

# Sheldon Pollock

## Kritische Philologie

*Essays zu Literatur, Sprache und Macht  
in Indien und Europa*

Herausgegeben von  
Christoph König

Aus dem Englischen übersetzt von  
Brigitte Schöning



WALLSTEIN VERLAG

Der Beitrag ›Ex Oriente Nox‹ wurde von Martin Pfeiffer übersetzt,  
der Beitrag ›Zukunftsphilologie‹ von Lena Kühn.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2015  
[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond  
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf  
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-8353-1662-1

# Inhalt

Einleitung . . . . .	7
Die Sprache der Götter in der Welt der Menschen.	
Sanskrit, Kultur und Macht im vormodernen Indien . . . . .	16
Kultur, Macht, (Vor-)Moderne . . . . .	17
Das Kosmopolitische in Theorie und Praxis . . . . .	26
Das Vernakulare in Theorie und Praxis . . . . .	38
Theorie, Metatheorie, Praxis, Metapraxis . . . . .	51
Literarische Kulturen in der Geschichte.	
Südasiatische Rekonstruktionen . . . . .	61
Tatsächlich existierende Literaturgeschichte . . . . .	62
Von der Literaturgeschichte zur literarischen Kultur in der Geschichte . . . . .	73
Die Kontingenz der Methode . . . . .	77
Formen der Geschichte . . . . .	80
Sprache in der literarischen Kultur . . . . .	85
Literaturgemeinschaften . . . . .	90
Eine neue Sicht auf Südasien durch die literarische Kultur hindurch . . . . .	92
Das Kosmopolitische und das Vernakulare in der Geschichte . . . . .	100
Imperium und Nachahmung . . . . .	140
Vergleich ohne Dominanz . . . . .	160
Ex Oriente Nox. Die Indologie im nationalsozialistischen Staat . . . . .	181
Orientalismus und Indologie . . . . .	181
Indologie, Macht und der Fall Deutschland . . . . .	183
Ex Oriente Nox. Indologie im totalen Staat . . . . .	190
Elemente einer kritischen Indologie . . . . .	201
Zukunftsphilologie . . . . .	213
Drei sehr kurze Geschichten der frühneuzeitlichen Philologie:	
Europa, Indien, China . . . . .	216
Philologie und Disziplinarität . . . . .	225
Die Philologie der Geschichte . . . . .	229

Bibliographie . . . . .	243
Drucknachweise . . . . .	262
Namenregister . . . . .	263

## Einleitung

Ebenfalls aber ist unsere philologische Heimat die Erde  
Erich Auerbach<sup>1</sup>

Menschen sind textmachende Tiere – und zu wissen, wie man den Sinn ihrer Texte verstehen kann, ist wesentlich für das Verständnis der Tiere, die sie gemacht haben, oder zumindest so wesentlich wie andere Methoden der Erkenntnis. Ich möchte ›Philologie‹ gern definieren als ›den Sinn von Texten verstehen‹ (wir Philologen haben unsere Disziplin natürlich definiert und undefiniert, seitdem es Philologen gibt), und unter dieser Beschreibung war die Philologie durch Zeit und Raum hindurch allgegenwärtig. Wo immer es Texte gab, gab es Philologen, die versuchten, deren Sinn zu verstehen, und zur Verfeinerung dieses Vorhabens stets noch allgemeinere Vorstellungen darüber entwickelten. Das Vorhaben selbst wird ›kritisch‹, wenn es drei Bedingungen erfüllt: historische Selbsterkenntnis, Nicht-Provinzialität und methodologischen Pluralismus. Philologie wird kritisch, wenn sie ihre eigene Historizität, Konstruiertheit und Veränderlichkeit begreift; wenn sie versteht, dass sie keine regionale Wissensform ist und sein kann, die sich hinter der Maske der Wissenschaft als universal ausgibt, dass sie Teil einer globalen – vorzugsweise vergleichenden globalen – Disziplin sein muss, die nach globaler – vorzugsweise vergleichender globaler – Erkenntnis strebt; wenn sie ferner erkennt, dass ein Verständnis der Mittel und Kriterien, durch die Denker in vergangenen Epochen ihren Wahrheitsanspruch begründet haben, Teil unseres eigenen Wahrheitsverständnisses und eine entscheidende Größe unserer politischen Bildung sein muss.

Im Jahr 2004, als ich noch Professor an der Universität von Chicago war, organisierte ich einen Workshop über ›kritische Philologie‹ und erfand den Begriff – wie ich glaubte – als eine Art provokativer Tautologie: Wenn auch die Philologie von Anfang an als kritische Praxis aufgefasst wurde (im Sinne der Lexikondefinition ›etwas objektiv analysieren und bewerten, um zu einem Urteil zu gelangen‹), so hatte sie jedoch aufgehört, in dem reflexiven Sinn kritisch zu sein, den ich als wesentlich erachtete, um ihr Überleben zu sichern. Sie hatte ihre großen, ehrgeizigen theoretischen Ambitionen, ja sogar ihre geisteswissenschaftliche Führungsrolle aufgegeben und war vollkommen routiniert, selbstzufrieden und – das ist zumindest in Amerika die tödlichste aller Sünden – langweilig geworden. Ihre berühmte Rigorosität war zum *rigor mortis*

geworden. Gebraucht wurde eine neue, wirklich kritische Philologie. Natürlich wusste ich damals nicht, was ich heute, fast zehn Jahre später, weiß, dass mir nämlich nicht nur andere mit der Formulierung »kritische Philologie« zuvorgekommen waren, sondern dass ich Teil einer größeren Bewegung quer durch die klassischen Geisteswissenschaften und andernorts war, die versucht, die Regeln des philologischen Spiels zu verändern. Jedoch nicht nur um einfach die Regeln zu ändern, sondern um dadurch irgendwie das zu verhindern, was viele von uns heute und andere vor uns (einschließlich Erich Auerbach) als den inzwischen durchaus vorstellbaren Tod der Philologie betrachten, »eine Verarmung«, wie der große Romanist einmal formulierte, »für die es keine Wiedergutmachung geben kann«.<sup>2</sup>

Wenn wir uns darauf einigen können, dass die drei gerade beschriebenen Eigenschaften wesentlich für eine kritische Philologie sind, bleibt die Frage, wie wir sie in der Praxis anwenden können. Ich will versuchen, an dieser Stelle eine solche kritische Praxis oder zumindest einen ihrer Aspekte – die Praxis der Interpretation – zu skizzieren, indem ich nicht eine Theorie der Philologie unterbreite, sondern eine Autobiographie der Philologie, und zwar meine eigene Autobiographie. (Und wenn ich, so möchte ich sogleich ergänzen, Philologie als Disziplin des Verstehens von Texten definiere und mich von einem begrenzten Verständnis zur bedeutenderen Frage der Interpretation bewege (die ich als Teilmenge der Philologie betrachte), rekapituliere ich die tatsächliche historische Entwicklung der Philologie, wie Dilthey verdeutlichte.)<sup>3</sup> Die Geschichte handelt davon, wie ich Formen des Textverständnisses in Einklang brachte oder glaubte in Einklang gebracht zu haben, die mir stets als grundsätzlich konfliktgeladen vorkamen und sich gegenseitig sogar auszuschließen schienen. Ich bin nämlich jemand, der (1) eine harte, eben rigorose, historische Ausbildung hatte, der aber (2) als Sanskritist Erbe einer großartigen Rezeptionstradition mit ganz eigenen Erkenntnisansprüchen ist, Ansprüchen, die wir dank des Postkolonialismus (so vage dessen Konzept auch sein mag) endlich anfangen ernst zu nehmen. Und (3) wurde ich gestählt durch eine kritische Hermeneutik des Verstehens, eine neopragmatische Wahrheitsvorstellung und die davon ausgehende, sehr energische Aufforderung, unsere Erkenntnisziele zu überdenken. Ich glaube inzwischen, dass eine kritische Philologie sich gleichzeitig und in voller Selbsterkenntnis an den drei Ebenen der Wirklichkeit eines Textes orientieren muss: am Moment seiner Entstehung, an seiner Rezeptionstradition und an seiner Gegenwärtigkeit für unsere eigene Subjektivität im Hier und Jetzt. Ich meine, dass die wahre Bedeutung eines Textes, seine einzig richtige Interpretation, nur in der Gesamtsumme der verschiede-

nen Bedeutungen liegen kann, die auf diesen drei Ebenen generiert werden, die gleichzeitig in unserem Geist präsent sind.

Diese Art dreidimensionaler Philologie zu lernen heißt einen sehr schwierigen Balanceakt zu vollbringen, der sowohl des Übens als auch des Ent-Übens bedarf. Gerade für einen hartgesottenen Historisten wie mich ist das scheinbar besonders heikel, bis einem klar wird, dass der wahre Historismus unablässig die Anwendung der Geschichte erfordert. Keine praktizierende Philologin hat irgendeinen Zweifel daran, dass es immer eine tiefere, eine immer wahrere Text-Wahrheit auf der ersten Lese-Ebene gibt, und sie kann nicht anders, als auf diesem wissenschaftlichen Weg nach ihr zu streben. Wir können diese Auffassung von der ursprünglichen Bedeutung Historismus 1 nennen, der zweifellos oft eine Wahrheit hervorbringt, die sich von späteren Interpretationen, oft auf dramatische Weise, unterscheidet. Es kann sein, dass die absolute Text-Wahrheit für immer außerhalb unserer Reichweite liegt; es kann sein, dass es, wie Nietzsche, »der alte Philologe, aus der ganzen philologischen Erfahrung heraus«, versicherte, »*keine alleinseigmachende Interpretation* [gibt]«. <sup>4</sup> Nichtsdestoweniger müssen »Wir Philologen« mit »Gerechtigkeit« und »Redlichkeit« (in Nietzsches Worten) so weitermachen, als sei eine solche Interpretation möglich, in der Überzeugung, dass es im Text mindestens genauso viel um ihn selbst wie um seine vielen Leser geht, uns selbst eingeschlossen.

Gleichzeitig müssen wir begreifen, dass das historische Bewusstsein, das sich in den falschen (oder falsch erscheinenden) Interpretationen der Vergangenheit ebenso wie in den richtigen (oder richtig erscheinenden) Interpretationen konkretisiert, Wahrheiten enthält. Diese Interpretationen sind alle wahr, sowohl »in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst« – hier lasse ich mich als weltlicher Philologe von Rankes berühmter Vorlesung von 1854 über »Ausgangspunkt und Hauptbegriffe« der Geschichtsschreibung<sup>5</sup> inspirieren – als in dem, was schon die Texte enthielten, die sie hervorgerufen haben. Wir können diese Auffassung Historismus 2 nennen. Nicht weniger wichtig, ja sogar unvermeidlich, ist die Wahrheit unserer eigenen Lektüre im Hier und Jetzt, in gewisser Weise ein Historismus 3 – der Historismus des historistischen Mediziners, der weiß, dass er sich selbst heilen muss –, der sich vom Historismus 1 und Historismus 2 zwangsläufig dadurch erheblich unterscheidet, dass er durch die Historizität und historische Subjektivität des gegenwärtigen Lesers vermittelt ist. Die Gesamtsumme der Bedeutungen in allen drei Dimensionen, die der Text historisch besaß, ergibt seine wirkliche Bedeutung und seine ganze philologische Wahrheit. Die Bedeutung eines Textes ist anders gesagt genau die, die die Menschen, die ihn gelesen

haben, ihm zumessen. Die eine wahre Bedeutung ist das Zusammenspiel aller dieser anderen Bedeutungen, die wir in unterschiedlicher Weise benutzen, je nachdem, welchen Sinn wir der Welt geben wollen: welche Bedeutung der Text für sein erstes Publikum hatte, welche Bedeutung er im Laufe der Zeit hatte, welche Bedeutung er hier und jetzt für mich hat.

Es ist, wie gesagt, offensichtlich ein beachtlicher Balanceakt nötig, um Philologie so zu praktizieren, dass alle drei Dimensionen im Spiel bleiben und ihre jeweilige Art der Wahrheit verkörpern dürfen – ohne dass wir das Gefühl haben, sie miteinander in Einklang bringen oder sie in einen Rang einreihen zu müssen. Einigen wird angesichts dieser Art von Vielfalt nicht ganz wohl sein; sie werden sie gewiss philosophisch unzusammenhängend finden. Aber andere haben ihre Freude daran: diejenigen, die sich von der Tradition des platonischen Monismus befreien, der die Quelle des Unbehagens ist, ganz zu schweigen von denen, die außerhalb dieser Tradition stehen – wie die Menschen in Südasien, die lange Zeit glücklich mit einer Art pluralistischem Universalismus gelebt haben. »In uns sind kopräse, jedoch unterschiedliche Gruppen von gleichermaßen in sich schlüssigen Gruppen des Verlangens enthalten«, wie es Richard Rorty formulierte. »Diese können vielleicht nicht immer miteinander in Übereinstimmung gebracht werden, aber darum müssen sie nicht schlechter sein. Plato hatte unrecht: Man muss nicht alles zusammenbringen.«<sup>6</sup> In ähnlicher Weise wird erzählt, Jalal al-Din Rumi, der große persische Dichter, habe einmal gesagt, er sei eins mit allen dreundsiebzig islamischen Sekten. Als er deswegen von dem Anhänger einer bestimmten Schule für diese Aussage beschimpft wurde, lächelte Rumi und antwortete: »Ich stimme auch mit dem überein, was du sagst.« Dieser Balanceakt ist in der Tat die große intellektuelle Herausforderung einer kritischen Philologie, die gleichzeitig den wissenschaftlichen Wert der Wahrheit, den pragmatischen Wert des Pluralismus und die hermeneutische Notwendigkeit der Frage berücksichtigt: »Was gibt mir der Text als Möglichkeit eigenen Seins zu verstehen?«<sup>7</sup>

Ich bin voller Hoffnung, dass die Leserinnen und Leser der »Kritischen Philologie« meine Ansätze zu einer solchen philologischen Praxis in den Essays dieses Buches erspüren können. Die Essays entstanden ja über einen Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren (»Ex Oriente Nox« wurde erstmals 1988 als Vortrag gehalten, »Zukunftsphilologie« wurde 2009 veröffentlicht), und glücklicherweise entwickeln nur wenige von uns eine Erkenntnistheorie, die unserem jugendlichen Geist in voller Rüstung entspringt und sich im Laufe unseres Lebens nicht verändert. Jedoch wird durch diese beiden chronologischen Endstücke der Aufsatzsam-



lung sowohl die Beziehung zur Gegenwart in den Fokus genommen, die eine kritische Philologie kultivieren muss<sup>8</sup>, als auch die disziplinarische Reflexion, in der das ganze Unterfangen ankert.

Zweifelloos liegt der Hauptaspekt in den hier versammelten Essays auf der Beschäftigung mit Ebene 2, der langen Tradition der ›Rezeption‹ von Texten und Ideen, und der besonders langen Tradition, die es für einen Studierenden der kritischen Philologie besonders attraktiv macht, solche Fragen in Indien zu studieren. Es ist natürlich nicht einfach, die Wahrheit der Tradition wiederzuentdecken, zu bestimmen, was diese Wahrheit sein könnte, nachdem sie durch den Kolonialismus, den Imperialismus und die Globalisierung jahrhundertlang geringgeschätzt, abgelehnt und ausgeschlossen wurde. Ich bin nicht der erste Wissenschaftler, der sagt, dass diese zweite Ebene unabdingbar für die Lesedisziplin sein muss. Zwei bekannte (wenn auch methodologisch und politisch ziemlich gegensätzliche) Repräsentanten dieser Position sind der moderne Literaturwissenschaftler und Mediävist Hans Robert Jauf (zum Beispiel mit seiner programmatischen Lektüre der Rezeptionstradition von Baudelaires ›Spleen‹) und der Gräzist Jean Bollack (in seiner vierbändigen Darstellung der mehrere Jahrhunderte umspannenden Lektüre von ›König Ödipus‹). Als ich Jauß nach vielen Jahren wiederlas und feststellte, dass auch er so etwas wie eine dreiteilige Philologie (von Gadamer, der sie aus der mittelalterlichen Hermeneutik hatte) übernommen hatte, war ich gleichzeitig verärgert, weil mir jemand zuvorgekommen war, und erfreut, weil ich bestätigt wurde. Doch Jauß' Dreiteilung (so wie jene Friedrich Asts – grammatisch, historisch und geistig, d. h. der Geist des Autors, der Geist des gesamten Altertums; wie jene Emilio Bettis – kognitiv, performativ und normativ, wodurch wir versuchen würden, die Ursprünge eines Dramas zu verstehen, wie wir es aufführen sollen und was es über unser Leben sagen könnte; und wie jene Jerome McGanns – der originäre diskursive Augenblick, sekundäre Augenblicke diskursiver Produktion und Reproduktion und der unmittelbare Augenblick der Interpretation) unterscheidet sich zusammen mit seiner und Bollacks Methode und dessen Auffassung vom Zweck der Rezeptionsgeschichte sehr von meiner Absicht.<sup>9</sup> Für die Jauß'sche Hermeneutik sind die Bedeutungen auf Ebene 2 vorhanden, also in den Interpretationen der Tradition selbst, die im Wesentlichen eine Geschichte des Irrtums ist. Frühere Interpretationen können zum Beispiel, in Jauß' Formulierung, »falsifiziert« werden, weil sie seitens des Interpreten falsche oder unzulässige Fragen stellen.<sup>10</sup> Bollack versucht indes, das Verständnis eines individuellen, partikularen Texts zu gewinnen (*compréhension simple*); die vielfältigen Ansichten sollten durch eine einzige abgelöst werden (*»se rallier à l'une*

des position inventoriées«); während nach seiner Überzeugung dem Text ein bestimmter Grad von Widerständigkeit gegenüber der Interpretation zugestanden werden müsse. Bollack lehnt ab, was er die »Dogmatik des Pluralismus« nennt.<sup>11</sup>

Die Vorstellung von früheren Interpretationsirrtümern, wie sie bei Jauß und Bollack vorliegt, hat weiter reichende Implikationen für eine allgemeine Interpretationstheorie. Anstatt die Vernunft retten zu wollen, wie sie es tun, indem sie die Möglichkeit der einen richtigen Interpretation behaupten, möchte ich gerade die gegensätzliche Position verteidigen. Ich strebe diese Verteidigung in meiner gesamten Arbeit an – und vertrete im Namen der Bedeutungen und Wahrheiten auf der zweiten Ebene die Auffassung, dass es so etwas wie eine falsche Interpretation nicht geben kann. Ich meine das in einem sehr konkreten Sinn: Alle Interpretationen sind Verkörperungen des menschlichen Bewusstseins, die durch bestimmte Eigenschaften des Textes zum Leben erweckt wurden, und solche Bewusstseinsformen können in ihrem historischen Dasein nicht falsch oder richtig sein. (In diesem Sinne sind sogar faschistische Interpretationen richtig: Philologie ist keine Axiologie, wenn sie auch die notwendige Voraussetzung für eine informierte Axiologie darstellt.) Wenn wir Philologen auf der Traditionsebene lesen – die, so möchte ich erinnern, nur eine von drei Ebenen ist –, dann wollen wir zum Teil diese Bewusstseinsformen selbst erfassen. Und zusammen mit diesen Formen wollen wir nicht nur nachvollziehen, was es mit der Welt, die ihre Sicht des Textes prägte, auf sich hatte, sondern auch, was es mit dem Text auf sich haben könnte, der diese Bewusstseinsformen zum Leben erweckte.

Auf diese Weise habe ich beispielsweise versucht, die Geschichte der literarischen Kulturen Indiens zu lesen. Die Idee, die Literaturgeschichte zugunsten von »literarischen Kulturen in der Geschichte« aufzugeben, wie ich im Buch gleichen Namens darlege (2003a), entsprang der Erkenntnis, dass in der Vergangenheit alle auf Indien bezogenen historischen Narrative entweder Ebene-1- oder Ebene-3-Narrative waren, wohingegen die Eigenwahrnehmung der Inder ihrer literarischen Welt völlig außer Acht gelassen wurde. Eine Lektüre »von innen nach außen«, wie ich sie in jenem Buch in meinem Beitrag zur Geschichte der Sanskrit-Literatur bezeichnet habe, versucht die innere Logik des literarischen Systems genau nachzuvollziehen. Das Gleiche gilt für das Sanskrit selbst, um ein anderes Beispiel zu nennen. Trotz oder vielleicht genau wegen seines Status als »Sprache der Götter« hat Sanskrit im Vergleich zu anderen Sprachen und anderen Formen des politischen Lebens eine ungeheuer komplexe Geschichte. Selbstverständlich wollen wir wissen, wie sich diese Geschichte »wirklich« entfaltet hat (Ebene 1), aber was die Inder selbst darüber dach-

ten (Ebene 2), ist ein Kernelement des Ganzen – ebenso wie die Frage (Ebene 3), warum wir uns im Hier und Jetzt überhaupt für solche Fragen aus dem Damals und Dort interessieren.

Ich möchte abschließend darlegen, dass diese drei philologischen Dimensionen keine rein akademischen Themen sind (obwohl natürlich kein Thema jemals rein akademisch ist). Im Gegenteil sind sie uns dabei behilflich, einige politisch-ethische Werte zu kultivieren, die gerade heute gebraucht werden. Ich möchte hier die Philologie als eine Lebensform begreifen, in der sie zu einer Praxis wird, die ich gern »Befreiungsphilologie«<sup>12</sup> nennen würde, denn Lesen oder Philologie setzen solche Werte in Kraft. Man ist so, wie man liest, und wenn man lernt, anders zu lesen (wie zum Beispiel auf meinen drei Ebenen gleichzeitig), dann bedeutet das zu lernen, anders zu sein. Die dreidimensionale Philologie funktioniert nämlich tatsächlich so wie der menschliche Verstand; es gibt keine Entschuldigung mehr für die Weigerung, die Gegenwärtigkeit der Vergangenheit und die Unausweichlichkeit der Gegenwart anzuerkennen. Wenn wir anfangen, uns diesen beiden Aspekten zu stellen, dann praktizieren wir Befreiungsphilologie, und wir befreien die Philologie.

Die politisch-ethischen Ziele einer Befreiungsphilologie können gleichermaßen negativ wie positiv gestaltet werden; ich werde kurz auf beide Aspekte eingehen.

Mit Hilfe der Philologie der Ebene 1 (Historismus) können wir die Arroganz der Konsumenten in Schach halten, die nur das haben wollen, was ihnen Spaß macht, und deren eigenes Leben als Richtschnur für alle vorhergehenden Leben gilt. Mit Hilfe der Philologie der Ebene 2 (Tradition) können wir die Engstirnigkeit der Monologisierer parieren, die glauben, es gebe nur eine einzige Bedeutung, in deren Besitz sie selbst seien. Mit Hilfe der Philologie der Ebene 3 (Gegenwärtigkeit) können wir die Illusionen der Historisierer ausräumen, die meinen, der Historismus gelte für alle außer für sie selbst, und die nicht glauben wollen, dass sie den Text aufgrund ihrer eigenen Erfahrung erfassen können, ja sogar müssen.

Gleichzeitig – und nun komme ich zu den positiveren Aspekten – können wir mit Hilfe der Philologie auf Ebene 1 (Historismus) die Eigenart oder die Eigenarten der menschlichen Existenz besser verstehen sowie die grundlegenden Unterschiede, die sie im Laufe der Zeit zeigten, das heißt die unendliche Vielfalt des Menschseins, die im Laufe der Geschichte ermöglicht wurde. Mit Hilfe der Philologie auf Ebene 2 (Tradition) können wir die Ansichten anderer besser verstehen, wir können lernen, Geduld mit ihnen zu haben, und so die Möglichkeiten menschlicher Solidarität erweitern (das ist der große Wert, wenn man Werke

einer tiefen und fernen Vergangenheit wie die Indiens liest, denn gerade durch die Gegenwärtigkeit einer langen und sehr fremdartigen Geschichte der Lektüre und Interpretation können wir uns in den Tugenden des Verständnisses und der Solidarität üben). Mit Hilfe der Philologie auf Ebene 3 (Gegenwärtigkeit) können wir lernen, unsere eigene Geschichtlichkeit zu erkennen sowie unsere Beziehung zu allen früheren Interpretationen in der Geschichte, einschließlich der ursprünglichen Interpretation. Auf diese Weise können wir eine neue Demut für die Grenzen unserer Erkenntnisfähigkeit erlangen und mit neuem Respekt erkennen, wie wichtig es ist, niemals aufzugeben.

Es kann gut sein, dass es andere menschliche Praktiken gibt, von denen wir diese negativen wie positiven Lektionen lernen können, aber ich kenne keine, die das so dauerhaft und unmittelbar schafft wie die disziplinierte Lektüre der kritischen Philologie.<sup>13</sup>

## Anmerkungen

- 1 Auerbach 1967, S. 310.
- 2 Auerbach 1952, S. 39-50. Zur Krise in der Philologie vgl. Pollock 2011. Zu einem früheren Gebrauch des Terminus vgl. Judet de la Combe, dessen Definition ich weitgehend beipflichte: »Eine ›kritische Philologie‹, das heißt eine Philologie (im ursprünglichen Sinn als Werkwissenschaft verstanden), die ihre Arbeit der Textinterpretation mit einer selbstreflexiven Dimension verbindet und zu diesem Zweck die Bedingungen und die Geschichte der Interpretation untersucht«. (1997, S. 10f.) Ein Überblick über das breite Spektrum der zeitgenössischen Reflexion über die Philologie, für das die Arbeit des 2012 verstorbenen Jean Bollack und seiner Kollegen vom Centre de recherche philologique (L'Ecole de Lille, deren Schüler Judet de la Combe ist) exemplarisch steht, findet sich in Pollock 2014.
- 3 »Wie aus dem Bedürfnis tiefen und allgemeingültigen Verstehens philologische Virtuosität entstand, hieraus Regelgebung, Ordnung der Regeln unter ein Ziel [ ] bis daß schließlich in der Analyse des Verstehens der sichere Ausgangspunkt für die Regelgebung gefunden wurde.« Dilthey 1982, S. 319.
- 4 Friedrich Nietzsche an Carl Fuchs, 26. August 1888, in: Nietzsche 1984, S. 399-403; hier S. 400.
- 5 Ranke 1971, S. 58-60.
- 6 Rorty et al. 2002, S. 63.
- 7 Jauß (der hier Rudolf Bultmann zitiert) 1981, S. 468 f.
- 8 Der ursprüngliche Essay, der der Übersetzung von ›Ex Oriente Nox‹ zugrunde liegt, enthält einen zweiten Teil, der sich mit präkolonialen indischen Machtdiskursen beschäftigt, die ich als ganz wesentlich für meine gesamte Rekonstruktion der nationalsozialistischen Argumentation halte. Dieser Aspekt musste hier aus Platzgründen entfallen.

- 9 Zu Ast vgl. Todorov 1982, S. 150; zu Betti, Weinsheimer in Szondi 1995, S. xvi; zu McGann vgl. McGann 2006, S. 141-143. Alle drei lassen die Tradition außer Acht.
- 10 Jauß 1980, S. 271. Eine intensivere Lektüre könnte zeigen (worauf mich Christoph König hinwies), dass Jauß' Konzept der ›Horizontverschmelzung‹ es ihm geradezu unmöglich macht, bestimmte Lektüren zu widerlegen/anzufechten.
- 11 Bollack 2000, S. 175 (Hervorhebung von SP); 75-76. Vgl. auch 1991, S. xiii, xv.
- 12 So lautet der Titel eines Buches, an dem ich gerade arbeite.
- 13 Diese Formulierungen werden in ›Philology in Three Dimensions‹ 2014 weiter ausgeführt. Ich danke Brigitte Schöning für die professionelle und genaue Übersetzung eines Textes, der, wie ich wohl weiß, manchmal eine recht herausfordernde Art der Selbstdarstellung sein kann. Es war Christoph Königs Idee, diese Sammlung von Essays in seine außergewöhnliche Reihe aufzunehmen, was für mich eine große Ehre ist. – Die verschiedenen Transkriptionsformen einschließlich der Ansetzung der Namen, die den unterschiedlichen Zielgruppen der ursprünglichen Essays geschuldet sind, sind erhalten geblieben.