

ETHOS UND METHODE

ZUR BESTIMMUNG VON BERUF UND WESEN DER METALITERATUR
NACH ERNST ROBERT CURTIUS

Dissertation zur Erlangung
des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie

dem Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaften
der Universität-Gesamthochschule Paderborn

vorgelegt

von

Karl Thönnissen, M. A.

Aachen

März 2000

INHALT

VORWORT	1
I METHODE UND MORAL	5
1 Ein deontologisches Profil	19
3 Antagonismus der Kräfte und Synthese-Ideal	39
II SYNTHESE ALS ONTO-DEONTO-LOGISCHES PRINZIP	
1 Restaurativer Humanismus mit Bruchstellen	50
2 Analysen mit synthetischen Begriffen	69
3 Ortega, Eliot, Vergil, Balzac	77
4 Intuition und Intelligenz	88
III LITERATURKRITIK	
1 Im Zeichen der Affinität	106
2 Das Gewicht der Intuition	126
3 „Die Aufgabe des Kritikers“	144
IV ROMANISCHE UND EUROPÄISCHE PHILOLOGIE	
1 Wandel und Dauerhaftigkeit der Episteme	170
2 Eine Biographie konstanter Topoi	191
3 Glanz und Elend der Intuition	224
AUSBLICK	242
LITERATUR	246

VORWORT

Die vorliegende Dissertation untersucht in Werk und Person von Ernst Robert Curtius (1886-1956), einem der bis heute meistbeachteten und sicherlich dem am kontroversesten diskutierten deutschen Romanisten, einen exponierten Fall von fachlichem Selbstverständnis und metaliterarischer Reflexion, der zwar vielfach in einzelnen Aspekten und häufig in impressionistischer Weise als von besonderer Bedeutung gewürdigt worden ist, der aber bislang weder einer eingehenderen Betrachtung unterzogen noch vor allem in seinem fundamentalen Charakteristikum, einer dezidierten Verknüpfung (berufs)ethischer und epistemologisch-methodologischer Überzeugungen und Postulate, wahrgenommen wurde. Daß deontologische Fragen in den Philologien ohnehin kaum und erst recht nicht im Zusammenhang mit methodologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen thematisiert worden sind, überrascht insgesamt weniger als die spezielle Nichtbeachtung von Curtius' spezifischem Fall einer ontologisch fundierten Verbindung der beiden Bereiche; dieser Umstand brachte allerdings mit sich, daß die vorliegende Arbeit sich in ihrem gleichzeitig partikulären und supradisziplinären Vorhaben nicht auf Vorarbeiten stützen konnte, wodurch vielleicht aber auch ein unmittelbarer Zugang zu den Curtiusschen Texten möglich wurde. Die Sekundärliteratur wurde in erster Linie herangezogen, um Einschätzungen, die sich aus der direkten und intensiven Lektüre der Primärschriften ergeben hatten, wenn möglich zu überprüfen, abzusichern und gegebenenfalls abzugrenzen.

Aus der Durchsicht des umfangreichen und heterogenen Gesamtwerkes Curtius' ergab sich, daß der Literatur- und Kulturkritiker, der Philologe, der Analyst und Sachwalter des deutschen und des europäischen Geistes ein konsistentes und über alle Wechsel der Interessengebiete und der persönlichen und äußeren Bedingungen gleichbleibendes deontologisches und epistemologisches Profil zeigt, das eingebunden ist in den anspruchsvollen Versuch, nicht nur für die Literatur und die Beschäftigung mit ihr, sondern für die Gesamtheit der kulturellen und gesellschaftlichen Erscheinungen ein - um es mit einer Beschreibung von Fichtes Wissenschaftslehre zu sagen, auf die vieles bei Curtius verweist - „System der notwendigen Vorstellungen [zu] entwickeln“, das „also erste Philosophie, Fundamentalontologie sein“ will (Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* II, 1958, 333). Curtius' Verwurzelung in Hermeneutik und Lebensphilosophie läßt zudem an Peter Szondis Äußerung über „die von der Seinsphilosophie geprägte

Literaturwissenschaft“ denken: „wenn Verstehen Da-sein ist, sind die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen Sache der Fundamentalontologie“ (*Einführung in die literarische Hermeneutik*, 1975, 404). Ganz im Sinne einer solchen Ontologie, die allerdings deutlich ethisch valorisiert wird, formuliert Curtius' metaliterarische Onto-Deontologie ein literaturkritisch-philologisches Modell, in dem die Verpflichtung zum ethischen und methodischen Energismus – die Imperative Strenge und Energie erlangen hier neben ihrer deontologischen eine grundlegende heuristische Bedeutung – unter dem höheren Postulat der Synthese steht, in der sich für Curtius sowohl der die Welt bestimmende Antagonismus der Kräfte als auch der dialektische Gegensatz von These und Antithese, Ich und gesetztem Nicht-Ich auflöst. Ohne die Überwindung von Widerständen unter höchster Energieentfaltung war für Curtius nichts von ethischem, denkerischem oder künstlerischem Wert zu schaffen.

Das erste Kapitel „Methode und Moral“ beginnt mit einem *deontologischen Profil* Curtius', das auf einschlägigen Textstellen und Selbstzeugnissen sowie auf Erinnerungen und Bewertungen von Schülern und Kollegen beruht und vor allem durch die genannten Postulate *Energie* und *Strenge* konturiert wird, die neuzeitlichen Translationen des von seinem Lehrer Gustav Gröber übernommenen Postulats der *vis maxima*. Das Curtiussche Denken speist sich aus der Überzeugung, daß die Welt von einem allgegenwärtigen *Antagonismus* von *Kräften* bestimmt ist, die er als komplementäre Gegensatz-Paare auffaßt, denen die „Synthese als onto-dentologisches Prinzip“ vorgeschrieben ist (2. Kapitel). Curtius' Konzeption eines *restaurativen Humanismus* steht ebenso unter diesem Vorzeichen wie seine Vorstellung von einer Anbindung der wissenschaftlichen *Analyse* an *synthetische Begriffe*. Am Beispiel von *Ortega*, *Eliot*, *Vergil* und *Balzac* zeigt sich, daß seine Wertschätzung von Autoren gleichermaßen an dualistische Prämissen gekoppelt ist. Für die Literatur wie für die Metaliteratur – insbesondere die Kritik ist idealiter 'Literatur über Literatur' – wird ein Sichzusammenfinden von *Intuition* und *Intelligenz* gefordert.

Die Dissertation folgt den Manifestationen dieses Denkens nicht nur von den deutsch-französischen Vermittlungs-, später Aufklärungsbemühungen über die Phase der Nationaldeontologie und der Propagierung eines restaurativen Humanismus, der zum elitistischen „totalen Humanismus“ (*Deutscher Geist in Gefahr*, 1932) erklärt und gegen die Humanität der *vielen* gewandt wird, bis zur Eurodeontologie des Spätwerks, in der die „imperiale Idee Roms“ als „zeitlos gültiges Maß des Menschturns“ zur soteriologischen Vision wird („Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“, 1946),

sondern sie betrachtet Curtius vor allem auf seinen genuinen Betätigungsfeldern der „Literaturkritik“ (3. Kapitel) und der „Philologie“ (4. Kapitel). Die Kritik steht bei Curtius ganz im *Zeichen der Affinität*, denn ihr „metaphysischer Hintergrund ist die Überzeugung, daß die geistige Welt sich nach Affinitätssystemen gliedert“ („T. S. Eliot“, 1927); aus dem Umstand, daß ihr „Grundakt“ „irrationaler Kontakt“ ist, erklärt sich, daß das *Gewicht der Intuition* schwerer wiegt als das der Intelligenz. Dies erweist sich nicht nur, wenn Curtius in Anlehnung an Marcel Proust „*Die Aufgabe des Kritikers*“ definiert (1925); auch auf dem Gebiet der Philologie zeigt sich bei allem Wandel doch die *Dauerhaftigkeit der Episteme*. So ergibt sich letztlich eine *Biographie konstanter Topoi*, noch im späten Selbst-Portrait des philologischen „Rutengängers“ mit der „Wünschelrute“ (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1948) finden sich wieder die intuitive Primordialität – wenn auch dissimuliert: *Glanz und Elend der Intuition* – und das zirkelförmige Denken in synthetischen Begriffen und erspürten Konzeptionen, die der streng wissenschaftlichen Analyse zwingend vorausgehen müssen, wenn diese zu einer synthetischen Gesamtschau führen soll.

Max Scheler hat, so Curtius in „Goethe - Grundzüge seiner Welt“ (1949), „in seiner Ethik eine *ontologische* Rangordnung der ‘Wertpersontypen’ oder ‘Vorbildmodelle’ aufzustellen gesucht“ (meine Hervorhebung). Das Gesamtwerk Curtius’ – der auf dem „Felde der literarischen Kritik“, man kann die Philologie einbeziehen, „kein Problem so interessant fand wie das der Rangordnung und ihres Wandels“ („man muß dabei das persönliche Wertgefühl befragen“ („Wiederbegegnung mit Balzac“, 1950)) – stellt sich letztlich auch als Versuch dar, die an Scheler angelehnte Überzeugung, daß es „für das Selbstverständnis unserer Kultur [...] klärend und heilsam sein würde, zu wissen, wie der Heilige, der Weise, der Dichter, der Denker, der Held wesensmäßig zu verstehen und wertmäßig zu ordnen sind“, um einen elitistischen Idealentwurf, eine ontologische Bestimmung desjenigen zu ergänzen, der sich in einer Art, die ihn als *bien pensant* erweist, mit der Literatur beschäftigt.

Eine Untersuchung wie die vorliegende kann nicht umhin, Curtius’ außergewöhnlichen deontologischen und epistemologischen Anspruch an die Verpflichtungen zurückzubinden, in die sich die Philologien mit eben jenen Ansprüchen, die sie aus ihren Tätigkeitsfeldern ableiteten, selbst begeben: es sind dies die Prinzipien einer für sie spezifischen Wissenschaftlichkeit, die Auszeichnung, die nach Hans-Georg Gadamer in der Pflege des humanistischen Erbes und der Tradition der Werte liegt, und nicht zuletzt die prominente Rolle im

Spannungsfeld des Eigenen und des Fremden (Leo Spitzer), die der Romanistik zudem eine gesteigerte Bedeutung und Verantwortung zuwachsen läßt aus dem deutsch-französischen Sonderverhältnis, in dem Curtius sich wie kaum jemand zum Engagement, aber auch zur Führung berufen fühlte und für das er Romain Rollands Wort von den „deux ailes de l'Occident“ aufgegriffen hat.

Die Untersuchung muß darüber hinaus eine Antwort auf den exklusiven Apriorismus von Curtius' Auffassung von Wahrheit und Methode finden: sie beantwortet seine Lehre, daß es nur eine Wahrheit gibt, die ewig und immer nur für die affinen „Wenigen“ bestimmt ist, indem sie sich Karl Otto Apels Überlegung zu eigen macht, daß die normativen Bedingungen des argumentativen Diskurses „transzendentalen Status haben, insofern man sie nicht leugnen oder zurückweisen kann, ohne sie zugleich in Anspruch zu nehmen und so einen performativen Selbstwiderspruch zu begehen“, daß die Argumentation also nichthintergebar ist („Die hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normativen Grundlagen“ 1994, 20); und sie begegnet seiner spezifischen Onto-Deontologie (auf die sich zur Verdeutlichung Hirschbergers Einschätzung Fichtes übertragen läßt, nach der diesem seine Wissenschaftslehre „zur Sittenlehre, die Seinslehre zur Ethik“ geworden sei (*Geschichte der Philosophie* II, 1958, 338)) mit dem gleichzeitig epistemologischen und deontologischen Mittel einer technisch aufgefaßten Argumentationsintegrität (Norbert Groeben). Curtius' Festlegung, es sei „Voraussetzung aller Kritik“ („Zur Literaturästhetik des Mittelalters I“, 1938) und Philologie, daß dem Metaliteraten „bestimmte Dinge auffallen“ – ein Vermögen, das ausdrücklich „nicht erlernt werden“ kann („Marcel Proust“, 1925), das nicht „lehrbar“ oder „übertragbar“ ist –, wird für Fachgeschichtsschreibung und Argumentationskritik ausdrücklich affirmiert, allerdings – im Unterschied zu Curtius - unter dem Vorbehalt der Postulierung der Diskursivität aller der Verständigung verpflichteten Sprechakte.

Mein herzlicher Dank gilt Prof. Dr. Johannes Thomas und Dr. Claudia Franken. Parikav tut, miri kamli Najira – tha baro tsiro.

I METHODE UND MORAL

1 EIN DEONTOLOGISCHES PROFIL

Mit dem Namen Ernst Robert Curtius verbinden sich in der Romanistik und über diese hinaus Vorstellungen von überragender Gelehrsamkeit, einsam-unnahbarer Geistesgröße, elitärem Wissenschaftsverständnis und klassischem Format, aber auch von europäischer Dimension¹ und epochenübergreifender Perspektive. Curtius erscheint als ein Wissenschaftler, der mit seiner Person den Weiterbestand der antiken und mittelalterlichen lateinischen Tradition förmlich verbürgte und für die Nachwelt bis zu uns Heutigen nicht zuletzt den von ihm selbst untersuchten Topos der *translatio studii* verkörpert. Dabei gilt er gleichzeitig als Kenner und Förderer der Moderne und als engagierter Streiter in kultur- und gesellschaftspolitischen Fragen der Zeit; und diesseits wie jenseits des Rheins wird er als prominenter Exponent der deutsch-französischen Begegnung betrachtet, der schon von seiner Herkunft her wie kaum einer prädestiniert war für einen Dialog, den er lange Zeit als Verpflichtung, Aufgabe und Chance begriff.

In all diesen Facetten seiner Person und seines Wirkens ist bereits eine ethische Färbung spürbar; aber die Betrachtung einer solchen Gelehrtenpersönlichkeit führt naturgemäß auch deshalb geradenwegs in das Zentrum der deontologischen Problematik, weil der Name des „großen und exakten Philologen Ernst Robert Curtius“² insbesondere Begriffe wie Disziplin, Zucht, Tüchtigkeit und Präzision evoziert, ein an den Naturwissenschaften orientiertes Objektivitäts- und Exaktheitsideal, erschöpfende Gründlichkeit, universale Bildung und schweigengebietende Belesenheit. Curtius galt und gilt als ein Gelehrter, der bekannt dafür war, daß er die höchsten Ansprüche bezüglich des wissenschaftlichen Niveaus und des

¹ Jean-Luc Eichenlaub (*Archives départementales du Haut-Rhin*) spricht in seinem Beitrag über „La jeunesse de Curtius (1886-1911)“ zum Kolloquium *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe* von dem „rapprochement presque automatique entre le nom de Curtius et celui d'Europe (*L'Europe et le Moyen Age latin* [sic])“ (Paris: Champion, 1995, 13).

² Hans Helmut Christmann, *Ernst Robert Curtius und die deutschen Romanisten*, Stuttgart, Steiner, 1987, 5-6: „wir wollen uns bemühen, ein möglichst genaues Bild zu entwerfen, 'wie es eigentlich gewesen ist', in der Überzeugung, daß wir dem Andenken des großen und exakten Philologen Ernst Robert Curtius damit mehr dienen als durch billige Lobhudelei auf Kosten anderer.“

Arbeitsethos an sich und an andere stellte und dies, wo er es für geboten hielt, auch öffentlich in aller Schärfe bekundete. Curtius galt und gilt als ein Gelehrter, dem Wissenschaft Pflicht war, nicht einfach Beruf, sondern Berufung, aber auch als ein Mann, der aus eben diesen Gründen neben Bewunderung und Verehrung bei manchen Schauern, Furcht und Abneigung hervorrief.

So soll er denn, wie „Augenzeugen [...] verschiedentlich betont“ haben, „als akademischer Lehrer eher gefürchtet als geliebt“ worden sein: „er war schneidend im Urteil“³, „ein Zug zur Ironie und zur aggressiven Paradoxie [wurde bei ihm] deutlich“⁴, insbesondere seine „spöttische Haltung“ gegenüber solchen, die seinen Ansprüchen nicht genügen konnten (oder wollten?), war gefürchtet⁵; und alleine daß er die „größte Genauigkeit, von sich und von anderen“, verlangte (wie Christmann (7) für Zahlenangaben berichtet), wird genügt haben, um normalsterbliche Schüler zu verschrecken. „Wer seinem Unterricht nähertrat, mußte den so Lehrenden lieben oder hassen: er war nicht zu ignorieren. Und die Hassenden zogen sich in respektvolle Ferne zurück“, berichtet Heinrich Lausberg (127). Curtius „haßte die Mittel-mäßigkeit“⁶ und sah anscheinend im normalen akademischen Betrieb keinen Anlaß (außer vielleicht im Umgang mit den „Nazisten“, denen er mit „grundsätzliche[m]“, „generelle[m]“ und „planmäßige[m] Unwirschsein“ entgegentrat⁷), diesem Haß keinen Ausdruck zu geben. Roger

³ Frank-Rutger Hausmann. „‘Meisterworte’ – Heinrich Lausberg () über Ernst Robert Curtius“. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 18.3/4 (1994): 424-32, 426. Ders., „Aus dem Reich der seelischen Hungersnot“, 70: „Curtius hatte [...] begabte Schüler, die [...] ihm später hymnische Nachrufe widmeten [...]. Aus ihrem wohlwollenden Urteil entsteht dennoch das Bild eines akademischen Lehrers, der eher gefürchtet als geliebt wurde: [etc.]“.

⁴ Heinrich Lausberg. *Ernst Robert Curtius (1886-1956)*. Aus dem Nachlaß hg. und eingel. von Arnold Arens. Stuttgart: Steiner, 1993, 54.

⁵ Rolf P. Lessenich. „Der Philologie-Begriff bei Ernst Robert Curtius“. „*In Ihnen begegnet sich das Abendland*“: *Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*. Hg. Wolf-Dieter Lange. Bonn: Bouvier, 1990, 85-97, 88: „seine gefürchtete spöttische Haltung gegenüber Kollegen und Schülern, denen er die intuitive Virtualität absprach.“

⁶ G. Rohlf. „Ernst Robert Curtius. 14.4.1886 - 19.4.1956“. *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1956, 208-16, 215: „Der Universitätslehrer hat es seinen Schülern nicht leicht gemacht.“ Zitiert nach Lausberg 142.

⁷ Lausberg 115: „Es gab im übrigen genug Gegebenheiten und Ereignisse, die das Tragen eines unwirschen Gesichtsausdrucks tatsächlich rechtfertigten: das künstliche Unwirschsein war eine Entladung der erlebnismäßigen Unwirschheits-Gründe (MQ:C.) [scil. Lausbergs Kürzel für „Mündliche Quelle: Curtius“]. / Auf diesem gefährlichen Grat ist CURTIUS in der nazistischen Zeit gewandert, was wohl nur Zeitgenossen, die sich - in völlig originaler Motivation - ähnlich verhalten haben, verstehen und würdigen können.“

Kempff⁸, der selbst nicht Schüler Curtius' war, sondern sich in der privilegierten Lage eines französischen Lektors auf besondere Empfehlung und unter dem Patronat von André Gide befand⁹, erinnert sich:

Revenant sans cesse à l'essentiel, au fait précis, haïssant verbiage et fioritures, il terrassait d'une brève remarque sa bête noire, l'étudiant Wagner.¹⁰

Diese „auch im pädagogischen Kontakt“ von Lausberg (61) diagnostizierte „gewisse als Abwehr gedachte Aggressivität“¹¹ muß natürlich nicht als Selbstzweck

⁸ „Hommage à Ernst Robert Curtius: Articles originaux de Albert Béguin et al.“. *Allemagne d'aujourd'hui* 5 (1956): 7-26, 25 (Zitate hieraus n. Lausberg). Diesen „Einblick in das un-terrichtliche Verhalten, den ich bestätigen kann, gibt ROGER KEMPFF“, schreibt Lausberg (59) und versichert, obschon „das gesellschaftstaktische Unwirschsein in der nazistischen Zeit [...] auch gespannte Verhältnisse, fast affektische Feindschaften seitens anderer Personen zur Folge“ (60) gehabt habe: „CURTIUS haßte niemanden“. „Er hat allen ihn Hassenden verziehen (MQ:C.). Wer ihn haßte, muß es sich wirklich selbst zuschreiben.“

⁹ Curtius wäre „trop heureux“, wie er Gide auf dessen Empfehlung Kempffs antwortet, den seinerzeitigen „lecteur français“, „choisi et imposé par les autorités françaises“ (der Brief datiert vom 19. Oktober 1948), ersetzen zu können, der nämlich „ignorant et paresseux“ sei, die deutschen Studenten enttäusche, nichts lese und sich für nichts interessiere (*Deutsch-französische Gespräche: 1920-1950. La Correspondance de Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*. Hg. Herbert und Jane M. Dieckmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980, 169).

¹⁰ Die philologische Genauigkeit verlangt hier einen kleinen Einwand gegen Kempffs effektvolle Antonomasie (mit Lausberg könnte man differenzieren: *Vossianische Antonomasie*), der eine unzureichende Kenntnis des Faust zugrunde zu liegen scheint. Wenn es sich nicht gar um eine Vermengung der Figur des Schülers (im Urfaust „Student“) mit der Wagners handelt, so ist in jedem Fall die Bezeichnung des letzteren als „étudiant“ sachlich unpräzis: Faust selbst spricht von Wagner zwar als von seinem „Famulus“ (V. 518), aber das bedeutet „im Neulatein der Gelehrten des 16. und 17. Jahrhunderts“ so viel wie „Assistent, persönlicher Gehilfe eines Professors“ (Erich Trunz in Goethe, *Faust*, München, C. H. Beck, 1986, 522). Wagner wird keineswegs einfach negativ dargestellt, er ist enthusiastisch und fast schon zu wißbegierig, man könnte in ihm das Portrait eines jungen, noch idealistischen Faust sehen; Faust hat deshalb auch gar keinen Grund, ihn so zu behandeln, wie Curtius es mit gewissen Schülern getan haben mag, er 'prüft' ihn ja auch nicht, sondern beichtet ihm während des Osterspaziergangs, zu dem er ihn schließlich eingeladen hat, vorbehaltlos selbst privateste Dinge und hört sich sogar Wagners Ermahnungen an.

¹¹ Lausberg (59) für die „nazistische Zeit“: „Die Fülle und die Empfindungsfeinheit seiner analytischen und in fruchtbaren Synthesen produktiven Beobachtungsgabe im Bereich der europäischen Bildung mußte er gegen schiefe Beanspruchungen der Gesellschaft durch freiwillige Isolierung, durch Ironie, ja in extremen Fällen unverschämter Überforderungen auch durch aggressive Schärfe schützen. - CURTIUS selbst hat mir diese Erklärung gegeben.“ Haus-

aufzufassen sein; es lassen sich durchaus didaktische Gründe anführen: Eine gewisse Unerbittlichkeit in der Lehre, hochgeschraubte Anforderungen und das „hochschuldidaktische Prinzip der Ironie“ (108) sollten im Namen eines dezidiert anspruchsvollen wissenschaftlichen Ethos¹², als deontologische Instrumente also, Hürden bilden, die es für den akzeptablen Willigen zu nehmen galt, der sich so der Initiation in die akademische Welt würdig erweisen mußte. Gerade die Ironie, „eine attraktive - oder in dem bekannten Bild: eine mäeutische - Ironie“ (109), „war ein pädagogisches Mittel, das Beste aus seinen Schülern - den Besten - herauszuholen“, sie konnte „zu einem brüderlich-triumphierenden Einklang“ werden und vermochte dann, „die Gesprächspartner in die Ebenbürtigkeit“ (109) einer Elite¹³ zu erheben. „Die Elitenbildung hielt er für die wichtigste Pflicht des Universitätsunterrichts“, meint Lausberg (59) und unterlegt seine Einschätzung: „[u]m der Elitenbildung, d. h. letztlich um des Wohles des Ganzen willen konnte CURTIUS auch abstoßen, wen er für ungeeignet hielt“ (127), mit einem Zitat aus Curtius’ „Streitschrift gegen die Selbstpreisgabe der deutschen Bildung, gegen den Kulturhaß und seine politisch-soziologischen Hintergründe“¹⁴, aus dem Traktat *Deutscher Geist in Gefahr*:

Der Bolschewismus und der Faschismus prüfen den einlaßbegehrenden Bewerber wie nur je ein Orden oder ein freimaurerischer Bund. Auch der Humanismus würde gut tun, nicht zu werben, sondern sich umwerben zu lassen. Er muß sich verdichten, anstatt sich zu verbreitern. Er stoße die Mitläufer und Opportunisten ab, er verzichte auf Propaganda und Predigt. Mag jeder das Heil dort suchen, wo es ihn dünkt. Der Humanismus kann und soll sich nur auf das

mann, „*Hungersnot*“, 70: „Ironisch-ablehnend war sicherlich auch seine Haltung den Nazis gegenüber“.

¹² Lausberg (127): „Die von CURTIUS vertretene und praktizierte Wissenschaft war nicht als technisches Utensil für beliebige geistige und ungeistige Verwendungssphären geeignet: sie hatte ihr Ethos in sich, und an dem kam niemand vorbei.“

¹³ „Eine Ausnahme von seinem eher schulmeisterlichen Gebaren machte er allenfalls bei denen, die er für hochbegabt und damit für potentielle Angehörige einer ihm ebenbürtigen Elite hielt“, bemerkt auch Hausmann („Meisterworte“, 246). – Joseph Jurt gibt in „Curtius and the Position of the Intellectual in German Society“ (*Journal of European Studies* 25 (1995): 1-16, 6) zu bedenken: „Curtius is first of all a product of the self-reproduction which is specific for the German university. His career did not represent social ascent, for he already had a ‘name’.“ Aus diesem „type of reproduction“ (4) erkläre sich auch der Elitismus der deutschen Professoren, die zu einem wesentlich höheren Prozentsatz aus einem intellektuellen bzw. akademischen Milieu stammten als beispielsweise ihre französischen Kollegen.

¹⁴ So seine eigene Charakterisierung in der Rückschau in dem später doch nicht in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* aufgenommenen „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“ (*Die Wandlung* 1.11 (November 1946): 969-74, 972 (= „Anhang“ in *Krit. Ess. z. europ. Lit.*, mit kleinen Änderungen)).

freie Bekenntnis derer stützen, die da lieben.¹⁵

Zu diesem Bild einer Methodik der Elitenbildung fügt sich die Erinnerung des von Lausberg (61) ebenfalls zitierten Henri Jourdan an Curtius' Ansprüche und Maßstäbe: „l'intensité, l'amplitude, la rigueur de son humanisme confondaient tous ceux qui l'approchaient. [...] Ses étudiants pouvaient-ils le suivre?“ und an das spezifische Zusammenwirken von Abstoßung und Auswahl: „Il les terrorisait, a-t-on dit. Je puis témoigner que non. Mais il les choisissait, peut-être avec une rigueur toujours plus impatiente.“¹⁶ Eine weitere Reminiszenz Roger Kempfs ergänzt dieses Bild:

Bien qu'on ait prétendu qu'il terrorisât ses étudiants, c'est par les questions les plus simples qu'il les déroutait. Comment pouvait-on ignorer le nom des douze apôtres?¹⁷

Gegenüber Kollegen und erst recht gegenüber solchen, die es werden wollten, verhielt sich Curtius konsequenterweise nicht anders, wie mit drei Beispielen demonstriert sei: „Invektive“ nennt Christoph Cormeau¹⁸ Curtius' 1943er Entgegnung auf Gustav Ehrismanns Artikel über „Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems“ von 1919, aus dem Curtius zehn Thesen gar „im Wortlaut zitieren“ zu müssen meinte, „denn es ist die böse Fehlerquelle, aus der sich tausend Rinnsale seit einem Vierteljahrhundert in die neuere Forschung ergossen haben“¹⁹, und in dem ihm an manchen Stellen derartig „der Unsinn auf die Spitze getrieben“ (512) schien, daß er sich in die Pflicht genommen fühlte, sogar für die

¹⁵ Der in dem hochgestimmten drittletzten Absatz des Schlußkapitels „Humanismus als Initiative“ unmittelbar vorausgehende Satz wird von Lausberg leider nicht zitiert; er lautet: „In der Praxis und Technik der jüngsten politischen Revolutionen ist das aristokratische Prinzip der Auslese zu neuer Bedeutung gelangt.“ (*Deutscher Geist in Gefahr*. Stuttgart, Berlin: DVA, 1932, 129)

¹⁶ „Hommage à Ernst Robert Curtius“ 10.

¹⁷ Roger Kempf, „Hommage“, 25.

¹⁸ „Der Streit um das 'ritterliche Tugendsystem'. Zutreffendes und Unzutreffendes in Curtius' Kritik an der germanistischen Mediävistik“, *„In Ihnen begegnet sich das Abendland“*, 156. Von verschiedenen Forschern sind gegen Curtius' Kritik Einwände erhoben worden; zahlreiche Hinweise bei Gustav Konrad, „Europageist und Philologie“, 52, Fn. 6.

¹⁹ „Das 'ritterliche Tugendsystem'“, zuerst in *Deutsche Vierteljahrschrift* 21 (1943): 343-68; das Thema lag Curtius so sehr am Herzen, daß er den Aufsatz 1948 in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* aufnahm, aus dem hier zitiert wird (Bern, München: Francke, ⁸1973, 506).

ihm ansonsten antipathische Germanistik²⁰, innerhalb derer nämlich sich Ehrismanns „Lehre“ fatalerweise „noch zu Lebzeiten des Autors [...] durchgesetzt“ hatte, berufsethische Verantwortung zu übernehmen und „das Phantom der von EHRISMANN hingezauberten Moralphilosophie“ (520) „als ein dichtes Gespinnst vielfach verflochtener Irrtümer“ zu entlarven²¹.

Willi Hirdt spricht im Falle von Curtius' Verriß von Hugo Friedrichs Buch *Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie. Francesca da Rimini* (1942) von „zwanzig Seiten, die einem Entzug der philologischen Ehrenrechte gleichkommen“²². Von seinen Einwänden gegen Friedrichs Terminologie abgesehen hat Curtius es möglicherweise auch deshalb auf sich genommen, in der Positur eines 'Doyen' der deutschen Dantistik gegenüber einem Nachwuchswissenschaftler ein unmißverständliches deontologisches Exempel zu statuieren, weil er entschieden der Meinung war: wer

mit dem Anspruch auftritt, uns wissenschaftlich über Dante zu belehren und „neue Grundsätze der Interpretation“ aufzustellen (so ist das erste Kapitel überschrieben), von dem dürfen wir

²⁰ Lausberg 60: „Seine lateinisch-romanische Weite hatte die Gegenwirkung einer gewissen und etwas preziös zur Schau getragenen Germanophobie. Innerhalb des deutschen Raumes fühlte er sich nur westlich des römischen Limes herzlich zu Hause. [...] Die Germanophobie schloß eine zur Schau getragene Germanistophobie ein, die methodische Anlässe (*Das ritterliche Tugendsystem*) und gewisse persönliche Spitzen hatte. Er freute sich über die in Germanistenkreisen verursachte Aufregung, faßte all dies aber nur als Spiel auf (MQ:C.): er war selbst ein zu guter Germanist, um Germanistenfeind zu werden.“

²¹ Welche Gründe neben den deontologischen ihn zu seiner späten Ehrismann-Kritik bewogen haben (und eine Selbsteinschätzung seines eigenen Aufsatzes nebst einer originellen Auffassung von *gaia scienza*), verrät Curtius in einem dem Wiederabdrucks in *ELLMA* (506) vorangesetzten Absatz, den ich gerne *in extenso* zitieren möchte: „WILHELM SCHERER schrieb am 13. November 1874 (*ZfdA* 18, 1875, 461): 'Ich lese lieber kurzweilige sachen als langweilige und setze diesen geschmack auch bei meinen lesern voraus. Wenn es mir daher ungesucht gelingt, den ernst schwerfälliger erörterungen durch einige lustige bemerkungen zu mildern, so glaubte ich bisher, mir ein so unschuldiges mittel lebhafterer diskussion nicht versagen zu sollen'. Er mußte indes erfahren, daß 'die erbärmliche empfindlichkeit verletztter eigenliebe oder die verdammenswerte sucht, recht zu behalten um jeden preis' an seiner kurzweiligen Polemik Anstoß nahm. Aber sein Schlußwort lautet: 'parteisachen gibt's nicht in der wissenschaft'. Ähnliche Gedanken bewegten mich, als ich 1943 die folgende Abhandlung erscheinen ließ.“

²² „Ernst Robert Curtius und Dante Alighieri“, *„In Ihnen begegnet sich das Abendland“*, 188. Hirdt widerspricht hier Curtius' Kritik an Friedrich: „Der Fall Francesca stellt also sehr wohl ein 'exemplum' dar“ (189), er erhebt darüber hinaus generelle Einwände gegen Curtius' Methode, die an „der poetischen Substanz des dichterischen Werkes [...] in einigem Abstand“ (186), und gegen seinen „katalogisierende[n] Ansatz“, der seinerseits „unvermeidbar und weit an der inhaltlichen Substanz des Werkes vorbeiführt“ (188).

erwarten, daß er die Danteforschung berücksichtigt, und zwar in einer Weise, die der Leser nachprüfen kann.²³

In Romanistenkreisen ist noch heute die Erinnerung an die „Glunziade“ lebendig, die Strafexpedition gegen den Anglisten Hans H. Glunz, laut Hausmann „das erste Kölner Opfer“ des zu dieser Zeit wohlgerne in Bonn lehrenden Curtius („*Hungersnot*“ 95/70), der hier als drittes Beispiel einer Zielscheibe für den *furor deontologicus* unseres Gelehrten stehen soll: Während Curtius, „content de pouvoir me réfugier dans un alibi historique“²⁴, sich darauf einrichtete, die ‘nazistische’ Zeit als „willkommene Muße für meine wissenschaftliche Arbeit“²⁵ zu nutzen, und seine Studien des lateinischen europäischen Mittelalters, „un pays que je ne connaissais pas“ (s. Fn. 24), in aller nötigen Ruhe und mit dem Plan vorantrieb, die Ergebnisse später nach und nach als Einzel-Untersuchungen zu veröffentlichen, ließ Glunz bereits 1937 einen Band mit dem spektakulären²⁶ Titel *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters. Wolfram – Rosenroman – Chaucer – Dante* erscheinen, in dem er es als Anglist unternahm, sich der Curtius besonders am Herzen liegenden Dante-Forschung anzunehmen und so der Überprüfung auszusetzen. Folglich erhielt Glunz eine zünftige Unterweisung „Zur Literarästhetik des Mittelalters“²⁷ und stand von Stund an unter strenger deontologischer Observie-

²³ „Zur Danteforschung“. *Romanische Forschungen* 56 (1942): 3-22, 4. Wie sehr gerade die Sorge um die Dantistik Curtius eine berufsethische Verpflichtung war, zeigt auch ein Brief an Fritz Schalk vom 11.2.1942 (Lausberg 192): „Dieser Forschung geht es sehr schlecht, wie Sie aus dem letzten Literaturblatt der Frankfurter Zeitung sehen konnten, wo Vossler in, man muß schon sagen, liederlicher Weise das neueste Jahrbuch des Schneiders emporgelobt hat.“

²⁴ Brief vom 21.3.1933 an Jacques Heurgon, „Hommage“, 20, zitiert nach Lausberg 95. Im „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“ gibt Curtius 1946 nicht nur ein Beispiel der Kontinuität, die man ihm oft nachgerühmt hat, er hat dieses Motiv hier erheblich umfänglicher und bedeutungsvoller gemacht: „So entstanden 1938 bis 1944 zweiundzwanzig Abhandlungen, die in Fachzeitschriften vorgelegt wurden und die mir während des Krieges ein willkommenes geistiges Alibi boten“ (972).

²⁵ „Rückblick 1952“. *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*. Bern, München: Francke, 1952, 1960, 527.

²⁶ Noch im Brief vom 18.9.1941 an Fritz Schalk wird es heißen, Glunz sei „präventiv ohne Berechtigung“ (Lausberg 192).

²⁷ „Zur Literarästhetik des Mittelalters I“. *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938): 1-50. In „Über die altfranzösische Epik“ (1944) geht Curtius einleitend erneut auf Glunz’ „unhaltbare Konstruktion“ ein und unterstreicht schon mit seiner Wortwahl die berufsethische Seite seiner Intervention: „Ich glaubte mich verpflichtet, die Probleme durch eigene Untersuchungen zu fördern“ (*Ges. Aufs. zur rom. Philologie*, 106). – Hirdt („*Abendland*“, 187-88) sieht bei Dante „ein Selbstverständnis, das intensive Zweifel an Curtius’ Konzeption eines ‘sehr autori-

rung²⁸.

Dabei hätte Curtius allen Grund gehabt, Glunz dankbar zu sein, erhielt er doch nach eigenem Zeugnis erst durch ihn die fruchtbare und folgenschwere²⁹ Aufgabe gestellt, sich mit dem „lateinische[n] Mittelalter und seinen Ausstrahlungen intensiv“³⁰ auseinanderzusetzen. So jedenfalls stellte er es im November 1946 in seiner ersten Nachkriegsveröffentlichung dar, dem „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“, als er, „um dem Leser das Verständnis dieses Buches zu erleichtern“ (969), „etwas über seine Vorgeschichte sagen zu müssen“ glaubte, „das heißt aber: über den Gang meiner wissenschaftlichen Entwicklung.“ In diesem Rückblick berichtet Curtius, daß er sich, einer „zwingende[n] seelische[n] Notwendigkeit“ (970) folgend, bereits Ende der zwanziger Jahre von Frankreich entfernt³¹ und „in archaische Bewußtseinschichten“, „in das romanische Mittelalter“ (970; 971 entsprechend für Spanien ab 1930) und „auf den Weg nach Rom“ begeben hatte (es war denn auch in Rom, wo er sich während eines Heidelberger Freisemesters Winter 1928/29 mehrere Monate aufhielt, daß ihn am 2.1.1929 der „Ruf nach Bonn“ (Lausberg 90) erreichte³²). Er erinnert sich dann weiterhin, daß er aus der „durch brennen-

tätsgläubigen’, an der Tradition hängenden Dante begründet, hingegen dem von Hans H. Glunz diagnostizierten [...] Grundgedanken einer ‘Selbsterhöhung der Person’ Dantes vollkommen entspricht.“

²⁸ Beispiel dieser besonderen Anteilnahme ist der Brief Curtius’ vom 18.9.1941 aus den Ferien in Überlingen an Fritz Schalk in Köln (Lausberg 192), in dem sich der Bonner Romanist, wie schon einmal am 11.9.1941, gegen eine Berufung des Anglisten Glunz’ als Nachfolger Schöfflers nach Köln ausspricht; sein deontologisches Urteil: Glunz „ist ein esprit faux [...]. Er wird nie saubere philologische Arbeit machen.“ 1938 hatte er in „Zur Literaturästhetik des Mittelalters I“ kritisiert (42), „daß es dem Verfasser an der unerläßlichen philologischen, historischen und philosophischen Schulung gebricht. Über einzelne Irrtümer würde man hinwegsehen. Aber im vorliegenden Fall handelt es sich nicht um den einen oder anderen Lapsus, der jedem unterlaufen kann. Die Fehldeutungen und Mißverständnisse begegnen vielmehr so häufig, und zwar gerade auch angesichts von Stellen, die längst einwandfrei geklärt sind, daß das unzureichende philologische Können des Verfassers sein Scheitern nur zum Teil erklärt.“

²⁹ Lausberg 129/30: „Curtius hat die Mittelalter-Philologie als Wissenschaft von der Kontinuität der europäischen Literatur eigentlich erst selbst konstituiert, und zwar durch sein Buch *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*.“

³⁰ „Vorwort zu einem Buche“ 972.

³¹ „Als sich meine Arbeit von Frankreich löste, war ein Riegel gesprengt. Der Weg war frei für das Einströmen des Römerlebnisses in mein Forschen“ („Vorwort zu einem Buche“ 971).

³² Nach der Rückkehr schreibt er am 26.3.1929 an Heurgon: „J’ai quitté Rome le cœur navré, et ma tristesse n’a fait qu’augmenter pendant les premiers jours après mon retour. C’est

de Nöte der Zeit“ (971) auferlegten Humanismus-Initiative (*Deutscher Geist in Gefahr*, 1932) außerdem die „praktische Folgerung“ gezogen habe, „Vorlesungen über die mittellateinische Literatur zu halten“ (972)³³, weswegen er sich, wie ja tatsächlich der Brief vom 21.3.1933 an Heurgon zu bestätigen scheint (vgl. Fn. 24), „von Grund auf in die schwierige Materie einarbeiten“ („Vorwort“ 972) mußte.³⁴ Dann schließlich erklärt Curtius ausdrücklich, daß es das Glunz-Buch war, das ihn vollends als Mittellateiner in die philologische Pflicht genommen habe:

Das 1937 erschienene Buch des Anglisten Glunz über „Die Literaturästhetik [sic] des Mittelalters“³⁵ (der Verfasser ist inzwischen als Kriegsoffer gefallen) erwies sich als unzulänglich und wurde von mir 1938 eingehend kritisiert. Diese Auseinandersetzung bedeutete für mich den Anstoß, das lateinische Mittelalter und seine Ausstrahlung intensiv durchzuarbeiten. So entstanden 1938 bis 1944 zweiundzwanzig Abhandlungen. (972)

simplement le chagrin d'avoir à quitter un grand amour; ce chagrin qui laisse le cœur aride et meurtri. Toutes les beautés et les grandeurs de Rome ne sont pour moi que les aspects de son âme à laquelle je suis lié par un amour qui défie toute analyse.“ (Lausberg 41)

³³ Gegenüber Jean de Menasce beschreibt Curtius am 22. Dezember 1944 unausdrücklich, aber mit augenfälliger Übereinstimmung eine Duplizität der Ereignisse mit dem Jahr 1929: „Ich schrieb 1931/32 '*Deutscher Geist in Gefahr*', brach dann zusammen, mußte Jung in Zürich consultieren. [...] Aus der Krise kam aber auch Heilung. Einem psychischen Zwang folgend warf ich mich auf das Studium der mittellat. Literatur. Ich hielt zwei große Vorlesungen darüber. Es bedeutete psychisch die Polarisierung um die Roma aeterna. Sie wirkte in mir als Archetyp im Jungschen Sinne und d. h. zugleich als ein mit vielfältiger Bedeutung und Energie geladenes Symbol. Es war als wäre ein Riegel gesprengt, ein Tor durchgebrochen. Ich konnte das geliebte und heilige Rom als Leitstern meines Forschens und Sinnens wählen. Besser gesagt: es wählte mich, den Deutschrömer. Der Weg nach Rom mußte durch das Mittelalter führen, das für mich nun zugleich eine archaische Schicht meines Bewußtseins bedeutete. So entstanden bis Sept. 1944 22 MA.-Studien.“ (Zitiert nach Wolf-Dieter Lange, „'Permets-moi de recourir une fois de plus à ta science'. Ernst Robert Curtius und Jean de Menasce“, *In Ihnen begegnet sich das Abendland*, 211) – Zum Zusammenbruch im Frühjahr 1932 vgl. u. S. 66, Fn. 55.

³⁴ Allerdings hatte er sich zwei Seiten vorher („Vorwort“ 970) erinnert, daß bereits sein Lehrer Gröber „in der mittellateinischen Literatur eine der wichtigsten Grundlagen der romanischen Literaturen gesehen und ihr als erster eine vollständige wissenschaftliche Bearbeitung [gewidmet hatte]. Das verlockte mich, schon während meiner Studienzeit tastende Schritte auf diesem Gebiet zu tun [Fußnote: „Zu Guibert von Nogent (Münchener Museum 1913)].“

³⁵ Es muß wohlgemerkt *Literarästhetik* heißen; Curtius vernachlässigt zudem, daß auch schon Glunz sich des *europäischen* Mittelalters angenommen hatte.

Ein Blick in die Bibliographie bestätigt diese Darstellung: der Manrique-Aufsatz von 1932 verdankt sich wohl eher der Faszination der „imperialen Idee Roms als zeitlos gültiges Maß des Menschturns“ (971) denn einem mittellateinischen, noch weniger einem spezifisch europäischen Forschungsinteresse, wie es erst 1948 im Titel von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zum Ausdruck kommt (s. u.).

Harri Meier hat die berufsdisziplinarische Seite des philologischen Wirkens Curtius' wahrscheinlich nicht nur im Sinne mancher Betroffener wie folgt zusammengefaßt:

Allgemein konnte er gegen Kollegen und Studenten, die er für dumm hielt – und das betraf nicht wenige – unerbittlich schroff sein. Seine literarische Kritik war gefürchtet, und es gab Privatdozenten unseres Faches oder von Nebenfächern, denen er durch ausführliche Besprechungen das Selbstvertrauen geschmälert und die Laufbahn nicht gerade beschleunigt hat,³⁶

aber dem einen oder anderen mag es ein Trost gewesen sein, wenn er wie Max Kommerell spüren konnte, daß, „so sehr auch Zimmer mit seinem Raunen über die in ihm verborgene Haus-Apotheke mit giftigen Pülverchen recht haben mag“, Curtius doch „ein vielleicht nicht reicher, aber höchst zarter, und im Grund vielleicht hingabefroher, aber eben darin auch wohl enttäuschter Mensch“ war, der „Krisen einer sehr hohen Verletzlichkeit“³⁷ zu durchleben hatte und der ja im übrigen, wie bereits angedeutet, am Ende auch gegen sich selbst hart urteilen konnte, was das nicht genügend gewürdigte berufsethische Motiv hinter Curtius' Verhalten herausstreicht³⁸.

Immerhin: es scheint, wem es gelang, Curtius den Eindruck zu vermitteln, daß er das Zeug und den Willen hatte, von ihm zu lernen³⁹, wer – es dürfte zuläs-

³⁶ „Erinnerung“, „In Ihnen begegnet sich das Abendland“, 17.

³⁷ *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*. Freiburg, 1967, 303, 279 (Lausberg 57).

³⁸ Vgl. etwa Harri Maier („Abendland“, 18) darüber, „wie er nun [in den letzten Lebensjahren] rückschauend seine wissenschaftliche Vergangenheit einschätzte: zählen tat statt der in der weiteren Öffentlichkeit bekannten Veröffentlichungen über die moderne französische Literatur, über spanische Dichter und Schriftsteller der Gegenwart, über die französische Kultur oder über Themen des geistigen europäischen Lebens vor allem das in der internationalen Wissenschaft so erfolgreiche opus magnum, die *Europäische Literatur und das lateinische Mittelalter* [sic], dem jetzt das 'zweite Buch' [scil. *Ges. Aufs. zur romanischen Philologie*] folgen sollte“.

³⁹ Vgl. den Brief Curtius' vom 25.12.1944 an Hugo Friedrich, besprochen in: Frank-Rutger Hausmann. „Sie haben keine Neigung, von mir etwas zu lernen'. Ernst Robert Curtius, 14

sig sein, Vosslers „aristokratische“ deontologische „Forderung“ an den deutschen akademischen Nachwuchs als in Curtius Sinn zu zitieren: – „die Kraft und den Willen, kurz den Schwung“ zeigte, „in die Höhen und Tiefen zu dringen“⁴⁰, dem mochte es auch gelingen, Curtius’ komplexe Distanziertheit⁴¹ zu überwinden, zu dem konnte Curtius dann nicht nur freundlich und zugänglich werden, für den konnte er mit seiner „so lückenlosen Umfassung der Räume und Zeiten“⁴², mit seinem „Wesen“, das „profund nach Ordnung und Klarheit“ strebte⁴³, und mit seinem „Verlangen nach größeren Zusammenhängen Europas“⁴⁴ zu einer wahren Offenbarung werden, für den bekam, wie Lausberg es empfand, „[s]eine Philologie“ die Bedeutung einer „die Besten mitreißende[n] Entscheidung für die Grundlagen, für die Weite, für das Bleibende“ (126). Und solche Besten konnten sich dann der Gewißheit freuen:

Wer sich dem lebendigen und lebendigmachenden (man muß es offen sagen: „vivo et vivacanti“) Strahl dieses Lehrers aussetzte, konnte weder Nazi noch Deutschenhasser noch existentieller oder soziologischer Nihilist werden. (Lausberg 126-27)

Helmuth de Haas’ Erinnerung zeigt eine weitere Potenz von Curtius’ Wirkens auf:

„Wenn du von ihm kommst, siehst du aus, als hättest du Drogen geschluckt“, sagte mir damals ein Freund. Ich weiß heute, daß er recht hatte, auch um die Beschaffenheit der „Drogen“. Ernst Robert Curtius ist ein wertvoller Anreger, die Überschau weitester Zusammenhänge der Literatur und Historie läßt ein gesichertes geistiges Glück, wie es nur wenigen eignet, auf den

Hugo Friedrich und ‘Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie’“. *Mittelateinisches Jahrbuch* 28.1 (1993): 101-14.

⁴⁰ *Forschung und Bildung an der Universität*. München, 1946, 26 (Zit. nach M. Nerlich, „Romanistik und Anti-Kommunismus“, *Das Argument* 14.1 (1972): 291).

⁴¹ Benno von Wiese gibt in *Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen* (Frankfurt a. M.: Insel, 1982, 61) seinen Eindruck des Heidelberger Curtius (1924-29) wieder: „In seiner kühlen Reserviertheit konnte man ihn fast für einen Chinesen halten.“

⁴² Kommerell 303, und *passim*, wo er – wie viele andere Zeitgenossen auch, das darf nicht übersehen werden – ein durchaus sympathisches Bild von Curtius zeichnet; so etwa S. 278-79: „Er ist dick, majestätisch, und skeptisch-lieb, hat ein glotziges breitmäuliges Gesicht wie ein träger großer Fisch, der wartet was ihm von selbst ins Maul schwimmt.“ (Lausberg 57)

⁴³ Wolf-Dieter Lange. „Vorwort“. *Französische Literatur des 20. Jahrhunderts. Gestalten und Tendenzen. Zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius* (14. April 1886 - 19. April 1956). Hg. W.-D. Lange. Bonn: Bouvier, 1986, 7.

⁴⁴ Hugo Friedrich. *Romanische Literaturen. Aufsätze II: Italien und Spanien*. Hg. Brigitte Schneider-Pachaly. Frankfurt a.M., 1972, 188, zitiert nach Hirdt, „Abendland“, 182.

Besucher, auf den Hörer und auf den Leser seiner Bücher überströmen⁴⁵.

Auch Max Rychner spricht in der *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956* von einem solchen 'geistigen Glück', das vielleicht letztlich aus der engen Verbindung herrührt, in der der Rang-Ordner⁴⁶ und Wahrer der Reinheit Curtius zu einer transzendenten, ja göttlichen Instanz stand:

Es bedeutet Glück, einem Geiste zu begegnen, der das Glück jenes universal gewillten Kunst- und Sprachsinnes erfuhr und als das seine fühlte. Ihm haben sich der Grundstrom allen Lebens – the sacred river – offenbart und die Feuer, die darüber wegziehen und ihre Ordnungen auf seiner Fläche spiegeln. [...] Die Namen Balzac, Goethe, Emerson, Proust, Hofmannsthal – und wie mancher noch! – treten in seinem Werk auf eine neue, die erkennende Teilhabe steigernde Weise in Konstellationen, begriffen vom Grunde ihres Welteinheitsgefühls und seiner Visionskraft her. [...] Du bist gepackt von dem wieder zu einem Gipfel sich erhebenden Bewußtsein von der Einheit des Menschengeschlechts in einer innersten religiösen und geistigen Tendenz, die inspirierend in einzelnen zu Worte kommen will und mit den durch die Kraft, die Sonne und Sterne bewegt, geschaffenen Werken eine Hierarchie von sanften Lockungen des Geistes werden läßt, die ungemeine Befreiungen von engenden Horizontgrenzen unserer Vorstellungen von Geschichte und Völkerleben bringen werden. Nach der Teilhabe an dieser Tendenz bestimmtest Du den Rang der Geister: die grenzaufhebenden Zauberer, die Eröffner neuer Welten waren Dir die liebsten. Du fandest den Einklang mit dem, was sie an schöpferischer Liebeskraft in ihre und unsere und künftige Tage gebracht haben, und Deine Strenge gegen die vielen spürte das Unvermögen zu ihr und wahrte die Reinheit ihrer Sphäre. Einklang – Fest – Befreiung – offener Horizont – Erkenntnis – Fülle – Freude: derlei Stichworte, welche die Berührung mit Deiner Kunst heraufruft, reihen sich, um Dich als goldene Kette zu schmücken./ Und wenn ich sie hier niederschreiben durfte, so begegnet meine Freude der Deinen, denn – dedi de tuo tibi. Vale. (Lausberg 138-39)

Wie aus Curtius' „Kunst“, so sind auch aus seiner Deontologie einige dieser Stichworte aufrufbar: Einklang, Befreiung, offener Horizont, Erkenntnis, schließlich Freude und eben „Glück“. Die Botschaft solcher Zeugnisse wäre letztlich eine *translatio felicitatis*, jenes 'Überströmen eines gesicherten geistigen Glücks'; und dies könnte als Formel, als ein neuer Topos tatsächlich ganz im Sinne dessen sein, was Curtius als Erfüllung seiner Berufung vorgeschwebt hat: In seinem ersten Eliot-Essay von 1927, der seiner Übersetzung des *Waste Land* in der *Neuen Schweizer*

⁴⁵ „Bild eines Gelehrten“. *Rheinische Post*, 12.4.1951, zitiert nach Lausberg 126.

⁴⁶ Lessenich, „*In Ihnen begegnet sich das Abendland*“, 88: „Mit der gleichen Unbeirrtheit, mit der Curtius einen Topos für bedeutsam und einen Kollegen für bedeutungslos erklärte, urteilte er über Genies und Nichtsköner in der Literatur.“

Rundschau vorangestellt war, hat er von dem geradezu ins Synästhetische hochgestimmten Erlebnis seiner Begegnung mit diesem Werk in einer Weise berichtet, die auf eine Art Glücks-Mission hindeutet, welche als letzte Verpflichtung am Ende seines ethisch geprägten philologischen Strebens gestanden haben mag:

schon beim ersten Lesen, vor Jahren, umstrickte mich, hier und dort blitzhaft aufleuchtend, ein tönendes Geheimnis, ein klangvolles Glück. Auf diesem Wege bin ich weitergeschritten, auf diesen Weg möchte ich einige Leser führen.⁴⁷

Robert Minder etwa, für den Curtius der „parfait Européen“ war (zit. n. Lausberg 151), kann als Zeuge dafür gelten, daß Curtius' Wirken erfolgreich war, scheint er doch etwas von dieser *translatio felicitatis* empfangen zu haben: Im Vorwort zu der von ihm herausgegebenen „Hommage à Ernst Robert Curtius“ (vgl. Fn. 8) spricht er von Curtius' „nature erasmienne et burckhardtienne, qui amassait en silence, ordonnait, édifiait un monde“, und bekennt seine freudige Betroffenheit vor dieser Leistung: „Son œuvre unit la solidité à la richesse. Elle nous comble de joie“ (Lausberg 151).

Also nicht nur gelebte *translatio studii*, nicht nur das hochzielende Beispiel eines Lebens, aufgezehrt für die Wissenschaft, im stolzen Sisyphos-Dienst an der Philologie (wohl wissend: „Die Wissenschaft ist etwas, was sich in diesem Leben nie vollenden kann“⁴⁸), nicht nur ein Wirken, das sich von der Rolle des Richters über französische (mütterlicherseits vermittelt) und deutsche Lebens- und Geisteswerte bis zum freiwilligen Teiresias-Dienst an der Nation spannt, nicht nur das Vorbild einer Haltung, die - mit allen Konsequenzen, für sich und für andere - gelebtes, ausstrahlendes, 'ansteckendes' Berufsethos bedeutet, eröffnet sich demjenigen, der sich mit Curtius' Deontologie beschäftigt, sondern manch einer erkannte hier außerdem die Verheißung einer Lehre, die für den, der nicht wankt unter dem „Strahl dieses Lehrers“, den nicht schwindelt vor der „Überschau weitester Zusammenhänge“ und der nicht zurückschreckt vor der „Entscheidung für die Grundlagen“ und „für das Bleibende“, in einer Art philologisch-ethischem Synergismus zu einer Läuterung der gesamten geistigen Existenz und zuletzt durch

⁴⁷ „T.S. Eliot I“. *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, 316.

⁴⁸ „Einführung“. in: José Ortega y Gasset. *Die Aufgabe unserer Zeit*. Zürich: Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, 1928, 14. Es ist kaum möglich, im Kontext dieser Stelle Paraphrase und eigene Gedanken Curtius' zu differenzieren; das gilt auch für den folgenden Satz, der ansonsten im Zusammenhang unseres Themas bezeichnend sein könnte: „Die Werte der Erkenntnis und der Sittlichkeit sind auch in einem unendlichen Geschichtsprozeß nicht vollendbar.“

die *translatio felicitatis* zur freigebig gewährten Teilhabe an jenem exklusiven *gesicherten geistigen Glück*, zu einer glückhaften Erfassung der Literaturen und Kulturen werden konnte.

2 STRENGE UND ENERGIE: DAS DOGMA DER VIS MAXIMA

Eine sehr spezifische Ausformung der Zusammenschau des *Methodischen* und des *Moralischen* scheint mir das bemerkenswerteste Charakteristikum von Curtius' philologischer Deontologie darzustellen. Ganz allgemein zeigt sich bei ihm bezüglich dieses Zusammenhangs eine erhöhte Sensibilität, und seine Wertschätzung anderer Gelehrter scheint sogar unmittelbar daran geknüpft gewesen zu sein, inwieweit er meinte, dieses Moment bei ihnen erkennen zu können. Zwei Beispiele mögen sein empathisches Verständnis herausragender kollegialer Positionen, in denen er Ethik und Methodik verbunden sah, verdeutlichen und die Tendenz aufzeigen, die sein Interesse an den verschiedenen Facetten dieses Phänomens ihn einnehmen lassen wird.

Den ersten Absatz der „Geschichte der romanischen Philologie“ (im *Grundriß der romanischen Philologie*, nur in der ersten Auflage von 1888 enthalten) von Gustav Gröber, seinem Lehrer und sicherlich wichtigstem Vorbild, zitiert Curtius 1952 in dem Gedenkaufsatz „Gustav Gröber und die romanische Philologie“ *in toto* und charakterisiert ihn als „in nuce ein *Discours de la méthode*“⁴⁹. Der Eindruck dieser Methodik auf ihn ist damit aber nicht erschöpft, sie übersteigt für sein Gefühl eindeutig diese pragmatische methodologische Ebene: Curtius empfindet, „in der Tat spricht in diesen Sätzen ein persönliches wissenschaftliches Ethos“, und er erklärt es zu nicht weniger als einem „Glück“, „in der Lehre bei Gröber dieses Element menschlicher Größe zu ahnen“ (wir finden im Verhältnis des Schülers zu seinem Lehrer also jene *translatio felicitatis* bereits vorgeformt). Schon 1946, in der *Wandlung*, hatte Curtius diesen Absatz in dem geplanten „Vorwort“ zu *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* herangezogen, um „Entstehung und Wandlung“ (972) seiner mittelalterlichen Studien zu „kennzeichnen“, die nämlich „nicht nach einem vorbestimmten Plane angelegt“ waren, sondern der Gröberschen Methode folgten, die hier als methodologisches, gewissermaßen aber auch als berufsethi-

⁴⁹ *Zeitschrift für romanische Philologie* 67; hier zitiert nach: *Ges. Aufsätze zur rom. Philologie*, 448. Daß Gröber diesen Absatz in der zweiten Auflage wegließ, erklärt Curtius bezeichnenderweise damit, daß „ihn Gröber mit seinem steigenden Bedürfnis nach Ausschaltung alles Subjektiven aus der wissenschaftlichen Darlegung noch zu persönlich, zu pathetisch fand.“ Das aber sollte dann doch wohl nicht bedeuten, daß er nicht mehr 'stimmte', daß diese 'subjektive' Methode plötzlich nicht stattgehabt hätte, sondern nur, daß Gröber sich entschlossen hätte, sie nicht mehr öffentlich zu machen. Curtius' Beschreibung seiner eigenen Methode in Kapitel 18 von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* erinnert nach meinem Empfinden stark an diese Gröber-Stelle.

sches Exempel im Sinne Curtius' wiedergegeben sei:

Absichtslose Wahrnehmung, unscheinbare Anfänge gehen dem zielbewußten Suchen, dem allseitigen Erfassen des Gegenstandes voraus. Im sprungweisen Durchmessen des Raumes hascht dann der Suchende nach dem Ziel. Mit einem Schema unfertiger Ansichten über ähnliche Gegenstände scheint er das Ganze erfassen zu können, ehe Natur und Teile gekannt sind. Der vorschnellen Meinung folgt die Einsicht des Irrtums, nur langsam der Entschluß, dem Gegenstand in kleinen und kleinsten Schritten nahe zu kommen, Teil und Teilchen zu beschauen und nicht zu ruhen, bis die Überzeugung gewonnen ist, daß sie nur so und nicht anders aufgefaßt werden dürfen. (*Grundriß I* (1888), 3; zit. n. „Vorwort“ 972f)

Bei Américo Castro („Wie Ortega gehört Castro zu den Zierden der Madrider Universität, an der er das Fach der romanischen Philologie vertreten hat. Neben Menendez Pidal ist er der bedeutendste Sprach- und Literaturforscher Spaniens“⁵⁰) sieht Curtius den – wie sich erweisen wird – signifikanten Punkt, daß für ihn „Philologie eine Form des Humanismus“ sei, und zeigt bei dem Spanier eine ihn offensichtlich besonders ansprechende, dabei doch überraschende Koinzidenz auf von selbstlos aufopferndem forscherschem Heldenmut, dem ja schon für sich ein moralischer Wert zukäme, und einer verantwortungsbewußten Programmatik, die Ethik und Methodik einen gleichermaßen entscheidenden Stellenwert einräumt:

Américo Castro, der vor der entsagungsvollsten grammatischen Einzelforschung nicht zurückgeschreckt ist, hat doch zugleich den programmatischen Satz geprägt: „Der Fortschritt der Philologie hängt von der Verfeinerung und Präzisierung der Begriffe ab; von der Art und Weise, wie wir die menschlichen Werte verstehen.“

In dieser Formulierung erkennt Curtius, wie schon zuvor im selben Vortrag in den Werken von Unamuno, Ortega, Marañón und Perez de Ayala, „eine im Leben erschaute Skala menschlicher Werte“ (55). Seine Wertschätzung läßt sich daran er-messen, daß er das originale Castro-Zitat als Motto über den für seine Entwicklung wichtigen Aufsatz „Jorge Manrique und der Kaisergedanke“ von 1932 setzte, den er mit der Reminiszenz schloß: „Der Deutsche [...] wird sich erinnern dürfen, daß seine Nation die imperiale Idee Roms“, das ‘zeitlos gültige

⁵⁰ „Vom spanischen Geistesleben der Gegenwart“. *Bericht der 14. Hauptversammlung der Gesellschaft von Freunden und Förderern der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn*. 1931, 45-56, 55. Curtius gibt noch das folgende ethische Urteil über Castro, der gerade neuer spanischer Botschafter in Berlin geworden ist: „Auch er gehört in die Reihe der Intellektuellen, die sich aus dem Bewußtsein sittlicher Verantwortung in die Politik hineinbegaben.“

Maß des Menschturns', „durch tausend Jahre trug“ (Ges. Aufs. 372).

Curtius selbst könnte man als dritten zu den beiden vorgenannten Romanisten⁵¹ stellen, aber er geht in dem hier interessierenden Aspekt eindeutig über sie hinaus: bei ihm handelt es sich um mehr als nur um eine Art Kontiguität (Castro) oder hineingelesene Immanenz (Gröber), die womöglich vor allem seiner eigenen deontologischen Sensibilität und Phantasie zu danken ist. Diese Vermögen zeigen sich allerdings schon in einem frühen Aufsatz von 1920⁵², in dem Curtius gegen Max Weber und mit „Hinweis auf Platon, der aus einer Liebesbeziehung zum Erkenntnisgegenstande eine methodische Voraussetzung des Erkennens macht“ (202), die „Aufgabe einer eigenen, und für jede Erkenntnisart, für jede Wissenschaftsgruppe neu anzustellenden methodologischen Überlegung“ postuliert, die darin bestehen solle „auszumachen, ob – und, wenn ja, in welcher Weise – sie eine Beteiligung oder eine disponierende Vorbereitung der Gesamtpersönlichkeit fordert“. Curtius bringt vor, das „‘Erleben’“ könne, zumindest für die „historischen Kulturwissenschaften“, als „eine solche erkenntnisbedingende Funktion der Persönlichkeit“ angesehen werden, und zieht daraus den nachgerade programmatischen deontologischen Schluß:

Der Ertrag [...] geistesgeschichtlicher Forschung wird notwendig davon abhängen, in welchem Umfang und mit wie starker seelischer Beteiligung der betreffende Gelehrte die Wertqualitäten seines Arbeitsgebietes erlebt hat. (202)

Curtius arbeitet hier mit einem recht weiten Begriff des Methodologischen,

⁵¹ Über den in seinen Augen nicht zuletzt als Moralisten zu sehenden Hugo von Hofmannsthal, der als Österreicher mit dem „romanischen Wesen“ „als Besitzender“ „schaltete“ und in der Romania „angestammte Lande als Wiedererkennender“ betrat, wo ihn ein „Aristokratismus des Blutes und der Instinkte [...] in die Jahrhunderte des Philip Chandos, des Marschalls von Bassompierre“ zog (der Großvater, ein zum Katholizismus konvertierter Jude, hatte eine Italienerin geheiratet; die Edlen von Hofmannsthal (seit 1835) hatten ursprünglich Hofmann geheißten), schreibt Curtius bezüglich dessen romanistischer Studien: „Die Habilitation ist dann doch nicht vollzogen worden. Halten wir es wenigstens für die Erinnerung fest, daß ein souveräner Genius, Dichter und Forscher, Kritiker und Kenner in einer Person, sich an der Wende seiner Jugend getrieben fand, die Erkenntnis der Romanität als Ziel zu wählen.“ („Hofmannsthal und die Romanität“ (1929), *Krit. Ess.*, 124-25) – Über den verehrten Stefan George heißt es in „George, Hofmannsthal und Calderon“ (1934): „Es ist doch nicht ganz belanglos, zu wissen, daß er an der Berliner Universität Vorlesungen über romanische Philologie gehört hat.“ (*Krit. Ess.*, 130)

⁵² In „Max Weber über Wissenschaft als Beruf“ (*Die Arbeitsgemeinschaft*, Januar 1920, 197-203) setzt sich Curtius kritisch mit dessen gleichnamigem Vortrag auseinander.

aber es ist nicht von der Hand zu weisen, daß seine psychologisch-epistemologische Spekulation über das 'Erleben' einen wenig streitbaren Kern hat. Es wird jedenfalls schon in dieser Auseinandersetzung mit Max Weber spürbar – gerade auch im bekenntnishaften Schlußabsatz, in dem die Emphase des gesamten Artikels fokussiert scheint –, daß es ihm parallel zu der Bindung des 'Erkennens' an das 'Erleben' um eine organische und grundlegende Beziehung zwischen den Sphären des Wissenschaftlich-Methodischen und des Ethischen zu tun ist, das seine Ausprägung in den „geistigen Lebenswerten“ findet, und daß er nicht nur eine fundamentale epistemische Abhängigkeit der wissenschaftlichen Ergebnisse von ihrer ethischen Fundierung, sondern eine Stufung der Sphären sieht:

Wenn diese Jugend⁵³ „Persönlichkeit“ und „Erleben“ fordert, so liegt darin jedenfalls der tief berechnete Gedanke, daß der Sinn des wissenschaftlichen Daseins verankert sein muß in einer Sinndeutung des Menschseins. Der Sinn und Wert der Wissenschaft kann nicht empirisch aus einem entwicklungsgeschichtlichen Tatbestand (Intellektualisierungsprozeß) abgeleitet werden, wie Max Weber es tut. Er kann vielmehr nur aus einer universal fundierenden Gesamtanschauung von den Lebenswerten und ihrer Rangordnung bestimmt werden, die das Ziel aller philosophischen Besinnung sein muß, deren Grundzüge aber auch da evident gegeben sein können, wo ihre strenge philosophische Formulierung nicht erreicht ist.⁵⁴ [...] wir wissen [...], daß [...] die Universität nicht nur eine Forschungs-, sondern auch eine Bildungseinrichtung ist; daß auch die Erziehung zu wissenschaftlicher Sachlichkeit (die wir heute dringend genug brauchen) sich einfügt in das *umfassendere* Ziel der Vermittlung von geistigen Lebenswerten. (meine Hervorhebung)

Es wird sich in seiner späteren Entwicklung erweisen, daß er aus einer festen Überzeugung von der gegenseitigen und notwendigen Bedingtheit von Methode und Moral eine wirkliche, eine interaktive Verbindung dieser Bereiche nicht nur für denkbar hält, sondern als für wirkliche *Erkenntnis* in der Philologie und der Literaturkritik unabdingbar ansieht.

In der quantitativen Bestimmung des vorletzten Zitats: „in welchem Umfang und mit wie starker seelischer Beteiligung“ – übrigens genauso in der druckvollen Castro-Würdigung – deutet sich aber noch etwas anderes an, das in meinen Augen

⁵³ Curtius spricht von der akademischen Jugend nach dem Ersten Weltkrieg; für „ihr etwas verschwommenes Schwärmertum, ihre Verachtung schlichten Tatsachenwissens“ und ihren „Drang, sofort und überall in ein Absolutes durchzustößen“ mahnt er Verständnis an, denn als selbst Betroffener sieht der Frontsoldat Curtius, „daß die aus dem Krieg Heimgekehrten in einer seelischen Verfassung sind, für die es keinen Präzedenzfall gibt“ (200).

⁵⁴ Vgl. u. die Ausführungen zur *Strenge* und zu Curtius Verhältnis zur Philosophie.

das Spezifische an Curtius' Auffassung dieses Verhältnisses ausmacht. Dieses nämlich stellt sich für Curtius offensichtlich so dar, daß eine bestimmte methodische Angehensweise ihre Moral von vornherein in sich birgt: Ethisch wertvoll ist eine besondere Art der Anwendung, und zwar, wie sich zeigen wird, eine *energische, strenge* Anwendung von Methode; oder anders ausgedrückt: *mit Energie* angewandte *strenge* Methoden besitzen moralische Qualität, denn allem Energischen, Vitalen, Kraftvollen, Tätigen, mit Arbeit, Aufwand und Anstrengung Verbundenen eignet *per se* ein ethischer Wert. Daß die mit dem Begriff des Arbeitsethos verbundene Vorstellung, nach der der menschlichen Arbeit als solcher ein sittlicher Wert zugeschrieben wird, auf den des Berufsethos abfärbt, kann nicht verwundern. Gerade Curtius, dem Protestanten und Sohn eines Theologen (des „Präsidenten des Direktoriums und des Oberkonsistoriums der Kirche Augsburgischer Konfession in Elsaß-Lothringen“ (Lausberg 21)), wird es nicht völlig fremd gewesen sein, daß etwa die

calvinistisch-puritanische Prädestinationslehre [...], wie Max Weber gezeigt hat, die Arbeit als ein wichtiges Feld irdischer Bewährung heraus[stellte]⁵⁵,

ihr also einen sittlichen Wert beimaß. Daß es sich um eine Curtius' natürlich geläufige Vorstellung handelt, zeigt eine Stelle aus *Deutscher Geist in Gefahr* (1932), die vor allem deshalb interessant ist, weil sie zum einen das Arbeitsethos mit dem „Erleben“ vordergründig kontrastiert, zum anderen weil hinter der vordergründigen Kontrastierung, die ja recht besehen nur das „ärmliche“ Arbeitsethos betrifft, die fundamentale Vorstellung Curtius' von den *komplementären Gegensatz-Paaren* zum Vorschein kommt, deren *Vereinigung* nach seiner Überzeugung oberstes ethisches und epistemisches Postulat ist: Wenn er zwölf Jahre nach dem Weber-Aufsatz in *Deutscher Geist in Gefahr* „die deutsche Jugend, die bei Langemarck verblutete“, preist, die „Sinnggebung statt Buchstabenwissen, Weite des Erlebens statt eines ärmlichen Arbeitsethos [begehrte]“ (51), dann steht dahinter die denkerische Grundkonstante Curtius', daß es immer beide Seiten der komplementären Medaille braucht, um etwas Großes zu schaffen, hier also: Erleben und richtig

⁵⁵ *Enzyklopädie der Philosophie*, Stichwort „Arbeit“, 23. – Dabei muß Curtius Weber stark als Antipoden empfunden haben, wenn dieser in „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ schreibt: „Die ‘protestantische Ethik’ entsprach einer Berufsethik, die im Sinne der Prädestination als Selbstzweck verstanden wurde. Der Beruf wird zur Berufung, die den normativen Kriterien des modernen Kapitalismus entspricht: der rationalen Arbeitsorganisation und Kapitalverwertung.“ (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20/21 (1905))

verstandenes Arbeitsethos, Wissen, das erst durch Sinngebung zu einem sinnvollen lebendigen Wissen wird.

Belege für die besondere Hochachtung, die Curtius vor großen Arbeitsleistungen empfand, finden sich durch sein gesamtes Werk. Neben reichlich Eigenlob und manchem Kokettieren mit der Last des Amtes und der Fron des Schreibens bis zur Verausgabung (im Winter 1931/32 scheint er sich bei der Fertigstellung von *Deutscher Geist in Gefahr* allerdings in einen derartigen Arbeitsrausch hineingesteigert zu haben, daß er eine Art Zusammenbruch erlitt⁵⁶) bringt er auch in seiner Korrespondenz zum Ausdruck, wie sehr dieses Moment der Leistungsentfaltung – ganz ähnlich dem Methode-Moral-Konnex – für ihn die Attraktivität und die Wertigkeit eines Gelehrten-Kollegen ausmachte. So schwärmt er etwa in einem Brief an Carl Schmitt vom 13.1.1922 nach der Lektüre von dessen *Politische Romantik* (1919) und „Politische Theorie und Romantik“ (1921):

Sie enthalten so viel Tatsachen- und Ideenstoff, daß man nicht auf einmal damit fertig wird. Sie haben mich mit diesen Arbeiten in einen Efferveszenzzustand gebracht, den nur eine *res magni*

⁵⁶ In seiner Korrespondenz mit Catherine Pozzi berichtet Curtius am 6.1.1932 von dem „rude travail“, den die Fertigstellung von *Deutscher Geist in Gefahr* bedeutet, und ergänzt bezüglich des Schlußkapitels „Humanismus als Initiative“: „Je crois pouvoir le faire, parce que depuis 2 mois je profite d’une exaltation spirituelle qui est un don immérité comme l’état de grâce. Sans elle, je souffrirais infiniment plus que je ne le fais du gâchis mondial.“ Drei Wochen später zeigt sich diese Exaltation, die bei der Lektüre des Humanismus-Kapitels meiner Ansicht nach deutlich zu spüren ist, noch intensiviert (Poststempel 27.1.1932): „J’ai besoin de *beaucoup* d’humilité, de prudence, de modération, de grâce et d’*intercessions*. Priez pour moi. / ERC / Je ferai une théorie de ‘la Sibylle’ / Nerval! / français! – et orphique.“ Der Brief vom 25.2.1932 (Postst.) beginnt dann: „Je suis alité pour qqs jours – petite faiblesse cardiaque due à l’*overwork*“. (Zit. n. „Ernst Robert Curtius. Lettres à Catherine Pozzi (1928-1934)“, *ERC et l’idée d’Europe*, 380, 381.) – Gegenüber Gide hatte Curtius seinen „état de fécondité intérieure qui me maintient dans une sorte d’allégresse“ (die in einem merklichen Gegensatz zu seinem Sujet steht) bereits am 24.12.1931 erwähnt: „ces élévations miraculeuses“ nutzt er für die Abfassung von „Abbau der Bildung“ (*Dt. Geist in Gefahr*), betont aber: „Mais je *pourrais* également faire autre chose“ (*Dt.-fr. Gespr.* 127). Der nächste datierte Brief der Korrespondenz (15.3.32, Baden-Baden) meldet aber auch an Gide (mit einer interessanten diagnostischen Variante): „J’ai été obligé de me faire soigner ici à la suite d’un *nervous breakdown*, effet d’un *surmenage intellectuel*.“ (129) – Vgl. auch o. Fn. 33; am 22.12.1945 berichtet er Jean de Menasce von dieser schwierigen Lebensphase: „In diesem Jahr – 1932 – wurde ich durch tiefe Erschütterungen meiner Psyche in einen Zustand von alternierenden 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. Aus der Krise kam aber auch Heilung.“ (Zit. n. Lange, „*Permettez-moi de recourir*“, „*Abendland*“, 211)

momenti erzeugt⁵⁷,

um nach eingehender Besprechung mit dem (ziemlich vorbehaltlosen: man deute das abschließende „möchte“) Lob zu enden:

Von der außerordentlichen positiven Belehrung will ich erst gar nichts sagen. Ihre Belesenheit – um noch dies Detail zu erwähnen – ist ja einfach stupend und verrät eine Arbeitskraft und eine geistige Energie, um die ich Sie beneiden möchte. (12-13)

In dem erwähnten programmatischen Schlußabsatz der 1920er Weber-Kritik (vgl. Fn. 52) des gerade in Bonn zum außerplanmäßigen Professor ernannten jungen Curtius findet sich darum selbst inmitten eines idealistisch hochgestimmten Kontextes noch eine Reminiszenz an dieses Leistungsprinzip:

Auch wenn wir keine Metaphysiker sind, wissen wir ganz genau, daß es ein Heiliges, ein Gutes, ein Schönes und ein Wahres gibt; [...] daß ein Mensch um so wertvoller ist, je tiefer und je umfassender er diese Werte erschaut und verwirklicht (203),

woneben sich in bezeichnender Parallele die folgenden Sätze aus dem Eintrag „Ethik“ im *Philosophischen Wörterbuch* stellen lassen, in denen das Abhängigkeitsverhältnis von Ethik und Energie in der Vorstellung von einer *ethischen Energie* zum Ausdruck kommt :

Die Ethik zeigt, daß der Mensch dann ethisch richtig handelt, wenn er denjenigen Wert verwirklicht, der zu seiner Verwirklichung das höhere Maß an ethischer Energie (z. B. Selbstlosigkeit) verlangt. Der erforderliche Energiebedarf zeigt an, daß der betreffende Wert einen (für das Individuum) höheren Rang einnimmt, als die anderen zur Wahl stehenden Werte. Die Verwirklichung des jeweils höchsten erkennbaren Wertes ist das Gute, die Verwirklichung eines tiefer stehenden Wertes ist das Böse.⁵⁸

Es mag verständlich sein, daß einen Menschen, der so chronisch fleißig und

⁵⁷ „Briefe von Ernst Robert Curtius an Carl Schmitt (1921/22)“. Hg. Rolf Nagel. *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 218. Bd., 133. Jg. (1981): 1-15, 9.

⁵⁸ *Philosophisches Wörterbuch*. Begr. von Heinrich Schmidt. Kröner Taschenausgabe 13. Stuttgart: Kröner, ²¹1982, 171. Seite 170 heißt es: „Jeder als solcher erkannte ethische Wert lenkt die ethische Energie des Menschen auf sich und fordert vom Menschen seine Verwirklichung (Aufforderungscharakter).“

lernwillig⁵⁹ war wie der *workaholic* Curtius, seine Begeisterung und seine Wertschätzung für die Arbeit und ihr Ethos dazu führen können, die Gesellschaft und selbst Nationen auf diesen Aspekt hin zu betrachten. So stellt er auf der ersten Seite von *Die französische Kultur* im 1. Kapitel „Der französische Kulturbegriff“ diesbezügliche imagologische Überlegungen an und führt, nachdem er den Franzosen einleitend bereits „Sachlichkeit und Ordnung“⁶⁰ abgesprochen hat, als zweites „elementares Beispiel für die von ihm behauptete Unterschiedlichkeit des deutschen vom französischen „Wertsystem“ an:

Wir Deutsche pflegen den Menschen nach seiner Leistung zu bewerten. Wir schätzen die Arbeit um ihrer selbst willen. Wir bemessen ihren Wert nach der Gründlichkeit und Sachlichkeit, mit der sie geleistet wird. Frankreich kennt dieses Arbeitsethos nicht.

Curtius geht aber noch weiter und spricht Frankreich darüber hinaus das Vermögen ab, auch nur ein Verständnis für dieses Ethos bei anderen aufbringen zu können: „Frankreich kennt dieses Arbeitsethos nicht. Es versteht es darum auch bei uns nicht“ (1-2).

Curtius' berufliche Deontologie zeigt sich hier sehr entfernt etwa von dem Postulat seines Fachkollegen Leo Spitzer, nach dem der Philologe „den Ausgleich zwischen Nationalgefühl und Philologie sich immer neu erkämpfen“ muß. Spitzer hat in „Das Eigene und das Fremde“ postuliert:

Der deutsche Philologe, der Französisches betrachtet, muß sich dies Französische fast bis zu dem Punkt aneignen können, wo ihm die Nationalgrenzen schwinden – und der Deutsche, der Deutsches zu ergründen sucht, einen Abstand zum studierten Objekt wahren können, fast als ob er ein Fremder wäre (576-77).

Zur selben Zeit, da Curtius sich dem sehr verschiedenen Programm widmete, seinen Landsleuten „die zentrale Bedeutung“ zu vermitteln, „welche die Aufgabe des

⁵⁹ „Lettres à Catherine Pozzi“ (16.11.1931): „je travaille comme un élève appliqué. [...] Il y a en moi un collégien éternel qui est ravi d'apprendre. Je voudrais (au fond) apprendre parfaitement et exactement toutes choses.“ (377-78)

⁶⁰ In der wesentlich kürzeren Zeitschriftenfassung dieses Kapitels (1927 unter dem Titel „Französische Civilisation und Abendland“ erschienen) war er insofern etwas konzilianter gewesen, als er den Franzosen lediglich „Pünktlichkeit und Ordnung“ bestritten hatte (*Europäische Revue* 3 (1927): 178-92, 180). – Es ist interessant zu sehen, daß Curtius seine vergleichende Charakterologie mit der Klage einleitet, es ergäben „sich oft Mißverständnisse grundlegender Art, weil jeder der beiden Partner das – latente oder bewußte – Wertsystem seiner Nationalkultur als Maßstab an die Fremdkultur heranträgt“ (*Die frz. Kultur* 1).

Frankreichverständnisses für die Selbstbestimmung des deutschen Geistes gehabt hat“⁶¹, und das deutsche Wesen zu deuten, ja zu *definieren*, eine Aufgabe, die man unter gar keinen Umständen, „sei es aus Lässigkeit, sei es aus falschem Stolz, sei es aus Schläffheit“⁶² dem Ausland überlassen durfte, hat Albert Schweitzer, mit dem

⁶¹ Bei Adam Müller hatte sich für Curtius „die zentrale Bedeutung [gezeigt], welche die Aufgabe des Frankreichverständnisses für die Selbstbestimmung des deutschen Geistes gehabt hat“, schrieb er 1932 in „Friedrich Schlegel und Frankreich“ für die *Zeitschrift für französischen und englischen Unterricht* (wieder in *Krit. Ess.*, 88-99, 93). Als guter Schelerianer vergaß er nie, daß jede „Kulturidee“ immer „zugleich eine Missionsidee ist“ („Zivilisation und Germanismus“ 219) und daß darum gilt: „Wer sich mit Frankreich messen, wer das eigene Wesen gleichgeordnet neben dem französischen vertreten und als weltgütig ausweisen will, der darf vor der französischen Kultur die Augen nicht verschließen“ („Pontigny. Sommer 1922“, *Frz. Geist im neuen Europa*, 338-39). Die *französische Kultur* von 1930, laut Curtius eine „Strukturanalyse“ (vii) der französischen Kultur, die er ganz dezidiert als seinen Beitrag („dienlich“) zu der weitgehend national-hegemonialen Zielen verschriebenen Kulturkunde verstand, als einen Beitrag, dem er sogar ausdrücklich einen „seelenhygienischen Wert der Selbstbestimmung“ für Deutschland beimaß, bildet nach 15 Jahre dauerndem Wirken den Abschluß und Höhepunkt seiner auf Frankreich bezogenen national-deontologischen Bemühungen. Hierzu zwei englischsprachige Stimmen: René Wellek kommt zu der Einschätzung, „Curtius’s main inspiration is a high-minded nationalism which in the interest of Germany labors to reach a reconciliation with France. [...] France is seen [...] in oddly simplified terms of a contrast to Germany; [...] mostly he operates with the most worn-out clichés: the contrast between North and South, or the assumed Gallic, Roman, and Germanic layers in the French mind“ („The Literary Criticism of Ernst Robert Curtius“, *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 3 (1978): 25-44; 29-30), und Arthur E. Evans erkennt in seiner umfangreichen Untersuchung („Ernst Robert Curtius“, *On Four Modern Humanists. Hofmannsthal. Gundolf. Curtius. Kantorowicz*. Hg. A. E. E. Princeton, N. J.: Princeton UP, 1970, 85-145), daß „it was from Scheler that he derived the methodological basis and ideational categories“ (103) und daß „the work is situated very much within the tradition of German Geistesgeschichte“ (107-8), wenn er auch daraus nicht die nötigen Hinterfragungen z. B. bezüglich Schelers *Krieg und Aufbau* und „Über die Nationalideen der großen Nationen“ ableitet.

⁶² In „Zivilisation und Germanismus“ schreibt Curtius: „Viele von uns – und nicht die schlechtesten – sind geneigt, die Spannung dieser psychologischen Situation daß die Undefinierbarkeit zur Definition Deutschlands gehört durch ein Non possumus zu lösen. Es widerstrebt ihnen, sich selbst erklären zu sollen. Es scheint ihnen, als würde damit eine gewisse Vornehmheit und Scheu verletzt, die zum Wesen männlicher Selbstachtung gehört. Ein faustisches Bewußtsein vom Unendlichen der Individualität wehrt sich gegen alle Formeln, welche Deutschland umreißen sollen. Und doch [...]. Die Frage: ‘Wie deuten wir uns?’, die Ernst Bertram während des Krieges stellte, heischt sie nicht Besinnung, Beantwortung? Sollen wir es den Nachbarvölkern überlassen, die Deutschheit mit Formeln zu umschreiben, die falsch und einseitig sein müssen, weil sie einem Blick von außen entstammen und einer Gesinnung, der zu oft die Bereitschaft einfühlenden Verstehens fehlt? Berauben wir uns nicht selbst eines Gemeinschaftsbewußtseins, das der Entfaltung des einzelnen erst die verstärkende Resonanz geben würde, wenn wir, sei es aus Lässigkeit, sei es aus falschem Stolz, sei es aus Schläffheit, die Auf-

Curtius aufgrund biographischer Koinzidenzen häufig auf eine Weise in Zusammenhang gebracht wird, die ihre tiefgreifende emotionale und ideologische Unvereinbarkeit in unzulässiger Weise dissimuliert, in seiner „Kulturphilosophie“ lapidar dekretiert: „Der Anspruch auf nationale Kultur, wie er heute erhoben wird, ist eine krankhafte Erscheinung“⁶³, und grundsätzlich als verhängnisvoll kritisiert, daß die nationale Idee überhaupt in den Rang eines „hochwertigen Kulturideal[s] erhoben worden“ ist. Er gab zu bedenken:

Als die Kultur in Niedergang kam, sanken die andern Kulturideale dahin. Die nationale Idee aber erhielt sich weiter, weil sie in die Wirklichkeit übergegangen war. Sie verkörperte hinfort, was von Kultur übriggeblieben war, und wurde das Ideal der Ideale. Daraus erklärt sich die Mentalität unserer Zeit, die den ganzen Enthusiasmus, dessen sie fähig ist, auf die nationale Idee konzentriert und in ihr alle geistigen und sittlichen Güter zu besitzen glaubt. (55)

Für unsere Zeit sei als Plädoyer für eine a-nationale Haltung, die dem Philologen sehr wohl anstehen würde, ein Zitat aus George Steiners „Our Homeland, the Text“ (1985) hinzugefügt, das die nationale Frage aus einem deklariert jüdischen und übrigens durchaus Israel-kritischen Blickwinkel beantwortet:

How can a thinking man, a native of the word, be anything but the most wary and provisional of patriots? The nation-state is founded on myths of instauration and of militant glory. It perpetuates itself by lies and half-truths (machine guns and sub-machine guns).

The man or woman at home in the text is, by definition, a conscientious objector: to the vulgar mystique of the flag and the anthem, to the sleep of reason which proclaims ‘my country, right or wrong’, to the pathos and eloquence of collective mendacities on which the nation-state – be it a mass-consumer mercantile technocracy or a totalitarian oligarchy – builds its power and aggressions. The locus of truth is always extraterritorial; its diffusion is made clandestine by the barbed wire and watch-towers of national dogma.⁶⁴

*

gabe unserer Selbstdeutung nicht klar ins Auge fassen?“ (217-19); „ein reines und echtes Bild der Deutschheit kann der Welt nur entgegentreten, wenn wir es selbst geistig gestalten und lebendig ausprägen.“ (270) Dieser Aufsatz, hier zitiert nach *Französischer Geist im neuen Europa* (Stuttgart: DVA, 1925, 217-87), war zuerst im *Neuen Merkur* (Januar 1925) erschienen und wurde von Curtius im folgenden Jahr als „Civilisation et Germanisme“ in der *Revue de Genève* veröffentlicht, was zu einer Kontroverse mit Edmond Vermeil führte.

⁶³ *Gesammelte Werke in fünf Bänden. Band 2. Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. [1923] München: C.H. Beck, o. J., 58.

⁶⁴ *No Passion Spent. Essays 1978-1996*. London, Boston: Faber and Faber, 1996, 322.

Curtius hat 1952 in „Gustav Gröber und die romanische Philologie“ beredt und mit Stolz Zeugnis von der enormen Bedeutung seines exzeptionellen Lehrers für seine wissenschaftliche und menschliche Entwicklung abgelegt. In den Seminarstunden bei Gröber und „im persönlichen Gespräch“, für das der ansonsten Unzugängliche „für die Begabten unter seinen Schülern“ (452) durchaus offen war (man erkennt die Parallele zum oben gezeichneten Curtius-Portrait), hat er neben der wissenschaftlichen, methodischen, argumentatorischen Schulung gleichermaßen Wichtiges für seine Persönlichkeitsbildung erfahren; sein Denken und Fühlen, seine durchaus enthusiastische und emphatische Einstellung zu Wissenschaft und Leben wurden hier in entscheidender Weise geformt: „Für mich sind diese geistigen Erfahrungen bestimmend geworden“, resümiert denn auch Curtius am Schluß des Aufsatzes. Selbst solche deontologisch-methodologischen Ideen wie die von der „erkenntnisbedingende[n] Funktion“ des ‘Erlebens’ in dem Weber-Aufsatz von 1920 („Für manche Gelehrte möchte man eine ‘Erlebnispflicht’ einführen können“ (202)) scheinen auf Anregungen Gröbers zurückzugehen: aus dessen „Aufgabe und Gliederung der romanischen Philologie“ (*Grundriß* I², 201) zitierte Curtius in seinem Würdigungsaufsatz die akademische Anforderung, „[w]as der Einzuführende an Lebenserfahrung [...] mitzubringen habe, müßte ebenfalls bestimmt werden“ (440). In der Lehre bei Gröber hat Curtius nicht zuletzt die entscheidende deontologische Prägung erfahren, hier wurde ihm,

wurde dem Empfänglichen bewußt, was echte Wissenschaft ist und welche Forderungen sie stellt: strengste Selbstkritik und ebenso strenge Prüfung alles subjektiven „Meinens“, das Beweise durch Einfälle oder Geschmacksurteile ersetzt. (455)

Es ist unschwer zu erkennen, daß Curtius in seiner Auffassung von der Energie als einer ethischen Kategorie in der Wissenschaft ebenfalls stark von seinem Lehrer beeinflusst ist⁶⁵, ja sie von ihm übernommen hat: In „Gustav Gröber und

⁶⁵ Hans Helmut Christmann hat bereits im Zusammenhang von Gröbers „Einwirkung auf Curtius“, wenn auch ganz unspezifisch und ohne auf den deontologischen Aspekt einzugehen, auf die Verbindung von „Gröbers Auffassung von der Energie und Curtius’ Balzacbuch“ hingewiesen, „das die Energielehre als Schlüssel zur gesamten *Comédie humaine* herausarbeiten will“ (*Ernst Robert Curtius und die deutschen Romanisten*, 13). Ohne weiteren Kommentar gibt er in einer Fußnote (40, S. 13-14) „noch ein paar Zitate aus Gröbers heute schwer zugänglichen *Wahrnehmungen und Gedanken*“, die in unserem Kontext allerdings besonders sprechend sind und deshalb hier wiedergegeben sein sollen: „Vollkommenheit ist ein für Ästhetik und Ethik minder geeigneter Begriff, als energische Zweckmäßigkeit [...]. Bestimmter ist der Begriff der Energie, weil er ästhetisch oder ethisch Geleistetes oder Zuleistendes [sic] an Gekanntem, Erreichtem,

die romanische Philologie“ fährt er unmittelbar nach den oben zitierten Sätzen über dessen Methode und Ethos fort: „Um den philosophischen Hintergrund von Gröbers Erkenntnisideal zu verstehen, müssen wir noch etwas weiter ausholen“ (449), und erinnert zu diesem Zweck an den Philosophen Richard Avenarius (ebenfalls „Schüler von Gröbers Lehrer Drobisch“) und dessen Habilitationsschrift *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes* (1876), aus der Gröber nämlich „den Begriff der *vis minima* übernommen und in die ‘genetische Sprachforschung’ übertragen“ habe:

Aus dem Gesetz der *vis minima* erklärte Gröber gewisse Erscheinungen des Lautwechsels, aber auch den Niedergang der modernen Kultur, den er glaubte feststellen zu müssen.⁶⁶

Curtius sieht nun diesen Begriff ins Positive gewendet als *vis maxima* bei Gröber selbst in beispielhafter Weise wirksam werden. Nur so sei zu erklären – Curtius schreibt dies wohlgerne, nachdem er selbst sein *magnum opus* vorgelegt hat –, wie dieser sich in die Möglichkeit setzen konnte, das „umfassend[e] und hochgesteckt[e]“ Programm, das er „der Forschung“ gestellt hatte (450), in einem solch beeindruckenden Umfang zu erfüllen, daß alleine „ein reifer und erfahrener Forscher“ (447) noch vermag, dies gebührend zu würdigen; dieser aber „wird ehrfürchtig staunen vor der ungeheuren Energie des Erkenntnisstrebens, die dieses Wissensgebäude erforderte“ (448). In der Prägung „Energie des Erkenntnisstrebens“ ist über die ethische Aufladung der Energie die Verquickung der Sphären des Ethischen und des Epistemologisch-methodologischen idealtypisch gefaßt.

Das „eigentümlich Fesselnde“ an seinem Lehrer lag – man mag hier eine weitere Parallele zum Portrait des Schülers sehen – für Curtius auch darin, daß „in

also an Historischem zu messen erlaubt.“ – „Idealistische Kunst, die eine Energie, die im Leben und Forschen oft verloren gehende Harmonie wieder herstellt, ist, gegenüber dem Naturalismus, einer Wirkung der ‘*vis inertiae*’, die dem Menschen förderliche Kunst.“ Curtius zitiert in seinem Gröber-Aufsatz (452) aus diesem Buch ebenfalls zur Energie.

⁶⁶ Gerade in diesem letzten Aspekt des Niedergangs der modernen Kultur ist Curtius seinem Lehrer treulich gefolgt. Ich verweise nur auf eine so exponierte Stelle wie den ersten Absatz von *Europ. Lit. u. lat. MA* (13), wo Curtius wenige Jahre nach Beendigung des II. Weltkriegs neben Max Schelers Warnung aus dem Jahr 1926, „[d]ie herrschend gewordene und schließlich auf Frauen und halbe Kinder erweiterte Demokratie ist keine Freundin, sondern eher eine Feindin der Vernunft und Wissenschaft“, die eigene, offensichtlich aus seiner Energie-Konzeption herrührende Mahnung stellte: „der größte Feind des sittlichen und sozialen Fortschritts ist die Dumpfheit und Enge des Bewußtseins, der die antisozialen Affekte jeder Art einen ebenso mächtigen Beistand leisten wie die Denkräfigkeit, das heißt das Prinzip des kleinsten geistigen Kraftaufwandes (*vis inertiae*).“ (Vgl. S. 9)

Gröbers Persönlichkeit die 'Andacht zum Kleinen' mit einem Erkenntnishorizont von philosophischer Weite und Größe verbunden“ (455) war. Würde man Gröbers Betrachtungsweise des Stiles eines Autors als des 'Einheitspunktes seiner Willensrichtung' – eine Art Weiterentwicklung von „le style est l'homme même“ – „auf Gröber selbst anwenden“ (452), meint Curtius,

so ergäbe sich als Einheitspunkt: Anwendung der *vis maxima* auf die Aufgabe der Erkenntnis und ihrer Mitteilung. Also energisches Denken, energisches Forschen, energische Darbietung des Erkannten. Aber auch Ausschaltung alles Zeit- und Ichbedingten, alles Volitiven, aller Selbstgefälligkeit, alles ungezügelter und unverbindlichen, weil ungeprüften Behauptens. Das Erschlaffen der geistigen Energie enthüllt sich solcher Denkweise als Ursache sprachlichen, wissenschaftlichen, kulturellen Verfalls. Und umgekehrt: alles Kulturwachstum geschieht durch Anspannung der Energie. (452)

Die Gröbersche Energie, als ethische, epistemologische und kulturphilosophische Konzeption und als wissenschaftliche und zwischenmenschliche Potenz, muß – wie sich nicht zuletzt auch an solchen Sätzen ablesen läßt – eine tiefe und nachhaltige Wirkung auf den Studenten Curtius gehabt haben: Sogar von Gröbers unpersönlichem Redestil, in dem sich Strenge, Rigidität und Energie des Lehrers bündelten, fühlte er sich nach anfänglicher Befremdung derart angezogen, daß er „die Gewohnheit annahm, bezeichnende Wendungen nachzuschreiben“ (454), die er dann so getreulich aufbewahrte, daß er fast ein halbes Jahrhundert später noch in der Lage war, wörtlich zu verbürgen, daß für Gröber „‘die Erforschung des Stils eines Autors [...] eine Aufgabe der Erkenntnis’“ (455) darstellte (diese Äußerung war „für meine Entwicklung ein entscheidender Augenblick“) und daß Gröber „‘die größte Präzision des Ausdrucks für alle Vorträge’“ (454) forderte. Schließlich verdanken wir diesem nachdrücklichen Eindruck ein in unserem Zusammenhang bezeichnendes Unterrichts-Zitat wie das folgende, in dem Gröber das Ethische sogar mit dem Mentalen parataktisch zusammenfügte:

„Der Autor weiß genau, was civil, anständig vortragbar ist und was nicht; aber er kann es nicht unterlassen, das Letztere mitzuteilen. Das ist eine geistige Schwäche des Autors, eine ethische Schwäche.“ (454)

Der Stil des Autors Curtius selbst, nicht nur in den Gröber-Portrait-Skizzen (die man sicherlich ohne die Gefahr einer Überfrachtung als Curtius' bewußte oder unbewußte Idealentwürfe für die Stilisierung der eigenen wissenschaftlichen

persona wird lesen können), verrät insgesamt den unauslöschlichen Eindruck der Gröberschen Energie und wirkt denn auch oft wie vom Block seiner Gröber-Portraits abgezogen. Vor allem wird, zusätzlich zur Dramatik der Wortwahl, die oft nach den Höhen des Expressionistischen und den Tiefen des Innerlichen zielt, häufig ein emphatischer Komparativ oder nötigenfalls der Superlativ gewählt, um gemäß dem Leitbild der *vis maxima* die höchste Energieentfaltung in der druckvollsten Formulierung der *erkannten* energetischen Phänomene zu demonstrieren, wie ein Blick zurück auf die bereits genannten einschlägigen Zitate belegt: „der bedeutendste Sprach- und Literaturforscher Spaniens“ ist „vor der entsagungsvollsten grammatischen Einzelforschung nicht zurückgeschreckt“; „tiefer“ und „umfassender“ müssen die „Werte erschaut und verwirklicht“ werden; gefordert werden „strengste Selbstkritik und ebenso strenge [d. h. mithin: *strengste*] Prüfung alles subjektiven ‘Meinens’“; weiter unten wird die Rede sein von „lebendigster Intuition“, vom „tiefsten Streben des deutschen Geistes“, von „strengsten Anforderungen wissenschaftlicher Gründlichkeit“ und von dem „menschlich wertvollste[n] Zeugnis der deutsch-französischen Begegnung“, das Curtius im Briefwechsel zweier adliger preußischer „Jünglinge“ erkannte. Solche Superlativierungen sind also Abbilder der originalen Energieentfaltung der Beschriebenen, gleichzeitig aber sind sie Ausdruck des dadurch ausgelösten „allergrößten Interesses“⁶⁷ und der Empathie auf Seiten des gleichgestimmten, gleichgespannten Curtius und imponieren schließlich als Nachweis seines eigenen energetischen Potentials.

Ob auch der harsche und krasse, strenge Ton, dessen sich Curtius häufiger befleißigte, als Erbe seines gelegentlich rigiden Lehrers anzusehen ist, möchte ich nicht entscheiden; Curtius gibt einige entsprechende Beispiele aus seinen Gröber-Mitschriften, die diese Vermutung zu stützen scheinen. Eine gewisse Energie jedenfalls verlangt bzw. bezeugt beider Ton zweifellos, der ja beispielsweise auch Ausdruck der bekannten energischen Rigidität in deontologischen und fachlichen Fragen ist. In einem „seiner zynischen und zugleich abwehrenden Dicta“, das Wolf-Dieter Lange aus einer Sammlung von wohl zur Feier des 70. Geburtstags veröffentlichten „Curtiusiana“ in der ZEIT vom 12. April 1956 zitiert, könnte man tatsächlich eine Hommage an Gustav Gröber sehen, die diesen dann allerdings mit

⁶⁷ „Briefe von Ernst Robert Curtius an Carl Schmitt (1921/22)“, 13. Im direkten Fortgang des o.a. Zitats (vgl. S. 56), in dem Curtius Schmitt um seine Arbeitskraft und geistige Energie beneiden „möchte“, heißt es: „Sie verheißen in Ihrem Aufsatz eine weitere Behandlung des Themas. Ich sehe ihr mit dem allergrößten Interesse entgegen.“

der *acrimonia* in Verbindung brächte, die dieses Aperçu würzt, das schließlich zu einer Art öffentlichem Schlußwort am Ende des öffentlichen Wirkens des eine Woche später, am 19. April 1956, verstorbenen bekennenden Humanisten Curtius geworden ist:

Humanismus hat im Klang eine verhängnisvolle Ähnlichkeit mit Humanität; es unterscheidet sich aber der Humanismus von der Humanität wie Gustav von Gasthof.⁶⁸

In unserem Zusammenhang interessant und wichtig ist diese Stelle allemal, denn in dem bei Curtius geläufigen forcierten Gegensatz von Humanismus und Humanität wird sein spezielles und nicht nur berufliches Ethos exemplarisch greifbar. Der Philologe Gustav Gröber würde nach einer solchen Lesweise von „Gustav“ von Curtius - ob zurecht, sei dahingestellt - als Kronzeuge im Namen eines Humanismus aufgeboten, der eine Humanität herabwürdigen soll, die im Menscheln der Wirtshäuser diffamiert wäre, aus denen schon dem Famulus Wagner (vgl. o. Fn. 10), dem „Feind von allem Rohen“, mit ihrem „Fiedeln, Schreien, Kegelschieben“ „ein gar verhaßter Klang“ entgegengeschallt hatte (*Faust*, V. 944-46)⁶⁹. Vielleicht war es aber auch gar nicht Curtius (unbewußte?) Ambition, Grö-

⁶⁸ Lange kommentiert dieses 'Diktum' mit dem letzten Satz seines für das Verständnis von Curtius' Wegen der Erkenntnis aufschlußreichen Aufsatzes „'Permettez-moi de recourir une fois de plus à ta science'. Ernst Robert Curtius und Jean de Menasce“ („In Ihnen begegnet sich das Abendland“ 216) in aufschlußreicher Weise: „Mir scheint, daß der Briefwechsel mit Jean de Menasce die Ausnahme [*scil.* Humanismus = Humanität] ist, die die Regel dieses Ausspruchs eindrucksvoll bestätigt.“

⁶⁹ Robert Minder hat in dem bereits erwähnten Vorwort (vgl. Fn. 8) die Meinung geäußert, von einem Mann wie Albert Schweitzer, „*épris d'action morale directe*“, sei Curtius bei aller Sympathie nicht spontan angezogen gewesen, weil er zu verschieden von seiner eigenen erasmischen und burckhardtischen Natur gewesen sei, womit der Unterschied zwischen Humanismus und Humanität ebenfalls angesprochen wäre. Schweitzer betreibt in seiner „Kulturphilosophie“ (*Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, 38-39) tatsächlich, verglichen mit Curtius' Humanismus, humanitären Realismus: „Die Affinität zum Nebenmenschen geht uns verloren. Damit sind wir auf dem Weg zur Inhumanität. Wo das Bewußtsein schwindet, daß jeder Mensch uns als Mensch etwas angeht, kommen Kultur und Ethik ins Wanken. Das Fortschreiten zur entwickelten Inhumanität ist dann nur noch eine Frage der Zeit./ Tatsächlich bewegen sich Gedanken vollendeter Inhumanität seit zwei Menschenaltern in der häßlichen Klarheit der Worte und mit der Autorität logischer Grundsätze unter uns. Es hat sich eine Mentalität der Gesellschaft herausgebildet, die die einzelnen von der Humanität abbringt. [...] Die gegen Unbekannte auf jede Weise betonte Unnahbarkeit und Teilnahmslosigkeit wird gar nicht mehr als innere Roheit empfunden, sondern gilt als weltmännisches Verhalten. Auch hat unsere Gesellschaft aufgehört, allen Menschen als solchen Menschenwert und Menschenwürde zuzuerkennen. Teile der Menschheit sind für uns Menschenmaterial und Menschendinge geworden.“

ber nachzueifern, sondern Goethe, an dessen einstige „Spontanreaktion auf Herders Humanitätsideal in den *Ideen*“⁷⁰ sich Karl Otto Apel ausgerechnet durch eine Stelle bei Arnold Gehlen erinnert fühlte: „Alles ein großes Sanatorium und einer des anderen Krankenwärter“, hatte Goethe sich nämlich da über seines ehemaligen Mentors humanitäre Vorstellungen indigniert.

Es ist fundamental für seine Humanismus-Auffassung, daß Curtius, wie Goethe ein 'Prüfer des allgemeinen Waltens', sich einer geistigen 'Gemeinschaft der Wenigen', die „im stillen, abgesondert von der Menge, aber gesellig verbunden untereinander“⁷¹ wirken, zugehörig und damit nach seiner Überzeugung ganz selbstverständlich in der Nachfolge des größten Dichters deutscher Zunge stehend verstand, dessen „Geselle dich zur kleinsten Schar“ er 1949 in seinem Würdigungsaufsatz zum zweihundertsten Geburtstag, „Goethe – Grundzüge seiner Welt“, als „oberste Lebensmaxime Goethes“ (74) zitierte. In den Jahre nach der Zerschlagung des nazistischen deutschen Terrorregimes über Europa durch den zivilisierten Rest des Abendlandes beklagte Curtius bekanntlich immer wieder, so auch 1948 in „Goethe als Kritiker“, „eine neue Barbarisierung – wie wir sie heute erleben“ (*Krit. Ess.*, 36), und beruft sich dabei vorzüglich auf den Weimarer Geheimen Rat, der als

sittliches und geselliges Ideal eigentümlicher Prägung [...], bekräftigt in Worten, die uns fest im Gedächtnis stehen und uns durch das Leben begleitet haben („Goethe – Grundzüge seiner Welt“ 75),

propagiert hatte, nur „Mit den Trefflichsten zusammen“ zu wirken, was man, so betont Curtius, allerdings keineswegs als „Bekenntnis zur Menschenliebe“ mißverstehen dürfe. Als Curtius' sittliches (und humanistisches) Ideal kann man wohl auffassen, was er 1949 aus Goethes „Welt“ in die neue Barbarei des demokratischen Aufbruchs herüberzuretten auf sich nimmt:

Wenn seit Jahrzehnten unter uns mit steigender Leichtfertigkeit von Krieg und Eroberungen geredet werden konnte, als ob es sich um ein Operieren auf dem Schachbrett handelte, so war dies nur möglich, weil eine Gesamtgesinnung geschaffen war, die sich das Schicksal der einzelnen nicht mehr vorstellte, sondern sie nur als Ziffern und Gegenstände gegenwärtig hatte.“

⁷⁰ „Arnold Gehlens 'Philosophie der Institutionen' und die Metainstitution der Sprache“. *Transformation der Philosophie. Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, 213.

⁷¹ „Goethe – Grundzüge seiner Welt“, *Krit. Ess.*, 74. 1932, im Gedenkjahr von Goethes Tod, wünscht Curtius, es sollten „die verstreuten Namenlosen zueinander finden und im Geheimen wirken“ (*Deutscher Geist in Gefahr* 130).

Notwendige und konstante Opposition zwischen den Individuen „von der besten Art“ – den Aristoi, griechisch gesprochen – und dem Zeitgeist („gegen jedes Jahrhundert“) einerseits, der „Menge“ andererseits: ein Axiom aus Goethes Geschichtslehre. [...] Die Abneigung gegen die Menge war Goethe angeboren. An Lavater schreibt er 1775: „Gestern tief in dem Geschwirre der Messegeleits-Zeremonien fiel mir Ariostens Wort vom Pöbel ein: wert des Tods, vor der Geburt“. [...] Goethe, den manche heute zum Demokraten stempeln wollen, stellt die Maxime auf: „Nichts ist widerwärtiger als die Majorität“. (72)

*

Curtius' energische Auffassung und energische Darstellung der berufsethischen Statur der Gelehrtenpersönlichkeit Gustav Gröber ist natürlich bereits als Teil und Manifestation seiner eigenen Deontologie aufzufassen, die sich in diesem Aspekt als völlig der *energischen* Ethiktradition verpflichtet erweist. Die Schlüsselbegriffe dieser Deontologie sind *Energie* und – dazu nun mehr im folgenden – *Strenge* („strengste Selbstkritik und ebenso strenge Prüfung alles subjektiven ‘Meinens’“), die neuzeitlichen Translationen bzw. Aufspaltungen der *vis maxima* bei Curtius. Seine philologische *Methodik* – in Fortführung der Dualität Moral-Methode soll unter diesem Arbeitsbegriff sein Reflektieren über die Beschäftigung mit Literatur im weitesten Sinne zu verstehen sein – weist nun ebenfalls die Besonderheit auf, daß sie mit Strenge und Energie als zentralen Begriffen operiert; dies spiegelt sich bereits in Curtius' Auffassung von der „Anwendung der *vis maxima*“ bei Gröber wieder, wo die Energie, die ethisch besetzte Kategorie, doch auch eine eminent methodologische Komponente hat („energisches Denken“ und „Forschen“, „energische Darbietung des Erkannten“) und die Strenge für das Korrektiv der Selbstkritik („strengste Selbstkritik“, *Ges. Aufs.* 455), für die „Prüfung alles subjektiven ‘Meinens’“ und zur „Ausschaltung“ verschiedener der „Aufgabe der Erkenntnis und ihrer Mitteilung“ (452) abträglicher Faktoren gefordert ist und die Anwendung der Methoden leitet. In diese Richtung zielt, wenn er 1949 zustimmend Ortega y Gassets Mahnung zitiert, „Wißbegier genügt nicht, um zu den Dingen zu gelangen; man braucht gedankliche Strenge, um Herr über sie zu werden“.

In seinem Glauben an die Wirkmächtigkeit des Postulats der Strenge zeigt Curtius die gleiche Traditions- und Zeitverhaftetheit wie im Falle der Energie. Strenge, Zucht, Disziplin, Härte: diese Ideale prägen wohl mit einer gewissen Berechtigung unser Bild der wilhelminischen Epoche, in der Curtius aufwuchs

und Schule, Universität, Militärzeit und Kriegsdienst absolvierte. Die Strenge erscheint einer autoritätsgläubigen Ideologie und jedwedem autoritären Regime als das natürliche Allzweckmittel für Erziehung, Politik und Wissenschaft; für die letztere speziell scheint sie vorzüglich geeignet als methodisches Postulat, nicht zuletzt im Interesse der Elitebildung und –konservierung; allgemein hält sie manch einer für exzellent geeignet für eine Methodik der Menschenführung. Mit Strenge wird das Kind für seine spätere Rolle in der Gesellschaft konditioniert, mit Strenge wird dem Untertan das Funktionieren und der fraglose Verbleib in seiner Stellung bedeutet; an der Universität ist die Strenge ein ideales, elastisches Mittel, um denjenigen Beine zu machen, die nicht von sich aus den Schwung, die Kraft und den Willen mitbringen, „in die Höhen und Tiefen zu dringen“, oder dies in einer nicht genehmen Weise tun und sich deshalb gar nicht erst „breitmachen dürfen“ (Vossler, s. o.). Mit Strenge ist schließlich dem Wissen selbst zu begegnen. Ganz im Sinne des Ortega-Zitats fordert etwa Curtius' Weggefährte Arnold Bergsträsser „Wille zur Strenge und Eindeutigkeit der Formen des Wissens“⁷², und die Idee ist da nur zu naheliegend, man könne die Strenge der ‘Naturwissenschaften’ für die ‘Geisteswissenschaften’ mit Gewinn oder Notwendigkeit übernehmen: Noch in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* wird Curtius versichern, „auch die Philologie ist der Strenge fähig“ (10), zumindest dann, wenn man sie, so wie er es praktiziert haben will, „mit derselben Präzision und Stringenz zu handhaben [versucht,] wie die Naturwissenschaft ihre Methoden handhabt“. Und ist die Strenge nicht tatsächlich bestens geeignet gegen alles Unsichere, Zweifelhafte, Offene, Skeptische, gegen die Anfeindungen der Hinterfragung, des In-Frage-Stellens, der Veränderung?

Wenn Curtius sich von einem Band mit dem Titel *Neuer Humanismus* von Hans Roeseler und Werner Mahrholz und dem darin erspürten pluralismusverdächtigen Wunsch, „die Probleme in der Form eines ‘offenen’ (und daher wandlungsfähigen) Systems zu behandeln“ (Curtius)⁷³, zu einer deontologischen Mahnung an die bisherigen und nach seiner Überzeugung einzig verbindlichen Formen des Humanismus gedrängt fühlt, denen nämlich „eines [...] ausnahmslos gemeinsam [war]: sie stellten eine Bildungsreligion dünner Oberschichten dar“ (195), so dekretiert er, gegen „ein neues Bildungssystem aus Politik, Pädagogik,

⁷² Hofmannsthal und der europäische Gedanke. Kiel 1951, 21. – Curtius' *Die französische Kultur* war der erste Band der zusammen mit Bergsträsser herausgegebenen zweibändigen Kulturkunde *Frankreich*. Bergsträsser zeichnete für den Teil zur Wirtschaft und Politik verantwortlich.

⁷³ „Neuer Humanismus?“. *Die Arbeitsgemeinschaft* 8 (Februar 1922): 193-99; 194.

Leibesübungen und einem Restbestand von Wissenschaft“ (198): „Was uns nottut, ist strengere Vernunftzucht und bessere Verstandesverwertung“, eine Forderung, der man sich im Grunde nur anschließen kann.

Es liegt in eben dieser Richtung, wenn Curtius zehn Jahre später in *Deutscher Geist in Gefahr*, wo er eine „heillose[] Verwirrung der heutigen Geisteslage“ im gleichen Atemzug mit „dem rapiden Abbau wissenschaftlicher Strenge und intellektueller Zucht“ (100) diagnostiziert, gegen den früheren preußischen Kultusminister Carl Heinrich Becker, dessen persönlichem Einsatz er sowohl die Ernennung zum außerordentlichen Professor 1919 (Lausberg 72) als auch den Ruf nach Bonn 1929 (90) zu verdanken gehabt hatte, mit der üblichen Bedenklichkeit gegen alles vermeintlich Egalitäre auftritt und das Menetekel eines „gefährlichen Weg[es]“ an die Wand malt, den Becker betrete,

wenn er vor „einseitiger Intellectbildung“ warnt und wenn er glaubt, die deutsche Kultur von unten, nämlich von der Volksschule und den pädagogischen Akademien aus, wieder aufbauen zu können (*Dt. Geist in Gefahr* 20).

Curtius dagegen warnt seinerseits eindringlich vor der auch andernorts beschworenen Gefahr (vgl. etwa *ELLMA* 386), die er in einer „Ermäßigung der intellektuellen Anforderungen“ (*Dt. Geist* 20) sieht, und fordert statt dessen: „Gerade das Gegenteil täte uns not: eine straffere Zucht des Denkens und Lernens, eine höhere Achtung der Vernunft“. An seiner defätistischen Einschätzung von 1931/32, die in vielem der von 1947/48 entspricht, kann auch der schwärmerische Blick zurück auf „Deutschlands humanistische Jugend“ (51) der Vorkriegszeit nichts ändern:

Sie war unpolitisch und war weder geist- noch wissenschaftsfeindlich. War es so wenig, daß sie sich zutrauen durfte, den strengsten Anforderungen wissenschaftlicher Gründlichkeit (in der Fachsprache: Akribie) zu genügen (52),

im Gegenteil: seine Zeit- und Universitätsanalyse („Krisis der Universität?“ ist der Titel des Kapitels) ist ja auch deshalb so düster, weil diese Ansätze seiner Überzeugung nach unwiederbringlich verloren sind, denn „[d]as ist die deutsche Jugend, die bei Langemarck verblutete und deren Bild heute so oft verzerrt wird.“

Auf das Mittel der Strenge setzt Curtius sogar auf dem Gebiet des internationalen Ausgleichs, der ihm nach der Kriegserfahrung so sehr am Herzen liegt, speziell des für Europa zentralen Ausgleichs zwischen Frankreich und Deutsch-

land, den Erbfeinden vieler Kriege und den Hauptprotagonisten des von ihm erkannten grundlegenden Antagonismus zwischen germanischer und romanischer Welt:

Aller Abbau der Feindschaft und aller Aufbau einer neuen geistigen Gemeinschaft setzt als Grundbedingung voraus nicht nur einen gleichen Glauben an die Zukunft, sondern die gleiche unnachsichtliche Strenge in der Beurteilung der Vergangenheit – auf beiden Seiten. (*Maurice Barrès viii*)

Man könnte als Zwischenbilanz für unseren Zusammenhang dahingehend differenzieren, daß in Richtung auf das (Berufs-)Ethos bei Curtius das Gewicht mehr auf der Energie liegt, während die Strenge eher auf der methodischen Seite dominiert. Aber die Energie spielt auch da eine im wahrsten Wortsinne grundlegende Rolle, und im übrigen sind die beiden Postulate so interdependent und durchdringen sich gegenseitig so sehr, daß sie durch das jeweils andere ohnehin auf dessen Seite hinüberwirken: Strenge erfordert Energie (sie ist ja eine Anspannung, Nachlassen bedeutet *vis inertiae*), Energie beweist Strenge (etwa im Sinne von: 'ein strenger Winter'); Strenge kontrolliert und kanalisiert Energie und macht sie fruchtbar (in der Methodik), Energie wertet Strenge ethisch auf und stellt ihr erst einen sinnvollen Aktionsraum. Beide wirken aber auch gemeinsam, gebündelt und verleihen durch die moralische Aufladung der Energie dem Bereich des Methodischen, der sich eigentlich durch Neutralität bzw. durch Indifferenz auszeichnet, eine ethische Wertigkeit. Auch die Methodik wird auf diese Weise zu einem *Offizium* geadelt: in moralischen und methodischen Belangen können also die Tugenden der Strenge und der (Entfaltung von) Energie als *honestum* und *utile* gelten; ihre pflichtgemäße Befolgung – da sie als ethische Werte anerkannt werden, kommt zum Tragen, daß sie Aufforderungscharakter besitzen und dem sie Anerkennenden die Verpflichtung auferlegen, sie tatsächlich zu realisieren (vgl. Fn. 58) – verbürgt das *rechte wissenschaftliche Handeln* über die gesamte Bandbreite der Deontologie. Das Rezept für solches rechte Handeln, dem m. E. in Curtius' Deontologie eine selbstwertige, absolute moralische Qualität eignet und in dem sich seine besondere Zusammenschau von Methodik und Ethik manifestiert, läßt sich kurz und bündig so formulieren: *strenge Methoden energisch anwenden; energisch lesen und sammeln, streng prüfen und bewerten, energisch das Erkannte darbieten.*

3 ANTAGONISMUS DER KRÄFTE UND SYNTHESE-IDEAL

Strenge und Energie sind also nicht nur die Scharniere, die Methode und Moral in Curtius' akademischer Programmatik und Deontologie verbinden, sie sind darüber hinaus, oder eigentlich: damit auch die Angelpunkte, um die sich seine 'Literaturtheorie' bzw. sein literaturwissenschaftliches Reflektieren aufbaut; wobei es sich versteht, daß bei Curtius nur mit Vorbehalt von literaturwissenschaftlicher Theorie oder Literaturtheorie gesprochen werden kann. Die Theorie dürfte wohl tatsächlich nicht seine Domäne gewesen sein (sei es aus Desinteresse, sei es aus Indisposition), und wenn Harald Weinrich mit seiner Einschätzung recht hat, „daß Curtius vor jeder beliebigen Theorie leicht zu blamieren ist“⁷⁴, wird es wenig ergiebig sein, ihn hier auf eine mehr oder weniger willkürliche Auswahl von disparaten, inkohärenten, von ihm selbst überhaupt nicht in eine Systematik gefügten Positionen festlegen zu wollen, um dann gegen diese einen theoretischen *esprit d'escalier* sprühen zu lassen. Curtius, der vor allem bis zum Ende der zwanziger Jahre einen Großteil seiner Veröffentlichungen als „literarische Production“⁷⁵ und sich selbst mit Vorliebe als verhinderten, seiner eigentlichen Berufung uneigennützig entsagenden Schriftsteller präsentierte⁷⁶, hatte ja über-

⁷⁴ Harald Weinrichs im übrigen beherzigenswerter Diskussionsbeitrag in *Ernst Robert Curtius (1886-1956): Werk, Wirkung, Zukunftsperspektive* (219-20, Diskussion der Vorträge von M. Oldini und S. Gross) steht allerdings in einem etwas pauschalisierenden Kontext, der hier mit zitiert sei: „Ich denke, daß Curtius vor jeder beliebigen Theorie leicht zu blamieren ist. Er war eben ein Konservativer, und richtige Konservative haben überhaupt keine Theorie. Sie wären ja schwach, wenn sie anfangen würden zu theoretisieren. Curtius, das muß man ihm vielleicht vorwerfen, hätte vielleicht überhaupt gar keine Elemente von Theorie aufnehmen sollen. Immer dort, wo er anfängt zu theoretisieren, zeigt er manifest seine Schwächen.“

⁷⁵ In einem Brief an Gide vom 13.3.1921 klagt er: „Ich bin durch die Pflichten meiner Professur (Vorlesungen, Prüfungen usw.) so absorbiert, daß meine literarische Production sehr gehemmt ist. Ein Buch über Barrès wird demnächst zwar erscheinen und Ihnen zugehen. Aber auf die Dauer ist dies Nebeneinander von Beruf und schriftstellerischer Arbeit schwer durchzuführen. Immerhin hoffe ich, wenigstens von Zeit zu Zeit einen kleineren Essai schreiben zu können.“ (*Deutsch-französische Gespräche* 26)

⁷⁶ Auch Lessenich vertritt die Ansicht („*Abendland*“ 95, Fn. 62): „Philologische Literaturkritik war für Curtius stets Literatur über Literatur, ganz wie bei Sainte-Beuve; so bezeichnete sich Curtius in seiner Goethe-Kontroverse mit Karl Jaspers nicht als Professor, sondern als 'deutscher Schriftsteller'“. – Vgl. Curtius' Versicherung an Gide: „*Mais je pourrais également faire autre chose*“. Ich verstehe dies so: Wie viel lieber würde er sich schönggeistigen Arbeiten widmen, aber wenn es schon nicht mehr so sehr der Dienst an der deutsch-französischen Verständigung oder der europäischen Kultureinheit ist, dessentwegen er sich die literarische Entfaltung versagt, dann nötigen ihn sein nationales respektive sein Arbeits- und Berufsethos, seine

hauptsächlich ein notorisch gespanntes bzw. schwankendes Verhältnis zu 'Programmen' oder 'Fächern' wie Literaturgeschichte, Literaturvergleichung oder Literaturwissenschaft und bezog vorzugsweise einen supra- oder extradisziplinären Standpunkt.

Dabei ist die literarische Berufung nur ein Aspekt seines Selbstportraits als Außenseiter in der Welt der akademischen Literaturbehandlung. Es ist bezeichnend, wenn er etwa im Vorwort zur zweiten Auflage von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* mit vielleicht nur vorgeblicher Bescheidenheit erklärt, die in diesem Buch behandelten „Fragen sind Vorarbeiten für das, was ich eine Phänomenologie der Literatur nennen möchte“⁷⁷. Diese Einschätzung verweist darauf, daß Curtius, der sich während seiner gesamten Karriere in einem für Literaturwissenschaftler sicherlich untypischen Ausmaß mit Philosophen ver-

eigenen Interessen und sein Wohl hintanzustellen und statt dessen seine Pflichten gegenüber dem Vaterland zu erfüllen oder die philologischen Aufgaben zu erledigen, die von anderen nicht geleistet oder verpatzt worden sind.

⁷⁷ 1973, 10: „Sie scheint mir etwas anderes zu sein als die Literaturgeschichte, die Literaturvergleichung, die Literaturwissenschaft, wie sie heute betrieben werden.“ Er begründet seine Kritik im programmatischen ersten Kapitel „Europäische Literatur“ *passim*, so etwa: „Es gibt allerdings seit einem halben Jahrhundert eine 'Literaturwissenschaft'. [...] Der Philologie ist sie abhold. Dafür sucht sie Anlehnung bei anderen Wissenschaften: Philosophie (Dilthey, Bergson), Soziologie, Psychoanalyse, vor allem Kunstgeschichte (Wölfflin). [...] Sie will 'Geistesgeschichte' sein.“ (21) „Die moderne Literaturwissenschaft – d.h. die der letzten fünfzig Jahre – ist ein Phantom. Zur wissenschaftlichen Erforschung der europäischen Literatur ist sie aus zwei Gründen unfähig: willkürliche Einengung des Beobachtungsfeldes und Verkennung der autonomen Struktur der Literatur.“ (22) Auch die „Literaturgeschichte“ sei zur „Erforschung“ der europäischen Literatur als „Ganzheit“ nicht in der Lage: „Eine erzählende und aufzählende Geschichte gibt immer nur katalogartiges Tatsachenwissen. Sie läßt den Stoff in seiner zufälligen Gestalt bestehen.“ (25) In Kapitel 18, „Epilog“, urteilt er: „Ein Versager war auch die 'Literaturwissenschaft' in ihrer kunstgeschichtlichen wie in ihrer geistesgeschichtlichen Variante. Die leichtfertig konstruierende 'Geistesgeschichte', die sich in Deutschland seit dem ersten Weltkrieg an Stelle der Philologie setzte, war ein Symptom wissenschaftlichen Verfalls, was durch die Exkursion in ein Lieblingsgebiet der Germanistik, das „ritterliche Tugendsystem“ (Exkurs XVIII), unliebsam bestätigt wurde.“ (385) Es wird ersichtlich, daß Curtius auch hier *vis inertiae* diagnostiziert; aus dem Blickwinkel dieser Diagnose erhellt sich ihm auch, daß „die Literaturgeschichte [...] dem System der Formen nicht viel Aufmerksamkeit zu schenken [pflegt]. Sie pflegt heute“, wahrscheinlich mangels eigener Vitalität, möchte man vermuten, „die 'Geistesgeschichte' zu bevorzugen“, die allerdings selbst an Auszehrung leiden muß, denn auch „deren leitende Gesichtspunkte werden für gewöhnlich fremden Disziplinen entnommen“ (394). Aus dieser energetischen Perspektive „erledigen sich“ die „Methodenstreitigkeiten der letzten Jahrzehnte und der Windmühlenkampf gegen den sogenannten 'Positivismus'“: „Sie zeigen nur an, daß man der Philologie ausweichen möchte – aus Gründen, die wir auf sich beruhen lassen“ (395), aber wir dürfen wohl verstehen: *vis inertiae*!

schiedenster Ausrichtung und Bedeutung befaßt und über sie geschrieben hat (über Kant als ersten, dann u.a. über Bergson, Alain, Ortega y Gasset, Unamuno, Pascal, Maritain, Nietzsche, Emerson, Scheler) und der seine literaturkritischen Arbeiten häufig mit philosophischen Betrachtungen versetzte oder aus einer philosophisch gefärbten Sicht betrieb, sich zur kritischen Betrachtung der eigenen Profession ebenfalls gern auf eine philosophische Warte begab, von der aus er über die wissenschaftliche oder jede andere Art der *Beschäftigung mit Literatur*, ihre Apperzeption, Rezeption, Erkenntnis, Pflege, Vermittlung in theoretischer oder kritischer Weise reflektierte bzw. seine Überzeugungen, oft eigentlich seine Glaubenssätze verkündete. Es wäre darüber hinaus verfehlt, bei ihm von einer *Theorie der Literaturwissenschaft* zu sprechen, da er aus der beschriebenen Disposition heraus nicht mehr entwarf als kontextbedingt in seine Arbeiten einfließende unsystematische, dabei in der Regel emotionale oder bekenntnishaft apodiktische Teilstücke zu einer *Kritik* oder einer 'Philosophie' jeglicher Art von *metaliterarischer Betätigung*. Dem Anspruch nach handelte es sich um Fragmente zu deren 'Epistemologie' und 'Ontologie', die allerdings jenseits der Begrenzungen der Wissenschaftlichkeit vornehmlich dem Intuitiven, dem Empathischen und dem Genialischen folgen und innerhalb der literaturwissenschaftlichen disziplinären Demarkationen am ehesten noch mit dem Begriff *comparative criticism* zu erfassen sind. Man käme Curtius, der einen seiner ersten Aufsätze zum „Schematismuskapitel in der 'Kritik der reinen Vernunft'“ (*Kant-Studien* 19 (1914)) veröffentlicht hatte, deshalb vermutlich am nächsten, wenn man seine verstreuten und unsystematischen Reflektionen über die verschiedenartigsten Phänomene im Bereich der Metaliteratur in Variation des obigen Zitats (*ELLMA* 10) als „Vorarbeiten“ für eine 'Kritik der reinen Philologie' (*transzendental* im Kantschen Sinne) respektive eine 'Kritik der praktischen Literaturwissenschaft' (i.e. eine Deontologie) bezeichnete.

Mit unseren deontologischen und epistemologischen Überlegungen bewegen wir uns ohnehin bereits im Weichbild der Philosophie, und so ist es durchaus naheliegend, von einer Erörterung der deontologisch vorderhand nicht sonderlich relevanten *Literaturtheorie* abzusehen und statt dessen versuchs- oder näherungsweise für die weitere Untersuchung von einer wenn auch auf den ersten Blick diffusen Ausrichtung auf eine ontologische Erfassung der *Philologie* und der *Literaturkritik* bei Curtius auszugehen, von einer Art phänomenologischen Ontologie dieser Bereiche, die *bezeugt*, daß das nicht *aus* der Erfahrung Stammende *für* die Erfahrung bewiesen werden kann. Die enge Verbindung von Ontologie und Epistemologie ist dabei eindeutig systemimmanent; Peter Szondis „Bemerkungen zur

Forschungslage der literarischen Hermeneutik“, in deren Tradition Curtius, bewußt oder unbewußt, zweifellos gestanden hat, weisen dazu das Verständnis:

Daß „Da-sein“ Verstehen ist, ließ sich die von der Seinsphilosophie geprägte Literaturwissenschaft nicht zweimal sagen und folgerte: wenn Verstehen Da-sein ist, sind die Bedingungen von Verstehen Sache der Fundamentalontologie; eine Kritik der literarischen Vernunft wurde weniger als je zum Desiderat.⁷⁸

Wegen der grundlegenden Koppelung an ethische Postulate könnte man, nach dem ohnehin naheliegenden Vorbild von Heideggers Vortrag „Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, bei Curtius von einer Onto-Deontologie der Metaliteratur sprechen. Es handelt sich allem Anschein nach um eine nicht allein dem Rationalen vertrauende kritische Betrachtung, um eine uneigentliche *Epistemologie* der Seinsweisen und –bedingungen der Philologie und der Literaturkritik, letztlich um eine *Lehre* von den Seinsweisen und –bedingungen dieser beiden speziellen Arten metaliterarischer Betätigung, innerhalb derer für Curtius das Zusammenwirken von Methode und Moral unter den deontologischen Postulaten der Strenge und der Energie seine spezifische zentrale Bedeutung erlangte.

Zu Curtius' Situierung innerhalb des Bereichs der Beschäftigung mit der Literatur ist festzustellen, daß er unter der gebotenen singulären Entfaltung von Strenge und Energie wie selbstverständlich – hierin zweifellos seinem Naturell, einer psychischen Disposition zur Einnahme radikaler oder extremer Positionen folgend – die beiden extremen, eigentlich antipodischen, jedenfalls 'abgehobenen' Terrains der nichtakademischen Literaturkritik und der deklariert traditionellen, puristischen Philologie okkupierte, dabei die gesamten 'mittleren' Gebiete, d. h. das akademische Alltagsgeschäft und die disziplinäre Theorie, souverän transzendierend. Hans Helmut Christmann hat in *Ernst Robert Curtius und die deutschen Romanisten* „provisorisch“ vom „Doppelleben der geistigen Persönlichkeit Ernst Robert Curtius“ (11) gesprochen, nicht ohne allerdings einzuschränken, daß dieses Bild „tatsächlich nur auf den ganz jungen Curtius“ (13) 'voll anwendbar' sei. „Denn es dauerte nicht lange“, stellt Christmann fest, „bis die im Grunde so verschiedenen Seiten seines Lebens sich näherzukommen begannen“, als die er

auf der einen Seite die Gelehrsamkeit, die strenge Wissenschaft, die Mittelalterphilologie für eine kleine Zahl von Fachleuten, das Professoral-Olympische, die Nacharbeit (11)

⁷⁸ *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., 1975, 404.

diagnostiziert,

auf der anderen Seite die Literaturkritik, die Essayistik, die Schriftstellerei für ein breites Publikum, die Liebe zur Kunst, die Lebensfreude (12).

Schon im *Balzac* von 1923 sieht Christmann eine „wichtige Station für die Annäherung der beiden Sphären erreicht“ (14), denn obwohl „[l]iterarisch angelegt“, habe das Buch „doch einen ‘philologischen Unterbau’“, den Curtius „zwar kaschiert“ habe, „von dem er aber später sagen wird, ohne ihn hätte er den *Balzac* nicht schreiben können, und auch nicht den *Proust*“. Worin dieser philologische Unterbau bestehe, ist allerdings lediglich durch Curtius’ Aussage verbürgt, nicht von Christmann ausgeführt.

Ich stimme mit Christmann insofern völlig überein, daß in den Arbeiten des späten Curtius, d. h. der letzten Lebensdekade, Literaturkritisches und Philologisches (verstärkt) zusammenfließen, aber erstens möchte ich betonen, daß ich damit keine Aussage über die Qualität der Ergebnisse oder bezüglich einer Spezifizierung dieser ‘Disziplinen’ für Curtius verbinden will; und zweitens möchte ich gegen Christmanns Bild von der „Annäherung der beiden Sphären“ schon beim „jungen Curtius“ einwenden, daß seine Beschreibung der ersten Persönlichkeits-Seite der ‘Mittelalterphilologie’ und des ‘Professoral-Olympischen’ sich mit seiner harmonisierenden, totalisierenden Darstellung aus dem einfachen Grund nicht vereinbaren läßt, daß sie erst für den über Vierzigjährigen zutrifft bzw. *de facto* gegeben ist, für die Zeit nach dem Rom-Erlebnis und der Berufung nach Bonn 1929, voll ausgeprägt sogar erst für die Zeit nach 1933, als eine autonome Auseinandersetzung – selbst eine kritisch-kompetitive, wie er sie mit Frankreich etwa für national-deontologisch geboten hielt – mit dem Ausland effektiv nicht mehr möglich war oder ihm nicht mehr möglich erschien und deshalb wichtige Tätigkeitsfelder nicht mehr öffentlich behandelt werden konnten. Für die folgende Periode, 1933-1945, kann dann von einer Annäherung der beiden Sphären schon deshalb nicht die Rede sein, weil die andere, die kritische Seite von Curtius seit dem Ende der zwanziger Jahre sogar ausdrücklich ‘weggelassen’ worden war (s.u.). Zum einen würde ich stattdessen eine stärkere Gewichtung der Chronologie, der ‘Bio-Bibliographie’, befürworten und von einem Bedeutungszuwachs dieser ‘professoral-philologischen’ Seite seit 1929 bzw. seit 1933 bei unverändertem Fortbestand der keineswegs provisorischen Trennung bzw. ausschließenden Alternanz der beiden Sphären sprechen; zum anderen bin ich im Gegensatz zu Christmann unbedingt der Meinung, daß es geboten ist, die Ebenen klar zu tren-

nen und zwischen den beiden „Sphären“ des Professors/Philologen und des Schriftstellers/Literaturkritikers einerseits und den philologischen und kritischen Arbeitsgebieten und Tätigkeitsmodi andererseits zu unterscheiden. Ich halte deshalb dafür, trotz einer gewissen und im übrigen doch wohl banalen Tendenz zur Vermischung der Methoden und Schreibweisen – man müßte auch hier noch differenzieren: es handelt sich m. E. eher um eine Einmischung der ‘kritischen’ Methoden und Schreibweisen in die ‘philologischen’ und umgekehrt als um eine Konvergenz – den Akzent auf das Wesentliche, nämlich die radikale Heterogenität und den bewußten ‘Extremismus’ seiner Positionsnahmen zu legen, der einen Ausgleich dieser Sphären trotz gelegentlicher gegenteiliger Bekundungen sogar notwendiger- und logischerweise als unerwünscht oder nichtdenkbar ausschließen mußte.

Curtius’ Positionen stellen sich mir darum klar profiliert und dauerhaft wie folgt dar: Im Bereich der Kritik trat er, je älter er wurde, mit desto größerem Selbstbewußtsein auf; selbst ja Literat, Gleicher unter Gleichen, machte er kein Hehl aus dem Bewußtsein seines Ranges und seiner Machtposition (man staunt gelegentlich nicht schlecht vor dem Ton, den er gegenüber den bekanntesten Autoren anschlagen konnte; vgl. Fn. 46 und für die Übernahme dieser Haltung bei den Adepten Max Rychners Panegyrikus: „Deine Strenge gegen die vielen spürte das Unvermögen“). Curtius begriff den Kritiker schon früh als Vertreter der nach Lyrik, Prosa und Drama „vierten, gleichwichtigen Funktion“⁷⁹ der Literatur und hat 1948 in „Goethe als Kritiker“, seine Auffassung als den Abschluß einer Gedanken transformation von Aristoteles über den deutschen Idealismus zu Friedrich Schlegel setzend, definiert: „Kritik ist die Literatur der Literatur. Oder deutlicher: Kritik ist die Form der Literatur, deren Gegenstand die Literatur ist“.⁸⁰ Durch souveräne Setzung – er dekretierte z.B. kurzerhand, daß es in Deutschland keine hochstehende Kritik gebe (vgl. etwa *Krit. Ess.* 31, *ELLMA* 26), ebensogut konnte er sie in der Lessing-Preis-Rede zur repräsentativen Funktion des nationalen Bewußtseins erklären – verlieh er der Kritik eine Aura höchster Exklusivität und wies

⁷⁹ *Literarische Kritik in Deutschland. Rede gehalten am 21. Januar 1950 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Hansestadt Hamburg.* Hamburg 1950, 29.

⁸⁰ *Kritische Essays* 32–33. Von Friedrich Schlegels Definition der Kritik als „Verstehen des Verstehens“ ausgehend, schreibt er hier: „Die Theologie des Aristoteles faßte den göttlichen Weltgeist als das ‘Denken des Denkens’ auf. Diese Funktion nahm der deutsche Idealismus für die Philosophie in Anspruch. Friedrich Schlegels Formel überträgt sie auf die Kritik. Man könnte den Gehalt des Gedankens auch so ausdrücken: Kritik ist die Literatur der Literatur“ (32).

ihr ein Arkanum zu, unzugänglicher als das der Lyrik: T. S. Eliots Diktum, wonach der Roman die Form sei, „in welcher die Literatur ‘die größte Zahl affiziere’“ (33), übertrug er selbstbewußt und nicht ohne einen provokanten Unterton auf die Literaturkritik als

die Form, in der sie die kleinste Zahl affiziert. Hermetische Lyrik findet Glossatoren und Adepten. Kritik scheint den *happy few* vorbehalten zu sein; in Deutschland jedenfalls.

Auf dem Gebiet einer derart elitistisch verstandenen Literaturkritik gab er sich folgerichtig als ‘künstlerischer Typ’ in verschiedenen Rollen (klassisch, modernistisch, genialisch, empört, bohemienhaft) oder als kulturphilosophisch ausgerichteter essayistischer ‘Denker’, der naturgegeben mehr mit Seinesgleichen, d. h. mit den Kreativen, Schriftstellern und Kulturschaffenden Verkehr pflegte als mit den amüsanten universitären Beamten-Kollegen.

Im Bereich der Philologie verkörperte er das gerade Gegenteil, den gestrengen Ordinarius alter Schule, einen deutschen Radikal-Gelehrten aus dem Holz der Gründerväter, einen Berufs-Sittenwächter voller Verachtung für das Gros der mediokren oder laxen Beamten-Kollegen, egozentrisch, elitär, einen Wissenschaftler, der der natürliche, vor allem der erklärte Feind alles Modisch-Halbseidenen (etwa der ‘Geistesgeschichte’, mit der seine Kritikerseele sich so verwandt fühlte) und maniert Theoretisierenden⁸¹ sein wollte, der – um es mit Lausbergs Wendung zu sagen – „zeitlebens bewußt methodischer ‘Positivist’ geblieben“ ist (33), „gefeit gegen die damals [...] grassierende ‘Wesensschau’ und Erleuchtungs-Prätension“. Dies ist sicherlich kongenial formuliert, hält aber im Falle von Geistesgeschichte, Wesensschau und Wesenskunde nur schwer dem Vergleich mit der Evidenz der Texte stand: weder mit Curtius’ Korrespondenz mit Gide, wo er etwa wiederholt

⁸¹ Ich verweise beispielsweise auf Rolf Klopfer in seinem Einwand gegen E. J. Richards Vortrag „E. R. Curtius’ Vermächtnis an die Literaturwissenschaft: Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik“ auf dem Curtius-Symposium Heidelberg 1986: „Er hat sich mit dem Strukturalismus im guten historischen Sinn – und alle großen Forscher auch der nichtlinguistischen Humanwissenschaften der dreißiger Jahre waren Strukturalisten, nur nannten sie sich dann Morphologen oder sonst wie – nicht auseinandergesetzt. Er hat die Forscher nicht zur Kenntnis genommen, er hat mit ihnen nicht studiert, nicht korrespondiert, er hat die Bücher nicht gelesen.“ (*Ernst Robert Curtius (1886-1956): Werk, Wirkung, Zukunftsperspektive*. Hg. Arnold Rothe, Walter Berschin. Heidelberg: Carl Winter, 1989, 271) – Diese Einschätzung kann durchaus verallgemeinert werden. Mit einem konkreten Bezug sei stellvertretend noch René Wellek zitiert, der in „The Literary Criticism of Ernst Robert Curtius“ (*PTL* 3 (1978): 40) zu einer ähnlichen Feststellung kommt: „Oddly enough Curtius seems not to have been aware of the New Criticism as such.“

Ernst Bertram und dessen Nietzsche-Buch lobt⁸², noch mit seiner Nadler-Verehrung und -Nachfolge (bis zur Verquickung von 'geistigen' und biologistischen, ja rassistischen Erklärungsmustern, die er selbst dann noch in Neuausgaben älterer Arbeiten und sogar in dem anlässlich der Goethe-Feiern in Aspen gehaltenen Vortrag⁸³ beibehielt, als sie nach 1945 nun wirklich auch in Deutschland diskreditiert waren), noch mit seinem umfangreichen wesenskundlichen Schrifttum.⁸⁴ Curtius' gesamtes Werk – und zwar nicht nur das 'literaturkritische' von den *Wegbereitern* bis zu den *Kritischen Essays*, sondern genauso das 'streng philologische' wie das durch und durch ideengeschichtlich orientierte *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, seine subjektive und erklärtermaßen auf *Intuition* gegründete *Synthese* der *überzeitlichen Transzendenz* des *schöpferischen* europäischen Geistes – bezeugt neben dem positivistischen Erbe seine eindeutige Abhängigkeit von Positionen der geistesgeschichtlich-idealistischen Richtung und der Lebensphilosophie.⁸⁵

Vor der Hintergrundfolie beispielsweise des Kapitels „Geistesgeschichtliche Methode“ in Manon Maren-Grisebachs *Methoden der Literaturwissenschaft*⁸⁶ betrachtet erscheint Curtius geradezu als Prototyp des Geistesgeschichtlers und als Paradebeispiel eines Anti-Positivisten: Die von Maren-Grisebach bei diesen

⁸² *Deutsch-französische Gespräche*, 32, 34 und 52. In der Rhein-Barrès-Debatte hat Curtius sich mit dem Nationalisten Bertram (vgl. dessen Gedichtbände *Straßburg* (1920) und *Der Rhein* (1922)), den er persönlich kannte und schätzte, förmlich afiliert: er zitierte mehrfach („Um Maurice Barrès und den französischen Nationalismus“ (1921), „Rheinische Schicksalsfragen“ (*Die Tat*, 1922), „Français et Allemands peuvent-ils se comprendre?“ (1922)) aus Bertrams Anti-Barrès-Aufsatz (*Die Westmark*, Juni 1921), den er als „wichtiges Stück deutscher Kulturarbeit“ (*Die Tat*, März 1922, 932) lobte und als mit seinen Ansichten deckungsgleich an französische (Gide) und luxemburgische (Mme Mayrisch) Freunde verschickte (*Dt.-frz. Gespr.* 34). Bertram schrieb außerdem *Rheingenius und Génie du Rhin* (1922).

⁸³ „The Medieval Bases of Western Thought“, *Ges. Aufsätze zur romanischen Philologie*, 28-39; 28: „Henry Adams was led to northern France by the instinct of his race“.

⁸⁴ Vgl. Gerhard Bott, *Deutsche Frankreichkunde 1900-1930*, Rheinfelden, 1982; Stefan Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre*, Bonn 1980.

⁸⁵ Diese Auffassung vertritt auch Hans Manfred Bock in seinem wichtigen Aufsatz „Die Politik des 'Unpolitischen'. Zu Ernst Robert Curtius' Ort im politisch-intellektuellen Leben der Weimarer Republik“ (*Lendemains* 59 (1990): 16-61): „Curtius' Methode war eine lebensphilosophisch überformte Variante der deutschen Geisteswissenschaft, sie war ihrer ganzen Anlage gemäß morphologisch orientiert und begrifflich inkohärent“ (27). – Vgl. ebenfalls Peter Jehn.

⁸⁶ Tübingen: Francke, 1970, ⁹1985. Meine obige Apposition zu *ELLMA* deckt sich in den sieben kursiv gesetzten Punkten mit Merkmalen ihrer Gegenüberstellung von geistesgeschichtlich-idealistischem Denken mit positivistischem (28).

‘Schulen’ diagnostizierte „Verbindung von Intelligenz- und Erlebnispotential“ (25) – welches letztere er im Weber-Aufsatz, wie wir gesehen haben, gar zum deontologischen Postulat einer „Erlebnispflicht“ (202) erhoben sehen wollte – entspricht völlig Curtius’ Vorstellungen; den Anspruch, als „schöpferische[r] Forscher“ die „Entsprechung“ zum „poeta creator“ (31) zu bilden, darf man wohl gerade ihm mit Fug und Recht unterstellen.⁸⁷ Ohne deswegen die schon aus seinem elitären Konservativismus verständlichen positivistischen Züge minimieren zu wollen (vor Maren-Grisebachs Positivismus-Kapitel macht er eine ebenso gute Figur: man vergleiche nur ihre Ausführungen zu Scherer und zur *Kausalität* (14) mit der nichtsdestotrotz irrationalen und subjektivistischen Geschichts- und Kontinuitätsauffassung in *ELLMA*): es entbehrt jeder Grundlage, ihn seiner ideengeschichtlichen Zeitverhaftetheit und seiner irrationalen Basis zu entziehen und auf einen freischwebenden Positivismus zu verkürzen. Arnold Arens hat als Herausgeber von Lausbergs Curtius-Buch die Notwendigkeit gesehen, Lausbergs Darstellung von Curtius’ „wissenschaftlicher Persönlichkeit“ durch eine aufschlußreiche Bemerkung von Paul Egon Hübinger zu ergänzen, der in seinem Lehrer Curtius einen „wahre[n] Sohn des Zeitalters“ gesehen hat, „das durch Dilthey (Das Erlebnis und die Dichtung!) geprägt worden ist. Er *praktizierte* Dilthey bei länger andauernder Distanzierung von seinem theoretischen Gehalt“ (Lausberg 50, Fn. 13). Lausberg aber kann hier nicht kohärenter sein, als es Curtius selbst in seinen gelegentlich überspitzten Stilisierungen gewesen ist, deren Affektismus ihm und seinen Anhängern manchmal den Blick auf seine alltäglich reale methodische Praxis getrübt haben mag; Lausberg bringt Curtius’ Selbstbild dann aber mit gewohnter

⁸⁷ Die Reihe der Beispiele ließe sich fortsetzen. Welleks überzeugende Darstellung des „Literary Criticism of Ernst Robert Curtius“ würde ich übrigens in diesem einen Punkt, der Frage der Einstellung Curtius’ zur „*German Geistesgeschichte*“ (40), modifizieren: Wellek, der an anderer Stelle sehr wohl die mangelnde Konsistenz in Curtius’ Äußerungen, den Zwiespalt zwischen programmatischer Verlautbarung und der Praxis der eigenen Sprechakte bemerkt („France is seen throughout the writing-life of Curtius in oddly simplified terms of a contrast to Germany [...]. Occasionally Curtius reminds himself and us that generalizations are dangerous and that a nation’s character changes in history, but mostly he operates with the most worn-out clichés“ (29)), nimmt Curtius’ scharfe („sharpest criticism“) Reaktionen auf die Geistesgeschichte – deren affektiven und disziplinären Hintergrund er zu verkennen scheint, obwohl er sogar die Fälle Glunz und Ehrismann als Beispiele geistesgeschichtlicher Forschung anführt – offenbar *prima facie*, er ignoriert sowohl die Inkonsistenz, die zwischen Curtius’ Kritik und Curtius’ eigener Praxis besteht, als auch die zu seiner vorhergegangenen ‘ideengeschichtlichen’ Analyse Curtius’, was allerdings gerade daran liegen mag, daß er sich durch seine Festlegung Curtius’ auf den „objective idealism“ (32), in Diltheys Verständnis ausgerechnet, den Blick für den geistesgeschichtlich-idealistischen Zusammenhang verstellt hat.

Treffsicherheit auf den Punkt, wenn er schreibt: „‘Positivismus’ und Literaturkritik sind in seiner Persönlichkeit eine Einheit aus einem Guß eingegangen.“⁸⁸

Die Verbindung des Gegensätzlichen – und das beinhaltet für Curtius bei aller Überzeugtheit von der Realität der Gegensätzlichkeiten auch den Aufweis der Scheinhaftigkeit ihrer Unüberwindlichkeit –, die Vereinigung des vordergründig Heterogenen war eine Grundnotwendigkeit und ungelöste Grundproblematik von Curtius’ gesamter Existenz und bildet ebenfalls die grundlegende Struktur seiner Anstrengungen zu einer ontologischen Erfassung metaliterarischer Phänomene. Etwas von dieser Gegensätzlichkeit steckt ja offensichtlich auch in dem kooperierenden Postulat-Paar *Energie(entfaltung)* und *Strenge*, und man kann sich fragen, ob es nicht sogar gerade daher die Wirkmächtigkeit bezieht, von der Curtius so sehr eingenommen war. Entsprechend ihrer Affinität zu diesen Postulaten gruppieren sich denn auch bei Curtius, sein Denken unübersehbar bestimmend und insbesondere den Philologie-Kritik-Komplex strukturierend, gewisse Vorstellungen oder Konzeptionen als Gegensatz- und (im Zeichen der Konvergenz-Dynamik der innewohnenden deontologischen Prinzipien) als *Komplementär*-Paare. Diese sind wohl nicht zufällig solche, die Curtius’ Epoche, die erste Jahrhunderthälfte, weitreichend geprägt und gespalten haben, worin sich erneut seine gleichzeitige Abhängigkeit von Lebensphilosophie und Geistesgeschichte einerseits und Positivismus andererseits zeigt: „Leben“ und „Wissenschaft“, „Leben“ und „Geist“ (aber auch, je nach Kontext ist der „Geist“ verschieden zuordenbar: „Geist“ und „Form“⁸⁹), „Vitalität“ und „Vernunft“, „Instinkt“ und „Verstand“,

⁸⁸ „Das hatte“, wie Lausberg sich bemüht fühlt, ergänzend zu erklären (33), „Folgen im gesellschaftlichen Verhalten: bei aller Güte gegenüber Lernwilligen und Ratsuchenden konnte CURTIUS gegenüber von ihm identifizierten präventösen Schwätzern, denen er geistige Perfidie vorwarf, mit aggressivster Schärfe – auch im persönlichen Verkehr – auftreten.“ – Leo Spitzers von mir allerdings bestrittene Charakterisierung von Curtius’ wissenschaftlicher Persönlichkeit hat doch den in meinen Augen erheblichen Vorteil, auf ein und derselben kategorialen Ebene zu bleiben: „Curtius a le mérite d’avoir réuni en lui, dans une synthèse tout à fait personnelle, le professeur philologue, l’écrivain et le politique de l’esprit.“ („L’Etat actuel des études romanes en Allemagne“. *Revue d’Allemagne* 6 (1932): 593; zitiert nach Christmann 14/44)

⁸⁹ Im „Epilog“-Kapitel von *ELLMA* erläutert Curtius unter „§3. Geist und Form“ etwa zu dieser Dichotomie, dem „germanischen Wesen liegen“ die keltischen und römischen Formspielereien „wenig“ (392). Man kann sich vor der Abundanz der einschlägigen Stellen aus allen Schaffensperioden nur schwer des Eindrucks erwehren, daß für Curtius die Grenzen zwischen Geist, Seele, Wesen und Blut höchstens fließend waren; liegt der Geist im Blut oder ist das Blut die Trägersubstanz des Geistes? Die Antworten spannen sich von angemessen lapidarer Klarheit: „Die Monumente der französischen Tradition stehen an den Heerstraßen des römischen Imperiums. Das Gesetz dieser Tradition liegt im französischen Blut.“ (*Frz. Geist im 20. Jh.* 421)

„Intuition“ und „Intelligenz“, „Kraft“ und „Disziplin“. Immer kann das in der hiesigen Anordnung erste Element mehr der Energie und infolgedessen der *Literatur(Kultur)kritik* (Leben, Vitalität, Intuition), das zweite mehr der Strenge und demnach der *Philologie* (Vernunft, Intelligenz, Disziplin) zugerechnet werden, das erste – um auch diese Allerweltsdichotomie noch hinzuzunehmen – mehr dem Bereich des Irrationalen, das zweite mehr dem des Rationalen. An dieser kurzen Auflistung läßt sich bereits ablesen, daß bei Curtius tatsächlich typische positive und geistesgeschichtlich-idealistische Vorstellungen gleichzeitig auftreten, die im Magnetfeld von Energie und Strenge *programmatisch* konvergieren, was m. E. eine für das Verständnis seines Denkens aufschluß- und perspektivenreichere Beobachtung sein dürfte als die, daß „in seiner Persönlichkeit“ Positivismus und Literaturkritik „eine Einheit aus einem Guß eingegangen“ sind – davon, daß sie dies in seinem Werk getan hätten, spricht wohlgemerkt nicht einmal Lausberg.

bis zu genügend eindeutigem mystischem Raunen „[Humanismus] ist Selbstbegegnung des modernen Geistes mit einem Leben, das in dunkler Tiefe des Blutes schlief und sich nun seines Ursprunges versichert“ (*Deutscher Geist in Gefahr* 107).

II

SYNTHESE ALS ONTO-DEONTO-LOGISCHES PRINZIP

Der Einzelne aber konnte sich jetzt nur noch
einem einzigen Gebiet ganz widmen und bildete sich
so nur noch als „Bruchstück“ aus, wurde „bloß
zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft“.

Michael Landmann, *Pluralität und Antinomie*

1 RESTAURATIVER HUMANISMUS MIT BRUCHSTELLEN

Während es für Curtius in der Lebenspraxis problematisch und letzten Endes unmöglich blieb, die beiden Seelen in seiner Brust und die entsprechenden Lebenswelten des Schriftstellers/Kritikers einerseits und des Philologen/Professors andererseits, von Berufung und Beruf, zu versöhnen,⁹⁰ sei es, weil ein bestimmtes

⁹⁰ Neben den Briefen an Max Rychner, in denen sich Curtius sehr offen über Persönliches aussprach, bezeugen auch seine Briefe an Gide die Problematik dieses innerlichen und äußerlichen Arrangements, auf das hier nicht in erschöpfender Weise eingegangen werden kann. Einige Beispiele nur seien stellvertretend und in Ergänzung der Briefstelle vom 13.3.1921 („Ich bin durch die Pflichten meiner Professur (Vorlesungen, Prüfungen usw.) so absorbiert, daß meine literarische Production sehr gehemmt ist. [...] auf die Dauer ist dies Nebeneinander von Beruf und schriftstellerischer Arbeit schwer durchzuführen.“) angeführt: So schreibt Curtius etwa an Gide am 15.11.1922: „le retour à Marburg pour la reprise des cours a marqué le commencement d’une période de dépression physique et morale dont je ne vous parlerais pas si ce n’était pour excuser mon long silence. L’hiver dans ce pays froid et brumeux, sans amis, sans beauté, sans nulle impression d’art, sans aucune source de joie m’est toujours très pénible. Il m’est très difficile de m’insérer dans cette vie officielle d’une petite université dont je me sens séparé par tout ce qui fait ma vie propre. Etre libre, être indépendant, ne devoir des comptes à personne – voilà ce que je voudrais. ‘Fuir! ah! fuir plus au sud et vers un dépaysement plus total!’.“ (*Deutsch-französische Gespräche*, 61-62) – Ähnlich wie gegenüber Gide zeigt Curtius auch im Briefwechsel mit Catherine Pozzi eine besondere Neigung, sich nicht nur von seinem Beruf zu distanzieren, sondern überhaupt die Bedeutung der Wissenschaft für sein Leben und seine Eingebundenheit in deren Betrieb zu relativieren; vor allem zu Beginn ihrer Bekanntschaft gibt er sich betont weltmännisch und geradezu *flirtatious*; von ihr als Don Juan bezeichnet zu werden, nimmt er sichtlich geschmeichelt auf. Aus Rom fragt er (Poststempel v. 9.12.28): „Est-ce que la Science va vous expliquer la mort? Explique-t-elle la vie? Connaît-elle le ‘sens’ de quoi que ce soit? [...] Les vérités ultimes ne se découvrent pas par la marche de la connaissance à travers les siècles. Elles sont données une fois pour toutes, elles peuvent se perdre – et se retrouver.“ („Lettres à Catherine Pozzi“, 339) Am 20.12. 1928 hofft er: „je voudrais tellement que ce mot de ‘professeur’ disparût de vos lettres“, und bekennt: „J’ai horreur d’être identifié avec ma profession. Je déteste même qu’on me la rappelle – peut-être parce que je la remplis mal; mais pas

50

Interesse oder Erlebnis der einen Sphäre zeitweise die Priorität gab, sei es, weil die Lebensumstände oder Arbeitsbedingungen gegen eine solche Harmonisierung standen und er im übrigen auch keine Ansätze zeigte, ja möglicherweise nicht einmal die Idee realisierte, eine darauf ausgerichtete, seine verschiedenartigen Bedürfnisse und Interessen bewußt totalisierende Lebenseinstellung zu entwickeln; während er statt dessen zwischen den Extremen schwankte, entweder die Unterschiedlichkeit der Betätigungen und der Lebenswelten phasenweise in geradezu aufreizender Weise zu kultivieren und auf die Spitze zu treiben oder aber in fatalistischer Weise zwischen Larmoyanz und Zynismus mit dem Schicksal eines innerlich und äußerlich Zerrissenen zu hadern (wenn nicht zu kokettieren), der sich zudem aus Gründen, die zu eruieren wären, lange Zeit ganz elementar als nicht dazugehörig, als verschieden von den anderen empfand und sich – obwohl durch und durch ‘wertkonservativ’ eingestellt (bzw. gerade deshalb) – schwertat, seine Position gegenüber den üblichen Lebensformen der bürgerlichen Gesellschaft zu definieren⁹¹, war ihm ganz im Unterschied dazu für seine wissenschaftlichen wie

uniquement pour cette raison. J'en veux à cette profession, à cette carrière universitaire parce qu'elles déforment et déflorent la vie spontanée de l'esprit.“ Dieses Kokettieren mit dem eigenen Ungeeignetsein und der Rolle des Opfers der Umstände mag er dann aber doch nicht so stehen lassen; am 7.6.1929 zeichnet er ein differenzierteres, aufschlußreiches Bild seiner selbst: „Je me suis appliqué dès toujours à l'objet. J'ai par un ascétisme conscient tué le spontané de mon esprit pour me conformer au donné, au contour des choses, à l'analyse. Je suis arrivé à pouvoir faire de bonnes analyses, mais au dépens de l'élan, de l'essor, de mille possibilités étouffées. Appauvrissement irréparable. A l'ordinaire, je ne le sens pas et ne m'en plains pas. Mais le contact avec un esprit tel que le vôtre me fait apparaître tout ce que j'ai renoncé. [...] Mon ambition et mon plaisir, c'est de fournir du bon travail. En récompense, je voudrais avoir quelques agréments de la vie. C'est le raisonnement naïf de l'écolier.“ (343) – Vgl. auch die zu interpretierenden Indizien bei Lausberg *passim*, z. B. 49ff über die „geprägte“ und die „wissenschaftliche Persönlichkeit“ Curtius’.

⁹¹ Die zeittypischen Hymnen auf das Leben, die ihn bei Dichtern wie Gide so berücken konnten und die er gerne ‘nachsang’, dürften ihn an der Identifikation mit dem bürgerlichen Leben so wenig gehindert haben wie ihn vom „mit im Hinblick auf meine Teilnahme“ gegründeten „Professoren Kränzlein“ („Ernst Robert Curtius - Max Rychner: Ein Briefwechsel“. *Merkur* 23 (1969), 372) ferngehalten haben dürfte, was er am 11.6.1925 an Rychner schrieb: „Je älter ich werde, je stärker wird das Bewußtsein, daß ich nicht ‘dazu gehöre’. [...] Ich habe ein nervöses Unabhängigkeits- & Ungebundenheitsbedürfnis wie ein ungezügelter Gaul. Ich will frei sein, in hellen Sommernächten im Neckar zu baden oder Freunde zu sehen, auch wenn tausend Kränzchen oder Congresses an dem Abend tagen“ (372). – Anhaltspunkte zur Deutung seiner Heterogenitätsgefühle – inwieweit er kokettiert, bleibt ohnehin immer in der Schwebe – finden sich bis wenige Wochen, bevor er unverhofft in ruhigeres Gewässer kam, als er im September 1929, nur wenige Tage vor dem ertrotzten ersten Treffen mit der immer heftiger umworbenen Brief- und Seelenfreundin Catherine Pozzi, mit 43 Jahren die mehr als zwanzig Jahre

jüngere Ilse Gsottschneider kennenlernte und binnen eines halben Jahres heiratete: wenn er am 8. September 1929 an Catherine („Chère“) schreibt: „Vous me taxez de donjuanisme. Je n’y contredis pas. Mais vous me connaissez assez, n’est-ce pas, pour savoir que si je suis sensible à la musique du Désir, je le suis mille fois plus aux appels de la grandeur, aux révélations de l’esprit“ (353), so bezieht er sich dabei offensichtlich auf eine Reaktion Catherines auf den Beginn seines Briefes vom 26. August: „Voici une méchante photo pour vous remercier de votre admirable diagnostic. L’être qui ne vous revient pas [scil. Stephen Spender] est tout de même assez séduisant. Je ne suis pas insensible à ce charme, mais je m’intéresse à lui b[eaucou]p plus pour une autre raison: il est poète, et ses vers sont d’une beauté, d’une puissance surprenantes“ (350). – Die frühen Versuche des Kritikers Curtius, in *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich* die literarische Erotik und Lebenshymnik eines anderen Dichter-Freundes, Gides, empathisch zu evozieren, entbehren gelegentlich nicht einer gewissen Komik: „Im Verkehr mit den Araberknaben taucht ein neues Gefühl in Michael auf: die Freude an der Schönheit und Wohlgeratenheit biegsamer Leiber“ (60), „Michael wirft die künstliche Persönlichkeit von sich, die Erziehung, Bücher, Pflichtenlehren in ihm aufgebaut haben. Er bricht das Tabu der Verdrängungen. Alle dunkel-heißen Lebensströme der Sinne und der Seele leitet er zusammen in ein neues Menschtum“ (61), in der Normandie „durchwacht er die Sommernächte mit den Wilddieben. Hier findet er die dumpfe Animalität unverschnittener Lebenstrieb“ (64), schreibt er zu *L’Immoraliste* (den geschrieben zu haben er Gide als ethischen Akt anzurechnen scheint: Der Satz „Er schrieb den *Immoraliste*“ ist ein eigener Absatz) und zu den *Caves du Vatican*: „Der Held des Romans [...] ist ein Bruder des Araberknaben Moktir, der dem neu erwachenden Lebensdurst Michaels in Biskra ein so reizvolles Schauspiel bietet“ (76-77). Bei der Beschreibung der *Morceaux choisis* greift er zu Anapher und Alliteration: „Manche Seiten verheerlichen antikisch-nackt und antikisch-fromm die freie Schönheit beseelter Sinnlichkeit. Heidnische Lebenserhöhung feiert ihre Feste“ (290). Auch schon zum *Immoraliste* war die Rede von der „Beseligung des sinnlichen Seins unter der Sonne“ (60). – Herbert Dieckmann hat im Vorwort zum von ihm und Jane M. Dieckmann herausgegebenen Briefwechsel Curtius’ mit Gide, Du Bos und Larbaud die Meinung vertreten, Curtius „prend la signification des ouvrages de Gide au pied de la lettre, les lit avec une parfaite bonne foi au point de ne voir pas le sens sous-jacent ou caché de certaines œuvres, que plusieurs des amis de Gide avaient quant à eux souligné. Cette bonne foi explique en partie la position de Curtius lors du conflit entre Du Bos et Gide“ (*Dt.-frz. Gespräche* 11). Mir scheint, daß Dieckmann selbst Curtius in naiver Weise *prima facie* liest und nicht erkennt, daß er einer Camouflage auf den Leim geht. – Nachdem Gide und Curtius sich in Pontigny kennengelernt haben, verweist Gide in einem Brief vom 20.8.1921 auf das „petit livre sur les Wandervögel indiqué par vous“ (Hans Blüher: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Problem*) und erinnert an sein eigenes „livre secret dont je vous ai parlé“ (*Dt.-frz. Gespräche* 36); Curtius antwortet am 24. August: „Mit großem Interesse höre ich, daß Sie die Schrift über die Wandervogel-Bewegung gelesen haben. Noch wichtiger ist das größere Werk: ‘Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft’ [ebenfalls von Blüher]. Es hat die Geister hier sehr erregt und leidenschaftliche (auch sehr gehässige) Polemik entfesselt. Mit dem *livre secret* wird es wohl ebenso gehen“ (38). Am 14. Oktober schickt er Gide dann die „Broschüre ‘Eros’ von G. Wyneken, auf die ich Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte. Wyneken ist ein Führer der deutschen Jugendbewegung, Leiter des Landerziehungsheims Wickersdorf, eine bedeutende schöpferische Persönlichkeit. Seine Verurteilung zu einem Jahr Gefängnis (vor wenigen Wochen) hat großes Aufsehen erregt und die öffentliche Meinung sehr bewegt. Auch seine

für seine kritischen Arbeiten, für jede einzelne jeweils mit ungeteiltem Engagement betriebene schreiberische, und das heißt vorrangig stets: schöpferische Aufgabe die Synthese des Gegensätzlich-Komplementären, das in Einklang, in ein Zusammenwirken Bringen von antipodischen, aber zueinandergehörenden Elementen eindeutig Programm, unabdingbare Voraussetzung sowohl für hohe wissenschaftliche und kritische Leistung als auch für die Einlösung der deontologischen Verpflichtung einer humanistischen Wissenschaft und einer kongenialen Literaturkritik: dieses Bemühen war darum selbst *Verpflichtung*.

Eine Ausnahme von dieser Überzeugung, die sich in seinem gesamten Werk und seiner Korrespondenz manifestiert, scheint sich bezeichnenderweise gerade zu einer Zeit zu finden, da Curtius sich in einer Phase erhöhter, auf seine gesamte Karriere gesehen vielleicht sogar der stärksten Zugewandtheit zum künstlerischen, gesellschaftlichen und politischen Leben befand, den Universitätsbetrieb in Marburg aber, wo er 1920 seinen ersten ordentlichen Lehrstuhl erhalten hatte, sich jedoch aus verschiedenen Gründen (das bedrückende Klima, die Lage jenseits des Limes⁹²) nicht wohl fühlte, als besonders frustrierend empfand. Es ist leicht vor-

Gegner geben zu, daß 'Eros' eine glänzende Apologie ist" (39). Gide antwortet am 22. in fast verschworenem Ton: „J'ai bien reçu l'Eros et vous sais le plus grand gré de me l'avoir envoyé. Vous êtes un précieux 'prospecteur' et je voudrais de même vous aider à connaître les productions françaises" (41). Nachdem *Corydon* erschienen ist, meldet Curtius am 7.4.1925: „Voici encore un article sur Corydon. Je n'en devine pas l'auteur. Vous voyez que votre livre agit – action lente sans doute, mais sûre. Un jeune Américain d'Oxford qui passe ici ses vacances m'en a aussi parlé. Il est en train de partir pour Paris. Y êtes-vous? Je crois que vous auriez plaisir à le connaître" (80). Nach einem Treffen bekennt Curtius am 13.5.1925: „A peine séparé de vous, j'étais envahi par un vol de pensées inexprimées que je ne pouvais plus vous soumettre. Il m'arrive souvent, malheureusement, que le plaisir de la rencontre ne coïncide pas avec les moments de fécondité intérieure. Inhibition! Aussi ai-je lu avec un intérêt tout spécial ce que vous dites dans 'Caractères' sur d'autres formes de l'inhibition qui, hélas, me sont également familières" (81). – In einem undatierten späteren Brief (nach der Eheschließung?) beschreibt Curtius das Buch *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern* von J. Winthuis, das er gerade liest: „Ainsi les garçons, par des rites d'initiation et par des opérations chirurgicales (subincision) sont fait femmes. Cette transformation doit être confirmée de façon religieuse. C'est pourquoi les prêtres couchent avec les nouveaux initiés. D'où la pédérastie. Si le livre vous intéressait, je me ferais un plaisir de vous l'envoyer. Je crois qu'il s'agit là d'une des découvertes les plus importantes de la science moderne" (128).

⁹² In zahlreichen Selbstzeugnissen (vgl. o. den Brief an Jean de Menasce vom 22.12.1944) finden sich Lausbergs Ausführungen zur Rheinbindung des *Deutsch-Römers* Curtius' bestätigt: „Innerhalb des deutschen Raumes fühlte er sich nur westlich des römischen Limes herzlich zu Hause. Die Annahme eines Rufes nach Leipzig schied für ihn aus (MQ:C.). Wenn er von einer Reise, die ihn östlich des Limes geführt hatte, wieder in das Rheinland zurückkam, so atmete er beim Überfahren der Rheinbrücken als ein in musisches Land Heimgekehrter auf

stellbar, in welchem Entscheidungsnotstand er sich gewähnt haben mag angesichts der sich weiter öffnenden Schere zweier auseinanderstrebender Lebensentwürfe: hier die literarische und geistige *high society* Europas, da die akademische Provinz; hier der vertraute Umgang mit der künstlerischen und intellektuellen Elite der Zeit, die ihn als ihresgleichen akzeptierte, da das Zusammengepfertsein mit mitelmäßigen Studenten und Kollegen, denen er sich unendlich überlegen fühlte. Vor diesem Hintergrund ist zu sehen, daß Curtius zu eben der Zeit, als er sich in der beginnenden Freundschaft André Gides und anderer Autoren, im Erfolg seiner *Literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich* und in der Aufregung um den Barrès sonnt, als er die Einladungen nach Pontigny und Colpach und den Verkehr in der internationalen *république des lettres* genießt und infolge einer enormen Aktivität entfaltung schnell zu einer gewichtigen Figur im deutsch-französischen Dialog wird, den Entschluß faßt, im Februar 1922 in der Zeitschrift *Die Arbeitsgemeinschaft* – einem Organ ausgerechnet zur Propagierung der Volkshochschulen, auch der Weber-Aufsatz war in dieser Zeitschrift erschienen – über die Frage „Neuer Humanismus?“ in einer Tendenz zu schreiben, die wie ein performativer Widerspruch wirkt. Insbesondere bezieht er offensiv Stellung gegen eine ‘politisierende’ Beschäftigung der Wissenschaft mit und Parteinahme in gesellschaftlichen Fragen und damit scheint er sich in eklatanten Widerspruch zu seinem eigenen momentanen und im übrigen schon seit seinen Anfängen gepflegten, ja vornehmlichen öffentlichen Handeln und Schreiben zu setzen, ganz so als wolle oder müsse er sich selbst zur wissenschaftlichen, zur Marburger Ordnung rufen:

Freilich – in solcher Auffassung von humanistischem Erkennen [wie er sie propagiert] steckt Entsagung. Aber solche Entsagung ist unabtrennbar von dem Begriff der geschichtlichen Bildung, ja von der Idee des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt. Man betrügt sich selbst, wenn man meint, ihr entgehen zu können. Wissenschaft ist Askese – sie ist es zumindest für denjenigen, der keine geistige Heimat über ihr oder außer ihr hat. Sie fordert Verzicht. Keine Macht kann daran etwas ändern. (197)

Die Wissenschaft fordert Hingabe, und gegenüber dem Leben fordert sie ihre Freiheit und ihre einsame Strenge. Die Wissenschaft hat nicht die Aufgabe, Dienerin des Lebens zu sein. Als ob das Leben das Höchste wäre!

Wir haben vollstes und sympathischstes Verständnis für den Menschentypus, der nach den goldenen Früchten des Lebens selber greift. Wir sind am wenigsten geneigt, die Wissenschaft zu überschätzen. Aber warum dann nicht lieber die Dinge reinlich scheiden, als den

(MQ:C.), wobei er das Lied ‘Ab l’alen tir vas me l’aire’ des provenzalischen Dichter Peire Vidal [...] zitieren konnte.“ (60)

Versuch machen, der Wissenschaft ein ihr fremdes Gesetz vorzuschreiben und ihr zu dienen, indem man gleichzeitig nach dem Leben schießt? Noch einmal: die Wissenschaft fordert Hingabe. (198)

Hier könnte man meinen, bereits den Curtius von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zu hören, der 1948 eine Art modernen Mönchsdienst an der Tradierung der Literatur zu propagieren oder für sich zu reklamieren scheint und ein Szenario entwirft, in dem das Leben in einem bedeutenderen Kontext an es selbst transzendierende Werte gebunden wird, weil er weiß, „[g]eistige Überlieferung ist an stoffliche Unterlagen gebunden“ (397), einzelne müssen deshalb bereit sein, mit ihrer Existenz dafür einzustehen – so „wie das unter Barbaren- und Sarazenen-Stürmen in den Klöstern des frühen Mittelalters geschah“ (398) –, daß diese Überlieferung in aller Form gewährleistet wird, damit „[a]uch in Zeiten des Bildungsschwundes und der Anarchie [...] das Erbe des europäischen Geistes“ überleben kann.

Aber diese für den späten Curtius, nach 1945, so typische Cassandra-Haltung ist dem Curtius der frühen zwanziger Jahre noch fremd, sie wird sich nicht eher als 1931/32 bei ihm bemerkbar machen: Resigniert wegen der Folgenlosigkeit seiner kulturpolitischen Aktivitäten und vor allem über die (französische) Resonanz enttäuscht, ja verärgert – im „Vorwort“ zu *Deutscher Geist in Gefahr* bezeichnet er „die deutsch-französischen Beziehungen“ lapidar und nicht ohne Egozentrik als „Trümmerfeld“ (7) – wird er sich dann mehr und mehr als ein Vereinzelter von doch zu wenigen begreifen (wäre es denkbar, daß ihm dämmerte, daß sein ideologisch enggeführter elitistischer Kosmopolitismus mit den internationalen politischen und gesellschaftlichen Realitäten nicht kompatibel war und keine Grundlage für eine notwendigerweise breitere Völkerverständigung bilden konnte?) und in den Wirren der zu Grunde gehenden Weimarer Republik, angesichts von „Kulturhaß“ und „Selbstpreisgabe des deutschen Geistes“ (ELLMA 11) beginnen, mit Sympathie und wachsendem Interesse auf die „Stillen im Lande“ zu sehen, die die Aufgabe der „Traditionsträger“ auf sich nehmen, „die unser gefährdetes Erbgut bergen und einer späteren Zeit übermitteln“⁹³ und ohne die die „Rückkehr zum Ursprung“ (113), zum „heilende[n] und stärkende[n] Bad in den Quellen, aus denen unser Leben entsprang“, nicht möglich und „die Biologie der

⁹³ Kapitel „Bildungsabbau und Kulturhaß“ in *Deutscher Geist in Gefahr* (27); schon im September 1931 war der Aufsatz „Abbau der Bildung“ in der *Neuen Rundschau* erschienen und in der *Nouvelle Revue Française* als „Abandon de la culture“ nachgedruckt worden (Dez.).

Tradition“ (114) nicht lebensfähig wäre. Um dieses Weiterleben zu garantieren braucht es natürlich anders als zum Aufbau einer lebendigen und dauerhaften Völkerverständigung keine Massen, einige wenige reichen, eine „verschwindend kleine“ Elite, denn – so wird er 1952 in „Rudolf Borchardt über Virgil“ schreiben – „auch Minoritäten, selbst verschwindend kleine, können in der Biologie der Tradition eine Sendung haben“ (*Krit. Ess.* 29). Recht besehen können sogar nur sie diese Sendung haben, denn die Massen sind dazu *per se* untauglich, wenn nicht schädlich. Nicht einmal breitere Kreise kämen in Frage, nur ganz wenige sind ausgewählt: 1950 erinnert Curtius denn auch in „Stefan George im Gespräch“ – die Jahre des Übergangs zur demokratischen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland sind für ihn nicht zufällig eine Zeit der mahnenden Erinnerungen –:

George sagte mir [...] am 16. April 1911⁹⁴: „[...] Die Idee des Fortschritts durch die Wissenschaft ist ein Wahnsinn. Alle großen Zeiten wußten, daß Wissen nur für wenige bestimmt und nur stufenweise mitteilbar ist.“ (*Krit. Ess.* 112)

Am Ende von *Deutscher Geist in Gefahr*, im Kapitel „Humanismus als Initiative“, ruft Curtius das Beispiel der „Schreibermönche des Mittelalters“ (125) und das „Vivarium“ des Cassiodorus in Erinnerung, das Kloster, in dem „die Weistümer des Altertums durch den Winter der dunklen Jahrhunderte ihr Leben gefriestet“ haben, in einer Zeit des „Verfall[s] des Lateinverständnisses“ und der „Abnahme der Geistesschärfe“: eindeutige und alarmierende Symptome, die Curtius seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wieder diagnostizieren muß und die den humanistischen Berufsethiker auf den Plan rufen müssen⁹⁵. Die kas-

⁹⁴ Lausberg 49: „Der Privatdozent der Jahre 1913-1914 ist bereits jene im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Profil geprägte Persönlichkeit, die in den Jahren 1920-1956 ihrerseits der europäischen Geistigkeit bestimmende Akzente aufprägte. Freilich blieb CURTIUS stets auf Weite und Weitung angelegt: aber die Grundprägung war doch in den Jahren 1913-1914 unverkennbar gegeben. Eine Korrektur der Grundprägung war nicht notwendig und eben deshalb auch nicht gewollt.“

⁹⁵ Noch 1952 zeigt Curtius diese retrospektive berufsethische Empfindlichkeit, als er in „Gustav Gröber und die romanische Philologie“ ein „Urteil“ Hugo Schuchardts „aus dem Jahr 1885“ kommentiert, das man im *Schuchardt-Brevier* (²1928, 83) nachlesen kann – wie ich finde mit Gewinn gerade im Hinblick auf heutige Methoden-Moden wie etwa die *Dekonstruktion* –: „Das von W. Scherer treffend so genannte ‘Mechanisieren der Methoden’ reduziert die Anforderungen an selbständiges Denken auf ein Minimum und ermöglicht so die Teilnahme einer außerordentlichen Menge tatsächlich Unbefähigter an der ‘wissenschaftlichen’ Arbeit“. Dieses „Urteil“ überträgt Curtius nun auf die romanische Philologie, für die es nämlich „in besonderem Maße“ Geltung habe, und ohne viel Federlesens darüber hinaus von den Methoden, um

56

sandrische Pose und der deontologische Aplomb sind allerdings eher für die Galerie bestimmt; die *happy few* nämlich können sich der selbstgenügsamen Gewißheit freuen – Hölderlins „Wo aber Gefahr ist,/Wächst das Rettende auch“ hat Curtius dem Werk vorangestellt –: es besteht nicht wirklich Grund zur Verzweiflung, nicht einmal zur Klage gibt es Anlaß, weiß man doch aus der initiierten Überschau über Zeiten und Räume:

Zeiten der Verfinsterung müssen [...] periodisch wiederkehren. Ist dies als gesetzmäßiger Vorgang begriffen, so steht man auf einer Stufe, von der aus eine neue Barbarisierung – wie wir sie heute [1948] erleben – zwar nicht bejaht, aber auch nicht beklagt werden kann. („Goethe als Kritiker“, *Krit. Ess.*, 36)

Die wenigen für „die Biologie der Tradition“ nötigen *Besten* dürfen darum sicher sein, in allen Zeiten der Barbarei ein „willkommenes geistiges Alibi“ („Vorwort“ 972) und die „willkommene Muße“ („Rückblick 1952“ 527) zu finden, um „unser gefährdetes Erbgut [zu] bergen und einer späteren Zeit zu übermitteln“. Das mag uns in den „Barbareien unserer Zeit“, von denen der Curtius-Bibliograph Richards noch 1989 so kongenial zu sprechen wußte („E. R. Curtius Vermächtnis ...“ 269), trösten⁹⁶. Wenn wir es nicht ohnehin mehr mit dem halten, was „Goe-

die es Scherer und Schuchardt ging, auf sein Spezialthema der (Sprach-)Anforderungen und kommt so zu einem seiner hauptsächlichen berufsethischen Anliegen: „Sie [die romanische Philologie] entbehrte der großen Tradition und der strengen Zucht, welche die klassische Philologie und die Germanistik aufzuweisen hatten. Das junge Fach der Romanistik verfügte noch 1870 nicht über ausreichenden und ausreichend qualifizierten Nachwuchs./ Ein Grund dafür – und nicht der unbeträchtlichste – ist in der falschen Schulpolitik zu suchen, die seit 1870 die Zulassungsbedingungen zum Universitätsstudium immer mehr ermäßigt hat. Dies ist hier nicht im einzelnen zu verfolgen. Aber das ‚Aufblühen‘ der Neuphilologie hängt doch damit zusammen, daß 1870 den Abiturienten der Realgymnasien die Berechtigung zum Studium der Mathematik und der neueren Sprachen gewährt wurde. [...] Unter solchen Bedingungen mußte das wissenschaftliche Niveau der Romanistik sinken. Das hat sich in der Besetzung der Lehrstühle fühlbar gemacht“ (*Ges. Aufs.* 434). Vgl. auch die Ironie in *ELLMA* (385) zu der heute nicht mehr vertretbaren „Zumutung“, „Griechisch und Latein lernen“ zu müssen; seit 1870 also und nach 1945 erst recht muß für Curtius die berufshygienische Diagnose lauten: *vis inertiae*.

⁹⁶ Zu den *Besten* gibt es keine Alternative, vor allem kann für Curtius die Demokratie – sie ist selbst entweder Barbarei oder führt unweigerlich zu einer solchen, wie die Nazi-Zeit bewiesen habe – mit ihrer Idee der Bildung breiterer Bevölkerungsschichten die Dinge nur verschlimmern. Vor dieser Überzeugung ist Curtius’ unentwegtes Beschwören einer neuen Barbarei in den Jahren des Aufbaus demokratischer Strukturen nach dem Zweiten Weltkrieg zu sehen, die er nur mit wachsendem Defätismus betrachten konnte: der unglückliche „Ausgang des Krieges“ hatte ja nicht nur den Zusammenbruch der akademischen Mußesituation bedeutet und Curtius „jeder Arbeitsmöglichkeit“ „beraubt“ („Vorwort“ 974), es drohte durch den Sieg

the von Herder gelernt“ hatte – Curtius zitiert den Satz in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (397) –, daß nämlich „die Dichtkunst eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privaterbteil einiger feiner, gebildeter Männer“.

Vor der Propagierung des „totalen Humanismus“ in *Deutscher Geist in Gefahr* hatte Curtius – abgesehen von wenigen Seiten zu Dante und „Zu Guibert von Nogent“⁹⁷ – jedenfalls keine öffentlichen Proben philologischer Arbeit in der Art seiner späteren Mittelalter-Studien vorgelegt und allem Anschein nach auch keine Wissenschaft im asketischen, entsagungsvollen Sinne des „Neuer Humanismus?“-Aufsatzes betrieben. Der 35 Jahre junge Verfasser jener von Wissenschaftspathos und Pflichtbewußtsein schweren Absätze sprach zwar unüberhörbar mit dem bekannten energischen Ton der Verabsolutierung und der Superlativierung und unzweifelhaft hatte er mit seinen bis dato vorgelegten zahlreichen Veröffentlichungen bereits zur Genüge unter Beweis gestellt, daß er alles, was er tat, mit höchster Intensität, mit Energie und Strenge tat, aber bislang hatte er deshalb doch keinerlei irgendwie augenfällig gewordene Neigung gezeigt, für die Wissenschaft dem Leben zu entsagen. Curtius hatte sich während der ersten zehn Jahre seiner rasanten

der Alliierten unter US-amerikanischer Führung darüber hinaus die Aufzwingung eines demokratischen Diktats westlicher, dem deutschen Volk widernatürlicher Prägung und damit auf unabsehbare Zeit die Zerschlagung aller Hoffnungen auf eine „organisch-konservative Restauration“ („Friedrich Schlegel und Frankreich“ [1932], *Krit. Ess.*, 94) einer ständischen autoritären Ordnung, von der Curtius gegen Ende der Weimarer Republik geglaubt hatte, mit Aussicht auf Realisierung träumen zu können. In „Toynbees Geschichtslehre“ hat er 1948 die „obligatorische Volksbildung“ à la USA in einen seiner typischen synthetischen Geschichtszusammenblicke gestellt – bei anderer Gelegenheit hätte ihm sicherlich auch Louis XIV einfallen können –: „Das erste Beispiel totaler Kriegsführung gaben die siegreichen Nordamerikaner am Ende des Unabhängigkeitskrieges (1776-1833), als sie die Anhänger des Mutterlandes – Männer, Frauen, Kinder – von ihren Wohnsitzen vertrieben. Das Beispiel ist bezeichnend, weil die siegreichen Kolonisten die erste demokratisierte Nation unserer Kultur waren. Eine Auswirkung der Demokratie ist auch die obligatorische Volksbildung, die als Segnung begrüßt wurde. Aber ihre Ergebnisse sind enttäuschend. Der Gehalt der Bildung wird immer ärmer, je mehr sie sich von dem Hintergrund ihrer Tradition löst und den Massen dargeboten wird. Sie wird auch nicht mehr als Selbstwert, sondern als Nutzwert geschätzt. Die moderne Halbbildung hat endlich eine verantwortungslose Presse großgezogen (Northcliffe), die ihrerseits wieder von gewissen Politikern in den Dienst der Propaganda gestellt werden konnte (Hitler). Die Länder, in denen die demokratischen Erziehungsideale verwirklicht wurden, sind daher ständig von der Gefahr intellektueller Versklavung bedroht.“ (*Krit. Ess.* 363-64)

⁹⁷ Dieser kleine ‘deontologische’ Artikel stammt zwar aus dem Jahre 1913 (*Münchener Museum* 2), liest sich aber schon ganz wie *ELLMA*: es handelt sich nach drei Einleitungszeilen um nichts weiter als eine mehrseitige „Liste von Berichtigungen“ zu Bourguins Ausgabe von Guiberts *De vita sua*, zu denen Curtius sich aus naheliegendem Grunde verpflichtet gefühlt hatte: „Seine Interpretation ist bisweilen irrig.“ (*Ges. Aufs. zur rom. Phil.* 54)

Autorenkarriere sogar kaum einmal rein schöngeistigen Themen gewidmet: der *Balzac*, an dem er 1921/22 gerade arbeitet, ist alles andere als eine Übung in strenger, 'reinlich geschiedener' Wissenschaft oder Philologie, sondern geistesgeschichtlich-lebensphilosophisch geprägte Einfühlungsübung⁹⁸ und persönliche Annäherung⁹⁹ auf der Leuchtspur von Balzacs Energismus¹⁰⁰; die Essayistik und Publizistik des „BALZAC der Philologie“ – wie Lausberg Curtius treffend charakterisiert hat¹⁰¹ – war mit eindeutigem Schwerpunkt geistes- und kulturgeschichtli-

⁹⁸ 1950 wird Curtius in „Wiederbegegnung mit Balzac“ sein „Buch über den großen Autor“ (*Krit. Ess.* 169) rückblickend als „das, was man damals in Deutschland eine 'Deutung' nannte“, charakterisieren, womit keineswegs eine Relativierung oder Distanzierung verbunden ist, im Gegenteil, er steht nach wie vor zu seinem Werk, das im folgenden Jahr eine Neuauflage erleben wird, und situiert es in für uns aufschlußreicher Weise im metaliterarischen Kontext: „Meine Absicht war, Balzacs Werk in seiner ganzen Größe und Tiefe aufzuschließen. Ich fand, daß Balzac bis dahin von der Literaturgeschichte ungerecht behandelt und unvollkommen gewürdigt worden sei./Balzac hatte das Unglück gehabt, einem Sainte-Beuve zu mißfallen, aber auch der sog. *critique universitaire*, d. h. den Professoren, die Literaturgeschichte schreiben. [...] Die Ungerechtigkeit und Verständnislosigkeit solcher Urteile fand ich empörend. Ich war durchdrungen von Balzacs einzigartiger Größe.“

⁹⁹ Auch 1950 bekennt Curtius: „Eine Wiederbegegnung mit Balzac bedeutet für mich fast eine Selbstbegegnung.“ (*Krit. Ess.* 170)

¹⁰⁰ „Die Energielehre erwies sich mir als das Zauberwort [...]. Es war eine Entdeckung, die mich erregte und beglückte.“ (*Krit. Ess.* 170). – Aus Earl J. Richards' *Modernism, Medievalism and Humanism: A Research Bibliography on the Reception of the Works of Ernst Robert Curtius* (Tübingen 1983) seien einige für diesen Zusammenhang relevante Kommentare bzw. Zitate vorgestellt: „Flake criticizes only the lack of an aesthetic evaluation of Balzac in Curtius' book“ (33); Carl Appel sehe bei Curtius die „standard criteria of 'life and works'“ (was ja wohl einem typischen positivistischen Angang entsprochen hätte) durch „'artificial' and 'arbitrary' thematic categories“ (34) ersetzt. Max Martersteig lobt: „Diese Arbeit gereicht deutscher Einfühlungsmöglichkeit zum Ruhme“ (36), und Hans-Georg Gadamer urteilt in bezeichnender Weise über Curtius' Zeitgebundenheit: „Curtius' Darstellung ist getragen von einer letzten Endes ungeschichtlichen Selbstbestätigung der modernen Welt“ (37). Heinrich Gelzer diagnostiziere eine „excessive restriction of analytical criteria“ (38).

¹⁰¹ Lausberg berichtet „CURTIUS hat sich als Mensch, Staatsbürger, Gelehrter, Literaturkritiker nach gewissen Vorbildern – stets nur provisorisch und mit der nötigen ironischen Distanz – stilisiert, ohne dies je zuzugeben. Er konnte sich so – anempfindend – fühlen und -geben: 1) als deutscher SAINTE-BEUVE, insofern er die in Deutschland nicht anerkannte literarische Kritik repräsentierte; - 2) als BALZAC der Philologie, insofern er die vital-seelische Energie in sich sammelte und in seinen Schriften und im Unterricht unaufhörlich ausstrahlen ließ, wobei eine gewisse physiognomische Ähnlichkeit mit BALZAC Anlaß dazu gab, daß er auch manche Geste dem RODIN'schen BALZAC nachgebildet zu haben scheint; - 3) als HOFMANNSTHAL der Philologie, insofern er die geistig-sittliche Autorität repräsentierte und die Kontinuität Al-teuropas in seine Verantwortung genommen hatte; 4) als deutscher DU BOS, wie – worauf mich LEA RITTER-SANTINI aufmerksam macht – der Abschnitt Essays pp. 223-48 über DU BOS zu

cher, gesellschaftsbezogener, um nicht zu sagen politischer Natur und dem lebendigen Hier und Heute mehr zugewandt als der Vergangenheit, weniger der strengen, reinlich geschiedenen Wissenschaft als der volks- und wesenskundlichen Missionsarbeit (etwa wenn es ihm gelingt, Balzac, indem er bei ihm die „Idee der Totalität“ nachweist, als einen Autor vorzustellen, der „ein Werk [trieb], das zugleich dem tiefsten Streben des deutschen Geistes entsprach“ (Balzac 1923, 1951, 314)).

Sogar der Hochschulunterricht und die Pflege der literarischen Tradition wurden von Curtius bei Gelegenheit oder Notwendigkeit durchaus „in den Dienst politischer Lebensgestaltung“ gestellt (wie er in „Neuer Humanismus?“ (197) den von ihm in diesem Aufsatz besprochenen Autoren Mahrholz und Roeseler in despektierlichem Ton vorgehalten hatte), und dienten – wie aus der folgenden Briefstelle ohne Gefahr der Überfrachtung geschlossen werden kann – eindeutig der aktuellen ideologischen Argumentation: Während das Februar-Heft der *Arbeitsgemeinschaft* seine dramatischen berufsethischen Parolen „Wissenschaft ist Askese“ und „Wissenschaft hat nicht die Aufgabe, Dienerin des Lebens zu sein“ im Land verbreitet und er in dringlichem Ton davor warnt, „der Wissenschaft ein ihr fremdes Gesetz vorzuschreiben“, schreibt Curtius offensichtlich ganz im Einklang mit seiner Rolle, man möchte meinen: in *self-reliance*¹⁰², am 12. Februar 1922 an Gide:

Die ‘conversion à l’Est’ ist wohl das dominierende Factum der deutschen Jugend – aber wie in Rußland so gibt es auch bei uns ‘Westler’, und ich suche immer die antike, humanistische und romanische Tradition zu betonen, und zwingt meine Studenten, auch Virgil und Dante zu lesen. (Dt.-frz. Gespräche 51)

Gerade in den Wochen des Erscheinens seines Aufsatzes ist Curtius außerdem bemüht, André Gide – der natürlich ablehnen wird – für das „comité directeur“ einer in der Gründungsplanung befindlichen Nietzsche-Gesellschaft zu gewinnen, der u.a. Thomas Mann, Heinrich Wölfflin („maître incontesté de l’histoire de l’art“; vgl. ELLMA 21), „R. Oehler (neveu de Nietzsche, attaché au Nietzsche-

zeigen scheint“ (49-50).

¹⁰² Von der „Gewißheit“, die „der Lehre Emersons [„*Trust thyself: every heart vibrates to that iron string.*“] ihre wunderbare Kraft“ gibt, schreibt Curtius in seinem Aufsatz von 1924: „Ihr unerschütterlicher Grund heißt: *self-reliance*./ Das ist nicht ‘Selbst-Vertrauen’, sondern: der inneren Wahrheit anhangen und sich darin verwirklichen – ohne Seitenblick, ohne Rücksichten, ohne Zugeständnisse. Es ist die Haltung männlicher und großer Seelen. Es ist Individualismus, wie alle echte Sittlichkeit.“ („Emerson“, *Krit. Ess.*, 202)

Archiv)“ und natürlich Ernst Bertram („Je suis personnellement très lié avec Bertram“) angehören sollen.¹⁰³

Die deontologische Pose des Hüters der „große[n] Tradition unserer wissenschaftlichen Arbeit und ihres asketischen Ethos“ (199), in die sich Curtius in „Neuer Humanismus?“ wirft, wirkt darum alles in allem doch etwas seltsam bei einem Autor mit einem solchen Hintergrund, der so sehr den Eindruck macht, als genieße er in vollen Zügen reichlich „geistige Heimat über und außer der Wissenschaft“ (197) und als schiele er nicht nur nach dem Leben, sondern fliehe ganz entschieden vor der philologisch-positivistischen Hochschulfron in die freiere Welt der aktuellen und direkten Betätigungen. Und sollte nicht tatsächlich leicht „vollstes und sympathischstes Verständnis für den Menschentypus“ (198) aufbringen können, „der nach den goldenen Früchten des Lebens selber greift“, wer sich so wenig abgeneigt zeigt, sogar mit den verbotenen zu liebäugeln.

Überzogen und grundlos wirkt Curtius' deontologischer Eifer erst recht, wenn man die kleine Reserve bedenkt, die bezeichnenderweise am Ende des untersuchten Zitats nicht fehlt: „Wir sind am wenigsten geneigt, die Wissenschaft zu überschätzen“ (198), und dann auf den Eingang sieht, wo ja von der mit der „Entsagung“ „unabtrennbar“ verbundenen „Idee des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt“ (197) die Rede war. Dieses *wissenschaftliche* Erkennen hatte in Curtius' Augen – auch hierin war er ganz unauffällig-zeitgemäßer Sohn dieser post-positivistischen, geistesgeschichtlichen Ära – *meistens* ein denkbar begrenztes Potential und einen entsprechend relativen Stellenwert, wie sich aus der Abundanz der geläufigen intuitionistischen Bekenntnisse schon implizit ergibt. Aber auch eine wahre Kontinuität expliziter Einschätzungen läßt sich problemlos zusammenstellen: Die „Einsicht“ aus dem Weber-Aufsatz von 1920,

Wenn es sich heute darum handelt, die Grundfrage nach dem Wesen und Sinn der Wissenschaft neu zu stellen, müßte jedenfalls von der Einsicht ausgegangen werden, daß unsere heutige Wissenschaft keineswegs der einzige und ewige Archetyp systematischen Erkenntnisstrebens ist, (201)

findet ein Echo in einem Brief an Catherine Pozzi vom August 1929:

La connaissance véritable (γνωσις) révèle les hiérarchies, les fins, les significations. La science par définition ne peut qu'aboutir à un enchaînement privé de sens. [...] Je ne nie pas la „Valeur

¹⁰³ Brief vom 17.2.1922, *Dt.-frz. Gespräche*, 52. Weiter kündigt er an: „On va s'adresser, pour l'Italie, à Croce.“

de la Science“ ni son intérêt, ni sa beauté, mais tout cela est subordonné ou devrait l'être. La science est anodine quand elle est mise à sa place. („Lettres“ 350)

Was denn die Wissenschaft überhaupt an Antworten zu bieten und zu den Letzten Dingen zu sagen habe, hatte der (frühere) George-Jünger schon im Dezember 1928 gefragt (vgl. o. Fn. 90). Auch in dem bereits mehrfach zitierten Brief an Rychner vom 11.6.1925 hatte er sich in sehr aufschlußreicher Weise relativierend über die „Rangstellung“ der Wissenschaft geäußert:

Für mich persönlich besitzt eben die Wissenschaft nicht die Rangstellung in der Wertordnung, die meine Kollegen ihr einräumen. Je älter ich werde, je stärker wird das Bewußtsein, daß ich nicht „dazu gehöre“. [...] Die Wissenschaft ist immer in suspenso, und um sich treu zu sein muß sie im Problematischen als Aggregatzustand verharren. Ich bin ein radical gläubiger Mensch und fühle mich wohl nur im Definitiven. („Ein Briefwechsel“ 372)

Am 9.9.1929 suggerierte er gegenüber Catherine Pozzi sogar mit kryptischen Worten eine dem „Neuer Humanismus?“-Aufsatz geradezu entgegengesetzte 'Entsagung': „vous avez la science, qui m'est défendue“ (352).

Mag er von solch raffinierten Attituden auch 1922 noch weit entfernt sein, ein Befremden vor dem pathetischen *déploiement déontologique* des weltläufigen und schicken jungen Professors ohne Bart, der die zünftigen Fachkollegen angeblich „vor Wut rot anlaufen“¹⁰⁴ lassen konnte, ausgerechnet in der reformerischen *Arbeitsgemeinschaft*, ist allemal erlaubt. Man hat wahrscheinlich in den deontologischen Mahnungen und der Rhetorik der Askese des „Neuer Humanismus?“-Aufsatzes einen Hinweis darauf zu sehen, daß Curtius in der von ihm oft als schmerzlich oder problematisch empfunden Aufspaltung seiner Existenz in zwei so verschiedene Lebensentwürfe versucht haben könnte, eine scharfe Trennung seiner Rollen zu finden, die ihm das Leben in ihnen erleichtern sollte. Und es mochte ihm um so leichter fallen, für die Wissenschaft Askese und politische Enthaltsamkeit zu fordern, da sein anderes Ich sich ja in seinem öffentlichen Leben ungehemmt entfalten und zu jedem Thema äußern konnte.

*

¹⁰⁴ Vgl. Christmann (Fn. 2) über die gängigen Klischees: „Als Urteil darüber bietet sich das Prädikat an, das Curtius gern im Seminar verwendet haben soll: 'Schön, aber falsch'“ (4-5).
62

Allerdings haben auch die in der *Arbeitsgemeinschaft* vertretenen Positionen aus ihrem Kontext (es handelt sich wie gesagt um eine Besprechung des Buches *Neuer Humanismus. Aufsätze und Reden an die deutsche Jugend* von Hans Roeseler und Werner Mahrholz) heraus einen – was bei Curtius zweifellos häufiger in Rechnung zu stellen ist – polemischen, kaum dissimulierten agitatorischen Hintergrund, der sie besonders pointiert hervortreten läßt. Auch Curtius erweckt aufgrund der Textlage gelegentlich den Eindruck, als sei ihm jene verbreitete Auffassung nicht ganz fern, nach der das Politikverbot in den Wissenschaften natürlich nur für den ideologischen Gegner bindenden Charakter hat, während man für sich selbst nach Kontext, Bedarfs- oder Affektlage entscheidet. Denn: die eigene Ideologie ist ja überhaupt keine Ideologie, man selbst hat einfach recht; die eigene politische Anschauung ist eigentlich nicht einmal politischer Natur, sie steht in Übereinstimmung mit dem Naturrecht.

Dieses 'ideologische' Naturrecht könnte nun so übermächtig geworden sein, daß vor ihm sogar die deontologische Konvergenz-Forderung nachgeben muß: Da er in dem „Programm einer 'humanistischen Fakultät'“ (194) von Roeseler und Mahrholz einen politischen Übergriff sieht (Mahrholz spricht das unerhörte Bekenntnis ja sogar offen aus:

alles drängt uns dazu, die Politik in den Mittelpunkt unseres Lebens zu stellen und die Wissenschaft als Dienerin des Lebens und seiner Gestaltung in der Politik anzusehen (197))

und ihren Rekurs auf den Humanismus als eine Anmaßung von Leuten empfindet, die sich „ein macaronisches Latein wie 'irratio' erlauben“ (195) und sich letzten Endes doch wohl anschicken, einen Anschlag auf einen geheiligten Besitzstand auszuführen, indem sie die „Bildungsreligion dünner Oberschichten“ unters Volk bringen und profanieren wollen, mag Curtius es nicht dabei bewenden lassen, diesen 'Neuen Humanismus' als Etikettenschwindel abzutun – wie aus seiner Darlegung kohärent und logisch geboten wäre, denn die wahren, vom göttlichen Funken durchstrahlten Gipfelwerke¹⁰⁵ widersetzen sich schließlich ohnehin sou-

¹⁰⁵ Zu Vergil, den Curtius für „wesensgemäß so unübersetzbar wie Dante“ hält („Virgil“, *Krit. Ess.*, 19), macht er 1930 anlässlich der „zweitausendste[n] Wiederkehr“ (11) seines Geburtstags eine erstaunliche Bemerkung: „Virgils Herrschaft reicht im striktesten Sinne soweit wie die lateinische Sprache; nicht weiter. Wer will, sehe darin einen Mangel; wer darf, ein Glück“ (20). Man könnte meinen, das exklusive Glück der *happy few* stünde noch über den Erfordernissen der Verbreitung des Lateinverständnisses; oder diese dürfte nicht zu wörtlich breit sein. – Als Curtius 1952 in „Rudolf Borchardt über Virgil“ auf die „Virgil-Feier von 1930“ zurückblickt und sie mit den „klassischen Studien“ in Zusammenhang bringt, ist er den wenigen

veran dem profanierenden Zugriff der vielen –, sondern reagiert unter der Oberfläche von Ironie und Bedenklichkeit verhohlen aversiv und verfällt in eine inkonsistente Totalopposition¹⁰⁶ zu Positionen, die unter anderen Auspizien sehr wohl seine eigenen hätten sein können und sehr ähnlich zwei Jahre vorher an selber Stelle auch schon gewesen waren: „Mehr Lebensnähe in der Wissenschaft, mehr Menschumsbeziehung in der Universität“ (195), das sollte eigentlich Curtius’ Zustimmung finden können. Da dies aber „der Kernpunkt“ von Roeselers und Mahrholz’ ‘Neuem Humanismus’ zu sein „scheint“, geht Curtius dagegen in Frontstellung. Da er bei seinen Kontrahenten eine Neigung erkennt, „dem Leben den Primat über die Vernunft zuzugestehen“, wertet er das Leben gegenüber der Wissenschaft gleich in aller Form und Grundsätzlichkeit ab: „Als ob das Leben das Höchste wäre!“ (198). Daß dieser Absatz:

Die Gegenstände sind in den Wissenschaften und in der humanistisch betrachteten Wissenschaft die gleichen: Natur und Geist; das Ziel ist das gleiche: Erkenntnis und Dienst an der göttlichen Idee der Wahrheit; der Unterschied liegt einzig im Beziehungspunkte, der in den Wissenschaften rein das System der Wissenschaft als Objektivation der Idee, in der humanistisch betriebenen Wissenschaft die Erkenntnisfunktion der Menschen in ihrer Wirksamkeit auf die Beziehungen der Menschen zu Umwelt und Mitwelt, zu Vorwelt und Nachwelt, zu Natur und Geist, zu Gott und Schicksal ist (197),

nicht aus seiner, sondern aus Mahrholz’ Feder stammt, genügt, damit Curtius sich nicht mehr dessen erinnern kann oder mag, was er zwei Jahre vorher Ähnliches in derselben Zeitschrift geschrieben hatte, damals in entgegengesetzter Frontstellung gegen Max Webers Wissenschaftsauffassung: Damals hatte er als eine Art pro-

wirklich Angesprochenen sicherlich verständlich, wenn er feststellt: „1830 hat man Virgil nicht gefeiert, denn damals wurde er noch gelesen. [...] Der Rückgang der klassischen Studien, der am Ende des 19. Jahrhunderts [vgl. Fn. 96] einsetzte, hat heute in Deutschland, aber auch in den Vereinigten Staaten, die Form einer Naturkatastrophe von der Art der Sintflut angenommen. [...] Die kleine Zahl der deutschen Virgil-Leser darf sich eines glückverheißenden Omens erfreuen, mit dem ich diese Betrachtung schließen will. Noch haben wir einen Dichter, [...] Ich meine Rudolf Alexander Schröder, den Jugendfreund Hofmannsthals und Borchardts. Er hat uns Homer und Horaz neu geschenkt; von Virgil die *Bucolica* und die *Georgica*. Wir dürfen auf das Werk hoffen, an dem er seit Jahrzehnten arbeitet: die deutsche *Aeneis*.“ (Krit. Ess. 29-30)

¹⁰⁶ Eine Einschätzung Klaus Schüles bezüglich gewisser Formen der Solidarität in der heutigen französischen Oberschicht ließe sich hier als heuristische Parallele anführen: „man ist sich einig in der Verteidigung der Privilegien, es geht nicht so sehr darum, die ‘gefährlichen Klassen’ abzuwehren, sondern es gilt, alle Ansprüche abzuwehren, die die eigene Sonderrolle auf Dauer gefährden können.“ („Der französische Staatsadel oder die Solidarität der ‘Demokraten’“. *Dokumente. Zeitschrift für den deutsch-französischen Dialog* 53.1 (1997): 51-53, 52)

grammatischer Vorläufer von Roeseler und Mahrholz, tatsächlich natürlich als ein Mitfühlender in einer allgemeinen, den Positivismus in Frage stellenden, lebensphilosophischen Strömung jener Zeit, die Bergson in weitesten Kreisen internalisiert hatte, gefordert,

daß der Sinn des wissenschaftlichen Daseins verankert sein muß in einer Sinndeutung des Menschseins. Der Sinn und Wert der Wissenschaft kann nicht empirisch aus einem entwicklungsgeschichtlichen Tatbestand (Intelktualisierungsprozeß) abgeleitet werden, wie Max Weber es tut. Er kann vielmehr nur aus einer universal fundierenden Gesamtanschauung von den Lebenswerten und ihrer Rangordnung bestimmt werden [...]. Auch wenn wir keine Metaphysiker sind, wissen wir ganz genau, [...] daß wir zunächst Menschen und dann Gelehrte sein müssen, daß es möglich ist, den Sinn der Wissenschaft in den Gesamtsinn des Lebens einzuordnen; daß es unheilvoll und schlecht und widersinnig ist, wenn wir, die wir uns der Wissenschaft widmen – gleichwohl ob als Lehrende oder als Lernende – eine Scheidewand zwischen unserem wissenschaftlichen und unserem menschlichen Dasein ziehen [...], daß auch die Erziehung zu wissenschaftlicher Sachlichkeit (die wir heute dringend genug brauchen) sich einfügt in das umfassendere Ziel der Vermittlung von geistigen Lebenswerten. („Max Weber über Wissenschaft als Beruf“ 202-03)¹⁰⁷

Nun aber kommentiert er statt dessen Mahrholz' Ausführungen über eine humanistische Wissenschaft, die den Menschen in einem Beziehungsgeflecht mit Umwelt und Mitwelt, Natur und Geist sieht, in weder überzeugender noch sonderlich einfallsreicher Weise wie folgt:

Ich muß gestehen, daß mir diese logischen Unterscheidungen weder philosophisch und methodisch haltbar noch praktisch brauchbar scheinen („Neuer Humanismus?“ 196),

postuliert einen Gegensatz zwischen der „einsame[n] Strenge“ einer asketischen Wissenschaft und den „goldenen Früchten des Lebens“ und hält dafür,

lieber die Dinge reinlich [zu] scheiden, als den Versuch [zu] machen, der Wissenschaft ein ihr

¹⁰⁷ Dies war die Grundeinstellung, der er bis zu *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* treu blieb und die auch in *Deutscher Geist in Gefahr* zum Ausdruck kommt, wenn er „die deutsche Jugend, die bei Langemarck verblutete und deren Bild heute so oft verzerrt wird“, rühmt: „Diese Jugend wollte nicht niederreißen, sondern schöner bauen. Es war Tempelluft, die sie umwitterte. Mit flammenden Opferfeuern feierte sie Feste des Geistes und des schönen Lebens. Wegweisung zu geschichtlichem Verstehen fand sie bei Dilthey, begriffliche Befreiung von positivistischen Fesseln bei Bergson, hymnische Höhe bei George. In solcher Umwelt erwuchs Gundolfs genialisches Erstlingswerk ‘Shakespeare und der deutsche Geist’“ (51).

fremdes Gesetz vorzuschreiben und ihr zu dienen, indem man gleichzeitig nach dem Leben schielt (198).

„Man kann nicht beides zugleich“, lautet seine neu-puristische deontologische ‘Wegweisung’ an die ‘neu-humanistischen’ Bilderstürmer:

wie das englische Sprichwort sagt: You can’t both eat your cake and have it. [...] Die Wissenschaft humanistisch beleben und sie in den Dienst politischer Lebensgestaltung stellen. Letzteres ist das sicherste Mittel, um die Wissenschaft zu erniedrigen und zu verkrüppeln. Die Wissenschaft läßt sich nicht als Karrengaul einspannen. [...] Am wenigsten aber läßt sie sich darauf verpflichten, ein Organon der Politik zu sein (197-98).

Gegen Roeselers und Mahrholz’ „Art der Fragestellung und die technischen Vorschläge ihres kulturpolitischen Programms“ (199), das Curtius ja als „Bildungssystem aus Politik, Pädagogik, Leibesübungen und einem Restbestand von Wissenschaft“ (198) durchschaut hatte, setzt er zum Schluß eine Losung, die so knapp wie leider doch vage ist und vermuten läßt, daß ihm zehn Jahre vor *Deutscher Geist in Gefahr* die Inhalte seines eigenen neuen ‘Programms’ zur Rettung von Vater- und Abendland vielleicht noch nicht vollends klar oder bewußt waren, er aber sehr wohl bereits über eine Parole verfügte: „Neuer Humanismus? Ja! – wenn damit eine Erneuerung des alten, des ewigen Humanismus gemeint ist!“ (199), eine Parole, die nichtsdestotrotz in Anbetracht der ‘in sich so verschiedenen’ „bisherigen Formen des Humanismus“ (195) und des Umstandes, daß der „Begriff [...] mit so vielen geschichtlich genau zu erfassenden und wissenschaftlich genau umgrenzten Bedeutungen belastet“ (194) ist, einer gewissen Präzisierung bedürfte.

Tatsächlich sind Curtius’ Bemühungen um besagten Ausgleich und den Zusammenklang jener Gegensatz- und Komplementär-Paare trotzdem mit der soeben zitierten Stelle aus dem in diesem deontologischen Punkt programmatischen Aufsatz „Max Weber über Wissenschaft als Beruf“ von 1920 in repräsentativer und gültiger Weise wiedergegeben, und das nicht zuletzt auch deshalb, weil dieses Bekenntnis, das fast ins Gegenteil umzuschlagen scheint (‘zunächst Mensch, dann Gelehrter’, ‘den Sinn der Wissenschaft im Gesamtsinn des Lebens einordnen’), schließlich doch auf Konvergenz (‘sich einfügen in das umfassendere Ziel’) ausgerichtet ist und er es bezeichnenderweise ebenfalls in einem antagonistisch zugespitzten Zusammenhang abgelegt hat. Nur daß damals die Gewichtungen genau umgekehrt gelagert waren als in seiner Zurückweisung des ‘Neuen Humanismus’

und der vielbeschriebene Positivist Curtius darum auf der richtigen, der angestammten Seite der 'Holisten' oder 'Konvergenzler' stand, und das heißt: im Lager der Geistesgeschichtler¹⁰⁸. Er hatte sich nämlich gerade an Webers 'einseitiger' „Behandlung des Problems“ (201) und an seinem „Wissenschaftsbegriff“ gestoßen, „der an der mechanischen Naturwissenschaft der drei letzten Jahrhunderte und an dem Akribie-Ideal der Gegenwart orientiert scheint“¹⁰⁹; vor allem aber hatten ihm „Max Webers Ausführungen über den Widerstreit der Werte“ widerstrebt. Curtius konnte nicht gelten lassen, „daß dieser Widerstreit eine im Weltgrund wurzelnde und darum als Tatbestand einfach hinzunehmende Gegebenheit“ (201-02) sein sollte, und erklärte mit nachgerade axiologischer Entschiedenheit:

Das ist eine axiologische These, die alles andere als schlechthin einleuchtend ist und die jedenfalls ohne theoretische Begründung unannehmbar ist – womit freilich auch die weitreichenden Folgerungen ihre Stringenz verlören, die Max Weber aus ihr ableitet. (202)

Und er schloß hieran eine rhetorische Frage, die ich als seinen als allgemeingültig aufgefaßten Befund und die daraus abgeleitete Anschauung der zeitgenössischen abendländischen Zivilisation ansehe, aus denen er nicht nur die dann folgenden Ausführungen über die Einfügung der Wissenschaft in eine „Gesamtanschauung von den Lebenswerten“ (203), sondern überhaupt seine deontologische Verpflichtung ableitete:

¹⁰⁸ In der Tat zeigt diese Stelle sehr anschaulich, wie fest der positivistische Wissenschaftler Curtius in geistesgeschichtlichen Denkweisen verankert war: laut Maren-Grisebach (25) ist da „Ganzheit mit einem metaphysischen Ingrediens getränkt, das Irrationale des Ganzheitstopos, durch die Lebensphilosophie verstärkt, fließt mit ein. [...] der Forscher [soll] als ganzer Mensch beteiligt sein“. Sie zitiert aus Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883): „Das auffassende Vermögen, welches in den Geisteswissenschaften wirkt, ist der ganze Mensch; große Leistungen in ihnen gehen nicht von der bloßen Stärke der Intelligenz aus, sondern von der Mächtigkeit des persönlichen Lebens“, und fährt selbst fort – die Parallelen sind offensichtlich –: „Der Wissenschaftler sei eine Verbindung von Intelligenz- und Erlebnispotential. Dabei darf er den eigenen Lebenszusammenhang nie aufgeben, Analysis darf nur stattfinden auf der Grundlage eines im Zusammenhang Erlebten.“

¹⁰⁹ Diese kontextbedingte leichte Kritik an der „Akribie“ stellt allerdings einen kleinen Ausrutscher dar, wie er Curtius in der Hitze des Gefechts gelegentlich passieren kann. Die oben zitierte Stelle in *Deutscher Geist in Gefahr* (51-52) wird aus größerer Distanz und ohne argumentatorischen Gegenpol „die bei Langemarck verblutete“ „humanistische Jugend“ von 1910 als weniger positivismuskritisch schildern: sie war selbst 'holistisch', sie war „unpolitisch und [...] weder geist- noch wissenschaftsfeindlich“ und durfte sich also „zutrauen, [...] den strengsten Forderungen wissenschaftlicher Gründlichkeit (in der Fachsprache: Akribie) zu genügen.“

ist dieser – als allgemeingültig hingestellte – Widerstreit der Werte nicht vielleicht nur das Symptom einer Wertanarchie [Fußnote: „Vgl. Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*.“], die eine spezifische Störungserscheinung der neueren westeuropäischen Kultur darstellt? (202)

2 ANALYSEN MIT SYNTHETISCHEN BEGRIFFEN

Aber auch in „Neuer Humanismus?“ haben in flankierender Funktion einige Konvergenz-Bekenntnisse die polarisierende Fronthaltung überdauert, so etwa im Geplänkel nach der Polemik um die „Beziehungen der Menschen zu Umwelt und Mitwelt“, wo Curtius einen „Gegensatz zwischen Menschlichkeit und Sachlichkeit“ zur Sprache bringt (den er bei Roeseler/Mahrholz allerdings nicht ersichtlich gemacht hat), der für ihn „in jeder echten wissenschaftlichen Leistung von neuem auf unwiederholbare und unauflösliche Art aufgehoben“ wird (196).

In unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist eine andere Äußerung, die sich in der Beiläufigkeit einer Fußnote versteckt findet, die aber die Zentral- und Leitidee, eigentlich das oberste Postulat in Curtius' Konzeption zur Sprache bringt:

Vordergründig geht es um eine Frage methodologischer Natur, die allerdings eine der grundsätzlicheren Debatten zwischen Geistesgeschichte und Positivismus bezeichnet und die hier, wie bei Curtius üblich, eine deontologische Färbung annimmt und programmgemäß in einer Konvergenz aufgelöst wird, die schließlich – in Anbetracht von Curtius' denkerischer Systematik: notwendigerweise – eine sich dem proklamierten Gefechtskurs zuwiderneigende Schlagseite bekommen muß. Diesmal ist es Curtius, der sich in eigener Person zu einer Art oppositioneller 'Selbstbegegnung' herausfordert: In seiner Parteinahme für einen Humanismus nach seinem eigenen projizierten Bild (der „an dem Studium alter Texte“ „erwachsen“ war, in dem „das Allgemeine erfaßt wird im Besonderen“ und der mit positivistisch-induktivem Kompaß eine empathische Annäherung „in liebevoller Einzeldeutung“ versucht, um etwa „eine Statue, einen Vers, eine geschichtliche Persönlichkeit in ihrer Einmaligkeit und Einzigartigkeit zu erfassen“ (197)) belegt Curtius den von ihm als Widerpart konzipierten „nur mit einem System geschichtsmorphologischer Formeln ausgerüstete[n] Synthetiker“ mit *friendly fire* und dekretiert derartig über Gebühr einseitig und selbstverleugnerisch – man betrachte zur besseren Einschätzung der tatsächlichen praktischen Gegebenheiten nur seinen gleichzeitig entstandenen *Balzac*, in dem *nicht ein* Einzelwerk jene „liebevolle Einzeldeutung“ erfährt, sondern alle in gleicher Weise als Steinbrüche für die Mosaiksteinchen herhalten müssen, die unter den geschickten Händen des einfühlsamen Ideenkundlers und sympathetischen Ideologen zu funkelnden Synthesen unter Überschriften wie „Geheimnis“, „Magie“, „Energie“, „Leiden-

schaft“, „Liebe“, „Politik“ oder „Religion“ zusammenschießen –:

Nur in der Beschäftigung mit dem einzelnen Werk entsteht geschichtliche Anschauung, entsteht zugleich die Fähigkeit zu Analyse und Kritik, die das Vorrecht des wissenschaftlich erzogenen Menschen ist,

daß er sich zu einer Differenzierung veranlaßt fühlt, die er mit der traumwandlerischen Sicherheit der Reue an den Gegen-Begriff „Analyse“ koppelt, zu dessen Gunsten er sein wahres, sein *natürliches*¹¹⁰ Credo verleugnet hat, das er darum nun in besagter Fußnote verklausuliert bekundet:

Analyse! – das Wort und die Sache stehen heute in geringem Ansehen. Aber die moderne Nachfrage nach sofort greifbaren Synthesen übersieht, daß eine festgegründete Synthese nur auf einer bis zu den letzten Elementen vordringenden, und scheinbar um ihrer selbst willen durchgeführten Analyse errichtet werden kann. Scheinbar, sage ich; denn eine echte Analyse gelingt nur da, wo synthetische Begriffe als regulative Prinzipien dem Geist vor Augen stehen. Insofern enthält jede Analyse schon die Keime synthetischer Anschauung.¹¹¹

Eine Analyse dieses Passus, der ein Parade-Beispiel eines *Circulus in probando* darstellt¹¹² und meiner Auffassung nach von Curtius in selbststilisierender Bemühung intendiert sein dürfte als – um seine eigenen Worte über Gröber aufzuneh-

¹¹⁰ Fünf Jahre später wird Curtius in „Pariser Rezept für das Abendland“, einer für das Verständnis seiner intellektuellen Entwicklung höchst aufschlußreichen Auseinandersetzung mit Henri Massis' *Défense de l'Occident* (1927) in typischer Weise differenzieren: „Unserer [deutschen Natur] entspricht es, vermittelnd und synthetisch zu denken; der Franzose will Scheidung, Entscheidung, Antithese.“ (*Hannoverscher Kurier*. 18. Sept. 1927)

¹¹¹ Curtius fährt fort: „Ein tief eindrucksvolles Beispiel von der echten, tiefdringenden Verbindung analytischer und synthetischer Arbeit bieten die monumentalen Forschungen und tiefdurchdachten Wegweisungen Konrad Burdachs.“ (197) – Für Burdach, der mit vielbändigen Werken zur Literatur des deutschen Mittelalters hervorgetreten war und der sein dreibändiges *Vorspiel* (1925-27) programmatisch als *Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes* untertitelte, war – wie für viele romanistische Philologen der Zeit, so etwa Voßler – auch die Sprachgeschichte Geistesgeschichte (vgl. Bott *op. cit.* für Voßler; Maren-Grisebach für Burdach 31).

¹¹² Maren-Grisebach schreibt zur „*Denkform des Zirkels*“ (36): „Seit Dilthey und Heidegger ist das Denken in Zirkelformationen wissenschaftsfähig geworden. Der sogenannte Diltheysche Zirkel, der sich auf das Verständnis eines Werkes bezieht, bei dem das Ganze nicht ohne die Teile, die Teile aber nicht ohne das Ganze verstanden werden können, dieser nach traditionell logischen Gesetzen fehlerhafte Schluß, setzt das formale Modell für das Verfahren der Geistesgeschichtler. Synthese und Analyse sind abwechselnd zu vollziehen, ihre jeweiligen Ergebnisse funktional voneinander abhängig.“

men – „in nuce ein *Discours de la méthode*“ (Ges. Aufs. 448), kann keinen anderen Schluß zulassen als den, daß ungeachtet der positivistischen Attitude auch bei Curtius die Analyse in geringerem Ansehen steht als die Synthese¹¹³, der hier nicht nur offensichtlich als Regulativ und Ziel höhere Potenz und Wertigkeit zukommt, sondern der in seiner Konstruktion logischerweise ohnehin Primordialität eignet: Ohne die Fundierung auf einer – wie ich aus Curtius extrahiere – auf Intuition, Initiation durch frühere Initiierte, Erleben, voraussetzungsloser Erkenntnis der Wahrheit beruhenden prästabilierten Synthese (auf nicht anderes läuft hinaus, was er „synthetische Begriffe“ oder „Keime synthetischer Anschauung“ nennt) gibt es für ihn *sinnvollerweise* nichts zu analysieren. Analyse kann lediglich – und mehr braucht sie auch gar nicht – bestätigen, erweisen oder für den Mitfühlenden nachvollziehbar machen, was ohnehin bereits erkannt war; ihr sind Grenzen sowohl in Richtung auf die Erkenntnis, als auch in Richtung der Vermittlung gesetzt. „Analysis darf nur stattfinden auf der Grundlage eines im Zusammenhang Erlebten“ (25), formuliert Maren-Grisebach eine geistesgeschichtliche Grundposition, die meiner Überzeugung nach ohne Abstriche auch für Curtius Geltung besitzt. Das Gleiche gilt für das von ihr zitierte Diktum Diltheys: „Der erlebte Zusammenhang ist hier das erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende“ (30). Laut Maren-Grisebach ist damit „in Diltheys Vorstellung [...] nur die Priorität geklärt worden“: „erst das Verstehen als Akt des ganzen Menschen und danach sehr wohl Analysis [...] und rationales Erkennen“. Der Curtius-Kenner mag diese Beschreibungen mit seinem Bild von Curtius' Methodik und Praxis und mit den einschlägigen Selbstzeugnissen des Kritiker-Philologen vergleichen; nach meiner Beobachtung hat sein ethisch aufgeladenes Programm einer Konvergenz positivistischer und geistesgeschichtlich-lebensphilosophischer Vorgehens- und Denkweisen ein klares Übergewicht auf der letztgenannten Seite, was sich notwendigerweise aus dem holistischen Prinzip der Konvergenz ergibt: schließlich ist die Synthese selbst nichts anderes als eine Art Konvergenz, genauegenommen stellt sie deren erfolgreichen Abschluß dar; sie repräsentiert oder fördert Ganzheit, Einheit, Totalität und verkörpert von daher bereits das oberste Prinzip von Curtius' antagonistisch-komplementär organisierten Vorstellungen und Denk-

¹¹³ Maren-Grisebach über die „geistesgeschichtliche Methode“ (24): „Das Ziel sind Synthese und damit Ganzheit, Zusammenhang – ein beliebter Begriff bei Dilthey u.a. – Totalität [...]. Fast alle wesentlichen Einzelmomente der Methode lassen sich auf dieses Zentralmoment beziehen. Man setzte sich damit ab gegen die vorwiegend analytisch erscheinende Auffassungsweise des Positivismus.“

bildern, das totalisierende ethische Postulat seiner Deontologie. In der Synthese finden endlich auch die deontologisch-methodologischen Postulate der Energieentfaltung und der Strenge ihr Ziel und ihre Auflösung.

Zwei bedeutungsvolle Konsequenzen sind allerdings aus einer solchen Einschränkung der Möglichkeiten der Analyse bei gleichzeitiger Aufwertung des Erlebens und des voraussetzungslosen Verstehens zu ziehen, wie sie Maren-Grisebach in der geistesgeschichtlichen Methode feststellt und wie ich sie in gleicher Weise bei Curtius konstatiere: Die erste sieht Maren-Grisebach für die wissenschaftliche Annäherung darin, daß, wenn „im Begegnen mit Literatur das Erleben das Frühere und Eigentliche ist“ (30), daraus geschlossen werden muß, daß „es in einer wissenschaftlichen Arbeit nie ganz übersetzt werden“ kann und darum „der Literaturwissenschaftler [...] sich mit gewissen Annäherungswerten seiner Untersuchungen begnügen“ muß.

Die zweite Konsequenz ist meiner Ansicht nach darin zu sehen, daß für eine solche Auffassung natürlich nur eine *kongenie* Annäherung, die über die nötigen ‘synthetischen Begriffe’ und das adäquate Erlebens- und Verstehenspotential verfügt, vermag, einem künstlerischen Werk gerecht zu werden. „Es ist merkwürdig“, bemerkt Curtius denn auch 1950 resümierend am Ende seiner „Wiederbegegnung mit Balzac“ (aber eigentlich sollte dies für diese Auffassung dann überhaupt nicht merkwürdig, sondern im Gegenteil völlig selbstverständlich sein),

daß es immer die Dichter gewesen sind, die Balzac am tiefsten verstanden haben: Baudelaire – Browning – Hofmannsthal. Unter den Lebenden: Gottfried Benn. (*Krit. Ess.* 188)

Unter den Kritikern: Curtius, möchte man hinzufügen¹¹⁴, der bezeichnenderweise (und meine Darstellung bestätigend) unterstreicht:

Das ist eine Tiefenwirkung und eine Fernwirkung Balzacs, die auch der Kritik ein Problem stellt, wenn sie es sehen will. Diese Dichter sprechen auf Balzac an wie auf ein verwandtes Element.

So hatte Curtius deshalb auch schon drei Jahrzehnte vorher am Ende seines Balzac-Buches festgestellt,

¹¹⁴ Curtius selbst jedenfalls zitiert in einer Fußnote (170/1) Bernard Guyon, der „in seinem gelehrten Werk *La Pensée politique et sociale de Balzac*“ über Curtius’ Balzac-Buch geurteilt hatte, „cet admirable ouvrage est, de très loin, la meilleure de toutes les études d’ensemble sur Balzac“.

Es bedurfte eines Dichters, um Balzacs Dichtertum in seiner ganzen Intensität und Gegenwärtigkeit zu zeigen. Dieser Dichter ist Hugo von Hofmannsthal gewesen. [Er schrieb] jenen wundervollen Essay, der, wie ich glaube, weitaus das Schönste, das Umfassendste, das Tiefste ist, was je über Balzac gesagt wurde. (410-11)

Die Beschreibung des Quells dieser superlativischen Leistung Hofmannsthals kann jene oben zitierten programmatischen und etwas abstrakten Fußnoten-Äußerungen zur Abhängigkeit der Analyse von den synthetischen Begriffen:

eine echte Analyse gelingt nur da, wo synthetische Begriffe als regulative Prinzipien dem Geist vor Augen stehen. Insofern enthält jede Analyse schon die Keime synthetischer Anschauung (197)

in wünschenswerter Weise an einem Beispiel konkretisieren, das meine Interpretation bestätigt: Curtius fährt nämlich in augenfälliger Kongruenz zu dieser methodologischen Theorie in seinem Lob von Hofmannsthals „Offenbarung[] schöpferischer Erkenntnis“ (412) fort:

Die Magie, die Symbolik, der Dynamismus, die Philosophie Balzacs – alles ist bei Hofmannsthal angedeutet¹¹⁵ in einer Analyse, die aus vollkommener Überschau und lebendigster Intuition kommt. (411)

Die Hierarchie und das Zusammenspiel von primordialer synthetischer Anschauung und vollendender Analyse könnten kaum authentischer illustriert werden als so von dem Kritiker-Philologen selbst, der der Literatur und der Metakritik in der Synthese ein gemeinsames und verbindendes oberstes deontologisch-epistemologisches und (gleichbedeutend:) künstlerisches Postulat geben wollte. Der letzte Absatz des *Balzac* lautet:

Über die gegensätzlichen Urteile der Vergangenheit wird das zwanzigste Jahrhundert zur Synthese vordringen. Es wird Balzac in seiner Einheit und seiner Ganzheit erfassen, als schöpferischen Genius, den keine Formel einschließt und der aus zeitgegebenem Stoff ein Welt- und Menschenbild von überzeitlicher Größe schuf. (413)

Zwei Beispiele sehr verschiedenartiger Rezeption zweier Autoren, zu denen Curtius trotz der scheinbar klaren Positionsnahmen ein durchaus ambiges Verhält-

¹¹⁵ Diese kleine Reserve mag sich daraus erklären, daß Curtius vielleicht der Meinung war, daß er selbst diese Themen in erschöpfenderer Weise behandelt hat.

nis hatte, mögen die Allgemeingültigkeit des synthetischen Denkens und seine Bedeutung für Curtius' Wertschätzung von Autoren unterstreichen: Im Zusammenhang mit seiner Wertschätzung der Mystik¹¹⁶ ist zu sehen, was Curtius in seinem ersten Eliot-Essay 1927 bezüglich eines in der Tat damals enorm verbreiteten „synthetischen Bewußtseins“ geschrieben hat, das er auch in *The Waste Land* erkannte:

Diese Todesqual [durch die der Weg zu neuer Geburt führt] ist ja schon bei Eliot von dämmrigem Frühlicht eines neuen Bewußtseins erhellt. Ich meine jenes neue synthetische Bewußtsein unserer Zeit, das sich jenseits der Gegensätze weiß. Es ist, genau genommen, ein mystisches Bewußtsein. (*Krit. Ess.* 328)

Für ein solches synthetisch-mystisches Bewußtsein *jenseits der Gegensätze* gelten die „alten Scheidungen“ nicht mehr, „Vergangenes und Gegenwärtiges sind gleichzeitig“; und wessen „Lebensgefühl mit dem großen Rhythmus des Wachstums geeint ist“, dem sind selbst „Tod und Leben keine Gegensätze mehr“. An anderer Stelle dieses Aufsatzes verschmelzen die gerade genannten Schlüsselbegriffe mit der „Kritik“ als dem „Ingrediens aller hohen geistigen Produktion“ im 20. Jahrhundert (317) und dem „Intellektualismus“ der von ihm favorisierten Autoren:

Ich gehe so weit, für uns Deutsche die Priorität [bzgl. der literarischen Kritik] in Anspruch zu nehmen. Wir haben einmal einen Novalis, einen Fritz Schlegel gehabt. Da fängt die neue Welt an, wo Bewußtsein schöpferische Lebenserhöhung bedeutet; wo Mythos und Methode sich gatten; wo zum erstenmal synthetischer Geist kristallisiert und sich ironisch-mystisch spiegelt. (317)

Zweites Beispiel: In *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus* von 1921 hat Curtius dem „Ichkultus“ dieses Autors, den er meiner Überzeugung nach bewußt oder unbewußt als eine Art in den Wassern des Rheins gespiegeltes, deshalb teilweise negativ besetztes Alter ego erfuhr, trotz der nationalen Gegensätzlichkeit bzw. Unvereinbarkeit eine gewisse sympathetische Gewogenheit auch darum nicht versagen können, weil er in diesem „Ichkultus“ „ein intellektuelles Schema“ erkannte, „welches die Synthese von Rationalem und Ir-

¹¹⁶ Wellek erläutert in „The Literary Criticism of Ernst Robert Curtius“ seine Einschätzung, daß „French mysticism and all mysticism attracted Curtius strongly“ (37), mit dem Hinweis auf Henri Bremond und Jacques Maritain (1926; die Aufsätze zu beiden sind wieder abgedruckt in *Frz. Geist im 20. Jh.*, 1952). Curtius hat darüber hinaus 1924 und 1925 für die Zeitschrift *Hochland* Aufsätze über die französische Mystik des 17. Jhs verfaßt.

rationalem gestattet – aber auf rationelle Weise“ (53)¹¹⁷. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daß ebenfalls unter den günstigen Vorzeichen der Geistesverwandtschaft steht, wenn diese „Synthese von Rationalem und Irrationalem“ im Zusammenhang mit den „Formen, in denen Barrès die drei Antinomien des Ichkultus löst“ (47), angesprochen wird. Von diesen auch bei ihm selbst wohlvertrauten „Formen“: dem „Ruf nach dem Führer“, dem „Primat der Liebe“ und der „Wendung zur Politik“, die mit den mannigfaltigsten emotionalen und denkerischen Übereinstimmungen auf den vorhergehenden Seiten beschrieben werden¹¹⁸, sagt nämlich Curtius:

Ihre parallele Bewegung bedeutet die Überwindung des Intellektualismus¹¹⁹ und die Vorbe-

¹¹⁷ Ein weiterer Grund für eine sympathetische Affinität zu Barrès mag in einer gemeinsamen Verbindung zu Balzac liegen, auf die Curtius in seinem Balzac-Buch verwiesen hat, wo er schreibt (399): „Als Beispiel für Balzacs Einfluß nennt Emile Faguet den Ichkultus von Maurice Barrès. Zwar seien in ihm verschiedene Elemente zu erkennen, aber *il y a là surtout du Balzac par lui-même et du Balzac par le canal de Taine*. Für viele junge Franzosen sei Balzac ein Lehrer der Energie gewesen.“ Dies war Balzac nicht zuletzt auch für Curtius.

¹¹⁸ Der Gedanke der (geistigen) Führerschaft ist für den bekennenden Elitisten Curtius an vor allem an die Namen George, Hofmannsthal, Scheler – um nur die zeitgenössischen deutschen Anwärter auf das Amt des *praeceptor Germaniae* zu nennen – geknüpft. Die Wendung zur Politik ist ebenso geläufig; zum Primat der Liebe sei auf den oben zitierten Brief an Max Rychner vom 11.6.1925 verwiesen, wo es im Zusammenhang heißt: „Ich bin ein radical gläubiger Mensch und fühle mich wohl nur im Definitiven. Mir genügt es, bestimmte geistige Urformen, denen ich zugeboren bin, zu erkennen – wiederzuerkennen – in Liebe, aus Liebe. Ich weiß was ich glaube und bejahe“ („ERC - MR. Ein Briefwechsel“ 372). Ein anderes, auch deontologisch höchst aufschlußreiches Bekenntnis findet sich in *Deutscher Geist in Gefahr*: „Aus der Wurzel aber kann [der Kulturhaß, gegen den sich seine ‘Streitschrift’ ja wendet] nur überwunden werden durch die stärkere Macht der Liebe. Liebeskräfte, diese tiefsten Kräfte wären zu einer neuen deutschen Humanität erforderlich, Kräfte, die nur aus einem ethischen oder religiösen Glauben kommen können“ (25).

¹¹⁹ Die Verschränktheit dieser Gedankengänge läßt sich sehr gut an diesem Punkt demonstrieren: Die „Überwindung des Intellektualismus“, der „das Lebensproblem des Analytikers, der sich im Gefängnis seine Gedanken abzehrt“, darstellt, wird von Curtius als „umfassendere[r] Prozeß“ bei Barrès aufgefaßt, zu dem als ein „Teilvorgang“ auch die „Bewegung vom Denken zum Gefühl, von der Analyse zur Liebe“ gehört (46). – Barrès hat übrigens laut Curtius mit diesem „Lebensproblem“ „in denselben Jahren und in derselben Umwelt wie André Gide“ gerungen; der „Übergang zum Handeln“ war ihm allerdings „erleichtert durch seinen Willen zur Energie“. Curtius fährt fort: „Freilich behält der junge Barrès auch in der Politik die aristokratische Geste des Ästheten und die blasierte Haltung des Intellektuellen. Die Politik ist eine Zerstreuung für den Analytiker. Er rechtfertigt seine politische Tätigkeit damit, daß sie die Berührung mit konzentrierten Gefühlsenergien gestatte. Sie gewährt das großartige Schauspiel der entfesselten Leidenschaften. Sie entbindet die intensivste, königliche Form des

reitung eines neuen rational legitimierten Irrationalismus.

Doch damit nicht genug der Parallelen zwischen den Autoren: Curtius fährt fort: „Er“ – d.h. der rational legitimierte Irrationalismus –

wird sich bei Barrès entfalten philosophisch als Traditionalismus (die Keime dazu enthält schon *Le Jardin de Bérénice*), politisch als Nationalismus (47),

worin sich wieder dieselbe die Inkompatibilität der Nationalismen und die konkurrierenden und einander bestrittenen Ansprüche der kulturmissionarischen Traditionalismen¹²⁰ übergreifende sympathetische Kongruenz¹²¹ ausdrückt, die Curtius' Verhältnis zu Barrès insgesamt prägt. Über den „Ichkultus“ fällt Curtius letztlich das folgende Urteil, aus dem die synthetischen Qualitäten getilgt sind:

So ist auch das Gedankengebäude von Barrès nichts anderes als eine Stilisierung seiner Persönlichkeit. Das Lehrgebäude, das er so anspruchsvoll hinstellt, ist ein Prunkbau über dem Altar, wo der Kultus des Ich gefeiert wird. Und es ist zugleich ein Notbau, der die zarte Pflanze vor den Stürmen der feindlichen Mächte schützen soll. Anders gesagt: der Barrèssche Nationalismus muß als Ausstrahlung und Erweiterung des Ichkultus gesehen werden, und der Ichkultus selbst ist das Ergebnis und der Ausdruck des Grundgefühls, mit dem Barrès dem Leben gegenübersteht. Dieses Grundgefühl aber ist das der Bedrohtheit, der Schwäche, der Leere: das Bewußtsein einer vitalen Unzulänglichkeit dem Dasein gegenüber.¹²² (214)

Hasses, den der Bürgerkriege. Barrès hat ihn im Dezember 1892 in den Wandelgängen des Palais-Bourbon beobachtet, als der Panamaskandal die Tigerinstinkte der Politiker entfesselte“ (46-47).

¹²⁰ Vgl. zu Curtius' Synthese von Traditionalismus und Nationalismus *Deutscher Geist in Gefahr*, vor allem die beiden ersten Kapitel.

¹²¹ Schon ein Jahrzehnt vor seiner nationaldeontologischen Streitschrift *Deutscher Geist in Gefahr* konnte Curtius in Barrès dessen Ethos neidlos würdigen: „Aber, sagt man, er wollte schließlich nur eine politische Ideologie liefern (in Wirklichkeit wollte er mehr!). [...] Seine Aufgabe – und man kann von einer solchen Aufgabe nicht hoch genug denken – war die: die Kräfte der französischen Seele zu wecken und sie verwandlungsfähig zu machen; sie zusammenschließen und sie um ein Banner zu scharen“ (220). Curtius' späteres Wirken zeigt eindeutig parallele Antriebe.

¹²² Curtius entwickelt hier und in der folgenden Kritik an Barrès' Schlagwort *La terre et les morts*, ohne ihn zu nennen, Gedanken aus Gides Auseinandersetzung mit Barrès, wie sich etwa in der Bemerkung zeigt: „Die ganze These der *Déracinés* setzt das Bewußtsein einer gefährdeten physiologischen Veranlagung voraus“ (215). Da liegt eine klärende Kompetition um die „Energie“ natürlich nahe: „Der Durst nach Energie-Entfaltung und das methodische Suchen nach Energie-Erregern widerspricht dieser Auffassung der Barrèsschen Ideologien nicht. Im Gegenteil. Wer so bewußt auf Energie ausgeht, beweist damit, daß ihm ein freies naives Ausströmen

3 ORTEGA, ELIOT, VERGIL, BALZAC

Curtius zeigt die Tendenz und das Bekenntnis zur Vereinigung der komplementären Gegensätze übrigens keineswegs zumeist in kontrastivem oder abgrenzendem Zusammenhang, wie man in Anbetracht der Kontroversen mit Weber, Mahrt/Roeseler und Barrès vielleicht denken könnte. Im Gegenteil: ein prototypisches Beispiel für das deontologisch-epistemologische Konvergenzpostulat in einem affirmierenden Kontext liefert sein dritter Essay über José Ortega y Gasset aus dem Jahre 1949,¹²³ der so außerdem ein bezeichnendes Indiz zur Erklärung seines langjährigen Interesses an diesem Autor mit ausgewiesenem deontologischem Standing gibt. In diesem überaus engagierten Aufsatz enthusiastisiert sich Curtius unter anderem für Ortegas rigorosen Einsatz des ethisch aufgefaßten Imperativ-Paares Kraft und Disziplin, das dieser in einem „Brief an einen argentinischen Studenten“ (273) der dortigen „akademische[n] Jugend“ (274) nahezubringen versucht. Ortega gibt der Überzeugung Ausdruck, daß es „unmöglich“ sei, „in der Welt etwas Bedeutsames zu leisten, wenn man nicht Kraft und Disziplin vereinigt“ (zitiert nach Curtius 273), eine Kombination, die ein augenfälliges Äquivalent zu Curtius' Kombination von Energie und Strenge darstellt. Eine „prachtvolle[] Dosis vitaler Kraft“ bemerkt Ortega zwar bei dieser Jugend, aber er hegt den „Verdacht“, daß es der neuen Generation „völlig an innerer Disziplin gebricht“. Deshalb hat er „kein Vertrauen zu ihr“ und mahnt:

Wißbegier genügt nicht, um zu den Dingen zu gelangen; man braucht gedankliche Strenge, um Herr über sie zu werden. [...] Ich möchte in Ihren Jugendgruppen die strengste Anforderung innerer Disziplin wahrnehmen.

Diese Sätze könnte man sich gerade so von Gröber oder Curtius selbst geschrieben vorstellen, und letzterer kommentiert denn auch zustimmend Ortegas Ausführungen, deren synthetische Qualität ihm nicht entgangen ist (274):

Vitale Kraft und innere Disziplin: hier haben wir die geforderte Synthese von Leben und Vernunft in der elementaren Form einer Wegweisung für die akademische Jugend.

gesamelter Kraft versagt ist. Er leidet an mangelnder oder mit Hemmungen belasteter Energie. Die Energiesuche von Barrès gleicht einem künstlichen Anstacheln und Aufpeitschen. Immer kehren bei ihm die Klagen über Schläffheit, Apathie, innere Leere wieder.“ (215-16)

¹²³ „Ortega“, zuerst im *Merkur* erschienen, hier zitiert nach *Krit. Ess.*, 266-81.

Das gleiche Prinzip der Zusammenfügung der als heterogen empfundenen Sphären – und die bekannten Gröber-Curtius-Topoi – findet man zwei Seiten vorher in einer Analyse von Ortegas Jugendwerken, die für Curtius' Empfinden die sympathetische Ausstrahlung eines „hellen, männlichen Enthusiasmus“ haben:

Die Fülle des Lebens und der Welt, die sich dem Blick offenbart, scheint überwältigend. Aber die Energie des Denkens, die Treffsicherheit der sprachlichen Prägung bewältigt diesen Reichtum. (272)

Nur wenige Zeilen später wiederholt Curtius, diesmal ohne das relativierende „scheint“, beinahe dieselben Worte und korrigiert dabei auch die kleine Abweichung oder Eigenwilligkeit in der Zuordnung, die darin bestand, daß er das Denken mit der *Energie* in Verbindung gebracht hat, obwohl es doch in erster Linie unter dem Zeichen der *Strenge* steht. Jetzt sieht er die „Fülle des Erlebenkönnens“ – in hierarchisch ‘konservativer’ Zuordnung – „bewältigt durch die Herrschaft [verkörpert *Strenge*] des Denkens“ und schürft sofort tiefer, das enorme schöpferische Potential, das in der gegensätzlich-komplementären Dynamik der heterogenen Elemente steckt, bis in den Kernbereich auslotend; der Absatz lautet *in toto*:

Fülle des Erlebenkönnens – aber bewältigt durch die Herrschaft des Denkens. Der Punkt, an dem Vitalität und Vernunft aufeinandertreffen und sich scheiden – das ist das schöpferische Zentrum von Ortegas Philosophie. Hier vollzieht sich der Kontakt. Hier sprühen die Funken. Hier ist der Brennpunkt, in dem sich alle einfallenden Strahlen vereinigen. Es ist der Ort der Spannungen und der Entscheidungen. (272-73)¹²⁴

Die Synthese vollzieht sich also nicht unmerklich, sanft oder still und leise; sie ist ein hochenergetischer Vorgang: „Hier sprühen die Funken“! Vitalität und Vernunft stehen in einer Dynamik von „aufeinandertreffen und sich scheiden“, von Anziehung und Abstoßung, einer energetischen Dynamik, der konstitutive Bedeutung für die schöpferische Potenz beigemessen wird. Entsprechend bilden Energie der Lebensfülle und Strenge des Denkens eine fruchtbare Einheit, die für Curtius den empathischen Übersprung erst möglich macht. Curtius' begeisterte Einfühlung aber kommt nicht von ungefähr: es ist offensichtlich, daß er zwischen

¹²⁴ Man kann zum Vergleich neben diese beiden Absätze über das Erlebenkönnen, seine Bewältigung und das schöpferische Zentrum einen Satz Curtius' stellen, der das drei Jahre vor dem Ortega-Aufsatz in der *Wandlung* erschienene „Vorwort“ beschloß: „Das Erleben muß im Feuer des Schaffens umgeschmolzen werden in das stählerne Gefüge der Erkenntnis“ (974).

Ortega und sich selbst eine Parallelität der 'Strukturen' erkennt, in der Auffassung wie im Erleben, im Denken wie im Fühlen.

Eine ähnliche Geistesverwandtschaft dürfte Curtius auch bei T. S. Eliot angesprochen haben: Im selben Jahr 1949 veröffentlicht Curtius seinen vierten und ebenfalls letzten Aufsatz über Eliot, in dem er zwar in gewisser Weise einen Schlußstrich unter seine Beschäftigung mit diesem Autor zieht,¹²⁵ in dem er aber auch noch einmal eine Rekapitulation und Bilanz ihrer Begegnung und ihrer fundamentalen Gemeinsamkeiten aufmacht, die für unser Thema interessante Aspekte haben. Nicht zufällig war es ja in seinem ersten Eliot-Aufsatz von 1927 gewesen, daß er seine vielzitierten Äußerungen über die Literaturkritik und die Intuition getan hatte. Auf diesen Komplex kommt er nun in seinem Resümee wieder zurück: „Ein Lieblingswort des Kritikers Eliot ist 'Präzision'“ (*Krit. Ess.* 348), bemerkt Curtius, um gleich in der mittlerweile vertrauten Weise kompletierend hinzuzufügen:

Doch es wäre ungerecht, Eliots Ästhetik auf den Formalismus der Korrektheit, den Intellektualismus der „Präzision“ einzuschränken. Man darf nicht übersehen, daß er auch spirituelle Wurzeln hat. Präzision ist für Eliot eine Angelegenheit seelischer Disziplin, geistiger Ordnung, Klarheit und Zucht. (350)

Curtius' Fazit über *The Sacred Wood* (1920) zeigt das m. E. stärkste und am tiefsten wurzelnde Faszinosum, den wahren Grund und den Bereich der Affinität auf, und seine Aussage erscheint um so gültiger, als dieses Fazit auf eine mit einem launigen „Alles das war 1920 sehr erfrischend“ abgeschlossene leicht kritische Passage über die „provozierende Respektlosigkeit“ des jüngeren Kritikers Eliot folgt:

Der bleibende Wert des *Sacred Wood* liegt in der Intensität und der Intellektualität, mit der die Probleme der literarischen Kritik angefaßt werden. (351)

Die Nennung von „Intensität“ und „Intellektualität“, die ja kategorial verschieden sind, scheint vordergründig parataktisch, aber vor dem Hintergrund des Curtius-

¹²⁵ An Max Rychner schreibt Curtius am 3.10.1948: „Habe jetzt m. Eliot beendet. [...] Habe daran gedruckst. Es ist ein dyspeptischer Autor. Aber das soll meine letzte Arbeit über mod. Literatur sein. J'en ai soupé. Ich habe es satt, moderne Seelen- & Formprobleme zu interpretieren.“ – Er hat trotzdem noch auf Rychners „bittende Anfrage hin“ das *Büchertagebuch* „für die Tageszeitung *Die Tat*, Zürich“ (Rychner, „Nachwort“, 113) geschrieben, in dem er auf Modernes eingeht.

schen Konvergenz-Denkens ist unübersehbar, daß die genannten Potentiale im bleibenden Wert des *Sacred Wood*, diesen schaffend, zusammenströmen, konvergieren. Dabei können „Intensität“ und „Intellektualität“ – womit die Kategorien Grenzen transzendiert sind – wieder den Bereichen der *Energie* und der *Strenge* zugeordnet werden, die Curtius mit der ‘Wünschelrute’ der Seelenverwandtschaft detektiert hat und die er unbeschadet der ihm drängender werdenden Reserven und Differenzen – dies eine letzte Parallele zu Ortega – sogar bei dem ‘dyspeptischen’ Eliot als synthetisch in eins geführt anerkennen muß.

Es versteht sich da fast von selbst – und es klang in seiner Rezeption des Dichters Eliot gerade bereits an –, daß Curtius eine entsprechende Sicht auch auf die dichterische Tätigkeit hatte, die ja in seiner Auffassung ihrer Natur nach von der kritischen als einer ebenfalls literarischen nicht grundsätzlich verschieden ist und in der ebenfalls idealiter Heterogenes zu einer Synthese gebracht werden muß, damit eine Annäherung an die Vollkommenheit realisiert werden kann. Ein aufschlußreiches Beispiel bietet Curtius’ Vergil-Bild, zum einen weil der „große römische Heide“, der „Sänger der Triften und Hirten“, für ihn neben Dante¹²⁶ der bedeutendste Dichter des Abendlandes war, zum anderen weil er wohl gerade deshalb zu Vergil einiges für unseren Zusammenhang besonders Bemerkenswerte geschrieben hat. Von der „lateinischen Rede“ Vergils etwa sagt Curtius – man erkennt sogleich die Zuordnungsmöglichkeiten –: „Der leidenschaftliche [*Energie*] und entsagungsvolle [*Strenge*] Wille zur Verewigung hat diese Substanz gehärtet“ (13), nur darum konnten ihre „steinerne[n] Quadern ein Weltgedicht und ein Weltreich tragen“. In Curtius’ Preisung einer „lebenerfüllte[n] Vollendung“ (21) in manchen von Vergils Werken finden wir ebenfalls die beiden Bereiche von Energie und Strenge zu einer Synthese gefügt. „Vollkommenheit“, „das unterscheidende Merkmal aller klassischen Werke“, sagt Curtius, „bleibt immer des Nachsinnens wert“: in den *Georgica* und der *Aeneis* des Vergil erkennt er

¹²⁶ Bei Vergil und Dante erfährt Curtius auch am stärksten jene glückhafte Theophanie: in „Virgil“ (*Krit. Ess.* 11-12) will er „die mittelalterliche Legende in unserm Sinn bekräftigen; [wir] dürfen glauben, daß in der Synchronie der gottmenschlichen Offenbarung und des römischen Reichsdichters [Vergils Lebensdaten sind wohl gemerkt 70-19 v. Chr.] ein Mysterium Europas verborgen und wiederzufinden ist. Wir besitzen dafür die geheiligte Gewähr Dantes. Und es gehört zu den glückhaften Augurien unserer Geschichte, daß Virgil und Dante, der große römische Heide, der *paganus*, der Sänger der Triften und Hirten, mit dem großen römischen Christen, dem Jenseitswanderer und Diesseitsordner, in unauflöslichem Bunde vereint sind.“

ein Höchstes an Formvollendung, das sich am ehesten durch einen Hinweis auf Rafaels Stenzen verdeutlichen läßt. Ideale Natürlichkeit und vollkommene Ausgewogenheit bezeichnen hier wie dort die Höhe dieses Stils (21).

Warum Curtius in Vergil „über Jahrtausende hinweg de[n] geistige[n] Genius des Abendlandes“ (22) erblicken und aus ihm die Glaubenskraft für die bezeichnende „Hoffnung“ beziehen konnte, die

es sich nicht verbieten [läßt], aus der heutigen [1930] Verwilderung und Not unseres Erdteils nach einem künftigen musischen und religiösen Restaurator des Okzidents auszuschaun¹²⁷,

wird im letzten Absatz seines Gedenkartikels in einer Weise deutlich, die eine Zitation *in extenso* zwingend macht, denn hier bezeugt wahrhaftig jeder einzelne Satz sowohl Curtius' antithetisches Denken als auch sein dieses auflösendes, *aufhebendes* Konvergenz- bzw. Synthese-Credo in beeindruckender Varietät:

In dem lauterem Element Virgils scheinen die großen geistigen und geschichtlichen Antithesen unserer Vergangenheit sich auszugleichen. Er enthält den reinen Nektar der Antike, aber er übergreift sie doch wie außer ihm nur Plato. Asiatische Ursprünge reichen in die *Aeneis*, orientalische Prophetien in die vierte Ekloge hinein. Mit der plastischen Form Roms verbindet sich auf unfaßliche Weise ein ahnungsvolles, aus Jenseitswelten stammendes Leuchten, eine sibyllinische Frömmigkeit, die der Offenbarung entgegenzuharren schien. Römische *virtus* und griechische Schönheitsliebe, reifer Kunstverstand und sittliche Läuterung bezeugen sich in derselben Materie. Virgils Werk ist der Triumph des Klassizismus und zugleich (man denke an die zehnte Ekloge) der Urquell aller Romantik. Alle diese Kräfte, die sich isoliert widerstreiten würden, gelangen zur beruhigten Harmonie und zu symbolschwerer Fülle. (22)

Der letzte Satz dürfte wohl den wichtigsten Gedanken des gesamten Absatzes enthalten: die genannten Kräfte 'widerstreiten sich' nur, solange sie isoliert bleiben oder nicht auf ein gemeinsames Ziel gerichtet sind; sobald sie aber zusammengeführt werden, wenn sie dazu gebracht werden, zu konvergieren und unter der gebotenen, unerläßlichen Energieentfaltung – *conditio sine qua non* – möglichst zu einer Synthese zu verschelzen, gelangen sie „zur beruhigten Harmonie und zu symbolschwerer Fülle“, also zum ästhetischen Ausgleich und zur vollen künstlerischen Potentialität.

¹²⁷ Curtius vergißt nicht, die „Prophetie der vierten Ekloge“ zu erwähnen, „die soteriologische Hoffnung Virgils wie die Dantes, die gläubige Erwartung einer *restitutio in integrum*, einer Erneuerung des goldenen Alters“ (15).

Es spricht für die Kohärenz der beschriebenen denkerischen und ethischen Konzeptionen Curtius', daß der Autor, der von ihm am engsten mit einer energetischen Auffassung der Kunst und des privaten, sozialen und politischen Lebens verbunden wird, auch derjenige ist, der in seiner Zeichnung das ausgeprägteste 'synthetische' Profil besitzt: Balzac. Dies hängt natürlich damit zusammen, daß Balzac für Curtius ein prototypischer Anhänger der „alle Philosophien, alle Religionen, alle Systeme“ überdauernden „All-Einheitslehre“ ist, von der Curtius sagt: „Sie ist ewig und unzerstörbar. Sie findet sich überall wieder und läßt sich nicht widerlegen“ (*Balzac* 35). Wie so oft bei Curtius läßt sich auch in den philosophierenden Ausführungen seines *Balzac* zur All-Einheitslehre manchmal nur schwer entscheiden, wo die Paraphrase aufhört und das eigene Bekenntnis anfängt, aber schließlich handelt es sich um *seine* Interpretation, um das totalisierende Schema, das er in Balzacs Werken *erkennt* hat, und nicht nur spricht die Emphase seiner Beschreibung dafür, daß er selbst dieser Lehre anhing oder zumindest nahestand, seine folgende Darstellung dieser Lehre zeigt eine weitgehende Übereinstimmung mit bei ihm selbst konstatierbaren Denkmustern:

die Einheit ist doch selbst gespalten in Kraft und Erscheinung, in Innen und Außen. So wird der Monismus zugleich Dualismus. Als solcher entdeckt er überall Gegensätze: Bewegtes und Ruhendes, Festes und Flüssiges. Lebendiges und Totes. Diese Gegensätze müssen die Wirkung widerstreitender Kräfte sein – und so gehört zur All-Einheitslehre der Begriff des Antagonismus oder der Polarität. Aber diese Gegensätze tragen das Leben. Das Leben ist also ein Mittleres, ein Ausgleich, eine Harmonie, ein Gleichgewicht. (35-36)

Es gibt weitere auffällige Parallelen zu Curtius' denkerischer Physiognomie: „Die All-Einheitslehre ist Vitalismus. Sie steht jenseits des Gegensatzes von Materialismus und Spiritualismus“¹²⁸ (36) , und: „Die All-Einheitslehre neigt zur religiösen Mystik.“ In seinem ein Jahr nach dem *Balzac* erschienenen Aufsatz über Emerson, von dessen „Verwandtschaft“ mit Balzac Curtius mit einer auf die All-Einheitslehre gemünzten aufschlußreichen Wendung sagt, „daß sie sich auf jenes Apriori der geistigen Form bezieht“ (*Krit. Ess.* 192-93), hat er seine Darstellung um die energetische Fundierung ergänzt und differenziert: „Als Dynamismus ist

¹²⁸ In seinem Essay über „Emerson“ (1924), den eine „geheimnisvolle Analogie“ (*Krit. Ess.* 190) mit Balzac verbinde – beide „sind typisch ausgeprägte Vertreter jener Anschauungsform, die ich als All-Einheits-Lehre bezeichne“ (193) –, wiederholt Curtius ganze Passagen aus dem *Balzac*; so heißt es auch hier: „Die All-Einheits-Lehre ist Vitalismus. Sie läßt den Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus unter sich. Sie führt die Materie magisch zum Geist empor“ (191).

die All-Einheits-Lehre [die Schreibung hat sich leicht geändert] Energetik. Damit gelangt sie zu den Begriffen der Polarisierung, des Antagonismus und des Ausgleichs“ (191).

Für eine „geistesgeschichtliche Betrachtung“ nun ist es nach Curtius' Überzeugung „wichtig“ – und dies „gilt in besonderem Maße für Balzac“ –, gewisse „Elemente der Literatur“, hier: „die sogenannten okkultistischen und magischen“, „in ihrem Zusammenhang mit der alten All-Einheitslehre zu erkennen und zu deuten“ (41):

Denn die Intuition der Welt als der Allheit, welche Einheit ist, war Balzac mitgegeben. Das Wissen vom All-Einen, vom ἐν καὶ πᾶν speist seine Kunst. (41)

Festzuhalten ist hiervon insbesondere, daß dieses 'magische' Wissen auf einer „Intuition“ beruht, die „mitgegeben“ ist und nicht erworben wurde. Ansonsten sei aus Curtius' ausführlichen Darlegungen über die All-Einheitslehre, die fast das gesamte Kapitel füllen, das er „Magie“ betitelt hat (er wählte diesen Titel, obwohl Balzac für das Gemeinte laut Curtius das Wort „Magismus“ gebrauchte), der zu seinen eigenen Vorstellungen parallele Aspekt erwähnt, daß

vor allem [...] der Zweizahl eine besondere Bedeutung für Balzacs Denken zu[kommt]. Eine universale Polarität beherrscht sein Weltbild und seine Anschauung vom Menschen. Im Menschen wirkt zunächst die Polarität von Herz und Hirn. Balzac kommt oft auf diesen Gegensatz zurück. Es war ja eins seiner Geheimnisse, daß sein Leben vom Herzen beherrscht war. (47)

Schließlich notiert Curtius noch als bemerkenswert (erneut ohne Spinoza zu erwähnen oder explizit zu machen, daß er Balzac damit in den Kontext der spinozistischen Debatten des späten 18. Jahrhunderts setzte, die bei Mendelssohn, Jacobi, Goethe und anderen allerdings keineswegs in einen Dualismus mündeten):

Aber vor allem wendet Balzac die dualistische Betrachtungsweise auf die Psychologie an, und hier bedient er sich aller Gegensatzformeln, welche die Naturphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts ausgebildet hatte: Aktion-Reaktion, Attraktion-Repulsion, Konzentration-Expansion, Dilatation-Kompression (49),

um dann die unsere Ausführungen bestätigende Feststellung zu treffen:

Wir weisen hier nur vorläufig auf diese Antithetik hin. Sie bildet die Voraussetzung für Balzacs Streben nach universaler Synthese.

Abgesehen von einer Bemerkung am Schluß des „Magie“-Kapitels, in der man durchaus ein Selbst-Portrait und -Bekenntnis in der empathischen Zeichnung des Verehrten erkennen kann¹²⁹, und einer weiteren, die bezeichnenderweise im Zusammenhang eines anderen Herzensanliegens Curtius' auftaucht, der Monarchie¹³⁰, ist die Antagonismus-Dualismus-All-Einheits-Thematik damit tatsächlich „vorläufig“ für Curtius abgeschlossen; die Synthese wird erst gegen Ende des Buches, naheliegenderweise vor allem im Kapitel „Werk“, wieder aufgegriffen und als seine besondere, aus der speziellen Mischung von mitgegebener Anlage und energetisch-radikalem Angang mögliche künstlerische und menschliche Leistung in den Mittelpunkt gestellt.

Curtius deutet Balzacs Sicht auf die literarischen und geistesgeschichtlichen Strömungen der Zeit (bzw. der damaligen unmittelbaren Vergangenheit), seine auf diese reagierende künstlerisch-deontologische Selbstverpflichtung und seine Leistung folgendermaßen (die beiden Zitate bilden den Abschluß des Kapitels „Romantik“, Balzacs Werk fußt für Curtius teilweise auf der Romantik, die es aber überwinden wird):

Er sah zwei große Strömungen: eine ehrwürdige und gediegene klassische Tradition und eine genialisch glanzvolle, wenn auch die psychologische Wirklichkeit mehr umnebelnde als erhellende neue Richtung. Beide hatten ihr Daseinsrecht, beide besaßen eigentümliche Vorzüge und Mängel. Diese Zweiheit in einer höheren Einheit aufzuheben, welche die Einheit des Lebens sein würde – das war die Forderung der Zeit, der freilich nur ein souveräner Genius genügen konnte. Dies mußte sein Werk sein, dies war sein Werk. (310)

Sein Werk bedeutet Verschmelzung antagonistischer Kräfte, Lösung einer generationenlangen

¹²⁹ Zum Abschluß der Darstellung von Balzacs Interesse für die „Alchemie“ verzeichnet Curtius eine weitere Balzacsche Konvergenz – es klingt lauter Bekanntes an –: „Es ist charakteristisch für Balzac, wie er hier und überall gleichzeitig dem Ältesten und dem Neuesten, der modernen Wissenschaft und den magischen Traditionen, sein Interesse zuwendet. Es kann verwunderlich scheinen und ist doch begreiflich genug. Denn es gab ja nur eine unwandelbare Wahrheit, ein Urwort, das über die ganze Weltgeschichte versprengt war und in tausend Symbolen immer dasselbe besagte.“ (59)

¹³⁰ Curtius' Lob von *Les Chouans* verzeichnet: „Die Gegenüberstellung der republikanischen Patrioten und der royalistischen Insurgenten geschieht mit der Objektivität des Betrachters, den die Kämpfe der Vergangenheit nicht mehr als eigene Angelegenheit berühren“ (225). Das von der „Heldin des Buches“ gezogene Fazit aus dem Vergleich der beiden Gruppen: „sie war durch das Gefühl zu dem Punkt gelangt, zu dem man durch die Vernunft kommt: zu der Erkenntnis, daß der König das Land ist“, kommentiert Curtius: „Mit der für Balzac so charakteristischen gedanklichen Bewegung der Vereinigung der Gegensätze in einem höheren Dritten wird die Gegenüberstellung geschlossen“.

Spannung, Erfüllung einer geschichtlichen Entwicklung, der bisher der überragende Geist gefehlt hatte. [...] Wie Balzac seine Vorläufer weit hinter sich ließ, so fühlte er sich kraft seines Genius auch unerreichbar für alle Schülerschaft. Genie und Talent waren ihm nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Dem Talent würde er denselben Rat erteilt haben, den Frenhofer einem Porbus gibt: „Wenn du dich nicht stark genug fühltest, um im Feuer deines Genius die beiden rivalisierenden Darstellungsarten zu verschmelzen, mußt du dich offen für die eine oder die andere entscheiden, um die Einheit zu erlangen, welche eine der Bedingungen des Lebens vortäuscht.“ Sich selbst aber traute Balzac die Kraft zu jener Synthese zu, die er dem Genius vorbehalten wußte. (311)

Den von ihm herausgearbeiteten Drang zur „Verschmelzung antagonistischer Kräfte“, der sich als *literarischer Eklektismus* in Balzacs „Programm“ manifestiere, „die klassische These und die romantische These in umfassender Synthese aufheben“ (312) zu wollen, nimmt Curtius zum Anlaß, das Genie Balzac auch mit dem „tiefsten Streben des deutschen Geistes“ (314), mit der eigenen nationalen ‘Wesens’-Sphäre also in Verbindung zu bringen, aus der Balzac in Curtius und Hofmannsthal die beiden *tiefsten* Deutungen erwachsen waren, die er sogar nach französischem Urteil je erfahren hatte (s. Fn. 114). Curtius nimmt Emile Boutroux’ Versuch auf, „den Unterschied deutscher und französischer Geistesart zu charakterisieren [...], indem er jener die ‘Idee des Ganzen’, dieser die ‘Idee des Einen’ zuschrieb“, und bestätigt:

Das Ganze der Welt und aller Weltsphären in einer geistigen Anschauung zu erfassen, das ist ja in der Tat der Urtrieb deutschen Denkens. (312)

Diese „Anschauung war in Goethe lebendig“ und machte „ihn zum größten Weisen Deutschlands“ (313); das „Frankreich der Descartes, Rousseau, Voltaire, Maistre“ aber kennt „diesen Trieb zur allumfassenden Harmonie des Geistes nicht“, es ist „antithetisch und kämpferisch, nicht harmonisch und kontemplativ“. Curtius begnügt sich jedoch nicht mit dieser seiner Ansicht nach zwar korrekten, aber doch an der Oberfläche verharrenden Befund, er schürft tiefer und kommt zum selben Schluß wie schon 1919 in den *Literarischen Wegbereitern des neuen Frankreich*: „es gibt auch ein anderes Frankreich“ (Balzac 313), das – um hier für unsere Zwecke zu verkürzen – von den Kathedralen („ehe es sich in die Zucht der Klassik begab“) bis zu Balzac reicht; Curtius gibt seiner Überzeugung von der Verwirklichung der Idee der Totalität die Nachdrücklichkeit der Wiederholung und birgt seine Einsicht in der Sicherheit des Zirkels, daß Frankreich in Balzac und Balzac aus französischem Stoff die Idee der Totalität verwirklicht haben :

In Balzac hat dieses Frankreich analytisch und mystisch, visionär und wissenschaftlich die Idee der Totalität in der Sprache der Kunst verwirklicht. Das ist der Sinn von Balzacs Schöpfung, das ist die Bedeutung dessen, was er 'literarischen Eklektismus' nannte. Er verknüpft, um Goethes Formel zu brauchen, das Ideelle mit dem Sensuellen. Die Wurzeln seiner geistigen Welt liegen in der vielhundertjährigen Tradition des französischen Geistes, die er als ein Ganzes sah. Aus französischem Stoff, nach dem architektonischen Gesetz des nationalen Geistes, hat er in seiner Kunst die Idee der Totalität verwirklicht – aber indem er diese Idee organisierte, trieb er ein Werk, das zugleich dem tiefsten Streben des deutschen Geistes entsprach. (314)

Diese Entsprechung aber kam nicht von ungefähr: Balzac hatte „von Deutschland geistige Zuströme empfangen“, die ihm, „ohne daß er es wußte“, einerseits aus mystischen Quellen zugeflossen waren, „durch die Theosophie Saint-Martins, des Boehme-Schülers“; andererseits hatte er das „deutsche Totalitätsdenken“ natürlich auch „in Goethe vor Augen und in Leibniz“. Curtius stellt resümierend fest:

So gehört Balzacs Wesen beiden Nationen an. Seine geistige Anschauung ergreift das Ganze der Wesen und der Dinge und sucht es als Einheit zu fassen.

Curtius behandelt diesen Komplex „der Totalität als der Einheit, welche die Allheit ist“, mit der Ausführlichkeit, die der „gemeinsame[n] Grundlage und [der] einheitliche[n] Wurzel seines Wesens, seiner Welt und seines Werkes“ (314) wohl gebührt, und beruft sich schließlich für die „Zentralidee seiner Ästhetik“: „Die Kunst soll Synthese sein“ (329); außerdem auf (allerdings nicht benannte) Zeugnisse Balzacs, auf „früheste[] Äußerungen über sein Schaffen und über das Wesen der Kunst“ (330), in denen „die Idee“ einer „Menschheitssynthese“ hervortrete, die er „in seinem Werk“ geben wollte. Immerhin kann Curtius das Vorwort zu *Une fille d'Eve* anführen: da tatsächlich

formuliert Balzac sein Ziel so: „vermittels der Analyse zur Synthese gelangen, die Elemente unseres Lebens schildern und versammeln, mit einem Wort: die unermessliche Physiognomie eines Jahrhunderts nachzeichnen“. Einfacher und eindrucksvoller lautet die Formel in Balzacs Merkbuch: *exprimer mon siècle*. (331)

Für diese Aufgabe einer „synthetischen Menschheitsdarstellung“ konnte Balzac nur den Roman als literarische Form wählen, die er lediglich noch seinen Bedürfnissen anpassen mußte, was er aber laut Curtius bereits 1830 mit den beiden Bänden der *Scènes de la Vie privée* vollbracht hatte: „Damit waren Aufgabe, Wert und Sinn des Romans“, konstatiert Curtius eine in der Tat erstaunliche Leistung,

„im System der literarischen Gattungen und in dem geistigen Leben der modernen Nationen völlig erneuert“ (333). Diese Einschätzung, wie überhaupt die außergewöhnliche kanonische Elevation Balzacs mögen manchem nicht nachvollziehbar erscheinen, der die Prämissen nicht mitdenken kann; Curtius aber insistiert: „Der Roman wurde zu einer künstlerischen Ausdrucksform, die ein Neues darstellte“.

4 INTUITION UND INTELLIGENZ

Alle einschlägigen Stellen bei Curtius bezeugen die Vorstellung, daß die *conditio sine qua non* für eine Synthese (für Einheit, Ganzheit, Totalität), und das heißt in der Konsequenz: für Erkenntnis, Genialität und künstlerische, wissenschaftliche, politische, menschliche Größe exakt darin besteht, daß ein irrationales, individualistisch-subjektives, 'ungefaßtes' Moment, dem Primordialität und Primat eignen, durch ein hinzukommendes rationales, objektivierendes, reglementierendes Moment gefaßt, ausbalanciert und komplementiert wird. Dabei ist die unabdingbare deontologisch-epistemologische Prämisse der Energie mehr dem ersten, die der Strenge mehr dem zweiten Moment zugeordnet; ihr Einsatz ist wie das Ergebnis in der Synthese sowohl Anspruch als auch sittliche Verpflichtung. Nachweise dieser Konstellation ziehen sich als roter Faden durch den bisherigen Gang der Untersuchung: Angefangen bei Gröbers Methode, „[a]bsichtslose Wahrnehmung“ zu erhärten durch den „Entschluß, dem Gegenstand in kleinen und kleinsten Schritten nahe zu kommen, Teil und Teilchen zu beschauen“, über Castros Verbindung von „Verständnis der menschlichen Werte“ und „Verfeinerung und Präzisierung der Begriffe“ bis zu den vielen Postulat-Paaren wie „seelische Beteiligung“ und „wissenschaftliche Sachlichkeit“, „Fülle des Erlebenkönnens“ und „Herrschaft des Denkens“, „vitale Kraft“ und „innere Disziplin“, „Vitalität“ und „Vernunft“, „Instinkt“ und „Verstand“, „Gnosis“ und „Wissenschaft“, „visionär“ und „wissenschaftlich“, „Mythos“ und „Methode“, „mystisch“ und „analytisch“, „Spiritualität“ und „Präzision“, „Spiritualismus“ und „Materialismus“, „Herz“ und „Hirn“. Eine Totalisierung dieser Elemente in den genannten Kategorien findet sich vorgeprägt in Curtius' Charakterisierung des Barrèsschen „Ichkultus“ als „Synthese von Rationalem und Irrationalem“. Eine Verbindung von zwei Elementen, die beide zum Bereich des Irrationalen und Subjektiven oder beide zum Bereich des Rationalen und Objektiv(ierend)en gehören, ist nicht vorgesehen; falls sie untergründig doch gegeben ist, wenn etwa der „Glauben an die Zukunft“ zu rechtfertigen ist durch das Korrektiv der „Strenge“ in der „*Beurteilung* der Vergangenheit“ (meine Hervorhebung), die jedoch als wertegebunden der Subjektivität schlechterdings nicht zu entheben ist, dann wird das Postulat der Rationalität in der Qualifizierung der Strenge als einer „unnachsichtlichen“ wenigstens der Positur nach gewahrt.

Es ist bezeichnend für die unbedingte Verbindlichkeit dieser Konstellation und für Curtius' Überzeugung von ihrer unbedingten Verbindlichkeit, daß er

schon 1924 ausgerechnet in einem Aufsatz über Paul Valéry, den intellektualistischen Verstandes-Dichter *par excellence*, dessen „Klima“ die „kühle Luft abstrakter Geistigkeit“ und dessen Kunst „Vernunftkunst“¹³¹ ist, apodiktisch, ja axiomatisch klargestellt hat: „Ohne einen irrationalen Antrieb ist kein Schaffen denkbar“ (155). Er sieht das Irrationale damit eindeutig primordial am Werk, woran kein Zweifel bleiben kann, wenn er es frühest möglich situiert und aus der Warte des Literatur-Ontologen auch für Valéry, da mag dieser noch so sehr „die ganze Sphäre des Geistigen vom Irrationalen“ reinigen wollen, auf der unentrinnbaren Pertinenz seines Irrational-Rational-Dualismus bzw. –Antagonismus besteht:

er muß es [*scil.* das Irrationale] wiederfinden in einer anderen Sphäre: als „*désir*“, als puren Drang, der dem Leben inhärent ist, der das Leben erst erzeugt – ja mehr noch, der vielleicht das Sein selbst erzeugt. Dieser Drang ist das kosmogonische, das ontologische Prinzip; er ist der Sündenfall, der die reine Idee in das Sein hinabzieht, er ist die Urschuld. [*etc. etc.*] (155)

Man braucht diese kosmogonisch-ontologischen, den meisten möglicherweise ohnehin verschlossenen Gedankengänge nicht weiter zu verfolgen¹³², um festhalten zu können: Das Irrationale ist für Curtius unaufhebbar, es ist *unhintergebar*, es bildet für den *schöpferischen*, zur Synthese führenden Prozeß sozusagen – um das oben zitierte Wort aus dem Emerson-Aufsatz aufzunehmen – das „Apriori der geistigen Form“ und ist von daher, wie nicht zufällig „§ 4. Kontinuität“ des „Epilog-Kapitels“ von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zeigt, für das Gesamt seiner Konstruktion von nicht zu überschätzender Bedeutung, denn auch für seinen Kontinuitätskanon gilt:

Nur die schöpferischen Geister zählen. [...] Eine Gemeinschaft der großen Autoren über die Jahrhunderte hinweg muß festgehalten werden, wenn überhaupt ein geistiges Reich bestehen soll. Aber es kann nur die Gemeinschaft der schöpferischen Geister sein. Das ist eine Auslese neuer Art. (400)

Im folgenden sollen mit der *Intuition* und der *Intelligenz* zwei von Curtius besonders häufig postulierte Vermögen untersucht werden, die als Synekdochen der genannten Kategorien nachgerade prädestiniert scheinen und ihm womöglich

¹³¹ „Der Dichter Paul Valéry“, *Der Neue Merkur*, als „Paul Valéry“ wieder in *Französischer Geist im neuen Europa*, 154.

¹³² Curtius führt unter anderem aus: „Die kosmogonische Poesie ist jedenfalls eine der ältesten und beharrendsten Dichtungsformen. Sie sind unentsetzbar [*sic*]“. (155-56)

auch deshalb vorzüglich pertinent und teuer gewesen sind, weil sich in ihnen die Kategorien in Entsprechung zu seinem Selbstbild mit der Aura einerseits des energetischen Schöpferischen, Genialischen, Künstlerischen, andererseits mit der strengen Scheidung, Teilung und Ordnung überhöhen. Ersatzweise kann dabei die irrationale, schöpferische, subjektive Voraussetzung für die Synthese statt unter dem übergreifenden und allerdings völlig konventionellen Konzept der *Intuition* je nach Kontext auch als *Instinkt* oder *Inspiration* firmieren.

Es ist offensichtlich, daß Curtius' Auffassung von Bedeutung und Funktion der Intuition in einem Teilbereich durch den Philosophen geprägt ist – bzw. sich bei ihm ausgesprochen findet –, der für Curtius das „unmittelbare wirklich gelebte Leben“ „gegen die starre begriffliche Schematisierung zu verteidigen [sucht]“ (*Die lit. Wegbereiter des neuen Frankreich* 31) und dessen Philosophie „eine Hinführung zur philosophischen, d. h. das Leben in seiner Unmittelbarkeit erfassenden Denkhaltung sein“ (33) will: Henri Bergson. Curtius stellt – Bergson paraphrasierend – in der Einleitung der *Wegbereiter* fest: „Der Wahrnehmungsprozess bedeutet schon Auswahl und Umformung“ (später fügt er hinzu: „Der Bereich, in dem wir die Wirklichkeit unmittelbar erleben können, ist unser Innenleben“ (34)), und folgert: „Nicht in der Wahrnehmung also, sondern nur im innersten seelischen Sein: durch die Intuition, ist das Unmittelbare zu finden“ (33). Er zitiert Bergson:

„Intuition heisst jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt. Die Analyse dagegen ist das Verfahren, das den Gegenstand auf schon bekannte, also diesem und andern Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt. Analysieren besteht demnach darin, ein Ding durch etwas auszudrücken, was nicht es selbst ist.“ (33)

Curtius hat aber mit Sicherheit nicht nur diese ‘mechanische’, methodische Art der Intuition im Sinn, die sich mit ihrer intellektuellen Färbung eigentlich als nicht mehr als ein intuitiv deduzierendes Gegenstück zu einer positivistisch induzierenden Methode präsentiert; diese Intuition ist nicht viel mehr als intellektuelle Empathie. Es bleibt die bedeutsamere Auffassung von der Intuition als einem ahnenden Erfassen von etwas, das auf anderem Wege überhaupt nicht zu erkennen und auszudrücken ist, schon gar nicht mit der in der Intuition gegebenen Unmittelbarkeit. Diese Auffassung von Intuition spiegelt mystisches, magisches, hermetisches Denken beziehungsweise Wissen; in ihr kann eine Auszeichnung, eine Erwählung durch höhere Instanzen angedeutet sein, so daß sie sich der *Inspiration*

annähert. Das erst ist die wahre Irrationalität, die frei ist von intellektualistischen Einsprengseln.

Es gibt allerdings auch bei Bergson mehr und Originelleres als die von Curtius wiedergegebene enge Definition der Intuition, und diese weiterführenden Gedanken kann man sogar auf eben diesen Seiten der *Wegbereiter*-Einleitung entdecken, wenn auch eingetaucht in die magmatisch fließende Masse („Das Fließende der Wirklichkeit muss im Begriff seine Entsprechung haben. Man hat Bergsons Philosophie als *philosophie de la mobilité* zu entwerten versucht“, 34) eines zwei und eine halbe Seite langen Zitats, das Curtius in eigener Übersetzung aus *L'évolution créatrice* gibt. Es ist fraglich, ob Curtius den Gehalt, ja aus seiner Warte müßte man sogar sagen: die Brisanz dieser Stelle damals schon erkannt hat, denn er thematisiert sie nicht eigens; denkbar wäre aber, daß sie unbemerkt subkutan in ihm fruchtbar weitergewirkt hätte. Bergson philosophiert in der zitierten Passage über „den Unterschied des Wesens, und nicht nur des Grades, der den Menschen von der übrigen Tierheit trennt“ (37), und über die notwendigen Begrenzungen der Freiheit des Bewußtseins; er glaubt:

„Sehr viele Schwierigkeiten [...] zergehen oder verflüchtigen sich vor dem Bilde einer Philosophie, welche die Anstrengung macht, den Intellekt in die Intuition zurückzunehmen.“

Nun hat Curtius diese Seiten zwar mit der Paraphrase eingeleitet:

Tier und Mensch haben das Bewusstsein gemeinsam, aber beim Tier dominiert der Instinkt, beim Menschen die Intelligenz. Sie ist der Triumph des Geistes über die Materie. Der Lebensschwung erreicht seine höchste Form im menschlichen Bewusstsein (34-35),

aber er referiert dabei lediglich die differenzierende Aufteilung dieser Vermögen, er registriert 1918/19 noch nicht als bemerkenswert, daß hier bei Bergson das zweite, das rationale, objektivierende, reglementierende Moment bereits *in der Verbindung* mit der Intuition genannt ist: der Intellekt, ohne den es, so vorrangig die erste Komponente auch sein mag, niemals zu einer Synthese und erst recht nicht zu einer wirklich bedeutenden nach den Ansprüchen von Curtius' exklusiver Kanonik kommen kann. Bei Curtius selbst findet sich dieses Junktim mit zuverlässiger Konsequenz auf denselben Seiten des 1924er Valéry-Aufsatzes ausgedrückt – wenn auch vorderhand nur in seiner Verletzung –, auf denen er die „Auffassung der Poesie“ dieses Dichters als „in schroffem Gegensatz zu allen romantischen Tendenzen der Vergangenheit und der Gegenwart“ (154) darstellt, ein Gegensatz,

der sich gerade an der Verletzung dieses Junktims durch die Romantiker entzündete und den er nur mit zustimmender Sympathie begrüßen konnte:

Die romantische Theorie (und ihre moderne Deszendenz – man denke etwa an Verlaine und Verhaeren) will die Dichtung auf die irrationalen Elemente der Persönlichkeit gründen und ihre Spontaneität der Kontrolle der Intelligenz entziehen. Sie schaltet die „Regeln“ aus, sie löst Vers und Reim auf¹³³, um das Wogen des Gemüts nicht zu hemmen. Diese romantische Revolution ist für Valéry ein verhängnisvoller Irrtum.

Der Begriff, den Curtius am häufigsten zur Bezeichnung der unerläßlichen zweiten, der ‘rationalen’ Komponente gebraucht, ist diesmal also direkt genannt: *Intelligenz*, und dieser Umstand ist insbesondere darum bemerkenswert, weil es zweifellos naheliegender und stimmiger gewesen wäre, hier allgemeiner vom ‘Rationalen’ oder von ‘Rationalität’ zu sprechen, die die Romantiker als Kontrollinstanz abgelehnt hätten, denn man kann sich in der Tat mit einiger Berechtigung fragen, ob es einer sachlichen literaturtheoretischen oder -historischen Überprüfung standhalten kann, die Instanz, deren Kontrolle die Romantiker laut Curtius ihre Spontaneität entziehen wollten, mit dem Begriff der Intelligenz zu bezeichnen: Von philologiefremden Einwänden des *common sense* einmal abgesehen, dies entspricht weder ihrer Programmatik noch beschreibt es in zutreffender oder sinnvoller Weise ihr praktisches künstlerisches Tun. Allerdings gibt eine solche Darstellung Anlaß zu Nachfragen bezüglich Curtius’ metaliterarischen Reflektionen und seinen Vorstellungen vom künstlerischen Schaffensprozeß nicht nur bei den Romantikern, sondern in der Literatur allgemein: Sollte Curtius geglaubt haben, Dichtung sei unmittelbarer Ausdruck des Wogens des Gemüts? Erkannte er nicht die ‘Gemachtheit’ auch noch der gemütvollsten oder innigsten Dichtung? Wollte er behaupten, in Gedichten wie – um zwei notorisch ‘gemütvolle’ zu nennen; ‘aufgelöste’ Verse und Reime lassen sich bei den von ihm Genannten ohnehin nur mühevoll finden – „Heure d’automne“ von Verhaeren und „Chanson d’automne“ von Verlaine habe sich diese komplexe klangliche, semantische und formale Orchestrierung ohne das hochbewußte Wirken einer die Nuancen wägenden und berechnenden Intelligenz wie von selbst aus dem Gemüt niedergeschlagen? Wollte er diesen und anderen Autoren unterstellen, sie selbst seien so

¹³³ Im „Epilog“ von *ELLMA* trifft Curtius unter „§3. Geist und Form“ die sich zu diesen Ausführungen fügende Feststellung: „Der Reim kann wieder abgestreift werden wie im Blankvers. Wenn man aber auch den Rhythmus wieder aufgibt wie Whitmann und später die Verslibristen seit 1890, gerät man in Gefahr, auch – den Geist aufzugeben“ (394).

naiv gewesen, etwas derartiges zu glauben? Erkannte er schließlich nicht, daß es sich gerade bei dem Programm des *vers libre*, wie es von Gustave Kahn etwa vertreten wurde, um das Ergebnis völlig rationaler Analysen und Abschätzungen handelt?

All dies scheint indes kaum vorstellbar bei dem „großen und exakten Philologen“, der doch selbst Schriftsteller sein wollte und oft genug keinerlei Ängstlichkeit zeigte, sogar schwierigste fremdsprachige Lyrik zu übersetzen¹³⁴. Wenn man aber statt dessen versuchsweise einmal annimmt, daß Curtius gar nicht wirklich glaubte¹³⁵, daß es diesen Dichtern tatsächlich um eine Ausschaltung der Intelligenz zu tun war, kann dies zu einer anderen Feststellung von einiger Tragweite führen: Abgesehen von einer für Curtius übrigens nicht untypischen Beständigkeit in der Anwendung des Begriffes *Intelligenz*, die sich eben auch darin zeigt, daß er ihn in diesem wenig passenden Zusammenhang benutzt, enthüllt dieser Begriff hier eine Attraktivität, die in seinen unbestreitbaren polemischen und diffamatorischen Qualitäten liegt und die ihn neben dem einprägsamen Zusammenklang

¹³⁴ Am Ende des Bandes *Französischer Geist im neuen Europa* finden sich als Proben einige „Gedichte von Paul Valéry in deutscher Übertragung“.

¹³⁵ Allerdings macht Curtius in aller Regel sehr den Eindruck, als sei ihm jedes Wort, das er vorträgt, zutiefst ernst, was natürlich schon deshalb auch nur folgerichtig ist, weil er ja dem Anspruch nach aus einer höheren bzw. tieferen Einsicht spricht. Im selben Valéry-Aufsatz lösen beispielsweise die aus „L'Aurore“ (nicht weniger als „Valéry's ars poetica“, 161) stammenden Zeilen „Similitudes amies/Qui brillez parmi les mots“ eine Musterprobe der Curtiusschen Verbindung von engster Einfühlung und weitester Bildungsüberschau, von Intuition und Intelligenz aus, die den Leser über die Haltung Curtius' erschöpfend aufklärt: „Nur ein lateinischer Dichter kann so sprechen. Der deutsche Dichter ist Sprachschöpfer. Die Sprache ist in ihm, und ist in ihm als ein Werden. Goethe, Hölderlin, George bezeugen es uns. Der lateinische Dichter findet die Worte vor als ein Sein außer sich. Sie haben die unveränderliche Prägung der Jahrtausende. Es sind nicht Runen, die neue Dichtung tragen, nicht Wurzeln, die neue Zweige treiben können. Es sind die Antiqualettern der Triumphbogen, die lapidaren Charaktere der Inschriften. Der lateinische Künstler kann an diesem Bestand ewiger Formen keine Linie ändern. Sein Schöpfungstum muß andere Wege gehen und andere Siege erringen. Er muß schalten mit dem Gegebenen, dem Abgeschlossenen, dem unwandelbar Gültigen. Aber er kann es durchdringen, ausmessen, verhören. Er kann geheime Verwandtschaften erspüren – *similitudes amies* – und Klang werden lassen. Sein Triumph ist der: die Klangverwandtschaft der Worte in Seelisches umzusetzen; aus dem Irrationalen eines akustischen Zufalls eine Harmonie des Geistes aufglänzen zu lassen. Das ist der römische Ritus des poetischen Mysteriums. Das ist die Kunst des unsterblichen Meisters der *Georgica*. Das ist das überraschende Glück, das Paul Valéry uns schenkt.“ (163-64) – Es sei die Fußnote nicht verschwiegen, die zu „Mysterium“ gehört und den noch hinzuführt, dessen synthetische Leistung in solchem Moment auf keinen Fall fehlen darf: „Bei Dante, der am Beginn einer Sprache stand und sie durch sein Werk mitformte, liegt eine einzigartige Verschmelzung lateinischen und germanischen Dichtertums vor.“

mit *Intuition* als *Schlagwort* im doppelten Sinne prädestiniert. So leicht man es sich mit dieser selbstinduktiven Qualifikation machen kann, jemanden in die Elite zu erhöhen, so leicht hat man sie umgekehrt dazu bequemt, einer polemischen Abqualifizierung einen überlegen-objektiven Anstrich zu geben; und so mag der Verdacht nicht ganz abwegig sein, daß es Curtius weniger um die Evidenz oder die Respektierung literarhistorischer Sachverhalte ging als um handfeste polemische Frontenbildung. Denn wird hier nicht an Wesentlicheres gerührt, als es vorderhand den Anschein hat, an Grundentscheidungen und letzte Glaubensdinge, die Parteilung heischen und jedes Mittel rechtfertigen? Scheiden sich nicht gerade an solchen scheinbar unbedeutenden Fragen wie der 'Auflösung' des Reimes und des Verses politisch die Geister in Freund und Feind? Geht es hier nicht letztlich um Ideologie? Darf da der exakte Philologe vornehm abseits stehen und sich mit kleinlichen Skrupulositäten entschuldigen (was wohlgemerkt ohnehin nicht Curtius' Sache war, der, wie gerade seine Bewunderer ihm nachrühmen, ein anerkannter Polemiker war,)? Da mag denn attackiert werden, wo immer eine ungeschützte Flanke zu vermuten ist, und die „moderne Deszendenz“ der Romantiker der Vorwurf, sie wollten „ihre Spontaneität der Kontrolle der Intelligenz entziehen“, unbeschadet davon treffen, daß nur wenige Seiten später dem Symbolisten Stuart Merrill gerade seiner „gesuchten Assonanzen“, „pedantischen Alliterationen“ und absichtlichen und „peinlich“ aufdringlichen Effekte wegen vorgehalten wird: „Das ist Kunstfertigkeit, nicht Kunst“ (168).

In *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* findet sich eine Stelle von bezeichnender Parallelität zu dem obigen Zitat aus dem Valéry-Aufsatz von 1924, die helfen kann, das Gemeinte zu veranschaulichen und weiter abzusichern. Nachdem er die Mahnung vorgetragen hat: wenn man wie Whitman und die Verslibristen „den Rhythmus wieder aufgibt“, „gerät man in Gefahr, auch – den Geist aufzugeben“ (394), fährt Curtius mit dem literarhistorisch wie deontologisch bemerkenswerten Urteil fort:

Valéry's Bedeutung liegt nicht in seinen Gedanken¹³⁶, sondern in seinem Beispiel: er spannte die im Symbolismus verfeinerte poetische Materie wieder in das Gesetz strenger Form.

¹³⁶ Diese Einschätzung, so überraschend sie verglichen mit der früheren Euphorie wirken mag (sie ist nicht wirklich neu, geändert hat sich eben nur der Ton), fügt sich doch in Curtius' nach dem Zweiten Weltkrieg gewandelt erscheinende Haltung gegenüber der französischen Literatur.

Natürlich sind hier einige Abweichungen von der üblichen Nomenklatur und Systematik zu registrieren: Es wäre eigentlich (und nicht nur vom Kontext her) zu erwarten, daß das, was Curtius in überraschender Wendung als „poetische Materie“ bezeichnet, zu den *formes de l'expression* (Hjelmslev¹³⁷) gehört und als 'Form' deklariert würde, deren manieristische 'Verfeinerung', eigentlich Entartung à la Stuart Merrill etwa er ja mißbilligte und die lediglich zurückgeführt würde in eine *andere*, eben frühere, strengere und darum höherstehende 'Form'. Dies aber wäre eher banal und die mit beispielhaft ethischer Aura umgebene Leistung Valéry's stellte dann natürlich keineswegs die unabdingbare Synthese aus Elementen der grundlegenden Kategorien dar, denn sie basierte ja nicht wirklich auf einem Antagonismus, wie er zwar zwischen *Form* und *Materie* bestehen mag, wie er hier aber durch eine prätentiose Umetikettierung nur vorgetäuscht wird. Selbst wenn er bei „verfeinerte poetische Materie“ an eine *substance du contenu* gedacht haben sollte, hätte Valéry's Leistung lediglich darin gelegen, diese von einer aufgelösten Form in eine strenge gespannt zu haben. Der tatsächliche Gehalt der Aussage, daß nämlich, da man mit nichts als der „Form“ in *einem* Bereich und zwar in dem für Valéry bestimmenden des Rationalen verbleibt, keine synthetische Leistung vorliegt, fügt sich unter der Camouflage des energetischen Ausdrucks zu der gesunkenen Wertschätzung, die der späte Curtius dem Verstandes-Dichter entgegenbrachte. Immerhin läßt er ihm noch das Verdienst einer Verbindung von *Energie* und *Strenge* in der (allerdings bei Curtius zu verbuchenden) sprachlichen Geste angedeihen, jenes Verfeinerte wieder in das Gesetz *strenger Form gespannt* zu haben.

Daß Curtius aber überhaupt in solcher Weise gegen sein ontologisches Grundmuster und im übrigen gegen den Kontext seiner vorherigen Ausführungen verstößt, die nämlich um den übergeordneten und im Titel des Paragraphen genannten Antagonismus „Geist und Form“ kreisen, erweist sich als besonders aufschlußreich: Das geläufige zeit- und raumvergessene, ungebundene und friedliche Extemporieren über *Geist* und *Form*, das etwa zu solchen aphoristischen Formulierungen führt wie: „Formen sind Gestalten und Gestaltssysteme, in denen Geistiges zur Erscheinung gelangt und faßbar wird“ (394), mag eine Weile tragen, es muß sich mit Notwendigkeit, um Qualität zu gewinnen, irgendwann doch Widerstände und Punkte suchen, an denen es sich reiben und profilieren kann. Es findet so, im Zusammenhang naheliegenderweise, sehr bald zu vertrauten Antagonisten wie den genannten 'Neo-Romantikern' und zu der erwähnten Mahnung, daß das

¹³⁷ Vgl. Louis Hjelmslev. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Editions de Minuit, 1968.

Aufgeben des Rhythmus, also eines formalen Moments, die Gefahr mit sich bringt, „auch – den Geist aufzugeben“ (394), eine *sprachlich mögliche, formulierbare* Mutmaßung mit deontologischem Melos, die vom *Wortmaterial* her zwar etwas Gegenteiliges zum vorher genannten Gedanken vorstellt, die aber mit logischen und sprachlichen Gegebenheiten nichts weiter zu tun hat und auch nicht aus der künstlerischen oder programmatischen Realität der ‘Neoromanitiker’ geboten ist, sondern aus dem tiefsitzenden antipathischen Antagonismus emaniert, den Curtius u. a. dieser literarischen ‘Strömung’ gegenüber empfand und der sich hier selbst die gewünschte Scharmüzel-Stimmung erzeugt. Curtius stellt darum den notorischen Anti-Romantiker und Formalpuristen Valéry in durchaus polemischer Absicht aufs Glacis, ‘philosophiert’ scheinbar abgehoben über eine ‘Verfeinerung’ der ‘poetischen Materie’, meint aber damit nichts anderes als: Die Symbolisten haben die Form derart ‘aufgelöst’ (im Valéry-Aufsatz: die Neo-Romantik „schaltet die ‘Regeln’ aus“, „löst Vers und Reim auf“), daß sie nur mehr „Materie“ ist, ungestalter Stoff in einem niedriger wertigen Aggregatzustand. Durch diese demnach durchaus polemische Umbenennung schafft Curtius auf rein verbaler, ja ‘lautlicher’ Grundlage den geforderten Dualismus, eine vorgeblich antagonistische Widerstandslage, in der Valérys *restaurativer Akt*¹³⁸ als Erfüllung der globalen Verpflichtung zur Synthese ethisch um so wertvoller erscheinen muß; geadelt und gewürdigt wird dieser Akt zudem durch die sprachlichen Insignien des ethischen Handelns: Curtius wählt das energiegeladene Verb *spannen*¹³⁹ und spricht vom Gesetz

¹³⁸ In *Deutscher Geist in Gefahr* hat Curtius 1932 einen Gedanken prägnant in eine Formel gegossen, den er drei Jahre vorher bei Hofmannsthals Tod bereits angedeutet hatte: „Der neue Humanismus wird [...] Mediaevalismus und Restaurationsgesinnung sein müssen“ (126). In „Hofmannsthals deutsche Sendung“ (*Neue Schweizer Rundschau*, 1929) hatte er von dessen Konzept einer *konservativen Revolution* gesagt: „Diese konservativ-revolutionäre Gesinnung bezeichne ich als Restaurationsdenken nach der ersten geschichtlichen Form, in der sie zwischen 1790 und 1830 aufgetreten ist“ (*Krit. Ess.* 121). Diese zeitliche Markierung deutet schon die ideologische Richtung an: es geht gegen die Romantik; als ersten Zeugen ruft er wie so oft Nadler auf: „‘Restauration und Romantik sind zufällig gleichzeitige, aber wesensverschiedene und entgegengesetzte Bildungsvorgänge’.“ Curtius bekräftigt: „Die Restauration als westeuropäischer Gesamtvorgang, als Nährstoff konservativen Denkens, als politische und kulturelle Ideologie muß von dem Phänomen der Romantik getrennt werden. Sie ist heute in Frankreich – Maurras – und England – T.S. Eliot – sogar polemisch gegen die Romantik zugespitzt. Wer sie dennoch als ‘Romantik’ abtun möchte, tut es eben nur, weil er sie aus seinen Instinkten und Interessen heraus ablehnen muß.“

¹³⁹ Daß die verfeinerte, formlose, aufgelöste Materie nicht in eine strenge Form *gepreßt*, sondern gespannt, also *gestreckt* oder gedehnt wird, mag überraschen. Es findet sich aber zu dem Gebrauch des Verbs *spannen* eine interessante Koinzidenz: Zur Zeit, da Curtius *Europäische Lite-*
96

strenger Form.

Hier sehe ich ein Denken manifestiert, das ich als im Grunde ideologischer Natur auffasse und folgendermaßen beschreiben würde: Für den zeitlebens dem autoritären Geist des wilhelminischen Deutschlands und ständischen Ordnungsprinzipien verpflichteten Curtius – ich erinnere an meine obigen Ausführungen zur Strenge und an die Lausbergs zur früh geprägten Persönlichkeit Curtius' – muß es in allem und immer eine reglementierende und unbedingt verbindliche Instanz geben; ordnungslose, uneingeschränkte, herrenlose Freiheit ist ihm unter keinen Umständen erträglich; ohne das beschneidende, bezwingende, beherrschende Wirken der Strenge darf es grundsätzlich nie zugehen. Regeln bilden darum einen Wert an sich, der durch nichts, natürlich erst recht nicht durch *freie* Übereinkunft, ersetzt werden kann; ihr Fehlen bedeutet den geringsten, ja tatsächlich überhaupt keinen Energieaufwand; Regellosigkeit ist allein schon von daher in der ethischen Hierarchie extrem niedrig anzusetzen und nur als von Übel vorstellbar. Regellosigkeit in jeglicher Form muß den Rangordner des menschlichen und literarischen Waltens, der sich selbst „ungehindert“ „als ein Fürst der kritischen Sichtung alles Geschriebenen“ durch den geistigen Raum des Abendlandes „bewegte“¹⁴⁰, empfindlich reizen und ist schon deshalb nicht tolerierbar, weil eine Regellosigkeit an egal welcher Stelle des Universums zwangsläufig die Gültigkeit *aller* Regeln relativiert und die Position des Rangordners generell in Zweifel zieht.

ratur und lateinisches Mittelalter abschließt – die besprochene Stelle stammt aus dem „Epilog-Kapitel“, das Vorwort datiert vom Dezember 1947 –, hat er nach langem Zögern und Sichbitten-lassen gleichzeitig doch begonnen („Je ne résiste plus“, *Dt.-frz. Gespr.* 157), Gides *Thésée* zu übersetzen; noch im Oktober 1947 hatte er sich mit der Fertigstellung von *ELLMA* entschuldigt: „il manque encore quelques chapitres de la fin. Je suis en train de les écrire, ce qui me force à économiser strictement mon temps et mes forces de travail“ (156). Gide macht sich – wie schon Anfang des Jahres (14. Jan.) im Briefwechsel mit Rolf Bongs: „vous avez singulièrement affaibli [...] l'expression employée par moi [*bander*]: mot à la fois précis et vulgaire [...] qui est proprement et cyniquement: j'entrais en érection phallique“ (s. Bibl.) – bald Sorgen, die er Curtius im November 1947 mitteilt: „je m'inquiète de la façon dont une langue étrangère peut rendre le *scandaleux* mot français 'bander' sur quoi s'achève, je crois, le 1^{er} alinéa du livre. Mot que nombre d'amis me suppliaient de changer et que je me félicite d'avoir maintenu témérairement“ (159). Er kann aber bereits am 5.12. beruhigt an Curtius zurückmelden: „Quant à 'bander', la phrase allemande proposée par vous me semble excellente“ (160); Curtius nämlich hatte übersetzt: „spannte sich meine Kraft“. Ganz zufrieden war Gide aber trotzdem nicht, er wollte es gerne noch etwas kühner und vor allem eindeutiger und schlug vor, „Kraft“ durch „Begierde“ zu ersetzen.

¹⁴⁰ Manfred Gsteiger, *Literatur des Übergangs*, 1963, 163.

Diese Feststellung fügt sich zu der grundlegenden Setzung, daß es in Curtius' 'Philosophie' – in Folge auch in seiner metaliterarischen phänomenologischen Ontologie – unabdingbar ist, daß es immer ein Zweites gibt: das ist die simple logische Voraussetzung für Polarität. Ohne die Widerständigkeit eines diametral Entgegengesetzten ist keine komplette antagonistische Anordnung gegeben, in der allein sich die fruchtbare Dynamik von Abstoßung und Anziehung entfalten kann und – wie es zu Ortega hieß: – 'die Funken sprühen'. Ohne eine *formale*, intellektuell oder regelhaft (das Äußere ist Ausdruck des Inneren!) formende und sich ausprägende Instanz, die der als unhintergebar und axiomatisch gesetzten Irrationalität der schöpferischen Subjektivität mit gleicher Kraft widerstehend entgegentritt, kann grundsätzlich keine Synthese, kann nichts künstlerisch oder menschlich Wertvolles entstehen.

Auch diese beiden Prinzipien der formenden Reglementierung (*Strenge*) und der dynamischen Widerständigkeit (*Energie*) finden sich wieder im Zusammenhang mit Valéry ausgedrückt und bestätigt: 1924 hat Curtius in „Der Dichter Paul Valéry“ dessen metaphorische Begründung für die Notwendigkeit einer Kanalisierung des dichterischen Enthusiasmus zitiert:

L'enthousiasme n'est pas un état d'âme d'écrivain. Quelque grande que soit la puissance du feu, elle ne devient utile et motrice que par les machines où l'art l'engage; il faut que des gênes bien placées fassent obstacle à sa dissipation totale, et qu'un retard adroitement opposé au retour invincible de l'équilibre permette de soustraire quelque chose à la chute infructueuse du feu. (Franz. *Geist im neuen Europa* 154f)

Was sich bei Valéry in den Worten „gênes“ und „obstacle“ offensichtlich als ein reglementierendes oder dirigierendes Prinzip in dem gerade beschriebenen Sinne darstellt, das notwendig ist (gegen die „chute infructueuse“) und sich vor allem fruchtbar und gewinnbringend („utile et motrice“) auswirkt, das von Valéry aber unbestimmt gelassen wird, wird von Curtius im Zusammenhang dieser Seiten – er sprach ja von der Auflösung von Vers und Reim und vom romantischen Wogen des Gemüts – in einem den Aspekt der Reglementierung betonenden 'legitimistischen' Kommentar deutlich konkretisiert: „So erhält das Technische des Versbaus für Valéry eine ungemeine Bedeutung. Die Metrik gewinnt eine neue Dignität“ (155), und anschließend im Sinne des zweiten Prinzips der antagonistischen Widerständigkeit und der fruchtbaren Dynamik der Gegenbewegung weitergesponnen (wieder verbindet seine eigene Diktion *Strenge* und *Energie*):

Ihre [der Metrik] Gesetze sind vom Geist sich selbst gesetzte Widerstände. Nur indem er sich streng an sie bindet, vermag seine Schöpferkraft ihr Höchstes zu geben. (155)

Hier stellt sich der Geist nun selbst bereits als eine Art synthetisierende Instanz dar: die Synthese wird von ihm in einem bewußten Akt angelegt und vollzogen, in dem er den intuitiv-irrationalen *energischen* Teil seiner selbst in freier und überlegener Einsicht (in die Gesetzmäßigkeiten der All-Einheits-Lehre?) an den Widerstand selbstgeschaffener formaler Gesetze *streng* anbindet: denn nichts kann wirklich groß sein, ohne daß es sich an einem Widerstand gemessen und bewährt hätte, und sei es, daß dieser Widerstand wie hier ein selbstgeschaffener ist. Das Ziel ist dabei wohlgemerkt immer die Höchstleistung der primordialen, stärker irrational ausgewiesenen Komponente, der „Schöpferkraft“, worin nur scheinbar eine gewisse Ungleichgewichtigkeit gesehen werden könnte, denn diese wird gerade an dieser Stelle von Curtius wieder ausbalanciert und zwar eben dadurch, daß es der Geist selbst ist, der in einem intellektualen, willensmäßigen Akt diese Anlagen und Abläufe in sich selbst vereint (Strenge impliziert Willen).

Die von Curtius an Valéry's metaphorischer Darstellung angebrachte interpretatorische Korrektur bringt tatsächlich einen erheblichen und letzten Endes sogar unüberbrückbaren Unterschied in der Gewichtung zum Vorschein: Zwar vermag auch für Curtius nur die *Intelligenz* – um den im polemischen Kontext eingeführten Sammelbegriff aufzugreifen – mit ihren verschiedenen Mitteln und Methoden, das durch die *Intuition* Mitgegebene zum Höchsten zu führen; das Irrational-Schöpferische hat dabei aber in Curtius' Entwurf eine größere Bedeutung als bei Valéry. Deshalb steckt in seinem Kommentar auch eine implizite und kaum merkliche Kritik (die „ungemeine Bedeutung“ des 'Technischen'), die an anderen Stellen deutlicher wird und die das intellektualistische Übergewicht betrifft, das Curtius – bei aller Bewunderung für den *Extremismus* von Valéry's Position – als ein grundlegendes und durch nichts zu heilendes Manko seiner Dichtung ansehen mußte. Bezeichnenderweise bilden denn auch die folgenden Sätze die Überleitung von der soeben besprochenen Stelle zu derjenigen über den „irrationalen Antrieb“ (155) des Schaffens, die den Ausgangspunkt für unsere Untersuchung der dynamischen Polarität von *Intuition* und *Intelligenz* bei Curtius bildete:

Metaphysischer und technischer Formalismus; Rigorosität der intellektuellen und der handwerklichen Methode: das zeigt sich so als Grundwesen von Valéry's Dichtung. Aber daraus allein würde kein Kunstwerk wachsen. Ohne einen irrationalen Antrieb ist kein Schaffen denkbar.

Es ist nur konsequent, daß Curtius Valéry später nicht 'wiederbegegnet' ist: nach zwei kurzen Artikeln 1926 hat er ihm keine Einzel-Untersuchung mehr gewidmet¹⁴¹.

*

Trotz der Vorprägung bei Bergson scheint Curtius das Muster für seine Konzeption von der *Synthese* aus *Intuition* und *Intelligenz* bei Balzac, dem für ihn prototypischen Vertreter der All-Einheits-Lehre, gefunden oder zum ersten Mal bewußt wahrgenommen zu haben. Eine Stelle im „Magie“-Kapitel seines *Balzac* von 1923, in dem diese Lehre behandelt wird, könnte sogar vermuten lassen, daß er seine Dreiheit in Analogie zu den „drei Sphären“ gebildet hat, die „[i]nnerhalb der Ideenwelt“ Balzacs „zu scheiden“ sind: „Instinkt, Abstraktion und – wie Balzac mit einem ungeschickten Ausdruck sagt – ‘Spezialität’“ (53). Dabei besteht eine größere Übereinstimmung insbesondere bezüglich der zweiten und dritten Sphäre, denn Instinkt meint bei Balzac im Unterschied zu einer gelegentlichen synonymen Verwendung bei Curtius nicht Intuition, sondern „Triebhaftigkeit“. Aber mit der „Abstraktion beginnt [bei Balzac] die Gesellschaft. Sie erzeugt die Gesetze, die Künste, die sozialen Schöpfungen“, und das zeigt eindeutig das Wirken der regelnden, ordnenden, rationalen Instanz. Auffällige Parallelen tun sich auch in der dritten Sphäre auf:

Die Spezialität (abgeleitet von *species*, *speculum*, *speculari*) besteht darin, „die Dinge der materiellen wie der geistigen Welt in ihren ursprünglichen Verzweigungen“ zu erblicken, eine geistige Gesamtanschauung der Wirklichkeit zu haben. Sie ist eine unmittelbare intellektuale

¹⁴¹ Was Curtius am Ende seines 1924er Aufsatzes schrieb: „Es würde diese einführende Betrachtung allzusehr belasten, wollten wir das Klassische von Valérys Dichtung genau zu erfassen versuchen. Dem künstlerischen Instinkt und dem Stilempfinden tritt es in greifbarer Deutlichkeit entgegen. Valéry gibt Klassik – unbekümmert um den Streit der Kritiker, ob Klassik sein soll, heute sein darf oder nicht –, und viele unter uns werden ihm dafür danken“ (170), berührt einen hier im gemeinsamen restaurativen Widerstand noch konsensuellen Punkt, der aber im Laufe der globalen Auseinandersetzung mit dem zivilisationsmissionarischen Anspruch Frankreichs eine Sensibilität erhalten wird, die das Verhältnis zusätzlich trüben mußte und die später in *ELLMA* einmal *en passant* spürbar wird: „Für die Kulturtradition Frankreichs bedeutet das klassische System noch heute die festeste Stütze. [...] [Das Wort *classicisme* ist] das Palladium der französischen Geistigkeit wie Kulturpolitik geworden. In immer erneuten Wendungen wird das Wesen des Klassischen definiert, destilliert und modernisiert. Auch die Frankreich-Ideologie eines so subtilen Geistes wie Paul Valéry mündet zu guter Letzt in diesen Conformismus ein“ (271).

Anschauung. „Die Intuition ist eine Fähigkeit des inneren Menschen, dessen Attribut der Spezialismus ist.“ Der Genius stellt einen Übergangstypus, eine Zwischenstufe zwischen Abstraktion und Intuition dar. (53)

Natürlich fällt auf, daß die synthetisierende Gesamtanschauung einer dualen Welt als „intellektuale Anschauung“ bezeichnet wird. Aber die „Intuition“ ist hier ebenfalls im Balzac-Zitat eingeführt, und in der Paarung „Abstraktion und Intuition“ finden wir für den Genius die Zuordnung in die vertrauten Bereiche. Es darf im übrigen das erkenntnistheoretische und psychologische Phänomen nicht außer Acht gelassen werden, daß in der Potenz der Sprache besteht, Logik und Konsistenz durch die schiere materiale Präsenz der Wörter zu suggerieren bzw. zu ersetzen. Und die Intuition kommt ausführlich zu ihrem Recht, wenn Curtius aus der Einleitung zu *Facino Cane* zitiert, was dieser von seiner Gewohnheit erzählt, „die Sitten der Vorstadt, ihre Bewohner und ihre Charaktere zu beobachten“, den Menschen nachzugehen, ihren Gesprächen zuzuhören und sich ‘in ihr Leben zu versetzen’:

Bei mir war die Beobachtung schon intuitiv geworden; sie drang in das Innere der Seele, ohne den Körper zu vernachlässigen: [...] alles trat in meine Seele hinüber, oder meine Seele ging in die ihrige über. (317-18)

Für Curtius ist hieran als erstes hervorhebenswert:

Das Phänomen, das Balzac hier beschreibt, ist ein ursprünglicher Akt geistiger Einswerdung durch Intuition. Intuition ist der Ausdruck, den Balzac selbst gebraucht. „Meine Beobachtung war intuitiv geworden.“ (318)

Dies ist natürlich nur die speziellere, engere Form der Intuition und entspricht exakt derjenigen, die Curtius bei Bergson festgestellt hatte, also „jene[r] Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt“; sie meint das unmittelbare, keiner Reflexion bedürftige Erfassen von Gegebenem und ist in weniger entwickelten Formen auch bei gewöhnlicheren als genialischen Menschen anzutreffen; dies ist noch nicht die höhere Form des ahnenden Erfassens von der bloßen Reflexion Verschlossenem, die dichterische Eingebung des Wahren. Aber auch sie muß sich bei einem in die Mysterien der All-Einheits-Lehre und des „kugelhaften Denkens“ (43) eingeweihten *voyant*-Genius wie Balzac finden: „Le génie, en toute chose, est une intuition“, kann Curtius (320) als Balzacs Schlüsselformel ausgerechnet aus einer Beschrei-

bung Vautrins zitieren, in der der ebenso wichtige Satz vorausgeht:

Cet homme prodigieux devinait vrai dans sa sphère du crime, comme Molière dans la sphère de la poésie dramatique, comme Cuvier avec les créations disparues. Le génie, en toute chose, est une intuition.

Diesen für seine gesamte synthetische Konzeption bedeutungsvollen, im wahrsten Sinne des Wortes *grundlegenden* Aspekt der Verbindung von Intuition und Erkenntnis findet Curtius bei Balzac allenthalben: „[a]m häufigsten“ sogar „bezeichnete er das intuitive Erkennen als ein Erraten der Wahrheit, ein Wahr-Raten (*deviner* = *divinare*)“ (319):

Die Formel *deviner le vrai* kehrt in mannigfachen Abwandlungen in der *Menschlichen Komödie* wieder. Sie bezeichnet jene höchste Funktion des Geistes, welche das Genie in allen seinen Formen vom bloßen Talent unterscheidet. (319-20)

So kann Curtius „das Schema von Balzacs Magismus“ folgendermaßen - und wie ich denke: sympathetisch – zusammenfassen:

Die Intuition ist also die adäquateste Form und die höchste Stufe der Erkenntnis. Wissen ist Schauen. Es gibt im Grunde nur ein Wissen. Alle unvollkommenen Formen der Erkenntnis sind nichts als getrübe und vermittelte Weisen der Schau. (53-54)

Man erinnere sich der Primordialität der ‘synthetischen Begriffe’. Wie weitgehend Curtius sich dieses ‘magische Schema’ (oder ihm Zugrundeliegendes: er erwähnt Spinozas *scientia intuitiva* oder die *ideae clarae et distinctae* nie) für sein eigenes Denken zu eigen gemacht hat, läßt sich daran ablesen, daß er der ‘Erkenntnis-Funktion’ der Intuition in seinem letzten „Ortega“-Aufsatz von 1949 sogar eine fundamental konstitutive Rolle für die Philosophie zuerkennt. Er geht so weit zu behaupten, daß das gesamte denkerische System eines *echten* Philosophen von vornherein in einer Intuition keimhaft enthalten ist (vgl. *eingeborene Ideen*), die es nur noch zu entwickeln, auszuführen gilt; und es ist insbesondere außerordentlich bemerkenswert, daß er gerade an diesem Punkt nicht vergißt, wieder das Prinzip der notwendigen, augenscheinlich ähnlich grundlegenden Widerständigkeit anzuführen:

Jeder echte Philosoph wird mit einer ursprünglichen Intuition geboren, die sich ihm dann als sein Auftrag enthüllt. Sie ist ein keimhafter Gedanke, der sich begrifflich entfaltet und sich am

Widerstand stärkt. (*Krit. Ess.* 271)

Curtius fügt hierzu übrigens an, daß es die „deutsche Philosophie“ war, die „[d]iese Rolle des produktiven Widerstands für den jungen Ortega, den Keltiberer vom Escorial, gespielt“ habe¹⁴².

Es bleibt aber noch das notwendige Moment aus dem Bereich des Rationalen zu ergänzen, um dessen Bedeutung und Funktionsweise auch Balzac gewußt haben müßte, wenn Curtius seine „Kunsttheorie“ korrekt paraphrasiert hat, in der nämlich ebenfalls schon der Geist als selbsttätig synthetisierende Instanz erschienen sei und die er wie folgt zusammenfaßt - sie „entspricht seinem Vitalismus“ -:

Die Kunst erreicht dann ihr Höchstes, wenn der Geist es vermocht hat, sein Werk aus der Quelle der Weltkraft, aus dem Born der Lebenssäfte selbst zu speisen. (328)

Den Begriff *Intelligenz* gebraucht Curtius im *Balzac* zwar noch nicht, aber seine Beschreibung dessen, was Balzac seiner Ansicht nach der Intuition komplettierend und verbindend hinzugefügt, weist unzweifelhaft auf eine Interaktion des Intellekts; im Zusammenhang des „*deviner le vrai*“ führt Curtius aus:

Divinatorische Intuition ist also Quellpunkt, Triebkraft und, wenn man so sagen darf, Methode der Balzacschen Kunst. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob Balzac nur mit dem Material seiner inneren Vision gearbeitet hätte und nur dem Diktat der Inspiration gefolgt wäre. Er hat sie, wie wir wissen, ergänzt durch eine sehr sorgfältige und bewußte Arbeit der Beobachtung und der Dokumentierung. (321)

„Balzacs Wirklichkeitsstudium“ sei aber, so stellt Curtius gleich klar, keine „see-lenlose Technik“ wie im Naturalismus, sondern eine Äußerung seiner Lebensneugier und seines Erkenntnisdurstes. Sie dient als Kon-

¹⁴² Wie Curtius sich 1949 die natürlich ‘physiologische’ Wirkweise dieser produktiven Widerständigkeit vorstellte, erhellt aus den vorhergehenden, auch für andere bisher angesprochene Komplexe hochinteressanten Sätzen: „Die Begegnung der Mittelmeersonne und des nordisch-deutschen Gedankenklimas – und die fruchtbare Spannung dieser Begegnung –, das ist eine der biologischen Voraussetzungen für das geistige Werk Ortegass. Eine der Aufgaben, die Ortega sich gestellt und erfüllt hat, war die, ‘den spanischen Geist mit dem Sturzbach des germanischen Gedankenschatzes zu bereichern’. Aber Ortega ist alles andere als ein bloßer Schüler und Ableger oder Fortsetzer der deutschen Philosophie. Er hat sie als Reiz in sich aufgenommen, von Leibniz bis Husserl, von Kant bis Scheler, wobei ich Reiz im physiologischen Sinn nehme. Der Reiz provoziert eine Reaktion, eine Antwort des Organsystems. Ortegass Denken ist durch den Zusammenstoß mit der deutschen Gedankenwelt zu sich selbst gekommen. Jeder echte Philosoph wird mit einer ursprünglichen Intuition geboren, [etc. etc.]” (271).

trolle und Unterstützung der Intuition, welche immer das Primäre und das Treibende bleibt. (324)

Curtius könnte nicht deutlicher werden; hier sind die Elemente unmißverständlich ausgesprochen beisammen: das Prinzip der Primordialität des Irrationalen und der Intuition, das hinzukommende Rationale in Form eines kontrollierenden und gestaltenden Beitrags durch den Intellekt: die Komponenten einer synthetischen Auffassung des Kunstwerks, wie Curtius sie bei Balzac vorgeprägt gefunden hat, nach dessen 'vitalistischer' „Kunsttheorie“ (328) gilt: „das Kunstwerk entsteht erst aus der Verbindung der inneren Vision mit der gestaltenden Fähigkeit“ (325). Wenn auch die griffige Formel *Intuition und Intelligenz* im *Balzac* von 1923 noch fehlt, Curtius' spezifische synthetische Konzeption kommt in dieser Definition klar zum Ausdruck; immerhin wird es in der „Wiederbegegnung mit Balzac“ von 1950 sein, daß sich eine der tatsächlich nicht so häufigen Okkurenzen findet, in der er sie mit auf den ersten Blick vielleicht noch mehr Nachdruck auf einen anderen Romancier anwendet:

Proust ist die umfassendste und differenzierteste Intelligenz, die sich jemals im Medium des französischen Romans manifestiert hat; eine Intelligenz, die zugleich Intuition im Sinne Bergsons war. (*Krit. Ess.* 187)

Eine Seite später wird es, wohl nicht zufällig im Zusammenhang des bereits erwähnten Gedankens, „daß es immer die Dichter gewesen sind, die Balzac am tiefsten verstanden haben“ (188), heißen:

Diese Dichter sind voneinander völlig verschieden. Aber in jedem findet man die höchste Differenziertheit der Seele und des Intellekts,

was offensichtlich mit anderen Worten auch nichts anderes meint als die Formel *Intuition und Intelligenz*.

Eine Anmerkung muß zu der auf Proust gemünzten Formulierung: „eine Intelligenz, die zugleich Intuition im Sinne Bergsons war“, nachgetragen werden: Man kann nicht umhin festzustellen, daß diese Qualifizierung – verglichen mit der Balzacs – natürlich eine gewisse Relativierung von Prousts Rang suggeriert, denn er wird ja nicht als der umfassendste und differenzierteste Autor oder Genius im Sinne der immer geforderten *Synthese* von Intelligenz und Intuition gewürdigt, sondern lediglich als die umfassendste und differenzierteste *Intelligenz, die zugleich*

Intuition ist: er repräsentiert also nicht wie Balzac die in einer energetischen Dynamik die Komponenten ausbalancierende Totalität, sondern die höchste Potenz eines Teilaspekts, der den anderen inkorporiert, womit *nolens volens* eine Ungleichgewichtigkeit impliziert ist. Diese Relativierung besteht unabhängig davon, ob Curtius – was auch nach Lage seines Proust-Bildes anzunehmen ist (s.u.) – mit „Intuition im Sinne Bergsons“ dessen von ihm in den *Wegbereitern* zitierte engere Definition meint oder mittlerweile – wofür es allerdings nirgendwo ein Indiz gibt – an die von ihm damals in ihrem vergleichsweise subtilen epistemologischen Potential nicht erkannte Vorstellung von einer Intuition denkt, in die der Intellekt „zurückzunehmen“ ist, was schließlich auch die entgegengesetzte und notwendigerweise höherwertige Richtung wäre. Hätte Curtius nämlich doch an Bergsons Formulierung gedacht, nach der – in seiner Übersetzung – „[s]ehr viele Schwierigkeiten [...] zergehen“, wenn man nur die „Anstrengung macht, den Intellekt in die Intuition zurückzunehmen“ (*Wegbereiter* 37), würde dies in seiner Sentenz auf einen merkwürdigen Zirkelschluß hinauslaufen, demzufolge sich mit Proust eine Intelligenz manifestiert, die zugleich eine Intuition ist, in die der Intellekt zurückgenommen ist. Im übrigen ist natürlich nicht davon die Rede, daß Proust die wahre mystische Intuition höheren Grades zugebilligt würde, die sich laut Curtius im „Schema von Balzacs Magismus“ (*Balzac* 54) kundtut.

III LITERATURKRITIK

1 IM ZEICHEN DER AFFINITÄT

Wenden wir uns nun auf der Basis des Bildes, das wir von seinen fundamentalen Denkstrukturen gewonnen haben, Curtius' *phänomenologischer Ontologie und Deontologie der Metaliteratur* zu, in der – um Lausbergs Charakterisierung aufzugreifen – der „deutsche SAINTE-BEUVE“ und „BALZAC der Philologie“ die Erkenntnis- und Arbeitsweisen und die 'Seinsbedingungen' des Literaturkritikers und des Philologen nach den Vorgaben desselben 'magischen Schemas' beschreibt bzw. modellhaft präsribiert, das er im *Balzac* als für die große Literatur verbindlich erkannt hatte. Bei aller Verschiedenartigkeit zeigen Kritik und Philologie darum erwartungsgemäß völlig parallele Seins-Schemata, was sicherlich mit eine Voraussetzung dafür bildet, daß beide in auffälliger Weise Merkmale aus dem Assoziationsbereich der jeweils anderen aufweisen, d. h. daß seine späteren philologischen Arbeiten derartig stark durchsetzt, wenn nicht gar bestimmt sind von nicht eben rationalen Vorstellungen, von geistreicher Geistesgeschichte, Manierismen und aktualistischer Polemik und daß seine vielgerühmte Kritik sich so häufig aus philologisch-akademischen Schulweisheiten und Kategorien speist. Damit harmoniert in bemerkenswerter Weise, daß das intuitive *deviner le vrai* des genialen Künstlers zu der Vorstellung transformiert ist, Kritik und Philologie könnten in den Händen des genialisch-strengen Energetikers ebenfalls unfehlbare Instrumente der Wahrheitsfindung und Wahrheitsaussprache (und sogar über das Literarische hinaus) werden. Vorderhand jedoch geht es um enger Abgestecktes und Profaneres, und haben sich Kritik und Philologie um das selbstverpflichtend Auferlegte zu bekümmern: nämlich jede auf ihre Weise 'die Erkenntnis der Literatur' zu befördern. Curtius scheint sich, was die Ansprüche an die Kritik angeht, in seiner Programmatik sogar einen Moment lang geradezu demütig zu bescheiden: „Was wir möchten, ist ja nur, daß Intuition und Intelligenz sich zusammenfänden“ („T. S. Eliot“, *Krit. Ess.*, 317). Wie wir sehen, befinden wir uns auf vertrautem Terrain.

Einleitend und auf den bisherigen Ergebnissen fußend möchte ich für Curtius' Praxis und Programmatik der Metaliteratur in folgender Weise als konsistenten Komplex definieren: Kritik fußt nach Curtius' Überzeugung auf dem irrationalen Grundakt der Intuition, sie vermag aber ohne eine begleitende Absicherung durch

Instanzen der Intelligenz, die natürlich im Sinne einer Ausbalancierung am besten positivistischer und philologischer Provenienz sein sollten, nicht zum Tiefsten und Höchsten vorzudringen; die Philologie wiederum kann überhaupt nur dann auf hohem Niveau im vollen Glanze ihrer wissenschaftlich-intellektuellen Attribute operieren, wenn sie zuvor durch einen forschenden Instinkt auf eine verheißungsvolle Fährte gesetzt worden ist und ein intuitives kritisches Gespür ihr hilft, die Zeichen und Spuren richtig zu deuten. Auf beiden Feldern gilt jedenfalls unübersehbar: *le génie, en toute chose, est une intuition*. Dies gilt es also bei ihm nachzuweisen.

Beginnen wir mit der *Kritik*¹⁴³, die sich dem philologisch spätberufenen, nach der Dissertation über zwei Jahrzehnte fast ausschließlich mit literaturkritischen Arbeiten hervorgetretenen Curtius zuerst als programmatisch zu besetzendes Terrain präsentiert hat und für die es die gerade angesprochene relativ frühe Zentralstelle aus dem ersten Eliot-Aufsatz von 1927 gibt, die in der Curtius-Literatur immer wieder zitiert, aber nie in ihrer programmatischen Tragweite kritisch gewürdigt worden ist. Dabei ist sie nicht zuletzt deshalb besonders bemerkenswert, weil sie die Kritik in unmittelbare – und dies nicht nur im wörtlichen räumlichen Sinne – Nähe zur Dichtung rückt, handelt es sich doch um den Text, den Curtius seiner Nachdichtung von Eliots *The Waste Land* vorangestellt hat. Es scheint mir sinnvoll, diese programmatische Muster-Erklärung, die sozusagen Curtius' *Discours de la critique in nuce* darstellt, mit ihrer besonderen affektiven Qualität – „wir möchten [...] ja nur, daß Intuition und Intelligenz sich zusammenfänden“ – an den Anfang zu stellen und sie dann mit einer früheren Stelle aus dem in den Jahren 1922-24, also teilweise zeitgleich mit dem *Balzac* entstandenen vielgerühmten „Marcel Proust“ zu kontrastieren, demgegenüber sie wie eine Art

¹⁴³ Wenn ich versuche, in unserer Optik den Umriß von Curtius' kritischer 'Systematik' zu erfassen, muß und will ich von vornherein klarstellen, daß ich eine Bestimmung dessen, was Curtius unter „Kritik“ jeweils im einzelnen in verschiedenen Kontexten versteht, hier bewußt unterlasse, weil er den Begriff offensichtlich in unterschiedlichen, sich aus diesen verschiedenen Kontexten ergebenden Bedeutungen verwendete, die er nicht erläuterte, die aber mehr oder weniger evident werden. Dies klärt sich also am besten am speziellen Fall, und so mag auch der Leser selbst immer wieder neu entscheiden, ob nun *Literaturkritik* (Besprechung?), *literary criticism*, *critique littéraire*, allgemein *kritische Urteilsfähigkeit* oder einfach *Interpretation* und *richtiges Verständnis* gemeint ist, wie beispielsweise der die Passage über das 'tönende Geheimnis' und das 'klangvolle Glück' einleitende Satz anzudeuten scheint: „Es kann lange Zeit vergehen, bis einem der Sinn des *Waste Land* ganz aufgeht. Ich behaupte nicht, ihn enträtselt zu haben“ (316); darauf könnte sich tatsächlich das folgende und uns hier interessierende „Kritik bleibt ja immer ein Wagnis“ beziehen.

rekapitulierendes Fazit seiner bis dahin kritischen Tätigkeiten erscheint. Es wird außerdem deshalb sinnvoll sein, mit dem späteren Zitat zu beginnen und es *in extenso* zu zitieren, weil der Leser auf diese Weise zur Einstimmung an einem kompakten und erschöpfenden Beispiel einen durch nichts zu ersetzenden Eindruck von den Curtiusschen Denk- und Argumentationswegen bekommt und sich so auch dem versierteren Curtiuskenner noch einmal eine Gelegenheit zur Auffrischung von Bekanntem bietet. Es handelt sich bei dieser Stelle um das Ende des ersten und den Beginn des zweiten nummerierten Teils des Eliot-Aufsatzes, wobei diese Zäsur für mein Empfinden vorderhand einen leicht affektischen Anstrich hat, sich aber als bezeichnend erweisen wird. Insgesamt ist der Passus von einer eigenartigen Sprunghaftigkeit, die allerdings dem Curtius-Kenner nicht unvertraut sein wird und vielleicht sogar von besonderem Aufschluß ist. Etwas unvermittelt, nachdem er gerade erst auf *The Waste Land* übergeleitet und berichtet hat: „schon beim ersten Lesen, vor Jahren, umstrickte mich, hier und dort blitzhaft aufleuchtend, ein tönendes Geheimnis, ein klangvolles Glück“ (316), postuliert Curtius:

Kritik bleibt ja immer ein Wagnis. Wertung ist unbegründbar. Der Grund ist wohl da, aber nur als Intuition. Sie kann überspringen als Funke. Mitteilbar ist sie nicht, nur vermittelbar. Das ist das Schöne an der Kritik. Sie ist ein Akt schöpferischer geistiger Freiheit. Freilich läßt sich die Intuition nachträglich motivieren. Aber diese Motivierung ist nur für den Mitfühlenden überzeugend. Grundakt der Kritik ist irrationaler Kontakt. Echte Kritik will nie beweisen, sie will nur aufweisen. Ihr metaphysischer Hintergrund ist die Überzeugung, daß die geistige Welt sich nach Affinitätssystemen gliedert.

2

Aber ich möchte nicht mißverstanden werden. Intuition ist ein fatales Wort. Es wird im Munde geführt von Leuten, die sonst nichts zu brechen und zu beißen haben. Ich bin, um Franz Bleis verdienstliche Prägung anzuwenden, „gegen geistige Ernährung durch Intuition“. Was wir möchten, ist ja nur, daß Intuition und Intelligenz sich zusammenfänden. Wir bekämpfen also den Aberglauben, daß Dichter dumm, Literaten ungebildet, Gelehrte stumpf sein müssen. (316-17)

Es erscheint naheliegend und sinnvoll, den Versuch einer Exegese von Curtius' Festlegungen über den am frühesten situierten Punkt zu beginnen, als der sich eindeutig die „Überzeugung“ erweist, „daß die geistige Welt sich nach Affinitätssystemen gliedert“, denn diese Überzeugung - und es ist nicht nur ein bemerkenswerter Gedanke, sondern tatsächlich von ontologischer und deontologischer Tragweite, in welche Wertehöhe Curtius eine *Überzeugung* hebt - bildet ja laut Curtius nicht weniger als den *metaphysischen Hintergrund echter Kritik*.

Die Postulierung einer solchen Überzeugung aber, „daß die geistige Welt sich nach Affinitätssystemen gliedert“¹⁴⁴, impliziert ihre umfassende Pertinenz und Verbindlichkeit und bedeutet in der Konsequenz, daß jede ‘ästhetische’ (natürlich genauso jede ethische, politische, ideologische) Wertung – und Kritik ist für den Rangordner Curtius in besonderem Maße Wertung¹⁴⁵ – ursächlich in Abhängigkeit von auf Wesensverwandtschaft, Ähnlichkeit, Zugehörigkeit oder was auch immer beruhender Anziehung (bzw. im Falle negativer Vorzeichen von Abstoßung), also auf letztlich emotiver Grundlage erfolgt. Dies geht offensichtlich über die Selbstverständlichkeit der Subjektivität aller Werturteile hinaus – „man muß dabei das persönliche Werturteil befragen“ (s. vorherige Fn.) –, jede Wertung wäre demnach vorgegeben aus einer prästabilisierten Zugehörigkeit von Werk und Kritiker zu einem bestimmten, im positiven Fall zu ein und demselben geistigen Verwandtschaftssystem, zu einer geistigen Heimat. Für solche „Überzeugung“ mag dann gelten: „Grundakt der Kritik ist irrationaler Kontakt“ zwischen dem Kritiker und dem Objekt seiner Wertung nach Maßgabe der zwischen ihnen bestehenden Affinität; daß dieser Kontakt sich in „schöpferischer geistiger Freiheit“ vollzieht, ist allerdings merklich relativiert, denn Individualität und Subjektivität der Wertung stünden ja immer in Funktion der Zugehörigkeit zu einem intersubjektiven und supra-individuellen Reaktionssystem.

Dies führt zur Konstatierung einer weitgehenden Reduzierung der ästhetischen Kategorie in Curtius’ metaliterarischer Ontologie: ästhetische Wertungen können keine Eigenständigkeit entwickeln, da die ästhetische Kategorie grundsätzlich in Abhängigkeit der (anderen) Kategorien des geistigen Affinitätssystems steht. Den aufmerksamen Curtius-Leser wird dies nicht verwundern. Man lese einmal eingedenk dieser Konsequenz seine kritischen Schriften, den *Barrès*, den *Balzac* oder den „Proust“ und suche da nach ästhetischen Urteilen. Auch eine Stelle aus Curtius’ Habilitationsschrift *Ferdinand Brunetière* (Straßburg 1914, 46) gewinnt im Lichte der Affinitätssystematik ein klareres Profil und gibt einen Hinweis darauf, aus welchen geistigen Koordinaten die Affinitätssysteme ihre Ausrichtung erhalten: Curtius stellt hier fest – und dem ersten Gedanken ist kaum zu

¹⁴⁴ „Die Welt ist nicht dazu da um historisch verstanden, sondern um in Liebe ergriffen zu werden“, schrieb Curtius an Max Rychner (11.6.1925, „Ein Briefwechsel“ 372).

¹⁴⁵ „In dem Felde der literarischen Kritik finde ich kein Problem so interessant wie das der Rangordnung und ihres Wandels. Es ist eine sehr delikate Aufgabe, und man muß dabei das persönliche Werturteil befragen, aber auch nach den Wetterzeichen Ausschau halten.“ („Wiederbegegnung mit Balzac“, *Krit. Ess.*, 187)

widersprechen -, daß „objektive Normen der ästhetischen Bewertung bisher nicht ermittelt sind und aus Gründen, die die Philosophie der Kunst darlegt, nicht ermittelt werden können.“ Dann fährt er fort:

Ästhetische Urteile sind immer subjektiv (was nicht bedeutet, daß sie unverbindlich sind). Will man also objektive Urteile über Kunstwerke fällen, so kann man das nur von einem ausserästhetischen Standpunkt aus tun, sei es vom ethischen, politischen oder religiösen. Damit ist das Urteil, das man fällt, kein Kunsturteil mehr und sagt also über den Eigenwert der Kunstwerke nichts aus.

So essentiell die hier von Curtius gezogene Trennungslinie zwischen subjektiven *ästhetischen* und aus ihrem *ethischen, politischen oder religiösen* Standpunkt objektiven Urteilen für sein gesamtes Denken und Schreiben ist - man suche einmal im *Balzac* nach 'Urteilen', die tatsächlich 'ästhetische' Fragen betreffen oder mit Fug und Recht als 'Kunsturteile' bezeichnet werden können, oder frage sich, inwieweit die Romane der *Comédie humaine* Curtius von ihrem „Eigenwert“ als Kunstwerke her interessierten und nicht als Ausdruck von 'Lebenseinstellungen' oder von affiner oder als affin verstandener oder dargestellter Ideologie -, so wenig begründet ist seine Konstruktion: Die angesprochenen ethischen, politischen und religiösen, nach ihm „ausserästhetischen“ Standpunkte liegen gerade so wie die ästhetischen eindeutig in der geistigen Welt der Affinitäten, in der notwendigerweise *sämtliche* Wertungen einen intuitiven 'Grund' haben und von affektischer, emotionaler und interessierter Affinität bestimmt sind, also auf subjektiver, genauer gesagt: innerhalb des Affinitätssystems auf intersubjektiver Grundlage getroffen werden. Keiner der Standpunkte transzendiert wesensmäßig die anderen, sie können gestuft sein, aber sie sind zweifellos interdependent: wer sagt, daß nicht auch die ethischen, politischen und religiösen Standpunkte in Abhängigkeit von ästhetischen stehen können? Das ursprüngliche, auch die Affinität begründende Movenz aller ist ein primordialer Wertungskomplex, der zu diffus ist, als daß er mit dem Kriterium der Rationalität zu erfassen wäre, und vielleicht am suggestivsten noch in dem *πρώτον φίλον* zum Ausdruck kommt, von dem Platon leider nur *en passant* im *Lysis* spricht (219c). So wenig wie in einer anderen, so wenig ist es in dieser geistigen Welt dahin zu bringen, daß „Urteile“ dadurch „objektiv“ werden, daß man die zugrundeliegenden „ethischen, politischen oder religiösen“ „Standpunkte“ zu außer-ästhetischen deklariert, nach der für eine logische Betrachtung grotesken Rechnung ästhetisch = subjektiv, *ergo*: außer-ästhetisch = objektiv; das ist nichts weiter als eine lexikalische Mystifikation, in der dualistische Denkwänge und eine

unreflektierte Sprachauffassung mit einer epistemologisch unhaltbaren Scheidung zusammengefloßen sind, bei der sich die Frage stellt, ob das Ergebnis, d.h. die Nobilitierung ideologisch fundierter Urteile zu *objektiven* nicht der hinter dem Gedanken stehende Wunsch ist. Ohne deshalb darüber spekulieren zu müssen, was bei Curtius unter *Ästhetik* oder *ästhetisch* zu verstehen sein könnte, läßt sich m. E. feststellen: in seiner geistigen Welt der subjektiven und nach Affinitäten ausfallenden Urteile können 'ästhetische' Wertungen keinen „Eigenwert“ gewinnen, da sie erstens immer schon vorbestimmt sind und sich nur in Funktion der Affinitäten ereignen und zweitens in Abhängigkeit von subjektiven „ethischen, politischen oder religiösen“, letztlich ideologischen 'Standpunkten' stehen. Wie auch in anderen 'Systemen' gilt: *ästhetische Sprechakte* sind nicht mehr und nicht weniger als der *Ausdruck von Affinitäten*.

Vor seinem 'metaphysischen Hintergrund' aber kann Curtius systemkonsistent erklären, daß echte Kritik „nie beweisen“, sondern „nur aufweisen“ will, denn in einer nach Affinitätssystemen gegliederten geistigen Welt sind Beweise erstens überflüssig, da die nach den Bedingungen geistig-seelischer Zugehörigkeiten und Eingeweihtheiten in naturgegebenen Verhältnissen lebenden Gleichgesinnten und Gleiches Wissenden es natürlich nicht nötig haben, einander 'etwas zu beweisen'; Beweise sind zweitens unerheblich, weil sie auf Rationalität beruhen, dieser aber unter solchen Prämissen keine wesentliche Erkenntniskraft zukommt: Beweise haben in einer nicht nach rationalen, sondern nach affinen, womöglich nach 'trans-rationalen' Bedingungen funktionierenden Welt keine Bedeutung, hier kann *a priori* einhellig die Einsicht aus „Balzacs Magismus“ walten: „Wissen ist Schauen“ (*Balzac* 53-54); und auch vor dem Wertgefühl hat ein auf rationalen Begründungen fußender Beweis keinen Wert. Von daher kann Curtius einleitend erklären, „Wertung ist unbegründbar“, und mit der „Intuition“ einen trotzdem sehr wohl vorhandenen „Grund“ der Wertung benennen, der zweifelsohne systemimmanent ist: die Intuition operiert eindeutig in der geistigen Welt der Affinitätssysteme – wenn nicht gar Affinität ihre Grundvoraussetzung ist - und bildet da eine Grundlage von unzweifelhafter und hinreichender Irrationalität für den natürlich irrationalen Kontakt zwischen dem Kritiker und seinem Objekt: *Der Grund der Wertung ist nur als Intuition da - Grundakt der Kritik ist irrationaler Kontakt*; darüber hinaus stellt sie, wie Curtius für „Balzacs Magismus“ angab, „die adäquateste Form und die höchste Stufe der Erkenntnis“ dar (53).

Es handelt sich hier also offensichtlich um eine die unbegründbare Wertung und die der Beweispflicht enthobene Kritik abschirmende geschlossene Einheit

von höherer axiomatischer Wertigkeit, für die insgesamt das gleiche gelten dürfte wie für die einzelnen Affinitätssysteme untereinander: sie brauchen keinem, es sei denn einem affirmierenden und initiierten Diskurs zur Disposition zu stehen. Für das Curtiussche insbesondere kann als konstitutives und übrigens häufig dokumentiertes Merkmal gelten, daß weder Wert auf gedanklichen Austausch mit Andersdenkenden noch auf pluralistische Kommunikation unter den Systemen gelegt wird (die Existenz anders gestimmter Affinitätspools neben dem eigenen ist implizit), denn dies wäre in sinnvoller Weise ja nur auf der Grundlage affiner Übereinstimmung denkbar, die dann wiederum auf prästabilisierte oder neu konstituierte Zugehörigkeit zum selben Affinitätspool hinausliefe. Es braucht keine Argumentation, wenn Wahrheit immer schon gegeben ist, wenn nichts Zweifelhafte durch sie zu klären (denn Argumentation ist die „ratio per ea, quae certa sunt, fidem dubiis aferens“, Quintilian, *Institutio oratoria* V 10.8) und nichts Strittiges zu entscheiden ist („argumentatio autem nisi in re controversia locus esse non potest“, V 9.2). Wenn Wissen und Erkenntnis auf „Schauen“ und Intuition beruhen, besteht nicht nur keine Notwendigkeit für dialektische Rede, sie ist so müßig wie überflüssig, denn weder muß noch kann man sich wechselseitig irgendwelcher Gewißheiten versichern, weder sind Verständigungsprobleme argumentativ zu lösen noch Aussagen konsensuell zu beglaubigen.¹⁴⁶ Schon für Aristoteles hätte sich aus Sicht der Affinitätssystematik die Abfassung der *Topik* erübrigt, in der es ihm nach Auskunft des ersten Satzes zweckloserweise darum ging,

eine Methode (methodos) zu finden, nach der wir über jedes aufgestellte Problem aus wahrscheinlichen [anerkannten] Sätzen Schlüsse bilden können (syllogizesthai), und, wenn wir selbst Rede stehen sollen, in keine Widersprüche geraten.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Josef Kopperschmidt bemerkt in *Argumentation. Sprache und Vernunft II* (Stuttgart: Kohlhammer, 1980, 16-17) zu Aristoteles' Unterscheidung zwischen 'wahren' und 'wahrscheinlichen' (oder anerkannten) Sätzen: „Wenn aber Rede (bzw. Dia-log im Unterschied zu Mono-log) als genuines Einlösungsmedium [von] Geltungsansprüchen fungiert, dann wird auch der o. zitierte Begriff 'dialektisch' als spezifische Kennzeichnung konsensuell beglaubigter Aussagen sowie als spezifischer Titel einer solchen Aussagen syllogistisch funktionalisierenden Argumentation plausibel: Denn 'dialektisch' – in vorhegelianischem Wortsinn verstanden – meint eben die Leistung kommunikativer Sprachverwendung, sich in Rede (logos) mit anderen verständigen zu können, indem man sich im Miteinanderreden (dia-legesthai) der Gewißheiten wechselseitig versichert, die als konsensuell anerkannte Verständigungsbasis unterstellt und für die Lösung situativer Verständigungsprobleme argumentativ aktualisiert werden können.“

¹⁴⁷ Deutsche Übersetzung zitiert nach Kopperschmidt 15.

Von solchen Beschränkungen unbelastet sind die Affinitätssysteme als in sich gekehrt, aber auch als hegemonial zu denken; man könnte aufgrund der keineswegs ungewöhnlichen Verbindung von mangelnder Diskursbereitschaft und Wahrheitsanspruch auch sagen, sie sind autark und absolutistisch¹⁴⁸; eine eventuelle Kommunikationsbereitschaft anderer Affinitäts pools ist von keiner eigenen, sondern von höchstens konzederter Relevanz.

Es ist nun zwar nachvollziehbar – und sollte für den Verkehr innerhalb eines bestimmten Affinitätszusammenhangs im übrigen nicht anders zu erwarten sein –, daß die auf Intuition beruhende Wertung nach Curtius' Definition innerhalb eines bestimmten 'Systems' „vermittelbar“ ist, denn die im Zeichen derselben Affinität stehenden Gleichgesinnten sollten sich wohl ihre auf Intuitionen beruhenden Wertungen gegenseitig vermitteln können, andernfalls könnte es mit ihrer Affinität nicht eben weit her sein. Weniger nachvollziehbar erscheint allerdings, wieso von Curtius im gleichen Atemzug kategorisch und offensichtlich auch für den Verkehr innerhalb eines Affinitätssystems postuliert wird, daß Wertung *nicht mitteilbar* ist. Oder sollte er hier die Intuition meinen? Beginnen wir also die Exegese von vorne. Curtius spricht erst von „Kritik“, dann von „Wertung“:

Kritik bleibt ja immer ein Wagnis. Wertung ist unbegründbar. Der Grund ist wohl da, aber nur als Intuition. Sie kann überspringen als Funke. Mitteilbar ist sie nicht, nur vermittelbar. Das ist das Schöne an der Kritik.

Die ersten drei Sätze scheinen eindeutig, problematisch wird es aber mit dem Subjekt des vierten. Nach meinem Sprachgefühl sollte mit „Sie“ die „Wertung“ wieder aufgenommen werden; es müßte „Diese“ heißen, wenn die bislang nicht subjektivisch eingeführte „Intuition“ gemeint wäre. Das allerdings legt andererseits die Assoziation des *göttlichen Funkens* nahe, der traditionell als Bild für die *Inspiration* steht und darum der Intuition angemessener scheint. Daß die Metapher des überspringenden Funkens eine der Intuition gar nicht eigene Qualität, nämlich die des passiven Erfüllt- und Ausgezeichnetwerdens (*inspiratio-Einhauchung* im Unterschied zum aktivischen *intueri-betrachten* in der Intuition) durch eine höhere

¹⁴⁸ Man erinnere sich an die Mahnung Curtius an den (totalen) Humanismus, er solle nach dem Vorbild des Bolschewismus und des Faschismus „das aristokratische Prinzip der Auslese“ anwenden: er „würde gut tun, nicht zu werben, sondern sich umwerben zu lassen. Er muß sich verdichten, anstatt sich zu verbreitern. Er stoße die Mitläufer und Opportunisten ab, er verzichte auf Propaganda und Predigt. [...] Der Humanismus kann und soll sich nur auf das freie Bekenntnis derer stützen, die da lieben.“ (*Dt. Geist in Gefahr* 129)

Instanz (die Musen, Gott) als Aura der Kritik evoziert, spricht nicht gegen diese Zuordnung, denn dies paßt ebenfalls besser zur Intuition als zur Wertung. Auch daß sie nicht mitteilbar sei, würde man eher mit der Intuition als mit der Wertung verbinden. Aus dem Umstand, daß der folgende Satz sich gerade hierauf zu beziehen scheint, wäre dann aber zu folgern, daß Curtius als „das Schöne an der Kritik“ besonders hervorheben wollte, daß die die Wertung begründende Intuition nicht mitteilbar, sondern nur vermittelbar ist, was sich allerdings vorderhand aus affiner Perspektive als vergleichsweise banal darstellt. Da die Kritik doch vor allem Wertung ist, wäre es für ein Affinitätssystem wesentlich belangreicher, wenn die ethisch und ideologisch konnotierte Wertung, und damit gleich die Kritik selbst, nicht mitteilbar, sondern nur vermittelbar wäre. Vielleicht kann eine semantische Betrachtung dieses Satzes Aufschluß über die Bezüge geben:

Welche Differenzierung, wäre zu fragen, könnte Curtius damit zum Ausdruck bringen wollen, daß auch unter affinen Mitfühlenden eine Wertung respektive eine Intuition (der „Grund“ der Wertung) nur *vermittelt*, aber nicht *mitgeteilt* werden kann? Wie überhaupt könnte etwas „vermittelbar“ sein, ohne gleichzeitig auch „mittelbar“ zu sein? Formallogisch muß Curtius’ Satz eine Bedeutung von *mitteilen* bestreiten, die von *vermitteln* nicht abgedeckt ist. Unmittelbar klar scheint: er wird *mitteilen* in einer Bedeutung verstehen, die es von *etwas an jemanden weitergeben, auf jemanden übertragen, jemandem zuteil werden lassen* differenziert, denn ansonsten würde eine unzulässige Bedeutungsüberschneidung mit *vermitteln* vorliegen, das aber gerade in solchen Bedeutungen verstanden werden muß, die zudem als für die systembildende Affinität konstitutiv nicht ausgeschlossen werden dürfen. Auszuschließen dagegen ist, daß Curtius *mittelbar* in einer konstruierten Bedeutung von *mit jemandem teilbar sein* versteht, die in *vermitteln* nicht enthalten ist, denn wie müßte es um eine nach Affinitätssystemen gegliederte geistige Welt bestellt sein, in der die gleichgesinnten Seelenverwandten ihre Wertungen bzw. die zugrundeliegenden Intuitionen – die doch wohl zu ihren wichtigsten geistigen Gütern zählen sollten – grundsätzlich nicht *miteinander teilen* könnten? Das wäre auch logisch mit Curtius’ ‘metaphysischem Hintergrund’ nicht zu vereinbaren, denn es würde, wie im Falle des *zuteil werden lassen*, auf eine Aushöhlung oder sogar Negierung der Vorstellung der Affinität hinauslaufen und zudem die Abgrenzung zu *vermitteln* wieder erheblich verunklaren, denn wie könnte man jemandem etwas *vermitteln*, also *zuteil werden lassen*, das gleichzeitig nicht mit ihm *teilbar* ist? Wenn Curtius tatsächlich keine Bedeutung von „mittelbar“ negieren wollte, die gleichzeitig von „vermittelbar“ affirmiert wird, schiede auf den ersten Blick auch die

letzte Möglichkeit aus, daß er *mitteilen* im banalen Sinne von *in Kenntnis setzen*, *informieren*, *wissen lassen* meint, als Generalverb für sämtliche Arten der *Übermittlung von Informationen mit dem Mittel der Sprache*, denn z. B. eine Kritik Curtius' *vermittelt* sehr wohl eine Kenntnis etwa von seiner Bewertung eines Textes. Natürlich ließe sich hier dahingehend differenzieren, daß *mitteilen* ein aktives, direktes *in Kenntnis setzen* etc. durch den Autor meint, während *vermitteln* darauf abhebt, daß der Leser das im Text als Potential Enthaltene selbst für sich realisiert. Dagegen, daß dies der Sinn von Curtius' Weisung ist, spricht zwar, daß sein Text unabhängig vom Vermögen des Lesers Kenntnisse und Informationen transportiert, aber nur die Wertung, die im Text explizit sprachlich manifest ist (es leuchtet unmittelbar ein, daß dies auch für z. B. ironisch verschlüsselte Wertungen gilt), wird zwingend direkt mitgeteilt, die ihr zugrundeliegende Intuition jedoch nicht notwendigerweise: von dieser wird in der Regel – wenn der Autor nicht *expressiv verbis mitteilt*, welches seine Inspiration war – nur ein Bild *vermittelt*, das der Leser aus den Informationen der Wertung erahnen und sich selbst bilden kann.

Hier wird aber deutlich: Wenn sowohl die Semantik als auch die nicht hintergehbaren Bedingungen der Textlichkeit der Kritik ausschließen, daß sich das „Mitteilbar ist sie nicht, nur vermittelbar“ auf die Wertung bezieht, die in der Kritik *ausgesprochen* ist, so ist damit nicht automatisch eine Kohärenz des Satzes für die Intuition gegeben. Denn für sie kann nur festgestellt werden, daß sie üblicherweise insofern nicht Gegenstand der Mitteilung ist, als der Kritiker in der Regel seine Wertungen abgibt, ohne sich über die Intuitionen auszusprechen, die sie begründen. Im Fall aber daß der Kritiker – so er überhaupt seine Wertung auf eine Intuition gründet – das Bedürfnis oder die Lust verspürte, seine Intuition offenzulegen, welcher Umstand sollte dann bedingen, daß er dazu gar nicht in der Lage wäre, weil sie *per se nicht mitteilbar* ist? Dies aber postuliert Curtius: Wenn das gemeinsame distinktive Merkmal aller ausgeschlossenen Formen der *Mitteilung* die irgendwie geartete materiale Vermittlung durch *Sprache* ist, wird mit der axiomatischen Sentenz „Mitteilbar ist sie nicht, nur vermittelbar“ die Möglichkeit der *sprachlichen Mitteilbarkeit* der eine Wertung begründenden Intuition rundweg negiert. Durch welches Medium aber, wenn nicht die Sprache, sollte dann wohl die konzedierte *Vermittlung* der Intuition zwischen Kritiker und 'Mitfühlendem' vonstatten gehen? Etwa durch den 'überspringenden Funken', der allerdings als das Symbol der affinen Vermittlung schlechthin gelten könnte?

Nach gewöhnlichen logischen Begriffen scheint kaum vorstellbar, daß Curtius behaupten wollen könnte, die Sprache sei bei der Weitergabe der Intuitionen

an der Basis von literaturkritischen Wertungen grundsätzlich ausgeschlossen. Wenn er tatsächlich die *Übermittelbarkeit* der zugrundeliegenden Intuition durch Sprache (=Mitteilbarkeit) bestreiten wollte, müßte er schon sehr genau bestimmen – es ist implizit, daß er dies dann für möglich hielte –, wo die Grenze zwischen der sprachlich mitteilbaren Wertung und der sprachlich nicht-mittelbaren Intuition verläuft. Mehr noch: er müßte sogar die Möglichkeit eines fließenden Übergangs ausschließen, denn Wertung und zugrundeliegende Intuition müßten in sprachlicher Hinsicht, auf der Ausdrucksebene, so strikt getrennt sein, daß garantiert wäre, daß in der Mitteilung der Wertung *keine Mitteilung der Intuition* mittransportiert werden kann; er müßte also postulieren, daß die der Wertung zugrundeliegende Intuition in der verschrifteten Wertung nicht sprachlich präsent ist bzw. nicht durch sprachliche Mittel repräsentiert werden kann. Er müßte sogar ausschließen, daß sie in einem irgendwie gearteten nicht-sprachlichen Medium unmerklich mit präsent sein könnte, denn dies würde ihre implizite Mit-Mittelbarkeit bedeuten. Zu Ende gedacht impliziert die Nicht-Mittelbarkeit also, daß Curtius ausschliesse, daß der Leser die Intuition des Kritikers überhaupt in irgendeiner Form aus der Lektüre der Wertung gewinnen könnte oder dürfte, denn dieser Weg der Übermittlung bedeutet zwangsläufig, daß die Vermittlung das Ergebnis einer sprachlichen *Mitteilung* wäre. Der Lehrsatz „Mitteilbar ist sie nicht“ kann also in logischer Konsequenz nicht anders als dahingehend verstanden werden, daß die Intuition nur getrennt von der Wertung und ihrer Lektüre, unabhängig von der Lektüre, ohne die Lektüre vermittelbar ist.

Solche Konsequenzen der Curtiusschen Ontologie dürften den meisten nur schwer nachvollziehbar sein. Und wenn Curtius nicht so hoch setzen wollte zu behaupten, daß in der geistigen Welt Affinitätszusammenhänge der Vermittelbarkeit bestehen, in denen die „Mitfühlenden“ ohne Notwendigkeit sprachlicher Übermittlung bezüglich der hermetischen Intuition des artverwandten Kritikers etwa morphisch resonieren, so daß es für sie ohne Belang ist, daß die Intuition durch Lektüre nicht mitteilbar ist, weil sie ihrer unabhängig von der Wertung und deren Kenntnisnahme bereits *a priori* teilhaftig sind, und zwar aus dem einfachen Grund, daß sie als Angehörige derselben morphischen Affinität dem Kritiker bezüglich aller Fragen der geistigen Welt in vollkommenem prästabiliertem Gleich- und Mitklang verbunden sind und deshalb resonierend *alles immer schon so mit-kennen, mit-wissen und mit-denken wie dieser*, dann führt kein logisch-rationaler Weg daran vorbei, daß seine Lehre wegen der postulierten Nicht-Mittelbarkeit der Intuition mit der unter normalen logischen und Seins-Bedingungen nicht hintergehbaren

Sprachlichkeit aller Kommunikations- oder Verlautbarungs-Akte im literarischen und kritischen Diskurs unvereinbar ist.

Intuitu personae muß man bei einem Autor, der in seiner Diktion derart der Pathetik und Emphatik seiner Zeit verhaftet war wie Curtius, natürlich in Rechnung stellen, daß man seine Weisungen vielleicht nicht immer gar zu wörtlich nehmen oder auf die semantische Goldwaage legen darf. Es bliebe dann die profanere Interpretation, daß er nur zum Ausdruck bringen wollte, daß die Lektüre der bloßen sprachlichen Mitteilung, die jedem, auch dem nicht-affinen Leser oberflächlich zugänglich ist, nicht ausreicht, um die Intuition des Kritikers wirklich zu erfassen und zu verstehen. Das Vermögen hierzu wird allein die Angehörigen ein und desselben Affinitätszusammenhangs auszeichnen, die als unverzichtbares konstitutives Merkmal ihrer Affinität eine weitestgehend ähnliche intuitive Befähigung oder eine die intuitiven Reaktionen synchronisierende Gedankenübereinstimmung aufweisen sollten, die sie in die glückliche Lage versetzten, durch ein Wahr-Raten à la Balzac, ein kritisches *deviner la vraie intuition*, vielleicht auf der Grundlage der Kenntnis des literarischen Objekts der Kritik und zweifellos infolge ihrer emotionalen und ideologischen Affinität mit dem Kritiker, in einem erneuten schöpferischen geistigen Akt die der Wertung zugrundeliegende Intuition zu rekonstruieren. In diesem Verständnis würde der Kenntnisnahme der Wertung allerdings eine besondere Bedeutung zukommen. Ihre empathische Lektüre und die Aufnahmefähigkeit für die sympathetischen Schwingungen als Ausgangspunkt der intuitiven Nachschöpfung wären als spezifische Leistung des „Mitfühlenden“ zu werten, als Ausweis seiner Affinität, die auch jene besondere Fähigkeit verleiht, *sich überzeugen zu lassen*, von der Curtius gleich im Anschluß spricht: „Freilich läßt sich die Intuition nachträglich motivieren. Aber diese Motivierung ist nur für den Mitfühlenden überzeugend.“ Tatsächlich muß die Affinität notwendig die größte Offenheit und die intensivste Auseinandersetzung mit dem Mitgeteilten bedingen. Wie sollte sich der affine Rezipient angesichts des dynamischen Potentials der Affinität und der vorausgesetzten ‘Strahlkraft’ eines Kritikers wie Curtius dieser geistig-seelischen Energetik entziehen können? Muß er nicht gerade wegen dieser Affinität durch die geistig-seelische Anziehungskraft der Wertung magisch und widerstandslos in die Tiefe ihres Gehalts und in die tiefsten Seelenschichten des Kritikers hineingezogen werden, wo er unweigerlich dessen Intuition begegnen wird? Gerade in dem Dynamismus dieser Affinität steckt doch der Quell der Effervescenz, von der Curtius Schmitt geschrieben hat, jenes beglückende, glückhafte Moment, von dem Meister und Jünger so schwärmerisch zu berichten wußten,

jene von mir so benannte *translatio felicitatis*. Daß die Vermittlung der Intuition aber selbst in solchen Qualitäten des Einklangs und Austauschs durch Prozesse sprachlicher Übermittlung und Verständigung erfolgt, und seien sie so exquisit wie die empathische Aneignung und die kongeniale Nachschöpfung durch affine *Beste*, wird genau besehen unbeschadet seiner Illuminaten-Rhetorik auch im Kontext von Curtius' geistiger Welt nur affirmiert, nicht zuletzt durch seine das Gegenteil suggerierenden schreiberischen Verlautbarungen.

Wenn er dieser nichthintergehbaren Realität und Praxis trotzdem in der Pose des Verkünders tieferer Wahrheiten *expressis verbis* widerspricht, dann dürfte dafür gerade an dieser Stelle das in seinen Schriften allenthalben spürbare und bereits angesprochene Interesse verantwortlich sein, die literarische Kritik in eine sublime Spitzenposition über den (anderen) metaliterarischen Tätigkeiten zu erhöhen. Was aber könnte geeigneter sein, zu jener von Curtius für die Literaturkritik beanspruchten besonderen Exklusivität beizutragen, mit der die Kritik als „die Form, in der [die Literatur wohlgemerkt!] die kleinste Zahl affiziert“ (*Krit. Ess.* 35), noch die hermetische Lyrik in den Schatten stellt, als der überspringende Funken der Inspiration, und was wäre im Bereich der Sprache von entlegenerer, ja nachgerade paradoxerer Preziosität als die *Unsagbarkeit*¹⁴⁹, deren exquisite Aura allerdings – das versteht sich nach dem Vorstehenden und hat wohl auch Curtius verstanden – nicht auf die Kritik selbst und ihre Inhalte applizierbar ist, für die sich aber mit der Intuition eine ideal diffuse Haftfläche bietet.

¹⁴⁹ Curtius' Kapitel „Unsagbarkeitstopoi“ in *ELLMA* trägt übrigens nichts zum Verständnis einer Tradition der Unsagbarkeit in dem hier anklingenden Verständnis bei. Daß Curtius' Titelangabe in eine andere Richtung weist, läßt bereits sein erster Satz erahnen: „Die Wurzel dieser von mir so genannten topoi ist die ‘Betonung der Unfähigkeit, dem Stoff gerecht zu werden’“ (168). Er selbst hält sich aber auch bei diesem Thema nur wenige Zeilen auf, um dann zu anderen Versatzstücken der Panegyrik – dies ist das Oberthema – überzugehen, so daß der Titel schließlich immer irreführender wird. Wie oft bei Curtius wird nur angerissen („Man könnte ein Buch darüber schreiben. Aber ...“); immerhin findet sich eine weitere Demonstration darüber, wie wenig die Anhäufung von bloßem Wissen (zum Wert der *πανουργία* mögen die *ἄριστοι* etwa im *Menexenos* und im *Hippias I* nachlesen) an Einsichten und Differenzierungsvermögen verbürgt: „Eine andere Wertsteigerung der zu preisenden Person wird dadurch erreicht, daß man mitteilt, alle nähmen teil an der Bewunderung, Freude, Trauer. [...] Eine der seltsamsten Blüten des rhetorischen Stils besteht nun in der Versicherung, jedes Geschlecht und Lebensalter feiere den N. N. – als ob es eben so viele Geschlechter wie Lebensalter gäbe. *Omnis sexus et aetas* wird stehende Formel.“ Ein Beispiel? „Diderot kritisiert die Jesuiten wegen ihrer Behandlung der Indianer in Paraguay: *ils marchaient au milieu d’eux un fouet à la main, et en frappaient indistinctement tout âge et tout sexe* (*Supplément au voyage de Bougainville*).“ (*ELLMA* 169)

Die Annahme ist natürlich berechtigt, daß es durchaus im Rahmen von Curtius' Intentionen und Denkweisen liegt, wenn in seinen Aussagen zur Kritik Assoziationen mitschwingen von mystischem, okkultem oder esoterischem Wissen¹⁵⁰, das *unsagbar* wäre in dem Sinne, daß es nicht für jeden x-beliebigen durch simple Kommunikation mitteilbar ist, zu dem aber womöglich die Intuition, *le génie en toute chose*, einen Zugang schafft und dessen Zugänglichmachung die Kritik sozusagen in den Rang einer *eigentlich metaphysischen Tätigkeit*¹⁵¹ erheben könnte. Aber der 'Unsagbarkeitstopos' dürfte meiner Meinung nach hier in erster Linie ein Mittel zum Zweck der Aufwertung des um den Kritiker versammelten einigen Kreises affiner *Mitführender* sein, der *kleinsten Schar der Trefflichsten*, der „edlen Seelen“ (Goethe), auf die alleine Curtius wirken wollte und denen „vorzufühlen“ auch ihm – so darf man annehmen: – in Emulation Goethes „wünschenswertester Beruf“ war, wie er es seinem Leitbild in „Goethe - Grundzüge seiner Welt“ nachempfunden hat¹⁵², wo er aus dem Gedicht „Einlaß“ die sympathetisch-programmatischen Zeilen zitiert:

*Mit den Trefflichsten zusammen
Wirkt ich, bis ich mir erlangt,
Daß mein Nam in Liebesflammen
Von den schönsten Herzen prangt.*

Ohne damit eine Aussage über eine eventuelle Abhängigkeit verbinden zu wollen, halte ich es für begründet, hier eine womöglich inspiratorische, jedenfalls aber für das Verständnis und die Bewertung der Curtiusschen Gedankengänge aufschlußreiche Stelle aus Platons „7. Brief“ näher zu betrachten, die die Frage der 'Mitteilbarkeit' oder 'Sagbarkeit' – zumindest nach dem, was das Zeugnis der Übersetzungen für die Ausprägung dieser Vorstellung und die Traditionsbildung anbietet – ausgerechnet mit dem überspringenden Funken einer intersubjektiven Inspiration auf eine Art und Weise in Verbindung zu bringen scheint, die auf den

¹⁵⁰ Curtius gesteht Catherine Pozzi: „Votre ami [scil. Curtius] a un penchant pour l'ésotérisme, vous vous en doutiez.“ („Lettres“ 347, Juli 1929)

¹⁵¹ In Anlehnung an Schopenhauer hat Nietzsche im Vorwort der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) die Kunst über die mit metaphysischen Fragen traditionell und autoritativ befaßten Philosophie und Religion gestellt und die Kunst als die „eigentlich metaphysische Tätigkeit dieses Lebens“ bezeichnet (*Werke* I, München ²1960, 20).

¹⁵² Curtius sagt hier von Goethe: „Nur mit den 'Trefflichsten' sucht er Verbindung; nur 'edlen Seelen' vorzufühlen ist ihm wünschenswertester Beruf“ (*Krit. Ess.* 73).

ersten Blick hinsichtlich dieser *topoi*, der ‘Exklusivität’ des zu Vermittelnden und der Gruppengebundenheit eine bemerkenswerte Parallelität zu Curtius’ „Sie kann überspringen als Funke. Mitteilbar ist sie nicht“ aufweist, die aber bei näherer Betrachtung die eigentlich zu erwartende Differenz zum irrational-romantischen Niveau und zum elitistisch-hermetisierenden Anspruch Curtius’ zeigt. Es muß der Spekulation überlassen bleiben, inwieweit die Übersetzungen dieser Stelle zum Entstehen oder zur Verbreitung des Topos der ‘Unsagbarkeit’ bzw. zu seinem Auftreten bei Curtius beigetragen haben könnten; sie zeigen in der hier interessierenden Wendung jedenfalls eine auffällige Gleichartigkeit in der geringen Differenzierung und im Mangel an hermeneutischem ‘Problembewußtsein’¹⁵³.

Worum geht es? Platon kommt im Anschluß an seinen Bericht vom erwartungsgemäß kläglichen Abschneiden des Dionysios bei der ‘Philosophenprobe’ (341b) auf Autoren zu sprechen, die – um es allgemein zu sagen – über Inhalte seiner philosophischen Lehre geschrieben haben, denen er die Befähigung dazu aber grundsätzlich und gleich für die Zukunft mit bestreitet, wiewohl sie (341c:) „sich für wohlunterrichtet ausgeben über den Inhalt meiner philosophischen Bestrebungen“ (Apelt), „versichern, über die Hauptmaterien meines Studiums etwas zu wissen“ (Wiegand), „claim to know the subjects which I seriously study“ (Bury), „zu wissen behaupten, worauf mein Bestreben gerichtet ist“ (Müller), also das, ‘worum er sich in der Tat ernstlich bemühte’: „περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω“. Eine Begründung für sein Verdikt, daß sie „von der Sache“ (Kurz, Apelt), „περὶ τοῦ πράγματος“, gar nichts verstünden, liefert er eigentlich nicht; nur soviel: von ihm selbst wenigstens gibt es keine Schrift darüber und wird es „auch niemals eine geben“ (Kurz), „denn“ – dies ist der Punkt, auf den ich hinauswollte –:

es läßt sich keineswegs in Worte fassen wie andere Lerngegenstände, sondern aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich [Übers.: Kurz] wie ein durch einen abspringenden Feuerfunken [...] entzündetes Licht in der Seele [Übers. H. u. F. Müller]¹⁵⁴(341d).

¹⁵³ Ich zitiere die Übersetzungen von Otto Apelt (Platons Briefe, Leipzig: Meiner, 1921), Dietrich Kurz (Platon, *Werke in acht Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), Wilhelm Wiegand (Platon, *Sämtliche Werke*, Heidelberg: Lambert Schneider, o.J.), Hieronymus und Friedrich Müller (Platon, *Sämtliche Werke*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994) und R. G. Bury (*Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Mass., London: Harvard UP, 1989).

¹⁵⁴ Ich kann mich hier Kurz nicht anschließen, der φῶς nicht übersetzt, sondern trotz des ἀπὸ πυρὸς „ein Feuer [...] von einem abspringenden Funken entfacht“ werden läßt.

Dieser gemischten Übersetzung entsprechen die von Apelt, Bury¹⁵⁵, Heinrich Weinstock und Ernst Howald – so sehr sie ansonsten durch phantasievolle Variationen für das „μαθήματα“ und das „ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὰ πράγματα αὐτὸ“ glänzen oder bedenkenswerte Vorschläge für das „καὶ τοῦ συζῆν“¹⁵⁶ unterbreiten – ausgerechnet in den meiner Meinung nach problematischen ersten Worten, wo sie Platons „ῥητὸν [...] οὐδαμῶς ἐστίν“ in fast identischen Wendungen im Sinne einer Unsagbarkeit als „läßt es sich doch in keiner Weise [...] in Worte fassen“ (Müller) oder *expressis verbis* als „keineswegs sagbar“¹⁵⁷ verstehen, also die sprachliche Ausdrückbarkeit dessen verneinen (vgl. Fn. 155 Bury: „it does not admit of verbal expression“), was da an Erkenntnis oder Wissen „ἐκ πολλῆς συνουσίας“ „περὶ τὰ πράγματα αὐτὸ“ plötzlich wie ein von einem überspringenden Funken entzündetes Licht in den Seelen der an der Unterhaltung Beteiligten entsteht. Den Übersetzern¹⁵⁸ entgeht dabei offensichtlich, daß sie Platon genau besehen einen Selbstwiderspruch oder irrationale Esoterik unterstellen, denn er gibt ja mit συνουσία – was soviel meint wie *Gespräch* (etwa zwischen Lehrer und Schüler), *Disputation*, *wissenschaftliche Unterredung* – eindeutig Sprache als Basis und Medium der gemeinsamen Erkenntnisleistung an und müßte also nach ihrer Übersetzung desungeachtet à la Curtius postulieren, daß das im Gespräch „περὶ τὰ πράγματα αὐτὸ“ entstehende Wissen eben „über diese Sache“ – dies entspricht ja wohlge-merkt dem „περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω“ – von Sprache unabhängig wäre. Natürlich werden sie das kaum wirklich behaupten wollen; der Selbstwiderspruch liegt alleine bei ihnen, wie sich etwa bei Apelt zeigt, wenn er sehr richtig als Hintergrund dieser Stelle darlegt, daß Platon den „Höhepunkt seiner Mission“ nicht in der philosophischen Schriftstellerei gesehen habe, und entgegen seiner eine Unsagbarkeit implizierenden Übersetzung („es läßt sich nicht in Worte fassen“) von diesem Passus ausgehend erklärt:

¹⁵⁵ „For it does not at all admit of verbal expression like other studies, but, as a result of continued application to the subject itself and communion therewith, it is brought to birth in the soul on a sudden, as light that is kindled by a leaping spark.“

¹⁵⁶ Bury mit dem genannten „and communion therewith“; Hieronymus und Friedrich Müller ähnlich mit „und dem Sichhineinleben“.

¹⁵⁷ So in der Übersetzung dieser Stelle, die Egidius Schmalzriedt in seinem Artikel zum *Lysis* in *Kindlers Literatur Lexikon* (München: dtv, 1974, S. 5867) gibt.

¹⁵⁸ Eine klare Abweichung von der Unsagbarkeitsunterstellung zeigt Wilhelm Wiegand, der „ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν“ übersetzt als: „Denn in bestimmten sprachlichen Schulausdrücken darf [!]man sich darüber [...] gar nicht aussprechen“.

der Schwerpunkt seiner Tätigkeit liegt vielmehr in dem mündlichen Unterricht, in der unmittelbaren Wechselwirkung der Geister; und dieser lebendige Verkehr durch das gesprochene Wort hat, wie der Phaidros (275 C ff.) zu zeigen sucht, die zündende Kraft zu wahrer Geisteswirkung, nur er vermag zu bewirken, daß der Funke von einer Seele in die andere überspringt. (135)

Einmal dahingestellt, ob Platon die Möglichkeit der Abfassung von Büchern im Sinne der philosophischen Abhandlungen gesehen hat, wie sie seit Aristoteles üblich sind¹⁵⁹; er hat ihren didaktischen Wert vielleicht weniger hoch eingeschätzt oder aufgrund persönlicher Erfahrungen (am Ende schließt sich der Kreis zur Prüfung des Dionysios), infolge nicht ausreichend entwickelter Eitelkeit oder in integrer Konsequenz die Befürchtung höher gewichtet,

daß für die Menschen ein Versuch damit in der beschriebenen Art nicht gut wäre, außer für einige wenige, die es jedoch auch selbst nach wenigen Hinweisen herausfinden können. Alle übrigen würden sich entweder mit unaufrichtiger Geringschätzung aufblasen und damit der Sache nicht gerecht werden oder mit der hohen, eitlen Hoffnung, sie hätten irgend etwas Erhabenes gelernt. (341e; Übersetzung Kurz)

Der Hinweis auf Wörter wie *ρήτωρ* (öffentlicher Redner, *public speaker*), *ρήτορεύω* (als öffentlicher Redner auftreten, *to be a public speaker*) oder *ρητορικός* und den in *ρητα καὶ ἄρρητα* zum Ausdruck kommenden Gegensatz von Öffentlichem und Geheimem sollte eigentlich genügen, um überzeugend zu begründen, daß man Platons *ρήτός* gerade in Anbetracht der nicht zuletzt aus seiner Dialogschriftstellerei zu schließenden akademischen Praxis nicht als „sagbar“ im Sinne von „mit Worten ausdrückbar“ verstehen kann, sondern sein *ρήτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὥς ἄλλα μαθήματα* mit dem Kontext kohärent¹⁶⁰ folgendermaßen verstehen muß: „denn es ist nicht vortragbar, nicht im Rahmen einer Vorlesung oder schriftlichen Darlegung sinnvollerweise darstellbar und nicht für öffentliches Monologi-

¹⁵⁹ „Wäre es aber meiner Ansicht nach möglich, diese Dinge in einer für das Publikum befriedigenden Weise niederzuschreiben oder mündlich vorzutragen, was könnte ich dann für ein schöneres Werk aufweisen in meinem Leben als der Menschheit durch solche Schrift ein großes Heil zu bescheren und das Wesen der Dinge für alle ans Licht gezogen zu haben?“ (341d; Übersetzung Apelt)

¹⁶⁰ Gleich im Anschluß an die zitierte Stelle über die gemeinschaftliche Erkenntnisleistung und die intersubjektive Inspiration macht Platon eine bezüglich der Frage der Sagbarkeit aufschlußreiche Bemerkung: „So viel weiß ich indes, daß es am besten immerhin noch von mir selbst vorgetragen würde, nicht minder auch, daß es bei schlechter schriftlicher Abfassung mir sehr viel Herzenskummer bereiten würde.“ (341d; Übersetzung Apelt)

sieren geeignet wie andere μαθήματα“. Aber nicht nur der Unterschied zwischen Platons ῥητὸν οὐδαμῶς ἐστὶν und dem Curtiusschen „Mitteilbar ist sie nicht“, auch der Unterschied zwischen dem didaktischen Ansatz des Philosophen mit seinem Glauben an die schöpferische Erkenntnisleistung der einzelnen im gemeinschaftlichen dialektischen Bemühen (s. auch den Fortgang 341e mit dem Hinweis auf diejenigen, die es „selbst nach wenigen Hinweisen herausfinden können“ (Apelt)) einerseits und andererseits dem *ex cathedra* wegweisenden Verkündigungsgestus des *praeceptor Germaniae et Occidentis* liegt nur zu deutlich auf der Hand. Der Platonverehrer, der der große und exakte Philologe Curtius gewesen ist, mag sich nichtsdestotrotz im „7. Brief“ die Inspiration für sein *creative misreading* geholt haben, wenn sie nicht über eine andere unerkannte oder ungenannte Traditionskette auf ihn gekommen ist.

Das von Curtius gewählte Bild der Übertragung der kritischen Intuition durch inspirierenden, initiierten Funkensprung auf die affinen Mitfühlenden statt durch das profane Mittel sprachlicher Mitteilung impliziert aber noch ein weiteres Moment: Elitistische Exklusivität bedingt immer den komplementären Gegenpol der Ausgrenzung, ohne den sie gar nicht funktionieren kann; und so dürfte diese exklusive Metaphorik nicht zuletzt auf die Ausgrenzung der geistigen, *recte* ungeistigen Roture¹⁶¹ zielen, der allzu vielen, deren Mitreden den Kreis der *bien-pensants* nicht stören darf. Von daher wird auch seine höchstens auf den ersten Blick befremdliche Freude über die Nicht-Mitteilbarkeit der Intuition verständlich: „Das ist das Schöne an der Kritik“; er versteht diese Nicht-Mitteilbarkeit allem Anschein nach – gerade so wie schon die beglückende Unübersetzbarkeit Vergils¹⁶² – als die notwendige Sicherung, die die Exklusivität des Kreises garan-

¹⁶¹ Dem Sohn der Gräfin von Erlach-Hindelbank mag es ähnlich ergangen sein, wie er es dem verehrten Hofmannsthal nachempfunden hat: „Er hatte früh das ihm Verwandte und Zubestimmte ergriffen; sich zum Zeitgenossen der adligen, der königlichen Jahrhunderte gemacht. Als Gymnasiast, im Winter 1891, schreibt er: ‘Ich habe MM. de la Rochefoucauld, de la Bruyère, de St-Simon, de Montaigne, de Montesquieu, de Buffon sowie die Herren Chamfort, Courier, Chateaubriand, Voltaire, La Mettrie, Louvet, Jean-Jacques, Diderot, Prévost, Gresset, Mably und (*hélas*) Volney auch gelesen’. Ist es Nötigung seines Lebensgefühls, ist es Bewußtsein [sic], daß der Knabe schon in dieser Aufzählung Adel und Roture scheidet? Er nahm die Klassiker der französischen (und englischen) Königszeiten auf als Repräsentanten signorilen Lebensgefühls, nicht als abgelöste geistige Gestalten der Bildungswelt. Ein Aristokratismus des Blutes und der Instinkte zog ihn in die Jahrhunderte des Philip Chandos, des Marschalls von Bassompierre.“ (*Krit. Ess.* 124; Vgl. Fn. 51)

¹⁶² „Virgil“, *Krit. Ess.*, 20: „Wer will, sehe darin einen Mangel; wer darf, ein Glück.“ (Vgl. Fn. 104)

tiert und damit einen aus der Sicht der initiierten *happy few* nicht zu unterschätzenden, natürlich auch für Nicht-Mitfühlende leicht nachzuvollziehenden Reiz des *petit noveau* verbürgt: denn was könnte für einen Elitisten an einer Sache reizvoll sein, die jedem zugänglich wäre.

Schließlich wird hier ein weiterer Grund erahnbar, warum Curtius von der Nicht-Mittelbarkeit der Intuition sagt, sie sei „das Schöne an der Kritik“: Wenn nämlich in der Intuition ein grundlegender Aspekt der Kritik als nichtmitteilbares Arkanum geborgen wäre, hätte dies für den Kritiker den möglicherweise nicht unwillkommenen Nebeneffekt, daß jeder unliebsamen nicht-affinen Meta-Kritik, jeder Überprüfung oder Hinterfragung einer Wertung durch Nichtautorisierte die Grundlage entzogen wäre. Wie sollten wohl *die* kompetent mitreden oder gar kritisieren können, denen mangels Zugehörigkeit zum handverlesenen *petit noveau* des Affinitätssystems die Teilhabe an der Intuition des Kritikers und deshalb letztlich jede tiefere, den „Grund“ erfassende Verständnismöglichkeit für seine Wertung *a priori* verwehrt ist.

Angesichts der gegenüber dem mutmaßlich überwiegenden Großteil des Publikums geübten Verweigerung bzw. grundsätzlichen Absprechtung der Teilhabe an einem wesentlichen Element seiner literaturkritischen Schriften muß sich eine von der Sache her möglicherweise naive, für die Deontologie aber nicht unwesentliche Frage stellen: Warum bringt Curtius trotz der von ihm postulierten Überzeugungen und der aus ihnen zu ziehenden elitistischen Folgerungen unentwegt - von zwei relativen Ruhephasen Mitte der Dreißiger und vor und nach Kriegsende abgesehen praktisch ohne Unterbrechung - Artikel um Artikel, Buch um Buch auf einen Markt, der doch wohl die dezidierte Manifestation der öffentlichen und allgemein zugänglichen pluralistischen Kommunikation breiter Massen ist? Müßte er nicht denken, daß viele seiner Leser, die von der Annahme ausgehen, daß sie in einen Kommunikationsprozeß einbezogen und als mündige Gesprächspartner ernstgenommen werden, oder in dem Glauben leben, sie könnten 'Wegweisungen' aus seinen Schriften gewinnen, tatsächlich in *ihren* Händen wertloses, nutzloses Papier erwerben, aus dem nur einem mutmaßlich winzigen *petit noyau* von Eingeweihten die Curtiusschen Wegweisungen in einer irgendwie gearteten immateriellen *translatio felicitatis* zufließen und ein prästabiliertes Verständnis abrufen. Wäre es da nicht konsequenter elitär und ethisch kompromißloser, kleinste Auflagen alleine unter den Aufnahmefähigen zu verteilen? Wäre es nicht gradliniger, den hohen Anspruch geistigen Aristokratismus auch in eine höhere Verwirklichung und Konsequenz in der Haltung gegenüber der Masse umzusetzen? In stol-

ze Verweigerung also, denn er wird doch nicht deren Zustimmung oder unwerten Applaus suchen! Warum also die Mysterien der Kritik „des Pöbels Roheit“ und Blick aussetzen, die Intimität der wissenden Vertrautheit vor „der Zeiten Dumpsinn“¹⁶³ ausbreiten? In „Goethe – Grundzüge seiner Welt“ hatte Curtius die Zeilen zitiert:

*Niemand soll und wird es schauen,
Was einander wir vertraut:
Denn auf Schweigen und Vertrauen
Ist der Tempel aufgebaut,*

und kommentiert:

Die Verse sind von 1816. Sie sind wohl die feierlichste Andeutung der Arkandisziplin, die Goethes innersten Bezirk umhegt. Sucht man nach geistesgeschichtlichen Parallelen, so wird man auf die antiken Mysterien geführt. (*Krit. Ess.* 81)

Vielleicht waren die lärmenden und öffentlichkeitsberauschten Zeiten, in denen Curtius wirkte, weniger als die Goetheschen dazu angetan, solche Arkandisziplin durchhalten zu können. Als Fazit der Analyse seiner Ausführungen zu Intuition und Kritik ist jedenfalls festzustellen, daß Curtius, vielleicht weil er seinem Bedürfnis nach elitistischer Separation und weihevoller Selbsterhöhung nachgab, sich in der Entfaltung von Energie und Strenge des Denkens eine gewisse Nachlässigkeit erlaubt hat, die möglicherweise mit einem hochbefeierten nachdichterischen *sacri furoris instinctus* (vgl. *ELLMA* 439) infolge der Eliot-Übersetzung zu erklären ist, die vielleicht aber auch substantiellere Gründe hat und auf eine allgemein verbreitete Diskrepanz zwischen elitistischem Anspruch *per acclamationem ipsam* einerseits und der banalen Realität andererseits verweist, daß, wie La Bruyère sagt, „[a]près l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamants et les perles“. So findet sich denn unverhofft eine neuerliche Bestätigung der Wahrheit *vis inertiae vitium*; und Curtius' 'kritische' Pathetik liefert, wenn schon für die Erkenntnis kritischer Prozesse durch solchen metaliterarischen Obskurantismus wenig zu gewinnen ist, zumindest zusätzliches Anschauungsmaterial für den Zusammenhang von Methode und Moral.

¹⁶³ *Deutscher Geist in Gefahr* 129-30.

2 DAS GEWICHT DER INTUITION

Nachdem Curtius in der analysierten Passage über die *Intuition* des Literaturkritikers die geistige Welt der Irrationalität nachdrücklich beschworen hatte, mag es ihm ein Bedürfnis gewesen sein, vor der vom Synthesepostulat gebotenen Behandlung der *Intelligenz* eine distanzschaffende Zäsur in Form einer graphischen Unterteilung des Textes einzufügen, die insofern überrascht, als sie nicht unbedingt geboten ist, da ja auch weiterhin von der Intuition die Rede ist. Aber so ist der ontische Zusammenhang zwischen der Irrationalität der affinen Intuition und der Intelligenz jedenfalls durch die magische Zahl „2“ oberflächlich getrennt, bevor Curtius seinem Wunsch nach einem Sichzusammenfinden von Intuition und Intelligenz Ausdruck gibt. Daß ihm nach seinem Aufstieg in den enthobenen geistigen Bereich der Affinitätssysteme bei dem fälligen Registerwechsel nicht ganz wohl war, darauf könnte der den nächsten Absatz einleitende und nach dem Vorherigen nur zu verständliche Wunsch hindeuten: „Aber ich möchte nicht mißverstanden werden“ (*Krit. Ess.* 317). „Intuition“ nämlich, räumt er mit relativierendem Gestus ein, „ist ein fatales Wort.“ Aber deshalb zu glauben, Curtius sei an seinen vorherigen Ausführungen oder an seiner Haltung etwa irre geworden, wäre verfehlt, denn er fängt sich gleich wieder und stimmt jenen intransigenten und herabwürdigenden Ton an, der jedem Curtius-Kenner geläufig ist: Intuition sei natürlich nur dann ein fatales Wort, wenn es „im Munde geführt [wird] von Leuten, die sonst nichts zu brechen und zu beißen haben“, und die deshalb wohl, so kann ergänzt werden, als geistige Hungerleider und Habenichtse – ich gehe davon aus, daß dies auf ‘Geistiges’ bezogen ist – auch auf die Intuition, wie Curtius sie versteht, kein Anrecht haben. Er stellt klar: „Ich bin, um Franz Bleis verdienstliche Prägung anzuwenden, ‘gegen geistige Ernährung durch Intuition’“. Woraus man vielleicht wird schließen müssen, daß die geistige Ernährung schon durch anderes gewährleistet sein sollte, etwa aufgrund affiner Zugehörigkeit? oder *κατά τι τῆς ψυχῆς ἥδος ἢ τρόπους ἢ εἶδος* (*Lysis* 222a)? oder durch Mittel der Intelligenz? Allein diejenigen, deren geistige Ernährung wie auch immer gesichert ist – *dem, der hat, wird gegeben werden* – und die sich zweifellos als *bien-pensants* erwiesen haben, dürften einen legitimen Anspruch auf die Intuition haben; *wer aber nicht hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden* (*Matth.* 13,12).

Nach diesen eher prägnanten als klärenden (letztlich ideologischen? *κατά ἥδος ἢ τρόπους ἢ εἶδος*?) Scheidungen äußert Curtius schließlich besagten Wunsch: „Was wir möchten, ist ja nur, daß Intuition und Intelligenz sich zusammenfänden“;

und der Leser wird sich darauf einstellen dürfen, daß ihm nun präzisiert oder demonstriert werde, wie sich bei Curtius zu den intuitionistischen Einsichten die intelligenzbezogenen finden möchten. Wir folgen deshalb seinem Gedankengang weiter, dabei ausgehend von der Annahme, daß Curtius nach der Behandlung des Zusammenhangs 'Kritik und Intuition' nun einiges Erhellende zum Aspekt 'Kritik und Intelligenz' sagen müßte.

Es ist allerdings festzustellen, daß bereits im nächsten Satz der Bereich der Ontologie der Kritik wieder verlassen bzw. das Blickfeld auf die Literatur und die Philologie erweitert wird: Wenn Curtius nämlich als deontologische Selbstverpflichtung (doch wohl der Kritik, von der bislang die Rede war) deklariert, „Wir bekämpfen also den Aberglauben, daß Dichter dumm, Literaten ungebildet, Gelehrte stumpf sein müssen“, fällt jedenfalls auf, daß der Kritiker in der Aufzählung der von diesem Aberglauben Betroffenen resp. der genannten Mißstände fehlt. Anwesend ist er zwar im „Wir“; aber da dieser Satz doch wohl eine Folgerung aus dem vorhergehenden darstellen sollte – man bedenke den deiktischen Charakter des „also“ –, müssen wir deshalb nun verstehen, daß das erwünschte Sichzusammenfinden von Intuition und Intelligenz sich nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, in der Kritik, sondern bei Dichtern, Literaten und Gelehrten resp. in den über diese verbreiteten Vorstellungen ereignen möge? Was aber die Kritiker angeht: sollen wir annehmen, daß bei ihnen bezüglich dieser Synthese gar kein Bedarf vorhanden ist, oder stehen wir hier vor einer kaum glaublichen Uneigennützigkeit, die sich vor der eigenen Besserung zuerst in den Dienst der Aufwertung der anderen mit Literarischem Befäßen bzw. der Aufwertung von deren Image stellen möchte? Wäre aber nicht damit der Weg zu einer auf die Kritik zielenden Besprechung der angemahnten Synthese von Intuition und Intelligenz fürs erste verlassen? Oder ist der Kritiker im Literaten subsumiert?

Einmal abgesehen von der vernachlässigbaren Ungewißheit, ob Curtius hier von einem Aberglauben redet, der den beschriebenen Zustand fatalistisch als eine Art unabänderliches Naturgesetz betrachtet ('es wird wohl immer so sein, daß Gelehrte stumpf sind'), oder ob er einen Aberglauben mit Aufforderungscharakter meint, der verlangt, der Dichter habe dumm und der Gelehrte stumpf zu sein: Es ist weder klar, wen eigentlich, das Publikum oder die Betroffenen, Curtius von dem Aberglauben befallen glaubt, daß Dichter dumm, Literaten ungebildet und Gelehrte stumpf sein *müssen* (er möchte wohlgemerkt nicht den *Glauben* bekämpfen, daß sie es *sind*; von der Überzeugung, daß dies in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle natürlich zutrifft, war nicht zuletzt Curtius selbst zutiefst

durchdrungen), noch ist unmittelbar verständlich, wie er sich denkt, daß sein Kampf gegen diesen Aberglauben seinen Wunsch nach einem Sichzusammenfinden besagter beider Vermögen befördern könnte. Daß als Ergebnis dieses Kampfes den Dichtern die Intelligenz, den Literaten die Bildung und den Gelehrten die Intuition auch tatsächlich zuwüchsen, könnte ohnehin kaum gewünscht sein, denn ginge nicht der Elitismus elendig vor die Hunde, wenn mit einmal alle literarische Welt intelligent, gebildet und mit Intuition gesegnet wäre! Es fällt denn auch auf, daß Curtius sich in diesem Aberglauben nicht das bemängelte Phänomen, sondern nur eine Folge- oder Begleiterscheinung zu bekämpfen vornimmt: seine Mission könnte deshalb in jedem Fall nicht mehr als den zweifelhaften kosmetischen Nutzen haben, daß sich in der falschen Vorstellung von Dichtern, Literaten und Gelehrten, die er beim Publikum oder den Betroffenen diagnostiziert hat, die jeweils fehlende Komponente hinzufände. Damit allerdings wäre den dummen Dichtern, ungebildeten Literaten und stumpfen Gelehrten immerhin insofern geholfen, als ihre Schande nicht mehr ruchbar wäre, und man müßte sich fragen, ob sie das verdient hätten. Auch von daher sind Curtius' Wunsch und Kampfansage zu relativieren.

Es stellt sich an dieser Stelle übrigens die Frage, ob, nachdem er soeben den bis auf Platons ῥητὸν οὐδαμῶς ἐστὶν zurückführbaren Unsagbarkeits-Topos mit dem Bild des überspringenden Funkens einer intersubjektiven Inspiration – das bei Platon der höchsten geistigen Tätigkeit vorbehalten ist: dem Philosophieren – kombiniert und unter Umdeutung beider zur Aufwertung seiner höchsteigenen Profession, der Literaturkritik, eingesetzt hat, Curtius hier nicht möglicherweise erneut einen platonischen Topos aufgreift und zwar diesmal in einer der platonischen Vorprägung vorgeblich entgegengesetzten Auffassung: Curtius scheint mit der Ankündigung seines Kampfes gegen den Aberglauben von der Dummheit der Dichter auf den ersten Blick, seinem Gestus nach zu urteilen, natürlich gerade *nicht* auf der Linie der platonischen Abqualifizierung der Dichter als Repräsentanten einer archaischen, überholten und inferioren Erkenntnisstufe zu liegen (auf diesen Topos wollte ich hinaus¹⁶⁴). Tatsächlich aber tut er nichts anderes, als, be-

¹⁶⁴ Dies ist neben den geläufigeren, aus der Ethik (Stichwort, schon vor Platon: die Dichter lügen und reden schlecht und falsch von den Göttern) und aus der Ideenlehre (Stichwort: Defizienz der Mimesis, vgl. 10. Buch des *Staates*) erklärlichen Deklassierungstopoi ein dritter, weniger bekannter, aber konsistenterer und grundlegenderer Komplex bei Platon, der sicherlich nicht unabhängig von der Konkurrenzsituation zu sehen ist, in der Dichter und Philosoph bezüglich des Anspruchs auf Erkenntnisvermögen von Wahrem und Transzendente standen, der aber aus der avancierten Warte seiner Ontologie, Epistemologie und akademischen

128

wußt oder unbewußt, im Windschatten der Tradition von Platons verschiedenen Verdikten gegen die Dichter mit einer von ihm selbst in den Raum gestellten und sogar noch weitergehenden neuen Verdächtigung zu operieren und diese nicht nur damit, sondern auch im argumentativen Kontext zu affirmieren. Denn von Abergllauben kann aus Curtius' Sicht natürlich nur in Bezug auf die wirklich herausragenden Autoren, um die es ihm hier vorrangig zu tun ist, die Rede sein; bei der überwältigenden Mehrheit würde er nach Lage seines Schrifttums mit Sicherheit das beklagte Nichtzustandekommen der Synthese wegen mangelhafter Intelligenz und fehlender Intuition konstatieren. Es ist bemerkenswert, daß Curtius das epistemologisch begründete Verdikt Platons in der einen Richtung, gegenüber für klein Erklärten und Unliebsamen, gegebenen häufigen Falls mit Häme oder Aggressivität noch übertraf, während er in der anderen Richtung mit seinem mystizistischen Intuitionismus, dessen hohes Lied er ja nicht nur im vorherigen Absatz gesungen hat, auf die Stufe gerade der vorplatonischen bzw. vorsokratischen Vorstellungen zurückfällt, gegen die Platon sein Philosophieren als neuen und überlegenen denkerischen Ansatz stellte. Um diesen Ansatz in aller Kürze mit den Worten eines Spezialisten, nämlich Manfred Fuhrmanns, darzustellen: Platons

aufklärerischer Vernunftglaube betrachtet die neue 'Weisheit' (Sophia) [scil. die eigene Philosophie] als Instanz, vor der intuitives Schaffen und Handeln als eine inferiore Bewußtseinslage, als ein 'Noch nicht' erscheinen". (*Dichtungstheorie der Antike* 78)

Praxis (s.o.) konsequent und kohärent ist: Der Dichter als Inspirierter ist nicht Herr seiner Einsichten, er weiß in seiner Trance oftmals gar nicht, was er redet (vgl. auch den *Ion*), und steht damit auf einer tieferen Bewußtseinsstufe als der bewußt Philosophierende. Manfred Fuhrmann geht in *Dichtungstheorie der Antike: Aristoteles - Horaz - 'Longin'* (Darmstadt 1992, 78) auch auf diesen Aspekt im Werk Platons ein: „Bei den Dichtern widerfuhr [Sokrates] etwas Seltsames: Wie er feststellen mußte, verstanden sie selbst nicht so gut über ihre Werke zu reden wie zufällig anwesende Dritte. Er schloß hieraus, daß es mit den Dichtern dieselbe Bewandnis habe wie mit Propheten und Orakelkündern: nicht ein bewußter Erkenntnisakt, sondern eine natürliche Anlage sowie das Erfülltsein von Gott setzte sie in den Stand, ihre Werke hervorzu- bringen. In ähnlicher Weise spielt der Schluß des *Menon* das Wissen gegen die Intuition aus: Gottbegeisterte Seher, Dichter und Politiker, heißt es dort, vermögen zwar Wahres zu künden oder Richtiges zu tun; hierbei werden sie jedoch nicht von wirklicher Einsicht, sondern durch eine zutreffende Meinung geleitet. Beide Zeugnisse – sowohl die *Apologie* als auch der *Menon* – gehen von der Vorstellung aus, daß den rationalen Prozeduren, die Sokrates entdeckt hatte, der Kunst des Definierens und dem induktiven Beweis, eine schlechthin universale Bedeutung zukomme“. Auch im *Phaidros* werde, bemerkt Fuhrmann, „an den bekannten Gegensatz künstlerischen Hervorbringens und wahrer Einsicht, die erst hier den Namen 'Philosophie' erhält, erinnert [...]. Als Philosoph dürfe gelten, schreibt Platon, wer als Redner, Dichter oder Gesetzgeber das von ihm Verfaßte durch dialektisches Argumentieren zu verteidigen wisse“ (80).

Bei Curtius dagegen ist der große Künstler vermittelt der Intuition, dem Vermögen des Genies, wieder in seine alten, man möchte meinen: romantischen, geniekultischen Rechte und auf „die höchste Stufe der Erkenntnis“ (Balzac 53) gesetzt. Sein Mystizismus ruft in Erinnerung, daß bei den Griechen die „Erfahrung radikaler Gotterfülltheit“ sogar einer noch „urtümlicheren Schicht als alle Kunst und Dichtung“ entstammte, „sie war – als Quelle der Mantik, der Prophetie – in der Religion zu Hause“ (Fuhrmann 77): das von Curtius mit Emphase beschworene *deviner le vrai* ließe sich dann als eine Art säkularisierte Mantik¹⁶⁵ verstehen, die den genialischen Menschen egal welcher Profession, Dichter, Philosoph, Kritiker, auszeichnet und verpflichtet.

Curtius' nächster Satz dürfte sich direkt auf seine Kampfansage an besagten Aberglauben beziehen und kann als eine Art Kommentar verstanden werden, der die Richtung seines weiteren Gedankengangs weist, bezüglich der beschworenen Synthese aber bringt er kaum eine Klärung: „Eliot ist mir so sehr interessant auch darum, weil er Kritik und Poiesis in einer Person vereint“ (317). Denn hier geht es ebenfalls nicht um die rationale Seite der Kritik, die weiterhin nur als Komponente behandelt wird und nicht in ihrer eigenen spezifisch synthetischen Wesenheit. Wenn diese Charakterisierung Eliots aber das gerade beschworene Sichzusammenfinden von Intuition und Intelligenz repräsentieren und als Gegenentwurf zur einseitigen geistigen Unterernährung durch Intuition zu verstehen sein soll, müßte sich wenigstens die Zuordnung bzw. Bestimmung der Komponenten dementsprechend kohärent klären lassen: Die vorherige Betonung des besonderen Gewichts der Intuition in der selbst ja schöpferischen, quasi-künstlerischen literarischen Kritik und die Bedeutung und Etymologie des Wortes *Poiesis* (ποίησις = das Machen, Verfertigen; das Dichten, die Dichtkunst; von ποιέω = machen, verfertigen), das Curtius mutmaßlich absichtlich statt der als Gegensatz naheliegenderen *Poesie* benutzt – was nämlich darauf schließen lassen könnte, daß er den Aspekt des

¹⁶⁵ Die Mantik und angrenzende Bereiche mögen Curtius nicht völlig fremd gewesen sein; Lausberg jedenfalls nimmt eine Stelle aus Curtius' „Stefan George im Gespräch“ zum Anlaß, um das „auf Bonn weisende Manteuma“ (37) zu besprechen und scharfsinnig zu begründen, warum „das auf Bonn weisende manteumatische Erlebnis in das Jahr 1910 fallen könnte“, was sich nämlich nicht etwa auf die Berufung, sondern auf die Habilitation in Bonn 1913 bezieht. Curtius hatte sich noch 1950 in dem erwähnten Artikel erinnert: „Man stieg zur Rochuskapelle Goethischen Angedenkens empor oder stromabwärts über Bingerbrück zum 'Schweizerhaus' hinauf. Ein Wegweiser besagte dort: 'Achtzig Wegstunden nach Bonn'. Das war mir wie ein geheimnisvoller Ruf, den ich mir nicht zu deuten wußte. Er sollte sich bald verwirklichen.“ (Krit. Ess. 107)

Gemachten,¹⁶⁶ Technischen, Bewußten, also der Intelligenz, an der Dichtung hervorheben will –, sprechen dafür, daß er eben nicht auf den üblichen Gegensatz Kritik/Verstand vs. Poesie/Gefühl anspielt, sondern in Eliot das Sichzusammenfinden der Kritik mit einer Dichtung „interessant“ findet, die dezidiert intellektuell ist.¹⁶⁷ Auffällig ist natürlich die Spezifizierung, daß deren Vereinigung bei Eliot „in einer Person“ stattfindet, also nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, innerhalb eines Schaffensbereichs oder innerhalb einzelner Werke; damit bleibt darum völlig offen, wie und ob überhaupt sich in Eliots Kritik und Poiesis die Intuition zur Intelligenz findet. Diese Wertung ist zwar konsistent mit Curtius' sonstigen Äußerungen über Eliot, eine Konsistenz der Argumentation oder der Darstellung der Kritik allerdings ist mit solcher kategorialer Transhumanz nicht zu erreichen.

Dies bestätigt sich im Fortgang, durch den die Zuordnung darum nicht erleichtert wird: Der Akzent liegt jetzt zwar eindeutig auf der Seite der Intelligenz, aber die Ebene der Betrachtung ist eine andere, „Kritik“ repräsentiert nur noch die intellektuelle Komponente einer übergeordneten Synthese, wenn Curtius fortfährt:

Er [*scil.* Eliot] bestärkt mich in der Überzeugung, die ich neulich bei Marichalar wiederfand, daß Kritik im 20. Jahrhundert ein Ingrediens aller hohen geistigen Produktion ist. Beispiele? Hier sind sie: Gide, Proust, Valéry, Larbaud, Joyce, Ayala, Ortega [...]. Alle sind Künstler des Intellektualismus, sind Bewußtmacher.

Curtius ist damit nicht nur innerhalb weniger Zeilen von der Seinsbestimmung einer *synthetischen* Kritik, in der fundierende Intuition und Intelligenz sich zusammenfinden, unmerklich zu einer holistischen Betrachtung hoher geistiger Produktion gewechselt, in die „Kritik“ nurmehr als „Ingrediens“, als rationale Synthesen-

¹⁶⁶ O. B. Hardison verweist in seinen Ausführungen zur Übersetzung des Titels und des ersten Satzes von Aristoteles' *Περὶ ποιητικῆς* auf die „scattered indications in Aristotle, principally in the *Metaphysics* and *Nicomachean Ethics*, of a systematic division of human activities into three major compartments labeled 'theoretic,' 'practical,' and 'productive.' The Greek term for the productive sciences is *poietike*, a usage based on the verb *poiein*, meaning *to make*“ („*Poetics*, Chapter I: 'The Way of Nature'“, *Yearbook of Comparative and General Literature* 16 (1967). 6), und begründet seinen Übersetzungsvorschlag wie folgt: „*Poietike*, as distinguished from *poiein* and *poiesis*, refers to the art or techne of doing something, not to the act or product. The force of the Greek is preserved in the English word *poetic* used as a noun to refer to rules or theories of poetry [...]. To preserve this sense, Aristotle's *poietike* should be translated „the art of making“ rather than making.“ (7)

¹⁶⁷ Das wird durch den 1949er Eliot-Aufsatz bestätigt, in dem Curtius gerade diesen intellektualistischen Aspekt des Dichters und Poetikers Eliot wieder aufgreift.

Komponente eingeht; die Parallelisierung der „Kritik“ mit „Intellektualismus“ und „Bewußtmacher“ und ihre Charakterisierung als Ingrediens machen deutlich, daß Curtius sich außerdem von einem Verständnis des Begriffes im Sinne von *literarische Kritik und Wertung* verabschiedet hat und Kritik offensichtlich jetzt in der Bedeutung von 'kritische Urteilskraft' oder 'kritische Haltung' versteht. Diese relative Verständnissicherheit währt allerdings nur bis zum nächsten Satz, in dem Curtius im immer noch gleichen Atemzug einen neuen Gegensatz eröffnet: „Das bloße 'Gestalten' oder was so unter dieser Marke geht, genügt eben nicht mehr“ - was immer Curtius unter 'bloßem Gestalten' verstehen mag, das seiner rationalen, bewußten, technischen, intellektualen Bestimmung nicht leicht zu entkleiden ist, hier scheint ein intuitives künstlerisches Moment mit irrationalen Appeal durch, das die Kritik indirekt als rational-intellektuale Instanz beschwört -, dann changiert die Bedeutung wieder in Richtung auf die Literaturkritik. Curtius läßt seinen Lesern allerdings kaum die Muße, all dies im einzelnen zu bedenken; ohne Absatz eilt er zu neuen Einfällen und neuen Schauplätzen. Ich zitiere deshalb im Interesse einer Verbesserung der Übersichtlichkeit noch einmal den Zusammenhang:

Eliot ist mir so sehr interessant auch darum, weil er Kritik und Poiesis in einer Person vereint. Er bestärkt mich in der Überzeugung, die ich neulich bei Marichalar wiederfand, daß Kritik im 20. Jahrhundert ein Ingrediens aller hohen geistigen Produktion ist. Beispiele? Hier sind sie: Gide, Proust, Valéry, Larbaud, Joyce, Ayala, Ortega [...]. Alle sind Künstler des Intellektualismus, sind Bewußtmacher. Das bloße „Gestalten“ oder was so unter dieser Marke geht, genügt eben nicht mehr. Ich nenne nur ausländische Namen? Aber ich könnte auch deutsche nennen. Ich gehe so weit, für uns Deutsche die Priorität in Anspruch zu nehmen. Wir haben einmal einen Novalis, einen Fritz Schlegel gehabt. Da fängt die neue Welt an, wo Bewußtsein schöpferische Lebenserhöhung bedeutet; wo Mythos und Methode sich gatten; wo zum erstenmal synthetischer Geist kristallisiert und sich ironisch-mystisch spiegelt. Wir haben dann Nietzsche gehabt, der freilich als Kritiker bis heute noch unentdeckt ist, da wir ihn heroisch mumifizieren oder wissenschaftlich aufarbeiten. Wir haben heute noch Kritik, wenn sie auch – das erheischt gute alte Sitte – als solche nicht erkannt wird oder werden darf. Wir wollen eben nur Dichter haben.

Der Ton und die Motive, das ironisch-vorwurfsvolle Anreden gegen von ihm selbst Unterstelltes,¹⁶⁸ die pathetische Überhöhung, all das dürfte dem Leser

¹⁶⁸ Man könnte durchaus versucht sein nachfragen: Wer will nur Dichter haben? – Warum darf Kritik als solche nicht erkannt werden? Und wer verbietet das? – Ist Nietzsche tatsächlich als (Literatur-?, Kultur-?, Musik-?)Kritiker unentdeckt und das gerade deshalb, weil wir ihn wissenschaftlich aufarbeiten? Anstatt wie anders? Angenommen Curtius denkt hier an den Nietzsche der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, so kann man sich fragen, ob er 1927 mit dieser

132

mittlerweile vertraut sein. Klareres, Originelles oder Relevantes zum Wesen der Kritik und/oder zur Komponente der Intelligenz in der Kritik wird sich auch auf den folgenden Seiten nicht finden, weil Curtius, einer elementaren psychologischen oder denkerischen Prädisposition folgend – man denke an das ‘Durchmessen’ weiter Räume und Zeiten ‘im Fluge’, das ihn dem „Reich der Meister“ verband¹⁶⁹ –, dem Floaten durch die Kategorien und begrifflichen Ebenen nicht entsagen mag; man kann deshalb hier abbrechen. Ein gewisses Ungleichgewicht in der Darstellung zu Lasten der Intelligenz läßt sich daraus erklären, daß Curtius sich durch dieses Thema möglicherweise weniger befeuert fühlte – ein für ihn wichtiges Moment –: daß Kritik wesentlich eine intellektuelle Angelegenheit ist, ist eine so landläufige Vorstellung, daß sich weitere Erklärungen oder Herleitungen erübrigen mögen. Da im übrigen nach Curtius’ ‘kritischem Magismus’ die Intuition als „Grund“ der Wertung bereits in der Kritik anwesend ist, ist das Sichzusammenfinden von Intuition und Intelligenz für die *echte* Kritik immer schon *a priori* gegeben.

Meine Untersuchung dieser für das Verständnis von Curtius’ *phänomenologischer Ontologie der Metaliteratur* zentralen Stelle möchte ich mit der Betrachtung einer weiteren antiken Vorstellung abschließen, die die unterschwellige griechische Färbung, um nicht zu sagen: Fundierung der Passage abrundet und bekräftigt und die meiner Ansicht nach bei einer Würdigung des Wunsches des Begründers der Toposforschung à la *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* nach einem Sichzusammenfinden von Intuition und Intelligenz keinesfalls unerwähnt bleiben darf, weil sie sich durch auffällige typologische Übereinstimmungen bzw. Parallelen aufs glücklichste zu Curtius’ Überzeugungen fügt, nicht ohne wie in den vorherigen Fällen durch eine signifikante Differenz erneut seine Originalität und Eigenständigkeit zu verbürgen. Die folgenden Seiten seien nicht zuletzt eine Ergänzung zur Toposforschung, denn Curtius hat dieser antiken Vorstellung trotz ihrer syntheti-

Klage nicht etwas spät kommt; Curtius wird als Elitist kaum ernsthaft einen Nietzsche für alle propagieren wollen.

¹⁶⁹ „Wir haben im Fluge weite Zeiträume durchmessen. Freier Wechsel zwischen historischen Zeiten und Räumen ist für unsere Untersuchung notwendig. Genaue Chronologie ist unser Rückhalt, nicht unser Leitfaden.“ (*ELLMA* 37) – Curtius konnte sich hier als ebenfalls zugehörig zu der Gemeinschaft der *Trefflichsten* wie Goethe fühlen, von dem er in „Goethe – Grundzüge seiner Welt“ (1949) zu berichten wußte: „Über weite Fernen von Raum und Zeit hinweg weiß sich der deutsche Dichter zugehörig zu diesem Reich der Meister“ (*Krit. Ess.* 74), und: „Goethes Zeitgefühl überflog Lustren, Jahrzehnte, Jahrhunderte, Jahrtausende. Er hat ein Verhältnis zur geschichtlichen Zeit antizipiert, das heute philosophisch durch Toynbee begründet wird“ (78).

schen Qualität sein Augenmerk merkwürdigerweise nicht geschenkt.

Manfred Fuhrmann, an den ich mich hier zwecks Beglaubigung des griechischen Begriffs-Paares anlehne, das in eindeutiger Parallelität, ja Kongruenz zu Curtius' Intuition-Intelligenz-Synthese steht, bemerkt in seiner bereits herangezogenen Untersuchung zur *Dichtungstheorie der Antike* unter der Kapitel-Überschrift „Die Quellen des Dichtertums: Enthusiasmus und Techne“, daß die Griechen „sich seit früher Zeit, wenn es galt, die Voraussetzungen dichterischen Hervorbringens namhaft zu machen, auf zweierlei zu berufen“ (77) pflegten:

[s]ie verwiesen entweder auf unverfügbare, irrationale Kräfte außerhalb des Menschen, auf den Enthusiasmus, die Inspiration,

also auf diejenige unabdingbare Komponente der Synthese, für die Curtius meist den Begriff *Intuition*, manchmal aber auch *Inspiration* gebraucht,

oder auf das je eigene Können des Dichters, das auf Erfahrung und vor allem auf einem System erlernbarer Regeln (*Techne*) beruhte.

In der ersten dieser beiden Vorstellungen, die seit Homer und Hesiod nachweisbar ist und die, wie Fuhrmann meint, die frühere gewesen sei, „herrschte die Auffassung vor, daß Dichtung von den Göttern, insbesondere von den Musen oder Apoll, eingegeben werde“ (wofür die bekanntesten Beispiele natürlich die Eingangverse der homerischen Epen mit den Anrufungen der Göttin in der *Ilias* (Μῆνιν ἄειδῃ, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην) und der Muse in der *Odyssee* (Ἀνδρά μοι ἐννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον) sind, die in Vers 10 noch einmal als Göttin und Tochter des Zeus angesprochen und zum Erzählen aufgefordert wird). Auch die *μανία*, der entrückte oder verzückte, jedenfalls begnadete Zustand (die übliche deutsche Übersetzung ‘Wahnsinn’ ist zweifellos eine Verzeichnung), der als Voraussetzung für das dichterische Schaffen angesehen wurde, galt als den Göttern oder Musen zu danken,¹⁷⁰ was auf die religiösen Wurzeln der Dichtung und wiederum auf Mantik und Prophetie verweist, die aus derselben Quelle, der wahrsagenden *μανικη*, schöpften.¹⁷¹ Die mythischen Dichter Orpheus, Musaios und

¹⁷⁰ In der Übersetzung von Schleiermacher/Kurz sagt Sokrates in Platons *Phaidros* zur Verteidigung der *μανία*: „nun aber entstehen uns die größten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird“, „διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης“ (244a; *Werke in acht Bänden*, Bd. 5, Darmstadt 1990).

¹⁷¹ Um es mit der etymologischen Herleitung zu sagen, die Sokrates im *Phaidros* als Beleg

134

Linus waren Dichtertheologen und auch die historischen erklärten, wie Hesiod in seiner *Theogonia*, den Menschen die Götterwelt, womit sie sich schon in der Antike, aber vor allem in späteren aufgeklärteren Zeiten wie dem lateinischen Mittelalter den Ruf erwarben zu lügen. Die Vorstellung von Inspiration und Enthusiasmus¹⁷² als einem gottgesandten ‘Wahn’ findet sogar bei Platon, der ihre Verfallsformen bei den Dichtern teilweise verdammt, während er sie mit positiven Vorzeichen für die Philosophie durchaus reklamierte, noch eine für die Dichter positive Würdigung, die zu unserem Curtiuschen Zusammenhang paßt: Im *Phaidros* läßt er Sokrates als letzte der Gutes und Großes bewirkenden Manien diejenige nennen, die die zarte und – wie Schleiermacher übersetzt – „heilig geschonte [αβατον] Seele“ ergreift und ihr zusammen mit der ebenfalls von den Musen herabströmenden Inspiration¹⁷³ die Dichtkunst eingibt: „ἀρὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία“ (245a). Dann erklärt er:

Wer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen [ἄνευ μανίας Μουσῶν] in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet, meinend, er könne durch Kunst [ἐκ τέχνης] allein genug ein Dichter werden, ein solcher ist selbst ungeweiht, und auch seine, des Verständigen Dichtung, wird von der des Wahnsinnigen verdunkelt [im Sinne von ‘unsichtbar gemacht’, ‘in den Schatten gestellt’: ἡφανίσθη]. (Schleiermacher, 245a)

Seine vorherige Feststellung modifizierend, daß „von Anfang an, seit Homer, die Kategorien der Inspiration und der Technik, der erlernbaren Regeln, eine Rolle gespielt“ (71) haben, schreibt Fuhrmann zum zweiten Vorstellungsbereich der Techne:

erst im 5. Jahrhundert, im Zeitalter der Sophistik, nahm die Vorstellung scharfe Konturen an, daß Dichtwerke etwas ‘Gemachtes’¹⁷⁴ seien, daß sie in Anwendung gleichsam handwerklicher,

dafür vorträgt, daß „auch unter den Alten die, welche die Namen festgesetzt, den Wahnsinn nicht für etwas Schändliches oder für einen Schimpf hielten“: sie hätten sonst nicht diese „edelste Kunst [καλλίστη τέχνη], durch welche die Zukunft beurteilt wird, eben diesen Namen einflechtend die Wahnsagekunst benannt“ „αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐμάλεσαν“ (244c). Die „Neueren erst haben ungeschickterweise“ das „tau“ eingefügt und „sie Wahrsagekunst geheißen“, „μαντικὴν ἐκάλεσαν“.

¹⁷² Das OED übersetzt ἐνθουσιάζειν mit „be inspired or possessed by the god“; im *Phaidros* (244b) ist ἐνθεος (der Gottheit voll, gottbegeistert, besessen) Epitheton für die μαντικὴ der Sibylla.

¹⁷³ Schleiermacher übersetzt diese von den Musen ‘herabströmende’ Einhauchung, κατοκωχή, sehr schön als „Eingeistung“.

¹⁷⁴ Ich möchte zu bedenken geben, daß diese späte Datierung nicht ohne weiteres mit

rational kontrollierbarer Kunstgriffe entstünden. (77)

Die Sophisten nämlich hatten „für die von ihnen gelehrte Kunst, die Rhetorik, den Titel einer *Techne* beansprucht[...]“ (81), und so konnte sich mit diesem Begriff „die Bedeutung eines systematischen Lehrgebäudes“ verbinden. Um dieselbe Zeit sei dann die Vorstellung aufgekommen,

daß auch das dichterische Schaffen eine *Techne*, ein Inbegriff tradierbarer Regeln sei: In dem Wettstreit, den Aristophanes in seinen *Fröschen* die Tragiker Aischylos und Euripides austragen läßt, soll entschieden werden, wer der Geschicktere in der *Techne*, im Fach des Tragödienschreibens sei.¹⁷⁵

Was nun das Verhältnis der beiden Vermögen betrifft, so scheint im Laufe der Zeit die Bedeutung von Inspiration und Enthusiasmus hinter der *Techne* zurückgetreten zu sein, wofür in je eigener Weise erst Platons Profanierung der dichterischen Tätigkeit und später Aristoteles' *Poetik* Ausdruck oder Motor gewesen sein mögen. Für die „platonische Produktionsästhetik“ stellt Fuhrmann fest, daß sie zwar „die Inspiration als die einzige Quelle wahrer Poesie [preist]“¹⁷⁶,

[d]och stets wird das gotterfüllte Hervorbringen mit rationalen Fähigkeiten konfrontiert: mit dem Wissen und der Philosophie, mit der planmäßig zu Werke gehenden *Techne*. Der Gegensatz bezweckt meist eine Deklassierung der Inspiration. (1973, 76)

Aber nicht nur zu Platon liegt Curtius' Position, wie der letzte Satz noch einmal verdeutlicht, diametral entgegengesetzt: daß Curtius sich mit seiner Hö-

der ursprünglichen Bedeutung der Wörter zu vereinbaren ist, die von ποιειν (= machen, tun) abgeleitet sind: ποιητής (= wer etwas macht, hervorbringt, schafft, der Verfertiger), ποίησις (= das Machen, Verfertigen) und ποίημα (für alles Gemachte, Getane, Werk, Arbeit) mußten Zeit ihrer Benutzung in übertragener Bedeutung den Dichter, das Dichten (die Dichtkunst) und das Gedicht mitsamt der ursprünglichen Bedeutung bezeichnen.

¹⁷⁵ Die Annahme, mit den *Fröschen* diese Vorstellung datieren zu können, scheint mir eine *fallacy* zu sein, der vielleicht als erster der veraltete Aischylos widersprochen hätte, der nämlich älter als die Sophisten ist. Und was ist mit dem Raffinement und der Vielfalt der Formen, die die griechische Dichtung in den Jahrhunderten seit Homer entwickelt hatte? Es ist schwer vorstellbar, daß diese Dichtungen ohne einen hohen Grad der Bewußtheit von der Kunst des Verfertigens entstanden sein könnten. – In der ersten Auflage seines Buches, die 1973 unter dem Titel *Einführung in die antike Dichtungstheorie* erschienen war, hatte Fuhrmann weniger differenziert, aber vielleicht stimmiger formuliert: „Seit Homer bestimmen die Kategorien Inspiration und *Techne* die Auffassung von der dichterischen Erfindung“ (71).

¹⁷⁶ *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt, WB, 1973, 76.

herbewertung der das Genie konstituierenden Intuition sozusagen auf einer vor-sophistischen Stufe befindet, macht der Vergleich mit Aristoteles deutlich, der laut Fuhrmann

mit der Enthusiasmus-Erfahrung der älteren Tradition und zumal seines Lehrers Platon wenig anzufangen [wußte]. Man mag den Manikos des 17. Kapitels der *Poetik* als ein mattes Echo der gottgesandten Mania des *Phaidros* deuten; im übrigen schrumpften die subjektiven, nicht erwerbbaren Voraussetzungen des Dichtens bei Aristoteles zum 'Talent', zur Euphyia, sowie zur Fähigkeit, Metaphern zu finden, zusammen. Die *Poetik* setzt voraus, daß Dichtungen im wesentlichen Erzeugnisse einer Techne seien, und sie knüpft hiermit offensichtlich an den Rationalismus der Sophisten an (1992, 81),

Natürlich bietet die Antike neben dem Paar Enthusiasmus/Techne¹⁷⁷ noch andere Modelle für die Voraussetzungen des Dichtens, die aber alle nach demselben Muster funktionieren: so zum Beispiel die nur indirekt überlieferte Formulierung des für die *Poetik*-Tradition insgesamt wichtigen Neoptolemos von Parion¹⁷⁸, der nach dem Zeugnis des Philodem von Gadara¹⁷⁹ den Dichter be-

¹⁷⁷ Wie die Grundlinien für ein Kapitel à la *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* über die antiken Vorläufer von Curtius' *Intuition* und *Intelligenz* aussehen könnten, sei mit einer kurzen Rekapitulation der Anfänge der Tradition angedeutet, die ich von Fuhrmann übernehme: „Die für die Nachwelt erkennbare Geschichte des Topos beginnt mit einer Äußerung Demokrits, wonach große Dichtung nur aus einem gottbegeisterten Wesen, aus Enthusiasmus entspringe. Platon spitzt diese These zu; das dichterische Schaffen, heißt es bei ihm, gründe sich nicht auf Einsicht und könne sich auch nicht auf eine Techne, d. h. auf die Anwendung rationaler Verfahrensweisen berufen. Die aristotelische *Poetik* hingegen setzt bereits den Standpunkt des Sowohl-Als-auch voraus, wie Neoptolemos und Horaz ihn lehren: Sie handelt einerseits von der Techne poietike und stellt Regeln auf; sie rechnet andererseits – wenn auch ziemlich zurückhaltend – mit dem Erfordernis einer spezifischen Begabung. Die Maxime, daß zur künstlerischen oder literarischen Leistung Talent und technisches Können gehören, war wohl schon im 4. Jahrhundert v. Chr. ein philosophisch-rhetorischer Gemeinplatz.“ (1992, 151-52)

¹⁷⁸ Fuhrmann 146: „Der dem 3. Jahrhundert n. Chr. entstammende Horaz-Kommentar des Porphyrio behauptet, in der *Ars poetica* seien die dichtungstheoretischen Lehren des Neoptolemos von Parion zusammengestellt, nicht alle, wohl aber die wichtigsten. Von Neoptolemos, der im 3. Jahrhundert v. Chr. gelebt zu haben scheint, ist bekannt, daß er gelehrte Dichtung mit philosophischen Studien verbunden hat.“

¹⁷⁹ Fuhrmann 146: „Nun waren in einer Villa des vom Vesuv verschütteten Herculaneum – in der sogenannten Villa der Pisonen – allerlei Schriften des Philodemos von Gadara, eines Epikureers aus der Zeit Ciceros, entdeckt worden. Hierunter befindet sich ein Werk mit dem Titel *Über Dichtungen*. Der Verfasser polemisiert in einer ziemlich gut erhaltenen Partie dieser Schrift gegen ältere Theorien; wie die glückliche Ergänzung einer Lücke schlagartig zeigte, zählt zu den Angegriffenen auch Neoptolemos.“

zeichnet haben soll als „den, der sowohl Schulung (Techne) als auch dichterische Begabung (Dynamis poietike) hat“¹⁸⁰. Zu nennen ist aber vor allem der von Curtius so oft zitierte Horaz (vgl. Index in *ELLMA*), der in der *Ars poetica* den allem Anschein nach ganz auf Curtius' Linie der Primordialität der Intuition liegenden Demokrit anführt:

ingenium misera quia fortunatius arte
credit et excludit sanos Helicone poetas
Democritus (295-298),

dies aber nur zum Anlaß nimmt, sich über die Folgen solcher Lehren zu mokieren (fährt er doch fort: „bona pars non unguis ponere curat,/ non barbam, secreta petit loca, balnea vitat“ etc.etc.), und sich dann selbst in wenigen Zeilen, die in ihrer Kürze leicht unentdeckt bleiben mögen, fast *en passant* zu der Auffassung bekennt, daß beide Vermögen, *ingenium* und *ars*, gleichermaßen Voraussetzung für den Dichter sind:

natura fieret laudabile carmen an arte
quaesitum est; ego nec studium sine divite vena
nec rude quid prosit video ingenium; alterius sic
altera poscit opem res et coniurat amice. (408-411)

In Anbetracht der Bedeutung, die das Postulat der unabdingbaren Synthese von Intuition und Intelligenz (oder Entsprechendem) in seinen dichtungs- und kritiktheoretischen Vorstellungen hatte, mag es verwundern, daß Curtius den antiken Vorprägungen weder in seiner Horaz-Rezeption noch bei anderen Autoren sein Augenmerk hat schenken wollen. Intuition und Intelligenz tauchen im „Sach- und Wörterverzeichnis“ von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* gar nicht auf, *ars* ist hier eine rein rhetorische Kategorie, lediglich einmal im Zusammenhang mit Graciáns *Arte de Ingenio, tratado de la Agudeza* finden sich die Wörter hierarchisiert, nicht als aufeinanderbezogene Komponenten und deshalb ohne synthetische Qualität. Ein Dualismus taucht da nur *en passant* ohne Würdigung der Synthese auf, wenn Curtius Quintilians „quotiens ingenium iudicio caret“ (VIII 3, 56) paraphrasiert: „Die Gabe geistreicher Erfindung artet aber zum Fehler aus, wenn sie nicht mit Urteilskraft gepaart ist. Das *ingenium* und das *iudicium* können

¹⁸⁰ Übersetzung von Chr. Jensen nach seiner Ausgabe *Philodemus, De poematis* V, Berlin 1923; zitiert nach Fuhrmann 146.

also in Gegensatz treten“ (299); man sieht, diese säkularisierte Begabung ist weit entfernt von göttlichem Wahn oder dem Geschenk der Musen. Diese letzteren übrigens würdigt Curtius im Rahmen seiner umfänglichen Beschäftigung mit ihnen ¹⁸¹ kaum in ihrer aus seiner Sicht doch wohl hervorragenden Qualität als Spenderinnen der dichterischen Inspiration, und obwohl er sie im Kontext seiner Untersuchung als Topoi mit eindeutigen ‘weltanschaulichen’ Implikationen behandelt, stuft er sie dezidiert zu „‘konkreten’ Formkonstanten“¹⁸² und „Stilelementen“¹⁸³ herab. Dahingestellt, ob eine Fixierung auf eine Topik, die eine rein rhetorische Auffassung von Motiven, sozio-kulturellen Modellen und Themen als Stilelemente und Formkonstanten propagiert, den Blick von andersartigen Zusammenhängen abzuziehen vermag, wenn der Forscher gleichzeitig die geistige Welt als nach Affinitätssystemen gegliedert begreift: es ist um so auffälliger, daß Curtius in seinem *ELLMA*-Kapitel „Die Musen“ den Akzent derart eindeutig mehr auf den formalen Aspekt¹⁸⁴ als auf den inhaltlichen legt, als er in aller Regel bei Topoi, die ihm weltanschaulich oder geistesgeschichtlich am Herzen lagen, natürlich vorrangig die Aussage-Seite betrachtete, die ja ohnehin in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* nur zu oft im Vordergrund steht. Ausgerechnet im Falle der Musen aber interessiert er sich weit weniger für deren aktive Rolle als Gebende und Inspirierende als für die Dichter, die sich in ihrer *invocatio* autonom profilieren; und dabei scheint sein Interesse sogar vor allem der negativen *invocatio* zu gelten, der „Entwertung des Musenanrufs“ (239) und der von ihm so genannten „Musenabwehr“ (247).

Was nun Horaz angeht, so fällt auf, daß im Personenregister von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* ausgerechnet im Bereich des „Musen“-Kapitels die größte Lücke die horazische Ubiquität unterbricht: Obwohl sich gerade bei diesem Dichter reichlich Material zum Thema findet, führt Curtius ihn nur an einer Stelle an und hält da für erwähnenswert, daß Horaz „den Musen ein Gedicht

¹⁸¹ Das Kapitel 13 von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, „Die Musen“, verarbeitet die Aufsätze „Die Musen im Mittelalter“ (*ZRPh* 59 (1939): 129-88) und „Mittelalter-Studien XVIII“ (*ZRPh* 63 (1943): 256-68).

¹⁸² „Zu den ‘konkreten’ Formkonstanten der literarischen Tradition gehören die Musen.“ (*ELLMA* 235)

¹⁸³ „Durch die *Aeneis* werden die Musen als Stilelemente des abendländischen Epos neu bestätigt.“ (*ELLMA* 239)

¹⁸⁴ „Der epische Musenanruf, der an besonders wichtigen oder ‘schwierigen’ Stellen erneuert werden konnte, dient bei Virgil und seinen Nachfolgern zur Verzierung der Erzählung und zur Hervorhebung ihrer Höhepunkte.“ (*ELLMA* 239)

gewidmet“ (239) habe, das „nicht zu seinen glücklichsten Produktionen“ gehört, und daß die „Entwertung des Musenanrufs [...] sich bei Horaz in parodistischer Form“ zeigt. Nicht erwähnen hingegen mag der Deutsch-Römer Curtius seltsamerweise des singulären Falles in der Musen-Topik, den die sogenannten *Römeroden* bieten – er vermeidet diese Bezeichnung und erwähnt lediglich „ein [den Musen gewidmetes] Gedicht [...] (Oden III 4), das sich in den Dienst der von Augustus gewollten sittlich-religiösen Restauration stellt“ –, in denen Horaz die Musen mit der Wiederaufnahme des alten Topos von den Musen als Lehrerinnen der Menschheit (vgl. den *Phaidros*¹⁸⁵) ehrt und sich selbst zum *Musarum sacerdos* erklärt:

carmina non prius
audita Musarum sacerdos
virginibus puerisque canto,¹⁸⁶

kündigt Horaz in der ersten Strophe der ersten Ode an, und die vierte beginnt geradezu prototypisch mit der *invocatio*:

Descende caelo et dic age tibia
regina longum Calliope melos.

Die Musen bekommen also eine bedeutungsvolle und eindeutig ethisch besetzte Rolle im Zusammenhang des „utilis urbi“, das Horaz im Augustus-Brief (V.124) für den Dichter definiert, wo er die Musen in eben dieser Funktion wieder anführt:

castis cum pueris ignara puella mariti
disceret unde preces, vatem ni Musa dedisset?¹⁸⁷

¹⁸⁵ In der bereits herangezogenen *Phaidros*-Stelle (245a) sagt Sokrates von jener „dritte[n] Eingestung und Wahnsinnigkeit von den Musen“, daß sie „in festlichen Gesängen und anderen Werken der Dichtkunst tausend Taten der Urväter ausschmückend [...] die Nachkommen“ bildet.

¹⁸⁶ Curtius führt diese Stelle (*Carmina, Liber III*, 1, 2-4) übrigens auch im Zusammenhang des „topos ‘ich bringe noch nie Gesagtes’“ (*ELLMA* 95f), wo er sich vorzüglich eingefügt hätte, nicht an.

¹⁸⁷ *Epistularum liber II*, 1, 132-33. In der Übersetzung bei Manfred Fuhrmann (116-17): „Wer lehrte keusche Knaben und unberührte Mädchen Gebete, wenn die Muse nicht den Sän- 140

Daß Curtius die Musen-Topik bei Horaz auf die besagten 'nicht-glücklichsten Produktionen' und die „Entwertung des Musenanrufs“ verkürzt, ist nicht nur ein philologisches Problem.¹⁸⁸ Mit der Ausblendung der positiven, erneuernden Aufnahme des Musenanrufs zeigt Curtius eine bemerkenswerte Inkonsequenz, denn er verzichtet auf die Würdigung des singulären Falles einer bewußten Traditions- und Kontinuitätsleistung, die eigentlich unbedingt seine Sympathie verdient hätte, und zwar nicht nur wegen dieses an sich schon verdienstvollen, ja ethisch überhöhten Merkmals, sondern vor allem wegen der Situierung innerhalb der hochaffinen und ebenfalls stark ethisch aufgeladenen Rom-Ideologie, die ihm gerade auch wertvoll war wegen der „imperialen Idee Roms als zeitlos gültiges Maß des Menschturns“ (*Krit. Ess.* 440). Insbesondere muß verwundern, daß Curtius in Horaz nicht den Vorläufer in der 'Restaurationsgesinnung' erkannt hat, die er 1932 als Aufgabe des neuen Humanismus propagiert hatte¹⁸⁹ und die über das Kriegsende keineswegs in Vergessenheit, geschweige denn in Mißkredit geraten war: 1946 erinnert er sich zur Zeit der Fertigstellung von *Europäische Literatur* im „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“, er habe, nachdem er Anfang der 30er Jahre „[a]us dem ruhigen Gang der Forschung [...] herausgerissen“ worden war „durch bren-

ger gegeben hätte?“

¹⁸⁸ Fuhrmann 118: „Die Lyrik des Horaz, eines *poeta doctus* par excellence, ist durchtränkt von der griechischen, seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. auch in Rom beheimateten Bildungstradition, und hierin spielen die musischen Gottheiten sowie allerlei Legenden, die den Dichtern ein besonderes Charisma zuerkennen, keine geringe Rolle. / Horaz ist also ein *Musarum sacerdos* auch in dem Sinne, daß er sich von mancherlei musischen Mächten gefördert und behütet weiß – nicht nur die Musen und Apoll, zu denen die Dichter seit jeher enge Beziehungen unterhielten, sondern auch Bacchus, Faun und Merkur figurieren in der horazischen Lyrik als Urheber dichterischer Inspiration und als Garanten der dichterischen Existenz. Das Erstaunliche hieran ist, daß der ganze mythologische Apparat, der sich auf den ersten Blick ausnimmt wie ein von Versatzstücken der Vergangenheit vollgestopftcs Museum, bei näherer Betrachtung durchaus echt und überzeugend wirkt: Horaz hat sich offenbar besonders gut darauf verstanden, den überkommenen Chiffren für das dichterische Ingenium neues Leben einzuhauchen.“ – Curtius' Beachtung verdient hätten vor allem die Anrufungen des Bacchus, wie etwa: „Quo me, Bacche, rapis tu/ plenum?“ (*Carmina, Liber III*, 25, 1-2).

¹⁸⁹ In *Deutscher Geist in Gefahr* hatte Curtius 1932 einen Gedanken prägnant in eine Formel gegossen, den er drei Jahre vorher bei Hofmannsthals Tod bereits angedeutet hatte: „Der neue Humanismus wird [...] Mediaevalismus und Restaurationsgesinnung sein müssen“ (126). In „Hofmannsthals deutsche Sendung“ (*Neue Schweizer Rundschau*, 1929) hatte er von dessen Konzept einer *konservativen Revolution* gesagt: „Diese konservativ-revolutionäre Gesinnung bezeichne ich als Restaurationsdenken nach der ersten geschichtlichen Form, in der sie zwischen 1790 und 1830 aufgetreten ist“ (*Krit. Ess.* 121).

nende Nöte der Zeit“ (970), gemeint, als „Heilmittel“ für den *Deutschen Geist in Gefahr* „einen neuen Humanismus empfehlen zu dürfen“, der „Mediaevalismus und Restaurationsgesinnung sein müsse“. Aus Fuhrmanns Zusammenfassung der restaurativen Bestrebungen Horaz’ werden die Parallelen zu Curtius offensichtlich, Alt-Griechenland und lateinisches Mittelalter, Wiederherstellung Alt-Roms und ‘konservativ-revolutionäre’ Restauration eines vorromantischen Zustands durch die Überwindung der modernen Verirrungen:

Der Titel *Musarum sacerdos* charakterisiert indes nicht nur den ‘offiziellen’ Horaz und seine politisch-moralische Rolle im zeitgenössischen Rom; er reicht über den unmittelbaren Kontext in den *Römeroden* hinaus und gilt für die gesamte horazische Lyrik, für die Gedichte der Lebensweisheit ebenso wie für die der Freundschaft und der Liebe. Horaz hat nicht nur versucht, gemeinsam mit den Besten seiner Zeit Alt-Rom wiederherzustellen; er war auch, und zwar ebenfalls in Übereinstimmung mit anderen, bestrebt, Alt-Griechenland nach Italien zu holen und ihm dort eine neue Heimstatt zu geben. (118)

Es ist in genau diesem Kontext interessant zu sehen, wie Curtius bei Jorge Manrique, den er nicht zuletzt deshalb so außerordentlich geschätzt hat, weil er in ihm den Verkünder eben jener „imperialen Idee Roms als zeitlos gültiges Maß des Menschturns“ erkennen konnte, eine ganz unspezifische globale Ablehnung der alten *invocatio*-Formeln

Dexo las invocaciones
De los famosos poetas
Y oradores,

in seiner Übersetzung nicht nur umdeutet und verkürzt, sondern durch Hinzuerfindung der bei Manrique überhaupt nicht genannten und nun in seiner eigenen Version mit einmal allein inkulpierten Musen tätlich *umdichtet* zur „Musenabwehr“, und zwar nicht etwa zu irgendeiner, sondern, so rühmt Curtius: Jorge Manrique habe „in den Strophen auf den Tod seines Vaters, die das berühmteste Gedicht der spanischen Literatur sind“ (247), den „schönsten Ausdruck dafür“ gefunden, daß „der abgegriffene¹⁹⁰ topos der Musenabwehr [...] im Munde eines echten Dichters lebendig werden“ kann. Da Manrique selbst aber keineswegs einen Topos der „Musenabwehr“ in den Mund genommen hat, müssen wir nun

¹⁹⁰ Dies ist keine Verurteilung der „Musenabwehr“, sondern dient der Aufwertung von Manriques Tat der Neubelebung, *recte* natürlich Curtius’ Übersetzung.

verstehen, daß Curtius, mit dem spätmittelalterlichen Spanier sich in der Musenabwehr eingeworden wähnend, dieses Lob sich selbst zollte? Gerechterweise muß man die Verlebendigung dieses *abgegriffenen* Topos tatsächlich dem Konto des Nach-Dichters gutschreiben, dessen Bemühungen hier ihr Forum finden sollen:

Nicht die Musen ruf ich an
Wie die Meister, die Poeten
Und Gelehrten.

Die Ausblendung des Römers Horaz, der sich stolz zum *Musarum sacerdos* erklärt und seiner Abhängigkeit von den Gunstbezeugungen der Göttinnen gerühmt hatte, in dem hier untersuchten Zusammenhang durch den Deutsch-Römer Curtius, der sich nicht damit begnügen mochte, die Musen als Spenderinnen der Inspiration nicht zu würdigen, sondern selbst zum tätigen *Musarum propulsator* wurde, läßt an Lausbergs Einschätzung von Curtius' Bewertung der Troubadourlyrik denken:

Der Troubadourlyrik selbst (und in ihrem Gefolge PETRARCA) hat CURTIUS später nicht mehr viel abgewinnen können, da er die zum Kult ausartende Frauenminne für eine mittelalterlich-moderne Verirrung hielt [...]. Es ist so zu verstehen, daß CURTIUS auch die Beatrice des von ihm verehrten DANTE nicht für ein leibhaftiges Wesen, sondern für eine totale Allegorie hielt. (Lausberg 46)

3 „DIE AUFGABE DES KRITIKERS“

Wenden wir uns nun einem frühen Höhepunkt praktischer Curtiusscher Literaturkritik zu, dem zwischen 1922 und 1924 entstandenen und 1925 in dem Essay-Band *Französischer Geist im neuen Europa* erschienenen umfangreichen Aufsatz „Marcel Proust“,¹⁹¹ der nicht nur wegen der Aussicht, ein Spezimen dieser praktischen Kritik unter die Lupe nehmen und das Sichzusammenfinden von Intuition und Intelligenz *in vivo* beobachten zu können, sondern vor allem aus folgendem Grund interessant ist: Anders als im *Balzac*, wo er sich geradezu jugendlich-ungestüm in die empathische Annäherung gestürzt und ohne Vorbehalte oder Umschweife, ohne Zeit mit Vorwort oder Einleitung zu vertun, mit einem Kapitel über nicht weniger als das „Geheimnis“ Balzacs begonnen hatte, zeigt Curtius im „Proust“, ähnlich wie später nach den beiden ersten einleitenden Seiten des Eliot-Aufsatzes, etwas wie methodologische Bedenklichkeit oder Empfindsamkeit, eine Geneigtheit, vielleicht ein Bedürfnis, sich vor Beginn der Untersuchung zu erklären oder zu rechtfertigen; kurz: eine wie auch immer geartete kommunikationsförderliche Disposition, die uns ein einzigartiges, nicht nur für seine kritische, sondern – wie sich zeigen wird – auch für seine philologische Ontologie hochrelevantes deontologisches und gleichzeitig epistemologisches Bravourstück beschert, veranlaßt sie ihn doch, nach ein paar impressionistischen Bemerkungen zum „Lebensumriss“, zu frühem „Ruhm, Tod, Vollendung“ (12), seines Autors innezuhalten und ein kurzes Kapitel zum selten behandelten Thema „Die Aufgabe des Kritikers“ einzuschalten.

Curtius beginnt seine dem Titel nach zu urteilen mutmaßlich deontologische Reflexion mit dem speziellen Fall seiner eigenen Beschäftigung mit dem Werk und allem Anschein nach ganz dezidiert mit der *Person* Marcel Prousts – der erste Satz lautet „Proust ganz zu würdigen, wird erst möglich sein, wenn sein Werk abgeschlossen vor uns liegt“ (14) – und skizziert die Aufgabe, die er sich für seine Un-

¹⁹¹ Welche Bedeutung dieser Untersuchung seitens der Proust-Forschung beigemessen werden konnte, mag eine Einschätzung aus dem in der Reihe „Erträge der Forschung“ der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt 1983) erschienenen Buch *Marcel Proust* von Angelika Corbineau-Hoffmann andeuten, die dafür hält, daß „auch heute, nach mehr als fünfzig Jahren, dem Proust-Leser kaum ein besserer Führer durch die *Recherche* empfohlen werden“ (16) kann: „Die Proust-Interpretation von Curtius gibt der weiteren Forschung ihre Schwerpunkte vor. Die Geschichte der Proustdeutung läßt sich zu einem nicht geringen Teil als Ausdifferenzierung dessen verstehen, was Curtius aus seiner konzentrierten Lektüre an Erkenntnissen gewann.“ (19)

tersuchung gestellt hat, vorderhand eher einschränkend und mit betonter Zurückhaltung: Er unterstreicht zwar, daß Prousts „Werk“ „schon heute [...] eine solche Ausdehnung und Fülle, ein solches Leben und eine solche Tiefe“ habe, „daß es zur Betrachtung und Analyse drängt“, aber er legt doch Wert darauf zu differenzieren – seine Reserve ist bis in die Diktion hinein von einer unverhohlenen Delikatesse und Feinfühligkeit, die sich der nervösen Idiosynkrasie des Objekts empathisch annähern –:

Die folgenden Blätter wollen in keinem Sinn den Gehalt der bis jetzt veröffentlichten Bände erschöpfen oder umschreiben. Sie lassen der Entdeckerfreude des Proust-Lesers den weitesten Spielraum. (14-15)

Statt solch Verwegenes oder Vermessenes – um etwas Derartiges muß es sich, was immer mit ‘den Gehalt erschöpfen’ gemeint sein könnte, möglicherweise handeln – zu prätendieren, bewegen seine Blätter, wie Curtius versichert, bescheidenere Ambitionen:

Sie versuchen nur, ein paar charakteristische Linien in Prousts Werk sichtbar zu machen und seine innere Struktur aufzuhellen (15).

Man könnte sich natürlich fragen, ob das zweite Vorhaben, „seine innere Struktur aufzuhellen“, so *terre à terre* und vage das erste daherkommt, nicht für die Kohärenz seiner Bescheidenheitstopik¹⁹² bereits wieder etwas zu hoch zielt, bemerkenswerter aber dürfte für uns an diesem ersten Absatz die eigentlich für einen Kritiker und erst recht für einen Curtius überraschende Feststellung sein, daß es seiner Ansicht nach nicht oder (an dieser Stelle) nicht unbedingt zur „Aufgabe des Kritikers“ zu gehören scheint, „den Gehalt“ des bislang vorliegenden Werkes zu „umschreiben“, das andererseits „zur Betrachtung und Analyse drängt“.

Sollte diese Absage oder dieser Verzicht mit Rücksichtnahme auf die im Zusammenhang genannte „Entdeckerfreude des Proust-Lesers“ begründet sein, die durch eine Erschöpfung oder Umschreibung des Gehalts womöglich zu trüben Curtius unbedingt vermeiden möchte und die erwartbarerweise durch die Aufhellung der ‘inneren’ Struktur des Werkes weniger beeinträchtigt werden dürfte

¹⁹² Sein Unterkapitel über die Bescheidenheitstopoi „Affektierte Bescheidenheit“ in *ELLMA* beginnt Curtius: „Der Redner hatte in der Einleitung die Hörer wohlwollend, aufmerksam und gefügig zu stimmen. Wie macht man das? Zunächst durch bescheidenes Auftreten.“ (93)

als durch die nur unter Nennung bzw. Verrat inhaltlicher und gedanklicher Elemente zu leistende Behandlung seines wahrscheinlich fesselnderen, brisanteren Gehalts, also des gedanklichen Inhalts, des geistigen, ideellen Wertes: es wäre Curtius die selbstlose Größe zu attestieren, zum Vorteil des Proust-Lesers dem zu entsagen, das ihm mehr als alles andere am Herzen lag, der kritischen Wertung auf der Ebene der geistigen Affinität. Im folgenden jedenfalls schildert er seine eigene Entdeckerfreude in einer Art und Weise, bei der er sicher sein kann, nicht befürchten zu müssen, der Entdeckerfreude kommender Proust-Leser Abbruch zu tun, denn er bleibt so eindeutig auf der subjektiven Seite seiner persönlichen Eindrücke und ästhetischen wie menschlichen Betroffenheit, daß über Prousts Werk fürs erste tatsächlich nichts Konkretes oder Identifizierbares verraten wird. Folgen wir nun der mutmaßlich ganz bewußt selbst literarisch, ja poetisierend angelegten Schilderung seiner Impressionen, die wir sicherlich als Einlösung bzw. als Belegprobe seines Anspruchs auffassen dürfen, daß die Kritik die vierte gleichberechtigte literarische Form sei:

Der erste Eindruck beim Lesen ist ein seltsames Gemisch von Bezauberung und Verwirrung. Man fühlt sich überschüttet von einer scheinbar ungeordneten Fülle eindringender Stoffmassen, befremdet durch einen umständlichen, verwickelten Stil, dessen Bewegungsrhythmus zunächst kein Gesetz erkennen läßt¹⁹³. Zugleich wird man gefesselt wie von den Klängen einer neuen Musik, deren Harmonik man noch nicht analysieren kann; hineingezogen in eine Erlebnisart von so eigentümlichem Reiz, daß man sich ihren Lockungen hingeben muß. Man wüßte nicht zu sagen, was es ist, das so sanft überredet und so magnetisch anzieht; man läßt sich treiben wie auf einem ruhigen mächtigen Strom, gewärtig aller Abenteuer, willig sich lösend vom hemmenden Automatismus der Gewohnheiten und der erstarrten Denkformen. (15)

Um den Kontext nicht zu unübersichtlich werden zu lassen, unterbreche ich an dieser Stelle den Text – mitten im Absatz übrigens, wie ausdrücklich vermerkt sei – zu einer Betrachtung dieser einstimmenden Passage, was auch darum sinnvoll ist, weil sie für sich einen eigenen inhaltlichen und gedanklichen Zusammenhang bildet, von dem sich das Folgende stärker absetzen wird, als der durchgehende Textfluß ahnen läßt: Hier verschränken sich Ausdrucks- und Inhaltsebene mit Rezeption und Reaktion, begegnen in evokativer Prägnanz – man möchte meinen, ‘in ungeordneter Fülle eindringend’ – *formes du contenu*, *formes de l’expression* und *substances du contenu*, die allerdings trotz ihrer behaupteten, vorder-

¹⁹³ Die Beurteilung von Curtius’ Proust-Intuitionen und -Wertungen kann sowenig Gegenstand der Untersuchung sein wie die von Curtius-Wertungen durch Proust-ForscherInnen.

gründigen 'Eindränglichkeit' von der inexorablen Anteilnahme der empathischen Beschreibung durchaus überflutet und einverleibt werden. Die Darstellung selbst ist heterogen und emotional, geradezu *expressionistisch*, und man kann sich gut vorstellen, wie der lesende und aller Abenteuer gewärtige Curtius angesichts des befremdenden, umständlichen, verwickelten Stils zwischen sanfter Überredung und magnetischer Anziehung hin und her gerissen gewesen sein muß, als ihn beim willig enthemmten Sichttreibenlassen wie auf einem ruhigen Strom die Fülle eindringender Stoffmassen überschüttete. Dabei wird nachdrücklich und mit beträchtlichem Aufwand der Eindruck einer persönlichen Begegnung mit etwas Unerhörtem, Außergewöhnlichem vermittelt, das keinen Empfänglichen und Kundigen unberührt lassen dürfte und alleine schon ausreichend sein sollte, die herausragende Qualität des Werkes zu beschwören. Zumal dies nicht nur auf einer Ebene zu beobachten ist, sondern sich auf allen relevanten – von der *substance de l'expression* abgesehen (um Hjelmslevs System zu komplettieren) – Werk-Ebenen ereignet: erwähnt werden die Stoffmassen (*formes du contenu*), Stil, Rhythmus, Musik (*formes de l'expression*), vor allem aber imponiert offensichtlich der Ebene der *substance du contenu* Zugehöriges, im speziellen Fall hier: (Er)Leben und Denken, Ideen und Weltsicht, Psychologisches, Gesellschaftliches, also erwartungsgemäß genau die Themen, die den weltzugewandten, sich einmischenden, lebensphilosophisch geprägten und geistesgeschichtlich interessierten Kritiker Curtius zeitlebens mehr als alles andere fesselten. Überraschenderweise ist dies aber gerade das, was man gemeinhin - und doch wohl nicht plötzlich fälschlicherweise - unter den Begriff des 'Gehalts' eines Werkes subsumieren wird; und so entsteht allerdings, da Curtius eben diesen „Gehalt“ wenige Zeilen zuvor aus dem Aufgabenbereich des Kritikers ausgeschlossen hatte, wohl oder übel ein Kohärenzproblem. Aber lassen wir diese Frage vorerst als einer gewissen Komplexität oder auch einer literarisch vielschichtigen Schreibweise zuzuschreiben offen – es wäre schließlich denkbar, daß er die *substances du contenu* zwar als seine Rezeption prägend anschneidet, sie aber in seiner Untersuchung später tatsächlich weder „erschöpfen“ noch „umschreiben“ will – und setzen die Lektüre über etwa das zweite Drittel der gesamten Passage fort, das Curtius im nächsten Satz mit einer doppelten, sowohl erzählten als auch immanenten Überraschung einleitet, von der aus sich der Text systematisch einordnen und interpretieren lassen sollte:

Man stößt dann plötzlich auf einen Satz, der sich aus seiner Umgebung herauslöst und etwas Besonderes zu enthalten scheint: einen gleichsam transparenten Satz, der die Eigentümlichkeit-

ten des Autors ahnen, wenn auch noch nicht deutlich erfassen läßt. Und beim Fortschreiten der Lektüre trifft man auf einen zweiten und dritten Satz verwandter Natur. Man spürt in der Wiederkehr solcher Satzgebilde eine geheime Gesetzmäßigkeit. Verschieden nach Form und Inhalt, weisen sie doch auf ein Gemeinsames hin, aus dem sie stammen. Sie sind Erscheinungsweisen derselben seelischen Wirklichkeit. Indem sie sich gegenseitig ergänzen und erhellen, machen sie uns eine seelische Nuance, eine geistige Eigenart des Verfassers deutlich. Wir wissen jetzt, daß wir an einer wenn auch vielleicht peripheren Stelle das Geheimnis der schöpferischen Originalität berührt haben. Wie sich der sichtbar gewordene Einzelzug zum Ganzen verhält, bleibt zunächst noch ganz unbestimmbar. Aber ein Ansatzpunkt ist gewonnen. Nur aus der sorgsam Sammlung und Vergleichung solcher Einzelzüge kann in immer erneuter und ausgeweiteter Betrachtung und Besinnung das Gesamtbild erarbeitet, kann die Intuition geklärt werden. Alle echte Kritik geht diesen Weg. Proust selbst beschreibt ihn in seinem Ruskin-Essay. (15-16)

Absichtslose Wahrnehmung offensichtlich ist es, die den beschriebenen Erkenntnisweg einleitet, *man stößt plötzlich auf etwas, das man nicht gesucht hat; unscheinbare Anfänge, die unvorhergesehene Begegnung mit etwas vorerst nur dem Anschein nach Besonderem, das sich noch nicht deutlich erfassen läßt, gehen dem zielbewußten Suchen voraus. Man trifft dann auf ein zweites und drittes Phänomen verwandter Natur, auf ähnliche Gegenstände, die auf ein Gemeinsames hinweisen und in deren Wiederkehr man eine geheime Gesetzmäßigkeit spürt. Wir wissen jetzt zwar, daß wir an einer wenn auch vielleicht nur peripheren Stelle das Geheimnis der schöpferischen Originalität berühren, vorerst aber verfügen wir über nicht mehr als unfertige Ansichten über das Ganze, denn das Verhältnis der sichtbar gewordenen Einzelzüge zum Ganzen, der Teile zum Ganzen bleibt zunächst noch ganz unbestimmbar. Wir wissen außerdem, daß es kleine und kleinste vorsichtige Schritte der Annäherung braucht, Einzelzüge sorgsam gesammelt und verglichen, Teil und Teilchen beschaut werden müssen und daß man nicht ruhen darf, bis aus immer erneuter und ausgeweiteter Betrachtung und Besinnung ein Gesamtbild erarbeitet ist, das nur so und nicht anders aufgefaßt werden darf.*

Diese parallelisierende Vermischung der (kursiv gesetzten) Curtius-Stelle mit den markanten Punkten jener Gröber-Passage, die Curtius als „in nuce ein *Discours de la méthode*“ erschienen ist und aus der ihm Gröbers „persönliches wissenschaftliches Ethos“ gesprochen hat (Ges. Aufs. 448), macht deutlich, daß Curtius in seinem Kapitel über die „Aufgabe des Kritikers“ eine praktische Durchführung von Gröbers Diktum unternommen hat, nach dem „auch die romanische Philologie [...] in ihrer Entwicklung den gewöhnlichen Gang menschlicher Erkenntnis dar[stellt]“, der mithin auch für die Kritik zu gelten hätte.

Curtius' Qualifizierung der Gröber-Passage als *Discours de la méthode* deutet

schon an, daß es sich bei dieser romanistischen Vorgabe und Durchführung durchaus nicht unbedingt um eine Nachbildung des 'gewöhnlichen' oder eines für alle und überall gleich verbindlichen Ganges menschlicher Erkenntnis handelt, sondern eher um Relikte oder Versatzstücke, abgesunkenes philosophisches Kulturgut sozusagen, vor allem aus der Erkenntnislehre Descartes' und ihrer Ausentwicklung innerhalb des Systems Spinozas. Neben der Annahme einer allgemeinen Kenntnis cartesianischer Vorstellungen innerhalb der Romanistik ließe sich bei Curtius eine mögliche Vermittlung spinozistischer Gedanken durch Richard Avenarius vermuten, jenen „Schüler von Gröbers Lehrer Drobisch (man möchte annehmen, daß Gröber ihn aus seiner Studienzeit kannte)“ (Ges. Aufs. 449), von dem Gröber – wie bereits erwähnt – laut Curtius ebenfalls „den Begriff der *vis minima* übernommen“ hatte: Avenarius war einige Jahre vor der von Curtius angesprochenen Habilitationsschrift über *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes* von 1876 mit einer Arbeit *Über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus* hervorgetreten, die 1868 in Leipzig erschienen war, wo Gröber seit 1865 unter anderem eben auch bei Moritz Drobisch studiert hatte (Ges. Aufs. 429). Ein Vergleich der Begriffe und der Erkenntnisstufen *im einzelnen* wäre wohl so ambitioniert wie in Anbetracht der gegebenen Unschärfen müßig, er könnte aber versuchsweise beginnen mit der Auffassung der Curtiusschen Eingangsbeschreibung seiner Begegnung mit dem Werk Prousts als einer Selbstvergewisserung des Ich und dann über die Stufen Wahrnehmung, *imaginatio*, *experientia vaga* und *ideae confusae* bis zu den *ideae clarae et distinctae* führen, die über jeden Zweifel erhaben sind und 'nur so und nicht anders aufgefaßt werden' können. Um eine Kritik der epistemologischen Pertinenz der Curtius-Stelle ist es mir hier allerdings weniger zu tun als darum, die meiner Ansicht nach direkte Vorlage aufzuzeigen, nach der Curtius die 'formalen' Wegmarken seines Ganges der kritischen Erkenntnis angelegt hat, und eine Vorstellung von der Genauigkeit zu vermitteln, mit der der Schüler seinen speziellen Fall einer persönlichen, nachgerade sinnlich erlebten 'kritischen' Begegnung mit einem als affin empfundenen Autor in die selbst ja keineswegs zwingende 'Erkenntnis-Struktur' seines Lehrers in der *Philologie* als praktisches Exemplum eingepaßt hat. In die herausgearbeitete epistemologische Struktur eingebettet konstituiert dabei die zweite *forme du contenu* der behandelten Passage – es sind genau die Stellen, die in meiner Curtius-Gröber-Parallelisierung vorerst ausgespart wurden – die Deontologie, die „Aufgabe des Kritikers“, die sich notwendigerweise ebenfalls gemäß den Gesetzen des Ganges „menschliche Erkenntnis“ entwickeln muß und sich nicht zuletzt deshalb folgendermaßen darstellt

(ich unterstreiche diesmal zur stärkeren Hervorhebung):

Womit der Kritiker plötzlich und absichtslos konfrontiert ist, ist die Wahrnehmung der Eigentümlichkeiten des Autors, die er erst nur erahnen (*imaginatio*), aber noch nicht deutlich erfassen kann (*experientia vaga*). Gemeint sind allerdings keine Eigentümlichkeiten des Stils, der Komposition, der Thematik, also der eingangs erwähnten Bereiche, sondern offensichtlich interessiert Curtius an diesen Satzgebilden alleine, daß sie Erscheinungsweisen derselben seelischen Wirklichkeit sind, ein Phänomen, das – so weit ich sehe – von Hjeltslev nicht ausdrücklich angesprochen wird, aber bezeichnenderweise in Curtius' Präferenzkategorie der *substances du contenu* gehören sollte. Deutlich wird aus der gegenseitigen Ergänzung und Erhellung der besonderen Satzgebilde eine seelische Nuance oder eine geistige Eigenart des Verfassers; zunächst noch ganz unbestimmbar aber bleibt (es fehlt die *perceptio clara et distincta*), wie sich diese Einzelzüge zum „Ganzen“ verhalten, woraus darauf geschlossen werden könnte, daß der Erkenntnis dieses Verhältnisses eine besondere Bedeutung zukommt. Der Gedankengang scheint insgesamt nahe-zulegen, daß nach Curtius' Auffassung das Ziel des Kritikers die Gewinnung von *ideae clarae et distinctae* von der schöpferischen Originalität und/oder von einem Gesamtbild ist, dessen Geheimnis der affine Kritiker absichtslos, aber zwangsläufig berührt hat und das nun in immer erneuter und ausgeweiteter Betrachtung und Besinnung zu bestimmen wäre. Daß wir uns hier in der geistigen Welt der Affinitätssysteme befinden, ist längst offenkundig, und so kann es nicht mehr überraschen, daß am Ende – als Höhepunkt? – das Ziel der Klärung der Intuition des Autors steht, womit schließlich eine merkwürdige Bewegung zurück an den erneut herausgehobenen Beginn der schöpferischen Tätigkeit vollzogen wäre. Meint also der folgende Satz „Alle echte Kritik geht diesen Weg“: in der geistigen Welt der Affinität hat der echte Kritiker die Aufgabe, von den seelischen und geistigen Einzelzügen über ein Gesamtbild zur Intuition des Autors zu gelangen?

Daß damit, daß „in immer erneuter und ausgeweiteter Betrachtung und Besinnung das Gesamtbild erarbeitet“ und „die Intuition geklärt werden“ kann, zwar dem Anschein nach die letzte Erkenntnisstufe der *ideae clarae et distinctae* erreicht wäre, tatsächlich aber die Aufgabe des Kritikers weiter ihrer eindeutigen Bestimmung harrt, deutet sich an, wenn Curtius, seine Darstellung durch eine höhere Instanz beglaubigend, fortfährt, „Proust selbst beschreibt ihn [*scil.* den von Curtius gezeichneten Weg aller echten Kritik] in seinem Ruskin-Essay“¹⁹⁴, und mit einmal

¹⁹⁴ Proust hat seinen Übersetzungen von Ruskins *The Bible of Amiens* (*La Bible d'Amiens*, 1904) und *Sesame and Lilies* (*Sésame et les Lys*, 1906) 'Einführungen' vorangestellt, die zuerst in 150

mit der ersten Weisung seines Gewährsmanns wieder ganz am Anfang zu stehen scheint:

Die erste Aufgabe jedes Kritikers, sagt er, müßte darin bestehen, dem Leser zu verhelfen, „à être impressionné par ces traits singuliers, placer sous ses yeux les traits similaires qui permettent de les tenir pour les traits essentiels du génie d'un écrivain“. Wenn der Kritiker das verstanden hat, ist seine Aufgabe fast erfüllt. (16)

So überraschend es anmutet, daß der Kritiker seine Aufgabe bereits „fast“ erfüllt hat, wenn er nur „verstanden hat“, worin seine „erste Aufgabe“ besteht (oder meint Curtius, 'wenn er die erste Aufgabe *erfüllt* hat?'), festzuhalten ist: Es kann zwar vermutet werden, daß der angekündigte Versuch, „ein paar charakteristische Linien in Prousts Werk sichtbar zu machen“, auf das Erkennen gewisser „traits singuliers“ als „Erscheinungsweisen“ seelischer und geistiger Eigenarten zielt, die im Hinblick auf die Erarbeitung eines Gesamtbildes, vielleicht der künstlerischen Persönlichkeit, gesammelt und verglichen werden sollen und als „traits essentiels du génie d'un écrivain“ zu verstehen seien; die Aufgabe ist damit aber laut Curtius (auch für Proust?) noch nicht zur Gänze erfüllt, und so kann als Zwischenergebnis nur verbucht werden, daß Curtius in Proust einer weiteren Vorlage zu folgen scheint. Wir müssen darum vorerst auf dieser Erkenntnisstufe verweilen, denn Curtius bricht seine Aufgabenbestimmung mit besagtem „fast“ in diesem nicht völlig aufschlußreichen Zustand ab und wendet sich unvermutet (aber wie so oft) gegen imaginierte oder tatsächliche Unfähige oder Uneinsichtige, die die Aufgabe, „jene charakteristischen Einzelzüge“¹⁹⁵ herauszufühlen, nicht bewältigt oder befolgt haben, und bringt diesen immer noch selben Absatz im anschwellenden Pathos affektiver Affirmationen zu einem abrupten und eher offenen Ende:

Wenn der Kritiker das verstanden hat, ist seine Aufgabe fast erfüllt. Wenn er es nicht verstanden, wenn er jene charakteristischen Einzelzüge nicht herausgeföhlt hat, dann kann er zwar

Zeitschriften erschienen waren („*Ruskin à Notre-Dame d'Amiens*“, 1900; „*Sur la lecture*“, 1905) und 1919 in leicht veränderter Form in *Pastiches et mélanges* aufgenommen wurden, zusammen mit einigen Artikeln, die unter dem Titel „John Ruskin“ firmieren. Curtius, der keinen Herkunftsnachweis gibt, meint mit „seinem Ruskin-Essay“ nicht diesen letzten, sondern „*Ruskin à Notre-Dame d'Amiens*“.

¹⁹⁵ Von *Einzelzügen*, aus denen sich das Gesamtbild und die Intuition des Autors ergeben können, hatte Curtius vorher gesprochen, nun scheint er so Prousts „traits singuliers“ und „traits essentiels du génie d'un écrivain“ aufzugreifen.

immer noch alle möglichen Bücher über Ruskin schreiben: 'Ruskin als Mensch', 'als Schriftsteller', 'als Prophet', 'als Künstler': aber alle diese Konstruktionen, so geistvoll sie durchgeführt sein mögen, werden Ruskins Wesen nicht treffen; sie können dem Kritiker Ruhm und Ehre eintragen – aber für das Verständnis von Ruskins Werk werden sie weit weniger nützen als die genaue Festlegung einer scheinbar noch so unwichtigen Nuance. (16-17)

Natürlich ist leicht vorstellbar, daß die von Curtius einbestellten geistvollen Konstruktionen – wenn sie es denn versäumt hätten, „jene charakteristischen Einzelzüge“ herauszufühlen – in dem Versuch, „Ruskins Wesen [zu] treffen“, einer Untersuchung Curtius' etwa über „Ruskin, ein Gesamtbild nach charakteristischen Einzelzügen“ hoffnungslos unterlegen wären. Wenn aber unter „Wesen“ etwas wie ein geistig-seelisches Gesamtbild oder in Anlehnung an Proust das „*génie d'un écrivain*“ zu verstehen ist (Curtius und Proust reden offensichtlich nicht von ein und demselben), hätte Curtius sich dann in den (von ihm imaginierten oder realen?, jedenfalls) inkriminierten Konstruktionen den Titeln nach zu urteilen nicht rechte Teilaspekt-Popanze als Konkurrenten geschaffen? Ein Kritiker, dem es gelungen wäre, mit einer geistreichen Konstruktion über Ruskin als Mensch oder Künstler zu „Ruhm und Ehre“ zu gelangen, könnte wahrscheinlich um so leichter verschmerzen, wenn er „für das Verständnis von Ruskins Werk“, auf das er schließlich so wenig hat notwendigerweise fokussieren müssen wie auf Ruskins „Wesen“, weniger nützte als die „genaue Festlegung einer scheinbar noch so unwichtigen Nuance“. In unserem Zusammenhang aber könnte schon von Interesse sein, welcher Qualität dieser „scheinbar noch so unwichtigen“ (tatsächlich also wichtigen?) Nuance es zu danken wäre, daß ihrer „genaue[n] Festlegung“ eine solche Bedeutung für das Verständnis des Werkes zukäme. Bislang hatte Curtius die „Aufgabe des Kritikers“ als auf Seele, Geist, schöpferische Originalität, Intuition respektive als auf das „*génie d'un écrivain*“ gerichtet beschrieben; im nächsten Absatz wird er die „Rekonstruktion der geistigen Gesamthaltung des Autors“ nennen, zu der „die Kritik in synthetischem Verfahren“ fortschreitet (17). Nun aber wird das „Werk“, in dem Curtius eingangs nur ein paar charakteristische Linien hatte versuchen wollen, sichtbar zu machen, den mit dem Menschen, Propheten, Künstler Ruskin Befasten als fernes und verfehltes Erkenntnisziel vorgehalten; und man muß sich fragen, ob nach Curtius' Weisung zum Verständnis des *Werk*es ebenfalls – dies suggeriert die pointierte Valorisierung der „scheinbar noch so unwichtigen Nuance“: – gerade jene geistigen und seelischen Nuancen prädestiniert sein sollen, die vorher aus ihm isoliert worden waren, um schon bezüglich Intuition, Genie und geistiger Gesamthaltung des *Autors* für Erkenntnis zu sorgen. Hat

Curtius also an seinem Autor Proust und dessen Auffassung von der Aufgabe des Kritikers vorbei doch das Werk im Visier?

Vielleicht könnte an dieser Stelle ein Umweg über die beschworenen fallierenden bzw. konkurrierenden kritischen Positionen zu einem Verständnis von Curtius' Weg und Ziel führen, ein Umweg, der umso reizvoller scheint, als die leichte Animosität Curtius' durchaus angetan ist, die Neugierde auf geistreiche Konstruktionen wie die über 'Ruskin als Künstler' oder als 'Prophet' zu wecken, ein Umweg, der jedoch praktisch ungangbar ist, da Curtius keinerlei Anhaltspunkte oder Hinweise gibt. Man wäre gezwungen, etwa einen Suchbefehl „Ruskin als Prophet“ ins Blaue absetzen. Man könnte vermutlich nur auf ein einziges Objekt stoßen:

Comprenant mal jusque-là la portée de l'art religieux au moyen âge, je m'étais dit, dans ma ferveur pour Ruskin: Il m'apprendra, car lui aussi, en quelques parcelles du moins, n'est-t-il pas la vérité? Il fera entrer mon esprit là où il n'avait pas accès, car il est la porte. Il me purifiera, car son inspiration est comme le lys dans la vallée. Il m'enivrera et me vivifiera, car il est la vigne et la vie. Et j'ai senti en effet que le parfum mystique des rosiers de Saron n'était pas à tout jamais évanoui, puisqu'on le respire encore, au moins dans ses paroles. [...] Avant même de savoir si je l'y trouverai, c'est l'âme de Ruskin que j'y allais chercher et qu'il a imprimée [...] profondément aux pierres d'Amiens [...]. Et maintenant nous avons beau nous arrêter devant les statues d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et de Daniel en nous disant: „Voici les quatre grands prophètes [...]“, il y en a un de plus qui n'est pas ici et dont pourtant nous ne pouvons pas dire qu'il est absent, car nous le voyant partout. C'est Ruskin: si sa statue n'est pas à la porte de la cathédrale, elle est à l'entrée de notre cœur. Ce prophète-là a cessé de faire entendre sa voix. Mais c'est qu'il a fini de dire toutes ses paroles. C'est aux générations de les reprendre en chœur.

Der Leser wird es sich längst denken können, die Indizien auf *La Bible d'Amiens* – „l'art religieux au moyen âge“, „pierres d'Amiens“, „la cathédrale“ – brauchen nicht deutlicher zusein: der Autor dieser hymnischen Zeilen ist niemand anderer als Marcel Proust, und es handelt sich hier um das Ende von natürlich keinem anderen Text als dem von Curtius ungenannt herangezogenen „Ruskin à Notre-Dame d'Amiens“¹⁹⁶, der seit 1919, fast zwanzig Jahre nach seinem ersten

¹⁹⁶ Zitiert nach dem fünften Band der Werke-Ausgabe in der Bibliothèque de la Pléiade, *Contre Sainte-Beuve*, Hg. P. Clarac, Y. Sandre, Paris, Gallimard, 1971, 104-05. – In *Pastiches et mélanges* beginnt gleich im Anschluß an diese Passage der nach dem Tode Ruskins verfaßte Essay „John Ruskin“ mit einer regelrechten Divinisierung: „Comme les 'Muses quittant Apollon leur père pour aller éclairer le monde' [Gemälde von Gustave Moreau], une à une les idées de Ruskin avaient quitté la tête divine qui les avait portées et, incarnées en livres vivants, étaient allées enseigner les peuples.“ (105-06)

Erscheinen, in *Pastiches et mélanges* wieder vorlag. Nicht genug also damit, daß man nach dem Anfang des Proust-Aufsatzes den Verdacht hegen konnte, daß Curtius' kritisches 'Programm' durchaus in einem 'Proust als künstlerische Persönlichkeit' oder einem 'Proust, der Mensch und Schriftsteller' gipfeln könnte: als ein veritabler 'Ruskin als Prophet' erweist sich ausgerechnet das Schlußbild desselben „Ruskin-Essays“, aus dem Curtius Prousts Beschreibung des Weges aller echten Kritik extrahiert hatte. Die Verwirrung könnte kaum größer sein: Hat er sich womöglich mit einer verdeckten Spitze gegen eine 'geistvolle Konstruktion' Prousts gewandt? Ein Grund mehr, Curtius' Weg bis zur Quelle zurückzuverfolgen.

In einer Fußnote auf einer der ersten Seiten von „Ruskin à Notre-Dame d'Amiens“ begründet Proust, warum er „au cour de cette étude“ „tant de passages de Ruskin tirés d'autres ouvrages de lui que *La Bible d'Amiens*“ (75) zitiert habe (der Text besteht tatsächlich zum größten Teil aus solchen Zitaten): Nur ein Buch eines Autors zu lesen, sei wie eine einzige Begegnung mit ihm, wie ein einziges Gespräch, bei dem man zwar an dem anderen „des traits singuliers“ feststellen könne, aber „c'est seulement par leur répétition dans des circonstances variées qu'on peut les reconnaître pour caractéristiques et essentiels“. In den Künsten bilde die „variété des œuvres“ diese „variation des circonstances qui permet de discerner [...] les traits permanents du caractère“. In anderer Weise als Curtius, der Vergleichbares aus einigen besonderen und „gleichsam transparenten“ Sätzen eruieren wollte, und ohne gleich von einem Königsweg der Kritik zu reden erklärt sich Proust auch zum Ziel seiner weniger instantanen, aufwendigeren Methode: „du rapprochement des œuvres différentes nous dégageons les traits communs dont l'assemblage compose la physionomie morale de l'artiste“ (75). Vor diesem Hintergrund und der Überlegung, daß man in weiteren Werken die Besonderheiten wiederfindet, „dont la première fois nous aurions pu croire qu'elles appartenait au sujet traité autant qu'à l'écrivain ou au peintre“, wird die von Curtius zitierte und – wie sich nun herausstellt – merklich abgeänderte Proust-Stelle erst wirklich verständlich:

Au fond, aider le lecteur à être impressionné par ces traits singuliers, placer sous ses yeux des [sic, Curtius hat ein bestimmteres „les“] traits similaires qui lui [sic, diese erneute Einbeziehung des Lesers fehlt bei Curtius] permettent de les tenir pour les traits essentiels du génie d'un écrivain devrait être la première partie [!] de la tâche [nicht die *erste Aufgabe*] de tout critique. (76)

Genau betrachtet beschreibt Proust also keineswegs, wie Curtius behauptet,

den von diesem postulierten 'Weg aller echten Kritik': weder gibt es bei Proust den stimmungsvollen Aufstieg von der absichtslosen Wahrnehmung über manche Anstrengung zur höchsten Stufe der Erkenntnis – seine Methode ist der eher banale Vergleich verschiedener Texte –, noch benennt er die gleichen Ausblicke und Ziele wie Curtius. Anders als Curtius mit seiner phantasievollen Abundanz von Erscheinungsweisen seelischer Wirklichkeit, von seelischen Nuancen und geistigen Eigenarten in geheimer Gesetzlichkeit registriert Proust lediglich unspezifisch „traits singuliers“, „caractéristiques et essentiels“, allerdings auch die „traits permanents du caractère“; und wo Curtius „das Geheimnis der schöpferischen Originalität“ berühren und die Intuition klären will, zielt Proust auf die „physionomie morale de l'artiste“, was sich mit 'geistig-seelisch' nur teilweise deckt. Während Curtius die Entdeckerfreude des Proust-Lesers nicht beschneiden wollte und eine ausgesprochen subjektivistische, auf sein persönliches Betroffensein fokussierende Haltung einnimmt, ist Prousts gesamte Angehensweise eine eindeutig auf den Leser bezogene; er entwickelt diese vergleichende, 'intertextuelle' Methode ausdrücklich aus der didaktischen Überlegung heraus, dem Leser zur Erkenntnis der „traits essentiels du génie de l'écrivain“ zu verhelfen: dies ist der erste Teil der Aufgabe des Kritikers.

Der Unterschied zwischen den beiden Wegen und Zielen könnten also kaum mehr sein, mehr hätten kaum Platz auf dem engen Raum des untersuchten Zitats. Daß aber für weitere Überraschungen gesorgt ist, zeigt sich sogleich, wenn wir Prousts Gedanken über den Kritiker noch ein Stück folgen und erkennen, daß Curtius zum Schluß seines Absatzes eine nichtdeklarierte Übersetzung geliefert hat, die allerdings derart 'frei' ist, daß er guten Grund hatte, sie nicht anzuzeigen:

S'il a senti [Curtius: verstanden] cela, et aidé les autres [!] à le sentir [fehlt bei Curtius], son office est à peu près rempli. Et, s'il ne l'a pas senti, il pourra écrire tous les livres du monde sur Ruskin: „l'homme, l'écrivain, le prophète, l'artiste, la portée de son action, les erreurs de la doctrine“, toutes ces constructions s'élèveront peut-être très haut [Curtius: so geistvoll sie sein mögen], mais à côté du sujet [Curtius: werden Ruskins Wesen (!) nicht treffen]; elles pourront porter aux nues la situation littéraire du critique [Curtius: Ruhm und Ehre eintragen], mais ne vaudront pas, pour l'intelligence de l'œuvre, la perception [Curtius: Festlegung] exacte d'une nuance juste [Curtius: unwichtig], si légère semble-t-elle. (76)

Curtius hat also den nicht kenntlich gemachten Text Prousts nicht nur 'dramatisiert', er hat ihn für seine Wegbeschreibung zurechtgebogen und durch die Einfügung des Erkenntnisziels „Ruskins Wesen“, das jene geistvollen Konstruktion-

nen „nicht treffen“ werden, nicht nur verunklart, sondern nachgerade deutsch verballhornt. Sein *creative misreading* hat den Text insbesondere an den entscheidenden, abweichenden Stellen verändert und die neutralen „traits essentiels“ und „caractéristiques“, die ja in der Separation des Zitats nicht mehr als ein abstraktes, unbesetztes Gerüst sind, durch seine eigenen Ideen ersetzt und für den Leser zu einem Geist-Seele-Empathismus aufgeladen. Curtius hat so dafür Sorge getragen, daß der Leser nicht den Hauch einer Chance hat, geschweige denn durch ihn eine Hilfe bekommt (ich erinnere an Prousts „aider le lecteur à être impressionné“), von den originalen Gedanken Prousts beeindruckt zu werden und ihre Besonderheit zu erkennen; er bekommt stattdessen den mit Proustscher Etiquette aufgewerteten ‘Weg aller echten Kritik’ nach Ernst Robert Curtius. Auf dieser Basis wird der Interpret Proust völlig ungebunden weiter à la Curtius erklären:

Wir dürfen uns die Darlegungen Prousts dahin deuten, daß alle wahre Kritik damit anhebt, die seelischen Formelemente eines Autors – nicht seine Meinungen, nicht seine Gefühle – zu ermitteln.

Proust hat aber etwas Derartiges auch nicht annähernd geäußert, und so dürfen wir uns dieser Deutung keineswegs anschließen, sondern müssen feststellen, daß Curtius mit besagten ‘seelischen Formelementen’, was immer dies sein mag, Proust erneut eine völlig eigene Prägung aufdrückt. Für Curtius ist dies ohnehin nur eine Art Übergang, um nun unter dem Anschein einer Proust-Paraphrase vom Weg der Kritik auf seinen Lieblingsparcours einzubiegen, der vom vertrauten Leuchten der Intuition erhellt wird, während über dem verdeckten Proustschen Weg der Vermittlung für den Curtius-Leser unsichtbar nur der schwache Docht der Aufklärung glimmt:

Solche Kritik kann nicht erlernt werden. Denn jene Einzelzüge, auf die es ankommt, kann man nicht suchen – sie müssen einem aufleuchten. Kritische Begabung ist nichts anderes als die Fähigkeit, von solchen Einzelzügen frappiert zu werden. Wenn das Philosophieren im Staunen wurzelt, so ist es die Voraussetzung aller Kritik, daß dem Kritiker bestimmte Dinge auffallen. Beides vollzieht sich nur bei aufgeschlossener Hingabe an den Gegenstand. Die Ruhe und Passivität des reinen Aufnehmens muß die Grundhaltung des Kritikers sein. Rezeption ist die Vorbedingung der Perzeption, und diese führt zur Konzeption. Denn über die Wahrnehmung und Festlegung der Einzelzüge hinaus schreitet die Kritik in synthetischem Verfahren zur Rekonstruktion der geistigen Gesamthaltung des Autors fort.¹⁹⁷ (17)

¹⁹⁷ Ich verzichte auf eine Kommentierung dieser Passage im einzelnen; nur soviel zur unvermeidlichen Topik: „Wenn das Philosophieren im Staunen wurzelt, so ist“ es vielleicht nicht

156

So wäre Curtius also von den seelischen Nuancen und geistigen Eigenarten „in synthetischem Verfahren“ endlich dazu gekommen, das totalisierende, *synthetische* Lexem „Gesamt“ hinzusetzen zu können. Proust aber hatte – entgegen dem Eindruck, der bei Curtius entsteht – von all dem nichts geschrieben, sondern sich sowohl was die Einschätzung des eigenen kritischen Handelns als auch was das anvisierte Erkenntnisziel betrifft bescheidener gegeben, wie der direkt auf die von Curtius ‘übersetzte’ Stelle folgende Absatz zeigt, den Curtius desungeachtet in seine Ausführungen inkorporiert, als beschreite man permanent denselben Weg. Im Zusammenhang sieht dies folgendermaßen aus – man beachte die bemerkenswerten Unterschiede in Diktion und Substanz zwischen den beiden von Curtius nichtsdestotrotz verschmolzenen Angängen –:

[...] schreitet die Kritik in synthetischem Verfahren zur Rekonstruktion der geistigen Gesamthaltung des Autors fort. Oder, um Proust wieder das Wort zu geben: „Je conçois pourtant que le critique devrait ensuite aller plus loin. Il essaierait de reconstituer ce que pouvait être la singulière vie spirituelle d’un écrivain hanté de réalités si spéciales.“ (17-18)

Hier nun hält Curtius inne und beginnt einen neuen Absatz, denn, so erklärt er: „Ich glaube, daß dieser letzte Satz die aufmerksamste Beachtung fordert“, eine Einschätzung, die unbedingt angetan ist, die größte Aufmerksamkeit zu wecken, zumal er mit der Direktive fortfährt: „daß wir seiner Spur folgen müssen, um in das Innere von Prousts Werk zu gelangen“ (wird dies also Curtius’ Weg sein?!), und ohne viel Federlesens zu dem für manchen sicherlich überraschenden Ergebnis kommt: „Er fixiert das Verhältnis von Kunst und Geist.“ Aber man erinnere sich an Milton: vielleicht ist dies eine der Stellen, „Where more is meant than meets the ear“ („Il Penseroso“ 120), und man darf hoffen, daß dieser Satz – um in einem Gedanken des *Περὶ ὑψους* eine mögliche Quelle Miltons anzusprechen – mehr Nahrung für die Reflexion gibt, als die Worte zu übermitteln scheinen.¹⁹⁸

verwunderlich, daß dies schon sehr früh einem Philosophen „auffallen“ mußte: Zu Beginn der *Metaphysik*, wo er über ‘das natürliche Streben aller Menschen nach Einsicht’, ‘knowledge’ (dies konstatiert der erste Satz der *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*), nach dem ‘Am Meisten an Einsicht’ (*μαλιστα εἶδεναι*) nachdenkt, vertritt Aristoteles die Auffassung, daß die Liebe zur Weisheit aus dem Staunen, dem *thaumázein* stamme: „δια γὰρ το θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἠρξάντο φιλοσοφεῖν“ (982 b 11). Daß daraus das ‘Auffallenlassen’ als „Voraussetzung aller Kritik“ folgt, ist vermutlich eine originär Curtiussche Zutat. (Lausberg 60: „‘es muß Ihnen etwas auffallen’, pflegte er zu sagen.“ Entspr. S. 109 u. 162.)

¹⁹⁸ VII, 3. In der Übersetzung von W. Rhys Roberts (*On the Sublime*, Cambridge 1899, Reprint 1987): „When, therefore, a thing is heard repeatedly by a man of intelligence, who is

Prousts Reflexion über eine *mögliche kritische* Angehensweise im *conditionnel*, der Kritiker „essayerait de reconstituer ce que pouvait être la *singulière vie spirituelle d'un écrivain* [meine Hervorhebung] hanté de réalités si spéciales“, wird von Curtius, der mit einem eingeschobenen „– dies müssen wir ihm entnehmen –“ noch einmal betont, daß er weiter über „diese[n] letzte[n] Satz“ Prousts handelt, umgedeutet zu einer *präskriptiv-poetologischen Weisung* für das Kunstwerk:

Das Kunstwerk – dies müssen wir ihm entnehmen – hat den Sinn, uns eine neue geistige Lebenssphäre zu eröffnen (18).

Abgesehen davon, daß Curtius hier erneut vom *Werk* redet, wo Proust vom Autor als dem Objekt des Kritikers gesprochen hat: Daß bei Curtius in einer Art phonemischer Resonanz aus der Vorlage völlig autonome heterogene Assoziationen und Aussagen entstehen, die allerdings nicht nur durch Proust in keiner Weise gedeckt sind, sondern nach Lage der Dinge auch nicht ohne weiteres Prousts Zustimmung gefunden hätten, läßt sich im Fortgang weiter verfolgen, wo sich bestätigt, daß jener „letzte Satz“ Prousts vor allem den Auslöser für eigenes meta-literarisch-ontologisches Philosophieren bildet:

die charakteristischen Einzelzüge, die wir an ihm [dem Kunstwerk] wahrnehmen, entsprechen bestimmten Elementen der geistigen Wirklichkeit, die für den Künstler einen besonderen Bedeutungsakzent tragen und die er sinnlich sichtbar macht.

Nachdem in der Vorlage von der „*vie spirituelle d'un écrivain*“ und von „*réalités*“ die Rede war, spricht Curtius nun von einer diffusen „geistigen Wirklichkeit“, mit der aber offensichtlich nicht einmal mehr die des Künstlers, sondern – das zeigt sich wenige Zeilen später – die von ihm rezipierte „Gesamtwirklichkeit“ gemeint ist, deren „neue Aspekte“ zu erleben und „sie so zwingend und fordernd [zu erleben], daß sie für ihn einen Ewigkeitsgehalt annehmen“, nämlich den „große[n] Schriftsteller“ ausmacht. In einer Bewegung, die ausging vom *sichtbar* gewordenen *Einzelzug*, von der seelischen *Wirklichkeit*, der *geistigen* Eigenart und den seelischen *Formelementen* des Autors, ist Curtius über Prousts „*traits singuliers*“ und „*essentiels du génie d'un écrivain*“ erst zu für das Wesen *charakteristischen Einzelzügen* ge-

well versed in literature, and its effect is not to dispose the soul to high thoughts, and it does not leave in the mind more food for reflexion than the words seem to convey, but falls, if examined carefully through and through, into disesteem, it cannot rank as true sublimity because it does not survive a first hearing.“

langt und schließlich mit den „charakteristischen Einzelzügen“, die *Elementen* der *geistigen Wirklichkeit* entsprechen, die der Autor sinnlich *sichtbar* macht, wieder zu seinen Ausgangsvokabeln zurückgekehrt, die er gleichzeitig von ihrer ursprünglichen Konnotation (Geist-Seele-Empathismus) und ihrem Bezug (Wesen, geistige Gesamthaltung des Autors) gelöst hat: Dieselben Vokabeln, die das Wesen des Autors und die „Rekonstruktion [seiner] geistigen Gesamthaltung“ benannten, repräsentieren nun Elemente der Wirklichkeit in der Aufbereitung durch den Autor. Während bei Proust der *Kritiker* versucht, sich der „singulière vie spirituelle d'un écrivain“ anzunähern, fokussiert Curtius in gewohnt synthetisch-totalisierender Weise auf die zu registrierenden Reflexe einer äußeren Wirklichkeit, eines „Gesamtseins“, einer „Gesamtwirklichkeit“, für die der *Schriftsteller* zum Spiegel werden und die der „große Schriftsteller“ an uns zu übermitteln in der Lage sein muß, denn, so heißt es später: „Sein Werk ist gleichsam ein Fenster, durch das uns eine neue Aussicht eröffnet wird; der Blick auf eine bisher unbekannte Landschaft.“ (18-19) So ist Curtius von der „Aufgabe des Kritikers“ unmerklich zur *Verpflichtung des Künstlers* und seines Werks gewechselt, uns „eine neue geistige Lebenssphäre zu eröffnen“.

Immerhin ist Curtius bei all dem zumindest lexikalisch in ein und demselben Bereich geblieben; wenn er dann aber (nach dem oben zuletzt eingerückten Zitat) im gleichen Atemzug fortfährt, „[W]as wir Talent nennen, ist die Fähigkeit, diese Anschauung [der geistigen Wirklichkeit] wiederzugeben oder, anders gesagt, jene Momente des Seins im Werk neu zu gestalten“ (18), scheint er sich endgültig zu neuen Ufern aufgemacht zu haben. Wir aber tun nach den letzten Erfahrungen wahrscheinlich gut daran, ihn bei Notre-Dame d'Amiens abzupassen und genau zu untersuchen, was er bei sich führt: Und tatsächlich zeigt ein Blick in den „*Ruskin-Essay*“, daß Curtius jenen letzten Satz Prousts mit Punkt und Absatz um gut zehn Zeilen beschnitten hat, die er nach dem Einschub der zuletzt kommentierten Sätze über das Kunstwerk einer nicht deklarierten freien Überarbeitung bzw. Aneignung unterzieht. Auch um den Curtius-Lesern die Entdeckerfreude zu bereiten, seine Quellen in Augenschein nehmen zu können, möchte ich diesen Satz *in toto* zitieren, wobei ich, um meinen Kommentar abzukürzen und gleichzeitig den direkten Vergleich zu ermöglichen, in Fußnoten die Aneignungen und Zutaten Curtius' einflechte – wobei natürlich der besondere Reiz seiner Periode in ihrer gesamten gedanklichen Entwicklung leider verloren gehen muß –, die wohlge-merkt den Anschein erwecken, sie seien Curtius' eigene Gedanken („Was wir Talent nennen“; „unsere Musik“; „in unserem seelischen Leben“), unabhängig von

besagtem 'letzten Satzes', der tatsächlich den Anfang einer längeren Proust-Periode bildet:

Le critique essaierait de reconstituer ce que pouvait être la singulière vie spirituelle d'un écrivain hanté de réalités si spéciales, son inspiration étant la mesure dans laquelle il avait la vision de ces réalités¹⁹⁹, son talent la mesure dans laquelle il pouvait les recréer dans son œuvre²⁰⁰, sa moralité²⁰¹ enfin, l'instinct qui les lui faisant considérer sous un aspect d'éternité²⁰² (quelque particulières que ces réalités nous paraissent) le poussait à sacrifier au besoin de les apercevoir et à la nécessité de les reproduire pour en assurer une vision durable et claire, tous ses plaisirs, tous ses devoirs et jusqu'à sa propre vie²⁰³, laquelle n'avait de raison d'être que comme étant la seule manière possible d'entrer en contact avec ces réalités, de valeur que celle que peut avoir pour un physicien un instrument indispensable à ses expériences.²⁰⁴ (76)

Während Proust also von der Beschreibung seines Verfahrens der Vermittlung Ruskins über die „tâche de tout critique“ zum Aufzeigen eines „plus loin“ kommt, das ihm in diesem letzten Satz unversehens unter der Feder zu einer Beschreibung des Offiziums des Autors wird, die eine Art Vorschau auf sein eigenes Programm und sein Leben als Autor von *A la recherche du temps perdu* darstellt, um dann diesen Exkurs, der ja wie gesagt nicht mehr als eine Fußnote zu „Ruskin à Notre-Dame d'Amiens“ ist, in einer launischen Rückwendung mit dem zum Vorausgehenden nicht ganz kohärenten Geständnis über die nur angedeutete „seconde partie de l'office du critique“ zu beenden:

¹⁹⁹ Gerade in Anbetracht der „Inspiration“ ist es seltsam, daß dieser Teilsatz keine Entsprechung bei Curtius findet; natürlich läßt sich aber in dem 'sinnlich sichtbar machen' ein Reflex der „vision de ces réalités“ erkennen.

²⁰⁰ In Curtius' Bestimmung des Talents sind die nüchternen Proustschen „réalités“ zu präzisen 'Momenten des Seins' promoviert.

²⁰¹ Mit einer Bestimmung der „Moralität des Künstlers“, die sich dem bei Proust Folgenden verdankt, wird Curtius seine Paraphrase und sein Kapitel über die „Aufgabe des Kritikers“ beenden.

²⁰² Das Proustsche *sub specie aeternitatis* erscheint bei Curtius als „Ewigkeitsgehalt“ im Bild des „große[n] Schriftsteller[s]“, „der neue Aspekte der Gesamtwirklichkeit erlebt und sie so zwingend und fordernd erlebt, daß sie für ihn einen Ewigkeitsgehalt annehmen“ (18).

²⁰³ „Der Künstler fühlt sich triebhaft genötigt, dem Drang des Schauens alle übrigen Lebensinhalte, ja unter Umständen das Leben selbst zu opfern.“ (19)

²⁰⁴ „Für einen solchen Künstler bedeutet sein Leben schließlich nur mehr das unentbehrliche Organ der Anschauung: dasselbe, was dem Naturforscher seine Beobachtungsinstrumente sind.“

je n'ai même pas essayé de la remplir dans cette petite étude qui aura comblé mes ambitions si elle donne le désir de lire Ruskin et de revoir quelques cathédrales“ (76),

läßt Curtius sein Kapitel über die „Aufgabe des Kritikers“ in signifikanter Abänderung der Dramaturgie Prousts auf dem hohen Ton der Beschwörung des Ethos des Künstlers ausklingen, ohne – man könnte darin fast schon wieder eine gewisse Delikatesse sehen – nach all dem noch die eigene, die Moralität des Kritikers zu bemühen:

Dieses Opfer des eigenen Lebens im Dienste der Anschauung und der Gestaltung macht die Moralität des Künstlers aus. (19)

Die Frage der Moralität des Kritikers muß also ebenso offen bleiben wie die nach seiner Aufgabe. Meine Aufgabe immerhin wäre erfüllt, wenn es mir gelungen wäre, dem Leser vorerst einige Hinweise auf die – um es mit Proust zu sagen – „physionomie morale“ Curtius' zu geben. Es ist dabei sicherlich ohne methodische Bedenken statthaft, die rein sachliche, ethisch neutrale, aus dem Kontext sich ergebende Feststellung zu treffen, daß Curtius nicht nur ausgerechnet in diesem Kapitel in eindeutig kritikwürdiger Weise gegen handwerkliche und 'allgemeine' Verkehrsvorschriften verstoßen hat, sondern vor allem in einem erstaunlichen Ausmaß gegen seine eigenen Präskriptionen, gegen seine Darstellung der „Aufgabe des Kritikers“ verstoßen hat – soweit man eine solche 'fixieren' kann und so weit man ihn darum sinnvollerweise an seinen eigenen Worten messen kann. Er hat keineswegs aus Prousts in der Tat „gleichsam transparenten“²⁰⁵ Sätzen die „geist-

²⁰⁵ Dafür, daß es auch für dieses originelle Bild eine Vorlage gibt, spricht der Umstand, daß sich in unmittelbarer Nähe sozusagen des von Curtius ausgewerteten „Ruskin à Notre-Dame d'Amiens“, nämlich in denselben *Pastiches et mélanges*, ein zweiter Aufsatz findet, den man als „Ruskin-Essay“ bezeichnen könnte, ist er doch zum großen Teil „pour une traduction de *Sésame et les Lys*“ (*Contre Sainte-Beuve* 160) geschrieben worden: die für Prousts Entwicklung ungewöhnlich wichtigen „Journées de lectures“, die über weite Strecken unübersehbar eine Art Vorstudie oder Vorstadium des ersten Teils „Combray“ von *Du côté de chez Swann* darstellen. Hier entwirft Proust eine Idealvorstellung des Abbildcharakters der vom Autor geformten Sprache, die sehr wohl den gedanklichen und bildlichen Hintergrund der Curtius-Passage bilden könnte: „Le langage même du livre est pur (si le livre mérite ce nom), rendu transparent par la pensée de l'auteur qui en a retiré tout ce qui n'était pas elle-même jusqu'à le rendre son image fidèle; chaque phrase, au fond, ressemblant aux autres, car toutes sont dites par l'inflexion unique d'une personnalité; de là une sorte de continuité, que les rapports de la vie et ce qu'ils mêlent à la pensée d'éléments qui lui sont étrangers excluent et qui permet très vite de suivre la ligne même de la pensée de l'auteur, les traits de sa physionomie qui se reflètent dans ce calme miroir.“ (*Contre Sainte-Beuve* 187)

ge Eigenart des Verfassers“ oder die „traits caractéristiques“ „herausgefühlt“, sondern er hat die in Prousts Darlegungen liegende „Gesetzlichkeit“ durchaus und vielleicht nicht in reiner Ingenuität im Geheimen gelassen. Er hat sich bemerkenswert wenig um die „geistige Gesamthaltung“ eines Autors geschert – von der unterschlagenen bzw. ins Geistig-Seelische verkürzten „physionomie morale de l’artiste“ gar nicht zu reden –, den er doch besonders hoch zu schätzen behauptete. So hat er denn auch mitnichten „ein Fenster“ auf die „geistige Lebenssphäre“ Prousts geöffnet, sondern lediglich ein vielen vermutlich unbekanntes Bild seiner selbst gezeichnet. Aber überlassen wir das Schlußwort zu diesem Komplex wieder dem Spezialistentum, diesmal naheliegenderweise einer Proust-Spezialistin: Angelika Corbineau-Hoffmann befindet in ihrem Abriß über die Proust-Forschung zu Curtius’ Kapitel über die „Aufgabe des Kritikers“: „Aus Prousts Äußerungen die Aufgabe des Kritikers zu deduzieren, zeugt von einem seltenen methodischen Geschick“ (16).²⁰⁶

Einige Worte sind allerdings hier noch zur Frage der Intelligenz angebracht; nicht etwa, weil diese im Zusammenhang der Aufgabe des Kritikers von Curtius aufgeworfen worden wäre, aber er hat soeben selbst die Intuition ins Spiel gebracht, und daraus entsteht natürlich eine gewisse mentale Nötigung, zum Zwecke der Komplettierung des ewigen Dualismus nun auch *in irgendeiner Weise* die Intelligenz zur Sprache zu bringen. So gibt er denn unmittelbar anschließend im folgenden Kapitel über (die Synthese von) „Kunst und Erkenntnis“ eine Bestimmung der Intelligenz im „Sinne“ Prousts, die wir unbeschadet davon, daß sie auf den Künstler bezogen ist, zur Vervollständigung der Darstellung seiner Vorstellung von der Kritik als einer Synthese von Intuition und Intelligenz heranziehen können, weil ja nach Curtius für die Literatur und die literarische Kritik als die vierte, gleichwichtige Funktion der Literatur gleiche Seinsbedingungen gelten und wir darum diese Ausführungen ohne Abstriche übernehmen und sogar als allgemein-

²⁰⁶ Es ist im Anschluß an unsere Detailbetrachtung besonders interessant zu sehen, wie Corbineau-Hoffmann diese von der „Recherche“ ‘geforderte’ „spezifische Kritik“ und ihre geschickte methodische Aneignung durch den „humanistisch gebildeten Philologen“, dessen „Proust [...] Ausdruck einer zutiefst betroffenen Leseerfahrung“ ist, ihrerseits versteht: Diese Kritik „setzt beim Detail an, jenen ‘traits singuliers’, welche auf dem Wege über die ‘traits similaires’ hinführen zu den ‘traits essentiels du génie d’un écrivain’ [A.C.-H. fügt hinzu: „zit. aus dem Ruskin-Essay“, verrät aber nicht, aus welchem]. Da es nach Proust die Aufgabe des Kritikers ist, ‘de reconstituer ce que pouvait être la singulière vie spirituelle d’un écrivain (...)’, richtet Curtius die Frage nach der Beziehung von ‘Kunst und Erkenntnis’ – so eine Kapitelüberschrift – als erste an das Werk Prousts.“ (16)

verbindlich, um nicht zu sagen: allumgreifend auffassen dürfen:

Intelligenz in dem Sinne, den das Wort bei Proust hat, ist nichts inhaltlich Festgelegtes, auch keine durch Übung entwickelte Teilfunktion der Persönlichkeit, sondern der allumgreifende elementare Drang, sich die Wirklichkeit durch Erkennen zu erschließen. Intellektuelle Erkenntnis kann in vielen Formen auftreten: als Lebensklugheit, als Geschäftsverstand, als Rechtsprechung, als Wissenschaft, als Philosophie. Von all dem ist hier nicht die Rede. Jenseits all dieser Sonderformen und Spezialfunktionen gibt es ein Erkennen der Lebensgehalte, das weder praktischen Zwecken dient noch an die Systematik eines Sachgebietes gebunden und durch sie eingeschränkt ist. Diese Erkenntnis hat nur eine Ausdrucksform: die Kunst. Gestaltung ist die Sprache des künstlerischen Erkennens. Alle Kunst ist Erkenntnis. (20)

Philosophen mögen ihre Schwierigkeiten haben, diese ausschließenden Bestimmungen fraglos hinzunehmen, weil sie in seiner Beschreibung des von praktischen Zwecken etc. uneingeschränkten Erkennens älteste philosophische Selbstbestimmungen wiedererkennen wie z. B. die Definitionen der auf die ersten Gründe und Ursprünge („περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς“, *Metaphysik* 981 b 28) gehenden Weisheit, also der Philosophie, die nämlich nach Aristoteles die ‘Einsicht um der Einsicht willen’ anstrebt („τοῦ εἰδέναι χάριν“, 982 a 15) und als über allem anderen Wissen und Können stehend keinen praktischen Zwecken dient²⁰⁷; hier seien lediglich noch die dieses Kapitel einleitenden fundamentalen Äußerungen zur „Intellektualität“ wiedergegeben, die sehr anschaulich noch einmal das synthetische Denken Curtius’ erhellen und die insbesondere auch wegen solcher rhetorischer Blüten wie dem semantischen Chiasmus „Erkennendes Leben, lebendes Erkennen“ verdienen, bei sich bietender Gelegenheit dem Sog des Vergessens entrissen und einer noch so überschaubaren Nachwelt übermittelt zu werden:

Die Intellektualität ist der Nährboden des Lebens, das sich in dieser Kunst seinen Ausdruck schafft. Intellektualität im höchsten und umfassendsten Sinne, als ein Erstes und Letztes, das sich nicht erst als die Reaktion auf das Leben einstellt, sondern mit dem Lebensgefühl selbst da ist und mit ihm in unauflöslicher Einheit verbunden ist. Leben und Erkennen sind hier in der Wurzel eins. Erkennendes Leben, lebendes Erkennen tritt uns hier entgegen als ursprünglichste Spontaneität des Geistes, als farbigste und duftigste Blüte des vitalen Prozesses. Das intellektuelle Leben ist für Proust von all den parallelen Leben, die wir gleichzeitig leben, das span-

²⁰⁷ Kurioserweise reklamiert Curtius also für die *Poiesis* ein konstitutives Kriterium jenes ‘Strebens nach Einsicht’, das Aristoteles ausdrücklich und unterscheidend als nicht poetischer Natur bestimmt hat, was im übrigen schon seit den ersten Philosophen klar sei: „Ὅτι δ’ οὐ ποιητικὴ, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρῶτων φιλοσοφησάντων“ (982 b 11).

nungsreichste. (19-20)

Wenn auch für die Intuition gilt – was wir annehmen müssen –, daß sie in Literatur und Literaturkritik ihrem Wesen nach gleich ist, kommt man kaum umhin, um der eigenen Vorstellung davon, was Curtius darunter verstanden haben könnte, ein wenig auf die Sprünge zu helfen, noch einen Blick auf das Kapitel „Intuition und Ausdruck“ zu werfen, in dem Curtius die Begegnung des jungen Marcel mit den Kirchtürmen von Martinville in *A la recherche du temps perdu* als Beispiel für das intuitive Erfassen von etwas ‘hinter den Dingen’, dem „Geheimnis“, das „die Dinge anbieten und zugleich verhüllen“ (30), beschreibt. Seine das vergleichsweise unpathetische Original wieder merklich dramatisierende interpretative Nacherzählung,

Lange heftet er den Blick auf ihre besonnenen Flächen, bis diese gewissermaßen aufspringen wie eine Rinde, in der ein Riß entsteht; etwas von dem verborgenen Gehalt tritt damit ans Licht, und gleichzeitig taucht in dem Knaben ein Gedanke auf, der noch vor einem Augenblick nicht da war, der sich in Worte (innerlich erklingende Worte) kleidet und nun den Genuß jenes Blicks auf die Türme bis zum Rausch steigert. Im Fluge seiner Begeisterung [...] ergreift der Knabe Papier und Bleistift und schreibt ein Stück Prosa nieder. Das Geheimnis der Dinge läßt sich entriegeln durch Worte! Jenes Unbekannte gibt sich zu erkennen in einem Gefüge von Sätzen, die beglücken wie ein Fund. (30-31)

bleibt aber so opak und, was das wortreich Beschworene angeht, letzten Endes sprachlos wie die Oberfläche der Dinge, aus denen auch bei Proust kein verborgener Gehalt hervortritt, und sei es, weil es für ihn keinen gibt. Proust jedenfalls, als wollte er empathisch-mystifizierenden Interpretationen von vornherein den Wind aus den geblähten Segeln nehmen, läßt seinen Erzähler umgehend ein ironisches Pastiche unbedarft kindlicher Prosa anfügen, „le petit morceau suivant que j’ai retrouvé depuis“²⁰⁸, der Curtius beredt Lügen straft, enthält er doch keinerlei Gedanken, die jenes Unbekannte bewahrt hätten: kein mystisches Geraune von durch Worte entriegelten Geheimnissen vernehmen wir, nicht ein Hauch eines entschleierte Arkanums weht uns entgegen. Und der Erzähler scheint schließlich keinen Zweifel daran lassen zu wollen, wie weit der „Knabe“, der er einmal war, selbst unter dem Eindruck der „umwälzenden Entdeckung“ (30), die

²⁰⁸ *A la recherche du temps perdu. I. Du côté de chez Swann*. Bibl. de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1954, 182.

dem Interpreten zum Initiationserlebnis wird²⁰⁹, von solchen ‘curtiesken’ Anwendungen entfernt war:

Je ne repensai jamais à cette page, mais à ce moment là, quand, au coin du siège où le cocher du docteur plaçait habituellement dans un panier les volailles qu’il avait achetées au marché de Martinville, j’eus fini de l’écrire, je me trouvai si heureux, je sentais qu’elle m’avait si parfaitement débarrassé de ces clochers et de ce qu’ils cachaient derrière eux, que comme si j’avais été moi-même une poule et si je venais de pondre un œuf, je me mis à chanter à tue-tête.

Ein nicht unwesentlicher Grund dafür, daß die Intuition des Kritikers gelegentlich unbeschadet der Intelligenzvermutung so weit neben die Intentionen oder das ‘Wesen’ des Autors trifft – so daß man sich fragen möchte, ob es neben der von Susan Sontag festgestellten „Rache des Intellekts an der Kunst“, als die sie einmal die Interpretation charakterisiert hat, auch etwas wie die „Rache der Intuition an der Kunst“ gibt –, dürfte darin liegen, daß die eigenen Seh- und Denkweisen derart übermächtig sind und die Wertungen – um es noch einmal mit Platon zu sagen – gemäß einem *πρῶτον φίλον* (*Lysis* 219c; Schleiermacher übersetzt: „dem wir zuerst freund sind“) und aufgrund persönlicher Inbezugsetzung getroffen werden, in Curtiusscher Terminologie: nach Affinität. Und sollte die geistige Welt des Untersuchten, dem man sich aus welchen Gründen auch immer angehörig²¹⁰ fühlt oder wähnt, sich nicht gänzlich nach dem eigenen Affinitätssy-

²⁰⁹ „So wird der Knabe in derselben Lebens epoche, wo er sich zum Verzicht auf die literarische Laufbahn genötigt glaubt, durch die Forderung der Dinge zum sprachlichen Ausdruck getrieben“ (31); so erklärt sich der Titel des Kapitels „Intuition und Ausdruck“.

²¹⁰ „Auf das Angehörige [ΤΟΥ ΟΙΚΕΙΟΥ]“, läßt Platon Sokrates zu *Lysis* und Menexenos sagen, „geht Liebe und Freundschaft und Verlangen“. „Und auch sonst, ihr Kinder, sprach ich, wo einer des andern begehrt und liebt, er würde ihn weder begehren noch lieben noch ihm freund sein, wenn ihm nicht der Geliebte angehörig wäre überhaupt der Seele nach oder wegen irgendeiner Gesinnung, Art und Eigenschaft.“ (*Lysis* 221e-222a; Übersetzung Schleiermacher) – Es ist nicht zu übersehen, daß Curtius sich entsprechend nicht zuletzt durch die Darstellung der mondänen Welt und vor allem des Adels angesprochen fühlte: „Es ist ein oberflächliches Mißverständnis, den Schöpfer der *Guermantes* des Snobismus zu beschuldigen. [...] Die Welt des französischen Hochadels, diese unbekannte Welt [...] hat für Proust die Bedeutung eines Symbols, eines idealen Formenspiels, einer Orchideensammlung. In einem Stoff, der zufällig ist wie alles Geschichtliche (zufällig und eben darum unersetzlich und unvertretbar) zeigt sie subtile Abschattungen, seltene und kostbare Spielarten des Menschlichen.“ (100) Auf den Snobismus wird Curtius später noch einmal in „Wiederbegegnung mit Balzac“ (1950) zurückkommen: „Bei Proust wie bei Morand kehren aber auch solche Elemente von Balzac wieder, die das demokratische 19. Jahrhundert und das sozialistische 20. Jahrhundert dem gro-

stem gliedern, nichts leichter, als diesen kleinen Makel zu beheben: man braucht es nur, bewußt oder unbewußt, zu übersehen und den in der Regel nicht reaktionsfähigen Autor durch die Brille der eigenen geistigen Welt 'kreativ fehlzulesen' und in das heimische Affinitätssystem einzupassen. Hiermit bedingt sich gegenseitig, daß der Autor von seinem Werk nicht getrennt werden darf: solche Sophistifikationen wie 'Erzählerfigur', 'erinnerndes' und 'erinnertes Ich' kommen erst gar nicht auf, sie sind überflüssig, um nicht zu sagen störend; der Autor *ist* sein Werk, in das er sich ja unter Einsatz des Lebens völlig entleert hat, in „Gehalt“ und „Struktur“. 'Echte Kritik' muß den Autor mit dem (denkerischen, ideologischen) „Gehalt“ des Werkes identifizieren, denn sie kann ihn ja nur aufgrund des dargestellten bzw. hineingelesenen Gehalts als affin erkennen – Curtius' Ankündigung, seine „Blätter“ wollten „in keinem Sinn den Gehalt“ der vorliegenden Proust-Bände „erschöpfen oder umschreiben“ (14), kann deshalb bestenfalls als Selbsttäuschung aufgefaßt werden –, was die Voraussetzung für die Wertschätzung durch den Kritiker und Rangordner ist. Seine Entscheidung ist letztinstanzlich, und getroffen wird sie nicht zuletzt nach Maßgabe dessen, was ihm in seinem Selbstbild und zur Bestätigung und Hebung seines Selbstgefühls frommt. Die Aneignung durch den Kritiker à la Curtius ist darum total, sie umfaßt Autor und Werk. So kann es überhaupt nicht überraschen, daß als Ergebnis dieser Gleichschaltung Werk und Autor gleichermaßen dem Kritiker wie aus dem Gesicht geschnitten scheinen (und sich an solchen scheinbaren Übereinstimmungen dann oft die Differenzen zu anderen Forschern auf tun): so etwa wenn Curtius über „Prousts Kunst“ ganz nach seinem geistigen Bilde spricht:

Das Überraschende an Prousts Kunst ist ja dies, daß eine solche vorausweisende Geisteshaltung, eine so neue Sehweise und Sprachbehandlung sich in einer Materie verwirklichen, die in jedem Sinne retrospektiv ist. Die wiedervergegenwärtigende Rückschau auf den eigenen Lebensgehalt, das Zurücktauchen in die entschwundene Zeit, das Eingesenktsein in eine Tradition von Geist und Lebensform, von Milieu und Klasse – in allem diesem zeigt sich ja Prousts Werk gebunden an die Vergangenheit. Es ist eine gewollte Bindung. Nichts liegt dieser Kunst ferner als die Allüren, die Manieren und Manien eines künstlerischen Modernismus. Sie ist antirevolutionär. Man kann sie reaktionär und dekadent finden [...]. [die „Dekadenz“ behält] ihren dauernden Wert [...], mag auch der Geschmack des Tages den Sport oder die Aktion, das Kino und die Gesundheit bevorzugen. [...]

Es ist in dieser Kunst nichts Gärendes und nichts Krampfes. [...] Sie strebt nicht vorwärts, sondern in die Tiefe. Sie will der Zeit nicht vorausseilen – sondern sie will aus der Zeit

ßen Balzac als Unarten angekreidet haben: das Bedürfnis nach Luxus und der sogenannte Snobismus.“ (*Krit. Ess.* 187)

hinausschreiten. (128-30),

und über Proust selbst gleich im nächsten Satz, der ein neues Kapitel „Kritik des Lebens und der Liebe“ einleitet, insistiert:

Denn dies ist, wie jeder aufmerksame Leser finden wird, der tiefste, immer wieder durchbrechende Drang von Proust: aus dem Zeitlichen in das Überzeitliche, aus dem Vergänglichen in das Dauernde, aus der Welt des Werdens in die des ruhenden Seins hinüberzutreten. (130)

Aus der Dynamik der anverwandeln, überlagernden Aneignung bei gleichzeitiger Ineinssetzung von Autor und Werk läßt sich beispielsweise auch verstehen, daß von Curtius eine in den folgenden Zusammenhang nicht zwingend gehörende Relativierung der von ihm ganz allgemein kritisch betrachteten ‘psychologischen Analyse’ bei Proust eingefügt wird:

Es ist deutlich, daß diese Mitteilungen [*scil.* über Prousts spezielle Art der „Kontemplation“] uns einen Einblick in die innerste Schicht von Prousts Erlebnisweise und künstlerische Arbeit gewähren. Wir sehen hier wieder, daß das primäre Element seiner Kunst nicht psychologische Analyse, sondern eine sinnlich-seelische Aneignung bestimmter Wirklichkeitsausschnitte ist.²¹¹ (87)

Sogar die allerdings sehr vereinzelt stehende Kritik, die Curtius an „Prousts erotischem Pessimismus“ (133) übt – er erwähnt das Thema der Homosexualität übrigens mit keinem Wort –, basiert auf der beschriebenen Disposition: Da er den Autor Proust nicht von den im Roman dargestellten Verhaltensweisen und Gefühlsregungen, insbesondere Marcells, trennen kann, er selbst aber als bekennender Liebender (s. o. *passim*) sich nicht damit arrangieren kann, daß,

[w]enn man Prousts Werk auf psychologische Erlebnisse hin durchmustern wollte, [...] man an erster Stelle den Nachweis buchen [müßte], daß die Liebe eine Illusion ist – eine Krankheit, ein Leiden, eine Täuschung (131),

²¹¹ Er fährt fort: „Der geistige Prozeß, aus dem Prousts Kunst erwächst, ist ein besonders geartetes Sehen, eine intensive Tiefenschau, eine im Blick auf die äußeren Dinge erfolgende Bewußtseinskonzentration“, womit er Proust unbedingt der eigenen Auffassung angenähert hat, die er auf Seite 17 in die verschleierte freie Übersetzung aus dem „*Ruskin-Essay*“ eingefügt hatte: „daß dem Kritiker bestimmte Dinge auffallen [...] vollzieht sich nur bei aufgeschlossener Hingabe an den Gegenstand. Die Ruhe und die Passivität des reinen Aufnehmens muß die Grundhaltung des Kritikers sein.“

muß der Praktiker einer Kritik der Vereinnahmung den Roman-Umstand, daß der „Erzähler“ „Albertine in seinem Haus gefangen[hält]“ (133) – „beschämende, erniedrigende Selbstqual der Eifersucht; einer Eifersucht, welche die Liebe erstickt und nur noch einem glücklosen, verzehrenden Besitzstreben dient, das doch immer betrogen wird“ –, dem Autor persönlich anlasten und urteilen:

Diese Liebe ist keine Liebe mehr. Und darin liegt die Kritik, die unser Empfinden an Prousts erotischem Pessimismus vollzieht. Daß ein Mensch und die Welt, die er darstellt, von einem anderen nicht aufgesogen, nicht angeeignet, nicht eingeschlossen werden kann – das verurteilt ja nur das Besitzstreben, verurteilt nur eine Abirrung der Liebe, nicht die Liebe selbst; denn die echte Liebe überwindet die Trennung zwischen Mensch und Mensch nicht durch eine – immer unvollendbare – Annäherung, sondern durch den Lichtbogen einer Entladung, die von Pol zu Pol überspringt. (133-34)

Es ist Curtius nicht möglich, diese pessimistische Sicht der Liebe in Prousts Gesamtsicht des Menschen und seiner monadischen Situation in der Welt einzu- beziehen, er vermag nicht zu synthetisieren, daß Proust die zweite Sicht nicht ohne die erste künstlerisch realisieren kann; was umso erstaunlicher ist, als Curtius nach der das letzte Zitat abschließenden erneuten Reminiszenz an Platons *Siebten Brief* (341d) auf derselben Seite das folgende Kapitel „Platonismus“ mit der zweifellos vertretbaren Beobachtung beginnt:

Der Proustsche Mensch ist der Gefangene seiner Individuation. Sie ist die gläserne Wand, die ihn hindert, den anderen Menschen zu berühren. (134)

Einer der sich, anders als Proust, zu Wort melden und Einspruch gegen die auf ihn angewandte Curtiussche kritische Intuition erheben konnte, weil er als einer der letzten noch zu eigenen Lebzeiten von Curtius untersucht worden war – Curtius schrieb ja wenig später gerade mit Blick auf ihn an Rychner über seine Haltung gegenüber der modernen Literatur: „J'en ai soupé“ –, T. S. Eliot also, hat dem Kritikerkollegen exakt die aus dieser Aneignungstendenz resultierende persönliche Befangenheit vorgehalten. Mit seiner Reaktion auf Curtius' *misreading* der „Four Quartets“ lassen wir den Autor unsere Betrachtung über das Sichzusammenfinden von Intuition und Intelligenz in der Kritik schließen, dessen erste Besprechung Curtius die Gelegenheit gegeben hatte, den daraufgehenden Wunsch zu äußern:

I am deeply shocked that my poem should have presented itself to you in that light. Whatever

168

its merits or demerits, to me it seems to express much more of Christian hope than any of my previous work. I have had opinions from theologians both Anglican and Roman, and I am sure that to none of them, English or French, has it appeared to depict a „Welt ohne Gott“. [...] I must protest against your interpretation! I cannot but feel that there enters into it a good deal of your own vision at the present time. For that I can only condole in silence.²¹²

²¹² Brief vom 16.2.1946, zitiert nach Götz Schmitz, „Deepest Friendship“ - Ernst Robert Curtius und Stephen Spender“, in: „*Abendland*“ 278, Fn. 54.

IV ROMANISCHE UND EUROPÄISCHE PHILOGOLOGIE

Die Wissenschaftslehre leitet sonach, ohne alle Rücksicht auf Wahrnehmung, a priori ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also a posteriori, vorkommen soll.

Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht*

1 WANDEL UND DAUERHAFTIGKEIT DER EPISTEME

Es ist ausgiebig darüber diskutiert worden, welche Gründe Curtius dazu veranlaßt haben mögen, sich „aus der Gegenwart“ zurückzuziehen und dem lateinischen Mittelalter zuzuwenden.²¹³ Dabei hat naheliegenderweise vor allem eine Erklärung überzeugen können, die aus einer Bemerkung im „Rückblick 1952“ („Ich war und blieb zwölf Jahre hindurch *persona ingrata* – was mir willkommene Muße für meine wissenschaftliche Arbeit eintrug“²¹⁴) und aus der vielbeschworenen Fatalität der historischen Gegebenheiten den (Rück-)Schluß zieht, Curtius sei vor den Bedrängungen einer Gegenwart, die ihm die Ausübung seiner schreiberischen und akademischen Tätigkeiten, Vorlieben und Engagements nicht mehr gestattet hätte (also nach 1933), in den neutralen Fluchtbereich einer entrückten Vergangenheit geflohen oder zurückgewichen, weshalb er von Werner Krauss postum mit dem zweifelhaften, aber haftenden Ruhmestitel bedacht worden ist, wegen „seiner

²¹³ Hausmann, „*Aus dem Reich der seelischen Hungersnot*“, 54: „An Erklärungsversuchen für Curtius’ nicht unbemerkt gebliebenen Rückzug aus der Gegenwart hat es nicht gefehlt“, bemerkt Hausmann und beginnt mit einem eigenen Versuch: „Der Plan für *ELLMA* hatte bereits Gestalt angenommen und wurde während der Nazijahre intensiv verfolgt“. Andere Meinungen laut Hausmann: „Curtius hatte auch herbe Kritik für seine Arbeiten über das Frankreich der Gegenwart einstecken müssen und war ihrer deswegen überdrüssig. W[erner] Ross meint, das französische Erbe des Elsässers Curtius sei durchgeschlagen, der sich recht eigentlich nur noch für das katholische und gegenreformatorische Spanien interessiert habe [Tonbandinterview mit Hausmann].“ Curtius, aus protestantischer Familie und Sohn des Dr. theol. Friedrich Curtius, blieb wohlgeachtet zeitlebens Protestant.

²¹⁴ Franz. Geist im. zwanzigsten Jahrhundert 527. Diese Erinnerung wird z.B. von Hausmann, der sie modifiziert aus zweiter Hand von Friedrich Bentmann übernimmt („ERC zum Gedenken“, *Die Neueren Sprachen*, 1956), im Fortgang des Zitats in der vorherigen Fußnote verarbeitet: „Der Plan für *ELLMA* [...] wurde während der Nazijahre intensiv verfolgt; und so wurden diese dunklen Jahre eine Zeit ‘willkommener Muße für umfangreiche wissenschaftliche Arbeiten’“.

entschlossenen Gegenwartsflucht den Typus des 'Katakombengelehrten'“²¹⁵ zu verkörpern: eine nach Lage der Dinge – wie wir sehen werden – falsch akzentuierende und nicht pertinente Einschätzung. So ist etwa Frank-Rutger Hausmann überzeugt,

die starke Hinwendung zum Mittelalter und zur spanischen und italienischen Literatur ist sicherlich auch Flucht vor der Nazigegenwart und ermöglicht dem Romanisten wissenschaftliche Tätigkeit im Elfenbeinturm der Gegenwart. („*Hungersnot*“ 54)

Es wird dabei unbeschadet einer nicht ganz reibungslosen Kompatibilität dieser These mit der folgenden gelegentlich gleichzeitig sehr wohl betont, daß diese Orientierung keinesfalls als ein unrühmliches Reagieren auf äußere Zwänge zu verstehen sei, sondern eigentlich nur die konsequente Fortführung oder Weiterentwicklung eines längst gefaßten Planes infolge einer Umverlagerung der Interessen und Prioritäten darstellte, der aus der teleologischen Perspektive auf das europäische Jahrhundert-Bekenntniswerk *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, diesen „acte de foi“²¹⁶, sogar ein ausgesprochenes berufsethisches Timbre erhält (von wo aus es naheliegt, in Curtius' Evasion in die zeitlose Topologie doch noch einen eminent politischen und gegenwartsbezogenen Akt zu sehen²¹⁷).

Hausmann registriert bei Curtius „nach seiner 1929 nach Bonn erfolgten Berufung ein[en] deutliche[n] Bruch“ mit seinen früheren frankreichzentrierten Interessen und stellt fest: „Er vertiefte sich in Lehre und Forschung immer mehr ins Mittelalter, denn der Plan für '*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*'

²¹⁵ „Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag“, in: *Aufsätze zur Literaturgeschichte*, Leipzig, Reclam, ²1968, 27.

²¹⁶ A. Vernet begrüßte das Buch als „un acte de foi en l'avenir de cette culture occidentale à laquelle, dès 1932, hélas! sans succès, l'auteur tentait de rallier un monde oublié de ses traditions véritables“ (*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 12 (1950), zit. n. Richards, *Modernism, Medievalism and Humanism*, 91).

²¹⁷ Im Kapitel „Rhetorische Grundbegriffe“ der von ihm zusammen mit Jürgen Grimm und Frank-Rutger Hausmann vorgelegten *Einführung in die französische Literaturwissenschaft* (Stuttgart ²1984) erteilt Christoph Miething dem franzistischen Nachwuchs die literaturwissenschaftshistorische Belehrung: „E. R. Curtius hat als Antwort auf einseitig nationalistische Tendenzen der Lit.wiss. historische Toposforschung in der Absicht betrieben, die 'Sinneinheit' der europäischen Lit. in der Gemeinsamkeit ihrer Verpflichtung gegenüber der antiken Topik aufzuzeigen“ (83), eine Überlegung, die wert ist, einmal nachvollzogen zu werden, und in der man mit der „Verpflichtung gegenüber der antiken Topik“ vielleicht eine Art kleine deontologische Lösung sehen kann.

(*ELLMA*) hatte bereits Gestalt angenommen“²¹⁸. Hausmann behauptet damit dezi-
 diert eine sehr frühe, schon um das Jahr 1929 bzw. in dessen Nähe vollzogene
 programmatische Inbezugsetzung von lateinischer und *europäischer*, nicht nur alt-
 romanischer Literatur und eine konturierte Auffassung des *lateinischen Mittelalters*
 als Bindeglied zwischen Antike und Neuzeit und als spezifisches Charakteristikum
 im Rahmen eines historischen Verständnisses von *europäischer* Literatur und Iden-
 tität (vgl. *ELLMA* 16f). Für eine nachträgliche Fundierung dieser Behauptungen
 und erst recht der in den Konsequenzen weitreichenden kausalen Verknüpfung se-
 he allerdings auch ich keinerlei Indizien: Lausbergs Übersicht über die „Bonner
 Unterrichtsveranstaltungen des Zeitraums 1929-1951“ verzeichnet, von den hier
 kaum relevanten, weil völlig im Rahmen des Üblichen liegenden Dante-Lektüren
 abgesehen, eine erste Vorlesung über „Lateinische Literatur des Mittelalters“ für
 das Wintersemester 1932/33 (Teil II Sommer 1933), eine „Erklärung altfranzösi-
 scher Dichtungen“ erst drei Jahre später im Winter 1935/36 (156), spanisches
 Mittelalter im Winter 1937/38 (157), „Erklärung altfranzösischer Texte“ im
 Sommer 1939; eine relative Häufung solcher Themen gibt es nur zwischen Ende
 1940 und dem Sommer 1943, wobei sich jene spezielle *ELLMA*-Konzeption hier
 so wenig wie vorher ablesen läßt. Das gleiche gilt mit ungleich größerer doku-
 mentarischer Eindeutigkeit für die einschlägigen Veröffentlichungen dieser Zeit,
 deren romanistische *casticidad* für jeden überprüfbar ist: 1932 erscheint der Auf-
 satz über Manrique und den Kaisergedanken (eine, wenn auch einmal vom „spani-
 schen quattrocento“ (362) die Rede ist, rein hispanistische Untersuchung), erst
 1936 folgen „Zur Interpretation des Alexiusliedes“ und „Der Kreuzzugsgedanke
 und das altfranzösische Epos“, die alle drei nicht ohne Grund nicht in *ELLMA* ein-
 gegangen sind, sondern in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, haben sie
 doch mit der lateinischen Literatur genauso nichts (bzw. der erste nur mäßig) zu
 tun wie mit der europäischen, insbesondere den Titel des zweiten Aufsatzes darf
 man wörtlich nehmen. Die von Hausmann gegebene ‘Binnen-Begründung’ der
 einen Behauptung durch die andere: „denn der Plan [...]“, erscheint mir als reine
 Spekulation. Trotz der Vorlage, daß Curtius in der *Wandlung* tatsächlich von einer

²¹⁸ „Sie haben keine Neigung, von mir etwas zu lernen“ 102. Hausmann hat diese Dar-
 stellung in seinem Beitrag zu dem Kolloquiumsband *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe* wieder-
 holt: „depuis sa nomination à Bonn en 1929, il s'est produit une rupture nette dans son
 orientation scientifique. Dans son enseignement et dans sa recherche, il approfondit de plus en
 plus le Moyen Age, car le plan de *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* a déjà pris forme.
 Les années nazis devinrent même un ‘moment favorable pour entreprendre des études scienti-
 fiques de grande envergure’“ (59).

„Verlagerung meiner Interessen seit 1930 [...] ins Mittelalter“ („Vorwort“ 971) gesprochen hatte, kann sich Hausmann auch nicht auf Curtius berufen, der sich nämlich bezüglich der Genese des Plans von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* keineswegs eines solchen Tempos rühmen mochte, sondern sich an die Zeit nach 1930 als eine zunächst romanistische erinnerte:

Mit diesem letzten Werk [*scil. Die französische Kultur*, 1930] empfand ich meine Arbeiten über das moderne Frankreich als abgeschlossen: – aus inneren Gründen. Eine zwingende seelische Notwendigkeit drängte mich zu einem Wechsel des Forschungsgebietes. Ich empfand das Bedürfnis, in ältere Zeiträume – symbolisch gesprochen, so würde ich heute sagen, in archaische Bewußtseinschichten – zurückzugehen: zunächst in das romanische Mittelalter. Darüber hinaus suchte ich, noch ohne es recht zu wissen, den Weg nach Rom. („Vorwort“ 970)

Erst in „den Jahren 1932 und 1933“, so berichtet er weiter, nachdem er „[a]us dem ruhigen Gang der Forschung [...] herausgerissen“ worden war „durch brennende Nöte der Zeit“ (970) und geglaubt hatte, als „Heilmittel“ für den *Deutschen Geist in Gefahr* „einen neuen Humanismus empfehlen zu dürfen“, der „Mediaevalismus und Restaurationsgesinnung sein müsse[]“, zog er „daraus die praktische Folgerung, Vorlesungen über die mittellateinische Literatur zu halten“ (972). Sogar für diesen Zeitpunkt gibt er noch an, er habe sich „von Grund auf in die schwierige Materie einarbeiten“ müssen, eine Erinnerung, die immerhin durch einen in dieser Zeit geschriebenen Brief beglaubigt wird: Dieser Brief an Jacques Heurgon vom 21.3.1933, der übrigens ein interessantes, allerdings sorgfältige Lektüre verlangendes Dokument für die ‘Flucht’- und ‘Katakomben’-Diskussion darstellt, läßt keineswegs an einen irgendwie Gestalt gewordenen Plan denken, sondern erweckt im Gegenteil den Eindruck, daß Curtius nach der Machtergreifung gerade deshalb froh war, eine Veranstaltung über mittellateinische Literatur in Angriff genommen zu haben, weil sie ihm just aus dem Grund „beaucoup de travail“ abverlangte, daß er dieses Terrain, „un pays [...] qui me tentait depuis longtemps“, nicht *kannte*, kolloquial ausgedrückt also sozusagen ‘keinen Plan hatte’.²¹⁹ Sollte er über einen trotzdem vorliegenden Plan lieber Still-schweigen haben üben wollen?

²¹⁹ Curtius an Heurgon: „J’ai entrepris un cours sur la littérature latine du Moyen Age qui me donne beaucoup de travail, mais aussi beaucoup de satisfaction – puisqu’il me permet d’explorer un pays que je ne connaissais pas, mais qui me tentait depuis longtemps. L’époque présente a peu d’attraits pour moi. Je suis d’autant plus content de pouvoir me réfugier dans un alibi historique. C’est dans cette même pensée que j’ai abordé la lecture de Claudien. Quel grand poète!“ (Lausberg 95)

Der 'Plan für *ELLMA*' dürfte – wollte man nicht behaupten, daß er sich nach der Gestaltnahme um den Wechsel nach Bonn über viele Jahre an keiner Stelle veräußerte – darum nach der Version, die Curtius 1946 im geplanten, dann aber fallengelassenen ersten „Vorwort“ seinem „Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“ hatte voranstellen wollen, frühestens in der Folge oder als Folge der „Auseinandersetzung“ mit Glunz' *Literarästhetik des europäischen Mittelalters* (1937) entstanden sein, denn erst diese Auseinandersetzung hatte für ihn „den Anstoß“ bedeutet, „das lateinische Mittelalter und seine Ausstrahlungen intensiv durchzuarbeiten“ (972), eine im Kontext glaubwürdige Angabe, die sein mittellateinisches Engagement der Jahre vor Glunz' Veröffentlichung 1937 allerdings in bemerkenswerter Weise relativiert, und das in völligem Einklang mit den oben genannten altromanistischen Publikationen. Die geballte lateinische Erudition, die dann 1938 über Glunz hereinbrach, dürfte sich tatsächlich in der Zwischenzeit 1937/38 in Curtius zielgerichtet aufgestaut haben, was auch sein publizistisches Schweigen im Jahre 1937 erklären könnte. Die daraufhin „1938 bis 1944“ entstandenen „zweiundzwanzig Abhandlungen“ jedenfalls, die ihm „während des Krieges ein willkommenes geistiges Alibi boten“, „waren“, so betont er abschließend, „nicht nach einem vorbestimmten Plane angelegt“.

Selbst in diesem schließlich als Relikt eines Durchgangsstadiums stehengebliebenen „Vorwort“ aber findet sich genaugenommen – von dem Titel des zu früh angekündigten Buches abgesehen, der im übrigen bezeichnenderweise nicht von einer europäischen Literatur als Einheit, sondern von *den* europäischen Literaturen im Plural redet – kein Hinweis auf eine *europäische* Dimension seiner Forschungen. Und so sehr Curtius im Unklaren ließ, worauf sich seine Kritik an Glunz bezog und worin dessen Buch sich eigentlich als unzulänglich erwiesen hatte, es scheint ein Zusammenhang zu Curtius' damals neu gewonnener („Bald bemerkte ich“), wenn auch nicht eben grundstürzender Einsicht zu bestehen, daß von der „Basis“ der mittellateinischen Literatur „aus ein tieferes Verständnis altromanischer [!] Denkmäler zu gewinnen war“ (972). Von einer spezifisch europäischen Perspektive à la *ELLMA* ist also hier noch nichts zu spüren, geschweige denn die Rede. Wenn er aber an dieser Stelle schon keinen Aufschluß darüber geben mochte oder konnte, inwieweit und seit wann die besagten Abhandlungen (die das Buch wohl in der Fassung konstituierten, in der er damals vorübergehend glaubte, es „als Fragment hinausgehen lassen“ (974) zu müssen) von der Konzeption oder dem irgendwann doch wohl vorliegenden Plan her 'in Richtung *ELLMA*' zielten, 1948 wird er es noch weniger tun: Er wird „diese Seiten“ über die „Ent-

stehung“ seines Buches mit der bezeichnenden Begründung „nicht wieder“ abdrucken, daß „das Buch in den Jahren 1946/47 umgearbeitet worden ist“, wie es im neuen Vorwort lapidar heißt (*ELLMA* 11). Er wird es nunmehr für angezeigt oder vertretbar halten, jeden Hinweis auf die Genese dieses ‘neuen’, dezidiert ‘europäischen’ Werkes, auf Anstöße, Anregungen, Abhängigkeiten und vor allem darauf zu unterlassen, wann und auf welchem Wege ihm denn nun tatsächlich (wieder?) bewußt geworden war – nachdem ja ausgerechnet sein Lehrer Gröber bereits 50 Jahre vor *ELLMA* im *Grundriß der romanischen Philologie* eine monumentale „Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis 1350“ (1893/1902) vorgelegt und darin ausdrücklich die Bedeutung dieser Literatur für „das Verständnis des Schrifttums der romanischen Völker“²²⁰ betont hatte, allerdings ohne deshalb auf die Idee zu verfallen, darauf *expressis verbis* den Begriff *Kontinuität* anzuwenden –, was er erst jetzt im programmatischen ersten Kapitel über „Europäische Literatur“ als seine neue Sicht und seinen neuen konzeptuellen Ansatz herausstellte, das nämlich

keine Strecke der europäischen Literaturgeschichte so wenig bekannt und bewandert [ist] wie die lateinische Literatur des frühen und hohen Mittelalters. Und doch erhellt aus der historischen Auffassung Europas, daß gerade diese Strecke als Verbindungsglied zwischen der untergehenden antiken und der sich so sehr langsam herausbildenden abendländischen Welt eine Schlüsselstellung einnimmt (22),

weshalb für ihn zum einen die „Europäisierung des Geschichtsbildes [...] heute politisches Erfordernis geworden“ (17) war, das „auch auf die Literatur angewendet werden“ mußte (19), und zum anderen die Verpflichtung, das Bewußtsein der „Kontinuität“, ja der „Verwachsung“ mit der Antike herauszustellen und zu befördern, geradezu in den Rang eines ethischen Postulats gestiegen schien.

Die Einsicht in diese „Verwachsung“ hatte er aus der „universalhistorische[n] Sicht von ERNST TROELTSCH“ übernommen, nach der „unsere europäische Welt“ (29)

²²⁰ Gröber fährt fort (*Grundriß* II, 97): „Ausdruck der Einsicht und des Wissens der Lehrer des Volkes in der Zeit vor und nach dem Hervortreten romanischer Literaturdenkmäler, begleitet [die lat. Lit.] das romanische Schrifttum von seiner Entfaltung an bis zu seiner Blüte, wirkt vorbildlich oder anregend darauf ein, leiht den Volkssprachen Darstellungsmittel, Formen und Stoffe und weicht nur langsam mit der Verallgemeinerung der Bildung und der reifenden Darstellungskunst in den romanischen Sprachen auf dem Gebiete der Kunstdichtung, der wissenschaftlichen Forschung und Belehrung zurück.“ (Zit. n. Curtius, „Gustav Gröber und die romanische Philologie“, *Ges. Aufs.* 444)

nicht auf Rezeption und nicht auf Loslösung von der Antike, sondern auf einer durchgängigen und zugleich bewußten Verwachsung mit ihr (Troeltsch, *Der Historismus*, S. 716, zit. n. ELLMA 29)

beruht, und damit hatte Curtius sein *europäisches* Literatur-Projekt nach einem unverhofften und wahrscheinlich nicht zuletzt aus der historischen Umbruchsituation des „Zusammenbruchs“ sich ergebenden konzeptuellen Endsput schließlich wieder an die Vorstellung jenes „‘standortgebunden[en]‘“ und „einmaligen Humanismus des Abendlandes“ zurückgebunden, die er in *Deutscher Geist in Gefahr* (110) im Rahmen seines „kulturpolitische[n]“ – wohlgemerkt nicht eines literaturwissenschaftlichen! – „Programm[s] eines Mittelalter-Humanismus“ (Lausberg 110) bereits mit eben diesem Troeltsch-Zitat unterlegt hatte.

Es ist durchaus möglich, und vor allem die Selbstzeugnisse sprechen vernehmlich dafür, daß Curtius seinem *magnum opus* erst 1946/47 die europäische Dimension hinzugefügt hat. Deshalb die Umarbeitung, denn die bloße Kompilation der 22 Mittelalter-Studien konnte diese Dimension nicht herstellen. Nach vielen Jahren wiederholter Attacken hatte er sich schließlich zwei Jahre nach Glunz' Tod²²¹ die Position und den europäischen Gesichtspunkt zu eigen gemacht, die er diesem 1938 so vehement bestritten hatte²²² und die er 1946 in der *Wand-*

²²¹ Glunz war am 3. März 1944 an der Ostfront gefallen (Vermerk in der zweiten Auflage seines Buches, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1963). Curtius vermerkt dies 1946 in seinem „Vorwort“ folgendermaßen: „Das 1937 erschienene Buch des Anglisten Glunz über ‚Die Literaturästhetik [sic] des [Curtius unterdrückt: europäischen] Mittelalters‘ (der Verfasser ist inzwischen als Kriegsoffer gefallen) erwies sich als unzulänglich und wurde von mir 1938 eingehend kritisiert.“ (972)

²²² Nachdem Curtius zu Beginn von „Zur Literaturästhetik des Mittelalters I“ (ohne ‚europäisch‘!) die erstrangige Zuständigkeit der Romanistik für die „vielgestaltigen Zusammenhänge“ zwischen mittellateinischer Literatur und „volkssprachlichen Schrifttümern“ damit begründet hat, daß „in der mittelalterlichen Blütezeit [...] Frankreich die geistige Führerstellung im Abendlande hat“, dekretiert er: „Auch der neueste, von einem Anglisten unternommene Versuch, die Dichtung und die Poetik des Mittelalters durch tieferes Eindringen in die mittellateinischen Quellen zu deuten, muß diesen geschichtlichen Verhältnissen Rechnung tragen. Die ‚Literarästhetik des europäischen Mittelalters‘ von H. H. Glunz führt zwar den Untertitel: Wolfram – Rosenroman – Chaucer – Dante. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich, daß von den fast 600 Seiten des Buches nur etwa 10 auf Wolfram, nur 7 auf Chaucer, rund 55 auf sonstige me. Denkmäler Texte [sic] kommen. Die Hauptmasse des Werkes ist auf mittellateinische und romanische Texte verwandt und geht aus diesem Grunde die romanische Philologie an. Unter den mlat. Autoren sind natürlich auch einige Engländer. Aber ihrer Geistesbildung und ihrer literarischen Tätigkeit nach sind auch sie als Schüler der Franzosen anzusprechen.“ (ZrPh 58 (1938): 1)

lung nicht mehr (oder noch nicht) benennen mochte²²³ (oder konnte). Noch 1944 jedenfalls, als er sich zu Beginn der 22. Studie „Über die altfranzösische Epik“ ausdrücklich zu nicht mehr in der Lage sah, als „ein[en] Wegweiser zum inneren Zusammenhang der bisher veröffentlichten einundzwanzig Teile“ nur „im groben und großen“ geben zu können (*Ges. Aufs.* 107), hatte er über das virtuelle Buch, von dem er allerdings bezeichnenderweise meinte, daß es sich erst ergeben würde, wenn er die vorliegenden Arbeiten „in umgearbeiteter, ergänzter Gestalt und in systematischem Aufbau erneuern“ würde, die höchst aufschlußreiche und in der Sache zutreffende Feststellung getroffen: „Sein Gegenstand ließe sich mit den Worten umschreiben: ‘Lateinisches und romanisches MA. (Untersuchungen zur lit. Tradition Europas)’“. Es gibt keinen Grund, diese Selbsteinschätzung zu bezweifeln, nach der er zu diesem Zeitpunkt also über den Standpunkt von 1938, d. h. eigentlich den seines Lehrers Gröber, noch nicht hinausgekommen war. Die Begründung, die er für „[d]iese Fassung des Themas“ – *recte* nicht des Themas des Buches, sondern des Titels – gab und die man als erneute Replik auf Glunz’ europäischen Anspruch lesen kann, zeigt sicherlich in ihrer Kasuistik und Kategorienvermischung klar den ihm eigenen Denkstil,

Grundlage der Untersuchung bildet die vergleichende Betrachtung der mlat. Literatur und der romanischen Literaturen des Mittelalters. Über die Romania greift eine solche Betrachtung indessen schon dadurch hinaus, daß an der mlat. Literatur auch Kelten, Deutsche, Engländer beteiligt sind. Sodann aber dadurch, daß die romanischen Literaturen auch der deutschen und der englischen zahlreiche Anregungen geboten haben (197),

²²³ 1948, in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, wird Glunz in seiner Rolle als Stein des Anstoßes zu Curtius’ ‘intensiver Durcharbeitung des lateinischen Mittelalters und seiner Ausstrahlungen’ gänzlich getilgt sein. Lediglich in einer Fußnote zum Exkurs „Der Affe als Metapher“ vermerkt Curtius, Glunz habe „den Begriff *ars simia veri* als Stütze für seine verfehlten Konstruktionen verwertet. Eine philologische Richtigstellung schien erforderlich“ (522); in einer zweiten zu dem typischen Verdikt: „Ein Versager war auch die ‘Literaturwissenschaft’ in ihrer kunstgeschichtlichen wie in ihrer geistesgeschichtlichen Variante. Die leichtfertig konstruierende ‘Geistesgeschichte’, die sich in Deutschland seit dem ersten Weltkrieg an Stelle der Philologie setzte, war ein Symptom wissenschaftlichen Verfalls“ (385), erklärt ausgerechnet der ehemalige philosophierende Kritiker Curtius, einer der exponiertesten Vertreter dieser Verfallserscheinung: „Ich verweise auf meine Kritik der ‘Literarästhetik des europäischen Mittelalters’ von H. H. Glunz.“ – Glunz hatte zwar geschrieben, die Ergebnisse seines Buches sollten „der mittelalterlichen Geistesgeschichte wie der Philologie in gleicher Weise zugute kommen“ (VIII-IX), dies war aber natürlich gerade Ausdruck davon, daß er beides nicht betrieb, sondern sich – was dem Rezensenten Curtius kaum entgangen sein dürfte – mit poetologischen, rhetorischen, generischen und ästhetischen Fragen beschäftigte.

insgesamt aber war Curtius Gröbers „Auffassung vom Verhältnis der mlat. und der volkssprachlichen Literatur“ (110) grundlegend und nachhaltig verpflichtet und er erklärte sogar ausdrücklich, mit seinen Untersuchungen an Gröbers Fragestellung anzuknüpfen (111).²²⁴

Das schützte Gröber allerdings nicht davor, Glunz' Schicksal zu teilen und ebenfalls als Vorgänger und Anreger sukzessiv vergessen zu werden: War er 1938 mit der Reverenz bedacht worden, die erste Mittelalter-Studie, also die Glunz-Kritik, eröffnen zu dürfen, und 1944 immerhin noch in der gerade geschilderten Weise präsent, im „Vorwort“ von 1946 gab Curtius keine Verbindung des avisierten 'Buches über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen' zu Gröber mehr zu erkennen, ebensowenig in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, wo er ihn im Kapitel „Lateinisches Mittelalter“ im Unterschied zu anderen Mittellatinisten mit keinem Wort erwähnt. Lediglich in der „Bibliographischen Anmerkung“ am Ende würdigt er ihn mit einem einzigen Satz in *petit*, was in Anbetracht der Aussage um so merkwürdiger anmutet: „Einen Überblick über die ganze mittellateinische Literatur bis 1350 bietet nur GUSTAV GRÖBER im *Grundriß der romanischen Philologie*, Band II, 1902, 97-432.“ Mit der *ELLMA* vorangestellten Widmung „Gustav Gröber und Aby Warburg in memoriam“ kontrastiert in merkwürdiger Weise, daß Curtius seinen Lehrer nur in einigen wenigen völlig insignifikanten Details anführt und an keiner Stelle eine irgendwie geartete Vorläuferschaft bzw. Abhängigkeit einräumt. Erst 1952 wird er sich in „Gustav Gröber und die romanische Philologie“ wieder genauer an Gröbers mittellateinische Verdienste erinnern, bei der Gelegenheit dann jedoch ohne die geringste Beziehung zu seinem eigenen 'Mittelalter-Buch' herzustellen. Erschien ihm dies nicht mehr nötig, weil sein Buch mittlerweile vom „Lateinisches und romanisches MA.“-Stadium à la Gröber zu *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* promoviert und mit dem europäischen Label im öffentlichen Bewußtsein als autonome Singularität fest verankert war, er also anders als im 1946er „Vorwort“ souverän und ohne Profilierungsnot über 'fachfremde' Leistungen wie die seines Lehrers reden konnte, die

²²⁴ Von der Verkürzung der Darstellung der 'ganzen mittellateinischen Literatur' auf Topik und geistesgeschichtliche Spekulation bei Curtius einmal abgesehen kann man sich – wenn man den Kritikern glauben will, die ihm insbesondere eine ungenügende Berücksichtigung, ja eine dem europäischen Anspruch nicht gerecht werdende Vernachlässigung der nicht-romanischen Literaturen vorgeworfen haben – wohl mit einiger Berechtigung fragen, ob er sich von Gröber nicht vor allem auf der Ebene der verbalen Verlautbarung, durch die Deklamierung einer „historischen Auffassung Europas“ (*ELLMA* 22) und die Hypostasierung einer schimärenhaft im Unklaren bleibenden Kontinuität unterscheidet.

sein eigenes Terrain nicht tangierten? Immerhin gibt er doch einen impliziten Hinweis, daß er Gröber neben der lateinisch-romanischen Grundidee, die er mit reichlich *publicité européenne* versehen hatte, noch für andere Anregungen und (vielleicht auch indirekte) Fernwirkungen Dank schuldete: Nachdem er erwähnt hat, daß er bereits „in der *ZfRPh* (58, 1938, 1) auf Gröbers Verdienste um die mittellateinische Philologie“ (*Ges. Aufs.* 445) hingewiesen hatte, zitiert er aus einem Brief, den er daraufhin von dem Gröber-Schüler Philipp August Becker erhalten hatte: „Unserm alten Lehrer bin ich gerade dafür zu großem und bleibendem Dank verpflichtet“, hatte Becker Curtius geschrieben, „daß er mir den Sinn für den Zusammenhang des Mittelalters mit der antiken Kultur eröffnet hat, für die Vermittlung des Christentums und für die Notwendigkeit, die Gesamtkultur der Zeit im Auge zu behalten.“ Wie dem auch sei, als Erklärung für die offensichtlich von manchem heutigen Romanisten noch zwei Generationen *post festum* als problematisch und rechtfertigungsbedürftig empfundene ‘Verlagerung der Interessen’ bei dem Bonner Ordinarius ausgerechnet eine auf *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zielende und daraus eine ethische Valorisierung ableitende Teleologie zu bemühen könnte absurder nicht sein.

*

Ein anderer Versuch, „die Wende in [Curtius’] Forschung am Ausgang der zwanziger Jahre“²²⁵ nicht nur *en passant*, sondern in einem eigens dieser Frage gewidmeten Aufsatz zu analysieren, dokumentiert die anhaltende Brisanz der Thematik: Es handelt sich um eine der letzten größeren Veröffentlichungen zu unserem Autor, die zudem den seltenen Reiz bietet, einer Curtius-Exegese beiwohnen zu können, die sich auf der Diskurs-Höhe einer erst vor wenigen Jahren vergangenen Zeit bewegt, was fast schon dafür entschädigt, daß sie bei keiner Lösung ankommt, scheitert sie doch auf diskursiv und epistemologisch ambitioniertem Niveau. Der Verfasser Kian-Harald Karimi versucht, die exakte Beschreibung und zweifellos ‘politisch korrekte’ Beurteilung von für seine Argumentation geeigneten Curtius-Daten und -Texten und von wissenschaftsgeschichtlichen Phänomenen im „biographischen und politischen Kontext“ Curtius’ mit dem damit bei

²²⁵ Kian-Harald Karimi, „A un tournant de mon existence: Ernst Robert Curtius’ epistemologische Wende am Ende der zwanziger Jahre“, *RZLG* 19.1 (1995): 101.

Würdigung *aller* relevanten Texte unvereinbaren, aber wohl vom heutigen romanistischen Kontext nach wie vor eingeforderten Erkenntnisziel zu versöhnen oder *aufzuheben*, daß bei Curtius eine „Abkehr von nationalen Klischees [...] mit der Abwendung von der zeitgenössischen Literatur, von gegenwarts- und kulturanthropologischen Fragen zusammenfällt“ (117). Wem nicht scheint, daß sich mit der „Abwendung“ von diesen Themen sowohl die „nationalen Klischees“ als auch die „Abkehr“ von ihnen weitgehend von selbst erübrigen²²⁶, kann leicht als gegeben betrachten, was zu beweisen gewesen wäre:

Es spricht für Curtius, daß er sich aus dem Labyrinth bedrohlicher Aporien insoweit befreien konnte, als er den von „Völkerpsychologismen zum Rassismus“²²⁷ führenden Diskurs verlassen hat, um sich in der Mittelalterforschung dem aus seiner Sicht gefährdeten abendländisch-humanistischen Erbe zuzuwenden. (107)

Karimis „um[...]zu“ ist zwar nicht eindeutig als final zu bestimmen, es könnte auch kopulativ oder neutral konsekutiv gemeint sein, der Kontext läßt aber keinen Zweifel: Dies ist der Endpunkt seiner Argumentation, als deren Fazit aus dem neuen selbstreflexiven²²⁸ und diskursbewußten Angang wieder das bekannte ethische Telos aufscheint.

²²⁶ Als ob es „seinerzeit“ nur Curtius und seinesgleichen gegeben hätte und die Existenz alternativer Modelle nicht zuletzt durch Curtius' Attacken auf ihre Vertreter beglaubigt wäre, „stellt sich mir“, schreibt Karimi, „die Frage, ob“ diese (von ihm als evident behandelte) „Abkehr [...] nicht zeigt, daß eine solche Beschäftigung in Deutschland nach dem ersten Weltkrieg überhaupt nur im kulturkundlich-biographischen Sinne möglich war bzw. daß die Arbeit an Gegenwartsliteratur und 'Geistesgeschichte' seinerzeit über einen kulturkundlichen Diskurs zu funktionieren pflegte“ (117).

²²⁷ Karimi zitiert hier Stefan Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre*, 85, bei dem es im Zusammenhang heißt: „Von Völkerpsychologismen zum Rassismus, so könnte auf begrenztem Teilbereich der gedankliche Weg von Weimar zum Dritten Reich beschrieben werden. / Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß Curtius in eben dieser Diskussion [...] zumindest teilweise die Intention hatte, auf nationalen Stereotypen beruhendes Denken zu bekämpfen. Daß er sich selbst von dessen Ansätzen nicht zu lösen vermochte, daß er zwischen Imagologie und Völkerpsychologie steckenblieb, verhinderte eine akzeptable widerspruchsfreie Aussage.“ (85)

²²⁸ Karimi entfaltet auf den ersten Seiten seine methodische Reflexivität und betont, in seiner Untersuchung solle es „nicht darum gehen, die Illusion zu nähren, wir hätten als erkennende Subjekte einen unmittelbaren Zugriff auf das zu erkennende Objekt, so als ob wir einerseits nicht auch notwendigerweise der Diskursivität aller wissenschaftlichen wie nichtwissenschaftlichen Erkenntnisprozesse unterlägen und andererseits unser Blick auf die Arbeiten des Philologen Curtius nicht weniger als durch eine Mannigfaltigkeit von apologetischen wie diffamatorischen Diskursen verstellt wäre.“ (100)

Da Karimi, uneingedenk womöglich der Aporien, in die ein uneigentlicher Diskurs über Aporien zwangsläufig gerät, sich zutraut, gewappnet nur mit einem unerschütterlichen Vertrauen in den „Ariadnefaden“ (105) der Diskurse – denn sollte man ihn einmal ‘verlieren’, wie auf Seite 105, ‘greift’ man ihn einfach „wieder auf“ – als ein neuer Theseus einer orientierungslos kontemporären, zeitgeistbemühten Romanistik „Curtius in dem von ihm selbst geschaffenen Labyrinth aufzusuchen“ (99), tut er sich unweigerlich schwer, eine tatsächlich stringente Analyse oder überzeugende Erklärung der „Wende“ vom bösen Ersten („hybrider Diskurs“ (107), „aus dessen Ritzen schon längst das Blut rinnt und eine grelle Körperlichkeit aufscheint“ (118)) zum guten Zweiten („Topos“ (104), „lateinisches Abendland“(118)) zu geben, aber immerhin ist es nicht weniger als ein „Wandel der Episteme“ (106), den er nicht zu ergründen vermag. So kann er sich in der Gewißheit eines empathischen Verständnisses für die existentiellen persönlichen und ethischen Lebensfragen „des Philologen in den ausgehenden zwanziger Jahren“ darangeben zu demonstrieren, „daß Erkenntnis kein teleologischer, zu Perfektibilität [Perfektion?] drängender Prozeß ist, sondern daß Erkenntnisgewinne auch immer das Ergebnis von Verlusten sein können(106)“²²⁹. Karimis Ansatz und Methodik sollen zwei Beispiele verdeutlichen:

Seinem eigenen heuristischen Vorschlag folgend, es

sollte [...] der Versuch unternommen werden, aus der Vielzahl der sich überlagernden Diskurse, welche die Heterogenität der Texte von Curtius geradezu impliziert, den der romanistischen Wissenschaftsgeschichte zu ermitteln (101)

(mit dem unausgesprochenen, aber sich erweisenden Ziel, Curtius’ gelungene Überwindung der inkriminierten Diskurse zu behaupten), spricht Karimi, Curtius weder ausklammernd noch explizit einbeziehend, von der Entstehung eines ‘hybriden Diskurses’, „der seine Kategorien nicht aus der Literarizität der Literatur,

²²⁹ Es muß die Möglichkeit eingeräumt werden, daß Aussagen zum Thema darin begründet sind, daß der Autor bei aller methodologischen und epistemologischen Skrupulosität unzureichend über das Curtiussche Œuvre orientiert ist: darauf deuten unter anderem Äußerungen wie „Eine Einführung über *Die französische Kultur* [...] schließt 1929 diesen Zyklus von Verständigungstexten ab“ (103) oder „1950 setzt Curtius seine Arbeit an der zeitgenössischen (!) Literatur mit *Kritische Essays zur europäischen Literatur* [größtenteils vor 1933 erstveröffentlicht, vor allem über längst verstorbene Autoren], ein Jahr später mit *Balzac* [!, Neuauflage des Buches von 1923] und 1952 mit *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert* fort [der jüngste Aufsatz dieses Sammelbandes ist der über Maritain von 1926, bis auf zwei Artikel lagen alle spätestens 1925 kompiliert in Buchform vor]“ (104).

dem Material der Sprache schöpft, sondern aus den Versatzstücken anderer Wissenschaftsdiskurse“ (107). In der deutschen Romanistik, stellt er mit partieller Berechtigung fest, hätten sich „wie in den Philologien seit der Jahrhundertwende überhaupt die Episteme zu verlagern“ begonnen: „Begriffe wie Scholle, Rasse und Blut“ veränderten ihre „Wertigkeit und mithin auch das Denken“ und bestimmten „die Erkenntnisprozesse, die nach der deutschen Niederlage von 1918 zumal Modelle zum Verständnis von Ungleichheiten zwischen den Völkern und Nationen entwickeln.“ Curtius erwächst in dieser Situation laut Karimi Hilfe aus naheliegender Quelle: „Dennoch verschwimmen diese Kategorien in beschreibenden und bewertenden Bedeutungen, die zu beherrschen dem an festen Begrifflichkeiten der klassischen Rhetorik geschulten Curtius zunehmend schwerer gefallen sein muß.“

Das zweite Beispiel führt in das Zentrum von Karimis Untersuchung:

Vorwiegend an seinen Arbeiten zur zeitgenössischen französischen Literatur und zu den deutsch-französischen Geistesbeziehungen der zwanziger Jahre exemplifiziert sich [...] ein wissenschaftlicher, „geistesgeschichtlich“ genannter Diskurs, dessen Automatisierung, Stereotypisierung und letztlich auch chauvinistische Entartung zu einem tiefen Bruch in seiner Forschung führt. Dieser scheint auch mit einer wissenschaftlichen, philosophisch-ethischen und nicht zuletzt persönlichen Krise des Philologen in den ausgehenden zwanziger Jahren zu korrespondieren und ist damit weit umfassender als ihn Nerlich in seinen Angriffen bei Curtius diagnostiziert. So schreibt Curtius in einem Brief am 14.2.1930 an André Gide, daß er sich in einem „tournant de mon existence“ befände und vergleicht diesen mit einer Erfahrung, die die Figur des Lafcadio aus *Les caves du Vatican* am Ende des Romans erlebt, als der Erzähler den Beginn eines neuen Buches ankündigt. (105-06)

Bei soviel empathischer *ἐπιστήμη* getraut man sich kaum, zu bedenken zu geben, daß die Bemerkung des notorischen, mittlerweile immerhin fast 44 Jahre alten Junggesellen Curtius' über eine Lebenswende möglicherweise in Beziehung stehen könnte zu seiner Verhelichung mit der 21 Jahre jüngeren Ilse Gsottschneider, die ausgerechnet am folgenden Tag, dem 15.2.1930, stattfinden sollte, denn hätten Eheschließungen etwas mit *ἐπιστήμη* oder mit Epistemen zu tun. Und wenn Karimi sich solch erstaunliche Verbindungen auffallen läßt wie die, daß die „Automatisierung, Stereotypisierung und letztlich auch chauvinistische Entartung“ von Curtius' „Diskurs“ auf eine nicht näher beschriebene Art und Weise „zu einem tiefen Bruch in seiner Forschung führt“, der mit einer umfassenden „Krise des Philologen“ zu „korrespondieren“ „scheint“, um dann nach einem gewissen Lapsus in der Erfassung (der wohlgemerkt nicht thematisiert wird, für mich an

der entscheidenden Stelle aber gegeben ist) einen „Wandel der Episteme“ festzustellen, an dessen Ende wir einen anderen Curtius haben, der *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* schreiben wird, sollte sich da – wo Karimi sich doch entschlossen hat, „Curtius in dem von ihm selbst geschaffenen Labyrinth aufzusuchen“ und da „nur den Spuren [zu] folgen, die sich in seinen wissenschaftlichen Texten, in seinen Essays und Briefen eingeschrieben haben“ (100), also dem von ihm selbst geschaffenen Labyrinth, anstatt wie Lausberg oder Jean Hyppolite dem „Autor als Subjekt“ nachzuspüren²³⁰ – eine Formulierung von solch suggestiver diskursiver, ja titelwürdiger Potenz wie „tournant de mon existence“ auf etwas so prototypisch Banal-Biographisches wie eine Eheschließung beziehen, anstatt die diagnostizierte philosophisch-ethische und persönliche Krise zu bestätigen? Zumal wenn Karimi darüber hinaus auffällt, daß „die Figur des Lafcadio“ jene „Erfahrung“, mit der Curtius laut Karimi seinen „tournant“ „vergleicht“, just dann „erlebt“, „als der Erzähler den Beginn eines neuen Buches ankündigt“, was zwar vorderhand weder mit Lafcadio noch mit Curtius’ Vergleich etwas zu tun hat, aber – das scheint Karimi suggerieren zu wollen – als ein wirklich schönes Bild für die neuen Episteme aufgefaßt werden kann.²³¹

Auch bei Karimi scheint das alte chronologische Problem der Curtius-Forschung durch: wenn er behauptet, daß Curtius’ „tournant de mon existence“ sich auf eine mit einem Bruch in seiner Forschung korrespondierende wissenschaftliche, philosophischethische und persönliche Krise bezieht („So schreibt Curtius ...“), unterstellt er damit, daß Curtius in jener Zeit in dem Bewußtsein dieses Bruches und dieser Krise gelebt hätte, wofür es aber meines Wissens und nach seinem Dokumentationsstand zu urteilen auch für Karimi keine Belege gibt. Indem Karimi darüber hinaus behauptet, Curtius vergleiche dies mit einer Erfahrung, die Lafcadio in dem Moment macht, da der Erzähler *den Beginn eines neuen Buches ankündigt*, insinuiert er, Curtius habe die Überwindung der Krise und den

²³⁰ Daß Jean Hyppolite etwa „die Intelligenz von Curtius in die Nähe seines Charakters [rückt], was Lausberg zur Folgerung veranlaßt, daß alle Schriften von Curtius’ – über die autobiographischen Äußerungen hinaus – autobiographische Züge tragen“ (99), bedenkt Karimi mit dem Einwand: „Dieses Vorgehen birgt jedoch die Gefahr in sich, das Denken eines Menschen aus dem mit sich selbst Identischen zu erklären und damit Differentes und Unstimmiges zu vernachlässigen.“

²³¹ Um es einmal auf die Spitze zu treiben: dadurch, daß Karimi die „Erfahrung, die die Figur des Lafcadio [...] erlebt“, unbestimmt läßt, entsteht sozusagen ein semantischer Unterdruck, der infolge eines die Kategorienmembrane überwindenden Druckausgleichs bei manchem nicht besser informierten Leser durch das Potential der Ankündigung am Schluß des Satzes aufgefüllt werden dürfte.

epistemischen Neubeginn bereits vor Augen gehabt. Warum aber schrieb er dann weiter wie bisher? Warum dauerte es dann noch so lange, wie ich oben beschrieben habe, bis sich dieser Wandel der Episteme in Lehre und Veröffentlichungen in irgendeiner Weise diskursiv manifestierte? Fragen, die sich überraschenderweise auch dem auf den Spuren der Diskurse forschenden Karimi nicht stellen.

Übrigens muß ein Blick in die Korrespondenz mit Gide noch ganz andere Zweifel an Karimis epistemischer Lesweise aufkommen lassen: Curtius' Brief beginnt tatsächlich mit den Zeilen

A la veille de mon mariage (littéralement, puisqu'il doit se célébrer demain) l'amitié, cette chère et précieuse amitié qui est la vôtre, m'envoie l'*Ecole des Maris*. Coïncidence qui ferait rêver. (Dt.-frz. Gespräche 100)

Es folgt ein hochemotionaler Dank („je me demande si vous savez combien je vous aime. Vous ne le pouvez pas, car je n'ai jamais su manifester de façon adéquate mon affection“) für die Widmung, die Gide dem Buch vorangestellt hatte, zu dessen Abfassung er, wie er hier seinen Lesern erzählt, nämlich von Curtius angeregt worden war (gemeint ist mit *Ecole des Maris* natürlich *Robert. Supplément à L'école des femmes*); dann die dramatische Wendung: „Je me trouve à un tournant de mon existence“, die genau besehen seine Entschuldigung dafür einleitet, daß er nicht umgehend eine „appréciation littéraire“ zurücksenden wird²³², die aber ganz ohne Frage im Kontext nichts anderes bezeichnen kann als die bereits seit dem Herbst des Vorjahres statthabende „neue Orientierung“, wie er selbst sagt. Dies bestätigt auch der Umstand, daß er sofort wieder auf das Thema zu sprechen kommt und ein zweites Mal die Eheschließung am folgenden Tag einflieht: der Zufall nämlich habe gewollt, so erinnert er Gide an ein Treffen im Oktober 1929 in Paris, „que vous fussiez le premier témoin de cette nouvelle orientation de ma vie qui demain recevra sa consécration“ (101; daß er fortfährt, „J'y vois un bon augure pour l'avenir“, kann in Anbetracht von Gides Orientierung allerdings befremden). Auch Catherine Pozzi hatte er damals berichtet: „pour la 1^{ère} fois de ma vie j'aime une femme, une jeune fille de 22 ans et cela de telle façon que je désire l'épouser“.²³³ Daß Curtius den Zeitpunkt als „peu propice à une

²³² „C'est un moment peu propice à une appréciation littéraire, ne fut-ce que par le manque absolu de ce qu'on appelle en français 'le temps matériel'“ (100-01).

²³³ Poststempel Paris, 4.10.1929, „Lettres à Catherine Pozzi, 359. Im nächsten Brief vom 19.10. spricht er von dem „grand changement survenu dans ma vie“. – Für das Treffen Gides mit Curtius und einer „dame inconnue, qu'il ne me présente pas“, vgl. den Eintrag vom 184

appréciation littéraire“ bezeichnet, ist vor dem Hintergrund dieser Eheschließung um so verständlicher, als es sich bei dem Werk Gides um alles andere als eine Apotheose der Ehe handelt.

Nur vor diesem Hintergrund erschließt sich der Vergleich mit Lafcadio, den Karimi, der ihn aus unerfindlichen Gründen (lag ihm der komplette Brief etwa nicht vor?) mit dem Handicap des fehlenden bzw. eines falschen Bezugs interpretiert, von vornherein mißzuverstehen scheint, wie seine unkorrekte Paraphrasierung nahelegt: Curtius vergleicht nämlich keineswegs, wie Karimi ohne die Stelle im Wortlaut mitzuliefern behauptet, jenen „tournant“ mit einer *Erfahrung*, die Lafcadio „am Ende des Romans erlebt“, sondern er erklärt mit hinreichender Unmißverständlichkeit folgendes: *zumindest darin*, daß er sich *in einer Lebenswende befinde*, gleiche er, Curtius, dem Lafcadio der letzten Seite: „Je me trouve à un tournant de mon existence, pareil en cela du moins au Lafcadio de la dernière page“. Daß dieser Unterschied in der Aussage auch in einer Diskurs- und Epistem-Analyse keine *différence négligeable* sein dürfte, verdeutlicht Karimi selbst umgehend, wenn er sich infolge seiner Fehllektüre „doch nachdenklich“ stimmen läßt von etwas, das tatsächlich überhaupt nicht gegeben ist, nämlich davon, daß Curtius sich angeblich „mit dem sich verändernden Lebensgefühl eines Menschen in Beziehung setzt, der eine Mordtat auf Grund einer plötzlichen Laune begangen hat“, womit für Karimi überdies schon nicht mehr zu zählen scheint, daß er den Vergleich gerade eben noch auf eine zwar nicht näher bezeichnete, aber jedenfalls *andere* Erfahrung in deutlicher Entfernung von jenem Mord, nämlich „am Ende des Romans“ bezog, „als der Erzähler den Beginn eines neuen Buches ankündigt“. Daß Curtius selbst diesen Zusatz in seinem Brief an den Autor des Buches nicht gemacht hat, kann sich der Leser mittlerweile wahrscheinlich denken. Seine vierfache Verfälschung der Curtius-Stelle (der unterdrückte Kontext der Eheschließung, der falsche Bezug auf eine Erfahrung Lafcadios, die fälschlich unterstellte In-Beziehung-Setzung zu einem Mord, der insinuierte Bezug auf ein neues Buch) gestaltet sich für Karimi aber insofern zu einem *creative misreading*, als es ihm die Gelegenheit bietet, seine unparteiische Sensibilität und kritisch-distanzierte Haltung gegenüber Curtius unter Beweis zu stellen, nur daß er dies sozusagen am untauglichen Objekt tut, gegenüber einer Haltung, die er selbst in seine Beweisstelle hineingelesen hat.

Curtius jedoch hatte seit dem *misreading*, das er in den *Wegbereitern* vom Ausgang der *Caves du Vatican* gegeben hatte, als er etwas vorschnell prognostizierte, daß

der „Held des Romans, der verblüffende und bezaubernde Lafcadio [...] sein Abenteuerdasein in einer zarten jungen Liebe aufgeben wird“ (76), entweder seinen Blick geschärft oder seinen Gesichtspunkt geändert. Jetzt, in seiner „neuen Orientierung“ auf die unmittelbar bevorstehende Heirat, ließ er sich vielleicht auch weniger einnehmen von diesem weiteren Gideschen Immoralisten, in dem er vormals mit einem durchaus wohlwollenden Beiklang einen „Bruder des Araberjungen Moktir“ erkannt hatte, „der dem neu erwachenden Lebensdurst [des ehebrecherischen Päderasten] Michaels in Biskra ein so reizvolles Schauspiel bietet“ (76-77). Am Vorabend seiner Hochzeit ist ihm offensichtlich daran gelegen – vielleicht durch die Zusendung des *Robert* verstärkt –, sich von Lafcadio ausdrücklich zu distanzieren, und man kann sich höchstens fragen, wieso er sich ausgerechnet von dem Helden eines Romans distanziert, dessen Veröffentlichung anderthalb Jahrzehnte zurücklag? Ein direkter Anlaß scheint nicht gegeben. Curtius' Bekenntnis aber: „Je me trouve à un tournant de mon existence, pareil en cela du moins au Lafcadio de la dernière page“, kann nur so interpretiert werden, daß er Wert auf die Feststellung legt, daß er sich grundsätzlich und in allem von Lafcadio unterscheidet, außer in eben jener einzigen Übereinstimmung, daß beide sich in einer Lebenswende befinden. Der Kontext der Eheschließung macht im übrigen deutlich, daß diese Lebenswenden nach Curtius' Dafürhalten in Inhalt und Richtung völlig verschieden sind. Denn was treibt den Lafcadio der letzten Seite um? Man könnte einen Blick am Diskurskritiker vorbei auf den Wortlaut des Textes werfen.

Geneviève hat Lafcadio bestürmt, sich wegen des Mordes nicht zu stellen; nach einigem Hin und Her führt sie auch in der unentschiedenen Situation zwischen ihnen beiden die Entscheidung herbei: „L'amour la pousse, l'élance vers lui. Lafcadio la saisit, la presse, couvre son pâle front de baisers ...“. Absatz und Leerzeile. Wir sollen wohl vermuten dürfen, daß es zwischen den beiden nun zum Letzten kommt. Dann gibt der Erzähler Karimi das allerdings folgenlose Stichwort: „Ici commence un nouveau livre“ und kündigt an, die Liebenden in diesem Moment zu verlassen. Er tut dies aber nicht, sondern zieht es vor, sich nach einigen Zeilen noch einmal seinem Helden zuzuwenden – wir sind auf besagter letzter Seite –:

Lafcadio, au-dessus de Geneviève endormie, se soulève. Pourtant ce n'est pas le beau visage de son amante, ce front que trempe une moiteur, ces paupières nacrées, ces lèvres chaudes entrouvertes, ces seins parfaits, ces membres las, non, ce n'est rien de tout cela qu'il contemple –

186

mais, par la fenêtre grande ouverte, l'aube où frissonne un arbre du jardin.

Aber damit nicht genug: nachdem der Erzähler diese wenig romantische, eigentlich fast mit etwas sadistischer Weitschweifigkeit ausgemalte Darstellung zu geben beliebte (vielleicht eine kleine Entschädigung für die Schluß-Reverenz vor der nicht-invertierten Konvention zur Selbst-Ergötzung des Autors?), gehören die letzten Sätze in einer Art *style indirect libre* Lafcadio:

Quoi! va-t-il renoncer à vivre? et pour l'estime de Geneviève, qu'il estime un peu moins depuis qu'elle l'aime un peu plus, songe-t-il encore à se livrer?

Das also ist der Lafcadio der letzten Seite, und die Abgrenzung von ihm soll vielleicht nicht mehr besagen, als daß Curtius' Haltung ohne jede Ambiguität sein wird, daß er sich seiner Ilse gegenüber anders verhalten will, als Lafcadio es wahrscheinlich gegenüber Geneviève tun wird. Natürlich könnte in Curtius' Abgrenzung gegen Lafcadio darüber hinaus auch eine Distanzierung von Gide und von dem besonderen Diskurs gesehen werden, den er bisher mit dem bekennenden Päderasten in derselben einvernehmlichen Diskretion geführt hatte, die er auch gegenüber dessen Werk übte. Deswegen muß man das Wort von der „nouvelle orientation“ natürlich keiner Überinterpretation unterziehen in der Richtung, zu der es gerade vor dem Hintergrund des Dialogs mit Gide ebenso Anlaß geben könnte wie das „pour la 1^{ère} fois de ma vie j'aime une femme“ gegenüber Pozzi. Es bleibt aber das Bekenntnis zu einer persönlichen Lebenswende festzuhalten, die außerdem als eine durchaus ethische zu betrachten denkbar und wahrscheinlich berechtigt ist, die aber kaum als eine philosophisch-ethische, epistemisch-diskursive im Sinne Karimis aufgefaßt werden kann.²³⁴

Die Curtius-Briefstelle ist jedenfalls derart weit entfernt von Karimis epistemologischer Interpretation, daß sich bei allem Verständnis für seine Reserven gegenüber biographischen Angängen und für seinen Drang nach methodologischer Sophistikation die Frage stellt, wie er zu seiner radikalen Ausblendung der inhaltlichen Evidenz und zu seiner Neusemantisierung des Zitats für einen völlig anderen Zusammenhang kommen konnte. Man möchte annehmen, daß Karimi sein Curtius-Zitat aus zweiter Hand und ohne Kontext übernommen hat: er wäre wie die Jungfrau zum Kinde zu der unbewußten und in Anbetracht seiner

²³⁴ Einen Monat vor seiner Heirat schreibt Curtius an Catherine Pozzi: „Notre mariage sera l'union de la maturité et de la pureté. Mais je ne suis qu'au commencement d'un chemin tout en lacets et qui semble monter indéfiniment. Je devrai probablement passer par bien des purifications encore, des dépouillements.“ („Lettres“ 363)

Curtius-Kritik für seinen Stand im romanistischen Kontext glücklichen Findung gekommen, das „à un tournant de mon existence“ aus dem Diskurs-Bereich des Nuptialen, wo „grelle Körperlichkeit“ aufscheinen könnte, in die etherische Sphäre der Epistemologie heben und es da zu allem Überfluß zum pathetischen Emblem für Curtius' behauptete „epistemologische Wende“ machen zu können. Dazu fügt sich die eingeweihte Manier – *délit d'initié* möchte man à la Karimi mit Baudrillard sagen –, in der er das in das Curtius-Zitat hineingelesene Pathos ungefiltert in die Pathetik des Titels seines Aufsatzes überführt und mit der er seine alle Kritik letztlich transzendierende Reverenz vor dem – wenn nicht seine Zugehörigkeit zum – Affinitätssystem der Curtius-Gemeinde signalisiert.

Der Versuch, aus Karimis Epistem-Ethik ein Fazit für Curtius' Deontologie zu ziehen, wird schließlich noch mit der Erkenntnis eines erstaunlichen epistemologischen Phänomens belohnt: 'Topos' und 'lateinisches Mittelalter' als Synekdochen für Curtius' spätere Beschäftigung stellten ja bei Karimi die ethisch höherwertigen Episteme dar; zu ihnen dürfte nach seinen Ausführungen auch die 'klassische Rhetorik' zu zählen sein. Sie zu seinem Thema zu machen ist von daher schon ein ethischer Akt, der Curtius aus dem 'hybriden Diskurs' auf eine ethisch höhere Ebene hebt. Es scheint aber, daß das Verdienst daran Curtius nicht alleine zufällt und daß das epistemologische Vermögen und die ethische Wertigkeit zumindest der 'klassischen Rhetorik' größer und bedeutungsvoller sind, als man bislang annehmen konnte, denn ihr – so hat es den Anschein – ist letztlich die epistemologische und ethische Rettung Curtius zu danken: Karimis Analyse zufolge nämlich war Curtius, obwohl er sich der Gefahren der „aprioristischen völkerpsychologischen Deutungsweise“ (115) „bewußt gewesen sein [muß]“, nicht in der Lage, die „Klischees dieses Denkens“, die er sehr wohl „erkennt“, „zu überwinden“; ergo kann er auch nicht fähig gewesen sein, aus eigenem Vermögen jene ethische Aufwertung zu bewerkstelligen; die Eigenständigkeit und deshalb letztlich die Wertigkeit seiner ethischen Entscheidung für den Dienst am lateinisch-christlichen Abendland wären also zu relativieren. Daher dürfte der Lapsus in Karimis Erfassung und Darstellung von Curtius' Entwicklung rühren, von dem ich vorhin sprach. Karimi löst das Problem, indem er zu guter Letzt einfach *konstatiert*, daß Curtius den „von 'Völkerpsychologismen zum Rassismus' führenden Diskurs“ verlassen habe, „um sich in der Mittelalter-Forschung dem aus seiner Sicht gefährdeten abendländisch-humanistischen Erbe zuzuwenden“ (117). Dabei scheint Karimi nicht in seiner Bedeutung zu erkennen, was er vorher implizit *en passant* registriert hatte; er scheint gar nicht zu bemerken, wie nah er dabei einer mögli-

chen affinen Lösung des Rätsels von Curtius' beschworener epistemologischer Wende schon gekommen war. Er hatte nämlich festgestellt:

[d]er von Curtius gewählte Diskurs scheint sich gegen seinen eigenen Gang zu sträuben und immer wieder beim Versuch zu erstarren, sich selbst zu überwinden (115),

aber er macht keine Anstalten, darüber nachzudenken, warum Curtius' Diskurs dies tut, was an ihm, der doch so heterogen ist, oder was von außen auf ihn einwirkend diesen positiven Ansatz auslöst oder ausmacht. So fällt Karimi die Verbindung zu einer anderen früheren Beobachtung nicht auf, nach der die Kategorien des 'hybriden Diskurses'

in beschreibenden und bewertenden Bedeutungen [verschwimmen], die zu beherrschen dem an festen Begrifflichkeiten der klassischen Rhetorik geschulten Curtius zunehmend schwerer gefallen sein muß. (107)

Karimi macht den entscheidenden Erkenntnisschritt nicht, der hier doch deutlich vorgezeichnet ist: die segensreiche immunisierende und katalysatorische, jedenfalls autonome Rolle der *klassischen Rhetorik* in diesen Bezüglichkeiten und ihre fundamentale Bedeutung innerhalb des Diskurses und für die „epistemologische Wende“ Curtius' zu erkennen und explizit zu benennen. Es wäre ein Phänomen von nicht zu überschätzender Brisanz und Tragweite für die Philologien und nicht zuletzt für Curtius' eigenen konzeptuellen Angang in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, wenn es die 'klassische Rhetorik' gewesen wäre, die ihn gegen die negativen Episteme des 'hybriden Diskurses' gefeit und den Wandel zum Besseren ausgelöst hätte. Von einem geschickten Diskursanalytiker ausgearbeitet könnte diese *trouvaille* ein dezidiert kontemporäres, sozusagen das *state of the art*-Analogon zu Lausbergs Aufdeckung des historisch leider nicht zum Tragen gekommenen Potentials von Curtius' „kulturpolitische[m] Programm eines Mittelalter-Humanismus“ (110) bilden:

Wären die Nationalisten dem CURTIUS'schen Programm gefolgt, so hätten sie Italienisch gelernt, DANTE gelesen, VERGIL entdeckt, wären auch wieder auf Frankreich gestoßen: der Nationalismus hätte seine Enge verloren und wäre in einen weltoffenen Humanismus ausgemündet. (113)

Karimi erhöht statt dessen im letzten Moment sogar noch den epistemologischen Einsatz: eine vorher nirgends bewiesene und im übrigen nicht zu bewei-

sende Tatsachenbehauptung („Bruch mit seinen früheren Arbeiten“), die den Rahmen des bislang vorgetragenen noch übersteigt („Bruch in seiner Forschung“), wird flugs, kaum daß man sie überdenken könnte, durch die „Aufhebung einer Illusion“ in die Sphären ahnungsvoller Weisheit erhöht und verschleiert, die einer *Paraphrase* von niemand geringerem als Gaston Bachelard zu danken ist, womit der Kreis, nachdem Karimi mit dem Namen „Michel Foucault“ eröffnet hatte, stilsicher auf ausgewiesen hohem Diskurs-Niveau geschlossen und der Beweis für das methodische Hier und Heute endgültig erbracht wäre:

Der von [Curtius] vollzogene Bruch mit seinen früheren Arbeiten ist die Konsequenz einer wissenschaftlichen Erkenntnis, die – um Gaston Bachelard zu paraphrasieren – immer Aufhebung einer Illusion ist. (118)

2 EINE BIOGRAPHIE KONSTANTER TOPOI

Da die vorliegende Arbeit sich der Darstellung des spezifischen Zusammenhangs von Deontologie und Ontologie der Metaliteratur bei Curtius verschrieben hat, kann sie sich den Luxus erlauben, die in Frage stehende Phase vielfältigen Umbruchs und folgenschwerer Neuorientierung im Leben unseres Autors ohne Durchsuchungsbefehl oder Entsetzungsauftrag zu betrachten. Weder muß sie sich damit abgeben, gezielt inkriminierende Zitate zu sammeln, noch braucht sie sich *faute de mieux* auf solche Verlegenheitsstrategien wie das trügerische „Angriff ist die beste Verteidigung“ einzulassen, um einer überall gewitterten Stimmung der Verdächtigung und Vorverurteilung gegenüber dem zur Identifikationsfigur Auserkorenen mit *Erzählungen* von seiner besonderen ethischen und fachlichen Untadeligkeit und Exzeptionalität zu begegnen. Es wird sich aber zeigen, daß eine unter dem hier gewählten Blickwinkel stehende Betrachtung Interessierten beider Lager helfen kann, ihr Objekt erst einmal klarer vor Augen zu bekommen und unverstellt überblicken zu können, was nicht die schlechteste Ausgangslage für eine zurückhaltendere Reevaluierung der Bestände und die Vorbereitung auf kommende Dispute sein sollte.

Ein entscheidender Anfang hierzu wäre bereits gemacht, wenn man sich Klarheit über die Zeitpunkte der Abfassung und Veröffentlichung der relevanten Curtiusschen Texte verschaffen würde, denn was wäre, wenn seine 'Bio-Bibliographie' allein aufgrund der bloßen Daten für sich spräche? Für die vorliegende Arbeit, die sich ja in die größte Nähe zu den Inhalten und Aussagen, mit Curtius zu sprechen auch zur 'Struktur' seines Denkens, Fühlens und Wertens begibt, ist diese Frage sogar weniger erheblich, ihre Beantwortung ergibt sich nebenbei; aber für Untersuchungen mit dezidiert (fach)historischem Anspruch könnte die Kenntnis und Berücksichtigung wenigstens der Daten – zumal das Verständnis der Inhalte oftmals einige Mühe zu bereiten scheint und wie allenthalben in den Geisteswissenschaften einen erheblichen Unsicherheits- und Unschärfefaktor in die Untersuchungen einbringt – eine solide Ausgangsbasis für erste Einordnungsversuche und zur Vermeidung gröberer Fehltritte bilden.

Aufschlußreiche Anhaltspunkte und Verständnishilfen stellen nicht zuletzt wegen der beträchtlichen Aussagekraft der in ihnen enthaltenen Selbststilierungen die Curtiusschen Selbstzeugnisse dar, die natürlich mit der bei solchen Texten grundsätzlich gebotenen Vorsicht zu behandeln sind, die aber unter diesem Vorbehalt und insbesondere, wenn sie mit den Daten und untereinander korre-

liert werden (können), als im großen und ganzen zutreffend bzw. verwertbar betrachtet werden dürfen.

Ein solches für unseren Zusammenhang aufschlußreiches Selbstzeugnis ist der die Sammlung *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert* abschließende „Rückblick 1952“, in dem Curtius eine Präzisierung getroffen hat, die aus gegebenem Anlaß andere Akzente setzt als die Absage an Frankreich im 1946er „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“ und damit nicht nur erheblich zur Komplettierung des Gesamtbildes dieser Umbruchphase beiträgt, sondern uns vor allem von der Mittelalter-Diskussion weg in eine bisher nicht erwogene und für das Verständnis seiner Interessenverlagerung zielführendere Richtung weisen kann:

Wenn ich die Reihe meiner Zeitschriftenaufsätze durchgehe, finde ich in den Jahren 1924 bis 1930 Arbeiten über Emerson, Ortega, Unamuno, Eliot, Joyce, Hofmannsthal, Virgil – also ein Drängen in größere Weiten. Seit 1929 tauchen neue, andere Themen auf, zeitkritische: *Soziologie – und ihre Grenzen, Abbau der Bildung, Nationalismus und Kultur*. Diese und verwandte Aufsätze wurden 1932 zusammengefaßt in dem Büchlein *Deutscher Geist in Gefahr*, das mir im März 1933 eine Rüge des *Völkischen Beobachters* eintrug. Ich war und blieb zwölf Jahre hindurch *persona ingrata*. (*Franz. Geist im 20. Jh.* 526-27)

Diese Erinnerungen verzeichnete Curtius wohlgemerkt am Ende eines Buches, „dessen Kapitel vor mehr als zwei oder drei Jahrzehnten entstanden“ (527) und das neben den *Literarischen Wegbereitern des neuen Frankreich* seine Aufsätze zu Proust, Valéry, Larbaud, Maritain und Brémond enthält, also wichtige Stücke aus seiner außerordentlich umfangreichen Produktion zur Literatur und zum Geistesleben Frankreichs. Sein dramatisches „Drängen in größere Weiten“ nimmt sich, ins Verhältnis gesetzt, allerdings weniger heftig aus, als es scheinen mag, denn es macht grob geschätzt nur ein Zehntel der Gesamtproduktion jener Jahre aus. Im übrigen fügt sich die Formulierung in Tendenz und suggestiver Ausdrucksweise zwar bezeichnenderweise zu den früheren Bemerkungen, er habe mit *Die französische Kultur* seine „Arbeiten über das moderne Frankreich als abgeschlossen“ ‚empfunden‘ und diese Lösung seiner „Arbeit von Frankreich“ erlebt, als sei „ein Riegel gesprengt“ („Vorwort“ 970, 971); sie verdeckt aber, daß dieses Drängen sich bereits wieder gelegt hatte, lange bevor er seine Abkehr von Frankreich tatsächlich vollzogen hatte. Denn diese war 1930 keineswegs abgeschlossen – was er ja auch nicht direkt behauptet –, sondern gestaltete sich stufenweise und zog sich mit einem gegenüber den Jahren 1913-1929 markant veränderten Profil bis 1932

hin: Die Arbeiten der Jahre 1930-32 waren nämlich, von einer kurzen Besprechung von „Gides ‘Oedipus’“ abgesehen, nicht mehr der französischen *Literatur* gewidmet (schon 1929 hatte es nur noch einen einzigen kleinen Artikel über Charles Du Bos gegeben), sondern beschäftigten sich mit Fragen der Verständigung, des französischen Geisteslebens oder der „Problematik der französischen Seele“ (*Die Literatur*, Dez. 1930) und endeten sicherlich nicht zufällig mit einem nach meinem Empfinden bekenntnishaften Artikel über „Friedrich Schlegel und Frankreich“, der nach programmatischer Aussage Curtius’ nicht weniger als die „wichtigsten ideellen Stationen“ herausarbeitet, „die alle um Frankreichverständnis bemühten Deutschen wieder zu durchlaufen hatten“ (*Krit. Ess.* 99).

In der Nicht-mehr-Berücksichtigung der insbesondere modernen französischen Literatur aber liegt das entscheidende neue Moment, außerdem besteht eine Parallele zum in diesem Punkt gleichzeitigen Versiegen von besagtem „Drängen in größere Weiten“: das erwähnte Jahr „1930“ verzeichnet ja auch hier nur noch den „Virgil“, 1931 wird es allerdings noch einen Aufsatz über Pérez de Ayala geben. Das Stichwort war übrigens im vorausgehenden Absatz im „Rückblick 1952“ bereits gefallen, als er über das vorliegende Buch sagte:

Es ist der Ertrag dessen, was auf meinem Acker gewachsen ist. In meiner kritischen Tätigkeit habe ich nie das Ziel verfolgt, „alles zu berücksichtigen“. Im Gegenteil: Weglassen scheint mir ein oberstes Gebot literarischer Kritik. (526)

Das Jahr 1929 erscheint also für Curtius’ Werdegang weniger deshalb bedeutsam, weil es das ‘Auftauchen neuer, anderer Themen’ gebracht hätte – was ja im übrigen auch gar nicht stimmt, denn der vereinzelte Artikel ‘gegen Karl Mannheim’, „Soziologie und ihre Grenzen“ (s. *DGiG*), steht in der Tradition des Weber-Aufsatzes von 1920 und von „Neuer Humanismus?“ von 1922; die anderen Kapitel von *Deutscher Geist in Gefahr* sollten erst 1931 geschrieben werden –, sondern weil es den (vorläufigen zwar, aber für fast zwei Jahrzehnte gültigen) Endpunkt der ersten Phase seiner metaliterarischen Tätigkeit markierte: Curtius hatte sich allem Anschein nach entschieden, bis auf weiteres die *gesamte moderne*, also wohlgemerkt nicht nur die französische *Literatur* und infolgedessen natürlich auch die *literarische Kritik in toto* ‘wegzulassen’.

Während die Gründe für die sukzessive Abkehr von Frankreich und den Rückzug aus der selbstaufgelegten Verständigungsverpflichtung²³⁵ in seinen ein-

²³⁵ Schon am 26. August 1929 hatte er an Catherine Pozzi geschrieben: „Si je fais de la
193

schlägigen Schriften mehr oder weniger deutlich, ausdrücklich oder zwischen den Zeilen dargelegt sind und unschwer aus ideologischen Befangenheiten und den Aporien seines elitistischen Nationalismus zu verstehen sind, durch den er sich der Gegenüber und möglicher Mitstreiter beiderseits der Grenze beraubte und der ihn die Schuld für die in historischen Fatalitäten begründeten Unvereinbarkeiten mehr und mehr auf französischer Seite finden ließ²³⁶, liegen die Gründe oder Hintergründe seiner plötzlichen Abstinenz von der modernen und zeitgenössischen Literatur und der Literaturkritik, von dem immerhin, was ihm während seiner gesamten bisherigen Karriere das Wichtigste gewesen war und dem er nicht

propagande pour le rapprochement, croyez bien, chère Karin, que c'est uniquement par devoir, nullement par goût. C'est une tâche que j'ai assumée autrefois par enthousiasme et que je ne puis pas honnêtement abdiquer. 'Sinon, qui le ferait?'“ („Lettres“ 350). 1932 findet dieser Prozeß in den lapidaren Statements von *Deutscher Geist in Gefahr* einen Tiefpunkt, als er die „deutsch-französischen Beziehungen“ als „Trümmerfeld“ bezeichnet und ohne erkennbare Reue 'liquidiert' (7).

²³⁶ Ein prägnantes Bild seiner Auswahlkriterien und Akzeptanzmargen in Verbindung mit seinen nicht völlig bodenlosen, aber doch einseitigen und von Selbstkritik nicht ausbalancierten Pauschalisierungen und Schuldzuweisungen gibt Curtius in einem Brief an Pozzi: „Accepter la France! Force m'est bien d'accepter la France qui va de Montaigne à Valéry et je le fais de grand cœur. Mais accepter la France de 1930 en bloc, cela vraiment vous ne pouvez me le demander [...]. Voici 25 ans que je me débats pour aider à une meilleure entente entre les deux nations et maintenant je ne suis pas éloigné de croire parfois que c'est peine perdue. C'est d'ailleurs un Français (Morand) qui a dit: la France est un vase clos qui ne veut pas de l'Europe (vous trouverez les termes exactes dans mon livre [*Frz. Kultur*]). / Il ne faut pas beaucoup d'intelligence, je crois, pour découvrir qu'une alliance franco-allemande est le seul moyen de constituer une Europe stable. Mais la France ne sait pas préparer cet acte de haute politique. Elle est prisonnière de son passé et elle se refuse à construire de nouveau. Peut-être n'en est-elle pas capable. Alors à quoi bon se 'rapprocher'? Est-elle même capable de comprendre?“ („Lettres“ 371-72, Poststempel 14.1.1931). – Curtius hat aus seiner Jahrzehnte währenden Erkundung des deutschen Wesens allerdings auch Gründe für die Unvereinbarkeit von Deutschem und Französischem geschöpft, die auf deutscher Seite liegen und die er nicht zuletzt dem frankophonen Ausland etwa in „Français et Allemands peuvent-ils se comprendre“ (*Revue de Genève*, 1922) zu verstehen gegeben hat, wo er unter anderem deshalb zu dem Fazit kommt, daß „le point de vue français et le point de vue allemand sont inconciliables“ (722) und daß „[p]lus j'y réfléchis, plus je suis convaincu qu'une entente est chose impossible entre l'Allemagne et la France“ (725), weil „le caractère allemand n'est pas assimilable à l'esprit des peuples occidentaux. Cette 'incongruence' entre dans la définition de l'Allemagne.“ (716) – Curtius' Äußerungen zu diesem Komplex sind so klar, daß schon ein mäßiger Aufwand an aufmerksamer Lektüre zu ihrer Bewertung ausreichen sollte. Curtius' politische Positionen beleuchten Michael Nerlich, „Romanistik und Antikommunismus“, Hans Manfred Bock, „Die Politik des 'Unpolitischen'“, Peter Jehn, „Die Ermächtigung der Gegenrevolution“, Hugo Dyserinck, „Ernst Robert Curtius' Artikel in der 'Luxemburger Zeitung'“ sowie Verf., „Philologisches Ethos und Argumentationsintegrität“.

zuletzt seinen Ruf und Erfolg verdankte, weniger offen zu Tage, ja, sie deuten sich kaum an. Natürlich liegt es nahe, auch hier an Probleme oder Ernüchterungen auf der Ebene der Affinität und des 'Weltanschaulichen' zu denken oder eine Parallele bzw. Vorwegnahme der gerade angesprochenen Abkehr von der deutsch-französischen Verständigung zu vermuten, aber gegen diese zweite Möglichkeit spricht, daß gleichzeitig auch die englische und spanische Literatur nicht mehr 'berücksichtigt' wurden. Sollte er einfach insgesamt von der Moderne genug gehabt und bereits damals so empfunden haben, wie er es 1948 Max Rychner gegenüber ausdrücken sollte: „J'en ai soupé. Ich habe es satt, moderne Seelen- & Formprobleme zu interpretieren [sic]“ (Lausberg 128). Wäre auf die moderne Literatur insgesamt zu verallgemeinern, was er im „Rückblick 1952“ über die französische gesagt hatte:

woher ist mir bei einer Gipfelwanderung. Neue Gipfel habe ich in der französischen Literatur der letzten zwanzig Jahre nicht entdeckt – vielleicht aus Mangel an Sehschärfe, vielleicht auch, weil mein Interesse sich verlagerte. (526)²³⁷

– zur gleichen Zeit allerdings entdeckte und übersetzte er Jorge Guillén –, oder ist auf sein Verhältnis zur Moderne zu übertragen, was er in *Deutscher Geist in Gefahr* mit Bezug auf Frankreich für „die jungen Deutschen unserer Zeit“ verständnisvoll festgestellt hatte, daß sie nämlich für das „Ensemble von Formqualitäten [...], die Frankreich auch heute repräsentiert, [...] nicht eben empfänglich sein“ können (47)? War nach langen Jahren der Beschäftigung mit der Literaturkritik die „Triebfeder“ erschlaft, die seine „kritische Tätigkeit“ angetrieben hatte: „der Enthusiasmus des Entdeckers“ (*Krit. Ess.* 9)? Hatte das Fremde – „Ich schrieb über Ausländer.“ – aufgehört, ein Faszinosum zu sein (aber schrieb er nicht weiter gerade über die Differenzen zwischen Franzosen und Deutschen)? Hatte er vielleicht ganz einfach das Bedürfnis nach einer Veränderung?

Oder sollte die Berufung nach Bonn, die in unserem obigen Ausgangs-Zitat nicht explizit genannt ist, die aber in der Jahreszahl 1929 mitgemeint sein könnte, bei der Demission des Kritikers Curtius eine Rolle gespielt haben? Das Start-Datum für das „Drängen in größere Weiten“, 1924, fällt ja ebenfalls mit einem

²³⁷ 1950 war er im Vorwort zu den *Kritischen Essays zur europäischen Literatur* weniger bescheiden: zur „Auswahl der Autoren“ erklärt er, es „konnten nur wenige sein, denn nur die Größten unter den Lebenden zogen mich an“, und den „zwanzig Jahren von 1910 bis 1930 haben die von 1930 bis 1950 – aufs Ganze gesehen, versteht sich – nicht Gleichwertiges entgegenzustellen“ (9).

Universitätswechsel aus dem ungeliebten Marburg in das lieblichere Heidelberg²³⁸ zusammen. Sollte dies der Fall gewesen sein, so hätte es sich vorerst allerdings nur in negativer Weise, in besagter Demission ausgewirkt – und der *Genius loci* eines Instituts, an dem Diez und Meyer-Lübke gelehrt hatten, könnte denkbarerweise das seinige dazu beigetragen haben, die bisherigen Beschäftigungen nicht mehr als angemessen zu empfinden –, denn der Wechsel bzw. die Rückkehr an den Ort seiner Habilitation und Ernennung zum Extraordinarius zeitigte vorderhand keine philologischen Ergebnisse, wie wir gesehen haben. Nicht einmal eine romanistische Neuorientierung oder Verbreiterung der publizistischen Tätigkeit zeigt sich nach all den Jahren franzistischer Spezialisierung (neben etwas spanischer Gegenwart und dem Dante-Aufsatz 1926), die ihn eigentlich nicht als 'kompletten' Romanisten auswiesen (schon in den rund zehn Semestern seiner ersten Bonner Lehrtätigkeit hatte er ausschließlich franzistische Veranstaltungen abgehalten). Dabei wäre gerade eine solche breitere Profilierung zu erwarten gewesen, zumindest wenn man ein Eingehen Curtius' auf gewisse Bedenken bzw. Erwartungen der Fakultät annehmen würde, wie sie in der Laudatio Curtius', des Dritten auf der Vorschlagsliste, geäußert worden waren: Man würde vor allem dann „an Ernst Robert Curtius denken, wenn dessen Einseitigkeit durch eine vollwertige Ergänzung [*scil.* eine weitere zu bewilligende Stelle] aufgewogen würde“ (Lausberg 89); erwähnt wird weiter seine schriftstellerische Konzentration auf die französische Literaturgeschichte, in der Lehre daneben die Beschäftigung mit Dante und gelegentlich mit altfranzösischen Themen.

Curtius aber sah offensichtlich keine Veranlassung oder Notwendigkeit, solchen Bedenken Rechnung zu tragen und sein Repertoire umzustellen, und so sollte sich an seiner Praxis, französische Literatur seit der Klassik und *Lectura Dantis*, in den ersten Bonner Jahren nichts ändern (erst ab dem Sommer 1934 verschwindet das Französische plötzlich für einige Semester völlig²³⁹). Es scheint vor

²³⁸ Laut Lausberg hatte Curtius „am 18.2.1923 von Marburg aus an GUNDOLF eine ovidisch geprägte 'epistula ex Ponto'“ (77) gerichtet, in der er sich bitter über die „Verbannung in das hessische Pontus (aber das ist schon zuviel der Ehre!)“ beklagte. „Noch im Jahre 1940 riet CURTIUS seinem Freunde FRITZ SCHALK von einer Tätigkeit in Marburg ab, da er dort nur 'kreuzunglücklich' sein werde.“ (78) „GUNDOLF sann über eine Deutung des Briefes und über einen Weg nach, wie seinem Freunde aus der Verbannung zu helfen sei“, und arrangierte die Berufung nach Heidelberg, wo Curtius sich dann „stets wohlgeföhlt“ habe: „es war ihm landschaftlich und geistig bekannter Boden, der seinem Föhlen und Denken Nahrung und Leben bot. Noch in der späteren Bonner Zeit hat er (MQ:C.) wiederholt von einer Rückberufung nach Heidelberg geträumt.“ (79)

²³⁹ Hausmann beschreibt in „*Aus dem Reich der seelischen Hungersnot*“ im Zusammenhang

allem, daß sich nach dem Wegfall der literaturkritischen Beschäftigung mit der Moderne *ad hoc* nichts fand, was Curtius so sehr gefesselt oder interessiert hätte, daß es deren publizistischen Platz hätte einnehmen können: So entstand vorerst eine Lücke, und 1930 wurde, was den schreiberischen Output angeht, Curtius' schlechtestes Jahr seit dem Ende des Ersten Weltkriegs; laut Richards' „Bibliography of Curtius' Writings“ sind neben der Übersetzung einiger Gedichte von Stephen Spender und eines kurzen Textes von Gide (beides in der *Neuen Schweizer Rundschau*) nur drei Aufsätze mit anderen Sujets zu verzeichnen, die zudem alle in die zweite Jahreshälfte fallen, also den Wiedereinstieg nach einer regelrechten Pause markieren: „Frankreich (Das französische Universitätswesen)“, „Zweitausend Jahre Virgil“ und „Zur Problematik der französischen Seele“, nach zwischen zehn und zwanzig Aufsätzen p. a. in den Jahren zuvor.

Natürlich mögen zu diesem auffälligen Rückgang der Produktion die oben angesprochene Eheschließung im Februar 1930 und die daraus wahrscheinlich resultierende Veränderung der häuslichen Atmosphäre zumindest vorübergehend ihren Teil beigetragen haben, nicht zuletzt wahrscheinlich auch die für Curtius trotz aller Reife²⁴⁰ neuen Erfahrungen des ehelichen Lebens, von dem er Pozzi noch am 16. November 1931 berichtete:

Ilse! Elle fait d'admirables progrès dans cette science secrète qui s'appelle la vie ou la vocation du mariage. Je découvre avec elle les „grâces“ spéciales de cet „état“. („Lettres“ 378)

und das ihn im ersten Ehejahr besonders eingenommen haben dürfte:

Ilse continue à me prodiguer le plus doux des bonheurs et je m'émerveille toujours à nouveau du miracle de mon mariage. Elle est avide de beauté et je voudrais pouvoir la promener par tous les musées et les concerts de l'Europe. Rien de plus beau que de veiller sur cet épanouissement d'une âme. (Brief an Pozzi vom 28. Dezember 1930; 370)

mit Curtius' Tätigkeit in Bonn und seiner „starke[r] Hinwendung zum Mittelalter und zur spanischen und italienischen Literatur“ die Politik der Nazis, das Französische im Gymnasialbereich zurückzudrängen, und bemerkt: „Trotz derartiger Reduktionen im Gymnasialbereich mußte Curtius auch für ein ausreichendes französisches Lehrangebot sorgen, da das Französische nach wie vor ein höheres Prestige besaß als die anderen romanischen Sprachen./ Curtius trug dem durch die Umhabilitierung Gerhard Moldenhauers von Halle nach Bonn im Jahr 1929 Rechnung.“ (54-55)

²⁴⁰ An Catherine Pozzi: „La douce Ilse est couchée, elle s'est endormie dans un sourire de petite fille. Elle est passé de l'enfance au mariage dans un épanouissement si naturel, si beau qu'il émeut comme une création de génie. Elle est la Nature, et je porte les déformations de l'esprit. Mais elle me guérira.“ („Lettres“ 365, Poststempel 3.4.1930)

Es ist bezeichnend, daß nicht einmal Vergil sich gegen Ilse behaupten oder für die folgenden Jahre nachhaltig imponieren konnte:

J'ai laborieusement accouché d'un article sur Virgile, sujet beau mais terrible. Maintenant je me trouve dans une sorte de vide, sensation renforcée par l'absence de cette chère Ilse retenue auprès de sa mère gravement souffrante. (Brief an Catherine Pozzi, Poststempel 5.9.1930, „Lettres“ 368)

Als dann aber der publizistische Ausstoß ab der Jahreswende 1930/31 wieder seinen alten Stand erreichte, wurde der durch den Wegfall der Literaturkritik entstandene Freiraum von nichts Neuem eingenommen: Das „Bedürfnis“, an das sich Curtius 1946 im „Vorwort“ erinnerte, „in ältere Zeiträume – [...] in archaische Bewußtseinsschichten – zurückzugehen, zunächst in das romanische Mittelalter“ (970), zeitigte vorerst in seiner Veröffentlichungstätigkeit ebensowenig greifbare Resultate wie in der Lehre; und in Anbetracht der Menge der nun entstehenden Artikel (fast 30 bis Ende 1932) und der Intensität, mit der Curtius sich mit Ausnahme der Kritik wieder dem Altbekannten und -bewährten widmete, kann man sich fragen, wann überhaupt der frischgebackene Ehemann die Zeit gefunden haben sollte, der „zwingende[n] seelische[n] Notwendigkeit“ zu entsprechen, die ihn „zu einem Wechsel des Forschungsgebiets“ „drängte“. So bald, wie man aus der Schilderung im „Vorwort“ geneigt wäre zu schließen, konnte es dazu kaum kommen, und das schon deshalb nicht, weil sich neben den „besognes professionnelles“²⁴¹ dem Curtiusschen Pflichtbewußtsein mit der Macht des geschichtlichen Schicksals neue, dringlichere Aufgaben stellten, die ihm nicht einmal die Muße ließen, das „petit livre sur les *Wegbereiter des neuen Spaniens* auxquels je m'intéresse depuis longtemps“ zusammenzustellen, von dem er Catherine Pozzi im Mai 1931 erzählte.²⁴² Wenn also das von früher bekannte national-

²⁴¹ „Lettres à Catherine Pozzi“ 374; 20.5.1931.

²⁴² *Ibid.* Auf hispanistischem Gebiet bestand damals eine Attraktion, die vielleicht unter günstigeren Umständen hätte imstande sein können, die entstandene literaturkritische und geistesgeschichtliche Lücke zu füllen, zumal sogar „Ilse également s'initie aux éléments du castillan“ (377-78), wenn auch des mittelalterlichen. Aber in Anbetracht der damaligen Besetzung der teilweise avantgardistisch geprägten spanischen Szene, die bis heute weiterwirkt, ohne daß Curtius ein Wort über sie verloren hätte, und der Probleme, die ihm eigentlich schon Ortega und erst recht Unamuno bereitet hatten, erscheint fraglich, wo Curtius die nötigen ausreichend profilierten *Wegbereiter* für ein solches Projekt hätte rekrutieren sollen. Voraussetzung wäre ja gewesen, genügend affine Autoren von anerkanntem Rang zu finden. Am 19.8.1931 schreibt er an Pozzi: „Depuis trois semaines, je me suis jeté à corps perdu dans l'espagnol, et je viens de terminer une petite étude sur Perez [sic] de Ayala. L'Espagne (que je voudrais tant vi-

198

deontologische Schrifttum zusammen mit der mehr und mehr kritisch betriebenen deutsch-französischen Aufklärungsarbeit eine neue Dimension annahm, so geschah dies angesichts der Herausforderung „durch brennende Nöte der Zeit“ („Vorwort“ 971). Diese Aufgabe war ihm aus der „politische[n] Situation des Humanismus“ (*Dt. Geist in Gefahr* 128) zugewachsen, der von „offenen und versteckten Gegnern“ umgeben war. Und so war es nur folgerichtig, daß von der als Lösung propagierten mittelalterlich-lateinischen oder antiken Orientierung ausschließlich in programmatisch-kulturpolitischer oder weltanschaulicher Hinsicht die Rede war, im Rahmen einer „Biologie der Tradition“ (114) und eines „totalen Humanismus“ (129), der seinen ethischen Auftrag nach der folgenden Logik herleitete:

Wenn es [...] wahr ist, daß vor uns dunkle Jahrhunderte und spätere helle Renaissanceen liegen, so folgt daraus, daß der Humanismus von heute weder an die Antike noch an die Renaissance anknüpfen darf; daß er vielmehr an das Mittelalter anknüpfen muß. Der neue Humanismus wird also, um es ganz klar und konkret zu sagen, nicht Klassizismus und Renaissanceschwärmerei, sondern Mediaevalismus und Restaurationsgesinnung sein müssen. (126)

Von einer romanistischen bzw. philologischen Neuorientierung in diese Richtung aber kann hier und für diese Zeit keineswegs gesprochen werden.

Dies gilt allerdings nur mit einer Ausnahme, die aber um so bezeichnender ist, als sie die Dominanz der beschriebenen Präokkupation letztlich bestätigt: Denn die auf lange Sicht einzige ‘philologische’ romanistische Arbeit dieser Jahre²⁴³ verdankte sich allem Anschein nach keiner neuen genuin literaturtheoretischen Überlegung oder Konzeption, sondern dürfte – mochte die Idee

siter) me sert de refuge et d’alibi“ (376; eine Stelle, die wegen ihres Zeitpunkts für die Flucht- und Alibidebatte interessant ist). So erklärt sich der vereinzelt stehende Artikel über Pérez de Ayala und der Vortrag vor der Gesellschaft von Freunden und Förderern der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn „Vom spanischen Geistesleben der Gegenwart“. - Zu bedenken ist auch, daß das Habsburger Reich zwar als beseeligende Vision taugen mochte – „Von Madrid lief eine europäische Querverbindung nach dem Wien der Habsburger“ (*Krit. Ess.* 7) –, daß aber Spanien nun einmal keine gemeinsame Grenze mit Deutschland hat und es darum keine der deutsch-französischen vergleichbare Problematik gab, an der sich der Curtiusche Tatendrang hätte entzünden können.

²⁴³ Das heißt des langen Zeitraums von 1926 („Das Buch als Symbol in der Divina Commedia“) bis 1936 („Zur Interpretation des Alexiusliedes“); es kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Zeitläufte am Ende eine Rolle gespielt haben.

auch aus der damaligen spanischen Vorliebe und der Lehre entstanden sein²⁴⁴ – eine weltanschauliche, ideologische Motivation gehabt haben, die in engem Zusammenhang gestanden haben wird mit der zeitgleichen Arbeit an *Deutscher Geist in Gefahr* und der Suche nach politischen Leitbildern zur ‘mediaevalistischen’ Erneuerung erst Deutschlands und dann des ganzen Abendlandes im Zeichen der Restaurationsgesinnung und der ‘Rom-Idee’: „zunächst in das romanische Mittelalter“ sollte der Weg gehen, erinnert sich Curtius, aber „[d]arüber hinaus suchte ich, noch ohne es recht zu wissen, den Weg nach Rom“ („Vorwort“ 970); im spanischen Mittelalter dann „vollzog sich die erste Wiederbegegnung mit dem Rom des Palatins“ (971): Auf diesem Hügel aber befand sich kein Dichter-Hain, hier standen bekanntlich die Paläste der Cäsaren. Wenn wir also Curtius’ Bildlichkeit und Erinnerung trauen dürfen, können wir wohl annehmen, daß der Aufsatz „Jorge Manrique und der Kaisergedanke“ (1932), auf den er mit diesen Sätzen im „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“ überleitet, seine Entstehung dem ideologisch hochbrisanten Umstand verdankte, daß er in diesem „berühmten spanischen Gedicht des 15. Jahrhundert [...] die imperiale Idee Roms als zeitlos gültiges Maß des Menschturns ausgesprochen“ wähnte. Man mag darüber geteilter Meinung sein, ob es berechtigt ist, Manrique mit einer solchen Zuschreibung zu bedenken²⁴⁵, die affine ideologische Vereinnahmung brachte ihm immerhin den Vorzug einer philologi-

²⁴⁴ Am 16.11.1931 gibt Curtius in einem Brief an Catherine Pozzi einen Hinweis auf den Kontext, in dem ihm die *Coplas que fizo Don Jorge Manrique por la muerte de su padre* in ihrer ideologischen Brisanz ‘aufgefallen’ sein dürften: „Je suis tout plongé dans des études espagnoles qui me ravissent. Ilse également s’initie aux éléments du castillan et suit mon cours où j’explique des poésies du 15^e siècle“ (377-78). – Curtius relativiert allerdings anschließend – und dies stützt meiner Ansicht nach meine ‘ideologische’ These – den „plaisir que me procure l’espagnol“ gegenüber der dem mit Unverständnis begegnenden Französin: „La raison en est pourtant bien simple. Il y a en moi un collégien éternel qui est ravi d’apprendre. Je voudrais (au fond) apprendre parfaitement et exactement toutes choses.“

²⁴⁵ Curtius legt schon eingangs seiner Untersuchung für Manrique kategorisch fest: „Was zunächst klar zutage liegt, ist folgendes: Jorge Manrique hat seinen Vater verherrlicht, indem er ihn mit ausgezeichneten Imperatoren verglich. Genauer: er besaß einen Kanon von Herrschertugenden, welche in einem Kanon von Imperatoren exemplarisch dargestellt waren. Wenn er diesen Kanon auf den Verstorbenen anwandte, wollte er ihn zugleich an der *maiestas imperii Romani* teilnehmen lassen. Wir dürfen also schon jetzt sagen, daß es sich hier weder um Aufzählung beliebiger *celebridades* noch um Schaustellung von Gelehrsamkeit handelt; wir haben vielmehr eine bewußte, kunstvoll aufgebaute Schöpfung vor uns, die einen ganz spezifisch gearteten Kulturwillen – Anknüpfung an das Rom der Caesaren – ausdrückt.“ (356)

schen Sonderbehandlung ein, in der die literarischen Werturteile unter dem Vorzeichen der rechtdenkenden Gesinnung stehen und in der die Untersuchung von zwei Strophen von 40 alleine in Bezug auf den 'Kaisergedanken' genügt, um Curtius die darüber hinaus nicht weiter begründete Überzeugung einzugeben, daß dieses Gedicht „eine der schönsten Blüten spanischer Dichtung, ja des romanischen Schrifttums überhaupt“ ist (*Ges. Aufs. z. rom. Phil.* 353).²⁴⁶ Ich will hier auf die Einzelheiten dieser Behandlung vor allem im Traditionszusammenhang nicht eingehen (an dem Curtius unter anderem als 'wichtig' interessiert „zu begreifen, wieso die Imperatoren Tugendmodelle werden konnten“ (360), *recte* natürlich: daß sie es wurden), zumal die Diktion wie so oft nur Spekulationen zuläßt etwa darüber, ob tatsächlich und wie seiner Ansicht nach „spanische Nationalidee, Römerpietät, mittelalterliches Geisteserbe und Humanismus“, verschmolzen „zu unlöslicher Einheit“, Manrique zum „erste[n] Klassiker der spanischen Poesie“ machen; sondern ich will nur die Ergebnisse vorstellen, die Curtius für Manrique und dann als Vorbild für seine eigene Zeit herausarbeitet:

Bei Jorge Manrique [...] finden sich nationale und römische Gesinnung in starkem Einklang verschmolzen. Die beiden Kaiserstrophen seiner Coplas sind der monumentale Abschluß und Höhepunkt dieser Gesinnung. Was bei seinen Vorgängern ungeordnete Traditionsmasse war, ist bei ihm sowohl als Ethos wie als Kunstform zu bleibender Größe verdichtet. (369)

Mein Eindruck ist wohl der, daß die Selbständigkeit Jorges, jedenfalls gemessen an den spanischen Dichtern seines Jahrhunderts, sehr hoch anzuschlagen ist. Die zwei von mir behandelten Strophen zeigen eine solche Souveränität in der Gestaltung überlieferten Bildungsgutes, eine so klare und feste Architektonik, eine so schöpferische und beseelte imitatio, daß sie das Urteil

²⁴⁶ Die Strophen lauten in der Ausgabe von Augusto Cortina (Madrid 1929, 227f):

XXVII

En ventura Octaviano;
Julio César en uencer
e batallar;
en la virtud, Affricano;
Haníbal en el saber
e trabajar;
en la bondad, vn Traiano;
Tyto en liberalidad
con alegría;
en su braço, Abreliano;
Marco Tulio en la verdad
que prometía.

XXVIII

Antoño Pío en clemencia;
Marco Aurelio en ygualdad
del semblante;
Adriano en la eloquencia;
Teodosio en humanidad
e buen talante.
Aurelio Alexandre fué
en deciplina e rigor
de la guerra;
vn Constantino en la fé,
Camilo en el grand amor
de su tierra.

nahelegen, Manrique sei der erste Klassiker der spanischen Poesie. In ihm verschmelzen spanische Nationalidee, Römerpietät, mittelalterliches Geisteserbe und Humanismus zu unlöslicher Einheit. (369-70)

Auch die einzige Reserve, die Curtius einfließt, verdeutlicht seine ideologische Bewertungsbasis, denn das „Urteil“, „Manrique sei der erste Klassiker der spanischen Poesie“, knüpft er an den Vorbehalt:

wir dürfen immerhin die Möglichkeit nicht ausschließen, daß es eine – verlorene oder von mir übersehene – Quelle gibt, die den fertigen Kanon der elf von Manrique genannten Imperatoren und der in ihnen repräsentierten Tugenden hat (370).

Hier wird das Kriterium der Originalität und Selbständigkeit auf den Aspekt der Gesinnung verkürzt, nachdem es vorher bezüglich anderer Filiationen für Curtiussche Verhältnisse bemerkenswert nachlässig gehandhabt worden war. Manriques Behandlung der von Curtius definierten und ideologisch besetzten Inhalte „Römerpietät“, „Romidee“ und „Kaisergedanke“, die eine deutliche ethische Valorisierung erfahren, ist, gebunden schließlich an das Erfüllen des arithmetischen Kriteriums der nicht selbst-evidenten Zahl von elf Imperatoren, ein Kriterium von alle ästhetischen Bewertungen überragender Qualität.²⁴⁷ Daß Curtius als Kritikpunkt hinzufügt: „Die Elfzahl, um dies noch zu berühren, hat etwas Störendes“, erweckt den Verdacht, daß Manrique seine Wertschätzung womöglich doch²⁴⁸ einem Rekord verdankt, und wirft die Frage auf, warum er, wenn er die imperiale Romidee und den Kaisergedanken propagieren wollte, vier Nicht-Kaiser und unter diesen Hannibal, den Todfeind Roms, in seinen *Kanon* großer Männer aufgenommen hat.

Der letzte Absatz gehört konsequenterweise ganz der deutsch-römisch imperialen Besinnung, die man sicherlich als Telos und Ethos des Aufsatzes verstehen sollte:

Der Deutsche aber, wenn er dies Symposium der Caesaren nachdenklich betrachtet, wird sich erinnern dürfen, daß seine Nation die imperiale Idee Roms durch tausend Jahre trug, daß

²⁴⁷ Wie soll man sich da nicht an die Frage erinnert fühlen, die Curtius an Charles Du Bos gerichtet hatte, nachdem dieser – was Curtius als Ergebnis seiner Konversion betrachtete – in seinem *Dialogue avec André Gide* demselben schwere moralische Vorhaltungen gemacht hatte: „Comment s’empêcher de penser que votre jugement esthétique a dévié à la suite de motifs extra-littéraires?“ (*Dt.-frz. Gespr.* 259)

²⁴⁸ Curtius betont allerdings: „Ich suche [...] zu zeigen, daß der Katalog kein Katalog, sondern ein Kanon und deshalb pertinent ist.“ (354

das Vaterland des Jorge Manrique, das Dantes und das Goethes einmal in ihr befaßt waren, und daß sie ihre letzte klassische Ausprägung in einem deutschen Gedicht, im *Faust* gefunden hat, wo wir lesen:

*Die höchste Tugend, wie ein Heiligenschein
Umgißt des Kaisers Haupt ... (372)*

*

Was also der Wechsel auf das traditionsreiche Bonner Ordinariat offensichtlich nicht geschafft hatte, ergab sich endlich aus einer (kultur)politischen Verantwortung und aus Curtius' Überzeugung, als „Heilmittel“ („Vorwort“ 972) gegen die „brennende[n] Nöte der Zeit“ (971), „gegen die Selbstpreisgabe der deutschen Bildung, gegen den Kulturhaß und seine politisch-soziologischen Hintergründe“ (972) in *Deutscher Geist in Gefahr* einen Humanismus in der Form von „Mediaevalismus und Restaurationsgesinnung“ „empfehlen“ zu müssen: Curtius trat unter Umgehung Frankreichs über Spanien, das Rom des Palatins und die *Coplas* des Jorge Manrique den Weg in die romanische Philologie an. In „den Jahren 1932 und 1933“ zog er aus seinen makrodeontologischen Überlegungen und Überzeugungen darüber hinaus für die Lehre „die praktische Folgerung, Vorlesungen über die mittellateinische Literatur zu halten“, eine chronologisch und was die tatsächliche Umsetzung seiner nationaldeontologischen Postulate anbetraf sehr präzise Formulierung, denn er beschränkte sich in der Folge, den Zeitläuften entsprechend, darauf, in der Lehre zu wirken und erst die spanische, dann auch die italienische Literatur einzubeziehen. Mag auch plausibel sein, daß die Machtergreifung der Nationalsozialisten seine kompetitive Auseinandersetzung mit der missionarischen Zivilisationsidee Frankreichs – dem Curtius nicht zuletzt die Annektion der ‘Rom-Idee’ vorwarf! – beendet hat, den kulturpolitischen und philologischen Weg ins romanische Mittelalter hatte Curtius, bevor sie ihn dazu hätten nötigen können, bereits freiwillig und aus einem zweifellos ehrlichen deontologischen Postulat angetreten.

Für die vorliegende Untersuchung führt die bio-bibliographische Klärung zu der Feststellung bzw. zu der vom gängigen, offiziellen Curtius-Bild abweichenden Akzentuierung, daß nach einer Lücke oder Übergangsphase, die für die Romanistik anscheinend immer noch ähnlich schwer mit Sinn und Ethos zu füllen ist wie damals für Curtius selbst, der Kritiker-Professor und Literat-Gelehrte zu der Ent-

scheidung fand, an die öffentliche Stelle, die durch die Aussetzung seines ersten Teil-Ichs verwaist war, das zweite zu setzen. So trieb die Demission des künstlerisch angehauchten Kritikers und politisch engagierten Zeitgenossen den akribischen Philologen und Siegelbewahrer der Tradition ans Licht. Das Ethos einer doppelten Selbstverpflichtung gegenüber der Literatur (vielleicht sogar zuvorderst gegenüber dem genialen Autor) und – oftmals in direkter Verbindung damit – zur Übernahme akuter gesellschaftlich-politischer Verantwortung wurde abgelöst vom Ethos des philologischen Dienstes an einem überzeitlichen und überindividuellen Vermächtnis, das seinen ganz anders timbrierten, aber höheren weil zeitlosen Wert aus sich selbst hat und diesen auf den in seinem Dienst Stehenden überträgt. In diesem Wandel gerade wird deutlich, daß es einen Bereich gibt, in dem die Synthese der beiden Seelen doch gegeben ist: Der Vermittler eines nun wirklich längst nicht mehr Neuen (das sich als Großes schließlich doch immer als das Ewige erweisen muß²⁴⁹), der hinter dem rasanten Tempo der kulturellen Prozesse gemeinsam mit seinen ehemaligen ‘Neuerern’ mehr und mehr gestrig geworden war – bereits vor Jahren hatte Gertrude Stein seinem damaligen Bruder im Geiste Eliot den gutgemeinten, aber hoffnungslosen Rat gegeben: „Please wind the clock“²⁵⁰ –, entdeckte endlich das ihm wahrscheinlich ohnehin gemäßigere höhere Ethos des Praeceptors einer „Würde des Geistes“, der den „Aufstieg über die Aktualität zur Dauer“ fordert, „über das Nurzeitliche zu der Zeitlosigkeit, die durchscheint in aller Zeit“.²⁵¹ Auch für Curtius waren die ‘wilden Zwanziger’ vorbei.

Das Anlaufen einer mit der literaturkritischen vergleichbaren philologischen Produktion wurde allerdings sehr bald, nachdem Curtius im Manrique-Aufsatz

²⁴⁹ Am Ende von *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich* erfährt man: der ‘französische Geist’ „weiss: das neue Frankreich ist das wirkliche, das ewige Frankreich“ (270).

²⁵⁰ „A Description of the Fifteenth of November. A Portrait of T. S. Eliot“ [1924?], *Portraits and Prayers*. New York: Random House, 1934, 70. Sinnigerweise zuerst in Eliots *Criterion* (4. 1926) veröffentlicht.

²⁵¹ „George, Hofmannsthal und Calderón“ [1934]. *Die Wandlung* 2.5 (1947): 423. Im Wiederabdruck in *Kritische Essays* 1950 fehlt die anlässlich der Veröffentlichung in der *Wandlung* geschriebene Schlußpassage, aus der das Zitat stammt und die mit der im historischen Kontext bemerkenswerten Weisung endet: „Für den Geist gibt es keine schlimmere Erniedrigung als die freiwillige Selbsthingabe an die pure Aktualität: an die Zeit, die zur Gegenwart; an die Gegenwart, die zum Punkt einschrumpft. Der Mensch sinkt zurück auf die Stufe des Tieres, welches in ‘punktuellen Ekstasen’ lebt“.

nahe daran schien, für die Rettung aus der „dunklen Nacht“²⁵², in der sich Deutschland und das Abendland befanden, die neue Losung ‘eine germanisch-romanische Völkergruppe - ein Reich - ein Kaiser’ auszugeben, durch neue Nöte der Zeit gestoppt: Die ‘Nazisten’ waren dem raffinierten Plan, den Lausberg im „kulturpolitischen Programm eines Mittelalter-Humanismus“ entdeckt hat, nicht auf den Leim gegangen und hatten uneingedenk der imperialen Rom-Idee ihre griffigere Parole „ein Volk - ein Reich - ein Führer“ unter die Leute aller Schichten, inklusive mancher Eliten, gebracht. Wieder war es vonnöten, sich neu zu orientieren, sich irgendwie einzurichten und zu der für die Arbeit nötigen Ruhe und zu der Abgeklärtheit zu finden, die ihm erlauben würde, in dieser Zeit, in der „der deutsche Geist in einer von Jahr zu Jahr anwachsenden Gefahr gelebt und unsagbare Verluste erlitten“ hat („Vorwort“ 972), für sich das Geschenk einer ‘willkommenen Muße’ zu erkennen und wahrzunehmen. So dauerte es einige Jahre, bis diese Zeit der Muße, die leider weniger gut dokumentiert ist – interessant ist auf jeden Fall, daß er sich anfangs weiterhin mit der ‘Habsburgischen Option’ beschäftigte: aus 1934 datiert „George, Hofmannsthal und Calderón“²⁵³ –, die ersten philologischen Blüten trieb, die uns die Gelegenheit geben zu untersuchen, welchen Weg nach der beschriebenen fachlichen und deontologischen Neuorientierung nun seine ‘Methodik’ einschlagen würde.

Wenn gerade in Anbetracht der Richtung seiner Neuorientierung auf die strengere Philologie hin davon ausgegangen werden muß, daß sein deontologisches Profil dasselbe blieb – die spezifische Curtiussche Haltung, alles mit Pathos und Ethos, mit Energie und Strenge zu betreiben –, müßte auch für den Bereich der Methoden zu erwarten sein, daß die Veränderung der Themen und Inhalte auf sie keinen Einfluß gehabt haben dürfte; dies umso mehr, als bei Curtius die Methoden nichts anderes sind als der direkte Ausdruck von charakteristischen Denkgewohnheiten und ethisch valorisierten philosophischen, ontologischen und epistemologischen Grundüberzeugungen oder ‘Erkenntnissen’. Nach der Diskussion der Erklärungsversuche für die Beweggründe für die Curtiussche ‘Interessenverlagerung’, die, obwohl das Wort auf ihn selbst zurückgeht, so zu nennen

²⁵² *Dt. Geist in Gefahr*: „Wir leben jetzt in solcher dunklen Nacht. Das ist keine rhetorische Floskel, auch kein unverpflichtendes, dichterisches Bild, sondern bezeichnet eine konkrete Situation“. (124)

²⁵³ Im „Vorwort zur ersten Auflage“ der *Kritischen Essays* hat Curtius von der „europäische[n] Querverbindung“, die von Madrid zum „Wien der Habsburger“ lief, gesagt: „Auf dieser Linie stand Hofmannsthal, der mir seit je Höchstes bedeutete“ (7). Die Habsburger sind bekanntlich ursprünglich wie Curtius mütterlicherseits schweizerischer Adel.

eigentlich schon das deontologische Pathos beschädigt, möchte ich darum die Prognose wagen, daß *ein* Motiv zumindest nach Lage der Dinge mit Sicherheit keine Rolle gespielt hat: Es war bei seinem Wechsel von der Literaturkritik zur Philologie bestimmt keine Resignation oder veränderte Einsicht bezüglich etwaiger Begrenzungen des Erkenntnispotentials der Intuition oder der *conditio sine qua non* einer Synthese von Intelligenz und Intuition im Spiel. Sollte sich diese Prognose bestätigen, und sollten sich für Curtius' philologische Methodologie Parallelen zu den im Bereich der Kritik herausgearbeiteten Denkgewohnheiten und Methoden aufweisen lassen, bliebe im jetzigen Stadium der Untersuchung die Parallelität oder Entsprechung vorzuführen und gegebenenfalls knapp zu kommentieren, ohne sie in der bisherigen Ausführlichkeit zu analysieren oder herzu-leiten.

Bei den ersten auf den Manrique-Aufsatz folgenden Arbeiten, die uns hier als philologische interessieren müssen und die alle in das Jahr 1936 fallen (Curtius hatte seit 1932 fast nichts veröffentlicht), handelt es sich um drei in Thematik und Methodik völlig herkömmliche Untersuchungen, die dementsprechend auch von keinerlei programmatischer, theoretischer oder methodologischer Reflexion begleitet waren: „Zur Interpretation des Alexiusliedes“ bietet einen Überblick über die Forschung zur Frage eben der Interpretation; „Der Kreuzzugsgedanke und das altfranzösische Epos“ bringt lediglich einige Anmerkungen zu Carl Erdmanns *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*; „Calderón und die Malerei“ schließlich stellt insofern eine geradezu klassische philologische Arbeit dar, als Curtius hier den Text eines kaum bekannten und nur einmal 1781, sinnigerweise im *Cajón de sastre literato* von Francisco Mariano Nipho, gedruckten „Tratado defendiendo la nobleza de la pintura“ Calderóns im Wortlaut vorlegt, übersetzt und kommentiert.

1937 gibt es zwar erneut eine Arbeit zu „Hofmannsthal und Calderón“, aber, wohl infolge des heilsamen Schocks durch Glunz' *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters* und der daraus resultierenden Erfordernis, „das lateinische Mittelalter und seine Ausstrahlungen intensiv durchzuarbeiten“ („Vorwort“ 972), keine weiteren philologischen Untersuchungen dieser Art. Das Ergebnis dieser Durcharbeitung, der 50 Seiten starke Aufsatz „Zur Literarästhetik des Mittelalters I“ von 1938, eröffnet dann zwar mit einer konventionellen 'berufsethischen' Floskel:

Wenn ich nun auf das Glunzsche Werk ausführlicher eingehe, als dies in einer Besprechung üblich ist, so geschieht dies, weil die darin aufgeworfenen Probleme für das Verständnis mittelalterlicher Dichtung von grundlegender Bedeutung sind und weil ich hoffe, das eine oder andere zu ihrer Förderung beitragen zu können, auch wenn dies z. T. in polemischer Form ge-

206

schehen muß. (*ZrPh* 58.1 (1938): 2)

er bleibt aber methodisch unauffällig und enthält auch keine methodologischen oder philologie-ontologischen Einsichten, was sich natürlich schon von daher versteht, daß dieser Teil I lediglich „als *pars destruens* der gebotenen Bereinigung des Arbeitsfeldes“ (III, *ZrPh* 58.3 (1938): 433) diene. Es finden sich allerdings einige programmatisch-theoretische Stellungnahmen, die für die Entwicklung hin zu *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* von Bedeutung sind.²⁵⁴

Die nächste der von vornherein auf drei angelegten Studien, „Zur Literarästhetik des Mittelalters II“ (*ZrPh* 58.2 (1938): 129-232), die nun auf knapp über hundert Seiten den eigenen konstruktiven Beitrag bringen sollte,²⁵⁵ beginnt dafür um so vielversprechender dezidiert mit grundlegender Programmatik zum „Begriff einer historischen Topik“.²⁵⁶ Und tatsächlich findet sich nach einigen weiteren Kapiteln, die, beginnend mit dem legendären „Puer senex“, ganz im Stil von *ELLMA* einzelnen Topoi gewidmet sind, darüber hinaus – aus mir unersichtlichen Gründen unvermittelt eingeschaltet zwischen „7. Natura mater generationis“ und „9. Helden- und Herrschertugenden“ – als „8.“ eine zweiseitige „Topik als Heuristik“! Doch damit nicht genug: Als wolle er unsere Ausdauer belohnen, verweist Curtius gleich im ersten Satz: „In einem ganz anderen Zusammenhang habe ich gesagt, es sei Voraussetzung aller Kritik, daß dem Kritiker bestimmte Dinge auffallen“ (197), auf „*Französischer Geist im Neuen Europa* (1925), 17“, wohinter sich

²⁵⁴ „Wir brauchen eine literarische Topik des Mittelalters.“ (44) – „Es gibt eine ganze Reihe rhetorischer *loci communes*, welche die ma. Rhetorik der Antike entlehnt und den modernen Literaturen vererbt hat. Wer diese, oft unscheinbaren, Spuren verfolgt, wird neue, begründete Einsichten nicht nur in die Literarästhetik des Mittelalters gewinnen, sondern in den organischen Zusammenhang der durch drei Jahrtausende währenden Bildungstradition Europas.“ (49)

²⁵⁵ „Das Geschäft der kritischen Nachprüfung hatte mich zu der Überzeugung geführt, das ganze Gelände müsse neu beackert werden. Dadurch wurde eine Reihe von Einzeluntersuchungen (Teil II) nötig.“ (*ZrPh* 433)

²⁵⁶ Es dürfte klar sein, daß es meiner Untersuchung bestimmter fundamentaler epistemologischer und deontologischer Strukturen bei Curtius nicht um die Darstellung einer noch so wichtigen Partikularität wie seiner Toposforschung als solcher zu tun sein kann. Ich verweise den interessierten Leser auf die unmittelbar nach seinen ersten Äußerungen einsetzende Flut von oft ablehnenden gelehrten Reaktionen insbesondere ausländischer Kollegen (s. Richards' Bibliographie, die gleich eine der ersten, Rosa Lida de Malkiel, nicht berücksichtigt) und für eine Gesamtdarstellung auf Peter Jehns Untersuchung „Ernst Robert Curtius: Toposforschung als Restauration“, die darüber hinaus in überzeugender Weise einige auch in dieser Arbeit behandelte Aspekte seines Denkens herausarbeitet.

aber nichts anderes verbirgt als der oben ausführlich besprochene Abschnitt über „Die Aufgabe des Kritikers“ in „Marcel Proust“. Er stellt damit bei erster Gelegenheit auf epistemologischer und methodischer Ebene eine eindeutige Verbindung zwischen den beiden metaliterarischen Bereichen der Kritik und der Philologie her; oder in *terms of continuity* ausgedrückt: der Philologe Curtius knüpft ausdrücklich an den Kritiker Curtius an und dokumentiert damit, daß er sich in den fundamentalen Denkmustern treu geblieben ist. Brauchte es noch mehr Anzeichen dafür, daß wir *in medias res* gestoßen sind und unsere Vermutungen umgehend bestätigt finden sollten?

Es ist bezeichnend für den Stellenwert der von uns herausgearbeiteten Vorstellungen und Denkmuster innerhalb seines metaliterarischen Kosmos und für die Bedeutung, die Curtius selbst diesen epistemologischen und ontologischen Prozessen beimaß, daß er in dem Moment, da er die Überzeugung gewonnen hat, daß er in eine neue Phase seiner eigenen und insgesamt der philologischen Betätigungen eintritt, und es deshalb für angezeigt hält, den Anspruch seiner ‘historischen Topik’ auf einen Platz in der „Prinzipienlehre der Literaturwissenschaft“ (137) programmatisch und theoretisch zu begründen, allem Anschein nach das Bedürfnis empfindet, dem Leser nun auch einen Einblick in seine philologische Epistemologie zu geben. Daß dazu eine qualitative Veranlassung oder gar Notwendigkeit bestanden hätte, ist nicht unmittelbar zu erkennen, denn schließlich – der Hinweis auf die „Voraussetzung“, daß einem ‘Dinge auffallen’ müssen, macht das bereits hinreichend klar – laufen seine impressionistischen epistemologischen und methodischen Ausführungen doch nur wieder auf die Darlegung einer im Grunde unnachahmlichen und begnadeten Subjektivität hinaus, deren (Bewertungs- und Intuitions-)Urgründe für jeden anderen notwendigerweise unerfindlich bleiben werden: eine nicht unbedingt originelle, man könnte im Gegenteil eher meinen teilweise nachgerade truistische Auffassung oder Einsicht, bei der in der Tat höchstens die Nachdrücklichkeit und Insistenz der Postulierung fragwürdig ist.

So hebt denn auch der *Philologe* Curtius allen Erwartungen entsprechend als erstes, *first things first*, genau wie weiland der Kritiker, der verkündet hatte, „[k]ritische Begabung ist nichts anderes als die Fähigkeit“, von jenen charakteristischen „Einzelzügen frappiert zu werden“²⁵⁷, auf die Fähigkeit des ‘Betroffenwerdens’ ab und stellt zu den Dingen, die *auffallen* müssen – und zu denen natürlich auch die *Topoi* gehören –, fest: „immer sind es Sprachgebilde, von de-

²⁵⁷ Frz. *Geist im neuen Europa* 17. Zur Erinnerung: Proust hatte von der Aufgabe des Kritikers gesprochen, dem Leser zu helfen „à être impressionné par ces traits singuliers“.

nen man ‘betroffen’ wird“ (197). Da Philologe und Kritiker es bei verschiedenem Angang gleichermaßen mit Literatur, wenn auch verschiedener Zeiten, zu tun haben, liegt nahe, daß letzterer „in der Wiederkehr“ von „Satzgebilde[n] eine geheime Gesetzlichkeit“²⁵⁸ gespürt hatte. Bei der folgenden Erklärung dessen, was man sich unter diesem „Betroffenwerden“ vorzustellen hat und wie sich der Beginn der philologischen Tätigkeit auf dem Felde der Topik (aber mutmaßlich verallgemeinerbar) gestaltet, sollte einiges als bekannt auffallen, das nun lediglich, den Bedingungen und Anforderungen der Philologie als einer auch strengen Wissenschaft gemäß, nach veränderten Kriterien und Zielen ausgerichtet wird:

Ein solches Betroffenwerden gleicht einem plötzlichen²⁵⁹ Aufleuchten²⁶⁰, das zunächst nicht mehr als diffuser²⁶¹, flüchtiger Aufschein ist; aber immer einen Hinweis²⁶² auf Chiffren ‘betrifft’, die enträtselt²⁶³ sein wollen. Dieses diffuse Licht in einer Linse zu sammeln, dunkle Felder damit abzuleuchten²⁶⁴ und so exakte Beobachtungen zu gewinnen, das ist der nächste Schritt. Solche Beobachtungen wollen dann in einen Sinnzusammenhang integriert werden.²⁶⁵ Wenn das gelingt, ist eine mitteilbare, wenn auch noch nicht endgültige Erkenntnis erreicht.²⁶⁶ (198)

Wer nun aber angesichts des auf den ersten Blick vielleicht überraschendsten Punktes, des Ergebnisses einer *mittelbaren* Erkenntnis, vorschnell mutmaßen sollte, hier liege nun doch eine fundamentale Differenz zur Kritik vor, möge zum einen das Wort von den ‘exakten Beobachtungen’ und die auch für die Philologie verbindlichen Wissenschaftlichkeitskriterien bedenken, zu denen auch die Kommu-

²⁵⁸ *Frz. Geist* 15-16.

²⁵⁹ „Man stößt dann plötzlich auf einen Satz, der sich aus seiner Umgebung herauslöst und etwas Besonderes zu enthalten scheint.“ (*Frz. Geist*, 17)

²⁶⁰ „Denn jene Einzelzüge, auf die es ankommt, kann man nicht suchen – sie müssen einem aufleuchten.“ (*Frz. Geist* 17)

²⁶¹ „... plötzlich auf einen Satz, der [...] [eine Eigentümlichkeit] ahnen, wenn auch noch nicht deutlich erfassen läßt.“ (15)

²⁶² „Verschieden nach Form und Inhalt, weisen [diese Satzgebilde] doch auf ein Gemeinsames hin“ (*Frz. Geist* 16).

²⁶³ „[...] geheime Gesetzlichkeit“ (*Ibid.*).

²⁶⁴ „Indem sie [*scil.* die Satzgebilde] sich gegenseitig ergänzen und erhellen, machen sie uns eine seelische Nuance [...] des Verfassers deutlich.“ (*Ibid.*)

²⁶⁵ „[...] kann in immer erneuter und ausgeweiteter Betrachtung und Besinnung das Gesamtbild, kann die Intuition geklärt werden.“ (*Ibid.*)

²⁶⁶ „Wenn der Kritiker das verstanden hat, ist seine Aufgabe fast erfüllt.“ (*Ibid.*)

nizierbarkeit und Nachvollziehbarkeit der Methoden, Untersuchungsschritte und Ergebnisse gehört. Zum anderen bedenke er den Unterschied, daß in der Kritik das Phänomen der Nicht-Mittelbarkeit den ersten Schritt, die Intuition als Grund der Wertung betraf, während die Mittelbarkeit hier für den letzten Punkt des Erkenntnisprozesses, die Erkenntnis selbst postuliert wird. Diese Unterscheidung führt zu der Feststellung, daß es eine sich bis in die sprachlichen Wendungen veräußernde epistemologische Kongruenz zwischen Kritik und Philologie gibt, die Curtius so wichtig ist, daß er den Leser durch den Hinweis auf den Proust-Aufsatz ausdrücklich auf sie aufmerksam macht, die aber offensichtlich nur den Beginn oder die Ausgangsbedingungen der 'kreativen Phase' – von der Kritik hieß es, daß sie „ein Akt schöpferischer geistiger Freiheit“ sei (*Krit. Ess.* 317) – in den beiden Tätigkeiten betrifft. Auch in der Philologie scheint, den Hinweisen auf das 'Auffallenlassen', das „Betroffenwerden“ und das „Aufleuchten“ nach zu urteilen, eine Intuition die entscheidende

Phase einzuleiten; man wird daraus, auch wenn Curtius dies nicht gesondert erwähnt, womöglich schließen dürfen, daß die philologische Intuition ebenfalls *nicht mittelbar* sein dürfte.

Während die Intuition aber in der kritischen Wertung unauslöschlich als „Grund“ prägend präsent bleibt und so als ein weiteres 'irrationales', 'subjektivistisches' Element (neben anderen wie Affinität, Ideologie, Gefühlen, Stimmungen etc.) dazu beiträgt, daß die Kritik bis in die letzte Instanz wesentlich subjektiv bleibt – was natürlich ihren Anspruch und gerade auch ihren Reiz ausmacht –, muß die Intuition in der Philologie durch eine Art Blut-Hirn-Schranke daran gehindert werden, deren Wissenschaftlichkeit zu gefährden oder zu unterlaufen. Nur die 'exakten Beobachtungen' an den durch ein „Betroffenwerden“ (ein intuitives Vermögen) in ihrer Bedeutung erkannten 'Sprachgebilden' dürfen in den philologischen Liquor, in den Bereich der objektiven Wissenschaft eindringen; würde die Intuition mit ihnen transportiert und in den „Sinnzusammenhang integriert“ werden – durch das 'Gelingen' der Integration der „exakte[n] Beobachtungen“ in „einen Sinnzusammenhang“ wird ja die „Erkenntnis“ konstituiert –, würde diese „Erkenntnis“ keine philologische im Sinne von *wissenschaftlich* sein können. (Man erinnere sich, daß Curtius bei seinem Lehrer Gröber, in dessen Unterricht er ja 'begriffen' hatte, „Philologie als Erkenntnis“ (*Ges. Aufs.* 455) zu verstehen, ein „steigende[s] Bedürfnis nach Ausschaltung alles Subjektiven aus der wissenschaftlichen Darlegung“ diagnostiziert hatte (448).)

Wie soll man sich nun die Funktionsweise einer solchen Blut-Hirn-Schranke

vorstellen bzw. wo vollzieht sich in der Philologie der Übergang von der intuitionistischen Phase in den wissenschaftlichen Liquor-Bereich, ohne daß dabei subjektiv-persönliche Stoffwechselprodukte oder *Gifte* wie Ideologien oder Aberglauben in diesen letzteren infiltrieren, dessen Existenz als objektive und autonome Seinsform ein wesentliches, vielleicht *das* wesentliche unterscheidende Merkmal gegenüber der Kritik zu sein scheint? Die Antwort müßte sich in dem Satz finden lassen, der bei Curtius die Weiche zwischen dem intuitiven Betroffenwerden und der Integration der Beobachtungen bildet und in dem er den 'nächsten Schritt' nach dem Betroffenwerden, also wahrscheinlich den entscheidenden Übergang, beschreibt:

Dieses diffuse Licht in einer Linse zu sammeln, dunkle Felder damit abzuleuchten und so exakte Beobachtungen zu gewinnen, das ist der nächste Schritt.

„Dieses diffuse Licht“ ist ja wohlgerne nicht etwa ein poetisches Bild für den Auslöser des Betroffenwerdens, sondern für das „Betroffenwerden“ selbst, das nämlich wie ein „plötzliche[s] Aufleuchten“ vorstellbar sei, vielleicht in der Art eines Geistesblitzes oder eines Funkens, eines Lichts, das einem aufgeht, von dem aber eingeschränkt wird, das es „zunächst nicht mehr als diffuser, flüchtiger Aufschein ist“. Das „Betroffenwerden“ scheint jedenfalls ein Phänomen bzw. eine Funktion im subjektiven, für Impressionen und Intuitionen offenen Erlebensbereich des Philologen zu sein, die allerdings vorderhand für sich weder über einen besonderen Impact noch über Gerichtetheit verfügt, mit anderen Worten sich weder durch Energie noch durch Strenge auszeichnet. Das entscheidende Moment liegt nun offensichtlich im bewußten Bündeln dieses „nicht mehr als diffusen“ Lichts „in einer Linse“, denn durch diese Sammlung muß es in eine neue Potenz gehoben oder transsubstanziert werden können, was daraus zu folgern ist, daß es nach dieser Sammlung sozusagen 'wissenschaftstauglich' geworden ist und so transformiert eingesetzt werden kann, um „dunkle Felder“ „abzuleuchten“ und „exakte Beobachtungen zu gewinnen“. Die Linse ist also das entscheidende Medium, das den intuitiven Widerschein des Philologen in wissenschaftlich fertile und weiterverarbeitbare Materie, das *Erahnte* in *Erkanntes* transsubstanziert; sie verwandelt den diffusen, flüchtigen Aufschein in energetische und exakt gerichtete Strahlkraft; durch die Linse wird das subjektive Betroffenwerden für das Folgende in doppeltem Sinne aufgehoben und letztlich substanzlos.

Aber was ist diese Linse? Was konstituiert die Funktion, für die diese Meta-

pher steht? Eine Fähigkeit oder Instanz in der Person des Philologen? Eine Theorie oder Methodik? Eine „festgegründete Synthese“, will sagen: „synthetische Begriffe“ („Neuer Humanismus?“ 197)? Oder das Wissen um die Ontologie der Literatur und die Stufen der Erkenntnis? Aber erinnern wir uns: Der Titel dieses Kapitels lautet: „Topik als Heuristik“! Wäre vielleicht die Topik eine solche Linse? Werfen wir einen Blick auf Curtius' weitere Ausführungen bzw. auf das, was „sich methodisch“ aus seinen bisherigen Erfahrungen mit der „über sich selbst hinaus[weisenden]“ historischen Topik ergibt:

die Toposforschung hat neben ihren eigenen Aufgaben noch eine weitere Funktion, die wir als Heuristik bezeichnen können. Wie uns die Analyse des Toposbegriffs zu der rhetorischen Lehre *De inventione* geführt hat, so kann die Topik ihrerseits zu einer geschichtlichen *ars inveniendi* werden. Wenn es uns gelungen ist, zu gewissen Einzelerkenntnissen literarhistorischer Art zu gelangen, so haben wir sie gleichsam auf dem Wege gefunden und aufgelesen.²⁶⁷ Dieser Weg selbst aber war nicht von einem System oder einer Theorie vorgezeichnet. Im Gegenteil: wir durchstreifen die ma. Literatur nach verschiedenen Richtungen hin und sehen dabei von allen Theorien über sie ab. Die Richtungen werden allein durch den Zufall bestimmt, daß bestimmte Topoi uns 'auffallen'. Wo wir auf sie treffen, beginnen wir zu suchen:²⁶⁸ wir tun vorläufig nichts anderes, als bestimmte Fährten verfolgen. Dieses Verfahren soll uns auch weiterhin leiten. (198)

Es scheint leicht nachvollziehbar, was die Topik für Curtius zu einer Heuristik qualifizieren konnte: Das Wesensmerkmal des Disparaten, Fragmentarischen, Monadischen, das den Topoi in seiner Auffassung anhaftet, fügt sich ideal zu seinem Credo von der Zufälligkeit, der Ungeplantheit, der Unvorhersehbarkeit des Auffallenlassens, also des intuitiven Initiationsaktes, vielleicht auch zu der in der Persona des Kritiker-Literaten sich veräußernden sehr individualistischen, an allen Bindungen sich reibenden Seite seiner Persönlichkeit. Aber das die Topik besagte Linse sein sollte, erscheint undenkbar, denn eine solche Zufalls-Heuristik kann nicht gut selbst das Medium jener wissenschaftlichen Transsubstantiation sein. Es ist wohl tatsächlich so, daß Curtius Heuristik hier ganz wörtlich als *ars inveniendi* versteht; und es hat fast den Anschein, als erschöpfe sich alles in einer Art mentaler Disposition zum Finden und Betroffenwerden; als bestehe die heuristische Funktion der (Idee einer) Topik lediglich darin, als wie dafür geschaffenes Feld diese Disposition aufzurufen bzw. ein Mittel zur Stärkung der Fähigkeit zum Be-

²⁶⁷ „Absichtslose Wahrnehmung, unscheinbare Anfänge [...]“ (Gröber, *Grundriß*).

²⁶⁸ „[...] gehen dem zielbewußten Suchen [...]“ (*Ibid.*).

troffen werden zu sein. Mit der Metapher der Linse hätte Curtius also vorgegriffen; denn vorerst geht es wirklich dem Kapiteltitel entsprechend nur um das *heuriskein*, das Finden, um die Darstellung des Weges. Und es mag derselbe eher wenig reflektierte und affektiv dogmatische Antisystematismus sein, der Curtius diese philologische Sammlerexistenz als so heimelig und wesensgemäß empfinden läßt, der ihn dann daran hindert, an dieser Stelle eine Benennung oder Beschreibung dieser Linse zu unternehmen, die vielleicht in einem programmatischen Ansatz hinter seiner historischen Topik bestehen könnte, wie er ja etwa in dem „organischen Zusammenhang der durch drei Jahrtausende währenden Bildungstradition Europas“ (ZrPh 58.1 (19938): 49) angesprochen worden ist. Ein Unbehagen wäre denkbar, er könnte wegen der Dynamik der heuristischen Emphase, die beim freien ‘Durchstreifen’ der mittelalterlichen Literatur keine ‘Vorzeichnung’ der Richtungen durch Systeme oder Theorien gelten lassen will, in die Gefahr eines performativen Selbstwiderspruchs geraten. So muß die Frage nach der Linse des Toposforschers vorerst offen bleiben, denn das Kapitel endet bereits hier, und zwar mit einigen Bemerkungen über das in Curtius’ Augen zweite heuristische *Atout* der Topik, das darin bestehe, „von keiner der älteren Theorien abhängig zu sein. Sie kann also jene Unbefangenheit des Blicks wiederherstellen“ (199), die Curtius für die Betrachtung der mittelalterlichen Dichtung für „geboten und möglich“ hält: „nicht mehr durch die grauen oder rosa Brillengläser einer Theorie hindurch.“

Wer einen solchen freien Blick aber hat, der wird feststellen, daß manche Theorien oder ihre Elemente gerade so am Wege zu liegen pflegen wie die *Topoi*, und diese Theorien werden dann wohl in der Art der *synthetischen Begriffe* die den *Tatbeständen* angemessensten sein:

Freilich könnte es sich uns ereignen, daß sich uns gerade auf diesem Wege Elemente einer neuen Theorie ergäben. Wir werden eine solche nicht suchen, ihr aber auch nicht ausweichen. Der Wert einer Theorie ist einzig daran zu messen, ob sie die vorgefundenen Tatbestände zu deuten vermag oder ob sie sie umbiegen oder verzerren muß. (199)

Die letzten Verben lassen sich über ihre optische Bedeutungskomponente natürlich in Beziehung zur Linsen-Metapher setzen, und warum sollte eine festbegründete Theorie oder eine aus der Sache sich ergebende Systematik nicht sehr wohl eine solche Linse darstellen können: Er hatte selbst von „Strukturzusammenhängen“ (139) gesprochen, auf die die Toposforschung wohl automatisch trifft, und von

empirisch gewonnene[n] Ordnungsschemata [...], welche es erlauben, den historischen Stoff sinnvoll zu gliedern. Sie bilden keine von außen herangetragene Systematik, sondern schmiegen sich der historischen Substanz an, weil sie aus ihr selbst gewonnen sind. (139)

Man darf wohl annehmen, daß eine solche 'natürliche' Systematik von Curtius nicht zu den Systemen oder Theorien gezählt wird, die seinen Weg nicht vorgezeichnet haben, und daß sie beim Durchstreifen, Betroffenwerden und Verfolgen von Fährten nicht ausgeschaltet ist, sondern im Gegenteil sowohl Wesensmerkmal des Gegenstandes als auch integraler Bestandteil der Topik als Heuristik sein wird. Die mittelalterliche Literatur stellte dann selbst die Linse zur Verfügung, mit deren Hilfe sich dunkle Felder in ihr 'ableuchten' und „exakte Beobachtungen“ gewinnen ließen. Die vertraute Zirkularität dieser Gedankenführung zeigt, daß wir uns auf bekanntem Terrain befinden und nährt die Hoffnung, daß sich auf Curtius' weiterem Weg eine klare Bestimmung jener Linse noch wird finden lassen.

Zu Beginn von „Zur Literarästhetik des Mittelalters III“ scheint Curtius einen Anlauf zu einer konzeptionellen Fundierung seiner historischen Topik unternehmen zu wollen: Er beginnt mit einer Erklärung, warum er das „Wort 'zu' im Titel der Untersuchungen“ (*ZrPh* 58 (1938): 433) gewählt hat, das auf den ersten Blick völlig unauffällig wirkt, da natürlich niemand erwarten wird, daß ein Aufsatz über historische Topik eine komplette *Literarästhetik* darstellen wollte; es ist selbstverständlich, daß er nur einen *Beitrag* neben anderen zu einer solchen liefern kann. Aber Curtius will sich gar nicht rechtfertigen, sondern erklärt mit Blick auf die vorgelegten „Einzeluntersuchungen“: das „zu“

mag die gemeinsame Richtung bezeichnen, welche sie verbindet: die Bewegung auf einen wissenschaftlichen Idealbegriff hin, welcher d i e Literarästhetik des MA.s zu umfassen hätte. (433)

Bevor sich aber jemand über den hierin liegenden Anspruch bzw. darüber den Kopf zerbrechen kann, was für ein „wissenschaftlicher Idealbegriff“ dies wohl sein könnte, der *die* Literarästhetik des Mittelalters zu umfassen *hätte*, wo sich doch bei Curtius ausschließlich topologische Untersuchungen auf ihn 'hinzubewegen', wechselt Curtius ohne Absatz mit einer allerdings überraschenden Logik zu einer neuen Darstellung seiner Topik als Heuristik nun als Ensemble von ihrem Gegenstand kongenialen methodischen Notbehelfen:

Diese Anlage der Arbeit bedeutete einen Verzicht auf systematische Geschlossenheit, ja selbst auf erschöpfende Behandlung der Einzelprobleme und auf vollständige Darbietung der Belege. Aber sie war durch die Ausdehnung eines Untersuchungsfeldes geboten, das sich zeitlich über zwei Jahrtausende und räumlich über das lateinische und romanische Europa erstreckt. Nur in dauerndem Kontakt mit der Fülle des geschichtlich Gegebenen kann man hoffen, das Universale zu erfassen. Man müßte eigentlich überall zugleich sein. Als Ersatz für diese unmögliche Ubiquität müssen methodische Notbehelfe dienen: Veranstaltung zahlreicher topographischer Einzelaufnahmen von verschiedenen Blickpunkten aus und mit verschiedenen Verfahren. (433)

Im nächsten Artikel im folgenden Jahr, „Scherz und Ernst in mittelalterlicher Dichtung“ (RF 53 (1939)), wird er mit gleicher Bescheidenheit vortragen, es sei seine Absicht in den bisherigen und in

den geplanten weiteren Untersuchungen zur Literarästhetik des Mittelalters [...] ja nur die, einige neue Gesichtspunkte für die Forschung aufzustellen und topographische Skizzen zu entwerfen, die später auszufüllen und zu berichtigen sein werden. (26)

Weitere zwei Jahre später, in dem diesmal ganz puristisch oder auch programmatisch „Topica“ betitelten Aufsatz von 1941 (RF 55), wird er dann immerhin schon *hoffen*:

Zu einem späteren Zeitpunkt wird es mir, so hoffe ich, möglich sein, die von mir erarbeiteten Gesichtspunkte in systematischer Form zu entwickeln.

Bis dahin möchte er „[v]orläufig [...] die gewählte Methode an weiteren konkreten Beispielen erläutern“ (165). Mittlerweile stellt sich allerdings die Frage, wieso eine solche neuerliche Verlängerung der Beispielliste überhaupt für die ‘systematische Entwicklung seiner Gesichtspunkte’ noch vonnöten ist, wenn er doch längst jene aus nicht weniger als „der historischen Substanz“ „empirisch gewonnene[n] Ordnungsschemata“ besitzt, die doch wohl eine aus seiner Sicht ideale, nämlich eine *nicht* „von außen herangetragene Systematik“ bieten müßten (ZrPh 58.2 (1938): 139). Sollte etwa die offensichtliche Heterogenität der Topoi einer Systematisierung im Wege stehen, dann wäre dem durch weitere konkrete Beispiele auch nicht abzuhelfen. Oder ist diese für Curtius eigentlich ein wenig befremdliche methodische Skrupulosität vielleicht nur eine Art Stellvertreterschmerz für eine andere Bedenklichkeit, die mit einem Problem in Zusammenhang steht, über

das er sich gleich von Beginn an in „Begriff einer historischen Topik“ Gedanken gemacht hatte: Daß aber wegen der von keinem einzelnen zu übersehenden „Masse des lateinischen und romanischen Schrifttums“ den „vorgetragenen Ergebnissen [...] notwendig der Charakter des Vorläufigen“ (138) anhafte, ist eine Befürchtung, über deren epistemologische Pertinenz man durchaus geteilter Meinung sein kann, zumal sie die Systematik nicht tangieren kann, die ja laut Curtius dem Gegenstand wesensmäßig ist; sie mag aber helfen, eine andere zu verarbeiten oder zu eskamotieren, die dem Wegbereiter einer neuen Toposforschung, der weiß:

[d]ennoch muß der Literarhistoriker es wagen, auf eigene Hand Vorstöße in das unübersehbare Gebiet der Originaltexte zu machen,²⁶⁹

in unverfänglicher Verkleidung heimlich am Herzen nagt: „Ich hoffe von Kundigen belehrt zu werden.“

Wie bereits an früherer Stelle erwähnt, wird Curtius 1944, als er der 22. Mittelalter-Studie „Über die altfranzösische Epik“ einen „Rückblick und Vorblick“ voranstellt, wiederholen – und ich glaube, daß dies weniger mit affektierter Bescheidenheit als mit seiner unwandelbaren Überzeugung vom zwangsläufigen „gewöhnlichen Gang menschlicher Erkenntnis“ (Gröber, *Grundriß*) zu tun hat, der eben mit ‘absichtsloser Wahrnehmung’ und ‘unscheinbaren Anfängen’ zu beginnen hat –, daß der ‘durchgängige Zusammenhang’ seiner Forschungen ihm selbst erst nach und nach klar geworden sei und er auch jetzt noch vor der Notwendigkeit stünde (*Ges. Aufs.* 107):

Um ihn sichtbar und überzeugend zu machen, müßte ich diese [Studien] in umgearbeiteter, ergänzter Gestalt und in systematischem Aufbau erneuern, d. h. ein Buch daraus machen.

Aber immerhin erklärt er doch auch, wenn es ihm gelungen sei,

Neues zu finden, so war das nur möglich durch den Versuch, die ma. Jahrhunderte und Schrifttümer als einen einheitlichen Komplex zu sehen (109),

²⁶⁹ Hier spricht Curtius bei Gelegenheit seiner eigenen Person mit unverkennbarer Bescheidenheit, wie sich unschwer daraus ableiten läßt, wie er im folgenden zweiten Teil „Über die altfranzösische Epik II“ von einem Kollegen, dem verstorbenen Philipp August Becker spricht, der auf demselben Gebiet tätig war: „Mit ihm ist der letzte der Großen dahingegangen, die als furchtlose Recken jahrzehntelang den Urwald der altfranzösischen Epik durchstreift haben“ (*Ges. Aufs.* 184).

womit er wieder jenes Moment eines selbsterklärenden Potentials zum Tragen bringt, das dem Mittelalter nach seiner Überzeugung eignet: Nicht nur der heuristische Weg und was 'sich uns auf ihm ereignet' (ZrPh. 58, 199) ergibt sich aus der Materie; Curtius stellt hier klar, daß die präfabrizierte Konzeption des Mittelalters als eines entsprechend seiner Auffassung definierten *einheitlichen Komplexes* darüber hinaus die Voraussetzung für das Auffinden seiner eigenen Wesensmerkmale ist, womit wir wieder bei der geistesgeschichtlichen „*Denkform des Zirkels*“ (Maren-Grisebach 36) wären, von der bereits die Rede war: Die Curtiussche Konzeption der mittelalterlichen Literatur und das heißt letztlich in seinem Verständnis diese selbst – denn beide sind ja insofern identisch, als die Konzeption unmittelbar von der Materie abgezogen ist – wäre tatsächlich die Linse, durch die die 'dunklen Felder' in ihr selbst „abzuleuchten“ wären; dies allerdings liefe auf eine Transsubstantiation von der wissenschaftlich eher unsicheren Qualität einer *self-fulfilling prophecy* hinaus.

Neben der *Einheitlichkeit* des Komplexes darf aber das „Gesetz der Diskontinuität“ nicht vergessen werden, dem zufolge „das Bedeutsame“ geschieht. Dem Wortlaut nach setzt Curtius die Diskontinuität sogar mit der „*schöpferischen*“ Entwicklung in eins:

Wir haben erkannt, daß Veränderungen sich nicht stetig, sondern ruckweise vollziehen. Gerade in der Geschichte geschieht das Bedeutsame nach dem Gesetz der Diskontinuität: der *schöpferischen* Entwicklung. (Ges. Aufs. 171)

„Geschichtliches Denken und Forschen, das sich von dem Trugbild der Evolution befreit hat“ (172), d. h. vom Bild einer stetigen Entwicklung, in der eins aufs andere aufbaut, treffe zwar „immer wieder auf Brüche und Sprünge des Werdens (*natura facit saltus*) und muß sich dabei bescheiden“, aber dafür hat es nicht nur den von den empirisch gewonnenen Ordnungsschemata her bekannten Vorteil der natürlichen Angepaßtheit an den *von Natur aus sprunghaften* Gegenstand (es dringt folglich „in die Struktur der geschichtlichen Wirklichkeit tiefer ein – und es braucht die Tatsachen nicht mehr zu vergewaltigen“), sondern es zeigt sich und seinen Gegenstand zudem – was für uns mittlerweile ein vertrautes Moment ist – in flagranter Übereinstimmung mit jenem wahrscheinlich *aus der Natur* entspringenden „gewöhnlichen Gang menschlicher Erkenntnis“, von dem ja schon Gröber unter anderem erklärt hatte: „Im sprunghaften (!) Durchmessen des Raumes hascht dann der Suchende nach dem Ziel“ (Ges. Aufs. 448). Oder anders ausge-

drückt: wenn auch die Natur vielleicht *keine* Sprünge macht, wie es ja eigentlich heißt, *philologus facit saltus*.

Wenn wir nun selbst einen kleinen Zeitsprung zum nächsten methodologischen Selbstzeugnis wagen, werden wir für diese Emulation des *philologus pater generationis* mit einer eindeutigen Bestätigung belohnt, daß es nicht von ungefähr kommt oder von uns in überinterpretierender Weise in seine Formulierungen hineingelesen wurde, wenn wir in ihnen wiederholt Reminiszenzen oder Echos seines Lehrers Gröber gefunden zu haben glaubten: Als Curtius nämlich im „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“ im Zusammenhang des „Gang[s] meiner wissenschaftlichen Entwicklung“ (969) auf das Thema der aus der Auseinandersetzung mit Glunz entstandenen „zweiundzwanzig Abhandlungen“ (972) zu sprechen kommt, führt er in einer Fußnote zu der obligaten Wendung „Sie waren nicht nach einem vorbestimmten Plane angelegt“ tatsächlich Gröbers gerade angesprochenen '*Discours de la méthode in nuce*'-Absatz mit den einleitenden Worten an: „Entstehung und Fortschritt meiner mittellateinischen Studien darf ich mit Gröbers Sätzen kennzeichnen: 'Absichtslose Wahrnehmung, unscheinbare Anfänge' [etc.]“.

Aber Curtius beruft sich in seiner Epistemologie der Philologie nicht nur auf Gröber; ohne Absatz macht er im direkten Anschluß an die Auskunft über das Fehlen eines vorbestimmten Planes außerdem eine Anleihe bei sich selbst in seiner ersten Existenzform als Kritiker:

Über das Schülerhafte hinaus gibt es in den Geisteswissenschaften keine Methoden. Oder doch nur eine, die nicht lehrbar ist: das Zusammenarbeiten von Instinkt und Intelligenz“ (972-73).

Die Parallele zum zwanzig Jahre zurückliegenden Eliot-Aufsatz mit dem Wunsch nach einem Sichzusammenfinden von „Intuition und Intelligenz“ ist unübersehbar. Wie 1938 in „Topik als Heuristik“ postuliert er mit einem diesmal impliziten Selbstzitat die grundlegende und aus seiner Warte natürlich selbstverständliche – beide folgen ja den gleichen allgemeinverbindlichen epistemologischen Bedingungen – Übereinstimmung der Philologie mit der Kritik. Er geht aber noch ein Stück weiter, denn seine Festlegung postuliert: die von ihm propagierte Synthese stelle *die für die Geisteswissenschaften insgesamt verbindliche* und darüber hinaus neben dem basishaft Handwerklichen *einzigste Methode* dar; daß sie nicht lehrbar sein soll, ist das unerläßliche elitistische I-Tüpfelchen. Und wenn dies kein wörtliches Zitat aus seiner Ontologie der Kritik ist und die Gleichsetzung mit der Kritik nicht ex-

plizit vollzogen ist, so wird er das umgehend nachholen: Es ist eine weitere bemerkenswerte Parallele zu 1938, daß er in diesem Moment, da er sich erneut an einem entscheidenden Punkt, womöglich einem letzten Wendepunkt seiner Laufbahn, zudem in einer radikal veränderten, ihm antipathischen Gesellschaft sieht und sich anschickt, Rechenschaft über seine als wegweisend verstandenen Einsichten und Überzeugungen abzulegen, auch wieder auf seine Bestimmung der „Aufgabe des Kritikers“ im Proust-Aufsatz rekurriert.²⁷⁰

Aber der Reihe nach: Zuerst ist es Curtius darum zu tun, sich im philologischen Kontext naheliegenderweise etwas ausführlicher als im Eliot-Aufsatz darüber zu erklären, welche Bewandnis es mit dem „Zusammenarbeiten von Instinkt und Intelligenz“ hat; seine Ausführungen sind insbesondere aufschlußreich für den Komplex des Wertens (vgl. Schelers Begriff des *Wertfühlens*) und der Affinitätssysteme, die im Eliot-Aufsatz im Zusammenhang mit der Intuition angesprochenen

²⁷⁰ Dies ist ja das Vorwort zu dem Buch, das Curtius aus den Teilveröffentlichungen der vergangenen Jahre hatte fertigen wollen und das er nun nach dem Krieg, durch die mit einmal nicht mehr so günstig-mußevollen Zeitumstände genötigt, glaubte, „als Fragment hinausgehen lassen“ zu müssen: „Mit der Ausführung dieses Planes würde ich unter normalen Umständen freilich noch gewartet haben. Denn manche neue Einzeluntersuchung war zur Abrundung des Gesamtbildes noch erforderlich. Aber der Ausgang des Krieges beraubte mich jeder Arbeitsmöglichkeit. Am 18. Oktober 1944 wurden die Bonner Universität und die ihr angeschlossene Bibliothek das Opfer eines Fliegerangriffs. Mein wissenschaftliches Handwerkszeug ist zerschlagen.“ – Der in der Curtius-Forschung gelegentlich in einer Weise, die eine ausführlichere Behandlung verdiente, gefledderte Stephen Spender notierte im September 1945 nach einem Spaziergang mit Curtius in seinem Tagebuch: „Curtius made a fuss about his wardrobe again today. It has become a major issue between him and the Occupation. He asked me once more whether I could not approach the authorities about it. I said I would do so, but when I asked Captain Craven who is Administration Officer, he said that he spent his time surrounded by weeping women whose houses were requisitioned, so I felt I could not bother him with Ernst Robert's wardrobe. It strikes me as very curious that Ernst Robert, who, after all, still has his house and books and most of his furniture, should make so much fuss about this, especially since he has the receipt and is certain to get the wardrobe back.“ (*Journals* 76) – Götz Schmitz erklärt über „Spenders politisch-historisches Verständnis“, es „war immer, wie mir scheint, beschränkt gemessen an den weit ausholenden geschichtsphilosophischen Überlegungen bei Curtius. Man lege nur einmal nebeneinander Curtius' *Deutscher Geist in Gefahr* (1932) oder 'Toynbees Geschichtslehre' (1948) und Spenders *Forward from Liberalism* (1937) oder 'How Shall We Be Saved' (*Horizon*, 1940).“ („Deepest Friendship“, *Abendland*, 272) – Spender hatte in „Rhineland Journal II“ (*Horizon*, 1945, 402) die durch ihre Qualität leicht als zu identifizierende Bemerkung eines dezent im Inkognito Belassenen zitiert, der sich durch eine Parallelstelle in den *Journals* (64) zweifelsfrei als Curtius identifizieren läßt: „'We can understand that American civilization is unwarlike and that the Americans do not want to practise military virtues,' a professor said to me, 'but you have no idea how difficult it is being conquered by a people who can't fight.'“

worden waren, und ich gebe sie vorab im Zusammenhang wieder, damit sich der Bogen klarer abzeichnet, den er von der Metaphysik über das „Erfühlen geistiger Werte“ zur „Witterung“ für „wichtige“ Textstellen schlägt:

Hinter dieser abkürzenden Formel [*scil.* das Zusammenarbeiten von Instinkt und Intelligenz] steht ein Tieferes: der metaphysische Wesenszusammenhang von Liebe und Erkenntnis, den Max Scheler philosophisch begründet hat.²⁷¹ Im Fühlen, im Vorziehen, letzten Endes im Lieben und Hassen baut sich alle Wert-Erschauung und Wert-Erkenntnis auf. Was ich Instinkt nannte, ist die Art, wie sich solches Erfühlen geistiger Werte, geleitet durch Reichtum und Fülle der Erlebnissfähigkeit, dem Bewußtsein des Forschers darbietet.²⁷² Dieser Instinkt ist eine Funktion, die durch Übung verfeinert, differenziert und gekräftigt werden kann. Auf die Methode der Forschung angewendet, bedeutet sie die Witterung dafür, daß bestimmte Stellen in einem Text „wichtig“ sind – auch wenn man noch nicht weiß warum. Solche Stellen muß man sammeln und vergleichen, bis man die Deutung findet. (973)

Bei der Deutung dieser Stelle führt nicht nur der Instinkt unweigerlich zu der Einschätzung, daß man es mit einer Art *Discours de la méthode in nuce* einer ideologischen Philologie in der Manier des Manrique-Aufsatzes zu tun hat. Wenn der Forscher zu Beginn seiner mittlerweile sogar animalisch metaphorisierten Toposjagd („Witterung“, „Instinkt“) vielleicht im Einzelnen „noch nicht weiß warum“, aber dafür um so sicherer die instinktive „Witterung dafür“ aufgenommen hat, daß eben diese bestimmten Stellen „in einem Text ‘wichtig’ sind“, so ist sowohl aus dem Schelerschen als auch aus dem Curtiuschen Kontext klar, daß diese

²⁷¹ Ausgerechnet in diesem ersten Vorwort zum späteren *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, dem Brevier des *locus-primus*-Jägers, vergißt Curtius sein platonisches Erbe. Im Weber-Aufsatz, an den das Folgende teilweise anknüpft, hatte er auf Platon und dessen Vorstellung von der „Liebesbeziehung zum Erkenntnisgegenstande“ als „methodische Voraussetzung des Erkennens“ verwiesen (202); und an Catherine Pozzi hatte er gerade mit Bezug auf das diesen Zusammenhang feiernde *Symposion* geschrieben: „En lisant Platon, je suis dans un émerveillement naïf comme si je venais de redécouvrir l’Amérique. La fusion parfaite de la philosophie, de la poésie, du drame font à mon avis du *Banquet* le chef-d’œuvre de l’art grec, infiniment supérieure à Horace et aux Tragiques.“ („Lettres“ 378, Poststempel vom 24.11.1931)

²⁷² Man versteht nun besser, warum Curtius schon 1920 im Weber-Aufsatz gewünscht hatte: „Für manche Gelehrte möchte man eine ‘Erlebnispflicht’ einführen können“ (202). – Maren-Grisebach zitiert aus Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883): „Das auffassende Vermögen, welches in den Geisteswissenschaften wirkt, ist der ganze Mensch; große Leistungen in ihnen gehen nicht von der bloßen Stärke der Intelligenz aus, sondern von der Mächtigkeit des persönlichen Lebens“ und fährt selbst fort – die Parallelen sind offensichtlich –: „Der Wissenschaftler sei eine Verbindung von Intelligenz- und Erlebnispotential.“ (25)

Witterung zum einen auf Wichtigeres zielt als auf literarische Wertigkeiten oder Bezüglichkeiten und daß es zum anderen in dem fundamentalen Bereich des „Erfühlens geistiger Werte“, in dem der Instinkt als Wert-Instanz und -Transmitter fungiert, sicherlich erst recht nicht um literarisch-formale, werkimmanente oder ästhetische „Wert-Erschauung“ und „Wert-Erkenntnis“ geht. Hier geht es um vorgeschaltete, immer schon vorentscheidene und vorentscheidende Affekte, um „Fühlen“ und „Vorziehen“, „Lieben und Hassen“, um *Affinität*: der Instinkt, wie Curtius ihn versteht, ist also letztlich eine ideologische „Funktion“ auf emotiver Grundlage. Alle Urteile und d. h. alle „Erkenntnis“, in der Literatur und der Kunst so wie im Leben, vollziehen sich – und diese Einsicht Curtius’ ist natürlich nur zu wahr – auf der Grundlage einer umfassenden und für den einzelnen kaum zu überwindenden Prägung durch eine Ideologie, die nichts anderes ist als die Erfüllung des platonischen *πρῶτον φίλον*. Die Auffassung des Wissenschaftlers als „eine Verbindung von Intelligenz- und Erlebnispotential“ (Dilthey) modifiziert Curtius also um den bezeichnenden Aspekt, daß auf der irrationalen Seite eine eindeutig ideologisch ausgerichtete energetische Instanz dominiert, die lediglich zum Zwecke der Verfeinerung und Differenzierung dem Regime von Instanzen der Intelligenz zu unterziehen ist. Von der Warte der Postulate des „Vorworts“ von 1946 aus betrachtet erscheint auch Curtius’ Widerspruch gegen Max Weber um so prägnanter und in der Kontinuität von Vokabular und Inhalt erhellt die *fundierende* Bedeutung seines Credos, das gleichzeitig ein Programm ist:

Der Ertrag [...] geistesgeschichtlicher Forschung wird notwendig davon abhängen, in welchem Umfang und mit wie starker seelischer Beteiligung der betreffende Gelehrte die Wertqualitäten seines Arbeitsgebietes erlebt hat. [...] [Der Gedanke ist tief berechtigt,] daß der Sinn des wissenschaftlichen Daseins verankert sein muß in einer Sinndeutung des Menschseins. Der Sinn und Wert der Wissenschaft kann [...] nur aus einer universal fundierenden Gesamtanschauung von den Lebenswerten und ihrer Rangordnung bestimmt werden. („Max Weber“ 202-03)

Man kann Curtius nur beipflichten: die Wissenschaft, die schließlich von Menschen betrieben wird, die sämtlich unter dem Zeichen jenes ideologischen *πρῶτον φίλον* stehen, ist alles andere als objektiv oder neutral oder wertfrei. Die Werte aber ihrerseits – und diese Einsicht findet sich bei Curtius nicht – sind weder universal noch überzeitlich noch zeitlos. Curtius vermerkt zutreffend, daß die Auffassung der Werte für den einzelnen *universal fundierend* ist, die Tatsache ihrer keineswegs universalen Gültigkeit, die nicht zuletzt die seinen relativieren würde, thematisiert er nicht.

Aus der Perspektive des instinktiven Wertfühlens ist auch das im „Vorwort“ folgende Selbstzitat mit der auf den ersten Blick überraschenden, aber nur vordergründigen Abwertung des in hohem heuristischem Ansehen stehenden ‘Suchens’ zu verstehen:

„Die Einzelzüge, auf die es ankommt – schrieb ich schon 1925 anlässlich Prousts –, kann man nicht suchen, sie müssen einem aufleuchten. Wenn das Philosophieren im Staunen wurzelt, so ist es die Voraussetzung aller Kritik, daß dem Kritiker bestimmte Dinge auffallen.“ [...] Diese Sätze gelten aber auch für die Literaturforschung, sofern sie eines Wesens mit der Kritik ist. (973)

Die geistigen Werte, an denen sich die Affinität entscheidet, sind gegeben; ihr Auffinden ist aber nicht in erster Linie davon abhängig, daß man sie sucht (natürlich enthebt dies nicht von der Verpflichtung, trotzdem nach ihnen zu suchen; alles andere fiel unter das Verdikt *vis inertiae*! – und wäre denn *Forscher*, wer nicht *sucht*?); wichtig ist, daß man sie erfühlen kann, daß sie einem also, wenn man auf sie stößt, infolge der Affinität von sich aus auffallen und „aufleuchten“ können. Daß dies für die Literaturforschung, also die Philologie, mit der Einschränkung gilt: „sofern sie eines Wesens mit der Kritik ist“, erhellt ebenfalls aus dem ideologischen Vorhalt, der dem Curtiusschen Denken allenthalben seine Tönung gibt: Erinnern wir uns, daß er im Eliot-Aufsatz von der Kritik bestimmt hatte: „Ihr metaphysischer Hintergrund ist die Überzeugung, daß die geistige Welt sich nach Affinitätssystemen gliedert“ (*Krit. Ess.* 317). Wo der Kritiker die monarchistischen und antiparlamentarischen Überzeugungen Balzacs preist, begeistert sich der Philologe für eine *imperiale* Rom-Idee, die er bei Manrique entdeckt hat.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß die gesamte Stelle – wie kaum anders zu erwarten – exakt den Gesetzen des bipolaren und synthetischen Denkens Curtius’ entspricht. In der immer gleichen Reihenfolge ihres Auftretens haben wir zuerst die mehr energetisch-erlebensbestimmte Sphäre des Irrationalen, Subjektivistischen, in der die Rolle des Protagonisten diesmal mit dem Instinkt besetzt ist, dann mit auffällig wenig eigenem Text die Rationalität und Objektivität im „Bewußtsein des Forschers“ und in den Aufgaben der Verfeinerung und Differenzierung. Wieder kann dieser Part kleiner ausfallen, ist doch der Topos von der Rationalität und Intelligenz des Wissenschaftlers ein anerkannter Gemeinplatz, den man nicht zu propagieren braucht; die Selbstverpflichtung Curtius’ zielt auf die Aufwertung des irrationalen ideologischen Werte-Instinkts. Und sogar die Intuition ist in gewisser Weise, virtuell, anwesend, wenn auch ungenannt: sie

spielte sowohl im Eliot- als auch im Proust-Aufsatz die Hauptrolle und in der kryptischen Verknüpfung „Wenn das Philosophieren im Staunen wurzelt, so ist die Voraussetzung aller Kritik, daß dem Kritiker bestimmte Dinge auffallen“ klingt sie noch mit, denn am Anfang des Philosophierens steht ja laut Curtius ebenfalls immer eine Intuition: „Jeder echte Philosoph“, so schrieb er in „Ortega“, „wird mit einer ursprünglichen Intuition geboren, die sich ihm dann als sein Auftrag enthüllt“ (*Krit. Ess.* 271). Allerdings ist der Umstand der hiesigen Abwesenheit der Intuition auffällig genug, um das Bedürfnis nach einer Erklärung dafür zu wecken, was zu ihrem Ausschluß geführt hat? Die Antwort scheint mir im letzten Absatz des „Vorworts“ zu liegen.

3 GLANZ UND ELEND DER INTUITION

„Was ich über die persönlichen Untergründe“, beginnt Curtius in pointierter Nuancierung, „meiner wissenschaftlichen Entwicklung gesagt habe, sollte erklären, wieso ich von der Romanistik zum lateinischen Mittelalter gekommen bin“ („Vorwort“ 974). Nachdem wir schon von seinem Engagement für eine „Biologie der Tradition“ aus *Deutscher Geist in Gefahr* (114) wußten, erfahren wir nun, daß es ihm bei seinen Ausführungen nicht nur um sein angekündigtes Mittelalter-Buch ging,

sondern um eine allgemeinere Frage, die seit Jahrzehnten immer wieder aufgegriffen worden ist: Wie hängen Leben und Werk eines Forschers zusammen? Sie gehört zu den Problemen einer „Biologie des Forschers“. Sie hat aber auch praktische Bedeutung.

Und zwar aus folgendem Grund: „Nach dem ersten Weltkrieg“, erinnert Curtius – und wir können nur mit Staunen registrieren, in welch verändertem Ton er mit einmal als ein neuer Paulus über Begriffe redet, deren glühender Propagator er einst war: –,

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 Georgenkreises 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.

Warum er mit einmal in solcher Pauschalisierung – das „Zum größten Teil“ hebt die kollektive Herabsetzung ja keineswegs auf – den Stab über eine geistesgeschichtliche Vergangenheit bricht, die auch seine eigene ist, erklärt sich auf der Stelle:

Denn sie haben der Geschichtsfälschung größten Ausmaßes den Weg gebahnt, die seit 1933 ihr verhängnisvolles Wesen trieb.

Diese überzogene, in der Relation zu ungleich schwerwiegenden Faktoren ungerechte und vor allem unsinnige Schuldzuweisung, die aber natürlich im Rahmen des bei seinen „weit ausholenden geschichtsphilosophischen Überlegungen“ (Schmitz 310) Üblichen liegt, ist Teil eines Selbst-Entschuldungsversuchs, in dem

Curtius vorübergehend 1946 zu glauben schien, mit einer solchen kombinierten Verleugnung und wenig verpflichtenden Denunziation, indem er stellvertretend aus seinem Verantwortungsbereich ausgerechnet die harmlose „Schau“ und die unschuldige Intuition, ehemals „die höchste Stufe der Erkenntnis“ (Balzac 53), der geistigen Sieger-Justiz zur Aburteilung ausliefert, könne er sich von belastenden Spuren absetzen und mit einem politisch korrekten

„Es gibt keine objektive Wissenschaft“, so wurde damals gelehrt. Wissenschaft sei rassistisch, völkisch, politisch gebunden. Dieser Lug muß verschwinden (974)

auf die Seite der immer schon Kritisch-Bewußten, Rationalen und Unbescholtenen schlagen. Noch heute zählt sich diese Entscheidung für eine opportunistische *survival of the fittest*-Forscher-Biologie sogar bei einem Biographismus-Kritiker wie Karimi aus, der bei aller diskurskritischen Wachsamkeit („So ist die Selbstinszenierung eines Philologen wenigstens für einen Teil seiner Mit- und Nachwelt zum Mythos geworden“ (99)) die im „selbst geschaffenen Labyrinth“ entdeckte ‘erkenntnistheoretische Perspektivenverschiebung’ „von der Intuition [!] zu den soliden Grundlagen der klassischen Philologie“ dem romanistischen Dädalus als „Wandel der Episteme“ (106) gutschreibt.

Aber was ist der Wert von Curtius’ Verrat an jahrzehntelang propagierten Überzeugungen und Gewißheiten, wenn er dafür an selber Stelle – wie gesehen – um so größeren Raum einem nicht weniger irrationalistischen, ja geradezu atavistischen biologistischen Begriff wie dem Instinkt einräumt, den er weiland selbst in solch bemerkenswerten, aber mittlerweile kompromittierenden Wortschöpfungen wie „Rasseninstinkt“ benutzt hatte, den er 1930 ganz ohne Not in *Die französische Kultur* (48) den Franzosen abgesprochen hatte – von „Rassenintuition“ dagegen ist bei ihm meines Wissens nirgendwo die Rede. Dieser *epistemische Wandel* von der Intuition zum Instinkt wird wohl nicht Teil jenes ‘Zurückgehens’ „in archaische Bewußtseinsschichten“ sein, von dem er vier Seiten zuvor gesprochen hatte (970).

Karimi zitiert zu dem den „Debatten und geistigen Auseinandersetzungen“ der Zeit „zugrundeliegenden Diskurs“ (109), den „mit dem Datum des 30. Januar 1933 beginnen lassen“ zu wollen, ihm „absurd“ „erschiene“, eine Stelle aus George Steiners *Sprache und Schweigen*:

Das Nazitum fand in dieser Sprache genau vor, was es brauchte, um seiner Grausamkeit Stim-

me und Nachdruck zu verleihen. Hitler vernahm in seiner Muttersprache die latente Hysterie, das geistige Durcheinander, die Eigenschaft zur hypnotischen Trance (129),

er nimmt aber Curtius umgehend aus diesem Verantwortungs-Kontext aus und stilisiert ihn sogar zur positiven Kontrast-Figur, denn „Curtius spricht 1932 in *Deutscher Geist in Gefahr* von einer Atmosphäre der ‘Stoßtrupps und der Sprecherchöre’ [sic]“. ²⁷³ Auch Curtius hat am Ende des „Vorworts“ klargemacht, daß er nach dem Damenopfer der Intuition allem Anschein nach keine Veranlassung sah, sich nicht treu zu bleiben und nicht nahtlos an die vertraute Diktion seiner früheren national-deontologischen Missionsschriften anzuknüpfen, deren energisch-strenger Ton damals gerade manchem Leser der *Wandlung* noch frisch im Ohr geklungen haben dürfte ²⁷⁴:

So gewiß alle bedeutende Forschung von persönlichem Erleben und Schauen gespeist ist – ebenso gewiß muß dieses durch die strenge Zucht der Selbstkritik, der Sachlichkeit und eines umfassenden Wissens kontrolliert werden. Das Erleben muß im Feuer des Schaffens umgeschmolzen werden in das stählerne Gefüge der Erkenntnis. In diesem Sinne muß die Wissenschaft immer objektiv bleiben. (974)

*

Schlägt man schließlich und endlich in der Erwartung, hier die letztverbindlichen Weisungen über Deontologie, Epistemologie und Ontologie der Philologie zu erhalten, das *magnum opus* des Philologen Curtius auf, *Europäische Literatur und*

²⁷³ Curtius hatte zum Thema „Bildungsabbau und Kulturhaß“ folgende Analyse getroffen: „Dem deutschen Arbeiter hätte die Bildungswelt Goethes wohl etwas zu geben, aber sie wird ihm nicht in geeigneter Form vermittelt. Übrigens handelt es sich nicht nur um die Arbeiterklasse allein. Es handelt sich um alle Bevölkerungsschichten, die heute in den Formen straff organisierter Kollektivitäten die Struktur unseres Volkskörpers bestimmen. Bildung kann nur da gedeihen, wo der ökonomische Lebensraum ein Mindestmaß an Freiheits- und Entwicklungsmöglichkeiten gewährt. Bildung fordert Zeit, Kraft und Hingabe im Dienste der Persönlichkeitsentfaltung. Diese Persönlichkeitsentfaltung ist in der heutigen Lage nicht nur nicht mehr möglich, sie wird auch gar nicht mehr gewollt. Sie isoliert und sie bedeutet eine soziale Schwächung. Im Zeitalter der Sprechchöre und Stoßtrupps haben Faust und Wilhelm Meister ihr Recht verloren und müssen einem suggestiven Gesinnungskommando weichen.“ (16)

²⁷⁴ Soll man einen adverbialen Kommentar darin sehen, wenn die „Redaktionelle Anmerkung“ zu unserem Autor in der *Wandlung* beginnt: „Ernst Robert Curtius, auch heute Professor der romanischen Philologie in Bonn, [etc]“ (1015)?

lateinisches Mittelalter, könnte man meinen, Grund zu der Hoffnung zu haben, die Intuition schon bald aus der Schuldhaft entlassen und in alte Rechte eingesetzt zu sehen, denn zur Nummer 7 der dem Werk vorangestellten zehn programmatischen „Leitsätze“ avanciert findet sich jener rekurrente erste Absatz aus Gröbers *Grundriß*, der zuletzt im „Vorwort“ – also im Kontext der Verleugnung der Intuition und darum vielleicht nicht zufällig – in die Beiläufigkeit einer Fußnote verbannt gewesen war. Daß Curtius nun aber seine philologische Summa derart bekenntnishaft unter das methodische Geleit eben dieses ‘*Discours de la méthode in nuce*’ stellt, dessen Bestimmung der *absichtslosen Wahrnehmung* als Ausgangspunkt des gewöhnlichen Ganges menschlicher Erkenntnis der Intuition gewogen sein sollte, kann wohl nur als ein implizit erneuertes Bekenntnis zu diesem primordialen Erkenntnisvermögen und zur Kontinuität seiner Grundüberzeugungen verstanden werden.

Um so mehr, da sich dieses doppelte Kontinuitätsbekenntnis im „Kapitel 1: Europäische Literatur“ wiederholt, als Curtius sich nach der historischen Fundierung seines Ansatzes in Toynbees „*Geschichtslehre*“²⁷⁵ (14-16) zum Zwecke einer ontologischen Grundlegung der „schöpferische[n] Phantasie“ (18) – der „Ur-funktion der Menschheit“, „die Mythen, Geschichten, Gedichte bildet“ – wie schon zu Anfang seiner Karriere in den *Wegbereitern* auf Bergson besinnt, den *Philosophen der Intuition*, der in *L'évolution créatrice* als einziger „das Problem“, die schöpferische Phantasie „auf[zu]schließen und in unser Weltverständnis ein[zu]ordnen“, aufgegriffen und den „kosmischen Prozeß im Bilde eines *élan vital* gedeutet“ habe.

Erneut ist es jedoch der „Instinkt“ und nicht die Intuition, der eine ‘fundamentalontologische’ Würdigung erfährt wegen seiner Bedeutung als das „Residuum“, das nach Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1933) „die Intelligenz wie eine Aura umgibt“ und aus dem sich die „fiktionsbildende Funktion (*fonction fabulatrice*)“ „nährt“, die „dem Leben nötig gewesen“ sei als Schutzfunktion vor der Intelligenz. Wenn nämlich dieser

keine Widerstände entgegentreten, kann sie die Existenz des Einzelnen wie der Gesellschaft bedrohen. Sie beugt sich nur vor Tatsachen, d. h. vor Wahrnehmungen. Wollte die „Natur“ den Gefahren der Intelligenz vorbeugen, so mußte sie fiktive Wahrnehmungen und Tatbestände erzeugen. Sie wirken als Halluzinationen, d. h. sie treten dem Denken als reale Wesenheiten

²⁷⁵ Vgl. „Toynbees Geschichtslehre“ (Merkur, 1948), *Krit. Ess.*, 357.

gegenüber und vermögen das Handeln zu beeinflussen. (18)

Wenn die Intelligenz also – nicht zuletzt aus ‘synthetischem’ Blickwinkel betrachtet – des Instinkts als eines naturgegebenen komplementären Gegensatzes bedarf, der die „‘imaginäre[n]’ Wahrnehmungen“ schafft, auf die alleine sie „reagiert“, so besteht natürlich das zweite Erfordernis, daß die Intelligenz nicht so intelligent sei, daß sie diese von der Natur für sie geschaffenen Halluzinationen durchschaut. An dieser Stelle der Ontologie muß die Intuition natürlich zurücktreten, schon damit sie der Intelligenz nicht womöglich auf die Sprünge hilft. Und als schließlich der Philologie ihre Hilfsfunktion am Rande einer ontologischen Philosophie zugewiesen wird, scheint die Intuition – und mit ihr die „Schau“ – wirklich an einem *dead end* angelangt:

Das Buch ist um vieles realer als das Bild. Hier liegt ein Seinsverhältnis vor und die reale Teilhabe an einem geistigen Sein.²⁷⁶ Eine ontologische Philosophie würde das vertiefen können.²⁷⁷ Ein Buch ist, abgesehen von allem anderen, ein „Text“. Man versteht ihn oder versteht ihn nicht. Er enthält vielleicht „schwierige“ Stellen. Man braucht eine Technik, um sie aufzuschließen. Sie heißt Philologie. Da die Literaturwissenschaft es mit Texten zu tun hat, ist sie ohne Philologie hilflos. Keine Intuition und Wesensschau kann diesen Mangel ersetzen. (24)

Aber werden Intuition und Wesensschau durch diese Feststellung tatsächlich abgelehnt? Sitzt man nicht mit einem solchen Verständnis nur dem ‘patzigen’ Ton auf, den Curtius in solchen apodiktisch dozierenden Zusammenhängen gelegentlich zelebriert? Und zwar vor allem dann, wenn er sich gegen etwas nur der Attitude wegen, aus einer Bekenntnisabsicht heraus in Positur wirft, obwohl dazu von

²⁷⁶ Ich will auf diesen sehr problematischen Zusammenhang hier nicht eingehen und lediglich die Frage stellen, ob Curtius das in der Bergson-Paraphrase Gesagte ausreichend würdigt, das ihn auf den Gedanken hätte kommen lassen können, im Bild ein Werk der ‘fiktionsbildenden Funktion’ zu sehen, das dem Denken sehr wohl ebenfalls als ‘reale Wesenheit’ entgegenzutreten und „das Handeln zu beeinflussen“ vermag. – Dem „Widerspruch“, der von „kunsthistorischer Seite“ gegen seine Ausführungen „geäußert“ worden ist, hat Curtius aber ohnehin bereits in einer Fußnote der zweiten Ausgabe in seiner erschöpfenden Art mit einem knappen Satz geantwortet: „Anstoß erregte der Satz, die Literatur sei Träger von Gedanken, die Kunst nicht. Ich verdeutliche also: wären Platon Schriften verloren, so könnte man sie aus der griechischen Plastik nicht rekonstruieren.“ (26) Merkwürdig nur, daß bisher niemand aus Platon, der ja, anders als umgekehrt die Plastik von ihm, von dieser tatsächlich gehandelt hat, die griechische Plastik rekonstruiert hat.

²⁷⁷ Ein kritischer Vergleich mit Heideggers ‘Kunstontologie’, vor allem in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935, in: *Holzwege*, 1950), sollte ein lohnendes Unternehmen sein.

der Sache her keine Veranlassung besteht. Am speziellen Beispiel lässt sich das gut demonstrieren: Die Literaturwissenschaft braucht, weil in Texten „schwierige Stellen“ vorkommen können, die nur mit philologischen Mitteln ‘aufzuschließen’ sind, in diesen Fällen die Philologie, die an anderer Stelle deshalb auch von Curtius als die „Magd der historischen Wissenschaften“ bezeichnet wird²⁷⁸; ohne sie entstünde in eben diesen Fällen ein „Mangel“. Solange aber niemand den (unsinnigen) Vorschlag macht, für diese spezielle Aufgabe statt der Philologie die Intuition einzusetzen, besteht keine Notwendigkeit, ausdrücklich zu deklarieren, daß „keine Intuition“ „diesen Mangel ersetzen“ kann; daß die Intuition sehr wohl ihre eigenen speziellen Aufgaben und Potentiale hat, wird wohl gemerkt ja durch diese unnötige Äußerung gar nicht tangiert. Feststellbar ist deshalb hier in erster Linie, daß Curtius aus Gründen, über die spekuliert werden kann, die Gelegenheit wahrnimmt oder schafft, in solcher Weise mit der Intuition zu verfahren und eine wertende, dem Anschein nach degradierende Stellungnahme zu suggerieren. Es kann aber davon ausgegangen werden, daß einmal gewonnene Überzeugungen oder Einsichten bei Curtius in aller Regel zu tief und fest verankert sind, als daß man abweichende Äußerungen, die nach Lage der Dinge womöglich aus Opportunität oder momentanen Interessen entstanden sein könnten, vorschnell als letztes Wort auffassen dürfte.

Welche Vorsicht angesichts seiner speziellen Diktion in solchen Fällen angezeigt ist, zeigt sich wenige Seiten vorher, wenn Curtius in bekannter Weise gegen die „Literaturwissenschaft“ polemisiert:

Sie will etwas anderes und Besseres sein als Literaturgeschichte [...]. Der Philologie ist sie abhold. Dafür sucht sie Anlehnung bei anderen Wissenschaften: Philosophie (DILTHEY, BERGSON), Soziologie, Psychoanalyse, vor allem Kunstgeschichte (WÖLFFLIN). Die philosophierende Literaturwissenschaft durchmustert die Literatur auf metaphysische und ethische Probleme (z. B. Tod und Liebe). Sie will ‘Geistesgeschichte’ sein. (21)

Hier scheint ein pauschaler Vorbehalt gegeben. Aber man muß sich vor Augen halten, daß der ehemalige Kulturkundler, Literaturkritiker und nun in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* praktizierende Historiograph der „abendländischen Seelengeschichte“ (92), der bei nichts so aufblühte, wie wenn er etwa – ein Beispiel unter vielen – Balzacs Romane auf affine metaphysische und

²⁷⁸ Im „Vorwort zur zweiten Auflage“, *ELLMA*, 10.

ethische Überzeugungen durchmusterte oder lange empathische Paraphrasen philosophischer Werke verfaßte, und der nun solches schreibt, sich nicht nur gerade eben auf Troeltsch und Bergson berufen hat, sondern im „Vorwort zur zweiten Auflage“ von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* gleich auf der ersten Textseite bekennt: „Auch in meinem Buch wird man Dinge finden, die ich ohne C. G. Jung nicht hätte sehen können“ (9).²⁷⁹ Und was sein Verhältnis zur „Geistesgeschichte“ angeht, über das ich mich bereits wiederholt geäußert habe, sei an die 22. Mittelalter-Studie „Über die altfranzösische Epik“ erinnert, in der sich nämlich neben den üblichen Klagen darüber, daß „in der ‘romanischen Philologie’ die ‘Philologie’ in Verfall, ja in Mißkredit“ (ZrPh 116) geraten sei, das unbeachtet gebliebene Bekenntnis für eine *richtig* verstandene Geistesgeschichte findet, das eine neue Variante des synthetischen, holistischen Angangs vorstellt:

Eine MA.-Forschung, die bei der Philologie stehen bleiben würde, könnte mich nie befriedigen. Aus der philologischen Kleinarbeit heraus muß die historische Anschauung sich bilden und dem Geist neue Zusammenhänge eröffnen. Ohne philologischen Unterbau hätte ich meinen *Balzac* (1923) und meinen *Proust* (1925) nicht schreiben können. Auch meine MA.-Untersuchungen hoffen einer richtig verstandenen Geistesgeschichte zu dienen. Eine Geistesgeschichte aber, die sich von der Philologie lossagt oder ihren Anforderungen nicht gewachsen ist, muß bekämpft werden. (ZrPh 118)

Eine sorgfältige Gewichtung der einschlägigen Stellen gibt also durchaus zu der Vermutung Anlaß, daß man über kurz oder lang auch in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* auf wenn nicht explizite, so doch implizite intuitionistische Bekenntnisse und den unzweifelhaften Nachweis der Kontinuität seiner Anschauungen auch in dieser Frage stoßen müßte. Aber das wird auf sich warten lassen; erst die Worte, mit denen Curtius zu Beginn von „Kapitel 18: Epilog“ einen erneuten „Rückblick“ beginnt:

Wir haben eine beschwerliche Wanderung hinter uns und dürfen nun rasten. Wir blicken zu-

²⁷⁹ Man mag hier an die Archetypen des „kollektiven Unbewußten im Sinne von C. G. Jung“ (ELLMA 112) denken, auf die sich Curtius gelegentlich berief (manche Topoi seien „Anzeichen einer veränderten Seelenlage [...]. So vertieft sich unser Verständnis der abendländischen Seelengeschichte, und wir berühren Gebiete, welche die Psychologie von C. G. JUNG erschlossen hat.“ (92)), oder daran, daß Curtius sich laut Hugo Friedrich beim Begriff der Kontinuität auf Jung berufen habe („Ernst Robert Curtius“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 18 (1956): 437). Nicht zu vergessen ist auch, was Curtius Jean de Menasce anvertraut hat: „Ich schrieb 1931/32 ‘*Deutscher Geist in Gefahr*’, brach dann zusammen, mußte Jung in Zürich konsultieren“ („Abendland“ 211).

rück und überschauen die Stationen des Weges. Wie sind wir verfahren? (384),

verheißen eine neuerliche Rekapitulation seiner Methodik und metaliterarischen Ontologie, bei der wir jetzt, wo das Werk abgeschlossen ist, fündig werden sollten. Und in der Tat finden sich im folgenden die Themen unserer Untersuchung, die von uns herausgearbeiteten *loci communes Curtii* wieder, so daß die Betrachtung dieses Kapitels unwillkürlich auch zu einer Rekapitulation unserer eigenen Ergebnisse wird.

Curtius stellt zuerst die *aufsteigende (Erkenntnis-)Bewegung* fest, in der der „Gang der Darstellung und die Aufeinanderfolge der Kapitel“ sich vollziehen: „stufenförmiger Fortschritt und spiraliger Aufstieg“ (384). Das Frühere wird durch das Spätere „erhellt“: die „Bedeutung“ der in den ersten Kapiteln vorgeführten „Tatbestände“ erhellt „sich erst an späterer Stelle“ (385). Sowohl der *Aufbau* der Untersuchung als auch die *Darstellung* der erkannten Phänomene *gehören den historischen und materiellen Vorgaben*, deren zweifelsfreies Erkennen allem Anschein nach vorausgesetzt ist:

Nicht logische Disposition, sondern thematische Verfassung bestimmt den Aufbau. Die Verwebung der Fäden, die Wiederkehr der Personen und Motive in verschiedenen Mustern spiegelt die Verkettung der historischen Bezüge. (385)

Aus der Beachtung einer bestimmten Gesetzmäßigkeit in der *Abfolge der Erkenntnisstufen* folgt dann – so scheint es – wie von selbst der vertraute Aufstieg von der nicht erweisbaren *Ahnung* über die unerläßliche erhebliche *Anstrengung* (man darf nur *per aspera ad astra* gelangen, denn *non est ad astra mollis e terris via*) zur *Anschauung*, der *Evidenz* eignet und die eine beiläufige semantische Metamorphose des Wortes „Anschauung“ zur *Konzeption* erhebt (man vergleiche mit Gröber und den einschlägigen Stellen im „Proust“ und in „Zur Literaturästhetik des Mittelalters II“):

Diese Verkettung taucht zuerst als eine geahnte, nicht erweisbare Möglichkeit im Dämmerlicht auf. Im Lauf von Jahren und Jahrzehnten wurden ihre Umrisse deutlich, ihr Gehalt gegliedert. Sie konnte nun experimentell belichtet werden (Kapitel 13 [„Die Musen“]). Sie wurde greifbar. Aber sie sollte handgreiflich werden. Auch in den historischen Wissenschaften gibt es Evidenz. Es ist die Evidenz der Anschauung. Was in der Anschauung aufgewiesen ist, kann nicht mehr übersehen werden. Was wir gewonnen haben, ist eine neue Anschauung vom inneren Zusammenhang der europäischen Literatur.

Der Einsatz von *Strenge* und *Energie* hilft bei genügender Dauer über jede epistemologische Untiefe hinweg, wenn man nur die Einsicht in die *Bedingungen der Erkenntnis* und in die *Seinsverhältnisse der Materie* mitbringt und – dies wird nicht abstrakt verkündet, sondern erhellt in seiner ganzen Bedeutung aus dem Beispiel, das den Ausgangspunkt von Curtius' Topik gebildet hat: – wenn man über das *intuitive Vermögen* verfügt, sich etwas *auffallen* zu lassen, das anderen (mit weniger Energie und Intuition Ausgestatteten) nicht aufgefallen war:

Die Untersuchungen, aus denen dies Buch erwachsen ist, setzten bei genau umgrenzten Einzelproblemen ein, die ich am Weg meiner Lektüre aufas. Den topos „greiser Jüngling“ (S. 108ff.) etwa fand ich bei Gregor auf den hl. Benedikt angewandt. Er war auffällig, aber er war niemandem aufgefallen. Nach rückwärts ließ er sich bis zu Silius Italicus und dem jüngeren Plinius verfolgen, nach vorwärts bis Góngora. War das ein Unikum? Oder ließen sich andere topoi von ähnlicher Dauerhaftigkeit aufspüren? So ergab sich die Aufgabe einer historischen Topik (S. 92).

Hier erweist sich erneut die zentrale und *grundlegende epistemologische Rolle des intuitiven Auffallenlassens* innerhalb der Curtiusschen 'Topik als Heuristik': aus dieser Stelle ergibt sich eindeutig, daß *der Ursprung seiner Idee einer historischen Topik in einer intuitiven Findung* liegt; der „Puer senex“ übrigens war 1938 tatsächlich der erste von Curtius der Öffentlichkeit vorgestellte Topos (ZrPh 58, 143-51).

Nach dieser merklichen Aufwertung der Sphäre des Irrational-Subjektivistischen im 'Auffallenlassen' kommt Curtius über einen kurzen (vorbereitenden?) Umweg – eine deontologische Zurechtweisung der ungeliebten „'neueren Philologie'“, deren „Verfall“ vielleicht „nicht aufzuhalten“ sei (386), und erneut der Geistesgeschichte²⁸⁰ – nun endlich zu einer Herleitung und Bestimmung der *Deontologie des Philologen*: Als Ausgangspunkt mit historisch tradiertem, sicherer Fundierung dient ihm die „klassische Philologie“, die „seit dem 16. Jahrhundert festen Boden unter den Füßen hat“ und deshalb wohl nach seinen Maßstäben ein genügend *strenges* Profil zu besitzen scheint, um ein geeignetes Vorbild abgeben zu

²⁸⁰ „Es gab eine lateinische Tradition, die von der 'neueren Philologie' ignoriert wurde. Diese Wissenschaft war stehen geblieben. Ihre behagliche Autarkie war überlebt. Sie reichte nicht aus für Dante, für Gracián, für Diderot[...]Ein Versager war auch die 'Literaturwissenschaft' in ihrer kunstgeschichtlichen wie in ihrer geistesgeschichtlichen Variante. Die leichtfertig konstruierende 'Geistesgeschichte', die sich in Deutschland seit dem ersten Weltkrieg an Stelle der Philologie setzte, war ein Symptom wissenschaftlichen Verfalls, was durch die Exkursion in ein Lieblingsgebiet der Germanistik, das 'ritterliche Tugendsystem' (Exkurs XVIII), unliebsam bestätigt wurde.“ (385)

können (386):

Reinigung, Herstellung, Interpretation von Texten sind in dieser Disziplin streng ausgebildet. Ohne sichere grammatische Schulung und weitausgreifende Lektüre ist nichts zu erreichen.

Diese Lehre zu beherzigen, versäumen allerdings – erneuter tadelnder Einschub – „Germanistik, Romanistik, Anglistik“: sie „entbehren alter Tradition“, ziehen aber aus diesem Mangel nicht die Konsequenz berufsethischer Energie- und Strenge-Entfaltung und „fallen darum den Moden und Irrungen des ‘Zeitgeistes’ leicht zum Opfer“. Ihre Lage erscheint ihm derart desolat, daß sein Ratschlag nur noch ironisch ausfallen kann:

Nur wenn sie sich entschlossen, in die Schule der alten Philologie zu gehen, könnte sich das bessern. Aber dafür müßte man Griechisch und Latein lernen – eine Zumutung, die kein Verständiger auch nur zu äußern wagen wird. Die Gründer der neueren Philologie hatten freilich die Schulung der alten Sprachen noch empfangen.

Curtius selbst jedenfalls hat die Lehre jener Gründerväter nicht vergessen (ich verweise auf seinen zweiten Leitsatz: Πατέρων εν κείμενα ἔργα, Polybios XV 4,11) und weiß deshalb daraus, daß sie eine „Tradition strenger Forschung“ geschaffen haben, einen berufsethischen Imperativ zu ziehen:

Es mag wirkungslos sein, aber es ist Verpflichtung, dies Vermächtnis der großen Lehrer zu verteidigen. Für mich knüpft es sich an GUSTAV GRÖBER, dessen Schüler ich vor mehr als vierzig Jahren war.

Es ist nicht ganz kongruent zu dieser Apologie der Strenge und der ‘positivistischen’ Rigidität, aber für das Folgende und die Gewichtung innerhalb des denkerischen Gesamts bezeichnend, wenn er hinzufügt: „Ein Leitsatz dieses Buches ist ihm entnommen“ – es handelt sich schließlich um den Absatz über die absichtslose Wahrnehmung, das sprungweise Durchmessen des Raumes und das Schema unfertiger Ansichten, mit denen der Gang der menschlichen Erkenntnis notwendig beginnt.

Wenn dann der nächste Absatz mit dem Wort „Aufgabe“ anhebt, ist dies trotz des pflichtenethischen und gestrengen Appeals der Auftakt für einen allmählichen Übergang von der wissenschaftlichen Sphäre „strenger Forschung“ in die der Subjektivität: „Eine Aufgabe des Philologen ist die Beobachtung (*observatio* im Methodenwortschatz der klassischen Philologie).“ Das klingt noch ganz streng und wissenschaftlich. Aber wenn Curtius fortfährt: „Man muß dazu freilich sehr viel

lesen“, wird bei genauerer Betrachtung doch deutlich, daß dies bereits keine Leistung der Strenge mehr ist, sondern eine der Energieentfaltung, ein untrügliches Zeichen dafür, daß möglicherweise ein Registerwechsel in die Sphäre des Irrational-Subjektiven bevorsteht. Und betrachten wir die Stelle im Zusammenhang, springen die Parallelen zu früher untersuchten Stellen im Proust-Aufsatz und im Gröber-Leitsatz 7 unübersehbar ins Auge:

Man muß dazu freilich sehr viel lesen (Leitsatz 3)²⁸¹ und muß sich den Blick für „bedeutsame Tatsachen“ (BERGSON) schärfen.²⁸²²⁸³ Man trifft auf ein Phänomen, das nichts oder wenig zu bedeuten scheint.²⁸⁴ Kehrt es konstant wieder, so hat es eine bestimmte Funktion.²⁸⁵ Man wird es terminologisch festlegen – und hat dann vielleicht einen „Lustort“ (S. 202ff.) entdeckt, der eine „Ideallandschaft“ erschließt. Es gibt Phänomene, die ganz vereinzelt scheinen. Die Versuchung ist groß, sie auf sich beruhen zu lassen. Man müßte Energie anwenden, um Vergleichbares aufzustöbern. Man müßte vielleicht die lateinischen Dichter der Karolingerzeit ein fünftes oder sechstes Mal durchlesen. Da gilt dann das Wort der Sibylle (*Aeneis* VI 129): *hoc opus, hic labor est*. Wenn man den Mut nicht verliert, findet man dann vielleicht nach Jahren das *missing link*, z. B. ein Gedicht von Walahfrid (S. 294ff.).

Die Welt der intuitiven Philologie erscheint hier als eine „Ideallandschaft“, die zum „Lustort“ wird für den fleißigen Glücklichen, der auch nach dem fünften oder sechsten Durchmustern ganzer Epochen nicht den Mut verloren hat und es zufrieden ist, wenn er vielleicht nach Jahren der Mühen ein einziges Gedicht findet, das ihm als *missing link* zum Kontinuitätsbeweis gereicht: Hier paart sich die naturhafte Resonanz zwischen Philologen-Subjekt und -Objekt mit der beruhigenden Gewißheit, daß bei ausreichender Beharrlichkeit schließlich alle Mühen unfehlbar remuneriert werden, weil sich aus dem Sichzusammenfinden der Energie-Entfaltung mit dem intuitiven Vermögen eines Blicks für „bedeutsame Tatsachen“ (Auffallenlassen) der Weg zur Anschauung und zur Erkenntnis in einem fraglosen Automatismus wie von selbst generiert. Dies um so gewisser, als der Si-

²⁸¹ „... neque concipere aut edere partum mens potest nisi ingenti flumine litterarum inundata. PETRONIUS c. 118“ (*ELLMA* 7).

²⁸²

²⁸³ „Man stößt dann plötzlich auf einen Satz, der [...] etwas Besonderes zu enthalten scheint“. (Marcel Proust“, *Frz. Geist* 15)

²⁸⁴ „ahnen, wenn auch noch nicht deutlich erfassen läßt.“

²⁸⁵ „Man spürt in der Wiederkehr solcher Satzgefüge eine geheime Gesetzlichkeit. Verschieden nach Form und Inhalt, weisen sie doch auf ein Gemeinsames hin, aus dem sie stammen.“

cherheit der prästabilierten synthetischen Begriffe und des erkannten einheitlichen Komplexes *à la rigueur* das Auffinden *eines* Belegs genügen kann. Man hat einen Blick, den man schärft; wenn man nur sehr viel liest, fällt schon ein Phänomen auf; kehrt es wieder, hat es eine Funktion; sucht man nur weiter, fügen Blick und Beharrlichkeit ein Aufgefundenes zum anderen; schließlich wird man es terminologisch festlegen; indem man dem Phänomen einen Namen gibt – ein erneuter Archaismus: magischer Atavismus –, hat man es gebannt, es läßt sich ein gesichertes Ergebnis für die Erkenntnis der Literatur verbuchen: „Haben wir ein literarisches Phänomen isoliert und benannt, so ist ein Befund gesichert.“

Das Verhältnis zur untersuchten Materie ist dabei so eng und natürlich, daß es nachgerade körperlich wird, „handgreiflich“, wie Curtius sagt (385); und stärker noch als im Proust-Aufsatz, wo man wußte, daß man „an einer wenn auch vielleicht peripheren Stelle das Geheimnis der schöpferischen Originalität“ *berührt* hatte (Frz. Geist. 16), steigert sich die Aneignung des konkreten *Erkannten* und *Benannten* nunmehr zu einer geradezu sinnlichen Qualität:

Wir sind an dieser einen Stelle in die konkrete Struktur der literarischen Materie eingedrungen. Wir haben eine Analyse vollzogen. (386)

Diesen Akt – den „Analyse“ zu nennen im ersten Moment merkwürdig anmuten könnte, denn bisher wurde ja nur wieder das Durchstreifen des ‘Gebietes’ und Sammeln von einzelnen Topoi beschrieben, wenn auch mit dem letzten Zusatz der ‘magischen’ Aneignung durch die Benennung – heißt es dann nur noch zu wiederholen, und es eröffnet sich aus den Möglichkeiten und Sicherheiten einer affinen *philology-by-numbers* eine praktisch vorgegebene Weiterentwicklung hin zur „Anschauung“ des „Zusammenhangs“:

Sind ein paar Dutzend oder ein paar Hundert solcher Befunde gewonnen, so ist ein System von Punkten festgelegt. Man kann sie durch Linien verbinden; das ergibt Figuren. Betrachtet und verknüpft man sie, so hat man einen übergreifenden Zusammenhang.²⁸⁶

²⁸⁶ Nicht immer müssen Strenge und Energie den Aufwand hunderter Belege treiben, um aus einer Vielzahl von Punkten ein akribisches Liniengespinnst zu wirken. Dem kompletten Philologen hilft sein „Instinkt“ beim Erkennen auch weitgespanntester Strukturen und bei der „Wert-Erschauung“, die auf „Fühlen“, „Vorziehen“, „Lieben und Hassen“ baut („Vorwort“ 973). So etwa im vorgenannten Fall des Walahfrid Strabo (um 808-849), den – weniger glücklich als Manrique – kein affiner Stallgeruch vor der Curtiusschen „Witterung“ schützte: „Ist das Summationsschema in den zwölfhundert Jahren zwischen Tiberianus und Panfilio Sasso bekannt gewesen?“, fragt Curtius (294) und kann nach fünftem oder sechstem Durchlesen der lateini-

Für Curtius ist dies der Weg von der Analyse zur Synthese, und hier klärt sich nun auch, wieso das Eindringen in die „konkrete Struktur der literarischen Materie“ mit dem Vollzug einer Analyse gleichgesetzt wurde:

Wir können sagen: die Analyse führt zur Synthese. Oder: die Synthese geht aus der Analyse hervor; und nur eine so gewordene Synthese ist legitim. BERGSON definiert die Analyse als *la capacité de pénétrer à l'intérieur d'un fait qu'on devine significatif*. „Penetration“ ist auch ein Grundbegriff in RANKES historischer Methodik.

Während also laut Curtius Bergson *Analyse* auf die *Fähigkeit* bezieht, in das *Innere* eines „*fait qu'on devine significatif*“ einzudringen, bezeichnet Curtius als *Vollzug einer Analyse* das *Eindringen in die konkrete Struktur der literarischen Materie*, das im *Isolieren* und *Benennen eines literarischen Phänomens* besteht, hier: eines *Topos*, den er sich hat auffallen lassen, *qu'il devine significatif*, in den selbst er allerdings nicht eingedrungen ist. Will aber Curtius diese Struktur mit dem *Topos* gleichsetzen? – bei Bergson ist ja das *Erahlte* mit dem *Penetrierten* identisch. Es dürfte mit „Struktur der literarischen Materie“ eher der Gesamtkorpus der mittelalterlichen Literatur gemeint sein als der einzelne *Topos*. Wird die Struktur der literarischen Materie in *Topos* und *Topik konkret* und die Berührung mit ihr so gleichsam *material* spürbar? Bedeutet darum für ihn ‘philologische Analyse’, daß er mit dem *Weiterverfolgen* und *Benennen* von anfangs intuitiv als „bedeutsame Tatsachen“ erkannten *Topoi* *eingedrungen* ist in die anschließend dann ebenfalls als *bedeutsam erahlte Topik* als einem *Struktur- und Ordnungsschema*, in dem die mittelalterliche Literatur konkret spürbar wird? Dies würde sich als weiteres Indiz zu der Vermutung fügen, daß seine Mittelalter-Konzeption *un fait qu'il devine significatif* ist, eine intuitiv erahlte und in *synthetischen Begriffen* vorliegende, prästabilisierte Konzeption, die von der wissenschaft-

schen Dichter der Karolingerzeit von sich sagen, daß er *e i n missing link* gefunden hat: „Ich kann nur ein einziges Beispiel dafür bieten. Walahfrid Strabo“ habe tatsächlich „in seinem Gedicht *De carnis petulantia*“ in der achten Strophe eine Summation. Aber: „Wir haben Walahfrid Strabo schon als gelehrigen Nachbilder virgilischer *Adynata* kennengelernt (oben S. 106).“ Und von einem solchen Nachbilder, dem Curtius schon einen „Schulmeistereinfall“ (106) attestiert hat, ist es „undenkbar, daß er das Summationsschema selbst erfunden hätte, weil unvereinbar mit dem Imitationsstil des karolingischen Humanismus. Er hat also spätantike Vorbilder gehabt.“ – Der Dantist Curtius mochte nicht wie Michaela Zelzer die Originalität würdigen, die sich etwa in der *Visio Wettini* des 18jährigen Walahfrid zeigt, der „erste[n] poetisch gestaltete[n] Vision der mittelalterlichen Literatur“, die „zum Archegeten einer Gattung [wurde], der man sich im Mittelalter häufig zuwandte und die ihre Krönung in Dantes *Comedia* fand“ (*Kindlers Literatur Lexikon* 9993).

lich-philologischen Forschung („Analyse“) nur noch nachgewiesen werden muß: Die Synthese, die aus der Analyse hervorgeht, ist eben gerade *die* Synthese, die schon vorher intuitiv als bedeutsam und wahr erschaut worden war, denn: „eine echte Analyse gelingt nur da, wo synthetische Begriffe als regulative Prinzipien dem Geist vor Augen stehen“ („Neuer Humanismus?“ 197). Auch die topologische Analyse muß „schon die Keime synthetischer Anschauung“ enthalten. Curtius' Verständnis von „Analyse“ dürfte deshalb mit dem Bergsons kaum kongruent sein. Dies bestätigt sich, wenn er mit Bergson weiter fragt: „Welche Tatsachen sind aber ‘bedeutsam’? Das muß man ‘erraten’, sagt BERGSON. Er klärt diesen Punkt nicht weiter auf.“ Curtius nimmt die Aufklärung dieses Punktes also selbst in die Hand und will sich dazu eines Vergleichs bedienen, den wir im folgenden genauer betrachten wollen.

Bemerkenswert für Curtius' Auffassung der intuitionistischen Seite der Philologie ist natürlich, daß ihm bei Bergson mit dem *deviner significatif* eine Formulierung als affin aufgefallen ist, die unweigerlich an das intuitive *deviner le vrai* bei Balzac erinnert. Für Curtius lautet die onto-deonto-logische ‘Weisung’, daß vor jeder *richtig verstandenen* philologischen Analyse ein divinatorischer intuitiver ‘Grundakt’ liegen muß; analog zur Kritik muß gelten: *Grundakt der Philologie ist irrationaler Kontakt*. Wenn es stimmt, daß *le génie, en toute chose, est une intuition*, gilt dies auch für die Philologie. Was Curtius bei Bergson als *ihm bedeutsam auffallend* hervorhebt, ist die Übereinstimmung mit seiner eigenen Konzeption des ‘Auffallenlassens’, eines philologischen *deviner le vrai* als *grundlegende seelische Funktion des der untersuchten Struktur kongenialen Metaliteraten*. Dies erweist auch die letzte Passage, die wir betrachten wollen und in der Curtius eine Annäherung an das Bergsonsche „erraten“ unternehmen will:

„Bedienen wir uns eines Vergleiches“, beginnt Curtius seine Erklärung und wählt ein Bild, das an die Penetration in die literarische Materie als Großform erinnert, wobei sich wieder andeutet, daß Penetriertes (die mittelalterliche Literatur: das „Gestein“) und Erahntes bzw. ‘Erspürtes’ (die Topoi: die „Goldadern“) tatsächlich nicht identisch sind:

Welche Tatsachen sind aber „bedeutsam“? Das muß man „erraten“, sagt BERGSON. Er klärt diesen Punkt nicht weiter auf. Bedienen wir uns eines Vergleiches.

Der Rutengänger spürt mit seinem Gerät die Goldadern auf. Die „bedeutsamen Tatsachen“ sind die Erzgänge im Gestein. Sie liegen im Objekt verborgen und werden „erraten“ – richtiger: erspürt – durch die Wünschelrute des Suchers. Diese besteht in einer seelischen Funktion: einer höchst differenzierten Aufnahmebereitschaft, die auf das Bedeutsame „anspricht“. Ist sie als

Virtualität vorhanden, so kann sie aktualisiert werden. Man kann sie wecken, üben, lenken. Aber lehrbar und übertragbar ist sie nicht. Die Analyse bedient sich je nach der Materie verschiedener Verfahrensweisen. Richtet sie sich auf die Literatur, so heißt sie Philologie. Sie allein dringt ins Innere dieser Materie ein. Es gibt kein anderes Verfahren, um Literatur aufzuschließen. (386-87)

Obwohl der Textfluß suggeriert, daß in der gesamten Passage nur von ein und derselben homogenen Philologie = Analyse die Rede ist, hat es doch den Anschein, daß es einen Einschnitt gibt – hinter dem obligaten, an die Kritik–Intuition-Sphäre anbindenden „lehrbar und übertragbar ist sie [*scil.* die seelische Funktion der Wünschelrute] nicht“ – und daß mit der Analyse *qua* Philologie, „Magd der historischen Wissenschaften“, „der Strenge fähig“ (10) nicht mehr das erste *Erraten*, richtiger *Erspüren* des Bedeutsamen gemeint ist, sondern der zweite Schritt des *Sammelns* möglichst vieler Belege, des terminologischen *Festlegens* und *Benennens*, des *Verknüpfens* der *Punkte* durch *Linien* in der „Tradition strenger Forschung“ (386): die eigentlich *wissenschaftliche* Tätigkeit, mit der „in die konkrete Struktur der literarischen Materie eingedrungen“ wird. Dies ist die Philologie, von der er im „Vorwort zur zweiten Auflage“ sagt, daß er sie „anwenden“ „mußte“, um „meine Leser zu überzeugen“ (denen der Nachvollzug des Betroffenenwerdens/Auffallens und die Erfassung des ‘Ganzen’ im „Zusammenhang“ nicht möglich sei! (*ZrPh* 58, 106)), und die „für die Geisteswissenschaften dasselbe wie die Mathematik für die Naturwissenschaften“ bedeute (10). Er erinnert in diesem Zusammenhang an Leibniz’ Unterscheidung zwischen *vérités éternelles* und *vérités de fait* und bestimmt von daher, wohl mit Blick auf ‘Tatsachenwahrheiten’ wie die *Topoi* oder literarische Phänomene im allgemeinen, das Amt der Philologie im Bereich der *streng wissenschaftlichen* „Analyse“ folgendermaßen:

Die zufälligen Tatsachenwahrheiten können nur durch die Philologie gesichert werden. Sie ist die Magd der historischen Wissenschaften. Ich habe versucht, sie mit derselben Präzision und Stringenz zu handhaben wie die Naturwissenschaft ihre Methoden handhabt. [...] auch die Philologie ist der Strenge fähig. Sie muß Ergebnisse liefern, die verifizierbar sind.

Soll oder will die Philologie Wissenschaft sein, kann sie das nur, indem sie in der Analyse diese Kriterien erfüllt: „Eine wissenschaftliche Darstellung kann auf die ‘strenge Demonstration’ nicht verzichten“, schreibt Curtius im „Epilog“ und fügt mit Blick auf den „Leitsatz 10“²⁸⁷ hinzu, darum sei sie, „als literarische Komposi-

²⁸⁷ „Un libro de ciencia tiene que ser de ciencia; pero también tiene que ser un libro.

tion betrachtet, eine Rechnung, die nie rein aufgeht“ (384).

Aber auch die *análisis*-Philologie, die die historischen Fakten in ihrer Materialität ‘auflöst’ („wie die Chemie mit ihren Reagentien“ (25)), ‘aufschließt’ und durch Benennung ‘sichert’, soll letzten Endes – das wird hier also eindeutig konfirmiert – „ins Innere dieser Materie“ eindringen dürfen (387): ein Privileg, auf das sie um so mehr Anspruch haben sollte, als sie in größter Nähe, in ein und derselben Person, eine unverzichtbar-bedeutsame Aufgabe darstellt neben, oder genauer: hinter jener *ersten* „Aufgabe des Philologen“, die in der *observatio* der bedeutsamen Tatsachen, dem *intueri* des geschärften Blicks, dem divinatorischen Erspüren des Rutengängers mit der Wünschelrute besteht. Beide sind sie Philologie, beide bilden zusammen, den seinsnotwendigen inneren Widerspruch aufhebend, in der Synthese erst den kompletten Philologen. Und für dieses *Offizium* der entsagungsvollen *wissenschaftlichen* Kärnerarbeit, dafür, daß die Analyse-Philologie mit dem *Panourgia*-Appeal der Gelehrtenstube und der Foliantenberge vielleicht die intelligentere, aber jedenfalls die weniger attraktive ist und immer hinter dem elitistisch-genialischen Aplomb und dem uneinholbaren epistemologischen, umfassender: *ontologischen* Erstgeburtsrecht der Wünschelruten-Philologie zurückstehen muß, sei auch ihr die „Penetration“ in die von der *primordialen divinatorischen* Philologie erspürte und als „fiktive Wahrnehmungen und Tatbestände“ (18) *schöpferisch vorfabulierte* „konkrete Struktur der literarischen Materie“ wenigstens *expressis verbis* zugestanden (mit dem verdienten und sicherlich nicht unwesentlichen Nebeneffekt, daß das Bild des Philologen, das ja weithin eher von der Vorstellung eines uninspirierten Arbeitsethos geprägt ist, enorm aufgewertet wird, wenn auch die aschgraue Analyse in die goldenen Schuhe der Empathie schlüpfen darf).

Aber welcher Ausblick auf ein weiteres segensreiches Wirken der divinatorischen Philologie im Stillen tut sich da auf, das sie in einen noch uneinholbareren Vorsprung vor den gelehrten Karteikartenreiter setzt: schafft sie doch mittels der ihr eigenen *fonction fabulatrice* aus den ‘zufälligen Tatsachenwahrheiten’, den Leibnizianischen *vérités de fait*, die sie auf ihren Wanderungen im Gebiet der Literatur am Wege aufliest, für die freischwebende, „nur auf Wahrnehmungsbilder reagier[ende]“ (18) analytisch-philologische Intelligenz erst jene *imaginären, fiktiven* „Wahrnehmungen und Tatbestände“, die dieser als „Halluzinationen, d. h. [...] als reale Wesenheiten entgegen[treten]“ und die sie als „Widerstände“ auffassen kann, die zur Überwindung reizen und so ihren Tatendrang binden und glücklich erschöpfen. Unausdenklich, was geschehen könnte, würde die divinatorische Philo-

logie nicht mit diesen 'schöpferischen Akten geistiger Freiheit' den „Gefahren“ vorbeugen, die der „Existenz des Einzelnen wie der Gesellschaft“ von Seiten mancher analytischen „Intelligenz“ drohten, wenn diese nicht durch solche Anreize an die Philologie als absorbierendes Betätigungsfeld gebunden würde.

Auffällig ist jedenfalls, daß es bei allem *Divinationismus* von Curtius tunlichst vermieden wird, die offensichtlich implizit doch allgegenwärtige „Intuition“ beim Namen zu nennen, so als solle durch dieses Nicht-Benennen die von ihm als kompromittiert Hingestellte aus der *idealen*, allen problematischen Zeitbezügen und Verantwortlichkeiten enthobenen Sphäre der Mittelalter-Philologie gebannt werden, damit ihr in jener *Geschichtsfälscheraffäre* „größten Ausmaßes“ („Vorwort“ 974) zu Schaden gekommener Leumund nicht Curtius' *scientia immaculata* in Mitleidenschaft ziehe. So will es scheinen, daß die einst am höchsten geehrte Intuition vor allem deshalb dazu verurteilt ist, als *facultas non grata* inkognito ihr Dasein im philologischen Flügel des „Haus[es] der Schönheit“²⁸⁸ zu fristen, damit der ganzheitliche Philologe, der im Grunde genommen nie der subjektivistischen *Wissenschaftslehre* idealistischer Provenienz abgeschworen hat, um so ungestörter seiner durch ontologische Einsicht sanktionierten Leidenschaft, der Wünschelrutengängerei, frönen kann.

So stört am Ende nichts die *fable convenue* (Fontenelle), die der Proselyt zur Ehre seiner neuen 'Muse', der *Erinnerung*, der „Mutter der Musen“, erzählt, der neuen „oberste[n] Herrscherin“, die „ihre wahren Diener der Initiationen der Väter teilhaftig werden“ läßt und „ihnen, indem sie solche in ihnen erneuert, die Kraft neuer Anfänge, neuer Ansätze“²⁸⁹ vermittelt (ELLMA 398). Aus dem Fortgang des Iwanow-Zitats wird deutlich, welches Moment in seiner Auffassung der Erinnerung sie besonders für Curtius' Wertschätzung prädestiniert: „Die Erinnerung ist ein dynamisches Prinzip; das Vergessen ist Müdigkeit und Unterbrechung der Bewegung, Niedergang und Rückkehr zum Zustand einer relativen Trägkeit“. Eine solche Energie ist der Intuition tatsächlich nicht eigen. Wer erinnerte sich hier an die vielsagende Zusammenfassung, die Curtius 1925 in „Zivilisation und Germanismus“ - zum Zwecke einer entschiedenen Zurückweisung dieser Dar-

²⁸⁸ ELLMA 400: „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.“ („Epilog“, „§ 4. Kontinuität“)

²⁸⁹ Curtius zitiert hier ohne Quelle Wjatscheslaw Iwanow. Aus *Deutscher Geist in Gefahr* (116) kann man allerdings auf einen in *Die Kultur* (1.2 (1926)) erschienenen Briefwechsel schließen. – Natürlich ist die Erinnerung gleichzeitig die *Magd*, die dem Πατέρων ευ κείμενα έργα dient.

stellung - von Pierre Lasserres Diatribe gegen die idealistische Philosophie als den „vollkommene[n] Ausdruck des ‘Germanismus’“ gegeben hatte:

Jedes ihrer Systeme ist ein fensterloses Gebäude, errichtet auf Grund einer Methode, die keine Verallgemeinerung zuläßt. Gemeinsam ist ihnen ein dunkler Intuitionismus, der eine enzyklopädische Wissensmasse verarbeitet und in solcher Vermischung und Umnebelung das Mittel zu einer umfassenden Natur- und Geschichtserklärung zu finden meint. Durch diese Philosophie hat sich Deutschland aus der intellektuellen Gemeinschaft Europas ausgeschlossen, der ein Leibniz noch angehörte.²⁹⁰

Curtius brauchte dieser Vorwurf ohnehin nicht zu bekümmern, er hat es zweifellos verstanden, sich auf das nachhaltigste in eine affine europäische Gemeinschaft einzuschreiben. Und die Intuition wird es letztlich zufrieden sein, jemandes anderen Emblem zu schmücken, denn soviel bleibt sicher: *le génie, même en philologie, est une intuition.*

*

Das Schlußbild: Auf der Schwelle seines „House Beautiful“, des Schatzhauses *Nonpareille* seiner unermesslichen und kaum enthüllten Leseschätze, im Abendlicht größerer Epochen und geschmückt mit den Attributen beider Sphären, der *philologos polytropos*, *Numen* des Janus, Verheißung eines *Empire à la fin de la décadence* (396), der *Esprit européen* im locker übergeworfenen härenen Schlafrock der Wissenschaft, reich geworden am Erz von „sechszwanzig Jahrhunderten“ (22), das dank der Gnade jener divinatorischen seelischen Funktion nur er erspüren und in strengster Disziplin zu Tage fördern konnte, gelehrt wie niemand vom nimmermüden Abschreiten endloser Bücher-Horizonte, vom Durchmessen weiter Zeiträume im Fluge, stolz und sicher, das niemand die Energie besitzen würde, seiner Beharrlichkeit zu folgen.

²⁹⁰ Frz. *Geist im neuen Europa* 234-35; bezieht sich auf Pierre Lasserre, *Le Germanisme et l'esprit humain*, 1916.

AUSBLICK

Das Zentrum von Curtius' philologisch-literaturkritischem Modell, in dem neben die Verpflichtung zu ethischer und methodischer Strenge und Energie das höhere Postulat der Synthese tritt, könnte als eine Art Kern-Spinn-Bereich dargestellt werden, in dem sich die im Laufe der Untersuchung herausgearbeiteten Gegensatz- bzw. Komplementär-Paare auf entgegengesetzten Ellipsen-Positionen in einer fortwährenden Dynamik der Abstoßung und Anziehung befinden. Dieses Modell müßte man sich mit einem nur virtuellen Kern vorstellen, der keine reale Masse besitzt, sondern in einem energetischen Vakuum besteht: der Mittelpunkt wäre pure Potentialität (analog zur Vorstellung von einer *Energiedelle* und zum *Potentialtopfmodell*), ins Ethische übersetzt: ein Imperativ, ein *Ideal*, das als solches eben nicht realisiert werden kann und das lediglich bei genügend hoher Energieentfaltung der beteiligten Gegensatz- und Komplementär-Paare, im Falle größter Näherung an ihre unmögliche Verschmelzung, aufscheinen würde, konkretisiert als Spur in der philologischen bzw. kritischen 'Nebelkammer', als Text.

Näherungsweise bestimmen ließe sich dieses *Ideal* vielleicht am ehesten in Form von an erklärt exklusiven und subjektiven Maßstäben ausgerichteten *Werten* wie der *affinen Erkenntnis* der Literatur, der *Vermittlung* dieser Erkenntnis an potentielle 'Mitfühlende', der auf Intuition basierenden, aber gleichwohl dokumentarischen Wert beanspruchenden Leistung einer den untersuchten Werken und Autoren kongenialen Literaturkritik, die selbst literarischen Rang beanspruchen darf, und der Verwirklichung einer höchsten Form der Philologie, in der Wertinstinkt und Akribie, seelische Aufnahmebereitschaft und strenge Demonstration, synthetische Begriffe und analytische Verfahren notwendig zusammenfinden müssen. Daß Curtius über die von ihm trotz allem imaginierte Verbindung von wissenschaftlich-strenger Darstellung und literarischer Komposition sagte, sie sei eine „Rechnung, die nie rein aufgeht“ (*ELLMA* 384), unterstreicht sowohl die Idealität seiner Vorstellung als auch seine Überzeugung von der ontologisch bedingten Unmöglichkeit einer umfassenden und letztinstanzlichen Synthese.

Auf die grundlegenden Vorstellungen, die Curtius' Denken nicht nur im Bereich des Literarischen prägen, läßt sich, was den epistemischen und ethischen Anspruch anbetrifft, in Anbetracht der erzielten Befunde übertragen, was Johannes Hirschberger über Fichtes Wissenschaftslehre gesagt hat: sie wolle „das System der notwendigen Vorstellungsweisen entwickeln, will also erste Philosophie,

Fundamentalontologie sein.“²⁹¹ Dies gilt insbesondere für die spezifische energetisch-strenge Verbindung von Ethos und Methode bei Curtius: nach Hirschberger wird die Wissenschaftslehre bei Fichte

zur Synthese, die Seinslehre zur Ethik. Die Natur und ihre Inhalte bedeuten für den Menschen Fichte nichts; sie sind nur das „versinnlichte Material der Pflicht“, ein Widerstand, der überwunden werden muß, damit das Ich sich erproben und bewähren kann. Den Grundsatz seiner Ethik bildet nämlich die Selbstbestätigung und Selbstverwirklichung des Ich: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung!“ (338)

Aber auch die idealistische Vorstellung von der Synthese fügt sich zu dem Bild, das wir von Curtius als Antinomisten und unausdrücklichen Anhänger einer dualistischen All-Einheits-Lehre gewonnen haben:

Die Methode nun für die Ableitung aller Grundbestimmungen des Bewußtseins ist der berühmte dialektische Dreischritt der Thesis, Antithesis und Synthesis, der von jetzt ab den ganzen deutschen Idealismus beherrschen wird. (336)

Eine Ontologie ist nicht teilbar; die ontologischen und deontologischen Vorstellungen, die wir im Bereich der Metaliteratur bei Curtius nachweisen konnten, müssen konsequenterweise auch für seine übrigen Tätigkeitsfelder Gültigkeit besitzen und lassen sich deshalb – wie wir im Verlaufe der Untersuchung verschiedentlich gesehen haben – auch in seinem (gesellschafts)politischen und (inter)nationalen Schrifttum nachweisen. Die durchgängige Verbindung der literarischen mit dieser anderen Sphäre läßt sich stimmig im Zusammenhang mit dem Rutengänger-Zitat im „Epilog“ von *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* aufzeigen, für das es eine bezeichnende Vorgänger-Stelle gibt:

Das Binden, Verbinden und Bewahren - dies war eine der Funktionen, die Hofmannsthal für die Nation übernommen hatte. Aus dem Bewußtsein dieser Aufgabe heraus hat er uns das *Deutsche Lesebuch* und das andere Buch *Von Wert und Ehre deutscher Sprache* geschenkt. Dieser große Kosmopolit des Geistes war aufs innigste verwachsen mit der nährenden Wurzelschicht unserer Volksseele und unseres Volksgeistes. Diese Wurzeln zu schützen, diese Kräfte zu pflegen, diese Schätze ans Licht zu ziehen, war ihm Nötigung einer großen Liebe. Ich sehe ihn durch den weiten verwachsenen Wald unserer Überlieferung schreiten mit Blick und Bedacht des Schatzfinders, des Rutengängers, des Sternsuchers; mit dem träumenden und zugleich schauenden Blick dessen, der um alles Wachstum weiß; der mit allen Stoffen der Natur verbunden ist, weil sie in seinem Blut kreisen. So wandelt er durch die Geschichte, durch Volk und Völker, durch die geselligen Bezirke vergangenen und neuen Lebens. Aus dieser hegenden Liebe kam

²⁹¹ *Geschichte der Philosophie. II.* Freiburg: Herder, 1958, 333.

jene Gesinnung, die wir mit ihm konservativ nennen. („Hofmannsthals deutsche Sendung“, *Krit. Ess.* 120)

Dieses Bild, das er 1929 nach dem Tode Hofmannsthals entworfen hatte, übertrug Curtius in den folgenden Jahren – bezeichnenderweise zuerst ohne den literarischen Aspekt – auf sich selbst und seine nationaldeontologische Rolle eines neuen *praeceptor Germaniae* (*Deutscher Geist in Gefahr*). 1948, als das Nationale kurzzeitig desavouiert schien, setzte er sich als literarischen Rutengänger ins Bild und übertrug den deontologischen Aspekt vom Nationalen auf das Europäische: zwei Jahrzehnte nachdem er sich in „Pariser Rezept für das Abendland“ (*Hannoverscher Kurier*, 18.9.1927) über Henri Massis’ *Défense de l’Occident* mokiert hatte, war Curtius selbst zur Rettung des Abendlandes angetreten. Lange nachdem er den Glauben an das Projekt der deutsch-französischen Verständigung verloren hatte, das an den Widrigkeiten der historischen und gerade auch der aktuellen Gegebenheiten scheitern mußte, führte er sein Engagement auf übergeordneter und überzeitlicher Ebene fort.

Eine Untersuchung der nationalen, der deutsch-französischen und der europäischen Problematik bei Curtius sollte sich nach meiner Auffassung sowohl der hier für den metaliterarischen Bereich angewandten argumentationskritischen Methode bedienen als auch die Curtiussche Onto-Deontologie in Ansatz bringen. Das epistemologische und deontologische Kriterium der Argumentationsintegrität (wohlgemerkt im technischen, nicht im ethisch wertenden Sinne) erscheint dabei hilfreich zum Verständnis und zur Bewertung der Konstanten und der Verschiebungen in seinen Positionsnahmen. Um ein letztes Beispiel zu nennen: man denke etwa an jene bedenkenswerte Reserve gegenüber der Beschäftigung mit Literatur, die Curtius schon 1921 in „Deutsch-französische Kulturprobleme“ zum Ausdruck gebracht hat und mit der er einen von der Curtius-Rezeption nicht beachteten, allerdings auch nicht wiederholten Vorbehalt über seine gesamte diesbezügliche Tätigkeit gestellt hat: „Die geistigen Lebensprobleme Europas lassen sich in der literarischen Sphäre diskutieren, aber nie werden sie von dorthier ihre Lösung empfangen.“²⁹² Es versteht sich, daß dieser Vorbehalt ein relativer ist.

Wenn die Geschichte eine *fable convenue* ist, werden die in ihr Handelnden wohl oder übel zu quasi literarischen Personen. Es werden dann auf sie literaturwissenschaftliche und -kritische Methoden anwendbar. Die folgende Einschätzung, die Johannes Thomas von einigen Dramatikern der klassischen französi-

²⁹² *Der Neue Merkur* (1921), wieder in: *Wegbereiter*, 321.

schen Tragödie gegeben hat, erwies sich als auf Curtius übertragbar:

Es ist vielleicht kennzeichnend, daß gerade bei denjenigen Autoren, denen unzureichend motivierte Sprechhandlungen bzw. eine inkohärente Dialogführung nachgewiesen worden sind, nämlich bei Pradon und Le Clerc, darüber hinaus aber auch bei Boursault, Widersprüche in der Bestimmung von Motiven und Handlungsintentionen bzw. nicht motivierte divergierende Bestimmungen aufgedeckt werden konnten.²⁹³

²⁹³ Johannes Thomas. *Studien zu einer Poetik der klassischen Tragödie (1673-1678)*. *Analecta Romanica* 38. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977, 248.

LITERATUR

- APEL, Karl Otto. „Arnold Gehlens ‘Philosophie der Institutionen’ und die Metainstitution der Sprache“. *Transformation der Philosophie. Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- APEL, Karl Otto. „Die hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normative Grundlage“. *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*. Hg. Karl Otto Apel, Matthias Kettner. Frankfurt a. M., New York: Campus, 1994, 17-47.
- ARISTOTELES. *Topik*. Hg., übertragen u. in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1952.
- ARISTOTLE. *The Metaphysics. Books I-IX. Vol. XVII. ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ*. Aristotle in Twenty-three Volumes. Loeb Classical Library 271. Übers. Hugo Tredennick. Cambridge, Mass./London: Harvard UP, 1933. Rpt. 1989.
- BENTHEIM, Friedrich. „Ernst Robert Curtius zum Gedenken“. *Die Neueren Sprachen* N.F. 5 (1956): 546-49.
- BERGSTRÄSSER, Arnold. *Hofmannsthal und der europäische Gedanke*. Kiel, 1951.
- BIRNBACHER, Dieter. „8. Kapitel: Deontologische Theorien. Einleitung“. *Texte zur Ethik*. Hg. Dieter Birnbacher, Norbert Hoerster. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976, ³1980, 230-36.
- BOCK, Hans Manfred. „Die Politik des ‘Unpolitischen’. Zu Ernst Robert Curtius’ Ort im politisch-intellektuellen Leben der Weimarer Republik“ *Lendemains* 59 (1990): 16-61.
- BOTT, Gerhard. *Deutsche Frankreichkunde 1900-1933. Das Selbstverständnis der Romanistik und ihr bildungspolitischer Auftrag*. Reihe Romanistik 20. Rheinfelden: Schäuble Verlag, 1982.
- CHRISTMANN, Hans Helmut. *Ernst Robert Curtius und die deutschen Romanisten*. Stuttgart: Steiner, 1987.
- CORBINEAU-HOFFMANN, Angelika. *Proust*. Erträge der Forschung 193. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- CORMEAU, Christoph. „Der Streit um das ‘ritterliche Tugendsystem’. Zutreffendes und Unzutreffendes in Curtius’ Kritik an der germanistischen Mediävistik“. „*In Ihnen be-*

gegnet sich das Abendland“, 155-63.

- CURTIUS, Ernst Robert. „Max Weber über Wissenschaft als Beruf“. *Die Arbeitsgemeinschaft* (Januar 1920): 197-203.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*. Bonn: Friedrich Cohen, 1921.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Um Maurice Barrès und den französischen Nationalismus“. *Frankfurter Zeitung* (18. 11. 1921).
- CURTIUS, Ernst Robert. „Deutsch-französische Kulturprobleme“. *Der Neue Merkur* (1921); *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, ²1920.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Neuer Humanismus?“. *Die Arbeitsgemeinschaft* 8 (Februar 1922): 193-99; 194.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Zur Psychologie des deutschen Geistes.“ *Luxemburger Zeitung* 280, (Morgenausgabe 7. Okt. 1922).
- CURTIUS, Ernst Robert. „Rheinische Schicksalsfragen“. *Die Tat* (1922): 932-39.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Français et Allemands peuvent-ils se comprendre?“. *Revue de Genève* (Dezember 1922): 914-25.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Balzac*. Bonn: Friedrich Cohen, 1923. Bern: Francke, 1951.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*. Potsdam: G. Kiepenheuer, ³1923.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Marcel Proust“ [1922-24]. *Französischer Geist im neuen Europa*, 9-145.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Zivilisation und Germanismus“. *Der Neue Merkur* (Januar 1925); *Frz. Geist im neuen Europa*, 217-87.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Französischer Geist im neuen Europa*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1925.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Verständigung? Offener Brief an einen Franzosen“. *Frankfurter Zeitung* (1. Morgenblatt 14. 11. 1925).
- CURTIUS, Ernst Robert. „Probleme der französischen Kulturkunde“. *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 1 (1925): 649-54.
- CURTIUS, Ernst Robert. „T. S. Eliot“. *Neue Schweizer Rundschau*, 1927. *Kritische Essays*, 314-29.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Französische Civilisation und Abendland“. *Europäische Revue* 3 (1927): 178-92.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Civilisation et Germanisme. Réponse à M. Vermeil“. *Revue de Genève* (April 1927): 441-6.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Restauration der Vernunft“. *Neue Schweizer Rundschau* (September 1927): 856-62.

- CURTIUS, Ernst Robert. „Einführung“. In: José Ortega y Gasset. *Die Aufgabe unserer Zeit*. Zürich: Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, 1928, 9-20.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Was wir an Frankreich lieben.“ *Neue Schweizer Rundschau* (März 1928): 179-87.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Die geistige Internationale“. *Die Böttcherstraße* (Oktober 1928): 1-3.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Hofmannsthals deutsche Sendung“. *Die Neue Rundschau*, 1929. *Kritische Essays*, 117-22.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Hofmannsthal und die Romanität“. *Die Neue Rundschau*, 1929. *Kritische Essays*, 122-27.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Die französische Kultur. Eine Einführung*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1930.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Vom spanischen Geistesleben der Gegenwart“. *Bericht der 14. Hauptversammlung der Gesellschaft von Freunden und Förderern der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn*. 1931, 45-56.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Deutscher Geist in Gefahr*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1932.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Jorge Manrique und der Kaisergedanke“. *Zeitschrift für romanische Philologie* 52 (1932); *Ges. Aufs. z. rom. Phil.*, 354-72.
- CURTIUS, Ernst Robert. „George, Hofmannsthal und Calderon“. 1934; *Die Wandlung*, 1947. *Kritische Essays*, 128-51.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Zur Literarästhetik des Mittelalters I“. *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938): 1-50.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Zur Literarästhetik des Mittelalters II“. *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938): 128-232.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Zur Literarästhetik des Mittelalters III“. *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938): 433-79.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Zur Literarästhetik des Mittelalters I“. *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938): 1-50.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Scherz und Ernst in mittelalterlicher Dichtung“. *Romanische Forschungen* 53 (1939): 1-26.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Die Musen im Mittelalter“. *Zeitschrift für romanische Philologie* 59 (1939): 129-88.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Topica“. *Romanische Forschungen* 55 (1941): 165-83.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Zur Danteforschung“. *Romanische Forschungen* 56 (1942): 3-22.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Vorwort zu einem Buche über das Lateinische Mittelalter und die Europäischen Literaturen“. *Die Wandlung* 1.11 (November 1946): 969-74. =

- „Anhang“, *Kritische Essays*, 438-43.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, München: Francke, 1948, ⁸1973.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literarische Kritik in Deutschland. Rede gehalten am 21. Januar 1950 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Hansestadt Hamburg*. Hamburg 1950.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Kritische Essays zur europäischen Literatur*. Bern, Francke, 1950, ²1954.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Wiederbegegnung mit Balzac“. *Kritische Essays*, 169-88.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*. Bern, München: Francke, 1952, ²1960.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Gustav Gröber und die romanische Philologie“ (1952). *Ges. Aufs. z. rom. Phil.*, 428-55.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Curtiusiana“. *DIE ZEIT*, 12. April 1956.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern, München: Francke, 1960.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Briefe von Ernst Robert Curtius an Carl Schmitt (1921/22)“. Hg. von Rolf Nagel. *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 218. Bd., 133. Jg. (1981): 1-15.
- CURTIUS, Ernst Robert. „Ernst Robert Curtius. Lettres à Catherine Pozzi (1928-1934)“. *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, 1995, 329-92.
- „Ernst Robert Curtius - Max Rychner: Ein Briefwechsel“. Hg. Claudia Mertz-Rychner. *Merkur* 23 (1969): 371-82.
- Deutsch-französische Gespräche: 1920-1950. La Correspondance de Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*. Hg. Herbert und Jane M. Dieckmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
- Ernst Robert Curtius (1886-1956): Werk, Wirkung, Zukunftsperspektive*. Hg. Arnold Rothe, Walter Berschin. Heidelberg: Carl Winter, 1989.
- Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe. Actes du Colloque de Mulhouse et Thann des 29, 30 et 31 janvier 1992 organisé par Jeanne Bem et André Guyaux. Travaux et recherches des universités rhénanes, dirigés par André Guyaux et Robert Kopp*. 10. Paris: Champion, 1995.
- DYSERINCK, Hugo. „Ernst Robert Curtius' Artikel in der »Luxemburger Zeitung« (1922-1925) aus der Sicht der komparatistischen Imagologie“. *Galerie* 11 (1993): 79-86.
- EICHENLAUB, Jean-Luc. „La jeunesse de Curtius (1886-1911)“ *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, 13-20.
- Enzyklopädie der Philosophie*. Augsburg: Weltbild Verlag, 1992.
- EVANS, Arthur E. „Ernst Robert Curtius“. *On Four Modern Humanists. Hofmannsthal*. Gun-

- dolf. Curtius. Kantorowicz. Princeton Essays in European and Comparative Literature. Hg. A. E. E. Princeton, N. J.: Princeton UP, 1970, 85-145.
- FRIEDRICH, Hugo. „Ernst Robert Curtius“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents* 18 (1956): 436-38.
- FRIEDRICH, Hugo. *Romanische Literaturen. Aufsätze II: Italien und Spanien*. Hg. Brigitte Schneider-Pachaly. Frankfurt a.M., 1972.
- FUHRMANN, Manfred. *Einführung in die antike Dichtungstheorie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- FUHRMANN, Manfred. *Dichtungstheorie der Antike: Aristoteles - Horaz - 'Longin'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- GIDE, André. *Correspondance avec Rolf Bongs, 1935-1950. Collection „Gide/Textes“ 9. Edition établie, présentée et annotée par Claude Foucart*. Lyon: Centre d'Etudes Gidiennes, 1994.
- GLUNZ, Hans H. *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters. Wolfram – Rosenroman – Chaucer – Dante*. [1937]. Frankfurt a. M.: Klostermann, ²1963.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Faust*. Hg. Erich Trunz. München: C. H. Beck, 1986.
- GRIMM, Jürgen et al. *Einführung in die französische Literaturwissenschaft*. 1976 2., durchges. Aufl. Sammlung Metzler 148. Stuttgart: Metzler, 1984.
- GRÖBER, Gustav. „Aufgabe und Gliederung der romanischen Philologie“. *Grundriß der romanischen Philologie. I. Teil*. Hg. Gustav Gröber. Straßburg: K. J. Trübner, 1888.
- GROSS, Stefan. *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre: Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*. Aachener Beiträge zur Komparatistik 5. Bonn: Bouvier, 1980.
- GSTEIGER, Manfred. *Literatur des Übergangs*, Bern 1963.
- HAAS, Helmuth de. „Bild eines Gelehrten“. *Rheinische Post*, 12.4.1951.
- HARDISON, O. B. „Poetics, Chapter I: 'The Way of Nature'“. *Yearbook of Comparative and General Literature* 16 (1967).
- HAUSMANN, Frank-Rutger. „‘Sie haben keine Neigung, von mir etwas zu lernen’. Ernst Robert Curtius, Hugo Friedrich und ‘Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie’“. *Mittellateinisches Jahrbuch* 28.1 (1993): 101-14.
- HAUSMANN, Frank-Rutger. „Aus dem Reich der seelischen Hungersnot“: Briefe und Dokumente zur Fachgeschichte der Romanistik im Dritten Reich. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- HAUSMANN, Frank-Rutger. „‘Meisterworte’ – Heinrich Lausberg (†) über Ernst Robert Curtius“. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 18.3/4 (1994): 424-32.
- HAUSMANN, Frank-Rutger. „Curtius, Hugo Friedrich et l'interprétation de Dante“. *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, 57-67.
- HIRDT, Willi. „Ernst Robert Curtius und Dante Alighieri“. „In Ihnen begegnet sich das Abendland“, 181-97.

- HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. Freiburg: Herder, ³1958.
- HJELMSLEV, Louis. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- „Hommage à Ernst Robert Curtius: Articles originaux de Albert Béguin et al.“. *Allemagne d'aujourd'hui* 5 (1956): 7-26.
- HORAZ. *Sämtliche Werke*. Sammlung Tusculum. München, Zürich: Artemis, 1985.
- „In Ihnen begegnet sich das Abendland“. *Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*. Hg. Wolf-Dieter Lange. Bonn: Bouvier, 1990.
- JEHN, Peter. „Ernst Robert Curtius: Toposforschung als Restauration“. *Toposforschung. Eine Dokumentation*. Hg. Peter Jehn. Frankfurt: Athenäum, 1972, VII-LXIV
- JEHN, Peter. „Die Ermächtigung der Gegenrevolution. Zur Entwicklung der kulturi-deologischen Frankreich-Konzeption bei Ernst Robert Curtius“. *Kritik der Frankreich-forschung*. Hg. Michael Nerlich. Karlsruhe, Berlin, 1977, 110-32.
- JURT, Joseph. „Curtius and the Position of the Intellectual in German Society“. *Journal of European Studies* 25 (1995): 1-16.
- KARIMI, Kian-Harald. „A un tournant de mon existence: Ernst Robert Curtius' epistemologische Wende am Ende der zwanziger Jahre“. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 19.1 (1995): 98-119.
- KEMPF, Roger. „Feuilles de route“. In: „Hommage à Ernst Robert Curtius“. (Wieder in: *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*. 39-45).
- Kindlers Literatur Lexikon im dtv*. Deutscher Taschenbuch Verlag: München, 1974.
- KOMMERELL, Max. *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*. Freiburg: Olten, 1967.
- KONRAD, Gustav. „Europageist und Philologie – Forschung und Gesinnung“. *GRM* 35 (NF 4) (1954): 47-67.
- KOPPERSCHMIDT, Josef. *Argumentation. Sprache und Vernunft II*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.
- KRAUSS, Werner. „Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag“. *Aufsätze zur Literaturgeschichte*, Leipzig, Reclam, ²1968.
- LANGE, Wolf-Dieter. „Vorwort“. *Französische Literatur des 20. Jahrhunderts. Gestalten und Tendenzen. Zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius (14. April 1886 - 19. April 1956)*. Mit einem Essay von René Wellek „Ernst Robert Curtius als Literaturkritiker“. Hg. Wolf-Dieter Lange. Bonn: Bouvier, 1986, 5-9.
- LANGE, Wolf-Dieter. „‘Permetts-moi de recourir une fois de plus à ta science’. Ernst Robert Curtius und Jean de Menasce“. „In Ihnen begegnet sich das Abendland“, 1990, 199-2
- LAUSBERG, Heinrich. *Ernst Robert Curtius (1886-1956)*. Aus dem Nachlaß hg. und eingeleitet von Arnold Arens. Stuttgart: Steiner, 1993.
- LESSENICH, Rolf P. „Der Philologie-Begriff bei Ernst Robert Curtius“. „In Ihnen begegnet sich das Abendland“, 1990, 85-97.

- MAREN-GRISEBACH, Manon. *Methoden der Literaturwissenschaft*. Tübingen: Francke, 1970, ⁹1985.
- MEIER, Harri. „Erinnerung“. *„In Ihnen begegnet sich das Abendland“*, 1990, 17.
- MINDER, Robert. „Préface“ „Hommage à Ernst Robert Curtius“. *Allemagne d'aujourd'hui* 5 (1956),
- NERLICH, Michael. „Romanistik und Anti-Kommunismus“. *Das Argument* 14.1 (1972): 276-313.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Werke. Bd. I, München 1960.
- ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ*. *On the Sublime*. Übers. v. W. Rhys Roberts. Cambridge: Cambridge UP, 1899, Reprint 1987.
- PHILODEMOS von Gadara. *De poematis V*. Übers. v. Chr. Jensen. Berlin 1923.
- Philosophisches Wörterbuch*. Begr. von Heinrich Schmidt. Kröner Taschenausgabe 13. Stuttgart: Kröner, ²¹1982.
- PLATON. *Sämtliche Werke*. Übers. Wilhelm Wiegand. Heidelberg: Lambert Schneider, o. J.
- PLATON. *Platons Briefe*. Übers. und hg. v. Otto Apelt. Leipzig: Meiner, ²1921.
- PLATON. *Plato in Twelve Volumes*. Hg. u. übers. R. G. Bury. Cambridge, Mass., London: Harvard UP, 1989.
- PLATON. *Werke in acht Bänden*. Hg. Gunther Eigler. Bd. 1. *Ion [...] Lysis*. Übers. Friedrich Schleiermacher; Bd. 5: *Phaidros. Parmenides. Briefe*. Übers. Dietrich Kurz Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- PLATON. *Sämtliche Werke*. Übers. Hieronymus und Friedrich Müller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994.
- PROUST, Marcel. *A la recherche du temps perdu. I. Du côté de chez Swann*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1954.
- PROUST, Marcel. *Contre Sainte-Beuve, précédé de Pastiches et mélanges et suivi de Essais et articles*. Bibliothèque de la Pléiade. Hg. P. Clarac, Y. Sandre. Paris: Gallimard, 1971.
- RICHARDS, Earl Jeffrey. *Modernism, Medievalism and Humanism: A Research Bibliography on the Reception of the Works of Ernst Robert Curtius*. Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 196. Tübingen: Niemeyer, 1983.
- RICHARDS, Earl Jeffrey. „E. R. Curtius' Vermächtnis an die Literaturwissenschaft: Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik“. *Ernst Robert Curtius (1886-1956): Werk, Wirkung, Zukunftsperspektive*. 249-69.
- ROTHACKER, Erich. *Heitere Erinnerungen*. Frankfurt a. M., Bonn, 1963.
- ROHLFS, Gerhard. „Ernst Robert Curtius. 14.4.1886 - 19.4.1956“. *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1956, 208-16.

- RYCHNER, Max. „Nachwort“. In: Ernst Robert Curtius. *Büchertagebuch*. Bern, 1960.
- SCHELER, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926.
- SCHMALZRIEDT, Egidius. Artikel „Lysis“. *Kindlers Literatur Lexikon*. München: dtv, 1974, 5867.
- SCHMITZ, Götz. „‘Deepest Friendship’ - Ernst Robert Curtius und Stephen Spender. Zur Entwicklung einer Intellektuellenfreundschaft in den dreißiger und vierziger Jahren“. *„In Ihnen begegnet sich das Abendland“*, 257-78.
- Hugo-Schuchardt-Brevier*. Hg. Leo Spitzer. Halle ²1928.
- SCHÜLE, Klaus. „Der französische Staatsadel oder die Solidarität der ‘Demokraten’“. *Dokumente. Zeitschrift für den deutsch-französischen Dialog* 53.1 (1997): 51-53.
- SCHWEITZER, Albert. *Gesammelte Werke in fünf Bänden. Band 2. Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. 1923. München: C. H. Beck, o. J.
- SPENDER, Stephen. „Rhineland Journal II“. *Horizon* 12 (1945): 394-413.
- SPENDER, Stephen. *Journals 1939-1983*. Hg. John Goldsmith. London: Faber & Faber, 1985.
- SPITZER, Leo. „Das Eigene und das Fremde. Über Philologie und Nationalismus“. *Die Wandlung* 1.7 (Juli 1946): 576-94.
- STEIN, Gertrude. *Portraits and Prayers*. New York: Random House, 1934.
- STEINER, George. *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*. Frankfurt a. M., 1969.
- STEINER, George. *No Passion Spent. Essays 1978-1996*. London, Boston: Faber and Faber, 1996.
- SZONDI. Peter. *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt a. M., 1975.
- THÖNNISSEN, Karl. „Philologisches Ethos und Argumentationsintegrität“. *Arcadia* 32.1 (1997): 347-67
- THOMAS, Johannes. *Studien zu einer Poetik der klassischen französischen Tragödie (1673-1678)*. *Analecta Romanica* 38. Hg. Fritz Schalk. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- VOSSLER, Karl. *Forschung und Bildung an der Universität*. München, 1946.
- WEBER, Max. „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20/21 (1905).
- WEINRICH, Harald. [Diskussionsbeitrag.] *Ernst Robert Curtius (1886-1956): Werk, Wirkung, Zukunftsperspektive*. 1986, 219-20.
- WELLEK, René. „The Literary Criticism of Ernst Robert Curtius“. *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 3 (1978): 25-44.
- WIESE, Benno von. *Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen*. Frankfurt a. M.: Insel, 1982.