirklichkeit, den Sinn und die Richtung dieses Prozesses zu erfassen. Das macht ihre Universalität und ihren nüchternen Optimismus aus.<sup>515</sup>

Deshalb sei die „Rückkehr zur lebendigen Volksrede geboten“.<sup>516</sup> Rabelais komme eine über seine Epoche hinausreichende kulturgeschichtliche Bedeutung zu.<sup>517</sup> In seinem Werk werde – wie in den Werken eines Gogols, Goethes, Dostoevskijs – die „primitive Vorstellung von einer gradlinigen Vorwärtsentwicklung, wie sie in normativen Konzepten aufscheint, außer Kraft gesetzt“.<sup>518</sup> Die Literatur dürfe demzufolge nicht „im engen Raum der ‚kleinen Zeit‘, d. h. der Gegenwart und der unmittelbaren Vergangenheit sowie der vorgestellten – erwünschten oder befürchteten – Zukunft“ verstanden und bewertet werden, sondern „auf der Ebene der ‚großen Zeit‘“.<sup>519</sup>

Ähnlich wie Georg Lukács fordert Michail Bachtin eine produktive Auseinandersetzung mit den tradierten Formen des Romans sämtlicher Epochen. Eine solche „Rückkehr“ bezeichne die „Wiederherstellung eines agierenden, akkumulierenden Gedächtnisses in seinem vollen Bedeutungsumfang“. Die Erinnerung wird im Rahmen der ‚großen Zeit‘ zur Grundlage kulturhistorischer Entwicklung:

<sup>513</sup> „All das waren Gespenster, denen es an der notwendigen und sichtbaren Verbindung mit der lebendigen Realität um sie herum mangelte.“ (Ebd.: S. 213, Übers. CB)

<sup>514</sup> „Auf diese Weise entfaltete sich bei Goethe aus dem dunklen und ihn selbst erschreckenden Gefühl der Verschmelzung der Vergangenheit mit der Gegenwart ein seiner Kraft und gleichzeitig seiner deutlichen Klarheit nach in der Weltliteratur einmaliges realistisches Zeitgefühl.“ (Ebd.: S. 217, Übers. CB)

<sup>515</sup> Bachtin 1995: S. 252.

<sup>516</sup> Bachtin, Michail M., „Rabelais und Gogol“. Die Wortkunst und die Lachkultur des Volkes“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979c: S. 345.

<sup>517</sup> Vgl. Lachmann, Renate, „Vorwort“, in: Michail M. Bachtin, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt/M. 1995: S. 13.

<sup>518</sup> Bachtin 1979c: S. 345.

<sup>519</sup> Bachtin 1979d: S. 357.

Es wird deutlich, daß jeder wirklich wichtige Schritt vorwärts mit einer Rückkehr zum Anfang („Ursprünglichkeit“), genauer gesagt, zur Erneuerung des Anfangs, einhergeht. Vorwärtsgehen kann nur die Erinnerung, nicht das Vergessen. Die Erinnerung kehrt zum Anfang zurück und erneuert ihn.<sup>520</sup>

Wie bei Lukács ist auch Bachtins Motivation hierbei weniger ästhetisch als ethisch bedingt.<sup>521</sup> Im Unterschied zu diesem sieht er jedoch die Quellen des Realismus – die Aneignung der realen historischen Zeit, des realen historischen Raums sowie des in ihnen zutage tretenden realen historischen Menschen – in den Chronotopoi „fröhlicher Relativität“<sup>522</sup> der volkstümlichen Lachkultur. In ihnen läge nicht nur das ‚radschlagende‘ Moment, das ernsthafte Pathos der offiziellen Kultur zu stürzen, sondern darüber hinaus die Kraft, zu einem lebensbejahenden, weltzugewandten Blick auf die Zukunft zu gelangen – um so den solipsistischen Pessimismus der Moderne zu überwinden.<sup>523</sup>

Volkstümlichkeit wäre folglich keine mehr oder minder pädagogische Angelegenheit, sondern etwas, von dem zu lernen wäre. Nicht von oben nach unten, sondern aus dem Volk heraus hätte, stellte man einen Bezug zum Programm des Sozialistischen Realismus her, eine ideologische Umgestaltung der Gegenwart zu erfolgen. Sie wäre zugleich kein substanzialer, bleibender Gehalt, sondern ein funktionales Prinzip, das Prinzip der Dynamik selbst, das sich der monologischen Tendenz auf Stabilisierung prinzipiell entzöge, die herrschenden Normen sprengte, die Hierarchien und Kategorien aufbräche und neue Verbindungen und Wechselbeziehungen herstellte. Im Gegensatz zur Slawophilie stellte sie wiederum keine zwischen Utopie und Essentialismus oszillierende Ersatzideologie dar, sondern formulierte ein grundsätzlich anderes Kulturverständnis, in dem Bedeutung in den Zwischenräumen sozialer Interaktion und der Dishomogenität der Zeit verhandelt wird.

Diese Dialogizität der horizontalen und vertikalen Ebenen des Kulturellen erhebt Bachtin in seiner Antwort auf eine Anfrage der Zeitschrift *Novyj Mir* von 1970 zum Leitinteresse seiner Arbeit. Er wendet sich damit gegen eine zu starke Spezialisierung innerhalb der Wissenschaft und weist darauf hin, dass die Grenzen der jeweiligen Bereiche der Kultur nie absolut seien. Das kulturelle Leben sei im Gegenteil gerade in seinen liminalen Sphären am intensivsten und produktivsten. Dies gelte sowohl für die kulturellen Einheiten innerhalb einer Epoche als auch für die Einheit der Epochen selbst. Eine Epoche sei folglich immer als offene Einheit zu verstehen.<sup>524</sup>

William Lindsey will im Begriff der ‚großen Zeit‘ eine Kongruenz mit Bachtins Analyse der verschränkten Zeitlichkeiten bei Goethe erkennen: „[As] for Goethe the past continually resounds as a living presence“.<sup>525</sup> In ihrer diachronen Teleologie betrachtet, stünde sie, worauf Shepherd hinweist, dann ebenso in Analogie zur Geschichtsphilosophie Hegels: In der Perspektive der ‚großen Zeit‘ käme der objektive Geist zu sich selbst.<sup>526</sup> Die durchaus enthaltene Eschatologie in Bachtins kulturgeschichtlicher Konzeption zielt jedoch weder auf die befriedete Harmonie eines nationalen (oder national gedachten globalen) Raums, noch auf die dialektische Aufhebung der historischen Zeit im Modell einer abgeschlossenen Ganzheit. Sie eröffnet sich allein durch den in die Ewigkeit projizierten Dialog: Die ‚große Zeit‘ ist keine homogene, in sich geschlossene Zeitlichkeit mit einem Anfang und einem Ende, sondern jeder Äußerung als Utopie eines absoluten Gehörtwerdens inhärent.<sup>527</sup> Sie ist somit als prinzipiell in die Zukunft geöffnete Eschatologie angelegt, in welcher sich stets neue

<sup>520</sup> Bachtin 1979c: S. 345.

<sup>521</sup> Vgl. Tihanov 2000: S. 7.

<sup>522</sup> Bachtin 1985: S. 140.

<sup>523</sup> Vgl. Bachtin 1995: S. 318f.

<sup>524</sup> Vgl. Бактин 2002: S. 455.

<sup>525</sup> Lindsey 1993: S. 325.

<sup>526</sup> Vgl. Shepherd, David, „A Feeling for History? Bakhtin and ‚The Problem of Great Time‘“, in: *The Slavonic and East European Review* 84/1, 2006: S. 39.

<sup>527</sup> Holquist relativiert in diesem Sinne den metaphysischen Beiklang in Bachtins Konzeption: „If there is something like a God concept in Bakhtin, it is surely the superaddressee, for without faith that we will be understood somehow, sometime, by *somebody*, we would not speak at all.“ (Holquist 2010: S. XVIII) Sasse weist darauf hin, dass Bachtin einen Großteil seiner Arbeiten ohne Hoffnung darauf verfasst hat, im zeitgenössischen Diskurs Gehör zu finden (vgl. Sasse 2010: S. 8f).

Verbindungslinien, diskontinuierliche Wechselbezüglichkeiten und Verschiebungen jenseits der herrschenden Kategorien ergeben können.

Die Dezentrierung der kulturhistorischen Kategorien steht entsprechend in unmittelbarem Zusammenhang zu Bachtins Konzept einer „Dezentralisierung der verbal-ideologischen Welt“.<sup>528</sup> In der ‚großen Zeit‘ löst sich der absolute Konnex zwischen ideologischem Sinn und Sprache, den Bachtin ausdrücklich in engste Verbindung zur Wirksamkeit des nationalen Mythos stellt, welcher organisch mit dem mythischen Sprachempfinden verwachsen sei.<sup>529</sup> Kein Werk, keine Kategorie, kein Motiv sei in seiner Bedeutung ein für alle Mal festgelegt, d. h. in einem bestimmten kulturellen oder sozialen Rahmen verortet, sondern stehe in einem permanenten Dialog zu immer neuen Konstellationen: „в поисках ответного понимания слово идет все дальше и дальше“.<sup>530</sup>

Die ideologiekritische Relevanz dieses Gedankens verdeutlicht Bachtin für seine Position als Wissenschaftler, indem er auf die Liminalität seines eigenen Artikulationsortes verweist: den slawischen Osten als Peripherie der europäischen Kultur, in welcher die konventionellen Kategorien und Epocheneteilungen der europäischen Literaturgeschichte versagten:

Задача, о которой я говорю, и связанные с ней проблемы (проблема границ эпохи как культурного единства, проблема типологии культур и др.) очень остро встали при обсуждении вопроса о литературе барокко в славянских странах и особенно в продолжающейся и сейчас дискуссии о Ренессансе и гуманизме в странах Востока[.]<sup>531</sup>

Diese Liminalität der slawischen Länder im kulturtheoretischen Diskurs Europas führt zu der Notwendigkeit, Literatur und Kultur in einem untrennbaren Zusammenhang zu betrachten – was insbesondere den Einbezug auch der marginalisierten, außerliterarischen Traditionslinien einschließt, die bislang vom Kanon der offiziellen Kultur und dem isolierten Fokus auf die großen Werke ignoriert wurden. Wenngleich sich Bachtin weitgehend in den konventionellen Schemata der europäischen Literaturgeschichte bewegt (Antike, Mittelalter, Renaissance; Dante, Rabelais, Goethe, Dostoevskij), so also vor allem deshalb, um in ihnen eine zweite, verdeckte Geschichte zum Vorschein zu bringen.

Als zentrales Ergebnis dieser unterschwelligten, ‚inoffiziellen‘ kulturgeschichtlichen Entwicklung Europas, betrachtet Bachtin dabei die Überwindung des (freilich immer noch wirksamen) mythischen Denkens. In ihr sei die „Macht von Überlieferung und Tradition“ relativiert worden und die „substantielle[] Redevielfalt“<sup>532</sup> zum Ausdruck gekommen. Aber trotz dieses geschichtsphilosophischen Narrativs ist auch dieses Europa keineswegs als geschlossene Einheit zu begreifen. Es sei, wie Bachtin an einer Stelle andeutet, nicht nur eine immanent europäische Entwicklung, sondern zugleich die Relativierung der europäischen Kultur selbst, die sich im kritischen Geschichtsbewusstsein der Renaissance ausdrücke:

Auch im Bereich von Gedanke und Wort suchte man Amerika, wollte man die Antipoden entdecken, die westliche Hälfte des Erdballs anschauen, man fragte sich: „Was ist unter unseren Füßen?“ Gedanke und Wort suchten hinter dem sichtbaren Horizont der herrschenden Weltanschauung eine neue Realität.<sup>533</sup>

Jede substantielle Partizipation an fremden Kulturen und Sprachen müsse „unweigerlich zu einer Entzweiung von Intentionen und Sprache, von Gedanken und Sprache, von Expression und Sprache“<sup>534</sup> führen. In diesem Sinne betrachtet es Bachtin in seiner Stellungnahme von 1970 geradezu als Notwendigkeit der Literaturwissenschaft, den Blick auch über den eigenen Kulturkreis hinauszulenken: Denn wenn die Außerhalbfindlichkeit der mächtigste Faktor im kulturellen Verstehens-

<sup>528</sup> Bachtin 1979b: S. 252.

<sup>529</sup> Vgl. ebd.: S. 253.

<sup>530</sup> „auf der Suche nach einem antwortenden Verstehen geht das Wort weiter und weiter“ (Бachtin 1979: S. 306, Übers. CB).

<sup>531</sup> „Die Aufgabe, von der ich spreche, und die mit ihr verbundenen Probleme (das Problem der Grenzen einer Epoche als einer kulturellen Einheit, das Problem der Kulturtypologie usw.) werden sehr deutlich in der Diskussion um die Frage der Barockliteratur in den slawischen Ländern und insbesondere in der heute noch anhaltenden Diskussion um die Renaissance und den Humanismus in den Ländern des Ostens“ (Бachtin 2002: S. 453, Übers. CB).

<sup>532</sup> Bachtin 1979b: S. 253.

<sup>533</sup> Bachtin 1995: S. 313.

<sup>534</sup> Bachtin 1979b: S. 253.

prozess sei, könne kulturelle Bedeutung sich nur im Licht einer anderen Kultur umfassend und tiefgreifend – obgleich nie vollständig – erhellen.<sup>535</sup> Es geht Bachtin hierbei in keiner Weise um ein willkürliches Hinzufügen von Bedeutung oder eine perspektivische Verzerrung des Gegenstandes im historischen Verstehen, vielmehr wird ein dem Gegenstand inhärentes Sinnpotenzial aufgedeckt, das zuvor nicht zum Tragen gekommen ist. Allein das wechselseitige Verstehen könne somit die Vorstellung von der Abgeschlossenheit und Einseitigkeit einer bestimmten Bedeutung bzw. Kultur überwinden und letztlich – als stets miterwogener Zielrichtung – zu einer dialogischen Vorstellung von der Einheit der Menschheit und der Einheit der Literatur führen:

Das wechselseitige Verstehen von Jahrhunderten und Jahrtausenden, von Völkern, Nationen und Kulturen gewährleistet die komplexe Einheit der Menschheit, aller menschlichen Kulturen, die komplexe Einheit der Literatur der Menschheit. All dies erschließt sich nur auf der Ebene der „großen Zeit“.<sup>536</sup>

Michail Bachtins Begriff der ‚großen Zeit‘ umfasst auf diese Weise ein in die Zukunft geöffnetes Konzept von Weltliteratur in geschichtsphilosophischer Perspektive.

---

<sup>535</sup> Vgl. Vgl. Бахтин 2002: S. 455.

<sup>536</sup> Bachtin 1979d: S. 357.

### III.3 Lesart: Terry Eagleton und Homi K. Bhabha

Die verzögerte Rezeption des Werks Michail Bachtins geht nicht nur mit einer kaum zu überschauenden Expansion verschiedenster Adaptionen, Umdeutungen, Neudefinitionen einher, sie ist auch stets selbst Teil dieses Rezeptionsprozesses, indem sie auf der einen Seite eine Anpassung an wissenschaftliche Diskussionen und Modelle verlangt, die teilweise Jahrzehnte von den ursprünglichen Entstehungskontexten entfernt liegen, auf der anderen Seite eine Einordnung in jene ursprünglichen sozio-politischen Zusammenhänge sowie akademischen und gesellschaftlichen Diskurse einfordert, deren Rekonstruktion jedoch immer wieder an Grenzen stößt.<sup>1</sup> Dies entzieht, wie Sylvia Sasse andeutet, zugleich dem gegenwärtigen wissenschaftspolitischen Standort seinen unhinterfragten Geltungsanspruch, da Wissen in seiner komplexen und widersprüchlichen Vermittlung sichtbar wird.<sup>2</sup>

„Wiederentdeckt“ wurde Bachtin zunächst durch seine Schüler an der Mordwinischen Staatsuniversität in Saransk, wo er seit 1957 das Institut für russische und ausländische Literatur leitete. Schritt für Schritt bemühten sie sich um eine Neuherausgabe bzw. um die erstmalige Veröffentlichung seiner Schriften. Die Schwierigkeiten dieses Unterfangens dokumentiert Edward Kowalski am Beispiel des Aufsatzes *Epos und Roman*, der 1969 aus taktischen Gründen zunächst in der DDR erschien:<sup>3</sup> Man publizierte in Berlin, um sich in Moskau darauf berufen zu können, „der Essay sei schon in der DDR erschienen, die damals als kulturpolitisch streng, wenn nicht gar als dogmatisch galt“.<sup>4</sup> In der DDR wurden dann in den 1970er Jahren weitere Ausschnitte aus Bachtins romantheoretischem Schaffen auf Deutsch veröffentlicht,<sup>5</sup> das auf diese Weise mit dreißig Jahren Verspätung auf eine neu aufgelebte Diskussion um die Zukunft des Sozialistischen Realismus traf.<sup>6</sup>

In etwa zur gleichen Zeit wurde durch Julia Kristevas Lektüre des Begriffs der Dialogizität (*Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, 1967) eine kommunikativ-linguistische Perspektive auf Bachtins Werk eröffnet, die innerhalb der westlichen Rezeption ein „großes heuristisches Potential“<sup>7</sup> entfaltete. Die emigrierte bulgarische Semiotikerin hatte das Konzept auf ein allgemeines Modell von Intertextualität übertragen und auf diese Weise für aktuelle Debatten des Strukturalismus fruchtbar gemacht. Diese Form ‚kreativer‘ Aneignung Bachtinscher Ideen sieht Polubojarinova als kennzeichnend für die frühe westliche Bachtin-Rezeption, bei der es „fast immer zu einer mitunter wissentlich vollzogenen Fehldeutung“ gekommen sei, sodass sich auch von einer „Nicht-Rezeption“ Bachtins im Westen<sup>8</sup> sprechen ließe.

Gewissermaßen als Gegenreaktion ist die Bestrebung zu bewerten, Bachtins Werk in seinem ‚eigentlichen‘ Verständnis für die gegenwärtigen Theoriedebatten produktiv zu machen. Systematisierungsversuche wie die von Rainer Grübel oder Tzvetan Todorov signalisieren hierbei jedoch den Bedarf, aus dem inhomogenen Sammelsurium an Schriften der 1920er bis 1970er Jahre eine „Einheit

<sup>1</sup> Verwiesen sei auf die Hoffnungen, die in die Bachtin-Werkausgabe gelegt wurden (vgl. Meng 2004b: S. 444), ohne dass deren Abschluss im Jahr 2012 alle offenen Fragen geklärt hätte.

<sup>2</sup> „Inzwischen ist sogar die Rezeption der Schriften Bachtins selbst zu einem Forschungsgegenstand geworden, zeichnet diese doch einen Ost-West-Konflikt von Theorietransfer, Theorieaneignung und Rückaneignung nach, der auch über die Texte Bachtins hinaus die komplizierte Wiederannäherung politisch getrennter geisteswissenschaftlicher Traditionen deutlich macht.“ (Sasse 2010: S. 10)

<sup>3</sup> Bachtin, Michail M., „Epos und Roman. Zur Methodologie der Erforschung des Romans“, in: Arbeitsgruppe Sowjetische Gegenwartsliteratur am Institut für Slawistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hrsg.), *Konturen und Perspektiven. Zum Menschenbild in der Gegenwartsliteratur der Sowjetunion und der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlin 1969.

<sup>4</sup> Kowalski, Edward, „Bachtins langer Weg zum deutschen Leser“, in: Michail M. Bachtin, *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, Frankfurt/M. 2008: S. 354.

<sup>5</sup> Bachtin, Michail M., „Die Kunst des Wortes und das Lachen des Volkes bei Gogol“, in: *Kunst und Literatur* 22/3, 1974; Bachtin, Michail M., „Zeit und Raum im Roman“, in: *Kunst und Literatur* 22/11, 1974; Bachtin, Michail M., „Das Problem des Autors“, in: *Kunst und Literatur* 26/3, 1978.

<sup>6</sup> Vgl. Owtscharenko, A., „Die Theorie des sozialistischen Realismus heute“, in: *Kunst und Literatur* 22/1, 1974: S. 4.

<sup>7</sup> Polubojarinova 2006: S. 57.

<sup>8</sup> Polubojarinova [Poluboiarinoва] 2000: S. 385.

in der Struktur und Objektbestimmung sowie einige [ihrer] Folgerungen anhand von Kernfragen<sup>9</sup> abzuleiten. Nicht selten führt dies zu einer Abspaltung jener Aspekte, die als zeitbedingte Referenz an den politisch-ideologischen Kontext interpretiert werden:

In a similar vein, N. I. Nikolaev, discussing Bakhtin's 1929 book *Problems of Dostoevsky's Art*, has suggested that it is a ‚sociologised‘ version, rewritten to be in tune with the times, of an earlier wholly philosophical and theological book on Dostoevsky. [...] Commentators who wish to divide Bakhtin's work into kernel and shell define the two aspects in disciplinary terms: the shell is ‚sociological‘, the kernel philosophical.<sup>10</sup>

In der Bestimmung eines theoretischen Systems wird somit die marxistische Dimension der Texte vielfach nivelliert.<sup>11</sup> Das Konzept der Dialogizität erscheint als anti-totalitäres Prinzip des Inkommensurablen, der Kreativität, Individualität und gleichberechtigten Verständigung.<sup>12</sup> „[D]ialogue“, resümiert Hirschkop, „turns out to be the unfulfilled norms of American liberalism“. <sup>13</sup> Hirschkop wirft der Bachtinforschung vor, auf diese Weise nicht nur die soziologische Stoßrichtung aus Bachtins Arbeiten zu eliminieren, sondern sich zugleich eine pseudopolitische Haltung zu attestieren, ohne das Politische weitergehend zu spezifizieren:<sup>14</sup>

With the notable exception of Fredric Jameson, American Bakhtinology has tended to draw Bakhtin into the pantheon of western liberal thinkers by lasting ‚dialogism‘ as a reality underlying all discourse rather than a subversive relation towards an authoritative discourse, and substituting the politically neutral concept of ‚the everyday‘ for the more politically laden term ‚the popular‘.<sup>15</sup>

Diesem Urteil steht eine dezidiert politische Lesart gegenüber, wie sie Craig Brandist vor allem für die britische Rezeption feststellt: „The influence of the key Bakhtinian concepts such as dialogism and carnival has been channeled through academic disciplines but reception has been coloured by the political agenda of the British left.“<sup>16</sup> Bachtins Werk sei, genauer gesagt, als Hoffnungsträger für eine Wiederbelebung marxistischer Ideen mobilisiert worden:

For theorists such as Raymond Williams, Wlad Godzich, and Stanley Aronowitz, and literary critics such as Robert Young, Allon White, and Ken Hirschkop, Bakhtin was precisely the kind of nontraditional Marxist needed to rescue leftist scholarship in the humanities and the social sciences from its ideological and historical impasse [...].

Gerade seine Randstellung im sowjetischen Diskurs, kommentiert Mihailovic, sei ihm hierbei positiv ausgelegt worden, als „an underground supporter of true Marxism in opposition to the pharisaical one of the Soviet Union“.<sup>17</sup>

### Melancholie des westlichen Marxismus

Einer der prominentesten Vertreter einer solchen marxistischen Lesart ist Terry Eagleton. Nach dem Besuch eines katholischen Colleges promovierte Terence Francis Eagleton Anfang der 1960er Jahre in Cambridge bei Raymond Williams; 1969 wechselte er dann nach Oxford, wo er über viele Jahre lehrte. Bereits zu Studienzeiten engagierte er sich in verschiedenen sozialistischen Organisationen, insbesondere in der trotzkistischen Workers' Socialist League.<sup>18</sup> Darüber hinaus war er während der 1960er Jahre Mitherausgeber von *Slant*, einer Zeitschrift der Catholic Left, die sich das Ziel gesetzt hatte, zu erklären, „why radicals should seek to stay in the Church, and how the Church can be

<sup>9</sup> Grübel, Rainer, „Zur Ästhetik des Wortes bei Michail M. Bachtin“, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M. 1979: S. 21; vgl. auch Todorov 1981: S. 11.

<sup>10</sup> Hirschkop, Ken, „Bakhtin in the sober light of day“, in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester 2001: S. 4 und 10.

<sup>11</sup> Vgl. Thomson 1984: S. 62.

<sup>12</sup> So vor allem bei Morson und Emerson 1990.

<sup>13</sup> Hirschkop 1999: S. 10.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.: S. 9.

<sup>15</sup> Brandist, Craig, „British bakhtinology: an overview“, in: *Диалог, Карнавал, Хронотоп/1*, 1995: S. 161f.

<sup>16</sup> Brandist 1995: S. 161.

<sup>17</sup> Mihailovic 1997: S. 2.

<sup>18</sup> Vgl. Smith, James, *Terry Eagleton. A Critical Introduction*, Cambridge 2008: S. 6.

revised in a socialist form“.<sup>19</sup> Unter dem Einfluss Louis Althusser wandte er sich später jedoch mehr einem strukturalistischen Marxismus zu, welchem er 1976 eine systematische Studie widmete (*Criticism and ideology*).

Bereits zu Beginn der 1980er Jahre lässt sich allerdings ein weiterer Bruch in seinem Werk ausmachen: Terry Eagleton distanziert sich zunehmend von Althusser, der ihm sowohl das Subjekt als auch den Klassenkampf allzu sehr zu marginalisieren scheint.<sup>20</sup> Zudem kritisiert er Althusser elaborienten und abgehobenen theoretischen Stil, um stattdessen einen „practical style“<sup>21</sup> auszubilden, der mit den Mitteln der Polemik und des Humors in die theoretischen und politischen Debatten intervenieren will. Statt eines auf Eigenständigkeit zielenden theoretischen Apparats entsteht auf diese Weise eine Position des „adapting, reacting, and evolving“:

[H]is publications frequently situating themselves as polemical interventions in existing debates, displaying an uncanny ability for gauging and anticipating intellectual movements and currents, as well as for fastening upon and opening up areas of acute sensitivity and importance.<sup>22</sup>

Das Abrücken vom strukturalistischen Marxismus steht bei Eagleton in Zusammenhang mit einer von ihm wahrgenommenen Krise der politischen Linken. Im 2006 erschienenen Vorwort zur Neuauflage von *Criticism and ideology* schildert er als Ursache dieser Krise eine drastische konservativ-reaktionäre Wende des politischen Klimas innerhalb der westlichen Staaten, welche auf die progressiven Entwicklungen der 1960er und 1970er Jahre gefolgt sei.<sup>23</sup> Diese Wende sei im Kontext eines grundlegenden Wechsels der kapitalistischen Ordnung zu verstehen: des Spätkapitalismus mit seiner umfassenden Liberalisierung, Deregularisierung und Globalisierung der Marktwirtschaft, demgegenüber selbst die Sozialdemokratie noch als radikale Option erschienen sei.<sup>24</sup>

Diese Konstellation habe viele von denen demoralisiert, die zuvor kämpferisch für eine revolutionäre Politik eingetreten seien. Bestimmte langfristige Formen emanzipatorischer Politik seien angesichts der „aggressiven politischen Rechten“ unplausibel erschienen, weshalb sich manche Linke bereitwillig alternativen Themen zugewandt hätten, bei denen unmittelbare Erfolge erreichbar gewirkt hätten und die zuvor „von einer engstirnig klassenbezogenen Politik“<sup>25</sup> allzu oft abgewertet worden seien. Das „Triptychon aus den Themenbereichen von Klasse, Rasse und Geschlecht“<sup>26</sup> sei somit auf den Gebieten von ‚Rasse‘ und ‚Geschlecht‘ vorangetrieben worden, während der politische Klassenbegriff diskreditiert zu sein schien. Was auf diese Weise allmählich geschehen sei, sei eine Verlagerung von einer „politisierten Kultur zur Kulturpolitik“.<sup>27</sup> Unfähig, die Strukturen der staatlichen Macht zu brechen, habe man sich darauf zurückgezogen, die Strukturen der Sprache zu untergraben.<sup>28</sup> „Marxism was now not so much out of answers as out of the question.“<sup>29</sup>

Für Eagleton stellt diese Themenverschiebung eine Ausflucht und eine Bereicherung zugleich dar: „Eine *Bereicherung* insofern, als sie Fragen der Sexualität, des Geschlechts und der Ethnizität entschieden auf die politische Tagesordnung gesetzt habe“ und damit auf blinde Flecken der klassischen marxistischen Denkweisen hingewiesen habe. Zudem trügen die „postmodernen Schlüsselbegriffe des Fremden und des Anderen, der Differenz und Diversität“ bestimmten „Veränderungen Rechnung, die gewissermaßen als ‚Gesteinsverschiebungen‘ einer ausdifferenzierten, multikulturellen,

<sup>19</sup> Ebd.: S. 16.

<sup>20</sup> Vgl. Eagleton 2000: S. 171f.

<sup>21</sup> Smith 2008: S. 60.

<sup>22</sup> Ebd.: S. 2.

<sup>23</sup> Vgl. Eagleton, Terry, „Introduction“, *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London, New York 2006b: S. VII.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.: S. IX.

<sup>25</sup> Eagleton 1994: S. 6.

<sup>26</sup> Ebd.: S. 5.

<sup>27</sup> Eagleton, Terry, *Was ist Kultur? Eine Einführung*, München 2009b: S. 177.

<sup>28</sup> Vgl. Eagleton, Terry, *Einführung in die Literaturtheorie*, Stuttgart 1997: S. 127.

<sup>29</sup> Eagleton 2006b: S. X.



auf jeden Fall komplexer zusammengesetzten modernen Gesellschaft zu betrachten“<sup>30</sup> seien. Der Fokus auf das Kontingente und Marginalisierte habe sich dahingegen als überaus produktiv erwiesen.<sup>31</sup> Die Dekonstruktion sei ein wirksamer Weg, die vielfältigen und komplexen Formen des Ideologischen in der Sprache aufzubrechen und eine „brauchbare Methode der Ideologiekritik“,<sup>32</sup> die auf Überwindung eines scheinbar naturgewachsenen *common sense* tendiere.<sup>33</sup>

In der Radikalität dekonstruktiver Kritik liegt nach Eagleton damit eine Kraft der Negation, die keineswegs zu verachten sei – schließlich sei Negation ein wesentliches Merkmal des Marxismus selbst. Doch wendet er ein: „[O]nly a powerless petty-bourgeois intelligentsia would raise it to the solemn dignity of a philosophy.“<sup>34</sup> Seine Feststellung, dass das „gegenwärtig zu beobachtende Interesse an nicht klassenorientierten Themen eine (bewußte oder nicht bewußte) Reaktion auf aktuelle politische Schwierigkeiten“ darstelle, bringe keine Geringschätzung zum Ausdruck, so Eagleton. Die im Komplex von ‚Rasse‘ und ‚Geschlecht‘ verhandelten besonderen Formen der Unterdrückung könnten aber „letztlich nur aufgehoben werden durch ein Ende der kapitalistischen Gesellschaftsordnung“.<sup>35</sup> Der Verlust der Kategorie ‚Klasse‘ stelle daher eine Ausflucht dar, da er von den Herausforderungen grundsätzlicher politischer Gestaltung bzw. revolutionärer Politik entbinde und Gesellschaftstheorie durch einen spezifischen Kulturalismus ersetze:<sup>36</sup>

Kultur im Sinne von Identität, Bindung, Alltagsleben war für philiströse, patriarchalische, ethnisch verblendete Linke eine ernste Herausforderung gewesen. Doch in dem Maße, wie aus nationaler Befreiung Postkolonialität wurde und die politisierte Kultur der sechziger und siebziger Jahre den postmodernen Achtzigern wich, geriet Kultur zu jenem Supplement, das allmählich verdrängt, was es erst nur ergänzt hatte.<sup>37</sup>

Wie Sven Strasen herausgearbeitet hat, ist es für Eagleton folglich unabdingbar, an einem Bereich außerhalb des Ideologischen festzuhalten: „For historical materialism stands or falls by the claim that it is not only not an ideology, but that it contains a scientific theory of the genesis, structure and decline of ideologies.“<sup>38</sup> So fielen die von ihm positiv bewerteten Aspekte des Poststrukturalismus in den Bereich der Analyse von Überbauphänomenen, während er kritisch interveniere, sobald versucht werde, auch Aussagen über die Basis in den metaphysischen bzw. ideologischen Raum zu verschieben.<sup>39</sup> Damit die Dekonstruktion nicht eine fruchtlose Geste der Revolte bleibe, müsse sie in den übergeordneten Rahmen des marxistischen Diskurses eingeordnet werden:<sup>40</sup>

Literarische Texte in das gesamte Feld kultureller Praktiken einzubeziehen, literarische Hierarchien zu dekonstruieren und die Rolle der Literatur bei der ideologischen Konstruktion des Subjekts zu enthüllen, all das sind Aufgabenfelder, denen sich auch der Poststrukturalismus widmet. Im Gegensatz zum Poststrukturalismus ist für eine marxistische Theorie im Sinne Eagletons die Analyse damit noch nicht abgeschlossen – im Gegenteil: Der eigentlich fruchtbare Teil beginnt hier erst. Die Erkenntnisse der Kulturanalyse müssen erst mit anderen Bereichen sozialer Aktivität in Beziehung gebracht und so für eine konsistente politische Intervention nutzbar gemacht werden.<sup>41</sup>

Insofern der Poststrukturalismus alles gleichermaßen für ideologisch erachte, kollabiere die Kategorie des Ideologischen und die Kritik werde selbst ideologisch: „Die Vorstellung, alle sprachlichen Äußerungen seien im gleichen Maß rhetorisch, ist [...] eine rein intellektuelle Unlauterkeit bzw. ein einfacher Trick.“<sup>42</sup> Ideologisch werde sie, da sie zu einem Stoizismus angesichts einer allumfassenden

<sup>30</sup> Herkommer, Sebastian, *Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter*, Hamburg 1999: S. 26.

<sup>31</sup> Vgl. Eagleton, Terry, *Walter Benjamin or, Towards a Revolutionary Criticism*, London 2009a: S. 138.

<sup>32</sup> Strasen, Sven, *Poststrukturalismusrezeption in der neueren marxistischen Literaturtheorie. Möglichkeiten und Grenzen*, Trier 1996: S. 251.

<sup>33</sup> Vgl. Eagleton 1997: S. 119f und Strasen 1996: S. 22.

<sup>34</sup> Eagleton 2009a: S. 142. Zur Durchstreichung des Begriffs Philosophie erläutert Eagleton: „This notation alludes to Derrida’s practice of placing a concept *sous rature*, canceling and preserving it simultaneously, in order to indicate its unusable yet indispensable character.“ (Ebd.: S. 134, FN 54)

<sup>35</sup> Eagleton 1994: S. 6.

<sup>36</sup> Vgl. Herkommer 1999: S. 28.

<sup>37</sup> Eagleton 2009b: S. 177.

<sup>38</sup> Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London, New York 2006a: S. 16.

<sup>39</sup> Vgl. Strasen 1996: S. 250.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.: S. 252.

<sup>41</sup> Ebd.: S. 253.

<sup>42</sup> Eagleton 2000: S. 232.

Macht bzw. einer unentrinnbaren semiotischen Schließung führe und die Frage, wo politischer Widerstand seinen Ursprung haben könnte, im Dunkeln lasse.<sup>43</sup> Hier liege die Gefahr „of lapsing into too expansionist and ‚totalitarian‘ a conception of ideology“,<sup>44</sup> die letztlich implizit oder explizit dazu verwendet werde, sowohl die „Möglichkeit anspruchsvoller linker politischer Programme auszuschließen“<sup>45</sup> als auch den Versuch einer positiv formulierten Ethik.

Dies expliziert Eagleton am Beispiel Foucaults, an dessen Schriften vielfach bemerkt worden sei, dass „zumeist grausame, ja schreckenerregende Institutionen und Praktiken mit einer sorgfältig kalkulierten klinischen Neutralität“ beschrieben würden. Foucaults Stil sei „skrupulös frei von Urteilen, und seine Kommentare [...] gereinigt von der kleinsten Andeutung einer normativen Stellungnahme“.<sup>46</sup> Dies ist nach Eagleton allerdings keine Frage des Stils allein, sondern fußt auf der Überzeugung, dass kein „historisches Regime besser oder schlechter wäre als irgendein anderes“. Abzulehnen sei nicht ein bestimmtes System, sondern das System als solches. Auf der anderen Seite gehe Foucault nicht in einem naiven Anarchismus davon aus, dass das menschliche Leben je anders als institutionell gestaltet werden könne: „Wir können nie dem Recht, der Reglementierung oder dem Gefängnis des Metaphysischen entfliehen“.<sup>47</sup> Nichtsdestotrotz sei er davon überzeugt, dass man nicht aufhören dürfe, von einem „apokalyptischen Moment zu träumen, in dem all dies zu einem Ende kommen könnte“.<sup>48</sup> Diese Ambivalenz gestatte es Foucault (wie auch Derrida und anderen Poststrukturalisten), an einer absoluten, moralischen Position festzuhalten, nämlich der Lossagung von der bisherigen Gesellschaftsordnung, ohne die Werte explizit benennen zu müssen, in deren Namen diese Kritik vorgetragen wird.<sup>49</sup>

Letztlich führt eine solche aporetische Ambivalenz nach Ansicht Eagletons aber zu einem „für die Freiheit des einzelnen eintretende[n] Pessimismus“.<sup>50</sup> Dezentriert vom alles dominierenden Diskurs und den metaphysischen Schließungen der Sprache werde jegliche Handlungsmacht, jedes strategische Agieren untergraben. So weiche der westliche Marxismus wie schon in den 1920er und 1930er Jahren auf die idealistische Analyse von Bewusstseinsstrukturen aus.<sup>51</sup> Die gegenwärtige „melancholy of Western Marxism“ spiegele folglich nichts weiter als „the massive loss of an essential dimension of historical materialism“:<sup>52</sup> das Ausbleiben der Revolution.

Die Postmoderne ist für Terry Eagleton die kulturelle Entsprechung des Spätkapitalismus.<sup>53</sup> In seinen Augen ist sie jedoch keinesfalls alternativlos, sondern lediglich Symptom eines Gefühls von Machtlosigkeit, in Zuge dessen wesentliche Elemente des historischen Materialismus fallengelassen worden seien. Um diese Elemente und damit den Marxismus als revolutionäre politische Praxis wiederzugewinnen, propagiert er insbesondere zu Beginn der 1980er Jahre eine Auseinandersetzung mit dem Werk Michail Bachtins. Bachtin sei, so ist sich Eagleton zu diesem Zeitpunkt sicher, „one of the major Marxist philosophers and aestheticians of the twentieth century“.<sup>54</sup> Gerade für die Literaturwissenschaft sei Bachtins Werk von größter Bedeutung, denn „[f]rom Marx to Marcuse, Plekhanov to Della Volpe, ‚Marxist aesthetics‘ has been for the most part an ambiguous amalgam of idealism and materialism“.<sup>55</sup> Da der soziologistische Positivismus kein Konzept des Schönen habe hervorbringen

<sup>43</sup> Vgl. ebd.: S. 171.

<sup>44</sup> Eagleton 2006a: S. 95.

<sup>45</sup> Eagleton 2000: S. 51.

<sup>46</sup> Eagleton 1994: S. 396.

<sup>47</sup> Ebd.: S. 397.

<sup>48</sup> Ebd.: S. 398.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Ebd.: S. 399.

<sup>51</sup> Vgl. Eagleton 2009a: S. 82.

<sup>52</sup> Ebd.: S. 144.

<sup>53</sup> Vgl. Strasen 1996: S. 251.

<sup>54</sup> Eagleton, Terry, „Wittgenstein's Friends“, in: *New Left Review*, 135, 1982: S. 74.

<sup>55</sup> Eagleton 2009a: S. 82.

können, habe man in der Ästhetik auf Kant zurückgegriffen; dies sei die Ursache für die Kluft zwischen Marxismus und Formalismus gewesen, deren Problematik durch die Unterdrückung des sogenannten Bachtin-Kreises noch verlängert worden sei: „Marxist criticism‘ queried the possibility of its own project from its very birth, and turned for aid to the bourgeoisie.“<sup>56</sup>

Eagletons Anführungszeichen deuten an, dass er davon ausgeht, dass es bislang noch überhaupt keine wirkliche marxistische Ästhetik bzw. Literaturwissenschaft gegeben habe. Mit diesem Vorwurf zielt er vor allem auf Georg Lukács, für den der Marxismus lediglich die triumphale Aufhebung des bürgerlich-humanistischen Erbes gewesen sei.<sup>57</sup> Für Lukács vermittele die Kunst bruchlos zwischen Individuellem und der Totalität – wenn der Sozialismus ausbleibe, merkt Eagleton ironisch an, könne man also getrost mit der Kunst vorlieb nehmen.<sup>58</sup> Lukács’ Realismuskonzeption sei, mit anderen Worten, ein „linkes Spiegelbild der dominierenden bürgerlichen Ästhetik“,<sup>59</sup> da sie die Wirklichkeit lediglich repräsentiere und nicht Teil dieser Wirklichkeit sei: „The greatest, as generally judged, Marxist aesthete of the century, then, is not the answer; he is part of the problem.“<sup>60</sup>

Bachtin nehme hingegen die Begriffe Lukács’ auf und werte sie in einer verwegenen Geste um: Die epische Aura der Kunst werde durchbrochen und die Literatur in die heterogene Gegenwart der schrankenlosen Sprache versetzt. Im unangeschlossenen Kontext des Romans sei jegliche semantische Stabilität aufgegeben, stets gebe es einen nicht verwirklichten Überschuss des Menschenmöglichen, nie stimme der Mensch mit sich selbst überein. Jedes Wort lebe an der Grenze seines eigenen und eines fremden Kontextes, die verwickelten Spuren früherer Gebrauche seien tief in es eingeschrieben.<sup>61</sup>

Es sei auffällig, so konstatiert Eagleton, „how Bakhtin recapitulates *avant la lettre* many of the leading motifs of contemporary deconstruction, and does so, scandalously, in a firmly social context“.<sup>62</sup> Bachtin insistiere auf dem konkreten Sprachgebrauch, der Sprache als Äußerung, die er als unumgänglich in die ideologischen Verhältnisse einbezogen betrachte. Das sprachliche Zeichen müsse somit als Äußerung begriffen werden, das außerhalb der materiellen Gegebenheiten und sozialen Verhältnisse nicht zu verstehen sei.<sup>63</sup> Nach Bachtins Modell werde im Roman die historische Wirklichkeit nicht repräsentiert, er sei zutiefst in die großen Turbulenzen und Antagonismen des historisch determinierten Diskurses verstrickt.<sup>64</sup> In Bachtins Konzept des Karnevalismus richteten sich die ‚dekonstruktiven‘ Strategien gezielt auf eine „popular subversion of ruling-class metaphysics“:<sup>65</sup>

In a riot of semiosis, carnival unhinges all transcendental signifiers and submits them to ridicule and relativism; by the ‚radicalism of humour‘ (Jean Paul), power structures are estranged through grotesque parody, ‚necessity‘ thrown into satirical question and objects displaced or negated into their opposites.<sup>66</sup>

Den fröhlichen Relativismus des volkstümlichen Karnevals versteht Eagleton als die politische Materialisierung von Bachtins Poetik: „[A]s the blasphemous, ‚familiarizing‘ language of plebeian laughter destroys monologic authoritarianism with its satirical estrangements“.<sup>67</sup> Die groteske Körperlichkeit zerstöre den Nimbus des Erhabenen, sie demaskiere die „anrühigen Ursprünge edler Ideen, die

<sup>56</sup> Ebd.: S. 83.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

<sup>58</sup> Vgl. Eagleton 1994: S. 334f.

<sup>59</sup> Ebd.: S. 335.

<sup>60</sup> Eagleton 2009a: S. 84.

<sup>61</sup> Vgl. Eagleton 1982: S. 77.

<sup>62</sup> Eagleton 2009a: S. 150.

<sup>63</sup> Vgl. Eagleton 1982: S. 76.

<sup>64</sup> Vgl. ebd.: S. 79.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Eagleton 2009a: S. 145.

<sup>67</sup> Eagleton 1982: S. 79.

Zufälligkeit ihrer Funktionen“,<sup>68</sup> indem sie aufzeige, dass in den verfeinertsten Wünschen die profansten enthalten sind.

Im Gegensatz zum Poststrukturalismus werde in dieser ‚Dekonstruktion‘ der herrschenden Ordnung allerdings die Materialität des Zeichens stets in die Materialität der sozialen Verhältnisse versetzt, um auf diese Weise eine „transgression of political limits“<sup>69</sup> einzuleiten. Der metaphysische Monologismus des herrschenden Diskurses werde nicht einfach nur negiert, sondern durch eine Veränderung der Wirklichkeit überwunden. Wenn also, wie Eagleton in seiner Studie über die Geschichte der Ästhetik ausführt, in der Begründung der modernen Ästhetik die ersten Regungen eines primitiven Materialismus auszumachen seien, nämlich die Rebellion des Körpers gegen die Tyrannei des Theoretischen,<sup>70</sup> so gelange man „bei Michail Bachtin zur revolutionären Vollendung dieser Logik“.<sup>71</sup> Damit wird er gewissermaßen zum Gegenpol Paul de Mans, der – ebenso wie Haverkamp – in der Ästhetik nach Baumgarten lediglich das ideologische Moment einer „phänomenologische[n] Reduktion des Sprachlichen auf etwas sinnlich Empirisches“, eine „Verwechslung von Geist und Welt, Zeichen und Sprache, Erkenntnis und Wahrnehmung“ vermute und in einer „wohl übertriebenen Reaktion“<sup>72</sup> den Begriff des Ideologischen insgesamt auf solche naturalistischen Schließungen verkürze. In der Rückbesinnung auf das Sinnliche und den Körper liege indes zugleich ein emanzipatorisches Potenzial sowie ein „Paradigma dafür [...], wie eine nicht entfremdete Erkenntnis aussehen könnte“.<sup>73</sup>

Für Terry Eagleton drückt sich in Bachtins Karnevalismus eine Dimension des historischen Materialismus aus, „which Western Marxism has damagingly lost“:<sup>74</sup> die Körperlichkeit des Menschen. Ziel des Marxismus sei es schließlich, dem „Körper die ihm gestohlene Macht zurückzugeben“.<sup>75</sup> Mit der möglicherweise forschesten Wendung in der Geschichte marxistischer Literaturwissenschaft habe Bachtin gegen den offiziellen, formalistischen und logischen Autoritarismus – „whose unspoken name is Stalinism“<sup>76</sup> – eine explosive Politik des Körpers, des Erotischen, Zügellosen und Semiotischen ausgespielt.<sup>77</sup> In diesem Sinne fordert Eagleton mit Bachtin

a ‚political somatics‘, a study of the political-libidinal production of the historical body that attends not only, in negative fashion, to its past and present imprintings, but which may learn from such sources as Bakhtin something of its revolutionary potential.<sup>78</sup>

Mit dieser dezidiert politischen Lesart wehrt sich Terry Eagleton zugleich gegen liberale Auslegungen von Bachtins Werk, denen er einen „commonplace sentimental populism“<sup>79</sup> vorwirft:

It is very hard to believe that Bakhtin spilt so much ink just to inform us that we should listen attentively to one another, treat each other as whole persons, be prepared to be corrected and interrupted, realise that life is an endless unfinished process, that too much dogma makes you narrow-minded, that nobody has a monopoly of the truth and that life is so much richer than any of our little ideas about it.<sup>80</sup>

Nicht der fröhliche Relativismus für sich selbst sei Gegenstand von Bachtins Karnevalismuskonzept, sondern dessen gesellschaftskritisch-revolutionäre Ausrichtung. Fröhlich sei der Relativismus hinwiederum, da die revolutionäre Subversion nicht allein im Negativen verhalte: „Through this crude

<sup>68</sup> Eagleton 2009b: S. 152.

<sup>69</sup> Eagleton 1982: S. 81.

<sup>70</sup> Vgl. Eagleton 1994: S. 13.

<sup>71</sup> Ebd.: S. 348.

<sup>72</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>73</sup> Ebd.: S. 2.

<sup>74</sup> Eagleton 2009a: S. 171.

<sup>75</sup> Eagleton 1994: S. 210.

<sup>76</sup> Eagleton 2009a: S. 144.

<sup>77</sup> Young stellt eine gewisse Beschränkung der marxistischen Bachtin-Rezeption auf das Karnevalismuskonzept fest (vgl. Young, Robert J. C., „Back to Bakhtin“, in: *Cultural Critique* 2, 1985–86: S. 76), die durchaus auch bei Eagleton konstatiert werden kann, obgleich er Anfang der 1980er Jahre noch *Das Wort im Roman* als „one of the most superb documents of Marxist literary criticism of the century“ bezeichnet (Eagleton 1982: S. 76).

<sup>78</sup> Eagleton 2009a: S. 150.

<sup>79</sup> Eagleton, Terry, „Bakhtin, Schopenhauer, Kundera“, in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester 2001: S. 234.

<sup>80</sup> Ebd.: S. 240.

cackling of an ambivalently destructive and liberatory laughter emerges the shape of an equally negative and positive phenomenon: utopia.“<sup>81</sup> Im karnevalesken Spiel erotischer Solidarität würden die Grenzen des Körpers überschritten, was die Rückkehr zum Einzelnen und die ständige Durchbrechung der Identität mit sich bringe: „[W]e are both individuals and interrelated.“<sup>82</sup> Der Karneval verweise auf eine Vision der vollendeten Gemeinschaft und verweigere sich zugleich aufgrund seines parodistischen Gestus „allen Götzenbildern eines solchen Ziels“:<sup>83</sup> „[I]t exists only through its subversive engagement with historical hegemony, wholly constituted by its contradictory relations to ruling-class culture“.<sup>84</sup> In dieser Hinsicht gehe der Karnevalismus in zweifacher Weise über die post-strukturalistische Dekonstruktion hinaus: „The laughter of carnival is both plebeian derision and plebeian solidarity, an empty semiotic flow which in decomposing significance nonetheless courses with the impulse of comradeship.“<sup>85</sup>

Terry Eagleton weist allerdings auch darauf hin, dass solch ein fröhlicher Relativismus die Gefahr eines „karnevalistischen Deliriums“<sup>86</sup> bergen könne. Für eine politische Revolution bedürfe es mehr als des lustvoll-utopischen Rauschs. So bietet die Körperlichkeit für Terry Eagleton darüber hinaus jenen ethischen Standpunkt, von dem aus politische Kritik überhaupt erst möglich werde. Denn wenn gezeigt werden könne, so fasst Strasen Eagletons Ansatz zusammen, dass „historische Phänomene aus der allen Menschen zu allen Zeiten gemeinsamen Körperlichkeit abgeleitet werden können, wäre der notwendige Ausgangspunkt zur Analyse der Dynamik der Geschichte gefunden“.<sup>87</sup> Jede Theorie, die ihre Positionen nicht vom Körper her denke, müsse dagegen im Raum des Ideologischen, d. h. der Überbauphänomene, verharren.<sup>88</sup>

Der Körper ist für Eagleton die Grenze des Diskurses. Dies heiße nicht, dass die menschliche Natur nicht kulturell überformt sei bzw. dass es eine Unmittelbarkeit des Körpers gebe, doch sei das menschliche Wesen nicht unendlich formbar.<sup>89</sup> Aufgrund der biologischen Struktur des Körpers müssten „alle menschlichen Gesellschaften sich auf bestimmte, wie immer geartete Formen von Arbeit und sexueller Reproduktion einlassen“. Der Mensch bedürfe der Wärme, der Ruhe, der Nahrung und Behausung; jede Gesellschaft müsse auf diese Bedürfnisse eingehen, insofern sei jede „menschliche Gesellschaft naturhaft, auch wenn alle einzelnen Gesellschaften künstliche Gebilde sind“.<sup>90</sup> Der Umstand, dass überhistorische Wahrheiten sich stets kulturspezifisch verwirklichten, sei folglich kein Argument dagegen, dass sie überhistorisch sind.<sup>91</sup> Aus dieser Überlegung leitet Eagleton die geschichtsphilosophische Notwendigkeit des Klassenkampfes ab, welcher im Bereich des Ideologisch-Kulturellen auf Basis der Produktionsverhältnisse ausgetragen werde:

Die politische Auseinandersetzung, die sich an der Kultur entzündet, findet statt zwischen jenen, die die Kräfte der Produktion so einsetzen wollen, daß das Gesellschaftsleben zu einem befriedigenden Selbstzweck wird, und jenen, die sich dieser Aussicht, weil sie viel zu verlieren haben, mit Gewalt und Manipulation widersetzen.<sup>92</sup>

Die Natur sei von Kultur geprägt, aber resistent gegen eine vollkommen kulturalistische Vereinnahmung. Natürliche Bedürfnisse seien Kriterien des politischen Wohls, und Gesellschaften, die ihnen

<sup>81</sup> Eagleton 2009a: S. 145.

<sup>82</sup> Ebd.: S. 149.

<sup>83</sup> Eagleton 1994: S. 349.

<sup>84</sup> Eagleton 2009a: S. 149.

<sup>85</sup> Ebd.: S. 145f.

<sup>86</sup> Eagleton 2000: S. 228.

<sup>87</sup> Strasen 1996: S. 247.

<sup>88</sup> Vgl. ebd.: S. 257.

<sup>89</sup> Vgl. Eagleton 1994: S. 423.

<sup>90</sup> Ebd.: S. 424.

<sup>91</sup> Vgl. ebd.

<sup>92</sup> Ebd.: S. 425.

nicht gerecht würden, müssten bekämpft werden.<sup>93</sup> In Hinblick darauf befindet Eagleton es für notwendig, die Bedeutung der Kulturwissenschaft „auf den ihr gebührenden Platz zu verweisen“:<sup>94</sup>

Die hauptsächlichsten Probleme, mit denen wir es in diesem neuen Jahrtausend zu tun bekommen werden – Krieg, Hunger, Armut, Krankheit, Verschuldung, Drogen, Umweltverschmutzung, die Entwurzelung ganzer Völker –, sind keineswegs besonders „kulturell“. Es sind nicht in erster Linie Fragen der Werte, der Symbolik, der Sprache, der Tradition oder der Zugehörigkeit und erst recht nicht der Künste. Kulturtheoretiker haben als Kulturtheoretiker herzlich wenig zur Lösung dieser Probleme beizutragen.<sup>95</sup>

Freilich bedeute die Idee einer Natur des Menschen nicht, dass jede naturgegebene Fähigkeit, jedes Bedürfnis auch verwirklicht werden müsse: Nicht selten stünden die Bedürfnisse der Menschen in fundamentalem Kontrast zueinander und auch der Bau von Konzentrationslagern sei eine Umsetzung menschlichen Vermögens.<sup>96</sup> Zudem sei im Ideal freier Entfaltung unschwer der „Schatten viriler westlicher Männlichkeit zu erkennen“.<sup>97</sup> Das konkrete ethische Leben, im Sinne von Hegels Sittlichkeit, mache es aus diesem Grund erforderlich, dass „wir in jeder besonderen Situation erneut aushandeln müssen, was eine derart abstrakte These mit allen schweren politischen Konflikten, die sie nach sich zieht, jeweils bedeuten kann“.<sup>98</sup>

Die Idee einer körperlichen Natur des Menschen steht auf der „Grenze zwischen Tatsache und Wert“.<sup>99</sup> Im Gegensatz zur, wie Eagleton sie nennt, bürgerlichen Auffassung eines Foucault oder Lyotard, die es für unzulässig erachteten, „Präskriptionen aus Deskriptionen abzuleiten, politische Auffassungen auf eine analytische Gesellschaftstheorie zu gründen“,<sup>100</sup> hält er es für notwendig, ethische Maßstäbe an die Erkenntnis gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge zu binden. Ohne eine auf Tatsachen fußende Begründung von Werten sei jegliche Kritik sinnlos: „Es hat keinen Sinn, daß ich wütend die Abschaffung des Kapitalismus verlange, wenn dieses System vor gut einem Jahrhundert spurlos verschwunden ist und ich das nur nicht bemerkt habe.“<sup>101</sup>

Die Körperlichkeit – mit ihren Bedürfnissen, ihrem Begehren, ihren Fähigkeiten und Schranken – wird so zum Ausgangspunkt, die inneren Widersprüche einer Gesellschaft aufzudecken. In den gesellschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart liege bereits ein utopischer Vorschein, aus dem sich die revolutionäre Praxis legitimiere:

Radikales politisches Denken sucht sich in bester dekonstruktivistischer Manier weder gänzlich innerhalb noch außerhalb eines Systems zu begeben, sondern in die internen Widersprüche des Systems, an die Stellen, an denen es mit sich selbst nicht identisch ist, um aus ihnen heraus eine politische Logik zu entwickeln, die letztendlich die Machtstrukturen als Ganzes verändern könnte. Der Marxismus nimmt die Rede der bürgerlichen Gesellschaft von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit äußerst ernst und fragt mit gespielter Naivität, warum diese hochtrabenden Ideale nie unsere materielle Existenz berühren.<sup>102</sup>

Der „hoffnungsfrohe Aspekt unserer politischen Erzählung“<sup>103</sup> bestehe gerade in dieser Verbindung von Werten und Tatsachen. Andernfalls verfiere man in eine „Mischung aus Enttäuschung und ‚schlechter‘ Utopie“:

Es läßt sich dann keine Dynamik in der Gegenwart mehr ausmachen, die dorthin zu führen vermöchte, wohin man will. Um eine Utopie im schlechten Sinn handelt es sich, weil sie ihre idealen Wertvorstellungen in einer Sphäre aufsuchen muß, die weithin getrennt bleibt von den wichtigen gesellschaftlichen Kräften in den vorhandenen Machtstrukturen.<sup>104</sup>

<sup>93</sup> Vgl. Eagleton 2009a: S. 140f.

<sup>94</sup> Eagleton 2009b: S. 182.

<sup>95</sup> Ebd.: S. 181.

<sup>96</sup> Vgl. Eagleton 1994: S. 232f.

<sup>97</sup> Ebd.: S. 232.

<sup>98</sup> Ebd.: S. 426f.

<sup>99</sup> Ebd.: S. 426.

<sup>100</sup> Ebd.: S. 409.

<sup>101</sup> Ebd.: S. 410.

<sup>102</sup> Eagleton 2000: S. 199.

<sup>103</sup> Eagleton 1994: S. 242.

<sup>104</sup> Ebd.: S. 421.

Ethik und Politik sind damit nicht so sehr inkommensurable Bereiche als vielmehr „different viewpoints on the same reality“: „The ethical is a matter of how we may live with each other most rewardingly, while the political is a question of what institutions will best promote this end.“<sup>105</sup> Dies bedeutet aber zum einen, dass eine objektive Erkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge möglich sein muss. Zum anderen bedeutet es, dass eine gewisse Totalität dieser Zusammenhänge ausgemacht werden muss. Darüber hinaus setzt eine solche ethisch-kritische Praxis eine Rangordnung der Werte voraus, die das politische Handeln strukturiert. All diese Aspekte seien jedoch, wie Eagleton einräumt, im Zuge der Postmoderne – und nicht zu Unrecht – suspekt geworden.<sup>106</sup> Terry Eagleton bemüht sich daher um eine Differenzierung der jeweiligen Begriffe.

Zunächst bedeute objektive Erkenntnis in keiner Weise, dass diese interesselos sein müsse. Die Ansicht, kritische Reflexion mache es erforderlich, in einer Art metaphysischem Weltall, vollkommen losgelöst von allen Eigeninteressen, Position zu beziehen, sei ein „öde[s] Schreckgespenst[]“.<sup>107</sup> Eagleton beruft sich dabei auf Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*, wo dieser mit der Kategorie der Selbstreflexion einen Weg gewiesen habe, das Dilemma aus positivistischem Objektivismus und historischem Relativismus zu umgehen: „In der ‚historizistischen‘ Perspektive von Lukács verhält sich Wahrheit immer relativ zu einer bestimmten historischen Situation und ist nie eine metaphysische Angelegenheit jenseits der Geschichte.“<sup>108</sup> Wer dagegen glaube, „es gäbe ohne absolute Wahrheit überhaupt keine Wahrheit mehr“, der sei nichts als ein „verkappter Transzendentalist, hilflos geknechtet von dem, was er ablehnt“.<sup>109</sup>

Außerdem habe Lukács erkannt, dass der Gegensatz zwischen einem rein partiellen, ideologischen Standpunkt einerseits und einem leidenschaftslosen Blick auf die gesellschaftliche Totalität andererseits irreführend sei. Denn gerade für unterdrückte Klassen oder Gruppen sei es eminent wichtig, einen „Überblick über die Gesamtgesellschaft *und* über ihren eigenen Platz innerhalb dieses Systems zu gewinnen, einfach um ihre partiellen und besonderen Interessen erkennen zu können“.<sup>110</sup> Allzu einseitig habe sich daher die Postmoderne darauf versteift, den Begriff der Totalität zu diskreditieren. Sicherlich sei es verdienstvoll, die „verschiedenen idealistischen und essentialistischen Versionen dieses Begriffs in Frage zu stellen“,<sup>111</sup> aber selbst ein Foucault müsse letztlich auf irgendeine Vorstellung des ‚Systems Gefängnis‘ oder eine ‚kollektive Körperschaft‘ der Gefangenen rekurren, um sich gegen jene ‚totale Institution‘ taktisch verhalten zu können.

Nicht zuletzt seien „Textualität, Ambiguität, Indeterminierung“ „häufig genug auf Seiten der herrschenden ideologischen Diskurse zu finden“.<sup>112</sup> Mit Žižek sieht Eagleton es geradezu als Kennzeichen zeitgenössischer Gesellschaften, dass zynische Distanz, Gelächter und Ironie Teil der Strategie der herrschenden Ideologie seien.<sup>113</sup> Die postmoderne Kritik verallgemeinere einseitig ein bestimmtes und historisch konkretes Modell von Ideologie – das des Faschismus und Stalinismus.<sup>114</sup> Ob eine semiotische Schließung politisch positiv oder negativ zu bewerten sei, hänge jedoch von ihrem diskursiven und ideologischen Kontext ab.<sup>115</sup>

Eine unterschiedslose Essentialismuskritik führe überdies zu einer unzulässigen axiologischen Nivellierung. Eagleton stellt entsprechend die Frage, ob jene Vertreter der Linken, die dem Begriff der

<sup>105</sup> Eagleton, Terry, *Trouble with strangers. A study of ethics*, Oxford 2009: S. 325.

<sup>106</sup> Vgl. Eagleton 2000: S. 75.

<sup>107</sup> Ebd.: S. 196.

<sup>108</sup> Ebd.: S. 114.

<sup>109</sup> Ebd.: S. 196.

<sup>110</sup> Ebd.: S. 115.

<sup>111</sup> Eagleton 1994: S. 391.

<sup>112</sup> Eagleton 2000: S. 229.

<sup>113</sup> Vgl. ebd.: S. 50.

<sup>114</sup> Vgl. ebd.: S. 229.

<sup>115</sup> Vgl. ebd.: S. 228.

Hierarchie instinktiv misstrauten, wirklich der Auffassung seien, dass bspw. die Ästhetik ebenso wichtig sei wie die Apartheid. Einer der bedeutendsten Aspekte der Idee der Totalität habe schließlich bisher darin bestanden, eine konkrete politische Orientierung zu verschaffen: „Die meisten Vertreter der Linken sind (ob sie das nun anerkennen oder nicht) irgendeinem Begriff hierarchischer Bestimmungen verpflichtet.“<sup>116</sup> Auch hier setzt Eagleton folglich eine Reflexion sowohl ethischer als auch politischer Zielsetzungen voraus. Deren Geltungsanspruch sei zwar universal, zugleich allerdings auch historisch bedingt.<sup>117</sup>

Die Problematik eines postmodernen Kulturalismus erläutert Eagleton in seinem Edward Said gewidmeten Buch *Was ist Kultur?* am Beispiel der Wende vom nationalistischen Anti-Kolonialismus zum kosmopolitischen Postkolonialismus. Während jener die „erfolgreichste[] radikale[] Bewegung der modernen Geschichte“ gewesen sei, beschreibe die postkoloniale Theorie mit ihrer „eigene[n] Vorliebe für Fragen der kulturellen Identität“ eine „postpolitisch[e]“<sup>118</sup> Bewegung, die sich allzu leicht in den liberalen Kosmopolitismus des globalen Kapitalismus integrieren ließe.<sup>119</sup> Die postmoderne Subversion von Kategorien der Objektivität und Totalität sei zwar ein wertvolles Instrument, um die anmaßende Identität des Westens zurückzustutzen – für weite Teile der Welt sei es aber von höchstem, wenn nicht gar von überlebenswichtigem Interesse „getting to know the situation ,as it [is]“.<sup>120</sup>

Dieserart leiste der Postmodernismus – schreibt Eagleton ein Jahr vor den Anschlägen des 11. September 2001 –, wenn er „in Gestalt eines durchgestylten Konsumdenkens die postkoloniale Welt“ erreiche und die „dortigen, traditionellen Identitäten und Gemeinschaften in viel unproduktivere Formen der Krise“ stürze, einem „Fundamentalismus Vorschub“,<sup>121</sup> den er in seiner grenzenlosen Aufgeschlossenheit eigentlich als letztes fördern wolle. Denn wenn „solche Nationen es sich nicht immer leisten können, postmodern zu sein, dann eben darum, weil der Westen es sich leisten kann“.<sup>122</sup> Es sei reiner Formalismus, sich vorzustellen, dass Fremdheit, Heterogenität und Marginalität, ungeachtet ihrer konkreten gesellschaftlichen Inhalte schon ein politischer Gewinn sind.<sup>123</sup>

Umgekehrt sei wiederum eine Fundamentalisierung des Westens erwartbar: „Es ist nicht ganz unmöglich, sich ein umkämpftes Europa vorzustellen, das sich ‚im Bild einer Heiligen Allianz‘, als ‚verjüngte Christenheit‘ oder ‚Klub der Weißen Männer‘ neu erfindet, wie Aijaz Ahmad zu bedenken gibt.“ Von der Kultur im Sinne der schönen Künste sei zu erwarten, dass sie in einem solchen Unternehmen eine gewichtige Rolle spielen werde, denn

Bündnisse wie die NATO oder die Europäische Union brauchen zur Zementierung ihrer Bande für gewöhnlich etwas Haltbareres als Bürokratie, gemeinsame politische Ziele oder geteilte Wirtschaftsinteressen, zumal wenn sie es mit islamischen Feinden zu tun haben, für welche Kultur in einem spirituellen Sinne absolut lebenswichtig ist.<sup>124</sup>

Zwischen Befreiung und Ausflucht ist für Terry Eagleton damit ein „Großteil der postmodernen Kultur [...] sowohl radikal wie konservativ, ikonoklastisch wie voll und ganz von der herrschenden Ordnung vereinnahmt“.<sup>125</sup> Für ihn steht nicht der Poststrukturalismus bzw. die Dekonstruktion an sich zur Debatte, sondern die Frage, an welchem Punkt sie dazu umschlagen, die westliche Hegemonie zu legitimieren.<sup>126</sup> Wie Edward Said erachtet er das „Projekt der Moderne“<sup>127</sup> für weite Teile der

<sup>116</sup> Eagleton 1994: S. 342.

<sup>117</sup> Vgl. Eagleton 2000: S. 75 und Eagleton 1994: S. 426f.

<sup>118</sup> Eagleton 2009b: S. 90.

<sup>119</sup> Vgl. ebd.: S. 109.

<sup>120</sup> Eagleton 2009a: S. 142.

<sup>121</sup> Ebd.: S. 115.

<sup>122</sup> Eagleton 2009b: S. 119.

<sup>123</sup> Vgl. Eagleton 2000: S. 150.

<sup>124</sup> Eagleton 2009b: S. 96.

<sup>125</sup> Eagleton 1994: S. 384.

<sup>126</sup> Vgl. Eagleton 2009a: S. 140.

<sup>127</sup> Eagleton 2009b: S. 119.



Weltbevölkerung jedenfalls ebenso wenig als verabschiedet wie die großen Erzählungen von Emanzipation und Aufklärung.

### Das Unheimliche der Postmoderne

In *Die Verortung der Kultur* weist Homi K. Bhabha Eagletons „Sorgen in bezug auf die Handlungsmacht des Aporetischen und Ambivalenten“<sup>128</sup> zurück. Und zwar tut er dies interessanterweise, indem er „Michail Bachtins wichtige[n] Versuch, das Äußerungssubjekt von Heteroglossie und Dialogismus in den verschiedenen Redegattungen zu bestimmen“,<sup>129</sup> einer katachretischen Lektüre unterzieht. Für Bhabha liefert Bachtin nämlich weit eher eine Problemstellung, in der die Antwort auf die entscheidende Frage, wo denn das Subjekt der Äußerung konkret zu lokalisieren wäre, mehr durch eine Ausweichbewegung hervorscheint, als dass sie fest umrissen würde.

Der in Indien geborene Kulturtheoretiker studierte am Elphinstone College in Mumbai sowie am Christ Church College in Oxford, wo er über Vidiadhar Surajprasad Naipaul promovierte. Von 1978 bis 1994 lehrte Bhabha an der Sussex University englische Literatur, bis er einem Ruf an die University of Chicago folgte; seit 2001 ist er Anne F. Rhotenberg Professor in Harvard. Seine frühen Arbeiten aus den 1980er Jahren widmen sich vornehmlich dem Einfluss britischer Kolonialherrschaft in Indien, seit den frühen 1990er Jahren wendet er sich dagegen vor allem postkolonialen Phänomenen in der westlichen Metropole zu.

Erste größere Beachtung erlangte Homi Bhabha im Zusammenhang der Debatte um Ruhollah Chomeinis Fatwa gegen Salman Rushdie, bei welcher er nach Jonathan Rutherfords Urteil eine der zentralen Stimmen in Großbritannien darstellte. Rutherford verortet Bhabhas Ausgangsfragestellung hierbei dahingegen, eine Position zwischen den Beschränkungen des liberalen Denkens einerseits und den Gefahren des Fundamentalismus andererseits zu bestimmen.<sup>130</sup> Homi Bhabha trifft sich insoweit mit der Haltung Eagletons, als auch er die „postmoderne Art[,] pluralistische Identitäten zu feiern“,<sup>131</sup> von sich weist. Wie Eagleton geht ihm das „Rütteln am Essentialismus und Logozentrismus einer überkommenen politischen Tradition im Namen eines abstrakten freien Spiels der Signifikanten“<sup>132</sup> nicht weit genug, vielmehr insistiert er auf einer „Entfaltung machtaneignender Emanzipationsstrategien“<sup>133</sup> und einer „politische[n] Verantwortung des Theoretikers (*critic*)“.<sup>134</sup> Bhabha und Eagleton stimmen darin überein, Theorie als politischen Akt aufzufassen. Indem beide dabei auf zentrale Konzepte des Poststrukturalismus zurückgreifen, siedeln sie ihre Theorie „zwischen Postmoderne und zeitgenössischer Politik an“.<sup>135</sup> Nicht zuletzt führt auch Bhabha seinen kritischen Impuls auf den Einfluss Marx' zurück:

Clearly, you cannot be a critical thinker in the twentieth century or the twenty-first century without being influenced by Marx. I think one of the most important reasons is that we take Marxism to be a theory that explains the mediation of material conditions at the level of ideological consciousness.<sup>136</sup>

In diesem Sinne teilt er Eagletons Vorbehalte gegenüber einem kulturalistischen Textualismus, der von jeglicher Referenz auf materielle Gegebenheiten abstrahiert. Die bestehenden Beziehungen von Ausbeutung und Beherrschung ließen sich, so Bhabha, durchaus mittels der diskursiven Aufteilung in

<sup>128</sup> Bhabha 2007: S. 272.

<sup>129</sup> Ebd.: S. 280.

<sup>130</sup> Vgl. Rutherford, Jonathan, „The Third Space. Interview with Homi Bhabha“, in: Jonathan Rutherford (Hrsg.), *Identity. Community, culture, difference*, London 1998: S. 207.

<sup>131</sup> Bhabha 2007: S. 357.

<sup>132</sup> Ebd.: S. 38.

<sup>133</sup> Ebd.: S. 256.

<sup>134</sup> Ebd.: S. 18.

<sup>135</sup> Struve, Karen, *Zur Aktualität Von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden 2013: S. 17.

<sup>136</sup> Anfeng, Sheng, „Minoritization as a Global Measure in the Age of Global Postcoloniality. An Interview with Homi K. Bhabha“, in: *ARIEL: A Review of International English Literature* 40/1, 2009: S. 165.

Erste und Dritte Welt darstellen, in denen das Kapital der Ersten Welt über die Kettenglieder der internationalen Arbeitsteilung mit den Arbeitsmärkten der Dritten Welt verbunden sei; auch die neoimperialistische ‚Hinterhof‘-Politik Amerikas, die ökonomische und politische Dominanz des Westens hätten weitreichende gesellschaftliche und kulturelle Auswirkungen.<sup>137</sup>

Gleichwohl ist Homi Bhabha der Ansicht, dass diese Phänomene der ‚Sprache der politischen Ökonomie‘ zugehörten, während er seine Kompetenz vor allem in Bezug auf die Analyse von ‚Kulturpraktiken‘<sup>138</sup> verortet. Bhabha unterscheidet den Terminus des Postkolonialismus von dem des Neokolonialismus. Dieser betone die ökonomischen, politischen und historischen Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse, jener hingegen ‚the fact that the countries that were once colonized [...] have developed lives, worlds and values of their own‘. Postkolonialismus sei also weder eine dem Kolonialismus nachfolgende Periode, noch eine antikoloniale Bewegung, sondern ‚first of all a way of seeing‘<sup>139</sup> im Kontext der Kulturwissenschaften.

Mit diesem ‚way of seeing‘ ist ein primär ethisches Argument verknüpft. Denn Bhabha sieht in der Sprache einer in binären Oppositionen von Herrscher und Beherrschtem befangenen Ideologiekritik das Problem, dass hier das Andere ‚zitiert, angeführt, in einen Rahmen gestellt, beleuchtet‘ werde und darüber ‚seine Macht, zu signifizieren, zu negieren, sein historisches Begehren ins Spiel zu bringen, seinen eigenen institutionellen und oppositionellen Diskurs zu etablieren‘,<sup>140</sup> verliere. Im Unterschied zu Saids Orientalismus-Studie, die ihn nachhaltig beeinflusst hat,<sup>141</sup> vertritt Bhabha die Ansicht, dass die ‚Autorität der kolonialen Macht niemals ausschließlich im Besitz der Kolonisatoren war‘ und ist. ‚Kolonialismus erscheint ihm eher als ein Diskurs, der die Dissonanzen im Inneren des westlichen Wissenssystems zu glätten sucht.‘<sup>142</sup> Es geht ihm zwar nicht darum, dem postkolonialen Subjekt eine souveräne Handlungsmacht zuzuschreiben, doch weist er auf die Gefahr hin, im Zuge emanzipatorischer Kritik die Herrschaftsbeziehungen unwillkürlich zu reproduzieren.

An dieser Stelle wird freilich deutlich, dass Homi Bhabha auf einen gänzlich anderen Begriff kritischer Handlungsmacht zielt als Eagleton. Bhabha distanziert sich nämlich von einem Politikbegriff, der sich als eine ‚Form der Kalkulation und strategischen Aktion‘<sup>143</sup> begreift. Die Effekte politischer Agitation seien nie vollständig berechenbar, sondern stets ‚irgendwie außerhalb unserer Kontrolle‘.<sup>144</sup> Als Beispiel führt er den Bergarbeiterstreik in Großbritannien Anfang der 1980er Jahre an, in dessen Verlauf eine gewisse Spaltung des Klasseninteresses zu beobachten gewesen sei: Die an dem Streik maßgeblich beteiligten Frauen hätten begonnen, ihre Rolle innerhalb der Familie und der Gemeinschaft in Frage zu stellen. Das Eintreten für die Rechte und Traditionen der Arbeiterklasse sei auf diese Weise zu einem Prozess des Neuaushandelns von Werten und Selbstdefinitionen geworden, in dem es ‚keine Rückkehr zur ‚guten alten Zeit‘‘<sup>145</sup> mehr habe geben können. In diesem Sinne, resümiert Bhabha, seien die ‚Akteure politischer Veränderungen als diskontinuierliche, gespaltene Subjekte zu sehen, die in widersprüchlichen Interessen und Identitäten gefangen sind‘.<sup>146</sup> Damit verabschiedet er nicht nur die Kategorie der Klasse, sondern auch die Kollektivsingulare von Geschlecht und Rasse aus seinem theoretischen Modell.<sup>147</sup>

<sup>137</sup> Vgl. Bhabha 2007: S. 30f.

<sup>138</sup> Ebd.: S. 30.

<sup>139</sup> Anfeng 2009: S. 170.

<sup>140</sup> Bhabha 2007: S. 48.

<sup>141</sup> Vgl. Kennedy 2000: S. 119.

<sup>142</sup> Castro Varela und Dhawan 2005: S. 85.

<sup>143</sup> Bhabha 2007: S. 35.

<sup>144</sup> Ebd.: S. 19.

<sup>145</sup> Ebd.: S. 42.

<sup>146</sup> Ebd.: S. 44.

<sup>147</sup> Vgl. ebd.: S. 213.

Bhabha will die theoretische Kritik nicht als Negation (*negation*), sondern als Verhandlung (*negotiation*) verstehen, die „eben nicht [...] selbst einfach die Wahrheit *enthält*“.<sup>148</sup> Politische Positionen seien nie „schon vor dem Akt der *critique engagée* oder außerhalb der Rahmenbedingungen ihrer diskursiven Ausrichtung einfach als progressiv oder reaktionär, bürgerlich oder radikal zu identifizieren“, das ‚Wahre‘ trage immer die „Kennzeichen der Ambivalenz seines Entstehungsprozesses“.<sup>149</sup> Anders als Eagleton ist er der Auffassung, dass solche Unabsehbarkeiten und Widersprüche, die die ursprünglichen politischen Absichten durchkreuzten und die Frage des Engagements schwierig machten, im „Prozeß der Übersetzung und De-plazierung wurzeln, in den das Objekt der Politik eingeschrieben ist“. Grob gesagt: Zwischen politischer Programmatik und ihrer Umsetzung liegt eine Zeitdifferenz, die unweigerlich zu kontingenten Verschiebungen führt. Hieraus resultiere aber, so Bhabha, keineswegs „Stillstand oder eine Schwächung des Willens, sondern im Gegenteil ein Ansporn für die Verhandlung sozialistischer demokratischer Politik und Taktik“.<sup>150</sup> Kontingenz wird damit nicht allein zur Grundlage politischen, sondern ethisch-verantwortlichen Handelns:

Bhabha argumentiert, dass unterschiedliche kulturelle Referenzrahmen, die sich in einem gegebenen geopolitischen Kontext überschneiden, weder klare Schlüsse noch einen relativistischen Rückzug erlauben: vielmehr konfrontieren sie uns mit der Notwendigkeit, im Einzelfall verantwortlich Entscheidungen zu treffen und Bewertungen anzustellen. [...] Das ethische Moment von Entscheidungsprozessen liegt, so Bhabha, daher genau in der Inkommensurabilität, also der Nichtvergleichbarkeit, konkurrierender Möglichkeiten, in ihrem Spannungsverhältnis, welches das heteronome Subjekt in eine Position versetzt, in der es [...] seine von vielfältigen und häufig nicht übersehbaren Faktoren beeinflussten Entscheidungen und deren Konsequenzen vertreten muss.<sup>151</sup>

Eine solche Perspektive erfordert eine radikale Kontextualisierung und Historisierung der kritischen Tätigkeit,<sup>152</sup> bei der es „keine finale diskursive *Geschlossenheit* der Theorie“, keine binäre Trennung von Erkenntnis und Praxis geben kann: Die Theorie „nimmt das Politische nicht schon vorweg, auch wenn es große Auswirkungen haben kann, ob Kämpfe um Macht/Wissen gewonnen oder verloren werden“.<sup>153</sup> Theorie bzw. Politik wird zu einem unablässigen „performative[n] Akt“,<sup>154</sup> anstelle einer pädagogisch-ideologischen Praxis.

Gleichzeitig ist Kontingenz für Homi Bhabha die Ausgangsbedingung diskursiver Handlungsmacht. Michail Bachtins Beobachtung, dass jede Äußerung den Gegenstand, auf den sie gerichtet sei, immer schon besprochen, bestritten, beleuchtet und bewertet vorfinde, somit jedes Wort gleichsam auf der Grenze zwischen eigenem und fremdem Kontext stehe, nimmt er als Hinweis auf eine „De-plazierung des Autors als Handelnde[n]“.<sup>155</sup> In der „Aufspaltung und d[er] mit ihr zusammenhängende[n] Überbesetzung und Überlastung der Wörter und Formen mit Intentionen“<sup>156</sup> scheine ein „Moment der Indetermination im Akt der – so Bachtin – ‚Adressivität‘ [auf], das zu ‚unvermittelten Sekundärreaktionen und dialogischen Rückkoppelungen‘ innerhalb der Kette der gemeinschaftlichen Rede Anlaß“<sup>157</sup> gebe. Seiner Meinung nach geht Bachtin allerdings nicht weit genug, diesen „dialogischen Untertönen“<sup>158</sup> auch eine „Wirksamkeit am Punkt der Artikulation der diskursiven

<sup>148</sup> Ebd.: S. 34.

<sup>149</sup> Ebd.: S. 34f.

<sup>150</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>151</sup> Kley, Antje, „Beyond control, but not beyond accommodation“. Anmerkungen zu Homi K. Bhabhas Unterscheidung zwischen cultural diversity und cultural difference“, in: Christof Hamann und Cornelia Sieber (Hg.), *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*, Hildesheim u. a. 2002: S. 63.

<sup>152</sup> Ob dies Bhabha gelingt, wird von verschiedenen Seiten bezweifelt. Zuweilen wird angemahnt, dass Bhabhas Konzepten eine Tendenz zur Universalisierung zukomme, die die jeweiligen Eigenheiten kolonialer und Migrationserfahrungen zu wenig berücksichtige (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005: S. 102).

<sup>153</sup> Bhabha 2007: S. 46f.

<sup>154</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>155</sup> Ebd.: S. 281.

<sup>156</sup> Bachtin 1979b: S. 218.

<sup>157</sup> Bhabha 2007: S. 281.

<sup>158</sup> Ebd.: S. 282.

Handlungsfähigkeit“<sup>159</sup> zuzugestehen. Bachtin verfallt letztlich einem Empirismus, bei dem Bedeutung über den sozialen Kontext eindeutig zu identifizieren sei.<sup>160</sup> Nichtsdestotrotz deute sich in seinen Konzepten der Dialogizität und der Heteroglossie bereits eine „iterative intersubjektive Zeitlichkeit an, in der die Handlungskompetenz ‚außerhalb‘ des Autors realisiert“<sup>161</sup> sei. Durch die semantische Überdetermination des Wortes öffne sich im Signifikationsprozess ein „zeitliche[r] Bruch im Zwischenraum des der Subjektivität entblößten Zeichens“, an dem der Vollzug der „Neueinschreibung und Verhandlung – die Einführung oder Intervention von etwas, das neue Bedeutung annimmt –“<sup>162</sup> stattfindet.

Mit Lacan lokalisiert Bhabha damit die Frage „Wo ist Reden? Wo ist Sprache?“ an einem „Dritten Ort“,<sup>163</sup> welcher weder der Intention des Autors, noch dem subjektlosen Diskurs vollständig angehört und gerade darüber den „Prozeß der Handlungsmacht als historische Entwicklung und zugleich als die narrative Handlungsmacht des historischen Diskurses“<sup>164</sup> etabliert. Die sich in der „disjunktiven Gegenwart der Äußerung“<sup>165</sup> vollziehende Aufspaltung und Unterbrechung ermögliche dergestalt einen liminalen Bereich der Intervention, Bedeutungsverschiebung, Revision – und zwar durchaus in Hinblick auf einen korrektiven Wahrheitsanspruch:

Wo das des Subjekts entblößte Zeichen – Intersubjektivität – als auf die Wiederentdeckung der Wahrheit ausgerichtete Subjektivität wiederkehrt, wird eine (Neu)ordnung der Symbole in der Sphäre des Sozialen möglich. Wenn das Zeichen das synchrone Fließen des Symbols beendet, ergreift es zugleich die Macht, – durch die Zeitdifferenz hindurch – neue hybride Handlungsspielräume und Artikulationen zu entfalten. Das ist der Augenblick für Revisionen.<sup>166</sup>

Das Moment der Kontingenz, das in der Perspektive performativer Verhandlung enthalten ist, kann demnach „nicht einfach als die mysteriöse Praxis des Unentscheidbaren oder Aporetischen abgetan werden“.<sup>167</sup> Vielmehr sieht Bhabha mit Gayatri Spivak „die ‚Verhandlung‘ der postkolonialen Position [...] als Umkehrung, De-plazierung und Eroberung des Apparates zur Kodierung von Werten“.<sup>168</sup> Die im performativen Sprechakt eingeschriebene Zeitdifferenz konstituiere auf diese Weise die „Wiederkehr des Handelnden als Subjekt, als die interrogative Handlungsfähigkeit in der katachretischen Position“.<sup>169</sup>

Die „Strategien des Widerstands“,<sup>170</sup> die Bhabha in dieser Konstellation aufscheinen lässt, schweben zwischen Aktivität und Passivität: Zum einen identifiziert er mit Bachtin die Prozesse der Bedeutungsverschiebung und Neusortierung ebenso als weitgehend unwillkürlichen „Modus des historischen Lebens und Werdens von Sprachen“<sup>171</sup> wie auch als intentionales Moment kommunikativer Akte; zum anderen liegt für ihn der Ort der Neueinschreibung und Intervention wie gezeigt außerhalb des Autors und ist damit zwangsläufig indeterminiert. Damit entfaltet Bhabha, wie Struve festhält, ein „Verständnis von Subjekt und Handlungsfähigkeit, das nicht als individuiertes,

<sup>159</sup> Ebd.: S. 281.

<sup>160</sup> „Er de-plaziert dieses konzeptuelle, die Performativität des Sprechaktes [...] betreffende Problem in eine empiristische Anerkennung des ‚Bereichs der menschlichen Aktivität und des Alltagslebens, auf den die gegebene Äußerung sich bezieht.“ (Ebd.)

<sup>161</sup> Ebd.: S. 282.

<sup>162</sup> Ebd.: S. 286. Bhabha identifiziert mehrere solcher Zwischenräume, zum Beispiel in der Differenz des Pädagogischen und des Performativen in der narrativen Referenz der Nation, im Akt kultureller Übersetzung oder in der supplementären Natur des Subjekts (vgl. ebd.: S. 286, 218, 243 und 81).

<sup>163</sup> Ebd.: S. 285; vgl. Lacan, Jacques, „Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud“, *Schriften II*, Weinheim, Berlin <sup>3</sup>1991: S. 51.

<sup>164</sup> Ebd.: S. 286.

<sup>165</sup> Ebd.: S. 289.

<sup>166</sup> Ebd.: S. 286.

<sup>167</sup> Ebd.: S. 278.

<sup>168</sup> Ebd.: S. 274.

<sup>169</sup> Ebd.: S. 276.

<sup>170</sup> Ebd.: S. 9.

<sup>171</sup> Bachtin 1979b: S. 244; vgl. Bhabha, Homi K., „Culture’s In-Between“, in: Stuart Hall und Paul du Gay (Hg.), *Questions of Cultural Identity*, London 1996: S. 59.

willentliches Handeln vor dem Hintergrund des Sozialen gedacht wird, sondern [...] als diskursiver Ort der Äußerung auftaucht“.<sup>172</sup>

Die katachretische Position eröffne in dieser De-platzierung eine „narrative Strategie für das Entstehen und die Verhandlung jener Zentren der Handlungsfähigkeit des Marginalen, Minoritären, Subalternen oder Diasporischen“, die dazu anreizen, „theoretisch – und über die Theorie hinaus – zu denken“.<sup>173</sup> Bhabha spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Aktivität des Kontingenten“,<sup>174</sup> die sich, wie er gegen Eagleton einwendet, jenseits des „*dialektische[n]* Umschlag[s] zwischen der Geburt und dem Tod des Subjekts“<sup>175</sup> bewege. Ziel ist weniger die Etablierung einer festen Bedeutung im Namen einer homogenen sozialen Bewegung als die Neueinschreibung und Verhandlung vorhandener Kategorien, Klassifikationen, Narrative.<sup>176</sup> – Freilich räumt Bhabha ein, dass ein solcher „strategische[r] Einsatz der historischen Kontingenz“,<sup>177</sup> der befähigen solle, den „Handelnden als im Besitz strategischer Geschlossenheit und Kontrolle zu denken“,<sup>178</sup> eine „Richtung und kontingente Geschlossenheit“ benötige. Allerdings seien diese „keine Teleologie und kein[] Holismus“;<sup>179</sup> auch sei der mit der kritischen Revision verbundene Geltungsanspruch „lediglich partiell, begrenzt und instabil“.<sup>180</sup>

Homi Bhabha betont entsprechend, dass dieses Konzept der Neueinschreibung nicht „mit der Fähigkeit zur ‚Neubeschreibung‘ verwechselt werden [dürfe], die zum Erkennungszeichen des liberalen Ironikers oder Neopragmatikers“<sup>181</sup> geworden sei. Das Iterative und Kontingente, das die intersubjektive Beziehung kennzeichne, könne niemals den von Eagleton behaupteten libertären und frei flottierenden Charakter haben, weil der in der Wiederkehr des Subjekts konstituierte Handelnde sich in einer existentiellen dialogischen Position der Kalkulation, Verhandlung und Befragung befinde:<sup>182</sup> Der Widerstreit von Bedeutungen und Werten, der im Prozess kultureller Interpretation erzeugt werde, sei Ergebnis perplexer und inkommensurabler Lebensverhältnisse.<sup>183</sup> Bhabha macht damit deutlich, dass sich sein Begriff der kulturellen Verhandlung deutlich vom liberalen Modell multikultureller Toleranz abgrenzt, in welchem mehrere Bedeutungssysteme friedlich nebeneinander existieren.

Dies geht zuvorderst mit einer Verschiebung des kulturwissenschaftlichen Blickwinkels einher: Anstatt Kulturen als epistemologisches Objekt zu betrachten, denen bestimmte kulturelle Gehalte zugesprochen werden, lenkt Bhabha sein Augenmerk auf den „*Äußerungsprozeß* von Kultur“.<sup>184</sup> Diese Wende von einer interpretierenden Analyse hin zu einer Analyse der Performativität löst die holistische Vorstellung von Kulturen auf und lenkt im gleichen Schritt den Fokus weg vom Trennenden hin zu den Phänomenen kultureller Interaktion.<sup>185</sup> Denn das Konzept des Multikulturalismus muss nach Ansicht Bhabhas schon allein deshalb scheitern, da sich Kultur nur dort zu einem Problem entwickle, wo die „wechselseitige Infragestellung und Artikulation des Alltagslebens von Klassen, Geschlechtern, Ethnien, Nationen zu einem Verlust an Bedeutung führen“ – also an jenen

<sup>172</sup> Struve 2013: S. 47.

<sup>173</sup> Bhabha 2007: S. 270.

<sup>174</sup> Ebd.: S. 279.

<sup>175</sup> Ebd.: S. 95.

<sup>176</sup> Vgl. ebd.: S. 45.

<sup>177</sup> Ebd.: S. 290.

<sup>178</sup> Ebd.: S. 278.

<sup>179</sup> Ebd.: S. 276.

<sup>180</sup> Ebd.: S. 289.

<sup>181</sup> Ebd.: S. 286f.

<sup>182</sup> Vgl. ebd.: S. 277.

<sup>183</sup> Vgl. ebd.: S. 241.

<sup>184</sup> Ebd.: S. 51.

<sup>185</sup> Vgl. ebd.: S. 52.

„signifikatorischen Grenzen“, an denen der kulturelle Bezugsrahmen seine Selbstgewissheit verliere, „Bedeutungen und Werte (miß)verstanden oder Zeichen aus ihrem Kontext gerissen“<sup>186</sup> würden.

Bhabha fokussiert folglich auf jene kulturellen Kontaktzonen, in denen ein Nebeneinander nicht mehr gelingt, da die eigene kulturelle Identität zutiefst verunsichert wird. Der Begriff der Identität würde in solchen von Differenz geprägten Signifikationen grundsätzlich hinterfragt.<sup>187</sup> Wohlmeinende Polemiken gegen Vorurteile und Stereotype oder die pauschale Behauptung, man habe es mit individuellem oder institutionellem Rassismus zu tun, führten in diesem Zusammenhang nicht weiter:<sup>188</sup>

Kulturelle Differenz repräsentiert nicht nur den Widerstreit zwischen gegensätzlichen Inhalten oder antagonistischen Traditionen über das, was als kulturell wertvoll angesehen wird. Kulturelle Differenz führt in den Prozeß kulturellen Urteilens und Interpretierens jenen plötzlichen Schock durch die sukzessive, asynchrone Zeit der Signifikation oder das Einbrechen der Zusatzfrage ein [...].<sup>189</sup>

Diesen Prozess der Uneindeutigkeit, der Übersetzung, Neueinschreibung, Verhandlung bezeichnet Bhabha – wieder mit Rekurs auf Bachtin – als kulturelle Hybridität: „[T]he Bakhtinian hybrid [...] precisely undermines such claims to cultural totalization“.<sup>190</sup> Es geht ihm deshalb darum, jene „kulturelle Hybriditäten zu autorisieren, die in Augenblicken des historischen Wandels aufkommen“.<sup>191</sup> Allein der „zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen“ eröffne die Möglichkeit eines Kulturbegriffs, in dem es einen „Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie“<sup>192</sup> gebe.

Es wäre falsch, Hybridität mit dem harmonischen Zustand einer Mischkultur zu verwechseln. Die Indeterminiertheit der kulturellen Hybridität sei vielmehr „Kennzeichen des konfliktgeladenen, aber produktiven Raums, in dem die Arbitrarität des Zeichens der kulturellen Signifikation innerhalb der regulierten Grenzen des sozialen Diskurses“<sup>193</sup> entstehe. Hybridität ist ein Prozess, keine erweiterte Form irgendeiner Identität der Vielfalt.<sup>194</sup> Als Strategie des Widerstands eröffne sie auf diese Weise

a space of negotiation where power is unequal but its articulation may be equivocal. Such negotiation is neither assimilation nor collaboration. It makes possible the emergence of an ‚interstitial‘ agency that refuses the binary representation of social antagonism.<sup>195</sup>

Auch hierin unterscheidet sich das Konzept kultureller Differenz somit von der „liberalen Vision des Miteinander“,<sup>196</sup> das weitgehend auf Konsens und soziale Mimesis ziele: „Die universalistischen Grundsätze der Integration artikulieren sich in einem Diskurs der Regularität und Serialität, der eine synchrone Ordnung der Ähnlichkeit errichtet“.<sup>197</sup> Bhabhas Ethik kultureller Hybridität will dem entgegen gerade nicht von der Verantwortung konfliktärer Auseinandersetzung entbinden – sie begreift sich als „Ethik des beständigen Aushaltens“<sup>198</sup> von Differenz:

Die postkoloniale Perspektive zwingt uns, die tiefgreifenden Beschränkungen eines auf Konsens und Komplizenschaft beruhenden „liberalen“ Begriffs von kultureller Gemeinschaft neu zu überdenken. [...] Die Zeit für eine „Assimilation“ von Minoritäten an holistische und organische Vorstellungen von kulturellen Werten ist endgültig vorbei.<sup>199</sup>

<sup>186</sup> Ebd.

<sup>187</sup> Vgl. ebd.: S. 242.

<sup>188</sup> Vgl. ebd.: S. 52.

<sup>189</sup> Ebd.: S. 242.

<sup>190</sup> Bhabha 1996: S. 59.

<sup>191</sup> Bhabha 2007: S. 3.

<sup>192</sup> Ebd.: S. 5.

<sup>193</sup> Ebd.: S. 256.

<sup>194</sup> Vgl. Bhabha, Homi K., „Round-Table-Gespräch“, in: Anna Babka und Gerald Posselt (Hg.), *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, Wien, Berlin 2012: S. 66.

<sup>195</sup> Bhabha 1996: S. 59.

<sup>196</sup> Bhabha 2007: S. 284.

<sup>197</sup> Bhabha, Homi K., *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, hg. Anna Babka und Gerald Posselt, Wien, Berlin 2012: S. 42.

<sup>198</sup> Ebd.: S. 31.

<sup>199</sup> Bhabha 2007: S. 261.

Mit dem Blick auf jene Übergänge zwischen festen Identifikationen wird für Homi Bhabha damit die „kulturelle historische Hybridität der postkolonialen Welt“<sup>200</sup> zum Paradigma der Postmoderne: Was in der Moderne über die Moderne hinaus enthalten sei, sei das „disjunktive ‚postkoloniale‘ Zeit- und Raum-Gefüge, dessen Präsenz auf *der Ebene der Äußerung* spürbar“<sup>201</sup> werde:

Generell gesprochen ist in den systemischen Strukturen der Moderne im 18. und 19. Jahrhundert eine koloniale Gegenmoderne am Werk, die, wenn sie anerkannt würde, den Historismus in Frage stellen würde, der den Spätkapitalismus und die fragmentarischen, simulakrischen, versatzstückartigen Symptome der Postmoderne in einer linearen Narrative analogisch miteinander verbindet.<sup>202</sup>

Die durch die postkolonialen Konfrontationen und Erfahrungen entstandenen De-platzierungen störten jeglichen essentialistischen Begriff von (kultureller, nationaler, klassenmäßiger, psychischer) Identität: Sie wiesen einen „ambivalenten Prozeß in der Struktur der Identifikation auf, der genau in dem elliptischen *Da-zwischen* verläuft, in dem der Schatten des anderen auf das Selbst fällt und umgekehrt“.<sup>203</sup> Damit schreibt er nicht nur dem „Poststrukturalismus absichtlich eine spezifisch postkoloniale Herkunft“<sup>204</sup> zu, es ist für ihn auch bezeichnend, daß die „produktiven Potentiale“ jener hybriden Verhandlungsprozesse „kolonialer oder postkolonialer Herkunft sind“.<sup>205</sup>

Vor allem in der Kunst und der Literatur sieht Bhabha viele konzeptionelle Problemstellungen auf performative Weise antizipiert und präfiguriert, die das westliche Ideal eines transparenten mimetischen Realismus unterliefen:<sup>206</sup>

They are interested in the experience of those who were excluded, either on the basis of their sexuality or their race, and what is even more important, these writers are interested in trying to find narrative structures that reflect these problems. They use narrative to do the work of historical representation in a way that does not simply produce or give the reader a sense of social realism. They move away from the more transparent and stable generic traditions of realism to use complex narrative structures that actually make the reader participate in a performative way with the complex moral issues they live with.<sup>207</sup>

Wie Struve feststellt, vertritt Bhabha einen recht emphatischen Kunstbegriff, in dem Ethik und Ästhetik in einem engen Zusammenhang stehen.<sup>208</sup> Die Kunst überschneidet sich in der Artikulation kultureller Differenz dabei mit Bhabhas eigenem Projekt auf eine Weise, in welcher Theorie, Ethik, Ästhetik und politisches Engagement ineinander greifen: „Erst wenn wir die Gewalt (*violence*) des poetischen Zeichens innerhalb der Gefahr politischer Grenzverletzung (*political violation*) ansiedeln, können wir die ganze *Macht* der Sprache verstehen.“<sup>209</sup>

Im Gegensatz zu Terry Eagleton sieht Homi Bhabha, wenngleich er „jenen Übergängen zur Postmoderne in den akademischen Schriften des Westens skeptisch gegenübersteh[t]“,<sup>210</sup> in der Postmoderne keineswegs ein Symptom demoralisierter politischer Bewegungen, sondern – aus der Sicht der ehemals Kolonisierten – einen „Raum der Intervention im Hier und Jetzt“,<sup>211</sup> als Möglichkeit, den „postimperialen Westen ständig an die Hybridität seiner Muttersprache und die Heterogenität seines nationalen Raums zu erinnern“.<sup>212</sup> Scharf wendet er sich daher auch gegen Eagletons Zurückstellung der „bestimmten Stile, Werte und Lebenserfahrungen“ von „Frauen, Ausländer[n] und Homosexuellen“ als Sekundärprobleme gegenüber dem „grundlegendere[n] politische[n] Problem [...], gleiches Recht wie andere zu beanspruchen“.<sup>213</sup> Bhabha will stattdessen

<sup>200</sup> Ebd.: S. 32.

<sup>201</sup> Ebd.: S. 377.

<sup>202</sup> Ebd.: S. 258.

<sup>203</sup> Ebd.: S. 88.

<sup>204</sup> Ebd.: S. 95.

<sup>205</sup> Ebd.: S. 58.

<sup>206</sup> Vgl. Mitchell, W.J.T., „Translator translated. Interview with cultural theorist Homi Bhabha“, in: *Artforum* 33/7, 1995.

<sup>207</sup> Anfeng 2009: S. 164.

<sup>208</sup> Vgl. Struve 2013: S. 27 und 33.

<sup>209</sup> Bhabha 2007: S. 88.

<sup>210</sup> Ebd.: S. 357.

<sup>211</sup> Ebd.: S. 10.

<sup>212</sup> Ebd.: S. 89.

<sup>213</sup> Eagleton 1994: S. 428; vgl. Bhabha 2007: S. 360f.

die postmodernen Fragmentierungen nicht überwinden, sondern als Grundlage einer „theoretische[n] und politische[n] Alternative“<sup>214</sup> setzen.

Unter diesem Blickwinkel geht es nicht zuletzt auch um eine „Infragestellung des Projekts der Moderne“<sup>215</sup> selbst, in welchem „der Weiße die universale Norm“<sup>216</sup> sei. Bhabha kritisiert einen Ethnozentrismus, welcher der epistemologischen Struktur der Moderne mit ihren „hierarchischen Formen von Rationalität und Universalität“<sup>217</sup> eingeschrieben sei, da in ihrem „kontinuitätsorientierten, fortschrittsfixierten Mythos vom Menschen“ das postkoloniale Subjekt immer nur in einer Figur des „Zuspätkommens“ in Erscheinung treten könne – etwa in der Rede von den ‚Entwicklungsländern‘. Dagegen gelte es, die Liminalität dieses anthropologischen Universalismus mit seiner homogenisierenden Zeitlichkeit als „signifizierende, subjektifizierende Kategorie der westlichen Kultur, als einheitsstiftenden Bezugsort ethischen Werts“<sup>218</sup> zu enthüllen.

Deren De-platzierung drängt sich nach Homi Bhabha gerade deshalb auf, da selbst noch in der „wachsende[n] *Narrativisierung* der Frage der sozialen Ethik oder Subjektbildung“ des postmodernen Liberalismus jene „Ethik der Selbst-Konstruktion“ enthalten sei, die er als die „wesentliche Geste der westlichen Moderne“<sup>219</sup> identifiziert. Was diese Haltung für die Moderne typisch mache, so zitiert er Mladan Dolar, sei die beständige Rekonstruktion und die Neuerfindung des Selbst.<sup>220</sup> Obgleich sie in ihrem erkenntnistheoretischen Urteilmoment nicht universalistisch sein möge, sei diese Haltung als ethnozentrisch zu bewerten, da sie an ein Moment der souveränen Freiheit der Selbstsetzung gebunden sei und die „historischen Bedingungen und theoretischen Konfigurationen der ‚Spaltung‘ in politischen Situationen der ‚Nichtfreiheit‘ [...] an den kolonialen und postkolonialen Rändern der Moderne“<sup>221</sup> überblende:

[W]as ist Moderne unter jenen kolonialen Bedingungen, unter denen ihre Durchsetzung selbst die Negierung der historischen Freiheit, der bürgerlichen Autonomie und der „ethischen“ Wahl einer anderen Gestaltung darstellt?

Aus diesem Grund stellt Bhabha die „Frage des ethischen und kulturellen Urteils, die für die Prozesse der Subjektbildung und der Objektifizierung sozialen Wissens zentral ist, in ihrem ‚kognitivistischen‘ Kern zur Disposition“.<sup>222</sup> Die interrogative Handlungsfähigkeit in der katachretischen Position stellt sich gezielt gegen die Transparenz-Ideale der europäischen Aufklärung.<sup>223</sup> Verdeutlicht wird dieser Einwand am Beispiel von „Bachtins wunderbare[r] Beschreibung einer nationalen *Sicht des Erscheinens* in Goethes *Italienischer Reise*, die den Triumph der realistischen Komponente über die romantische darstellt“.<sup>224</sup> Bhabha macht darauf aufmerksam, dass der von Bachtin geschilderten „sichtbaren *Präsenz* der Nation eine Art narrativer Widerstreit“ vorausgehe, in Verlaufe dessen das „‚Gespenstermäßige‘, das ‚Unerfreuliche‘ und das ‚Unzuberechenbare‘ [...] ständig durch den strukturierenden Prozeß der Visualisierung der Zeit überwunden“<sup>225</sup> werden müsse. Bhabha liest diesen Prozess mit Sigmund Freud als Verdrängungsmechanismus eines kulturellen Unbewussten. Der resultiere aus einem liminalen Stadium, bei dem der Glaube an die Kultur prekär geworden sei und das

<sup>214</sup> Ebd.: S. 43.

<sup>215</sup> Ebd.: S. 49.

<sup>216</sup> Ebd.: S. 356.

<sup>217</sup> Ebd.: S. 354.

<sup>218</sup> Ebd.: S. 355.

<sup>219</sup> Ebd.: S. 359.

<sup>220</sup> Vgl. ebd.

<sup>221</sup> Ebd.: S. 360.

<sup>222</sup> Ebd.: S. 358.

<sup>223</sup> Vgl. Struve 2013: S. 35.

<sup>224</sup> Bhabha 2007: S. 213.

<sup>225</sup> Ebd.: S. 214.



Archaische inmitten der Ränder der Moderne als Ergebnis einer psychischen Ambivalenz oder mentalen Verunsicherung erscheine.<sup>226</sup>

Die von Bachtin registrierte Fähigkeit Goethes, die historische Zeit zu sehen, in welcher die Vergangenheit aufgehoben sei in der einheitlichen, organischen Zeitlichkeit der Gegenwart, wird aus dieser Sicht zu einem kolonialistischen Reflex, die „*unheimliche* Struktur kultureller Differenz“<sup>227</sup> zu unterdrücken. Die Aufgabe des Literaturwissenschaftlers liege nun darin, die „unausgesprochenen, nicht dargestellten Vergangenheiten, welche die historische Gegenwart heimsuchen, vollständig zu realisieren und Verantwortung für sie zu übernehmen“.<sup>228</sup> Die „synchrone und räumliche“ Repräsentation der kulturellen Differenz<sup>229</sup> müsse umgestaltet werden – nicht um das Unheimliche zu bannen und in eine vervollständigte Einheit zu überführen, sondern um über die „narrative Inversion oder Zirkulation“ der Neueinschreibung „jegliche hegemonialen oder nationalistischen Ansprüche auf kulturelle Herrschaft unhaltbar“<sup>230</sup> werden zu lassen:

Die „Differenz“ kultureller Erkenntnis, die „hinzufügt“, aber nicht „vervollständigt“, ist der Feind der *impliziten* Verallgemeinerung von Erkenntnis oder der impliziten Homogenisierung von Erfahrung, die Claude Lefort als die wichtigsten Strategien des Ein- und Abschließens der modernen bürgerlichen Ideologie definiert.<sup>231</sup>

Das sich dieserart als Ideologiekritik verstehende Vorhaben einer „postkolonialen Gegen-Moderne“<sup>232</sup> versucht die „antagonistischen und ambivalenten Momente innerhalb der ‚Rationalisierungen‘ der Moderne bloßzulegen“,<sup>233</sup> um so eine „Repräsentation des Diasporischen und Postkolonialen“<sup>234</sup> innerhalb des Diskurses der Moderne zu ermöglichen: „Ohne die postkoloniale Zeitlichkeit kann der Diskurs der Moderne meiner Ansicht nach nicht geschrieben werden“.<sup>235</sup>

### *Literatur und Geschichte*

Homi Bhabhas grundsätzlicher Einwand gegen das Transparenzideal der Aufklärung bedeutet nicht zuletzt eine scharfe Absage an die Geschichtsphilosophie. Die Möglichkeit, die Gegenwart als Produkt eines historischen Zusammenhangs zu deuten, wird zum kolonialen Reflex souveräner Selbstsetzung, die das Andere aus seiner universalistisch-homogenisierenden Weltsicht verdrängt. Noch in der emanzipatorischen Ideologiekritik blieben so eurozentrischer Sendungsgeist und koloniale Strukturen erhalten – insoweit trifft sich Bhabha mit der Argumentation Anselm Haverkamps. Im Unterschied zu Haverkamp sieht er jedoch die Verantwortung der Kulturwissenschaft darin, den Blick auf den performativen Akt kultureller Verhandlung zu lenken, der holistische Kulturvorstellungen und Abgrenzungen unterläuft. Statt im Akt dekonstruktiver Selbstreflexion das Andere auszublenden, soll dem postkolonialen Subjekt eine diskursive Handlungsmacht zugestanden werden.

Bei aller Kritik an der Geschichtsphilosophie kommt allerdings auch Bhabha nicht umhin, seinen Ansatz „im Hier und Jetzt“<sup>236</sup> zu verorten. Im Gegenteil: Ausdrücklich koppelt er Ethik und Methode an die historische Konstellation der Postmoderne. Es geht ihm um eine positive Neubewertung und dezidiert postkoloniale Herleitung der Postmoderne. Über die historische Deutung der Gegenwart wird ein produktives Moment freigelegt, das als ethischer Ansatz zur Überwindung gegenwärtiger Krisen Eingang in die Methodenreflexion findet.

---

<sup>226</sup> Vgl. ebd.  
<sup>227</sup> Ebd.: S. 242.  
<sup>228</sup> Ebd.: S. 18.  
<sup>229</sup> Ebd.: S. 360.  
<sup>230</sup> Ebd.: S. 223.  
<sup>231</sup> Ebd.: S. 243.  
<sup>232</sup> Ebd.: S. 367.  
<sup>233</sup> Ebd.: S. 255.  
<sup>234</sup> Ebd.: S. 360.  
<sup>235</sup> Ebd.: S. 378f.  
<sup>236</sup> Ebd.: S. 10.

Gleichwohl bleibt der Postmoderne-Begriff bei Bhabha auffallend unkonkret. Ähnlich wie bei Haverkamp bleibt das geschichtsphilosophische Fundament seines Ansatzes weitgehend eine implizite Setzung, die in einer Vielzahl dekonstruktiver Lektüren wirksam wird. Gleichzeitig droht hierdurch der Postmoderne-Begriff wiederum selbst homogenisierend zu werden, indem die Komplexität der historischen, sozialen und kulturellen Zusammenhänge unreflektiert bleibt.<sup>237</sup> Das heißt, es bleibt weitgehend unklar, ob die Postmoderne überall die gleichen Prozesse befördert, wovon diese Prozesse abhängig sind, welche historischen Diskurse daran beteiligt sind, ob sie sich auf alle gesellschaftlichen Gruppen gleichermaßen auswirken und dergleichen Fragen mehr.

Diese Konkretisierung umgeht Homi Bhabha bewusst, fürchtet er doch, dass die diskursive Handlungsfähigkeit der ‚dialogischen Untertöne‘ durch die historisch-soziologische Kontextualisierung eingeschränkt sei. In der dekonstruktiven Lektüre treten die geschichtsphilosophischen Zusammenhänge in den Hintergrund und der performative Akt des Diskurses wird reine Gegenwart. Aus diesem Grund nimmt Bhabha zwar auf Bachtins Begriff der Hybridität Bezug,<sup>238</sup> macht diesen Bezug jedoch nur selten kenntlich.<sup>239</sup> Differenziert Bachtin in *Das Wort im Roman* zwischen einer organischen Hybridität als „Modus des historischen Lebens und Werdens von Sprachen“ und einer intentionalen Hybridität als „beabsichtigtes künstlerisches Verfahren“,<sup>240</sup> bewegt sich Bhabhas Verwendungsweise zwischen beiden Definitionen: Er übernimmt das kritisch-subversive Potenzial des Begriffs, überträgt es jedoch auf die Ebene des sprachlich-ideologischen Lebens im postkolonialen Diskurs: „Bakhtin’s intentional hybrid has been transformed by Bhabha into an active moment of challenge and resistance against a dominant cultural power.“<sup>241</sup> Um diese Momente kultureller Hybridität zu veranschaulichen, rekurriert Homi Bhabha zwar häufig auch auf literarische Zeugnisse, ohne jedoch den gattungsgeschichtlichen Zusammenhang kenntlich zu machen, auf dessen Basis die künstlerische Repräsentation von Hybridität überhaupt möglich wird. Mithin wirkt es symptomatisch, wenn Bhabha versehentlich statt von ‚chronotope‘ von ‚chronotype‘<sup>242</sup> spricht. Der literarische Text erscheint mehr als Ort synchroner kultureller Aushandlung, denn als Gegenstand philologischer Analyse darin manifestierter kulturgeschichtlicher Prozesse und Bezüge.

Mit seinem dekonstruktiven Ansatz verfolgt Bhabha grundsätzlich eine Ethik der Ideologievermeidung. Anders als Haverkamp erkennt er jedoch die Gefahr eines verabsolutierten Konstruktivismus, der den Diskurs als freies Spiel der Signifikanten begreift und damit real existierende Machtverhältnisse ignoriert bzw. ‚mystifiziert‘.<sup>243</sup> So hält er an der Notwendigkeit fest, den Bezug auf jenes Moment zu wahren, an dem die sozio-ökonomischen Disparitäten kulturelle Konflikte zur Geltung bringen. Um ihr kritisches Potenzial entfalten zu können, bedürfe die Dekonstruktion kontingenter Geschlossenheit und immerhin der Richtung auf Emanzipation. Im Vorwort zur 2004 erschienenen Neuauflage von *The location of culture* spezifiziert Bhabha sein Vorhaben folglich dahingegen, dass er zwei Formen des postkolonialen Kosmopolitismus voneinander abgrenzt: Auf der einen Seite gebe es einen neoliberalen „global cosmopolitanism [...] that configures the planet as a concentric world of national societies extending to global villages“. In diesem Verständnis würden sich heutige Staaten freigiebig zu einer gesellschaftlichen Diversität bekennen, „so long the demography of diversity consists largely of educated economic migrants“.<sup>244</sup> Dem stellt Homi Bhabha

<sup>237</sup> Vgl. Castro Varela und Dhawan 2005: S. 102.

<sup>238</sup> Vgl. Young 1995: S. 21.

<sup>239</sup> Vgl. Struve 2013: S. 48, FN 8.

<sup>240</sup> Bachtin 1979b: S. 244.

<sup>241</sup> Young 1995: S. 21.

<sup>242</sup> Bhabha 2004: S. 205.

<sup>243</sup> Vgl. Eagleton 1994: S. 103.

<sup>244</sup> Bhabha, Homi K., *The location of culture*, New York 2004: S. XIV.

nun den Begriff eines „vernacular cosmopolitanism“ entgegen, „which measures global progress from the minoritarian perspective“.<sup>245</sup>

Müller-Funk geht fehl in der Annahme, Bhabha würde in seinen jüngeren Arbeiten mit der Konzession ans Ökonomisch-Soziale auf Eagletons Mahnung zu einer Beschränkung des kulturwissenschaftlichen Anspruchs eingehen.<sup>246</sup> Bhabha sieht sich vielmehr veranlasst, einen bereits angelegten Gesichtspunkt seines Modells deutlicher herauszustellen. Mit Blick auf Bachtins Konzept des innerlich soziologischen Wortes fällt indessen auf, dass es sich mehr um einen formalen Appell handelt. Der sozialgeschichtliche Kontext wird in den Bereich der ‚Sprache der politischen Ökonomie‘ verschoben, da es sich scheinbar der streng philologischen bzw. kulturwissenschaftlichen Analyse entziehe.

Wie gezeigt, verbindet Terry Eagleton mit dem Namen Michail Bachtin wiederum die Hoffnung, die Krise des westlichen Marxismus zu überwinden: zum einen über eine Ästhetik, die Literatur als Handlung und nicht als Repräsentation begreift, zum anderen über das subversive Potenzial des Körperlich-Sinnlichen, welches nicht in einem „privatisierten Hedonismus“<sup>247</sup> als eine Art Ethik-Ersatz verharrt, sondern an die traditionelle marxistische Agenda des Klassenkampfes zurückgebunden wird. In Abgrenzung zu einer seiner Ansicht nach leerlaufenden Essentialismuskritik betont er dabei geradezu die Notwendigkeit einer geschichtsphilosophischen Reflexion der Gegenwart. Das Transparenzideal der Aufklärung sei unverzichtbar, wolle die Kritik wissen, wogegen sie sich überhaupt wende. Eagleton rückt daher die Kriterien einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht zurecht, die keineswegs universalistisch-homogenisierend sei, sondern die deutend nachvollzogenen Zusammenhänge relativ zu einem bestimmten historischen Standort begreife.

Diese Kriterien der Geschichtsphilosophie, welche er mit Blick auf Georg Lukács entwickelt, stehen in vielerlei Hinsicht auch den Ansätzen von Curtius, Auerbach und Bachtin nahe. Den fröhlichen Relativismus Bachtins hält er hingegen als Grundlage politischer Gestaltung für nicht ausreichend. Vielmehr nimmt Eagleton die Kategorie des Körpers weitergehend als Ausgangspunkt für eine anthropologisch basierte Ethik. Obgleich er zugesteht, dass die historische Ausgestaltung des Sittlichen der gesellschaftlich-diskursiven Aushandlung unterliege, so bleibt für ihn die zugrundeliegende axiologische Rangfolge der Ethik damit stets an die Tatsachenerkenntnis der Produktionsverhältnisse gebunden.

Dies wirkt sich in entscheidender Weise auf Eagletons Bachtin-Lektüre aus. Während also einerseits Homi Bhabha Bachtin vorwirft, er habe die performative Wirksamkeit der dialogischen Wechselbeziehungen der Rede verkannt, wird er von Terry Eagleton auf die sozio-historische Kontextualisierung von Literatur – Literatur als materieller Teil der sozialen Wirklichkeit – reduziert. Weder hier noch dort wird das dialektische Verhältnis von gesellschaftlichem Unterbau, synchronen Diskursen und kulturgeschichtlich vermittelten Denk- und Ausdrucksschemata nachvollzogen. Bei Eagleton wird der Chronotopos des Körpers, in welchem die nicht entfremdete Lebensrealität der Vorklassengesellschaft nachhallt und sich unter je verschiedenen sozio-historischen Bedingungen unterschiedlich entfaltet, somit schlicht zur anthropologischen Konstanten. Eine im engeren Sinne philologische Geschichtsphilosophie, in welcher die historische Tiefenstruktur der Gesagteinsgeschichte, wie Haverkamp es ausdrückt, reflektiert würde, bleibt außen vor.

Andererseits weiß auch Bhabha, wie angedeutet, dem emanzipatorischen Moment seines Ansatzes keine in der kulturwissenschaftlichen Methode selbst begründete Richtung zu geben, während bei

<sup>245</sup> Ebd.: S. XVI.

<sup>246</sup> Vgl. Müller-Funk, Wolfgang, „Transgressionen und dritte Räume. Ein Versuch, Homi Bhabha zu lesen“, in: Anna Babka und Gerald Posselt (Hg.), *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, Wien, Berlin 2012: S. 87f.

<sup>247</sup> Eagleton 1994: S. 7.

Bachtin nicht nur die sozio-ideologischen Tendenzen des monologischen Wortes an die Klassengesellschaft rückgebunden ist, sondern auch der als in die Zukunft geöffnete Eschatologie angelegten Vorstellung von der Einheit der Menschheit ein prinzipielles Recht auf Gehörtwerden eigen ist, welches es erfordert, den literaturwissenschaftlichen Blick über den eigenen Kulturkreis, hin zu einer Weltliteratur in geschichtsphilosophischer Perspektive, zu lenken.

## Ausblick

Im Verlauf dieser Studie wurde auf eine relativ übereinstimmende Grundstruktur der literarhistorischen Konzepte bei Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach und Michail M. Bachtin hingewiesen, die in ihrer allgemeinen Form als materiale Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht bezeichnet werden kann. Bei Ernst Troeltsch diente der Versuch einer systematischen Beschreibung der Möglichkeiten und des Rahmens einer solchen Geschichtsphilosophie der Legitimierung einer Kulturethik. Für ihre Realisierung fordert er ein Bekenntnis zu geistigen Prinzipien und Werten, die der Gesellschaftsformation strukturell und richtunggebend zugrunde liegen. Die Kultursynthese soll in diesem Sinne das Fundament eines relativ stabilen ethischen Konsenses stellen. Aus diesem Grund sieht Troeltsch auch die Notwendigkeit einer Beschränkung auf den europäischen Kulturraum gegeben, einer Beschränkung auf die als Kontinuität erfahrene Tradition, obschon in der geschichtsphilosophischen Konstruktion ein Bezug zur Universalgeschichte, zum Allgemeinen und Absoluten, angelegt sein müsse.

Diesem Programm am nächsten kommt sicherlich Ernst Robert Curtius. Angesichts einer in neue geschichtliche Zusammenhänge wachsenden Welt transformiert dieser jedoch bereits im Epilog von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* das Konzept der Kultursynthese in das Modell eines dynamischen Kanons, in welchem die Literatur selbst als Speicher von Kulturtradition gewertet und der Kanon zum gemeinschaftsbildenden Raum initiativer Erinnerung und des weltweiten Freihandels der Kulturgüter wird. Die Auswahl und Bewertung des Kulturguts obliegt allerdings der Expertise einer intellektuellen Elite. Curtius geht es letztlich ebenso wie Troeltsch darum, eine relativ stabile Autorität mittels der Neujustierung überlieferter Werte zu legitimieren und damit kulturelle Identität zu instituieren.

Diese Form identitärer Selbstversicherung gerät in der Rezeption zu einem der zentralen Vorwürfe, die gegenüber affirmativen Bezügen auf die Kulturgeschichte erhoben werden. In Anbetracht der verheerenden Folgen der europäischen Geschichte, die keinesfalls losgelöst, sondern in einem inneren Zusammenhang mit der europäischen Kulturtradition gesehen werden müssten, erscheint eine kritische Perspektive geradezu geboten. In den Lesarten zu Curtius, Auerbach und Bachtin wird daher besonders deren Potenzial herausgearbeitet, identitäre Geschichtskonzeptionen zu unterminieren. Ihre Begründung findet die mit der Theorie verbundene Sollensforderung dabei entweder in einer Ontologie des sprachlichen Zeichens oder einer Anthropologie des Sozialen. Eine Historisierung des ethischen Maßstabs, welcher der Kritik zugrunde liegt, findet dagegen kaum statt.

Erich Auerbach und Michail Bachtin zeigen allerdings, dass eine geschichtsphilosophische Bestimmung des Wertstandpunkts nicht zwangsläufig auf eine homogenisierende Ideologie hinauslaufen muss. Sie geben stattdessen Einsicht über den historischen Ort, an dem ein Miteinander im dezentrierten Aushandeln von Werten möglich wird. Die Gedanken von Pluralität, Relativismus, von prinzipieller Gleichheit der Menschen, Offenheit der vom Menschen gemachten Geschichte, von wechselseitiger Bezogenheit im diskursiven Prozess – dies alles sind keine Werte ‚an sich‘, sondern weisen einen bestimmten Entwicklungsgang auf und sind von daher auf einen affirmativen Bezug zur Geschichte angewiesen. Historiografische Geschlossenheit ergibt sich hier lediglich aus der angesetzten Fragestellung, sie schließt Dishomogenität und Pluralität der Geschichte nicht aus. Im Gegenteil wird der historische Ort, an dem dieser Aushandlungsprozess sowohl möglich wie notwendig erscheint, keineswegs intrinsisch aus der europäischen Geistesgeschichte hergeleitet: Sowohl Auerbach als auch Bachtin stellen ihn vielmehr in unmittelbaren Bezug zu jenen Momenten,

an denen eine solche ‚kulturelle Selbstgenügsamkeit‘, d. h. der feste Rahmen kultureller Selbstausslegung, in Frage gestellt wird. Gerade aus diesem Grund sind sie um die Etablierung eines Gegenkanons bemüht, der die Differenz erfahrung in den Fokus nimmt und als ‚andere‘ Geschichte der Moderne sichtbar macht.

Ein zweiter Aspekt fällt in den ausgewählten Lesarten auf: Galt es in der Konzeption Troeltschs, in der Dialektik von Basis und Überbau die wirksamen ‚geistigen Mächte‘ zu Bewusstsein zu bringen, um einer einseitigen, ‚revolutionistischen‘ Rückführung des Ideologischen auf die Gesellschaftsformation zu begegnen, ohne freilich die Dialektik aufheben zu wollen, wird Kultur im Nachklang der sprachkritischen Wende weitgehend unter dem Aspekt diskursiver Prozesse betrachtet. Dies schlägt sich in einem der wesentlichen Ansatzpunkte nieder, die philologische Methode der literarhistorischen Konzepte bei Curtius, Auerbach und Bachtin zu einem Werkzeug von Ideologiekritik zu etablieren. Die Philologie besitzt nicht nur die Möglichkeit, die Herkunft bestimmter Strukturen, konventionalisierter Schemata, Genres, Motive, Bilder nachzuvollziehen, sondern aufgrund ihrer sprachlichen Konstitution den Geltungsanspruch von Ideologien außer Anwendung zu setzen. Es ist vor allem Anselm Haverkamp, der darauf aufmerksam macht, dass die Literatur in einem gewissen Spannungsverhältnis zum kulturellen Diskurs steht, indem sie dessen rhetorische Strukturen verdoppelt und damit der Lesbarkeit bzw. Dekonstruktion preisgibt.

Aus der Perspektive Edward Saids neigt eine allzu einseitige Reduzierung des Ideologischen auf Sprache jedoch dazu, wiederum in einem eurozentristischen Konservatismus zu münden. Wissenschaft wird von Said als sozialer Raum begriffen, in welchem Interessen vertreten und verteidigt werden. Der Versuch, sich einer politischen Funktionalisierung zu entziehen, ohne selbst politisch werden zu wollen, muss aus dieser Sicht scheitern. So sei allein schon der Bestand des westlichen Kanons keineswegs neutral, sondern Teil einer diskursiven Strategie, den Westen gegenüber einem Anderen abzugrenzen und aufzuwerten. Sobald die Dekonstruktion den Bezug zu dieser sozio-politischen Wirklichkeit aufgibt, reproduziert sie allzu leicht diese verabsolutierte Differenz. Zudem suggeriert selbst noch der dekonstruktive Kanon eine kulturelle Homogenität, in welcher die realen gesellschaftlichen Widersprüche und Konflikte ausgeblendet bleiben. Subversion ohne das Ziel einer Veränderung unterläuft sich selbst. Die Trennung von Literatur und Politik gerät im Modus radikaler Selbstreflexion ebenso zur Ideologie wie deren Gegenteil, nämlich das Auflösen des Politischen in bloße Rhetorik.

Gegenüber Saids Begriff oppositioneller Kritik als reiner Negation versucht Homi Bhabha das postkoloniale Subjekt aus seiner ihm zugeschriebenen defensiven Rolle herauszulösen und in eine Position der Verhandlung einzubeziehen. Erst wenn man dem postkolonialen Subjekt zugestehe, im kulturellen Diskurs etwas auszulösen, die Souveränität der eurozentristischen Selbstsetzung zu verunsichern, Teil zu sein im Verhandlungsprozess kultureller Signifikation, könne die imperialistische Rollenverteilung durchbrochen werden, die noch im Gestus klassischer Ideologiekritik weitergeführt werde. Dekonstruktion übernimmt bei Bhabha dabei eine ethische Funktion, indem sie das postkoloniale Andere in den Prozess kultureller Verhandlung mit einbezieht.

Terry Eagleton zeigt sich allerdings skeptisch angesichts einer solch rein auf den Bereich des Kulturellen bezogenen Begründung kritischer Praxis. Schließlich sei ein Großteil der grundlegenden Konflikte der Welt keineswegs bloß auf die Differenz von Bedeutungszuschreibungen zurückzuführen. Er versucht der Ethik, die gleichwohl auf diskursive Verhandlung angewiesen sei, ein materialistisch geerdetes Fundament jenseits kultureller Überformung zu schaffen. In diesem Sinne wäre das ‚Projekt der Moderne‘, nämlich die Befreiung des Menschen aus Fremdbestimmung, Unterdrückung und Ausbeutung, für weite Teile der Weltbevölkerung keineswegs obsolet. Eagleton rehabilitiert

vielmehr den Ansatz einer geschichtsphilosophischen Durchdringung der Gegenwart und weist auf die Notwendigkeit axiologischer Hierarchien hin – und zwar in explizit universaler Stoßrichtung.

Eine so gefasste Geschichtsphilosophie als kritische Praxis, wendet Homi Bhabha wiederum ein, drohe im Endeffekt erneut in eine Festigung des westlichen Selbstbewusstseins umzuschlagen. Sie formuliere nicht nur jene kulturelle Homogenität, die es Eagleton ermögliche, kulturelle Differenz als sekundär abzuqualifizieren, sondern weise darüber hinaus in sich die Struktur ungebrochener Souveränität auf, die den Gestus der westlichen Moderne ausmache. Der kritischen Geschichtsphilosophie sei es auf diese Weise nur allzu leicht möglich, jene irritierenden Momente auszublenden, die durch den Kontakt mit dem Anderen, Fremden aufträten: Das ‚Gespenstermäßige‘ wird in der vermeintlich unvermittelten Evidenz des Historismus eliminiert.

Andererseits wird die Logik dieses Vorwurfs gerade in den Arbeiten von Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach und Michail M. Bachtin durchbrochen: Zum einen bei Curtius, indem die positivistische Quellen- und Einflussforschung den ideologischen Rahmen einer in sich homogenen und nach außen abgeschlossenen Kultureinheit beständig unterläuft und auf die durchgängige Überschreitung der Grenzen des ‚Vertrauten‘ hinweist, die ein ‚transversales Lesen‘ notwendig macht. Zum anderen bei Auerbach, der in den historischen Phänomenen von Historismus und Realismus überhaupt erst die Grundlage für ein Interesse am Anderen, am Marginalisierten, an der Abweichung erkennt, das die Souveränität des Selbst relativiert. Wie bei Bachtin wird hierbei der historische Standort, von dem aus die Artikulation erfolgt, selbst als das Produkt von Überschreitungen, Konflikten, Verhandlungen begriffen. So geht es in Bachtins geschichtsphilosophischer Erzählung eben nicht um die Stabilisierung sozialen Wissens, sondern um die historischen Bedingungen der Möglichkeit, das gesellschaftliche Aushandeln von Bedeutung jenseits solcher stillgestellten Objektivierung, Universalisierung, solipsistischer Abschottung zu formulieren, um darüber zu einer Kritik der machtstabilisierenden diskursiven wie nicht-diskursiven Mechanismen zu gelangen.

Wenn dem ungeachtet Bhabha – ebenso wie Anselm Haverkamp – recht zu geben ist, dass in den Konzeptionen von Literaturgeschichte bei Curtius, Auerbach und Bachtin der Rekurs auf die Vergangenheit weitgehend unbehelligt bleibt vom ‚Drohen der Latenz‘, dass Brüche, Überschüsse, Ambivalenzen im Prozess historischer Übersetzung kaum Beachtung finden, von denen aus eine Reartikulation der Geschichte möglich wäre, so kommen doch weder Bhabha noch Haverkamp umhin, ihre Standortbestimmung im Hier und Jetzt auf ein geschichtsphilosophisches Narrativ zu gründen. Es wäre von daher zu überlegen, ob das Konzept einer materialen Geschichtsphilosophie nicht gerade an jenen liminalen Stadien, hybriden Zwischenräumen, postkolonialen Ungleichzeitigkeiten ansetzen könnte, in denen das ‚Gespenstermäßige‘, das ‚Unerfreuliche‘ und das ‚Unzuberechnende‘ durchscheint, um auf diese Weise das Projekt der Moderne zu de-zentrieren und gleichzeitig die Geschichtlichkeit der ethischen Implikationen von Kritik reflektiert zu halten.

Damit dieses Vorhaben nicht einem Kulturalismus anheimfiele, der wiederum einen universalisierenden Begriff der Postmoderne bzw. ein homogenisierendes Strukturprinzip supponierte, wäre allerdings der dialektische Zusammenhang zwischen Äußerung und konkretem ‚ökonomisch-sozial-politischem‘ Kontext zu berücksichtigen, in welchem Literatur und Geschichte zueinander stehen. Eine materiale Geschichtsphilosophie könnte auf diese Weise Strukturzusammenhänge eröffnen, in denen sich philologische Mikrologie und Literaturgeschichte in kritischer Absicht vereinen. Das Wechselspiel aus globaler These und empirischer Analyse würde dabei nicht nur den diskursiven Prozess der Signifikation in die kritische Selbstreflexion mit einbeziehen, sondern auch die nicht-diskursiven hegemonialen Strukturen, in denen sich die Kritik selbst zu verorten hätte. Es wäre das Projekt einer kritischen Literaturgeschichte und nicht isolierter Textinterpretationen. Ihre Einheit

gewänne sie durch die in Auseinandersetzung mit der Gegenwart an die Vergangenheit herangetragene Fragestellung. Die zugrundeliegende Dialektik verstünde sich folglich keineswegs als totalisierende Synthese. Im Gegenteil würde über sie Pluralität, Dishomogenität, Komplexität der Geschichte überhaupt erst fassbar. Der kontingente Horizont einer ‚einheitlichen Weltgeschichte‘, den eine materiale Geschichtsphilosophie als kritische Praxis voraussetzt, schließt ein pluralistisches Geschichtsbild nicht aus, sondern ist dessen Bedingung.



# Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Zur Methode*, Frankfurt/M. 2009.
- Ahmad, Aijaz, *In theory. Classes, nations, literatures*, London, New York 2008.
- Anfeng, Sheng, „Minoritization as a Global Measure in the Age of Global Postcoloniality. An Interview with Homi K. Bhabha“, in: *ARIEL: A Review of International English Literature* 40/1, 2009.
- Aristoteles, *Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, hg. von Hans Günter Zekl, Darmstadt 1997.
- Ashcroft, Bill und Pal Ahluwalia, *Edward Said*, London, New York <sup>2</sup>2009.
- Auerbach, Clemens, „Summer 1937“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Auerbach, Erich, „Giambattista Vico“, in: *Der Neue Merkur* 6/4, 1922.
- Auerbach, Erich, „La Fontaine und Pierre Mille“, in: *Neue Rundschau* 33, 1922.
- Auerbach, Erich, „Vorrede des Übersetzers“, in: Giambattista Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, München 1924.
- Auerbach, Erich, „Rezension zu: Richard Peters, Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico“, in: *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 6/8, 1929.
- Auerbach, Erich, „Vico“, in: *Vossische Zeitung* (05.06.1929).
- Auerbach, Erich, *Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts*, München 1933.
- Auerbach, Erich, „La cour et la ville“, *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern 1951.
- Auerbach, Erich, „Vorwort“, *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern 1951.
- Auerbach, Erich, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Winterthur 1958.
- Auerbach, Erich, „Sermo humilis“, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Winterthur 1958a.
- Auerbach, Erich, „Über Absicht und Methode“, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Winterthur 1958b.
- Auerbach, Erich, *Introduction aux études de philologie romane*, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1965.
- Auerbach, Erich, „Entdeckung Dantes in der Romantik“, Marburger Antrittsvorlesung, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967.
- Auerbach, Erich, „Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, Rezension, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967a.
- Auerbach, Erich, „Figura“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967b.
- Auerbach, Erich, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967.
- Auerbach, Erich, „Giambattista Vico und die Idee der Philologie“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967c.
- Auerbach, Erich, „Marcel Proust: Roman von der verlorenen Zeit“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967.
- Auerbach, Erich, „Passio als Leidenschaft“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967.
- Auerbach, Erich, „Philologie der Weltliteratur“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967d.

- Auerbach, Erich, „René Wellek: A history of modern criticism (1750–1950)“, Rezension, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967e.
- Auerbach, Erich, „Über den historischen Ort Rousseaus“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967.
- Auerbach, Erich, „Über Pascals Politische Theorie. [Der Triumph des Bösen]“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967.
- Auerbach, Erich, „Vico und der Volksgeist“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967f.
- Auerbach, Erich, „Vico und Herder“, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, München, Bern 1967g.
- Auerbach, Erich, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin 1969.
- Auerbach, Erich, „Philology and Weltliteratur“, in: *The Centennial Review* 13/1, 1969.
- Auerbach, Erich, *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*, mit einem Vorwort von Fritz Schalk, Heidelberg <sup>2</sup>1971.
- Auerbach, Erich, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, München <sup>8</sup>1988.
- Auerbach, Erich, „Epilegomena zu Mimesis“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007a.
- Auerbach, Erich, „Romantik und Realismus“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007b.
- Auerbach, Erich, „Stefan Georges Danteübertragung“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007c.
- Auerbach, Erich, „The three traits of Dante’s poetry“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Auerbach, Erich, „Über die ernste Nachahmung des Alltäglichen“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007d.
- Auerbach, Erich, „Zur Dante-Feier“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007e.
- Auerbach, Erich, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014.
- Auerbach, Erich, „Benedetto Croce“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014a.
- Auerbach, Erich, „Die Entstehung der Nationalsprachen im Europa des 16. Jahrhunderts“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014b.
- Auerbach, Erich, „Die Wirkung der Monarchien auf die Demokratie in Frankreich und die jüngste deutsche Katastrophe“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014.
- Auerbach, Erich, „Literatur und Krieg“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014c.
- Auerbach, Erich, „Montesquieu und der Gedanke der Freiheit“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014d.
- Auerbach, Erich, „Realismus im Europa des 19. Jahrhunderts“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014e.
- Auerbach, Erich, „Voltaire und die bürgerliche Moral“, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014f.
- Bachtin, Michail M., „Epos und Roman. Zur Methodologie der Erforschung des Romans“, übers. von Rolf Göbner, in: Arbeitsgruppe Sowjetische Gegenwartsliteratur am Institut für Slawistik der Deutschen Akademie

der Wissenschaften zu Berlin (Hrsg.), *Konturen und Perspektiven. Zum Menschenbild in der Gegenwartsliteratur der Sowjetunion und der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlin 1969.

Bachtin, Michail M., „Die Kunst des Wortes und das Lachen des Volkes bei Gogol“, in: *Kunst und Literatur* 22/3, 1974.

Bachtin, Michail M., „Zeit und Raum im Roman“, in: *Kunst und Literatur* 22/11, 1974.

Bachtin, Michail M., „Das Problem des Autors“, in: *Kunst und Literatur* 26/3, 1978.

Bachtin, Michail M., „Aus der Vorgeschichte des Romanwortes“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel, übers. von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979.

Bachtin, Michail M., „Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkunstschaffen“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel, übers. von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979a.

Bachtin, Michail M., „Das Wort im Roman“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel, übers. von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979b.

Bachtin, Michail M., „Kunst und Verantwortung“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel, übers. von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979.

Bachtin, Michail M., „Rabelais und Gogol'. Die Wortkunst und die Lachkultur des Volkes“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel, übers. von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979c.

Bachtin, Michail M., „Zur Methodologie der Literaturwissenschaft“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel, übers. von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979d.

Bachtin, Michail M., *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, übers. von Adelheid Schramm, Frankfurt/M. u. a. 1985.

Bachtin, Michail M., „Epos und Roman. Zur Methodologie der Romanforschung“, übers. von Michael Dewey, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988a.

Bachtin, Michail M., „Probleme des Schaffens Dostojewskis. Vorwort“, übers. von Hans-Günter Hilbert, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988b.

Bachtin, Michail M., *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, hg. und mit einem Vorwort versehen von Renate Lachmann, übers. von Gabriele Leupold, Frankfurt/M. 1995.

Bachtin, Michail M., „Das Problem der sprachlichen Gattungen“, in: Konrad Ehlich und Katharina Meng (Hg.), *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2004.

Bachtin, Michail M., *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, hg. von Reiner Grübel, Edward Kowalski und Ulrich Schmid, übers. von Hans-Günter Hilbert, Reiner Grübel, Alexander Haardt und Ulrich Schmid, Frankfurt/M. 2008a.

Bachtin, Michail M., *Chronotopos*, mit einem Nachwort von Michael C. Frank und Kirsten Mahlke, übers. von Michael Dewey, Frankfurt/M. 2008b.

Bachtin, Michail M., *Zur Philosophie der Handlung*, hg., mit Anmerkungen und mit einem Vorwort versehen von Sylvia Sasse, übers. von Dorothea Trottenberg, Berlin 2011.

Balke, Friedrich, „Rhetorik nach ihrem Ende. Das Beispiel Adam Müllers“, in: Jürgen Fohrmann (Hrsg.), *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Stuttgart 2004.

Barck, Karlheinz (Hrsg.): „5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 9/6, 1988.

Barck, Karlheinz, „'Flucht in die Tradition'. Erfahrungshintergründe Erich Auerbachs zwischen Exil und Emigration“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68, 1994.

Barenboim, Daniel, „Vorwort“, in: Edward W. Said, *Musik ohne Grenzen*, übers. von Hainer Kober, München 2012.

- Barner, Wilfried, „Zwischen Gravitation und Opposition. Philologie in der Epoche der Geistesgeschichte“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993.
- Bauer, Christoph Johannes, „Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck“. *Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hamburg 2001.
- Bauer, Markus, „Auerbach und die Avantgarde“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Beilecke, François, „Vom Europa der Dritten Kraft zur Weltregierung. Ursprünge und diskursive Ausprägungen der Europa-Thematik in *Die Wandlung* (1945–1949)“, in: Michel Grunewald (Hrsg.), *Le discours européen dans les revues allemandes (1945–1955) / Der Europadiskurs in den deutschen Zeitschriften (1945–1955)*, Bern u. a. 2001.
- Belobratov, Aleksandr V., „Viktor Maksimovič Žirmunskij und die *Historische Poetik* von Aleksandr Veselovskij“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Bem, Jeanne, „En manière d’introduction“, in: Jeanne Bem und André Guyaux (Hg.), *Ernst Robert Curtius et l’idée d’Europe. Travaux et Recherches des Universités Rhénanes*, Paris 1995.
- Bem, Jeanne und André Guyaux (Hg.), *Ernst Robert Curtius et l’idée d’Europe. Travaux et Recherches des Universités Rhénanes*, Paris 1995.
- Bemong, Nele und Pieter Borghart, „Bakhtin’s Theory of the Literary Chronotope. Reflections, Applications, Perspectives“, in: Nele Bemong, Pieter Borghart, Michel de Dobbeleer, Kristoffel Demoen, Koen de Temmerman und Bart Keunen (Hg.), *Bakhtin’s Theory of the Literary Chronotope. Reflections, Applications, Perspectives*, Gent 2010.
- Bemong, Nele, Pieter Borghart, Michel de Dobbeleer, Kristoffel Demoen, Koen de Temmerman und Bart Keunen, „Preface“, in: Nele Bemong, Pieter Borghart, Michel de Dobbeleer, Kristoffel Demoen, Koen de Temmerman und Bart Keunen (Hg.), *Bakhtin’s Theory of the Literary Chronotope. Reflections, Applications, Perspectives*, Gent 2010.
- Berndt, Frauke, „Topik-Forschung“, in: Astrid Erll und Ansgar Nünning (Hg.), *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*, Berlin, New York 2005.
- Berschlin, Walter und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberger Symposium zum hundertsten Geburtstag 1986, Heidelberg 1989.
- Bezrodnyj, Michail V., „Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift ‚Logos‘ und ihre Redakteure“, in: *Zeitschrift für Slawistik* 37/4, 1992.
- Bhabha, Homi K., „Culture’s In-Between“, in: Stuart Hall und Paul du Gay (Hg.), *Questions of Cultural Identity*, London 1996.
- Bhabha, Homi K., *The location of culture*, New York 2004.
- Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*, mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen, übers. von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl, Tübingen 2007.
- Bhabha, Homi K., „Round-Table-Gespräch“, in: Anna Babka und Gerald Posselt (Hg.), *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, übers. von Kathrina Menke, Wien, Berlin 2012.
- Bhabha, Homi K., *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, hg. von Anna Babka und Gerald Posselt, übers. von Kathrina Menke, Wien, Berlin 2012.
- Blanchard, Marc Eli, „Friedrich, Auerbach, Curtius, Spitzer über: Montaigne, das Subjekt in der Literaturgeschichte, Tradition, Verrat“, in: Bernard Cerquiglini und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt/M. 1983.
- Blaschke, Bernd, „Ernst Robert Curtius’ Frankreich-, Deutschland- und Europabilder“, in: Regina Schleicher und Almut Wilske (Hg.), *Konzepte der Nation. Eingrenzung, Ausgrenzung, Entgrenzung*, Bonn 2002.
- Bloom, Harold, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York u. a. 1994.
- Bloom, Harold, *Eine Topographie des Fehlesens*, übers. von Isabella Mayr, Frankfurt/M. 1997.

- Blumenberg, Hans, „Säkularisationsthese und Toposforschung. Zur Substantialisierung der Geschichte“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972.
- Blumenberg, Hans, „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983.
- Blumenberg, Hans, „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt/M. 2001.
- Bock, Hans Manfred, „Die Politik des ‚Unpolitischen‘. Zu Ernst Robert Curtius’ Ort im politisch-intellektuellen Leben der Weimarer Republik“, in: *Lendemains* 15/59, 1990.
- Bock, Hans Manfred, „Ernst Robert Curtius und die Aporien des ‚unpolitischen‘ Intellektuellen“, in: Manfred Gangl und Gérard Raulet (Hg.), *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, Frankfurt/M. 1994.
- Bock, Hans Manfred, *Kulturelle Wegbereiter politischer Konfliktlösung. Mittler zwischen Deutschland und Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Tübingen 2005.
- Bödeker, Birgit, *Amerikanische Zeitschriften in deutscher Sprache, 1945–1952. Ein Beitrag zur Literatur und Publizistik im Nachkriegsdeutschland*, Frankfurt/M. 1993.
- Boden, Petra, „Philologie als Wissenschaft. Korrespondenzen und Kontroversen zu *Mimesis*“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Boehlich, Walter, „Bibliographie Ernst Robert Curtius. 1907–1956“, in: Max Rychner und Walter Boehlich (Hg.), *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956*, Bern 1956.
- Boehlich, Walter, „Die Einheit der europäischen Literatur“, in: *Die Zeit* (10.03.1961).
- Bormuth, Matthias, „Menschenkunde zwischen Meistern. Erich Auerbach und Karl Löwith im Vergleich“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Bornscheuer, Lothar, *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt/M. 1976.
- Boscher, Ralf, *Formale oder materiale Topik? Kontroversen und Perspektiven der neueren literaturwissenschaftlichen Topik-Forschung*, Magisterarbeit, Konstanz 1999.
- Bosse, Hans, *Marx – Weber – Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik*, München, Mainz 1970.
- Brague, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris 1999.
- Brandist, Craig, „British bakhtinology: an overview“, in: *Диалог, Карнавал, Хронотоп*, 1, 1995.
- Breitenstein, Peggy H., *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt/M. 2013.
- Brenner, Peter J., *Das Problem der Interpretation. Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft*, Tübingen 1998.
- Bruche-Schulz, Gisela, „Marr, Marx, and Linguistics in the Soviet Union“, in: *Historiographia linguistica* XX, 1993.
- Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Wiesbaden 2010.
- Busch, Walter, „Geschichte und Zeitlichkeit in *Mimesis*. Probleme der Vico-Rezeption Erich Auerbachs“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Busch, Walter, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hrsg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Buschmeier, Matthias, Walter Erhart und Kai Kauffmann, „Einleitung“, in: *Literaturgeschichte. Theorien – Modelle – Praktiken*, hg. von Matthias Buschmeier, Walter Erhart und Kai Kauffmann, Berlin, Boston 2014.
- Butler, Judith und Gayatri Chakravorty Spivak, *Who sings the nation-state?*, Oxford u. a. 2007.
- Calin, William, „Ernst Robert Curtius: The Achievement of a Humanist“, in: *Studies in Medievalism* 9, 1997.

- Calin, William, *The twentieth-century humanist critics. From Spitzer to Frye*, Toronto 2007.
- Campe, Rüdiger, „Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung“, in: Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Darmstadt <sup>10</sup>1994.
- Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt <sup>7</sup>1994.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Hamburg 2013.
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005.
- Chomjakow, Aleksei Stepanovitsch, „Schreiben an den Redakteur von *L'Union Chrétienne*“, in: Frank Golczewski und Gertrud Pickhan (Hg.), *Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert*, Darstellung und Texte, Göttingen 1998.
- Cicero, Marcus Tullius, *Orator*, lateinisch-deutsch, übers. und hg. von Bernhard Kytzler, München, Zürich <sup>3</sup>1988.
- Clark, Katerina, „M. M. Bakhtin and ‚World Literature‘“, in: *Journal of Narrative Theory* 32/3, 2002.
- Clark, Katerina und Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, London 1984.
- Costa Lima, Luiz, „Zwischen Realismus und Figuration. Auerbachs dezentrierter Realismus“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Curtius, Ernst Robert, *Ferdinand Brunetière. Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik*, Straßburg 1914.
- Curtius, Ernst Robert, „Max Weber über Wissenschaft als Beruf“, in: *Die Arbeitsgemeinschaft. Monatsschrift für das gesamte Volkshochschulwesen*, 1920.
- Curtius, Ernst Robert, *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich*, Bonn 1921.
- Curtius, Ernst Robert, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, Bonn 1921.
- Curtius, Ernst Robert, „Deutsch-französische Kulturprobleme“, in: *Der Neue Merkur* 5/3, 1922.
- Curtius, Ernst Robert, *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, Potsdam <sup>3</sup>1923.
- Curtius, Ernst Robert, „Europäischer Geist und französische Literatur“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925a.
- Curtius, Ernst Robert, „Marcel Proust“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925b.
- Curtius, Ernst Robert, „Pontigny“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925c.
- Curtius, Ernst Robert, „Probleme der französischen Kulturkunde“, in: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 1, 1925.
- Curtius, Ernst Robert, „Vorwort“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925.
- Curtius, Ernst Robert, „Zivilisation und Germanismus“, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart u. a. 1925d.
- Curtius, Ernst Robert, „Restauration der Vernunft“, in: *Neue Schweizer Rundschau* 20/9, 1927.
- Curtius, Ernst Robert, „Soziologie – und ihre Grenzen“, in: *Neue Schweizer Rundschau* 22/9, 1929.
- Curtius, Ernst Robert, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart, Berlin <sup>2</sup>1933.
- Curtius, Ernst Robert, „Einführung“, in: José Ortega y Gasset, *Die Aufgabe unserer Zeit*, Stuttgart, Berlin <sup>2</sup>1934.
- Curtius, Ernst Robert, „Neue Dante-Studien I“, in: *Romanische Forschungen* 60, 1947.
- Curtius, Ernst Robert, „Antike Rhetorik und Vergleichende Literaturwissenschaft“, in: *Comparative Literature* 1/1, 1949.
- Curtius, Ernst Robert, *Literarische Kritik in Deutschland. Rede gehalten am 21. Januar 1950 in Hamburg bei der Entgegennahme des Lessingpreises der Hansestadt Hamburg*, Hamburg 1951.

- Curtius, Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, übers. von Willard R. Trask, New York 1953a.
- Curtius, Ernst Robert, „The Medieval Bases of Western Thought“, *European Literature and the Latin Middle Ages*, übers. von Willard R. Trask, New York 1953b.
- Curtius, Ernst Robert, *Büchertagebuch*, mit einem Nachwort von Max Rychner, Bern 1960.
- Curtius, Ernst Robert, „Rückblick 1952“, *Französischer Geist im 20. Jahrhundert*, Bern, München <sup>2</sup>1960.
- Curtius, Ernst Robert, „Beiträge zur Topik der mittelalterlichen Literatur“, in: Edmund E. Stengel (Hrsg.), *Corona quereana. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht*, Stuttgart 1962.
- Curtius, Ernst Robert, „Zum Begriff einer historischen Topik“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972.
- Curtius, Ernst Robert, *Die französische Kultur. Eine Einführung*, mit einem Geleitwort von Fritz Schalk, Bern <sup>2</sup>1975.
- Curtius, Ernst Robert, „Bemerkungen über den französischen Roman“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984a.
- Curtius, Ernst Robert, „Friedrich Schlegel und Frankreich“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984.
- Curtius, Ernst Robert, „Goethe – Grundzüge seiner Welt“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984b.
- Curtius, Ernst Robert, „Goethe als Kritiker“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984c.
- Curtius, Ernst Robert, „Hermann Hesse“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984.
- Curtius, Ernst Robert, „Hofmannsthals deutsche Sendung“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984d.
- Curtius, Ernst Robert, „Ortega y Gasset. II“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984e.
- Curtius, Ernst Robert, „Ortega y Gasset. I“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984f.
- Curtius, Ernst Robert, „Toynbees Geschichtslehre“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984g.
- Curtius, Ernst Robert, „Virgil“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984h.
- Curtius, Ernst Robert, „Vorwort“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984i.
- Curtius, Ernst Robert, „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäische Literatur“, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Frankfurt/M. 1984j.
- Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen, Basel <sup>11</sup>1993.
- Croce, Benedetto, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, eingel. von Hans Barth, Hamburg 1948.
- Dahms, Hans-Joachim, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt/M. 1994.
- Dainat, Holger, „Überbietung der Philologie“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993.
- Danto, Arthur C., *Analytische Philosophie der Geschichte*, übers. von Jürgen Behrens, Frankfurt/M. 1974.
- Damrosch, David, „Auerbach in Exile“, in: *Comparative Literature* 47, 1995.
- Damrosch, David, „Toward a History of World Literature“, in: *New Literary History* 39, 2008.
- Darvin, Michail N., „Zu den zwei Kategorien der Historischen Poetik Veselovskijs“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Das Organisationskomitee des Verbandes der Sowjetschriftsteller, „Statut des Verbandes der Sowjetschriftsteller“, in: Hans-Jürgen Schmitt und Godehard Schramm (Hg.), *Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dokumente zum I. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller*, Frankfurt/M. 1974.

- Degler, Frank, „Europamythen für die Europamüden“, in: Frank Degler (Hrsg.), *Europa / Erzählen. Zu Politik Geschichte und Literatur eines Kontinents*, St. Ingbert 2008.
- Deleuze, Gilles, *Henri Bergson zur Einführung*, übers. von Martin Weinmann, Hamburg<sup>3</sup>2001.
- Dembski, Tanja, *Paradigmen der Romantheorie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Lukács, Bachtin und Rilke*, Würzburg 2000.
- Derrida, Jacques, *Das andere Kap / Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1992.
- Derrida, Jacques, *Bleibe. Maurice Blanchot*, Wien 2003.
- Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übers. von Susanne Lüdemann, Frankfurt/M. 2004.
- Derrida, Jacques, „Paul de Man lesen“, (Auszug), *Die différance. Ausgewählte Texte*, hg. und mit einer Einleitung von Peter Engelmann, Stuttgart 2004.
- Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt/M.<sup>6</sup>2013.
- DFG-Graduiertenkolleg „Repräsentation – Rhetorik – Wissen“, „Forschungsprogramm“, <https://www.kuwi.europa.uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/KollegRRhW/Forschungsprogramm.pdf>, zuletzt geprüft am: 3.1.2016.
- Dieckmann, Herbert und Jane M. Dieckmann (Hg.), *Deutsch-französische Gespräche 1920–1950. La correspondance de Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*, Frankfurt/M. 1980.
- Dietze, Gabriele, „Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung“, in: Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld 2009.
- Dilthey, Wilhelm, „Rede zum 70. Geburtstag“, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Stuttgart<sup>8</sup>1990.
- Dilthey, Wilhelm, „Zur Weltanschauungslehre“, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Stuttgart<sup>6</sup>1991.
- Dirlik, Arif, „Is There History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History“, in: *Cultural Critique*, 42, 1999.
- Döring, Thomas und Mark Stein, „Introduction. Edward Said's Translocations“, in: Thomas Döring und Mark Stein (Hg.), *Edward Said's Translocations. Essays in Secular Criticism*, New York, London 2012.
- Dostojewski, Fjodor M., „Geständnisse eines Slawophilen“, *Tagebuch eines Schriftstellers*, München 2001.
- Droysen, Johann Gustav, *Grundriss der Historik*, Paderborn<sup>2</sup>2011.
- Eagleton, Terry, „Wittgenstein's Friends“, in: *New Left Review*, 135, 1982.
- Eagleton, Terry, *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, übers. von Klaus Laermann, Stuttgart, Weimar 1994.
- Eagleton, Terry, *Einführung in die Literaturtheorie*, übers. von Elfi Bettinger und Elke Hentschel, Stuttgart<sup>4</sup>1997.
- Eagleton, Terry, *Ideologie. Eine Einführung*, übers. von Anja Tippner, Stuttgart, Weimar 2000.
- Eagleton, Terry, „Bakhtin, Schopenhauer, Kundera“, in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester<sup>2</sup>2001.
- Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London, New York 2006a.
- Eagleton, Terry, „Introduction“, *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London, New York 2006b.
- Eagleton, Terry, *Trouble with strangers. A study of ethics*, Oxford 2009.
- Eagleton, Terry, *Walter Benjamin or, Towards a Revolutionary Criticism*, London<sup>2</sup>2009a.
- Eagleton, Terry, *Was ist Kultur? Eine Einführung*, übers. von Holger Fließbach, München 2009b.



- Eckstein, Lars, „Against an Ethics of Absolute Otherness, for Cross-Cultural Critique. A Response to Tammy Amiel-Houser“, in: *Connotations* 22/1, 2012–13.
- Eilenberger, Wolfram, *Das Werden des Menschen im Wort. Eine Studie zur Kulturphilosophie Michail M. Bachtins*, Zürich 2009.
- Elsky, Martin, Martin Vialon und Robert Stein, „Scholarship in Times of Extremes. Letters of Erich Auerbach (1933–46), on the Fiftieth Anniversary of His Death“, in: *PMLA* 122/3, 2007.
- Emerson, Caryl, „Russian Orthodoxy and the Early Bakhtin“, in: *Religion and Literature* 22/2–3, 1990.
- Engelmann, Peter, „Einleitung“, in: Jacques Derrida, *Die différance. Ausgewählte Texte*, hg. und mit einer Einleitung von Peter Engelmann, Stuttgart 2004.
- Erler, Gernot, „Politische und sozialökonomische Determinanten des Entfaltungsraums kultureller Betätigung in Sovetrussland zwischen 1917 und 1934“, in: Gernot Erler, Rainer Grübel, Kirsztina Mänicke-Gyöngyösi und Peter Scherber (Hg.), *Von der Revolution zum Schriftstellerkongreß. Entwicklungsstrukturen und Funktionsbestimmungen der russischen Literatur und Kultur zwischen 1917 und 1934*, Wiesbaden 1979.
- Eskin, Michael, *Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan*, New York 2000.
- Ette, Ottmar, „Erich Auerbach oder Die Aufgabe der Philologie“, in: Frank Estelmann, Pierre Krügel und Olaf Müller (Hg.), *Tradition der Entgrenzung. Beiträge zur romanistischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 2003.
- Ette, Ottmar, „Migration und Konvivenz“, in: Doerte Bischoff und Susanne Komfort-Hein (Hg.), *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*, Berlin, Boston 2013.
- Fischer, Manfred S., „Europäisches und nationales Selbstverständnis bei Ernst Robert Curtius: Prolegomena“, in: Hugo Dyserinck und Karl Ulrich Syndram (Hg.), *Europa und das nationale Selbstverständnis: Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 1988.
- Fohrmann, Jürgen, „Über das Schreiben von Literaturgeschichte“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012.
- Fontius, Martin, „Einfühlung/Empathie/Identifikation“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1980.
- Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/M. 1983.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, übers. von Walter Seitter, mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt/M. 1991.
- Foucault, Michel und Gilles Deleuze, „Die Intellektuellen und die Macht“, übers. von Hans-Dieter Gondek, *Dits et Ecrits. Schriften. Band II. 1970–1975*, Frankfurt/M. 2002.
- Frank, Michael C. und Kirsten Mahlke, „Nachwort“, in: Michail M. Bachtin, *Chronotopos*, übers. von Michael Dewey, Frankfurt/M. 2008.
- Fretlöh-Thomas, Sigrid, „'Education for Democracy'. A New Analysis of an Example of Intercultural Influence“, in: *Oxford Review of Education* 24/3, 1998.
- Friedrich, Hugo, „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *Schweizer Monatshefte* 29/8, 1949.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen <sup>7</sup>2010.
- Gemeaux, Christine de, „Der Europadiskurs der Eliten gegen die kommende Massendemokratie (A. Müller und E. R. Curtius)“, in: Jean-Marie Valentin, Jean-François Candoni, Claudia Benthien, Paul Michael Lützel, Anne-Marie Saint-Gille, Daniel Azuéllos, Klaus L. Berghahn, Irène Heidelberger-Leonard und Bernd Witte (Hg.), *Germanistik im Konflikt der Kulturen*, Bern 2007.
- Genette, Gérard, „Metonymie bei Proust oder die Geburt der Erzählung“, in: Helmut Anthony Hatzfeld (Hrsg.), *Romanistische Stilforschung*, Darmstadt 1975.

- Golczewski, Frank und Gertrud Pickhan, „Einleitung“, in: Frank Golczewski und Gertrud Pickhan (Hg.), *Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert*, Darstellung und Texte, Göttingen 1998.
- Goldmann, Stefan, „Zur Herkunft des Topos-Begriffs von Ernst Robert Curtius“, in: *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte* 90, 1996.
- Graf, Friedrich Wilhelm, „Einleitung“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“. *Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006.
- Graf, Friedrich Wilhelm, „Philosophisch reflektierte Kriegserfahrung. Einige Überlegungen zu Ernst Troeltschs ‚Kaisergeburtstagsrede‘“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“. *Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006.
- Graf, Friedrich Wilhelm, „Einleitung“, in: Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 16/1, hg. von Friedrich Wilhelm Graf, Christian Albrecht, Volker Drehsen, Gangolf Hübinger und Trutz Rendtorff, Berlin 2008.
- Graf, Friedrich Wilhelm und Hartmut Ruddies, „E. Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“, in: Josef Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen 1986.
- Gretz, Daniela, *Die deutsche Bewegung. Der Mythos von der ästhetischen Erfindung der Nation*, München 2007.
- Gronau, Klaus, *Literarische Form und gesellschaftliche Entwicklung. Erich Auerbachs Beitrag zur Theorie und Methodologie der Literaturgeschichte*, Königstein/Ts. 1979.
- Gross, Stefan, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, Bonn 1980.
- Gross, Stefan, „Epilog zu einem Epilog. Kleine emphatische Collage zur impliziten Poetik im Mittelalterbuch“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberger Symposium zum hundertsten Geburtstag 1986, Heidelberg 1989.
- Groys, Boris, „Grausamer Karneval. Michail Bachtins ‚ästhetische Rechtfertigung‘ des Stalinismus“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (21.06.1989).
- Grübel, Rainer, „Die Forsocyt (Formalisten-Soziologen). Entwürfe einer formalsoziologischen Methode in der sowjetischen Literaturkritik der 20er Jahre“, in: Gernot Erler, Rainer Grübel, Kirsztina Mánicke-Gyöngyösi und Peter Scherber (Hg.), *Von der Revolution zum Schriftstellerkongreß. Entwicklungsstrukturen und Funktionsbestimmungen der russischen Literatur und Kultur zwischen 1917 und 1934*, Wiesbaden 1979.
- Grübel, Rainer, „Michail M. Bachtin. Biographische Skizze“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel. Aus dem Russischen von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979.
- Grübel, Rainer, „Zur Ästhetik des Wortes bei Michail M. Bachtin“, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel. Aus dem Russischen von Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt/M. 1979.
- Grübel, Rainer, *Literaturaxiologie*, Wiesbaden 2001.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, „Rekurs / Distanznahme / Revision. Klio bei den Philologen“, in: Bernard Cerquiglini und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt/M. 1983.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, „Posthistoire Now“, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt/M. 1985.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, „„Zeitlosigkeit, die durchscheint in der Zeit“. Über E. R. Curtius' unhistorisches Verhältnis zur Geschichte“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberger Symposium zum hundertsten Geburtstag 1986, Heidelberg 1989.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, „„Methode ist Erlebnis'. Leo Spitzers Stil“, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*, München 2002.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, „„Pathos des irdischen Verlaufs'. Erich Auerbachs Alltag“, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*, München 2002a.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*, München 2002b.
- Guntermann, Isabelle, *Mysterium Melancholie. Studien zum Werk Innokentij Annenskij*, Köln u. a. 2001.

- Guski, Andreas, „Sozialistischer Realismus (1934–1953)“, in: Klaus Städtke (Hrsg.), *Russische Literaturgeschichte*, Stuttgart <sup>2</sup>2011.
- Haardt, Alexander, „Verantwortlichsein als Antworten auf den Anspruch des Anderen. Ein Thema in zwei Variationen bei Michail Bachtin und Emmanuel Lévinas“, in: Alexander Haardt und Nikolaï Plotnikov (Hg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Zürich 2011.
- Habermas, Jürgen, „Erkenntnis und Interesse“, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt/M. 1969a.
- Habermas, Jürgen, „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt/M. 1969b.
- Habermas, Jürgen, „Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland“, in: *Merkur* 40/6, 1986.
- Habermas, Jürgen, *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt/M. 2008.
- Habermas, Jürgen, „Europapolitik in der Sackgasse. Plädoyer für eine Politik der abgestuften Integration“, *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt/M. 2008a.
- Habermas, Jürgen, „Wie die ethische Frage zu beantworten ist. Derrida und die Religion“, *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt/M. 2008b.
- Habermas, Jürgen, „Einleitung zur Neuauflage. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln“, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. <sup>9</sup>2014a.
- Habermas, Jürgen, „Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. <sup>9</sup>2014b.
- Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. <sup>9</sup>2014.
- Habermas, Jürgen, „Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik“, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. <sup>9</sup>2014c.
- Hacke, Jens, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen <sup>2</sup>2008.
- Hamacher, Werner, „Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012.
- Hanke, Edith, *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoj als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Tübingen 1993.
- Hansen-Löve, Aage A., Brigitte Obermayr und Georg Witte (Hrsg.), *Form und Wirkung. Phänomenologische und empirische Kunstwissenschaft in der Sowjetunion der 1920er Jahre*, München 2013.
- Harpham, Geoffrey Galt, „Roots, Races, and the Return to Philology“, in: *Representations* 106/1, 2009.
- Hartmann, Anne und Wolfram Eggeling, *Sowjetische Präsenz im kulturellen Leben der SBZ und frühen DDR 1945–1953*, Berlin 1998.
- Hartmann, Michael, *Elitesozologie. Eine Einführung*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>2008.
- Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin <sup>4</sup>1962.
- Haselstein, Ulla, „Rücksicht auf Darstellbarkeit“. Jonathan Safran Foers Holocaust-Roman *Everything Is Illuminated*“, in: Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke (Hg.), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, [Tagungsband anlässlich des 60. Geburtstages von Anselm Haverkamp], München 2006.
- Hausmann, Frank-Rutger, „Michel de Montaigne, Erich Auerbachs *Mimesis* und Erich Auerbachs literaturwissenschaftliche Methode“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Hausmann, Frank-Rutger, „Vom Strudel der Ereignisse verschlungen“. *Deutsche Romanistik im „Dritten Reich“*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>2008.
- Hausmann, Frank-Rutger, „Ernst Robert Curtius in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 165/2, 2013.

- Hausmann, Frank-Rutger, „Curtius, Goethe und Jaspers oder Ernst Robert Curtius als Goetheforscher“, in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft* 1, 2014.
- Haverkamp, Anselm, *Klopstock als Paradigma der Rezeptionsästhetik*, unveröff. Habilitationsschrift, Konstanz 1982.
- Haverkamp, Anselm, „Einleitung in die Theorie der Metapher“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983.
- Haverkamp, Anselm, „Laura’s Metamorphoses. Eich’s ‚Lauren‘“, in: *Comparative Literature* 36/4, 1984.
- Haverkamp, Anselm, „Paradigma Metapher, Metapher Paradigma. Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte“, in: Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenbewußtsein*, München 1987.
- Haverkamp, Anselm, *Laub voll Trauer. Hölderlins späte Allegorie*, München 1991.
- Haverkamp, Anselm, „Die Gerechtigkeit der Texte. *Memoria* – eine ‚anthropologische Konstante‘ im Erkenntnisinteresse der Literaturwissenschaften?“, in: Anselm Haverkamp und Renate Lachmann (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*, München 1993a.
- Haverkamp, Anselm, „Hermeneutischer Prospekt“, in: Anselm Haverkamp und Renate Lachmann (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*, München 1993b.
- Haverkamp, Anselm, „Ein unabwerfbarer Schatten. Gewalt und Trauer in Benjamins *Kritik der Gewalt*“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994.
- Haverkamp, Anselm, „Kritik der Gewalt und die Möglichkeit von Gerechtigkeit. Benjamin in Deconstruction“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994.
- Haverkamp, Anselm, „Zwischen den Sprachen. Einleitung“, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M. 1997.
- Haverkamp, Anselm, „Hamlet. Hypothek der Macht“, Antrittsvorlesung vom 4. November 1997, in: Hans N. Weiler (Hrsg.), *Europa-Universität Viadrina. Antrittsvorlesungen VI*, Frankfurt/O. 1998.
- Haverkamp, Anselm, „Anagramm“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000.
- Haverkamp, Anselm, „Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt“, in: Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt/M. 2001.
- Haverkamp, Anselm, *Figura cryptica. Theorie der literarischen Latenz*, Frankfurt/M. 2002.
- Haverkamp, Anselm, *Latenzzeit. Wissen im Nachkrieg*, Berlin 2004.
- Haverkamp, Anselm, „Arcanum Translationis. Die Machbarkeit der lateinischen Tradition“, in: Mihran Dabag und Kristin Platt (Hg.), *Die Machbarkeit der Welt. Wie der Mensch sich selbst als Subjekt der Geschichte entdeckt*, München 2006.
- Haverkamp, Anselm, „Die wiederholte Metapher. Ambiguität, Unbegrifflichkeit und die Macht der Paläonyme“, in: Gottfried Boehm und Gabriele Brandstetter (Hg.), *Figur und Figuration. Studien zu Wahrnehmung und Wissen*, München 2006.
- Haverkamp, Anselm, *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*, München 2007.
- Haverkamp, Anselm, *Diessets der Oder. Frankfurter Vorlesungen*, Berlin 2008.
- Haverkamp, Anselm, „Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee“, in: Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009.
- Haverkamp, Anselm, „Einerseits/Andererseits im ‚Fall de Man‘. Jacques Derrida, Unrecht mit Gerechtigkeit vergeltend“, 1988, [http://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Haverkamp/publikationen/rara/Einerseits\\_Andererseits.pdf](http://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Haverkamp/publikationen/rara/Einerseits_Andererseits.pdf), zuletzt geprüft am: 28.4.2015.

- Haverkamp, Anselm und Bettine Menke, „Allegorie“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie*, hrsg. Johannes Hoffmeister, Hamburg<sup>4</sup>1955.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Vorlesungen über die Ästhetik III“, *Werke*, Frankfurt/M. 1986.
- Henning, Christoph, *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld 2005.
- Hentschel, Elke, „Die Sprachursprungstheorie N. J. Marrs“, in: Joachim Gessinger und Wolfert von Rahden (Hg.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Bd. 1, Berlin, New York 1989.
- Herkommer, Sebastian, *Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter*, Supplement der Zeitschrift Sozialismus 4/99, Hamburg 1999.
- Hiersche, Anton und Edward Kowalski, „Einleitung“, in: Anton Hiersche und Edward Kowalski (Hg.), *Literaturtheorie und Literaturkritik in der frühsowjetischen Diskussion. Standorte, Programme, Schulen*, Berlin, Weimar 1990.
- Hirschkop, Ken, *Mikhail Bakhtin. An aesthetic for democracy*, Oxford, New York 1999.
- Hirschkop, Ken, „Bakhtin in the sober light of day“, in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester<sup>2</sup>2001.
- Hirschkop, Ken, „Bakhtin’s linguistic turn“, in: *Dialogism: An International Journal of Bakhtin Studies*, 5–6, 2001.
- Hitchcock, Peter, „Introduction: Bakhtin/„Bakhtin““, in: Peter Hitchcock (Hrsg.), *Bakhtin/„Bakhtin“*. *Studies in the archive and beyond*, Special Issue of: *The South Atlantic Quarterly* 97, 3/4 1998.
- Hoeges, Dirk, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und „freischwebende Intelligenz“ in der Weimarer Republik*, Frankfurt/M. 1994.
- Hofmannsthal, Hugo von *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*, Rede, gehalten im Auditorium maximum der Universität München am 10. Januar 1927, München 1927.
- Holquist, Michael, „The Politics of Representation“, in: Stephen Greenblatt (Hrsg.), *Allegory and Representation. Selected Papers from the English Institute, 1979–80*, Baltimore 1981.
- Holquist, Michael, „Introduction“, in: Caryl Emerson und Michael Holquist (Hg.), *Speech Genres and Other Late Essays*, übers. von Vern W. McGee, Austin<sup>12</sup>2010.
- Honneth, Axel, „Vorwort“, in: Peggy H. Breitenstein, *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt/M. 2013.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.<sup>20</sup>2011.
- Horkheimer, Max, „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“, *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931–1936*, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M.<sup>2</sup>2009.
- Horkheimer, Max, „Brief an den S. Fischer Verlag“, *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931–1936*, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M.<sup>2</sup>2009.
- Horkheimer, Max, „Geschichte und Psychologie“, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931 - 1936*, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M.<sup>2</sup>2009.
- Horkheimer, Max, „Zum Problem der Wahrheit“, *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931–1936*, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M.<sup>2</sup>2009.
- Horn, Eva, „Abwege der Forschung. Zur literarischen Archäologie der wissenschaftlichen Neugierde (Frankenstein, Faust, Moreau)“, in: Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke (Hg.), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, [Tagungsband anlässlich des 60. Geburtstages von Anselm Haverkamp], München 2006.

- Horn, Eva, Bettine Menke und Christoph Menke, „Einleitung“, in: Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke (Hg.), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, [Tagungsband anlässlich des 60. Geburtstages von Anselm Haverkamp], München 2006.
- Hovind, Jacob, „Figural Interpretation as Modernist Hermeneutics. The Rhetoric of Erich Auerbach's Mimesis“, in: *Comparative Literature* 64/3, 2012.
- Hübinger, Gangolf, „Geschichtskonstruktion und Gedächtnispolitik. Ernst Troeltschs Berliner Historik“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006.
- Ipsen, Knut, „Die Wiedergeburt der Viadrina“, in: Richard Pyritz und Matthias Schütt (Hg.), *Die Viadrina. Eine Universität als Brücke zwischen Deutschland und Polen*, Berlin, Brandenburg 2009.
- Iwanow, Wjatscheslaw I., *Die russische Idee*, übers. von J. Schor, Tübingen 1930.
- Jacquemard-de Gemeaux, Christine, *Ernst Robert Curtius (1886–1956). Origines et cheminements d'un esprit européen*, Bern u. a. 1998.
- Japp, Uwe, *Beziehungssinn. Ein Konzept der Literaturgeschichte*, Frankfurt/M. 1980.
- Jauß, Hans Robert, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. 1970.
- Jauß, Hans Robert, „Geschichte der Kunst und Historie“, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. 1970a.
- Jauß, Hans Robert, „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität“, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. 1970b.
- Jauß, Hans Robert, „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. 1970c.
- Jehle, Peter, „Alltäglich/Alltag“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000.
- Jehle, Peter, „Aufklärungsforschung als Problemgeschichte der Romanistik“, in: Frank Estelmann, Pierre Krügel und Olaf Müller (Hg.), *Tradition der Entgrenzung. Beiträge zur romanistischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 2003.
- Jehn, Peter, „Ernst Robert Curtius. Toposforschung als Restauration“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972.
- Jehn, Peter, „Die Ermächtigung der Gegenrevolution. Zur Entwicklung der kulturideologischen Frankreich-Konzeption bei Curtius“, in: Michael Nerlich (Hrsg.), *Kritik der Frankreichforschung 1871–1975*, Karlsruhe 1977.
- Joas, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
- Jost, Jörg, *Topos und Metapher. Zur Pragmatik und Rhetorik des Verständlichmachens*, Heidelberg 2007.
- Jurt, Joseph, „Curtius et la position de l'intellectuel dans la société allemande“, in: Jeanne Bem und André Guyaux (Hg.), *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe. Travaux et Recherches des Universités Rhénanes*, Paris 1995.
- Kadir, Djelal, „Iron Square Memoranda (Mutatis Mutandis). For a World Literary History“, in: Gunilla Lindberg-Wada (Hrsg.), *Studying Transcultural Literary History*, Berlin, New York 2006.
- Kaempfe, Alexander, „Die Funktion der sowjetischen Literaturtheorie“, in: Michail M. Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, hg., übers. und mit einem Nachwort von Alexander Kaempfe, Frankfurt/M. 1996.
- Kahn, Robert, „Eine ‚List der Vorsehung‘. Auerbach und Benjamin“, übers. von Uli Menke, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Kammler, Clemens, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2008.
- Kapp, Christoph, „... und die Tore entthronte ich mit den Jahren'. Walter Boehlichs frühe Jahre – eine biographische Skizze“, in: Helmut Peitsch und Helen Thein (Hg.), *Walter Boehlich. Kritiker*, Berlin 2011.

- Katsman, Roman, „Matvei Kagan. Judaism and the European Cultural Crisis“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 21/1, 2013.
- Kemper, Dirk, „Die russische Schule der Historischen Poetik. Zur Einführung“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Kennedy, Valerie, *Edward Said. A critical introduction*, Cambridge u. a. 2000.
- Keßler, Peter, „Zu Bachtins Tolstoj-Bild. In memoriam Eckbert Pechstedt“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984.
- Keßler, Peter, „Standortsuche für eine historisch-materialistische Theorie des Romangenres“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988.
- Keunen, Bart, „Bakhtin, Genre Formation, and the Cognitive Turn. Chronotopes as Memory Schemata“, in: *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 2/2, 2000, <http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1069&context=clcweb>, zuletzt geprüft am: 3.1.2016.
- Keuth, Herbert, *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*, Tübingen 1989.
- Kierkegaard, Sören, „Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“, *Entweder/Oder*, 2/2, Gütersloh 1987.
- Kimmich, Dorothee, „Diskursanalyse und New Historicism. Einleitung“, in: Dorothee Kimmich, Rolf Günter Renner und Bernd Stiegler (Hg.), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, Stuttgart 1996.
- Kittsteiner, Heinz Dieter, „Zum Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“. *Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006.
- Kleinberg, Ethan, „Back to where we've never been. Heidegger, Levinas, and Derrida on Tradition and History“, in: *History and Theory* 51/4, 2012.
- Klemperer, Victor, „Philologie im Exil“, *Gesammelte Aufsätze vor 33/nach 45*, Berlin 1956.
- Kley, Antje, „'Beyond control, but not beyond accommodation'. Anmerkungen zu Homi K. Bhabhas Unterscheidung zwischen cultural diversity und cultural difference“, in: Christof Hamann und Cornelia Sieber (Hg.), *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*, Hildesheim u. a. 2002.
- Kluckhohn, Paul und Erich Rothacker, „[Vorwort]“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1/1, 1923.
- Knappe, Joachim, „Die zwei texttheoretischen Betrachtungsweisen der Topik und ihre methodologischen Implikationen“, in: Thomas Schirren und Gert Ueding (Hg.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, Tübingen 2000a.
- Knappe, Joachim, *Was ist Rhetorik?*, Stuttgart 2000b.
- Kochanek, Hildegard, *Die russisch-nationale Rechte von 1968 bis zum Ende der Sowjetunion. Eine Diskursanalyse*, Stuttgart 1999.
- Kock, Leon de, „Naming of Parts, or, How things Shape Up in Transcultural Literary History“, in: Gunilla Lindberg-Wada (Hrsg.), *Studying Transcultural Literary History*, Berlin, New York 2006.
- Kolk, Rainer, „Reflexionsformel und Ethikangebot“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993.
- Kolk, Rainer, „Von Gundolf bis Kantorowicz. Eine Fallstudie zum disziplinären Umgang mit Innovation“, in: Jörg Schönert (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*, Stuttgart 2000.
- Konstantinović, Zoran, „Bachtins Begriff des ‚Chronotopos‘“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984.
- Konuk, Kader, „Antagonistische Weltanschauungen in der türkischen Moderne. Die Beteiligung von Emigranten und Nationalsozialisten an der Grundlegung der Nationalphilologien in Istanbul“, in: Georg Stauth und Faruk Birttek (Hg.), *Istanbul'. Geistige Wanderungen aus der ‚Welt in Scherben‘*, Bielefeld 2007.

- Konuk, Kader, „Deutsch-jüdische Philologen im türkischen Exil. Leo Spitzer und Erich Auerbach“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Kopperschmidt, Josef, „Formale Topik. Anmerkungen zur ihrer heuristischen Funktionalisierung innerhalb einer Argumentationsanalytik“, in: Gert Ueding (Hrsg.), *Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des „Historischen Wörterbuchs der Rhetorik“*, Tübingen 1991.
- Kowalski, Edward, „Bachtins langer Weg zum deutschen Leser“, in: Michail M. Bachtin, *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, hg. von Reiner Grübel, Edward Kowalski und Ulrich Schmid, übers. von Hans-Günter Hilbert, Reiner Grübel, Alexander Haardt und Ulrich Schmid, Frankfurt/M. 2008.
- Kramme, Rüdiger, „Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS“, in: Hubert Treiber und Karol Sauerland (Hg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850–1950*, Opladen 1995.
- Krauss, Werner, „Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag“, *Aufsätze zur Literaturgeschichte*, Leipzig <sup>2</sup>1968.
- Kuhn, Helmut, „Literaturgeschichte als Geschichtsphilosophie. Erich Auerbach: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“, in: *Philosophische Rundschau*, 1964.
- Lacan, Jacques, „Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud“, *Schriften II*, hg. von Norbert Haas, Weinheim, Berlin <sup>3</sup>1991.
- Lacan, Jacques, „Die Bedeutung des Phallus“, *Schriften II*, hg. von Norbert Haas, Weinheim, Berlin <sup>3</sup>1991.
- Lachmann, Renate, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/M. 1990.
- Lachmann, Renate, „Vorwort“, in: Michail M. Bachtin, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, hg. von Renate Lachmann, übers. von Gabriele Leupold, Frankfurt/M. 1995.
- Landauer, Carl, „Mimesis and Erich Auerbach's Self-Mythologizing“, in: *German Studies Review* 11/1, 1988.
- Lange, Wolf-Dieter (Hrsg.), „In Ihnen begegnet sich das Abendland“. *Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*, Bonn 1990.
- Lange, Wolf-Dieter, „'Permets-moi de recourir une fois de plus à ta science'. Ernst Robert Curtius und Jean de Menasce“, in: Wolf-Dieter Lange (Hrsg.), „In Ihnen begegnet sich das Abendland“. *Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*, Bonn 1990.
- Laube, Reinhard, *Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*, Göttingen 2004a.
- Laube, Reinhard, „Platon und die Sophisten“, in: Hartmut Lehmann und Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Leitbegriffe, Deutungsmuster, Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, Bd. 2, Göttingen 2004b.
- Lau, Jörg, „Wirkungsmächtig und umstritten. Zum Tod von Edward Said“, in: *Die Zeit* (25.09.2003).
- Lausberg, Heinrich, *Ernst Robert Curtius (1886–1956)*, aus dem Nachlass hg. und eingeleitet von Arnold Arens, Stuttgart 1993.
- Lempicki, Sigmund von [Zygmunt Łempicki], „Literaturgeschichtsschreibung“, in: Paul Merker und Wolfgang Stammer (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Berlin 1928.
- Leonhardt, Rudolf Walter, „Ein Herr sozusagen. Nikolaus Fasolt damals und heute“, in: *Die Zeit* (19.05.1978).
- Leonhardt, Rudolf Walter, „E. R. Curtius als Journalist“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberger Symposion zum hundertsten Geburtstag 1986, Heidelberg 1989.
- Lepper, Marcel, *Philologie zur Einführung*, Hamburg 2012.
- Lerch, Gertraud, „Die uneigentlich direkte Rede“, in: Victor Klemperer und Eugen Lerch (Hg.), *Idealistische Neuphilologie. Festschrift für Karl Vossler*, Heidelberg 1922.
- Lerer, Seth (Hrsg.), *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, Stanford 1996.



- Lessenich, Rolf P., „Der Philologie-Begriff bei Ernst Robert Curtius“, in: Wolf-Dieter Lange (Hrsg.), *„In Ihnen begegnet sich das Abendland“*. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius, Bonn 1990.
- Letricchia, Frank, *After the New Criticism*, London 1983.
- Letzkus, Alwin, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002.
- Lindberg-Wada, Gunilla, „Studying Transcultural Literary History. Introduction“, in: Gunilla Lindberg-Wada (Hrsg.), *Studying Transcultural Literary History*, Berlin, New York 2006.
- Lindenberger, Herbert, „On the Reception of Mimesis“, in: Seth Lerer (Hrsg.), *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, Stanford 1996.
- Lindenberger, Herbert, „Aneignungen von Auerbach: von Said zum Postkolonialismus“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Lindsey, William D., „The Problem of Great Time. A Bakhtinian Ethics of Discourse“, in: *The Journal of Religion* 73/3, 1993.
- Link-Heer, Ursula, „Die sich vollziehende Standardisierung der Erdkultur. Auerbachs Prognose“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Lühe, Astrid von der, „Sensus communis“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1972.
- Lukács, Georg, „Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur“, *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Berlin 1953.
- Lukács, Georg, „Es geht um den Realismus“, *Probleme des Realismus*, Berlin 1955.
- Lukács, Georg, „Kunst und objektive Wahrheit“, *Probleme des Realismus*, Berlin 1955.
- Lukács, Georg, „Die Eigenart des Ästhetischen. 2. Halbband“, *Werke Bd. 12. Ästhetik Teil I*, Neuwied, Berlin 1963.
- Lukács, Georg, „Der historische Roman“, *Werke Bd. 6. Probleme des Realismus III*, Neuwied, Berlin 1965.
- Lukács, Georg, „Geschichte und Klassenbewußtsein“, *Werke Bd. 2. Frühschriften II*, Neuwied, Berlin 1968.
- Lukács, Georg, „Prinzipielle Fragen einer prinzipienlosen Polemik“, *Moskauer Schriften. Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934–1949*, hg. von Frank Benseler, Frankfurt/M. 1981.
- Lukács, Georg, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt, Neuwied<sup>9</sup>1984.
- Lukács, Georg, „Der Roman“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988a.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, Berlin, Weimar<sup>4</sup>1988b.
- Lukács, Georg, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Aus dem Ungarischen von Hans-Henning Paetzke, Frankfurt am Main<sup>2</sup> 2011.
- Lunatscharski, Anatoli, „Über die ‚Vielstimmigkeit‘ Dostojewskis“, übers. von Michael Wegner, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988.
- Lützel, Paul Michael, *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, München 1992.
- Machov, Aleksandr E., „Veselovskij – Curtius. Historische Poetik – Historische Rhetorik“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Malkina, Viktorija Ja., „Samson Naumovič Brojtman. Historische Poetik als System“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Mannheim, Karl, „Historismus“, in: Kurt H. Wolff (Hrsg.), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin und Neuwied 1964.

- Mannheim, Karl, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, hg. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/M. 1984.
- Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M. <sup>8</sup>1995.
- Man, Paul de, *The rhetoric of romanticism*, New York 1984.
- Man, Paul de, *Allegorien des Lesens*, mit einer Einleitung von Werner Hamacher, übers. von Werner Hamacher und Peter Krumme, Frankfurt/M. 1988a.
- Man, Paul de, „Les Juifs dans la Littérature actuelle“, in: Werner Hamacher, Neil Hertz und Thomas Keenan (Hg.), *Wartime Journalism. 1939–1943*, Lincoln, London 1988.
- Man, Paul de, „Que pensez-vous de la guerre?“, in: Werner Hamacher, Neil Hertz und Thomas Keenan (Hg.), *Wartime Journalism. 1939–1943*, Lincoln, London 1988b.
- Man, Paul de, „Die Rhetorik der Blindheit. Jacques Derridas Rousseauinterpretation“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. von Christoph Menke, Frankfurt/M. 1993.
- Man, Paul de, „Die Rhetorik der Zeitlichkeit“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. von Christoph Menke, Frankfurt/M. 1993.
- Man, Paul de, „Metapher“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. von Christoph Menke, Frankfurt/M. 1993.
- Man, Paul de, „Phänomenalität und Materialität bei Kant“, *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. von Christoph Menke, Frankfurt/M. 1993.
- Man, Paul de, „Die Rückkehr zur Philologie“, in: Kai Bremer und Uwe Wirth (Hg.), *Texte zur modernen Philologie*, Stuttgart 2010.
- Man, Paul de, *Allegorien des Lesens II. Die Rousseau-Aufsätze*, hg. und mit einem Nachwort von Gerhard Poppenberg, übers. von Sylvia Rexing-Lieberwirth, Berlin 2012.
- Mansen, Mirjam, *Denn auch Dante ist unser! Die deutsche Danterezption 1900–1950*, Tübingen 2003.
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt/M. 1982.
- Marx, Karl, „Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848–1850“, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 7, Berlin 1960.
- Marx, Karl und Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1958.
- Marx, Karl und Friedrich Engels, „Manifest der Kommunistischen Partei“, *Werke*, Bd. 4, Berlin 1972.
- Marx, Karl und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Dritte Abteilung: Briefwechsel, Bd. 9: Januar 1858 bis August 1859, bearb. von Vera Morozova, Marina Uzar, Elena Vashchenko und Jürgen Rojahn, Berlin 2003.
- Marx, Karl und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Dritte Abteilung: Briefwechsel, Bd. 30: Oktober 1889 bis November 1890, bearb. von Gerd Callesen und Svetlana Gavril'čenko, Berlin 2013.
- Maye, Harun und Arno Meteling, „Mediale Latenz und politische Form. Positionen und Konzepte“, in: Lutz Ellrich, Harun Maye und Arno Meteling (Hg.), *Die Unsichtbarkeit des Politischen. Theorie und Geschichte medialer Latenz*, Bielefeld 2009.
- Medvedev, Pavel Nikolaevič, *Die Formale Methode in der Literaturwissenschaft*, hg. und übers. von Helmut Glück, mit einem Vorwort von Jurij Striedter, Stuttgart 1976.
- Mehlis, Georg, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Berlin 1915.
- Mende, Dirk, „Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit“, in: Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009.
- Meng, Katharina, „Das Konzept der Äußerung bei Bachtin und Vološinov“, in: Konrad Ehlich und Katharina Meng (Hg.), *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2004a.

- Meng, Katharina, „Zur Publikationsgeschichte von Michail Bachtins Text ‚Das Problem der sprachlichen Gattungen‘“, in: Konrad Ehlich und Katharina Meng (Hg.), *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2004b.
- Menke, Bettine, „Zitat/performativ“, in: Jürgen Fohrmann (Hrsg.), *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Stuttgart 2004.
- Menke, Christoph, „‚Unglückliches Bewußtsein‘. Literatur und Kritik bei Paul de Man“, in: Paul de Man, *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. von Christoph Menke, Frankfurt/M. 1993.
- Mertner, Ernst, „Topos und Commonplace“, in: Peter Jehn (Hrsg.), *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M. 1972.
- Messling, Markus, „Bury him? Zum Umgang mit Edward W. Saids theoretischem Erbe“, in: *Philologie im Netz* 48, 2009, <http://web.fu-berlin.de/phin/phin48/p48t7.htm>, zuletzt geprüft am: 3.1.2016.
- Michels, Dietmar-Ingo, „Lukács in der sozialistischen Kritik“, in: Georg Lukács, *Moskauer Schriften. Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934–1949*, hg. von Frank Benseler, Frankfurt/M. 1981.
- Mihailovic, Alexandar, *Corporeal Words. Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*, Evanston 1997.
- Miller, Christopher L., „Lesen mit westlichen Augen. Frankophone Literatur und Anthropologie in Afrika“, in: Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt/M. 1996.
- Miller, Donald E., „Troeltsch's critique of Karl Marx“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1/1, 1961.
- Mitchell, W.J.T., „Translator translated. Interview with cultural theorist Homi Bhabha“, in: *Artforum* 33/7, 1995, <https://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/interview.html>, zuletzt geprüft am 3.1.2016.
- Morson, Gary Saul und Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, Stanford 1990.
- Mufti, Aamir R., „Auerbach in Istanbul. Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture“, in: *Critical Inquiry* 25/1, 1998.
- Müller, Ernst, „Auerbachs Realismus“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Müller-Funk, Wolfgang, „Transgressionen und dritte Räume. Ein Versuch, Homi Bhabha zu lesen“, in: Anna Babka und Gerald Posselt (Hg.), *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, übers. von Kathrina Menke, Wien, Berlin 2012.
- Müller, Jürgen E., „Literaturwissenschaftliche Rezeptions- und Handlungstheorien“, in: *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Göttingen 2005.
- Müller, Sabine, „Diesseits des Diskurses. Die Geburt der Diskursanalyse aus dem Geist der Latenz“, in: Franz X. Eder (Hrsg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006.
- Müller, Stefanie, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932). Auffassungen über Deutschland und Frankreich im Spiegel seiner publizistischen Tätigkeit*, Bern u. a. 2008.
- Nerlich, Michael, „Romanistik und Antikommunismus“, in: *Das Argument* 72/3/4, 1972.
- Nerlich, Michael, „Sur des différences nationales dans la capacité de deuil: a propos de Ernst Robert Curtius et Paul de Man“, in: *Lendemain* 15/59, 1990.
- Neubauer-Petzoldt, Ruth, „Rezension zu ‚Anselm Haverkamp: Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs‘“, in: *Germanistik* 49/3–4, 2008.
- Newman, Jane O., „Nicht am ‚falschen Ort‘. Saids Auerbach und die ‚neue‘ Komparatistik“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Nichols, Stephen G., „Erich Auerbach. History, Literature and Jewish Philosophy“, in: *Romanistisches Jahrbuch* 58, 2007.
- Nielsen, Greg, „The norms of answerability. Bakhtin and the fourth postulate“, in: Michael Mayerfeld Bell und Michael Gardiner (Hg.), *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words*, Thousand Oaks 1998.
- Nikolaev, Nikolai, „Lev Pumpianski and the Nevel School of philosophy“, in: Craig Brandist, David Shepherd und Galin Tihanov (Hg.), *The Bakhtin Circle. In the Masters Absence*, Manchester, New York 2004.

- o. A., „Die Sorbonne ehrt Ernst Robert Curtius“, in: *Die Zeit* (02.12.1954).
- Oexle, Otto Gerhard, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996.
- Oexle, Otto Gerhard, „Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Eine Problemgeschichte der Moderne“, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932*, Göttingen 2007.
- Owtscharenko, A., „Die Theorie des sozialistischen Realismus heute“, in: *Kunst und Literatur* 22/1, 1974.
- Pan'kov, Nikolai, „Everything else depends on how this business turns out ...'. Mikhail Bakhtin's dissertation defence as real event, as high drama and as academic comedy“, in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester <sup>2</sup>2001.
- Pechey, Graham, *Mikhail Bakhtin. The word in the world*, London 2007.
- Peitsch, Helmut, „Boehlichs Beitrag zur Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft“, in: Helmut Peitsch und Helen Thein (Hg.), *Walter Boehlich. Kritiker*, Berlin 2011.
- Pickerodt, Gerhart, „Schiller, Goethe und die Folgen. Erich Auerbachs Kritik der deutschen Literatur“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Pinzani, Allesandro, *Jürgen Habermas*, München 2007.
- Pöggeler, Otto, „Topik und Philosophie“, in: Dieter Breuer und Helmut Schanze (Hg.), *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, München 1981.
- Pöggeler, Otto, *Wege in schwieriger Zeit. Ein Lebensbericht*, München 2011.
- Polubojarinova [Polouboiarinova], Larissa, „Bachtinologie' in der westlichen (insbesondere deutschen) Literaturwissenschaft und in Postsowjetrußland“, in: Jörg Schönert (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*, Stuttgart 2000.
- Polubojarinova, Larissa, „Intertextualität und Dialogizität. Michail Bachtins Theorien zwischen Sprachwissenschaft und Literaturwissenschaft“, in: Markus May und Tanja Rudtke (Hg.), *Bakhtin im Dialog. Festschrift für Jürgen Lehmann*, Heidelberg 2006.
- Poole, Brian, „Bakhtin and Cassirer. The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism“, in: Peter Hitchcock (Hrsg.), *Bakhtin/„Bakhtin“*. *Studies in the archive and beyond*, Special Issue of: *The South Atlantic Quarterly* 97, 3/4 1998.
- Poole, Brian, „From phenomenology to dialogue. Max Scheler's phenomenological tradition and Mikhail Bakhtin's development from ‚Toward a philosophy of the act' to his study of Dostoevsky“, in: Ken Hirschkop und David Shepherd (Hg.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester <sup>2</sup>2001.
- Popper, Karl, *Das Elend des Historizismus*, hg. von Hubert Kiesewetter, Tübingen <sup>7</sup>2003.
- Porter, James I., „Erich Auerbach and the Judaizing of Philology“, in: *Critical Inquiry* 35, 2008.
- Pourciau, Sarah, „Istanbul, 1945. Erich Auerbach's Philology of Extremity“, in: *Arcadia: Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft* 41, 2006.
- Pyritz, Richard und Matthias Schütt (Hrsg.), *Die Viadrina. Eine Universität als Brücke zwischen Deutschland und Polen*, Berlin, Brandenburg 2009.
- Quintilianus, Marcus Fabius, *Ausbildung des Redners*, 2. Teil, Buch VII-XII, hg. und übers. von Helmut Rahn, Darmstadt <sup>3</sup>1995.
- Rauch, Marja und Achim Geisenhanslüke, „Einleitung“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012.
- Recki, Birgit, „Kulturphilosophie“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2010.
- Rendtorff, Trutz, „Geschichte durch Geschichte überwinden. Beobachtungen zur methodischen Struktur des Historismus“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“*. *Ernst Troeltsch in Berlin*, Berlin, New York 2006.

- Riasanovsky, Nicholas V., *Russland und der Westen: Die Lehre der Slawophilen. Studie über eine romantische Ideologie*, übers. von Joseph Hahn, München 1954.
- Richards, Earl Jeffrey, *Modernism, medievalism and humanism. A research bibliography on the reception of the works of Ernst Robert Curtius*, Tübingen 1983.
- Richards, Earl Jeffrey, „E. R. Curtius' Vermächtnis an die Literaturwissenschaft. Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberger Symposion zum hundertsten Geburtstag 1986, Heidelberg 1989.
- Richards, Earl Jeffrey, „Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius. Der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Richter, Werner, „Carl Heinrich Becker. Bildungsminister der ersten deutschen Republik“, in: Max Rychner und Walter Boehlich (Hg.), *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956*, Bern 1956.
- Rincón, Carlos, „Die Topographie der Auerbach-Rezeption in Lateinamerika“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Rivoletti, Christian, „Zwischen Geschichte und Gegenwart. Kultur als Politik in den Exilaufsätzen“, in: Erich Auerbach, *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas (1938–1947)*, hg. von Christian Rivoletti, Paderborn 2014.
- Rohbeck, Johannes, *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*, Berlin 2013.
- Rohls, Jan, *Geschichte der Ethik*, Tübingen <sup>2</sup>1999.
- Rolf, Eckard, *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*, Berlin u. a. 2005.
- Romberg, R., „Ethik“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1972.
- Rothacker, Erich, *Geschichtsphilosophie*, München 1971.
- Rougemont, Denis de, *europa. Vom Mythos zur Wirklichkeit*, München 1962.
- Ruddies, Hartmut, „Geschichte durch Geschichte überwinden. Historismuskonzept und Gegenwartsdeutung bei Ernst Troeltsch“, in: Wolfgang Bialas und Gérard Raulet (Hg.), *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik*, Frankfurt/M. u. a. 1997.
- Rüsen, Jörn, „Die Kraft der Erinnerung im Wandel der Kultur. Zur Innovations- und Erneuerungsfunktion der Geschichtsschreibung“, in: Bernard Cerquiglini und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt/M. 1983.
- Rüsen, Jörn, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>2012.
- Rutherford, Jonathan, „The Third Space. Interview with Homi Bhabha“, in: Jonathan Rutherford (Hrsg.), *Identity. Community, culture, difference*, London 1998.
- Rzhevsky, Nicholas, „Kozhinov on Bakhtin“, in: *New Literary History* 25/2, 1994.
- Said, Edward W., *Orientalismus*, Frankfurt/M. u. a. 1981.
- Said, Edward W., *Beginnings. Intention and Method*, New York <sup>2</sup>1985.
- Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, London 1994a.
- Said, Edward W., *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, übers. von Hans-Horst Henschen, Frankfurt/M. 1994b.
- Said, Edward W., *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, New York 1994c.
- Said, Edward W., *Die Welt, der Text und der Kritiker*, übers. von Brigitte Flickinger, Frankfurt/M. 1997.
- Said, Edward W., *Out of place. A memoir*, London 2000.
- Said, Edward W., *Das Ende des Friedensprozesses. Oslo und danach*, übers. von Meinhard Brüning, Berlin 2002.
- Said, Edward W., *Orientalismus*, London <sup>5</sup>2003.
- Said, Edward W., *Humanism and democratic criticism*, New York 2004a.

- Said, Edward W., „Humanism's sphere“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004b.
- Said, Edward W., „Introduction to Erich Auerbach's *Mimesis*“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004c.
- Said, Edward W., „The Changing Bases of Humanistic Study and Practice“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004d.
- Said, Edward W., „The Return to Philology“, *Humanism and democratic criticism*, New York 2004e.
- Sander, Angelika, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001.
- Sandkühler, Hans Jörg, „Kant, neukantianischer Sozialismus, Revisionismus. Zur Entstehung der Ideologie des demokratischen Sozialismus“, in: Hans Jörg Sandkühler und Rafael de La Vega (Hg.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, mit einer neuen Einleitung von Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1974.
- Sandkühler, Hans Jörg, „Marxismus und Ethik. Einige notwendige Korrekturen und Ergänzungen zur Einleitung zur I. Auflage“, in: Hans Jörg Sandkühler und Rafael de La Vega (Hg.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1974.
- Saner, Hans, „Existenzielle Aneignung und historisches Verstehen. Zur Debatte Jaspers–Curtius um die Goethe-Rezeption“, in: Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg 2004.
- Sasse, Sylvia, *Michail Bachtin zur Einführung*, Hamburg 2010.
- Sasse, Sylvia, „Vorwort“, *Zur Philosophie der Handlung*, hg., mit Anmerkungen und mit einem Vorwort von Sylvia Sasse, übers. von Dorothea Trottenberg, Berlin 2011.
- Sauerland, Karol, „Paradigmenwechsel unter dem Zeichen der Philosophie“, in: Christoph König und Eberhart Lämmert (Hg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993.
- Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke Bd. 5, hg. von Maria Scheler, Bern <sup>5</sup>1968.
- Scheler, Max, „Liebe und Erkenntnis“, *Liebe und Erkenntnis*, Bern <sup>2</sup>1970.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern <sup>6</sup>1980.
- Scheler, Max, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, *Späte Schriften*, Gesammelte Werke Bd. 9, hg. von Manfred Frings, Bonn <sup>2</sup>1995.
- Schiemann, Gregor, „Die Bedrohung des Geistes. Zu Ernst Troeltschs Kritik des Naturalismus“, in: Wolfgang Bialas und Gérard Raulet (Hg.), *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik*, Frankfurt/M. u. a. 1997.
- Schiffermüller, Isolde, „Das letzte Kapitel der *Mimesis*. Pathos und Erkenntnis in der Philologie Erich Auerbachs“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Schirren, Thomas, „Einleitung“, in: Thomas Schirren und Gert Ueding (Hg.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, Tübingen 2000.
- Schlenstedt, Dieter, „Darstellung“, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar 2000.
- Schloßberger, Matthias, „Ernst Troeltsch und Max Scheler. ‚Kultursynthese des Europäismus‘ oder ‚Weltalter des Ausgleichs‘“, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann und Leonardy Heinz (Hg.), *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Würzburg 2006.
- Schloßberger, Matthias, *Geschichtsphilosophie*, Berlin 2013.
- Schmid, Herta, „Bachtins Dialogizitätstheorie im Spiegel der dramatisch-theatralischen Gattungen“, in: Herta Schmid und Jurij Striedter (Hg.), *Dramatische und theatralische Kommunikation. Beiträge zur Geschichte und Theorie des Dramas und Theaters im 20. Jahrhundert*, Tübingen 1992.
- Schmidt, Alfred, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Wien 1976.

- Schmid, Ulrich, „Der philosophische Kontext von Bachtins Frühwerk“, *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, hg. von Reiner Grübel, Edward Kowalski und Ulrich Schmid, übers. von Hans-Günter Hilbert, Reiner Grübel, Alexander Haardt und Ulrich Schmid, Frankfurt/M. 2008.
- Schmid, Wolf, „Bachtins ‚Dialogizität‘ – eine Metapher“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984.
- Schmitt, Hans-Jürgen, „Einleitung“, in: Hans-Jürgen Schmitt und Godehard Schramm (Hg.), *Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dokumente zum I. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller*, Frankfurt/M. 1974.
- Schmitz, Markus, *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation*, Bielefeld 2008.
- Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M. <sup>8</sup>2013.
- Scholz, Bernhard F. (Hrsg.), *Mimesis. Studien zur literarischen Repräsentation*, Tübingen, Basel 1998.
- Schreckenberger, Helga (Hrsg.), *Die Alchemie des Exils. Exil als schöpferischer Impuls*, Wien 2005.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Auerbachs Methode“, zuerst in: *Lingua et Traditio. Festschrift für Hans Helmut Christmann*, Tübingen 1994, jetzt in: *Das Aufsatzwerk*, <http://gams.uni-graz.at/fedora/get/o:usb-067-218/bdef:TEI/get/>, zuletzt geprüft am: 12.11.2015.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Erich Auerbach und die Literaturwissenschaft der Neunziger Jahre“, zuerst in: *Sprachkunst* 30, 1999, jetzt in: *Das Aufsatzwerk*, <http://gams.uni-graz.at/fedora/get/o:usb-069-275/bdef:TEI/get/>, zuletzt geprüft am: 12.11.2015.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Curtius und Auerbach als Kanonbildner“, zuerst in: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 51, 2001, jetzt in: *Das Aufsatzwerk*, <http://gams.uni-graz.at/fedora/get/o:usb-06B-331/bdef:TEI/get/>, zuletzt geprüft am: 12.11.2015.
- Schulz, Walter, *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen <sup>2</sup>1993.
- Schwan, Gesine, „Die Viadrina – eine Zukunftswerkstatt“, in: Richard Pyritz und Matthias Schütt (Hg.), *Die Viadrina. Eine Universität als Brücke zwischen Deutschland und Polen*, Berlin, Brandenburg 2009.
- Schweppenhäuser, Gerhard, *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg <sup>3</sup>2009.
- Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Wiesbaden <sup>2</sup>2016.
- Seeba, Hinrich C., „Ernst Robert Curtius. Zur Kulturkritik eines Klassikers in der Wissenschaftsgeschichte“, in: *Monatshefte* 95/4, 2003.
- Sektion Literatur des Instituts für Philosophie der Kommunistischen Akademie Moskau, „Probleme der Theorie des Romans. Die Diskussion von 1934/35 in der Sektion Literatur des Instituts für Philosophie der Kommunistischen Akademie Moskau“, übers. von Hans-Günter Hilbert, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988.
- Shahar, Galili, „Auerbach’s Scars. Judaism and the Question of Literature“, in: *Jewish Quarterly Review* 101, 2011.
- Shepherd, David, „A Feeling for History? Bakhtin and ‚The Problem of Great Time‘“, in: *The Slavonic and East European Review* 84/1, 2006.
- Simmel, Georg, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München und Leipzig <sup>2</sup>1921.
- Simonis, Linda, *Genetisches Prinzip. Zur Struktur der Kulturgeschichte bei Jacob Burckhardt, Georg Lukács, Ernst Robert Curtius und Walter Benjamin*, Tübingen 1998.
- Simonotti, Edoardo, *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen 2008.
- Smith, James, *Terry Eagleton. A Critical Introduction*, Cambridge 2008.
- Soboleva, Maja, *Die Philosophie Michail Bachtins. Von der existentiellen Ontologie zur dialogischen Vernunft*, Hildesheim 2010.
- Spender, Stephen, *Deutschland in Ruinen. Ein Bericht*, übers. und eingeleitet von Joachim Utz, Heidelberg 1995.

- Spieß, Constanze, *Diskurshandlungen. Theorie und Methode linguistischer Diskursanalyse am Beispiel der Bioethikdebatte*, Berlin, Boston 2011.
- Spitzer, Leo, „Deutsche Literaturforschung in Amerika“, in: *Monatshefte für Deutschen Unterricht, Deutsche Sprache und Literatur* 37/7, 1945.
- Spitzer, Leo, „Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *The American Journal of Philology* 70/4, 1949.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Death of a discipline*, New York 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, „Thinking about Edward Said. Pages from a Memoir“, in: *Critical Inquiry* 31, 2005.
- Spree, Axel, „Das alte Europa. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *Monatshefte* 95/4, 2003.
- Stalin, J. [Josif], *Marxismus und Fragen der Sprachwissenschaft*, übers. von Heinz D. Becker, München 1968.
- Starenkow, Michail, „Vielstimmiger Idealismus“, übers. von Michael Wegner, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988.
- Stockhammer, Robert, „Weltliteratur und Mittelalter. Auerbach und Ernst Robert Curtius“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Stöwer, Ralph, *Erich Rothacker. Sein Leben und seine Wissenschaft vom Menschen*, Göttingen 2012.
- Strasen, Sven, *Poststrukturalismusrezeption in der neueren marxistischen Literaturtheorie. Möglichkeiten und Grenzen*, Trier 1996.
- Struve, Karen, *Zur Aktualität Von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden 2013.
- Taškenov, Sergej, „Aleksandr Nikolaevič Veselovskij. Diskursbegründer der Historischen Poetik“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Thomson, Clive, „Bakhtin, Baxtin, Bakhtine, Bachtin, Bakutin. Zur Evolution der Bachtin-Kritik“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984.
- Tihanov, Galin, „Vološinov, Ideology, and Language. The Birth of Marxist Sociology from the Spirit of Lebensphilosophie“, in: Peter Hitchcock (Hrsg.), *Bakhtin/„Bakhtin“*. *Studies in the archive and beyond*, Special Issue of: *The South Atlantic Quarterly* 97, 3/4 1998.
- Tihanov, Galin, *The master and the slave. Lukács, Bakhtin, and the ideas of their time*, Oxford 2000.
- Tihanov, Galin, „Seeking a ‚third way‘ for Soviet aesthetics. Eurasianism, Marxism, Formalism“, in: Craig Brandist, David Shepherd und Galin Tihanov (Hg.), *The Bakhtin Circle. In the Masters Absence*, Manchester, New York 2004.
- Tjupa, Valerij, „Historische Poetik als russische Variante der Komparatistik“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Todd, Jeffrey D., „Die Stimme, die nie verklingt. Ernst Robert Curtius‘ abgebrochenes und fortwährendes Verhältnis zum George-Kreis“, in: Bernhard Böschenstein, Jürgen Egyptien, Bertram Schefold und Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), *Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft*, Berlin u. a. 2005.
- Todorov, Tzvetan, *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris 1981.
- Tremml, Alfred K., „Klassiker: ‚Herstellung‘ oder ‚Herausbildung‘? Über die Evolution einflussreicher Semantik“, in: Robert Charlier und Günther Lottes (Hg.), *Kanonbildung. Protagonisten und Prozesse der Herstellung kultureller Identität*, Hannover 2009.
- Tremml, Martin, „Zwei Briefe von Erich Auerbach an Erich Rothacker“, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 1/2, 2012.
- Tremml, Martin und Karlheinz Barck (Hrsg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Troeltsch, Ernst, *Der Berg der Läuterung. Rede zur Erinnerung an den 600jährigen Todestag Dantes gehalten im Auftrage des Ausschusses für eine deutsche Dantefeier am 3. Juli 1921 in der Staatsoper zu Berlin*, Berlin 1921.



- Troeltsch, Ernst, „Ethik und Geschichtsphilosophie“, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*, eingeleitet von Friedrich von Hügel-Kensington, Berlin 1924.
- Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Aalen 1961.
- Troeltsch, Ernst, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003.
- Troeltsch, Ernst, „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003.
- Troeltsch, Ernst, „Die Krisis des Historismus“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003a.
- Troeltsch, Ernst, „Die Revolution in der Wissenschaft. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber: ‚Der Beruf der Wissenschaft‘ und der Gegenschrift von Artur Salz: ‚Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern‘“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003.
- Troeltsch, Ernst, „Meine Bücher“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003b.
- Troeltsch, Ernst, „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003c.
- Trüstedt, Katrin, „Anselm Haverkamp: Latenz und Geschichte“, in: Stephan Moebius und Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2011.
- Uhlig, Claus, „E. R. Curtius und T. S. Eliot. Zur kritischen Affirmation der Überlieferung“, in: Walter Berschin und Arnold Rothe (Hg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*, Heidelberger Symposion zum hundertsten Geburtstag 1986, Heidelberg 1989.
- Uhlig, Claus, „Erich Auerbach: Ein Geschichtstheoretiker?“, in: Walter Busch, Gerhart Pickerodt und Markus Bauer (Hg.), *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, Frankfurt/M. 1998.
- Unger, Rudolf, „Literaturgeschichte und Geistesgeschichte“, in: Marja Rauch und Achim Geisenhanslüke (Hg.), *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*, Stuttgart 2012.
- Vaillant, Jérôme, *Der Ruf. Unabhängige Blätter der jungen Generation (1945–1949). Eine Zeitschrift zwischen Illusion und Anpassung*, mit einem Vorwort von Harold Hurwitz, München, u. a. 1978.
- Vialon, Martin (Hrsg.), *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg (1939–1950)*, Edition und historisch-philologischer Kommentar, Tübingen, Basel 1997.
- Vialon, Martin, „The Scars of Exile. Paralipomena concerning the Relationship between History, Literature and Politics – demonstrated in the Examples of Erich Auerbach, Traugott Fuchs, and their Circle in Istanbul“, in: *Yeditepe’de felsefe*, 2003.
- Vialon, Martin, „‘Philologie als kritische Kunst’. Ein unbekanntes Typoskript von Erich Auerbach über Giambattista Vicos Philosophie (1948), betrachtet im Kontext von *Mimesis* (1946) und im Hinblick auf ‚Philologie der Weltliteratur‘ (1952)“, in: Helga Schreckenberger (Hrsg.), *Die Alchemie des Exils. Exil als schöpferischer Impuls*, Wien 2005.
- Vialon, Martin, „Die Stimme Dantes und ihre Resonanz. Zu einem bisher unbekanntem Vortrag Erich Auerbachs aus dem Jahr 1948“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Vialon, Martin (Hrsg.), *Und wirst erfahren wie das Brot der Fremde salzig schmeckt. Erich Auerbachs Briefe an Karl Vossler 1926–1948*, Warmbronn 2007.
- Vialon, Martin, „Verdichtete Geschichtserfahrung. Erich Auerbachs Brief vom 31.1.1937 an Walter Benjamin“, in: Waltraud Meints, Michael Daxner und Gerhard Kraiker (Hg.), *Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit*, Festschrift für Antonia Grunenberg, Bielefeld 2009.
- Vico, Giambattista, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, nach der Ausgabe von 1744, übers. und eingeleitet von Erich Auerbach, München 1924.
- Voigt, Friedemann, „Einleitung des Herausgebers“, in: Ernst Troeltsch, *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003.

- Vološinov, Valentin N., *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft*, hg. und eingeleitet von Samuel M. Weber, übers. von Renate Horlemann, Frankfurt/M. u. a. 1975.
- Vološinov, Valentin N., „Das Wort im Leben und das Wort in der Poesie. Zu Fragen einer soziologischen Poetik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43/1, 1995.
- Vossler, Karl, *Französische Philologie*, Gotha 1919.
- Wachtel, Michael, „Die Korrespondenz zwischen E. R. Curtius und V. I. Ivanov“, in: *Die Welt der Slaven* 37, 1992a.
- Wachtel, Michael, „Vjačeslav Ivanov als ‚missing link‘ in Ernst Robert Curtius‘ Kulturphilosophie“, in: *Die Welt der Slaven* 37, 1992b.
- Waizbort, Leopoldo, „Erich Auerbach im Kontext der Historismusdebatte“, in: Martin Tremml und Karlheinz Barck (Hg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin 2007.
- Weber, Max, „Wissenschaft als Beruf“, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1988.
- Wedekind, Gregor, „Europa im Exil. Erich Auerbachs säkulare Weltbürgerschaft“, in: Richard Faber (Hrsg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg 2003.
- Wegner, Michael, „Der Roman auf dem Prüfstand. Zu Michail Bachtins romantheoretischer Leistung“, in: Bernd Wilhelmi (Hrsg.), *Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*, Jena 1984.
- Wegner, Michael, „Vorstöße zu einer kommunikativ-semiotischen Romantheorie“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988.
- Wegner, Michael, „Die Zeit im Raum. Zur Chronotopostheorie Michail Bachtins“, in: *Weimarer Beiträge: Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* 35/8, 1989.
- Wegner, Michael und Gerhard Schaumann, „Einleitung“, in: Michael Wegner, Barbara Hiller, Peter Keßler und Gerhard Schaumann (Hg.), *Disput über den Roman. Beiträge zur Romantheorie aus der Sowjetunion 1917–1941*, Berlin, Weimar 1988.
- Wehrli, Max, „Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 82/3, 1950.
- Weigel, Sigrid, „Télescopage im Unbewußten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur“, in: Gertrud Koch (Hrsg.), *Bruchlinien. Tendenzen der Holocaustforschung*, Köln/Weimar/Wien 1999.
- Weiler, Hans N., „Grenzen als politische und wissenschaftliche Herausforderung – die Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder)“, Vortrag in der Ständigen Vertretung der Bundesrepublik Deutschland bei der Europäischen Union in Brüssel, in: Hans N. Weiler (Hrsg.), *Europa-Universität Viadrina. Antrittsvorlesungen VII / Reden*, Frankfurt/O. 1999.
- Wellek, René und Austin Warren, *Theorie der Literatur*, Frankfurt/M. 1972.
- Wetz, Franz Josef, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 2011.
- White, Hayden, „Auerbach’s Literary History: Figural Causation and Modernist Historicism“, in: Seth Lerer (Hrsg.), *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, Stanford 1996.
- White, Hayden, „Die Verwestlichung der Weltgeschichte“, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999.
- White, Hayden, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, übers. von Peter Kohlhass, Frankfurt/M. 2008.
- Wiedemann, Conrad, „Topik als Vorschule der Interpretation. Überlegungen zur Funktion von Topos-Katalogen“, in: Dieter Breuer und Helmut Schanze (Hg.), *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, München 1981.
- Wiegmann, Hermann, *Und wieder lächelt die Thrakerin. Zur Geschichte des literarischen Humors*, Frankfurt/M. 2006.

- Arne de Winde, „Die Black Box der Latenz. Anselm Haverkamps hyperreflexive Philologisierung der Kulturwissenschaften“, in: *literaturkritik.de* 1, 2006, [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=8915](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=8915), zuletzt geprüft am: 10.01.2013.
- Wittkau, Annette, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen <sup>2</sup>1994.
- Woidich, Stefanie, *Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, Würzburg 2007.
- Young, Robert J. C., „Back to Bakhtin“, in: *Cultural Critique* 2, 1985–86.
- Young, Robert J. C., *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, New York 1995.
- Young, Robert J. C., *Postcolonialism. An historical introduction*, Boston, Ames u. a. <sup>10</sup>2008.
- Young, Robert J. C., „Edward Said. Opponent of Postcolonial Theory“, in: Thomas Döring und Mark Stein (Hg.), *Edward Said's Translocations. Essays in Secular Criticism*, New York, London 2012.
- Zekl, Hans Günter, „Vorwort zum Gesamtvorhaben“, in: Aristoteles, *Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, hg. von Hans Günter Zekl, Darmstadt 1997.
- Žerebin, Aleksej I., „Historische Poetik und deutsche Moderneforschung“, in: Dirk Kemper, Valerij Tjupa und Sergej Taškenov (Hg.), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, München 2013.
- Žirmunskij [Jirmunskij], Viktor M., „Vergleichende Literaturwissenschaft und das Problem der literarischen Einflüsse“, in: Werner Krauss (Hrsg.), *Grundprobleme der Literaturwissenschaft. Zur interpretation literarischer Werke*, mit einem Textanhang, Reinbek bei Hamburg 1968.
- Žirmunskij [Schirmunski], Viktor M., *Vergleichende Epenforschung*, übers. von Christel Wendt, Berlin 1961.
- Žirmunskij, Viktor M., „Methodologische Probleme der marxistischen historisch-vergleichenden Literaturforschung“, in: Gerhard Ziegenggeist (Hrsg.), *Aktuelle Probleme der vergleichenden Literaturforschung*, Berlin 1968.
- Алпатов, Владимир Михайлович, *Волошинов, Бахтин и лингвистика*, Moskau 2005.
- Бахтин, Михаил М., „Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа“, *Эстетика словесного творчества*, Moskau 1979.
- Бахтин, Михаил М., „Роман воспитания и его значение в истории реализма“, *Эстетика словесного творчества*, Moskau 1979a.
- Бахтин, Михаил М., „Проблема текста“, *Собрание сочинений*, Bd. 5, Moskau 1996.
- Бахтин, Михаил М., „Идеологический роман Л. Н. Толстого. Предисловие“, *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000a.
- Бахтин, Михаил М., *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000b.
- Бахтин, Михаил М., „Блок“, *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000e.
- Бахтин, Михаил М., „Эпоха восьмидесятых годов“, *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000d.
- Бахтин, Михаил М., „Проблемы творчества Достоевского“, *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000.
- Бахтин, Михаил М., „[Славянофилы и западники]“, *Собрание сочинений*, Bd. 2, Moskau 2000c.
- Бахтин, Михаил М., „Ответ на вопрос редакции ‚Нового мира‘“, *Собрание сочинений*, Bd. 6, Moskau 2002.
- Бахтин, Михаил М., „Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов“, *Собрание сочинений*, Bd. 6, Moskau 2002a.
- Бахтин, Михаил М., *Собрание сочинений*, Bd. 1, Moskau 2003.
- Бахтин, Михаил М., „Формы времени и хронотопа в романе“, *Собрание сочинений*, Bd. 3, Moskau 2012.
- Давыдов, Юрий, „Трагедия культуры и ответственность индивида (Г. Земмель и М. Бахтин)“, in: *Вопросы литературы*/4, 1997.
- Дувакин, Виктор Дмитриевич und Михаил М. Бахтин, *Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным*, Moskau 1996.

Иванов, Вячеслав Всеволодович, „Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики“, *Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том 6: История науки: Недавнее прошлое (XX век)*, о.А. 2009.

Конкин, С. С. und Л. С. Конкина, *Михаил Бахтин. Страницы жизни и творчества*, Saransk 1993.

Пумпянский, Л.В, „Достоевский и античность“, *Классическая традиция. Собрание трудов по истории русской литературы*, Moskau 2000.