

Markus Messling

Gebeugter Geist

*Rassismus
und Erkenntnis
in der modernen
europäischen Philologie*



Wallstein

Markus Messling
Gebeugter Geist

Philologien

Theorie – Praxis – Geschichte

Herausgegeben von
Christoph König und Nikolaus Wegmann

Markus Messling
Gebeugter Geist

*Rassismus und Erkenntnis
in der modernen europäischen Philologie*



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Emmy Noether-Programm),
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein
und des Centre Marc Bloch (Berlin)

Autor und Verlag danken der Cy Twombly Foundation, Rom,
für das freundlich gewährte Recht zum Abdruck.

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 2016
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond
Umschlagabbildung: Zeichnung von Cy Twombly, *Untitled*, 1970
Oil paint, wax crayon, 70,5 × 100 cm
Collection Cy Twombly Foundation

© Cy Twombly Foundation
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
Lithografien: SchwabScantechnik, Göttingen

ISBN (Print) 978-3-8353-1931-8
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4022-0

Inhalt

I.	Einleitung	13
I.1	Bewusstseinsplitter	13
I.2	Rassismus	16
I.3	Philologie und Rassismus	26
I.4	Philologie	36
I.5	Erkenntnisinteresse	55
2.	Zur epistemischen Stellung der Sprach-Zeichen: vom Universalismus zum Kulturdeterminismus	64
2.1	Französische Aufklärung: Perfektibilität der Zeichenform	64
2.1.1	Klassisches Vorspiel – von Descartes zu Bouhours, oder: Texte und Sprachprestige	64
2.1.2	Condillacs <i>Génie des langues</i>	70
2.1.3	Antoine Louis Claude Destutt de Tracy's Fortschritts-Schrift	81
2.2	G. W. F. Hegel: Vorsehung der Zeichen und geschichtliche Entfaltung	89
2.2.1	Anti-Condillac	89
2.2.2	Afrika und die Weltgeschichte: Zeichengebung und Selbstbewusstsein.	92
2.2.3	China und die Zeichen der Freiheit	98
2.2.4	Antikraniologie	106
2.2.5	Verhinderte Geschichte: Rassebegriff und Freiheitspotential	110
2.2.6	Amerikas Gegenwart: Anthropologie des sprachlosen Verschwindens	119
2.3	Friedrich Schlegel: Heilsgeschichte, Genealogie, Anthropologie.	130
2.3.1	Schlegel und die Philologie-Philosophie	130
2.3.2	Indien: poetische Weisheit und Polygenese	137
2.3.3	Ursprung und »Entartung«: flectierender vs. gebeugter Geist	141
2.3.4	Schlegels Philologie und Lamarcks Biologie: Organizismus und Evolution	150

2.3.5	Zu Rezeption und Nachwirken der Schlegel'schen Philologie	154
2.3.5.1	Eugène Burnouf: <i>De la langue et de la littérature sanscrite</i>	154
2.3.5.2	Zu Christian Lassens <i>Indische[r] Alterthumskunde</i>	165
2.3.5.3	Bernardino Biondelli und die »incunabuli comuni arii-aztechi«	172
3.	Historisierung: Abstammung und kulturgeschichtliche Philologie.	182
3.1	Jean-François Champollion le jeune: ägyptisches Texterbe und die Herkunft der europäischen Moderne	182
3.1.1	Ethnografische Klassifikation	184
3.1.2	Geschichtsphilosophische Thesenbildung: Ursprünge, Abstammungen, »Rassen«	188
3.1.3	Sprachstammbäume?	191
3.1.4	Ägypten und Europa – über Mengenkammern, oder: eine Philologie zivilisatorischer Herkunft	193
3.2	Jean-Pierre Abel-Rémusat: sinologische Widerworte.	216
3.2.1	Rassialistische Völkerkunde und geistige Dynamik: ein Humboldt'scher Auftakt	216
3.2.2	»Rasse« und Historizität bei Abel-Rémusat.	219
3.2.3	Blutsverwandtschaft der Sprache.	231
3.2.4	Grammatische Pragmatik gegen die Metaphysik der Sprache	239
3.2.5	Reden außerhalb der »Akademie«.	247
3.2.6	<i>Discours sur la littérature orientale</i> : Poetik und Hermeneutik	252
3.2.6.1	Kritik der Rezeption: von Tapiren, Menschen und Kulturen	252
3.2.6.2	Kritik der Imitation: »style oriental« vs. »style des Orientaux«	262
3.2.6.3	Kritik der Unübersetzbarkeit: anthropologischer Sprach- exotismus vs. relativistischer Universalismus	268
3.2.7	Politik der Philologie.	274
3.3	Michele Amari: arabisch-islamisches Sizilien.	290
3.3.1	Philologische Archäologie für ein modernes Italien	290
3.3.2	Vichianische Geschichtspoetik: Was die Quellen »sagen«.	293
3.3.3	<i>Movens</i> der Geschichte(n): »schiatte«, Weltpoetik und noma- dische Poesie bei Ibn Khaldūn, Vico und Michele Amari	299

3.3.4	Der Islam als Kulturmodell für Italien: Überwindung der Abstammung	311
4.	Idealismus – Naturalismus?	318
4.1	Joseph Arthur Comte de Gobineau: Adelsranküne und Rassismus	319
4.1.1	Wilhelm von Humboldt in Gobineau	324
4.1.2	Menschheitsbegriff bei Gobineau und Humboldt	325
4.1.3	Sprache und Rasse	331
4.1.4	Rasse, Ethnografie und Sprachanthropologie in Humboldts <i>Kawi-Werk</i>	334
4.1.5	Gefallenes »Weltansichtstheorem«: Anlage und Gebrauch der Sprachen	343
4.1.6	Sprachtheorie ist Gesellschaftstheorie	350
4.2	Joseph-Ernest Renan: Rassialismus und Republikanismus	352
4.2.1	Die Streitfrage: Wie Renans Philologie lesen?	355
4.2.2	Semitische Philologie: »races linguistiques« und Politik der Nation	360
4.2.3	Kunst und Geist: <i>Histoire littéraire de la France</i>	373
4.2.4	Rassedenken und Poetik: <i>La poésie des races celtiques</i>	380
4.2.5	»Indoeuropäisierter« Islam und die Wissenschaft der »Indoeuropäer«	390
4.3	August Schleicher: die Sprache des Fortschritts	406
4.3.1	Erkenntnistheoretische Voraussetzungen der »Glottik«.	407
4.3.2	Evolution und Hegelianismus	412
4.3.3	Sprache und Gehirn	422
5.	Die Aufgabe zukünftiger Philologie(n).	429
5.1	Selbsterkenntnis und Distanz	435
5.2	Differenz und Universalität: Philologien der Welt	437
5.3	Materialpolitik.	456
5.4	Anstatt eines Endes	457
	Abbildungen	460
	Literatur	461
	Dank	509
	Register.	514

Für Mara

Il n'y a pas de philologie véritable sans philosophie et sans histoire.

Eugène Burnouf: *De la langue et de la littérature sanscrite*. 109.

Seine Wurzel ist, dass der Mensch Kind seiner Gewohnheiten und des ihm Vertrauten ist, nicht ein Kind seiner natürlichen Anlage und seiner körperlichen Konstitution. So nehmen die Gegebenheiten, mit denen er so vertraut geworden ist, dass sie für ihn Charaktereigenschaft, Veranlagung und Gewohnheit werden, die Stelle der Natur und Eigenart an. Studiere dies also bei den Menschen, und du wirst finden, dass es vieles davon gibt und dass es richtig ist.

Ibn Khaldūn: *Die Muqaddima*. 143.

Les racines, les souches, ce sont des imbécillités. L'arbre généalogique, c'est une image.

Alexis Jenni: *L'Art français de la guerre*. 248.

Aber je mehr die Erde zusammenwächst, um so mehr wird die synthetische und perspektivistische Tätigkeit sich erweitern müssen. Es ist eine große Aufgabe, die Menschen in ihrer eigenen Geschichte ihrer selbst bewusst zu machen; und doch sehr klein, schon ein Verzicht, wenn man daran denkt, dass wir nicht nur auf der Erde sind, sondern in der Welt, im Universum. Aber was frühere Epochen wagten, nämlich im Universum den Ort der Menschen zu bestimmen, das scheint nun ferne. Jedenfalls aber ist unsere philologische Heimat die Erde; die Nation kann es nicht mehr sein.

Erich Auerbach: *Philologie der Weltliteratur*. 49.

1. Einleitung

1.1 Bewusstseinsplitter

»Qui parle?« – »Wer spricht?«

La régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité.¹

Wer spricht hier? – fragt also Aimé Césaire mit der Rousseau'schen Geste der Schonungslosigkeit in seinem als Rede nie gehaltenen, als Essay aber äußerst einflussreichen *Discours sur le colonialisme*.² Und dann:

J'ai honte de le dire : c'est l'humaniste occidental, le philosophe »idéaliste«. Qu'il s'appelle Renan, c'est un hasard. Que ce soit tiré d'un livre intitulé : *La Réforme intellectuelle et morale*, qu'il ait été écrit en France, au lendemain d'une guerre que la France avait voulue du droit contre la force, cela en dit long sur les mœurs bourgeoises.³

Ernest Renans Buch, auf das Aimé Césaire hier verweist, ist ein dramatisches Dokument der französischen Krise nach dem Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71, aber die Empörung Césaires zielt auf etwas Anderes. Der Autor des Buches ist kein Politiker, kein öffentlicher Interessenvertreter, es ist *der* französische Philologe des 19. Jahrhunderts, ein Semitist und »Humanist«, der nach Victor Hugos Tod im Jahr 1885 zur Ikone der *III^e République* werden sollte: Ernest Renan. Ein Mann des republikanischen Szientismus, des philologischen Studiums und der strengen Textlektüre, ein wissenschaftlicher Kenner der Menschheitskultur. Und ist denn nicht die Philologie *par excellence* dem universalistischen Humanitätsideal und der abstammungslosen Domäne des menschlichen Geistes verpflichtet?

Das Zitat ist keine rassistische Entgleisung eines weltfremden Wissenschaftlers, wird Césaire argumentieren; vielmehr sei die europäische Moderne bis in ihren Humanismus durchzogen vom Ungeist rassistischen Überlegenheitsdenkens, nein, genauer, dieser sei gerade aus den

1 Zit. nach Césaire (1955: 15).

2 Vgl. ebd.: 15.

3 Ebd.: 15.

auch in der modernen Literatur und Philologie produzierten normativen Vorstellungen vom Menschen erwachsen. Die imperiale Unterwerfung ist für Césaire nicht das Gespinnst einer machtgierigen politischen Klasse, sondern geradezu eine Notwendigkeit der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts, deren Menschenbild ihm eine ideologische Verteidigung der eigenen, letztlich ökonomischen Interessen ist. Dies wird deutlich in Césaires Umschrift von Ernest Renans *Caliban*-Drama,⁴ über das die beiden Intellektuellen sich in den stark literarisch formierten emanzipatorischen Diskurs der Französischen Republik einschreiben.⁵ Der oft aufgegriffene mythische Stoff des Dramas geht ursprünglich auf Shakespeares *The Tempest* (1611/1623) zurück, dem Renan in seiner Fassung, *Caliban, suite de La Tempête. Drame philosophique* (1878b), seine skeptische republikanische Haltung eingraviert hatte. Darin wird die Figur des Caliban als ein durch die Sprache des adligen Prospero aufgeklärter dumpfer Sklave beschrieben, der seine Erziehung zur Ergreifung der Macht nutzt und so als Zerrbild des Herrn erscheint. Césaire sollte darin die Struktur der Verstrickung des republikanischen Universalismus mit dem Kolonialismus ausmachen, da dem unterworfenen Subjekt zwar Befreiung versprochen, aber keine wirkliche Vergeistigung und Vervollkommnung zugestanden werde, weil es als minderwertig gelte.⁶ In der Tat hatte Renan in dem schon angeführten Buch *La Réforme intellectuelle et morale* geschrieben:

La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait de premier ordre. Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme, à la guerre du riche et du pauvre. La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure, qui s'y établit pour le gouverner, n'a rien de choquant. L'Angleterre pratique ce genre de colonisation dans l'Inde, au grand avantage de l'Inde, de l'humanité en général, et à son propre avantage.⁷

Szenenwechsel. Wie habe der »deutsche Geist«, getragen von einem Humanitätsideal, das von Jena und Weimar doch weit ins 19. Jahrhun-

4 Césaire (1969).

5 Zur öffentlichkeitsstrukturierenden Funktion der Literatur in der französischen Republik vgl. Sapiro (2011).

6 Zu der Umdeutungsgeschichte von Shakespeares Caliban-Drama bei Renan und Césaire vgl. klassisch Toumson (1981), auch Goldberg (2004), Majumdar (2007: 62-73).

7 Renan (1872: 95).

dert ausgestrahlt habe, in den nationalsozialistischen Rassenwahn gebeugt werden können? – fragt sich, knapp zehn Jahre vor Césaire und mit Blick auf seine eigene essentialisierende Literaturgeschichte und »Kulturkunde«⁸ selbstkritisch, der Romanist Victor Klemperer in seinen philologischen Notizen zur *Lingua Tertii Imperii*, der Sprache des »Dritten Reiches«: »Wie war der grauenvolle Gegensatz der deutschen Gegenwart zu allen, wirklich allen Phasen deutscher Vergangenheit möglich?«⁹

Die historische Antwort auf diese Fundamentalfrage der Nachkriegszeit war eindeutig. Sie lag in der Annahme gerade der Austreibung des Geistes aus dem Menschenverständnis mithilfe einer Anthropologie, die unüberwindbare Differenzen zwischen »Rassen« gezogen hatte, aus denen vernichtende biopolitische Interessen begründbar wurden – vom Imperialismus bis hin zum Massenmord an den Juden. In den großen Ideengeschichten des Antisemitismus, welche die ›Verwissenschaftlichung‹ des Rassebegriffs im 19. Jahrhundert beleuchten – bei Hannah Arendt (1955), Léon Poliakov (1956-77/1981, II), George L. Mosse (1978) –, spielt die Philologie daher zwar eine gewisse Rolle, aber doch eher eine der Anthropologie nachgeordnete. Philologen gelten darin zwar durchaus als Transporteure rassistischen ›Wissens‹, das sie auf ästhetische, kulturgeschichtliche oder ethnolinguistische Fragen bezogen. Der systematische Beitrag der Philologie zur Herausbildung des rassistischen Diskurses aber bleibt darin undeutlich.

Schon Césaires Polemik ist ein Hinweis darauf, dass dies kein Sachverhalt ist, der durch die Ergänzung historischer Details aufgehoben würde. Das Problem besteht nicht darin, den modernen, anthropologischen Rassismus um eine kulturelle Dimension zu ergänzen, die etwa motivische oder stereotypisierende Argumente zum ›harten Kern‹ des Diskurses beigesteuert hätte. Ein solches Unterfangen käme im Zweifel sogar einer Aufweichung des Begriffs gleich, denn der Rassismus zielt doch immer auf eine Festschreibung von Eigenschaften in der Biologie. Indem er auf die Körperlichkeit zielt, erhält er seine konkrete, vermeintlich fundamentale Erklärungskraft ebenso wie seine politische Macht. Das Problem der Auslassung der Philologie, die aufgrund ihrer methodischen Innovation und ihrer identitätspolitischen Relevanz in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Art »Leitwissenschaft« avanciert, ist vielmehr ein erkenntnistheoretisches. Es betrifft die Formierung ›moderner

8 Vgl. hierzu Asholt (2011a; insbes. 2013b: 93 f.); zur Verortung von Klemperers Ansatz im Spannungsfeld der anderen großen romanistischen Kultur- und Wesenskunde-Projekte von Krauss, Auerbach, Curtius und Wechsler vgl. Asholt (2011b).

9 Klemperer (1947: 174).

rassentheoretischer Diskurse selbst. Dies aufzuzeigen, ist das Anliegen meiner Studie.

1.2 Rassismus

In der Regel wird der Rassismus als dezidierte Ideologie der Überlegenheit des ›weißen Mannes‹, die sich im späten 18. Jahrhundert im Zuge der euramerikanischen Expansion entwickelte, von prorassistischen Gesellschaftspraktiken unterschieden, die historisch überall dort zu finden sind, wo eine Ausgrenzung von Kollektiven durch eine vermeintlich unabwendbare Andersheit praktiziert wurde.¹⁰ Diese Trennung wirft allerdings im konkreten historischen Fall die Frage auf, als wie ideologisch oder wie systematisch Unterdrückung – etwa der afrikanischen Sklaven – oder Herrschaft – etwa der Blutsaristokratie – einzuschätzen sind. In jedem Fall aber steht daher fest, dass sich der ›moderne‹ europäische Rassismus aus verschiedenen Herkunftsn speist, die alle bereits biopolitische Vermächtnisse in sich tragen. Mindestens vier große historische Linien des Rasse-Begriffs laufen zum 19. Jahrhundert hin zusammen: eine sehr alte, die im Spanien der *Reconquista* soziale und religiöse Zugehörigkeiten über »Blutsreinheit« (»limpieza de sangre«) markiert und insbesondere im europäischen Antisemitismus virulent bleibt;¹¹ eine zweite, in der die Idee der Blutzugehörigkeit im frühen 16. Jahrhundert, verstärkt in Frankreich, im Kontext der Genealogie adliger Geschlechter fortgeführt wird (»être de noble race«)¹² und die ebenfalls – nicht erst, aber vor allem durch die Revolution von 1789 – eine starke gesellschaftspolitische Dimension enthält (deren großer Exponent Gobineau werden wird);¹³

¹⁰ Vgl. Geiss (1988: 14).

¹¹ Vgl. zu Geschichte und Semantik des Rasse-Begriffs im Spanien der *Reconquista* Poliakov (1981, I: 185-198), Conze/Sommer (1984: 140) und Toepfer (2011: 104f.). Fredrickson (2002: 18-23) betont, dass die Tendenz zur kollektiven ›Naturalisierung‹ des Judentums mit der Vorstellung einer vererbten teuflischen Schuld, die aus dem vermeintlichen Verlassen Christi am Kreuz herstamme, schon im frühen Christentum angelegt war. Allerdings sei diese durch den Missionierungsgedanken in Frage gestellt worden, der zwar antijüdisch, aber nicht im biologischen Sinne rassistisch gewesen sei. Zum ›Nachleben‹ der mittelalterlichen Vorstellung von der Unveränderlichkeit aufgrund von »Blutsabstammung«, die in Spannung zur christlichen Konzeption der Taufe steht, im modernen, säkularen Antisemitismus s. Mosse (1978: 10 u. 154).

¹² Vgl. Olender (2005: 44).

¹³ Vgl. hierzu Becker (2005: 72-75).

eine dritte, deren Verbindung zur vorhergehenden vermutlich über die Pferdezucht läuft und die den Begriff im taxonomischen Denken des 18. Jahrhunderts zur biologischen Klassifikation von (Menschen-)Varietäten kanonisiert (wie er etwa in der Folge Kants und Blumenbachs diskutiert wird);¹⁴ und eine vierte, die aus dem Kontext des frühneuzeitlichen Kolonialismus und insbesondere des Sklavenhandels her stammt, von der angenommen wird, dass sie aus legitimatorischen Zwecken maßgeblich die ›wissenschaftliche‹, ethnografische Klassifikation bedingt habe (und letztlich auch in der gesamten »Kolonial-Philologie« virulent ist),¹⁵ deren Wechselwirkung mit den aufklärerischen Klassifikationssystemen aber doch insofern komplex ist, als diese noch in Vorstellungen göttlicher oder natürlicher Ordnung und Gleichheit eingebettet sind.¹⁶

Alle hier aufgerufenen Diskurse sind im europäischen 19. Jahrhundert wirksam, geraten aber unter einen besonderen Erkenntnisdruck, weil Europa jetzt erfährt, was der Katholizität nie gänzlich zu verwirklichen gelang: Es setzt uneingeschränkt Universalitätsansprüche durch, nach innen in der Form republikanischer Egalisierung, nach außen in der Form seiner eigenen Zivilisation. Im rasanten weltpolitischen Aufstieg Europas werden daher all jene Narrative und Diskurse relevant, die funktionalistische, administrative, kulturelle und politische Hierarchien erklären und legitimieren können:

De la *régénération* rêvée par la Révolution à la *décadence* et à la *dégénérescence* déplorées en fin de siècle, la question raciale se retrouve au fond de la plupart des grandes questions du XIX^e siècle sur le Progrès, sur les trois valeurs cardinales de la République, sur les rapports entre les classes, les nations, les religions.¹⁷

So laufen auch in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, die nach den Gründen für Evolution und Fortschritt sucht, die genannten Diskurse mit ihren spezifischen biopolitischen Inschriften zusammen, die jeweils

14 Vgl. Toepfer (2011: 104-106), Painter (2010: 72-74).

15 Vgl. Geulen (2007: 39-43).

16 Vgl. Osterhammel (2009: 1218 f.); s. auch Conze/Sommer (1984: 141) sowie, zum Zusammenhang von Reiseberichten und Lexikon-Einträgen im 18. Jahrhundert, Ette (2012: 81).

17 Régnier (2005: 3). Vgl. auch Lüsebrink (2003), der anhand von Almanach-Einträgen die Bedeutung der französischen Kolonialkriege in Ägypten und Algerien für die Popularisierung des Rassebegriffs aufgezeigt hat.

nach Kenntnis und Interesse für verschiedene Forschungsprogramme, auch der Philologie, funktionalisierbar sind.¹⁸

Je klarer man die historischen Kontexte daher einfasst und je tiefer man in sie hineinliest, desto deutlicher sind verschiedene »Rassenlogiken«¹⁹ unterscheidbar, die dem jeweiligen Erkenntnisinteresse der Argumentierenden geschuldet sind. So lässt sich etwa ein von Beginn an hochexplorativer Diskurs der Reaktion über den Republikanismus erkennen, der den postrevolutionären Klassenkampf in Form eines sozial gewendeten Rassismus – der normannischen oder teutonischen Adelselite gegen eine romanische, »bastardisierte« Masse – zu einem Kampf der Ideale gegen den Materialismus überformt. Das Kernkonzept ist hier das »être de noble race«, eine Genealogie der »noblesse«, die legitimatorische Qualitäten zu besitzen beansprucht. Das republikanische Postulat der Gleichheit, das Michel Foucault als eruptives Ergebnis einer »contre-histoire de la lutte des races« beschrieben hat,²⁰ also als Gegendiskurs jener »Rassen« – verstanden im Sinne tiefer Zugehörigkeitskonzepte²¹ –, welche die zentralisierte Souveränität nicht akzeptieren,²² generiert eine obsessive Grund-

18 Dies zeigt Schaub's Studie (Schaub 2015), die den politischen Gebrauch des Rassebegriffs im institutionell-rechtlichen Kontext des 20. Jahrhunderts in historischer Perspektive darlegt.

19 Der Begriff soll mitnichten suggerieren, dass am Rassedenkens etwas »logisch« wäre, sondern dass es verschiedene Herkünfte und Formen dieses Denkens gibt, die – jenseits der stets exkludierenden Eigenschaft dieses Denkens – eigenen Erkenntnisinteressen und Zielen, also »inneren Logiken« geschuldet sind. In diesem Sinne schlägt Régnier eine Untersuchung der »raciologiques« vor: »[...] ce champ d'études à défricher identifierait, circonscrierait, périodiserait, inventorierait, décrirait, interpréterait le discours relatif aux prétendues »races humaines« – que ce discours soit d'ordre scientifique, intellectuel, artistique ou fictionnel, qu'il s'élabore dans un milieu restreint ou qu'il s'échange à travers la société dans son ensemble« (Régnier 2005: 6). Während ich mit Régnier die Auffassung teile, dass die historische Ausdifferenzierung des Rassebegriffs aufschlussreich ist, werde ich im Weiteren den Begriff selbst nicht übernehmen, sondern spreche von Rassen-theorien, weil dieser Begriff die stets spekulative Fundierung des Rassedenkens anzeigt.

20 Foucault (1975/76: 59-69).

21 »[...] où il est question de la guerre des races, et où le terme de »race« apparaît assez tôt, il est bien entendu que ce mot même »race« n'est pas épinglé à un sens biologique stable.« (Foucault 1975/76: 67).

22 Diese »contre-histoire« umfasst durchaus nicht nur die Marginalisierten und Unterdrückten, sondern manifestiert sich auch im »Erwachen« aufrührerischer Volks-Diskurse und in einem antizentralistischen Adelsdiskurs (vgl. auch Foucault 1975/76: 66).

angst vor dem Schwinden von Legitimität. Die Adelsrestauration wendet daher die revolutionäre Geste in einen neuen Abstammungsdiskurs, der auf der Idee der Blutsreinheit, der »pureté du sang« basiert. Um die revolutionäre Dimension dieser restaurativen Kräfte zu begreifen, darf man dabei die Bewunderung der Revolution als erhabenen Vorgang der Geschichte durch die Anti-Modernen nicht unterschätzen.²³ »Le racisme c'est, littéralement, le discours révolutionnaire, mais à l'envers«,²⁴ schreibt Michel Foucault.

Die obsessive Grundangst vor einem egalitaristischen Materialismus überträgt sich dabei im weltgeschichtlichen Bewusstsein des 19. Jahrhunderts gleichsam vom »Innenpolitischen« auf das »Außenpolitische«. So ist es nicht verwunderlich, dass sich in Joseph Arthur Comte de Gobineaus Rassengeschichte Reaktion und globale Dekadenztheorie ineinander verweben: Was der angenommene Untergang einer normannischen Adelselite für Frankreich, ist ihm der vermeintliche Untergang der »weißen Rasse« in der Weltgeschichte (Kap. 4.1).²⁵ Wenn Frankreich das – zumindest kontinentale – Zentrum der europäischen Moderne ist und die postrevolutionäre Konstellation dort unter Gleichheits- und Abstammungsprämissen besonders hart umkämpft wird, so ist es nicht verwunderlich, dass der sozialpolitische Rassebegriff dort besonders stark repräsentiert ist. Es hat nicht erst des Darwin'schen Evolutionismus bedurft, um den Begriff der »Rasse« im Sinne eines biopolitischen Existenzkampfes zu politisieren.²⁶ In Wahrheit ist der Begriff seit der Revolution von 1789 im Spannungsfeld aus Egalitarismus und Gleichheitshorror längst ein Begriff des Kampfs um Herrschaft und (soziales) Dasein.²⁷

Dieser nichtethnische, sondern soziale Rassismus, der um legitimistische Abstammungskonzepte und blutsbedingte Repräsentation von Freiheitsidealen konstruiert ist und eine komplexe Rolle in den ideologischen

23 Vgl. Compagnon (2005: 112 f.).

24 Foucault (1975/76: 71). – Venturino (2003) hat die Haltung reaktionärer Kreise nach der Revolution vom Adelskonzept des 18. Jahrhunderts differenziert, dabei aber ebenfalls politisch signifikante Übertragungen festgestellt: »Ce rapport intrinsèque entre race et histoire peut aider à expliquer certaines théories et surtout certaines pratiques nobiliaires : l'anoblissement, la mésalliance et la dérogeance. Si le racisme n'est pas seulement doctrine ou système, mais aussi pratique sociale, il est indispensable d'évoquer les comportements sociaux de la noblesse pour y déceler éventuellement le poison raciste.« (Venturino 2003: 32).

25 Vgl. Mosse (1978: 76-80) sowie Messling (2012b).

26 Vgl. Foucault (1975/76: 52, 71, 229).

27 Zum Problem der Herausbildung neuer Legitimität unter egalitaristischen Prämissen vgl. noch einmal Becker (2005: 72-75).

Kämpfen um Sozialismus, Liberalismus und Konservatismus im 19. Jahrhundert spielt, lässt sich daher von jenem Rassedenken der modernen Anthropologie differenzieren, welches die Gattung ›Mensch‹ in verschiedene empirisch zu eruiierende Unterarten zu unterteilen sucht. Dieses Unternehmen der aufklärerischen Anthropologie und Biologie scheint zunächst eine ›reine‹, also positive Taxonomie zu sein, weshalb es im Französischen unter dem Begriff des »racialisme« (dt. »Rassialismus«) oftmals vom Rassismus – als politischer Agenda und Aktion – differenziert wird. Dies ist insofern richtig, als rassialistische Klassifikationen nicht per se eindeutig politisch oder ideologisch verortet sind. So gibt es in der aufklärerischen Taxonomie ein starkes Argument für eine monogenetische Herkunft des Menschen, die gerade – wie etwa im Falle des oft verteufelten Blumenbachs – für die Einheit der menschlichen Gattung argumentieren wollte.²⁸ Auch ist die eindeutige rassistische Abwertung bestimmter Weltteile – und insbesondere Afrikas – nicht allein aus der taxonomischen Anthropologie erklärlich, sondern wesentlich ein Produkt des europäischen Sendungsbewusstseins des 18. und 19. Jahrhunderts.²⁹

Dennoch ist natürlich auch der anthropologische Rassialismus immer schon ›politisiert‹. Das Verhältnis zwischen Biologischem und Zivilisatorischem ist in der aufklärerischen Anthropologie ein zentral zu verhandelndes Problem. So schreibt sich die anthropologische Untersuchung von Differenz in den Gleichheitsdiskurs der Aufklärungsphilosophie ein, die sich, anhand etwa von physischer und sprachlicher Perfektion und Imperfektion, wesentlich für die Frage des Menschlichen *an sich* interessiert.³⁰ Das bedeutet, dass es verschiedene Formen der Ein- und Ausschlüsse von soziokulturell hergestellten Eigenschaften in das Konzept vom Menschen geben kann und gibt, die gleichheitstheoretisch unmittelbar relevant erscheinen müssen.³¹ Wenn in dieser anthropolo-

28 Vgl. Trautmann-Waller (2008).

29 Vgl. Mosse (1978: 7).

30 Das bedeutet vor allem auch, dass sich die Aufklärung, stärker als man das oft annimmt, der sozialen und kulturellen Dimension der menschlichen ›Natur‹ gegenüber dem abstrakten Begriff noch allzu bewusst ist. Vgl. hierzu in Kürze die aufschlussreichen Untersuchungen, die Avi Lifschitz im Rahmen des Workshops »Universalism Revisited. Poetological, Philosophical and Historical Encounters« an der School of Advanced Study der University of London vorgetragen hat (Lifschitz im Druck).

31 Vgl. Ette (2012d; insbes. 2013). – Dieses Problem stellt den systematischen und epistemologischen Ausgangspunkt von Laurens Schlichts (2015) großer Studie über anthropologische Modellierungen durch Versuche an Menschen in der Pariser *Société des observateurs de l'homme* dar.

gischen Suche nach starke Offenheitsoptionen in der Frage nach dem Menschen bestehen, so darf man nicht vergessen, dass die vermeintlich ›positivistischen‹ Beschreibungen biologischer Differenz bereits vor dem Hintergrund einer politischen Geschichte – und insbesondere der Sklaverei – vorgenommen werden, die in verschiedene taxonomische Kategorien bereits Standardannahmen als ›Wissen‹ eingeschrieben hat.³² So gibt es einen massiven ästhetischen und theologischen Vorbehalt, der sich fast ausnahmslos in allen Kategorisierungen der sogenannten Naturvölker zeigt. In Begriffe wie »Feuerländer« oder »Hottentotte« sind seit der Frühen Neuzeit deterministische Kulturalisierungsvorstellungen eingeschrieben, die auch den naturgesetzlichen Egalitarismus der Aufklärung überstehen. Bereits im Kontext dieser frühen anthropologischen Kategorisierungen, lange vor den biologischen Rassentheorien des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts, zeigt sich unverkennbar eine biopolitische Relevanz. So lassen sich die Arbeiten über die Indianersprachen des US-amerikanischen Anthropologen Lewis Cass aus den 1820er Jahren nicht von seiner Aktivität als Gouverneur von Michigan trennen, in der er als ein wesentlicher Akteur des sogenannten »Indian removal« in Erscheinung trat.³³

Wenn Pierre Bourdieu also zu Recht annimmt, dass jeder Rassismus immer auch ein Essentialismus sei – insofern nämlich, als das Biologische nur im Sinne einer Naturalisierung kultureller und sozialer Differenz politisch werden kann³⁴ –, so ist doch die Umdrehung des Problems noch ursächlicher: Denn es gibt schlicht keine Rassentheorie, die sich auf ›reine‹ biologische Entitäten beziehen würde, welche im Sinne von ursächlichen Eigenschaften oder Bedingungen empirisch beschreibbar wären, weil in der Logik der »Rasse« stets das Wissen von der historischen Vermischung und Veränderung schon implizit ist. Insofern muss – sieht man einmal von groben, banalen äußerlichen Unterschieden ab – in jeder Rassentheorie die menschliche ›Natur‹ immer im doppelten Wortsinn *behauptet* werden. Maurice Olender insistiert daher auf der metaphysischen Dimension des Begriffs der »Rasse«,³⁵ auf der spekulativen Annahme von Eigenschaften als etwas Eigentlichem, historisch Unveränderlichem. In

32 Vgl. Geulen (2007: 41-43) und González García (2013).

33 Vgl. Mueller-Vollmer (2015).

34 Vgl. auch Memmi (1968: 244 f.).

35 Vgl. Olender (2014: 21-56). Dies ist auch der Kern der These von Donatella Di Cesare über den Antisemitismus Heideggers, der auf dem Fortleben metaphysischer Annahmen über das Judentum in der deutschen Geistphilosophie seit Luther basiere (vgl. Di Cesare 2016: für einen Überblick v. a. 47-109).

diesem Sinne ist der Rassismus nie ein Essentialismus.³⁶ Einen objektiven, naturwissenschaftlichen Rassialismus kann es schlicht nicht geben.³⁷ Rassentheorien sehen sich stets dem Problem der unlösbaren Aufgabe distinkter Bestimmung ausgesetzt, weshalb schon im 19. Jahrhundert die politischen Rassentheoretiker auf ideologische Großbegriffe wie »weiße«, »schwarze«, »gelbe« und »rote Rasse« rekurrieren, während die Naturwissenschaftler immer sophistiziertere Differenzierungen vornehmen, schließlich sogar – wie wir es im Fall August Schleichers sehen werden – andere Kategorien biologischer Differenz suchen als jene der »Rasse«.

Charles Darwin hat dies bereits klar gesehen, indem er die Annahme einer möglichen Kategorisierbarkeit menschlicher Differenz als Spezies oder Subspezies geradezu auflöst: Nicht umsonst führt er in *The Descent of Man* (1871) die bis ins Lächerliche divergierende Anzahl angeblich zu unterscheidender »Menschenrassen« in den Rassentheorien seiner Zeit als stärkstes Argument dafür an, dass der Begriff der »Rasse« als wissenschaftliche Kategorie schlicht untauglich ist.³⁸ Für die Anthropologie im Nationalsozialismus, die im Gegensatz zum politischen Diskurs die sogenannte »Rassenfrage« »wissenschaftlich« zu klären suchte, warf dies vehement Probleme auf, wenn etwa eine »deutsche Rasse« schlicht nicht existierte und ein Bewusstsein von dem Mischcharakter aller europäischen Bevölkerungen vorherrschen konnte. Dies führte dazu, dass der fixistische, ahistorische und materialistische Rassebegriff für die Bevölkerungspolitik der Nazis mitunter geradezu »entkräftet« werden sollte, was im Fall des Mediziners und Anthropologen Karl Saller (1902-1969) sogar den Entzug der Lehrbefugnis nach sich zog – obwohl Saller sich als »Völkischer« verstand und ideologisch linientreu war.³⁹

Die begriffliche Unterscheidung des *Rassialismus* vom *Rassismus* ist daher im Kern nur dann sinnvoll, wenn sie auf den spezifisch wissenschaftlichen *Anspruch* rassentheoretischer Argumentation abheben will, die nicht (immer) explizit eine politische Agenda in sich trägt. Implizit tut sie dies immer. Wenn also im Folgenden Begriffe wie »rassentheoretisch« oder »rassialistisch« gebraucht werden, so nicht, um eine kategoriale Unterscheidung vom Rassismus vorzunehmen, sondern allein, um An-

36 Vgl. noch einmal Geulen (2007: 118).

37 Dies hat einer der Begründer der modernen Genetik, Luigi Luca Cavalli-Sforza, entschieden betont (vgl. Cavalli-Sforza, Luca und Franceso, Hg. 1994).

38 Vgl. Darwin (1871: 173-176).

39 Vgl. zu Sallers Infragestellung eines statischen Rassebegriffs sowie der Idee der Degeneration durch Vermischung Lüddecke (1995: insbes. 63-93), zu Sallers Entplausibilisierung der Begriffe der »deutschen« bzw. »arischen Rasse« Hutton (2005: 150-157).

spruchs- und Legitimationsbereiche zu markieren, die intentional von gesellschaftspolitischen Bereichen differieren, auch wenn erkenntnistheoretisch durchaus ähnliche Implikationen bestehen können. Die Unterscheidung der Konzeptionalisierung vom politischen Geltungsraum, die diskurstheoretisch ohnehin nicht aufrechterhalten werden kann, weil dem Konzept der »Rasse« immer zugleich ein bevölkerungspolitischer Imperativ im Sinne von Reinheits- oder Vermischungskonzepten innewohnt,⁴⁰ dient dazu, die unterschiedlichen politischen Intentionen und Gebrauchswerte rassentheoretischer Diskurse sichtbar zu machen. Diese bestehen nicht selten in der Fusionierung von gesellschaftspolitischen Rassendiskursen mit solchen der Ethnografie und Anthropologie. Dies ist ohne Zweifel auch relevant für den Antisemitismus, der seine eigenen Quellen hat und viel älter als der »ethnologische« europäische Rassismus ist, mit diesem aber im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erkenntnistheoretisch und ideologisch bis zur Ununterscheidbarkeit verschmelzen konnte.⁴¹ Solche diskursiven Amalgamierungen zeigen sich am deutlichsten im Diskurs über die »Indoeuropäer« oder »Arier«, der als Diskurs der Geistigkeit des Menschen gesellschaftspolitisch als anti-republikanischer (Friedrich Schlegel) oder aber als die Moderne skeptisch behandelnder (Hegel, Renan) Diskurs auftreten konnte, in beiden Fällen aber die Welt in zur höheren Geistigkeit fähige und nicht fähige Völker spaltet. Wie in der Philologie des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund dieser Annahme auch das »Schicksalspaar« von »Ariern« und »Semiten« erfunden und politisch aufgeladen wurde, hat Maurice Olender (1989) aufgezeigt.

Anhand dieser Überlegungen wird deutlich, dass sich der Rassebegriff zwar in der epistemologischen und politischen Genese ausdifferenzieren lässt, nur begrenzt aber überzeugend nach nationalen *Wissenschaftsfeldern*. Man kann zwar etwa sagen, dass die völkischen Modernekritiker, die ihre Arbeiten unter dem Label der Wissenschaftlichkeit popularisierten, etwa Paul de Lagarde oder Karl Ludwig Schemann, aggressiv und unmittelbar auf »die Juden« zielten;⁴² dies aber zunächst nicht einflussreicher als in Frankreich, wo in den 1890er Jahren mit der Dreyfus-Affäre

40 Vgl. Geulen (2007: 12).

41 Vgl. Mosse (1978: 8).

42 Vgl. allg. zur »völkischen Bewegung« Puschner (2001), Hufenreuter (2012); zu den genannten Personen insbes. Mosse (1978: 80 f.), Köck (2011: insbes. 735). – Paul de Lagarde sollte dabei dem Rassebegriff sogar ablehnend gegenüberstehen, weil er ihm als materialistisches Konzept nicht zur Verteidigung des »germanischen Idealismus« taugte, was für seinen Schüler Schemann erheblichen Argumentationsbedarf bedeutete (vgl. Köck 2011: 727 f.).

ebenfalls die Wucht reaktionärer Kreise, auch in der Wissenschaft, zutage trat.⁴³ Wenn man vielleicht sogar sagen kann, dass der gesellschaftspolitische Rassebegriff aus dem französischen Adelsdiskurs kommend im postrevolutionären Frankreich zunächst virulenter als in Deutschland war, bedeutet dies wiederum nicht, dass er in Deutschland nicht wirksam werden konnte. Entscheidender als die Frage nationaler Traditionen und Zugehörigkeiten erscheint daher die Haltung der einzelnen Wissenschaftler oder Intellektuellen und die im weitesten Sinne politischen Konstellationen, aus denen heraus sie argumentieren. Auch wenn es also in der italienischen Philologie des 19. Jahrhunderts aus einer stark durch Giambattista Vico geprägten Geschichtsphilosophie heraus stärkere Vorbehalte gegen rassistische Annahmen gab, so bedeutet dies nicht, dass der evolutionistische Rassismus in der italienischen sprach- und textbasierten Altertumsforschung nicht seine Protagonisten finden konnte.⁴⁴ Andererseits finden sich auch in einer hochimperialen Kreolistik noch Forscher, die sich – von individualistischen oder universalistischen Standpunkten aus – unmissverständlich gegen rassistische Argumentationen aussprachen.⁴⁵

Wenn sich also im politischen Feld in der *longue durée* durchaus nationale Gewichtungen feststellen lassen, so sind diese in Bezug auf wissenschaftliche Kontexte immer zu relativieren, auch deshalb, weil sich auch die Philologie im 19. Jahrhundert trotz stark auf das Problem der Nationalkultur ausgerichteter Strukturen in einem internationalen Diskussionsraum konstituiert und nur als Verflechtungsgeschichte⁴⁶ verstanden werden kann. Wie anhand der Bezüge der Franzosen auf die deutschen Arbeiten des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts (Kap. 4.1 u. 4.2), lässt sich dies in Bezug auf rassistische Implikationen philologischer Studien auch anhand der Kritiken von August Friedrich Pott an Gobineau oder von H. Steinthal und Ignaz Isaak Yehuda Goldziher an Ernest Renan zeigen.⁴⁷ In allen hier einbezogenen wissenschaftlichen Feldern hat es starke Resistenzen in der Philologie gegen rassentheoretische Ausdeutungsversuche menschlicher Kultur gegeben.⁴⁸ Die Geschichte des Nationalsozialismus hat den europäischen Charakter rassentheoretischer Diskurse

43 Vgl. Weigel (2011), Mosse (1978: 131) und Bähler (1999).

44 Vgl. Lenz (2014).

45 Vgl. Krämer (2014), Kalkhoff/Wolf (2015).

46 Zum Konzept der »histoire croisée« vgl. Werner/Zimmermann (2002; 2004) sowie die verschiedenen Ansätze in Werner/Zimmermann (Hg. 2004).

47 Vgl. Trautmann-Waller (2009: 91 f.; 2013; 2015) und Mangold (2011).

48 Vgl. hierzu auch meine Überlegungen in Messling (2011d).

verständlicherweise stark verdeckt; eine Geschichte des 19. Jahrhunderts muss ihn aber wieder betonen und problemorientiert diese Bezüge mitdenken. Das nimmt der deutschen Geschichte nichts von ihrer Schwere und Verantwortung. Es ist aber aufschlussreich in einer Zeit, in der zahlreiche Diskurse über den Menschen auf naturalistische Argumentationsstrukturen zurückgreifen, die vor dem Ersten Weltkrieg ausgeprägt wurden. Selbstredend ist dabei für die Herausbildung rassistischer Diskurse der angelsächsische Raum ebenfalls hochrelevant.⁴⁹ Für die philologische Tradition ist dies der englischsprachige Raum, mit seiner stärker positivistisch ausgerichteten Wissenschaftskultur, vielleicht weniger als Deutschland, Frankreich und Italien, die in gewisser Weise die Kernländer eines philologischen Kulturverständnisses im 19. Jahrhundert bilden.⁵⁰ Allerdings gibt es natürlich einflussreiche Philologen wie etwa Friedrich Max Müller, die hier unter allgemeinen Gesichtspunkten durchaus zu thematisieren wären.⁵¹ So folgt die Beschränkung des Diskursfeldes letztlich pragmatischen Entscheidungen und der Begrenztheit meiner eigenen Kompetenzen.

Gemein ist dabei allen Annahmen über »Rassen«, dass diese als Abstammungsgemeinschaften aufgefasst werden, die durch ihre physisch-biologischen Voraussetzungen in ihrer Kulturentfaltung determiniert sind. Erst in der Bindung an den Körper erhält der Begriff der »Rasse« seine erkenntnistheoretische und vor allem politische Wirkmacht, die historische Komplexität massiv reduzieren kann, um zugleich eine vermeintlich ›höhere‹, schicksalhafte Geschichte aufzurufen. Mit der Fixierung im Körper entsteht die Idee der Vernichtung. Meine Studie folgt daher der klaren und ›harten‹ Definition des Rassebegriffs, die Patrick Torts *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* (1996) vorschlägt:

Peut être qualifié de raciste tout discours qui représente le devenir des groupes humains comme gouverné d'une manière prépondérante par des inégalités biologiques natives – fixées ou évolutives –, agissant sur lui à la manière d'un déterminisme inhérent, persistant, transmissible et induisant, autorisant ou prescrivant des conduites destinées à ac-

49 Vgl. Mosse (1978: 89-100).

50 Die britische, irische und US-amerikanische Philologie-Tradition des 19. Jahrhunderts und deren Beziehungen zum Humboldt'schen Bildungskonzept und Universitätsmodell sowie zu Programmen der modernen Philologie in Frankreich und ›Deutschland‹ hat Turner (2014) umfassend dargestellt.

51 Vgl. zur Rassenproblematik bei Max Müller die Kommentare von Leopold (1999: insbes. 30-37) und Hutton (2015).

complir ou à favoriser les conséquences des hiérarchies initiales que ce discours postule.⁵²

1.3 Philologie und Rassismus

Die Philologie ist durchaus nicht ›nur‹ Rezipientin rassentheoretischer Annahmen. Sie ist keine »weiche Disziplin«, die naturwissenschaftliche Erkenntnisse nur funktionalisierte, sondern liefert vielmehr selbst anthropologische Argumente. Diese sind für den ›modernen‹ Rassismus sogar absolut zentral, weil sie, lange vor einer Anthropologie der Gehirne, die Dimension des Kognitiven anhand der menschlichen Symbolsysteme greifbar machen und mit Problemen sprachlicher und textkultureller Potentialität, von Geistigkeit und Natur, von Perfektibilität und Rationalität vermittelten. Die Verankerung solcher Aspekte ›geistiger Organik‹ in Ursprüngen oder Anlagen liefert dem Rassismus im imperialen Zeitalter erst sein zentrales, kognitivistisches Moment. Erst mit der Determinierung kognitiver Potentiale nämlich wird körperliche Differenz wirklich fortschrittsrelevant und so auch entscheidend für das Selbstverständnis der europäischen Moderne. Wenn also Claude Lévi-Strauss schreibt, dass »le péché originel de l'anthropologie« in der »confusion entre la notion purement biologique de race [...] et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines«⁵³ bestehe, so »besteht sie im Fall der Philologie spezifischer in der Vermengung von sprachlichen, schriftsystemischen und textkulturellen Kategorien mit den kognitiven Potentialen der Sprecher und Schreiber verschiedener Kulturen«.⁵⁴ Wir werden sehen, wie der späte Friedrich Schlegel ein Ursprungsszenario entwickelt, aus dem heilsgeschichtlich aufgeladene Schicksale von »Menschenstämmen« erwachsen: solche, die den genealogischen Strom einer indoeuropäischen Weisheit in die Geschichte zeichnen; und solche, die als »entartete« von der Rationalität zur Natur abgefallen sind, ohne das Privileg einer organischen Sprache zu besitzen, die sie zu der ursprünglichen Weisheit zurückführen könnte (Kap. 2.3).

In der Nachkriegszeit hat es in den Philologien durchaus ein Bewusstsein von diesem Problem gegeben. Den Einfluss Friedrich Schlegels auf Gobineaus rassenkämpferische Dekadenztheorie nahm Victor Klemperer

52 Tort (1996b: 361f).

53 Lévi-Strauss (1952: 10).

54 Messling/Ette (2013: 12).

schon während der Kriegsjahre an. Auf der Suche nach einer Antwort auf die eingangs zitierte Frage, der er sein nach der Befreiung überarbeitetes Kapitel »Die deutsche Wurzel« in *LTI* widmet, führt Klemperer den Diskurs des Ariertums hinter Arthur Comte de Gobineau, der auch in den genannten Ideengeschichten als zentrale Quelle der Rassenideologie erscheint, auf Denker der deutschen Romantik zurück.⁵⁵ Interessant ist in diesem Kontext nicht die rückwärtsgewandte Schuldsuche im »Eigenen« und auch nicht die philologische Frage, ob und inwiefern Gobineau tatsächlich von der restaurativen Spätromantik beeinflusst oder gar abhängig war (Kap. 4.I.2-4.I.5).⁵⁶ Entscheidender als die Konstruktion von »Schuldgenealogien« erscheint hier vielmehr Klemperers systematischer Hinweis, dass die Erfindung arischer Genealogie kein Ergebnis der klassifikatorischen Anthropologie Buffons oder Kants gewesen, sondern der Philologie erwachsen sei:

Die deutsche Romantik hat sprachlich und literarisch die Anknüpfung an eine indische Vorzeit des Germanentums, an eine arische Gemeinsamkeit europäischer Völkerfamilien gefunden. (Der mit mir ins Judenhäuser gewanderte Scherer verzeichnete in seinen Annalen 1808 Friedrich Schlegels »Sprache und Weisheit der Inder« und 1816 Franz Bopps »Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache«.) Die Konstruktion des arischen Menschen wurzelt in der Philologie und nicht in der Naturwissenschaft.⁵⁷

Ein anderer Protagonist der großen Philologengeneration, ein Zeitgenosse Klemperers, Curtius' und Auerbachs, Leo Spitzer, hatte schon 1933 in Form einer etymologischen Einlassung die polemische Spitze lanciert, dass der pseudobiologische Begriff der »Rasse« dazu dienen solle, eine unruhige Quelle still zu stellen, aus der er doch entspringe, nämlich aus der Domäne des Geistes selbst, weshalb er, als Spross von Kultur und Geschichte, gerade keinen determinierenden Mechanismus einfordern könne. In seinen *Essays in Historical Semantics* aus dem Jahr 1948 sollte Spitzer diese grandiose Spitzfindigkeit noch einmal aufnehmen:

In opposition to the theory of Salvioni and the *Rom. Etym. Wb.* [*Romanisches Etymologisches Wörterbuch*], who had posited Ital. *razza* »race« =

55 Klemperer (1947: 174-190, hier v. a. 184-188).

56 Vgl. hierzu auch Messling (2012b).

57 Klemperer (1947: 187).

generatio, I have already (Z. R. Ph., LIII, p. 300) endeavoured to prove, by phonetic and semantic reasons, that the Latin *ratio* in a learned form is at the bottom of our modern expressions for »race« – or, more specifically, of the Italian *razza*, from which the other languages seem to have borrowed; [...]. It was, at the time of the publication of my article (1933), a malicious pleasure to propose to Germany the idea: »Das Wort, das heute im *Gegensatz* zu ›Geist‹ verwendet wird, hat also einen höchst geistigen Ursprung.«⁵⁸

Auch wenn die von Spitzer eröffnete etymologische Linie von »ratio« zum italienischen »razza« alles andere als gesichert ist, ja heute als eher zweifelhaft gelten muss,⁵⁹ so ist doch das neoidealistische Unterfangen, die Kraft des Rassebegriffs, der seine sich 1933 abzeichnende tödliche Aufladung aus einem Pseudopositivismus erhält, philologisch zu sprengen, von höchstem Interesse. Es setzt nämlich die Erkenntnis voraus, dass Begriffe der Ursprünglichkeit geistige Konstruktionen sind, die als solche philologisch aufgedeckt und erkannt werden können. Mit anderen Worten: Was die Philologie des 19. Jahrhunderts konstruieren wollte, die Rückführung von symbolischen Formen auf unhintergehbare Ursprünge, organische Anfänge und deren Stammbäume, die In-eins-Setzung von Geist- und Lebensformen, das sucht Spitzer mit der Kraft philologischer Analyse als Konstruktion aufzudecken. Spitzer offenbart damit jene Gegenstrategie, die sich Klemperer mit seiner Studie zur Sprache des »Dritten Reiches« auf seine Weise erschließen wird. In beiden Ansät-

58 Spitzer (1948: 147).

59 Über die Herkunft aus den romanischen Sprachen (frz. *race*, ital. *razza*, span. *raza*, port. *raça*) hinaus, in denen der Begriff seit dem 13. Jahrhundert vereinzelt belegt ist, ist die weitere etymologische Herkunft unsicher (vgl. die Einträge zum Lemma »Rasse« in den aktualisierten Werken von Kluge 1883 und Paul 1897). Neben Ansätzen, die den Begriff aus dem Arabischen (*ra's*, ›Kopf‹, ›Führer‹), Germanischen (*raiza*, ›Linie‹) oder Slawischen (*raz*, ›Schlag‹, ›Gepräge‹) ableiten, gehen die meisten gebräuchlichen Herleitungen über das Lateinische (welche allerdings die arabische Herkunft einbeziehen kann), wobei es zwei Linien der etymologischen Rückführung gibt: Leo Spitzer eröffnet hier jene, die das Wort auf lat. *ratio* im Sinne von ›Wesen‹, ›Natur‹ (einer Sache) zurückführt, während die bis heute stärker vertretene jene ist, die das Wort aus lat. *radix* (›Wurzel‹ im Sinne von ›Abstammung‹) oder lat. *generatio* (›Geschlecht‹) ableitet. Für letztere Herleitung spricht vor allem die Tatsache, dass der Begriff im 15. und 16. Jahrhundert in Frankreich massiv mit dieser semantischen Charakteristik gebraucht wird, nämlich in der Pferdezucht (*une noble race*) sowie für große Adelsgeschlechter (*être de noble race*); zur Begriffsgeschichte s. ausführlich Conze/Sommer 1984, auch Geulen 2007: 13-16, sowie Toepfer 2011.

zen kommt das Bewusstsein eines systematischen Beitrags der Philologie zur Formierung rassistischer Diskurse in der europäischen Kultur zum Ausdruck. Beide philologischen Gesten sind damit fundamental für das Verständnis auch meiner Studie.

Aber Spitzers Zitat offenbart nicht nur die Tatsache, dass aus Wörtern Stämme werden konnten, die philologisch hergeleitet und begründet werden.⁶⁰ Spitzer hat nämlich den klugen Einfall, dass der Begriff der »Rasse« nicht nur mit dem semantischen Feld von Genealogie und Abstammung (*generatio*) zu verweben ist, sondern ebenso eng mit dem Begriff der *ratio*, deren lateinische Bedeutung auf das ›Wesen einer Sache‹, die ›Substanz‹ abhebt. Der *Clou* ist dabei natürlich, dass die *ratio* aus der christlichen Tradition heraus das ist, was den Menschen zum Ebenbild Gottes macht, also gerade seine geistige Herkunft anzeigt. Wenn Spitzer hier freilich auf ein neoidealistisches Verständnis abhebt, in dem die symbolischen Formen des Menschen Ausdruck seiner Geistigkeit sind, so liegt in seiner dualistischen Vorstellung ein historisch überaus aufschlussreicher Hinweis, den er selbst aber nicht weiterverfolgt: Die Frage des Geistes selbst, die aus einem normativen Universalismus hervorgeht, verdichtet sich im Zeichen kultureller Irritation zunehmend zur Frage, wie dieser adäquat repräsentiert wird, bis in den verschiedenen symbolischen Systemen – Sprache, Schriften und Texten – der Ausdruck nicht nur einer differentiellen Eignung zur Repräsentation des Geistes, sondern eine differente *ratio*, also Wesenhaftigkeit selbst, ausgemacht wird. Das Problem verschiebt sich dabei von der Frage, welche Zeichen am besten der Rationalität entsprechen, über die Frage, welche Zeichen am besten Rationalität herstellen, zu der Frage, welche Rationalität in den differentiellen Zeichensystemen zum Ausdruck kommt (Kap. 2.1). Dies ist ein Prozess, der sich maßgeblich vor dem 19. Jahrhundert vollzieht, an dessen Beginn die Philologie mit idealistischen wie anlagebedingten Konzeptionalisierungen operiert. Um diesen engen Zusammenhang zwischen der Rationalitäts- und Ursprungsproblematik aufzuzeigen, ohne welchen spezifische Rationalitätszuschreibungen an »Rassen« im 19. Jahrhundert unverstänlich wären, beginnt meine Studie mit der historischen Herleitung der epistemologischen Stellung der Sprachen und Zeichensysteme bis hin zu den jeweiligen Aufhebungen des Aufklärungsdenkens bei Hegel (Kap. 2.2) und Friedrich Schlegel (Kap. 2.3). Die These ist dabei, dass die ›moderne‹ Philologie als Erbin dieser Debatte das wesentliche

60 Dies war der Ausgangspunkt einer gemeinsam mit Ottmar Ette an der Universität Potsdam ausgerichteten Tagung mit dem Titel »Wort Macht Stamm« (vgl. Messling/Ette Hg. 2013).