

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 machtgerigen 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: 1218f.); 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: 80f.), 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: 727f.).

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 neoidealisiertes 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).

Feld ist, in dem die Rationalität des Menschen, also, moderner formuliert, Struktur und Potential seiner Kognition ausgehandelt werden.

In der Naturgeschichte Buffons ist der Mensch bereits aufgrund seiner Geistigkeit – das bedeutet bei Buffon mehr als die Sprachfähigkeit und die Freistellung der Hand, Tatsachen, die er noch dem Regime der Natur zuordnet⁶¹ – der Vergleichspunkt einer komparativen Beschreibung der Lebensformen. Er ist dies explizit in seinem Bezug zum Tier, und implizit als *tertium comparationis* der anderen Lebensformen. Ob Buffon dies tatsächlich dogmatisch von der Ebenbildhaftigkeit des Menschen zu Gott ableitet oder dies eine Konzession an die Zeit ist⁶² – die Geistigkeit hebt den Menschen kategorial hervor:

L'empire de l'homme sur les animaux est un empire légitime qu'aucune révolution ne peut détruire, c'est l'empire de l'esprit sur la matière, c'est non seulement un droit de Nature, un pouvoir fondé sur des lois inaltérables, mais c'est encore un don de Dieu, par lequel l'homme peut reconnaître à tout instant l'excellence de son être ; car ce n'est pas parce qu'il est le plus parfait, le plus fort ou le plus adroit des animaux qu'il leur commande : s'il n'était que le premier du même ordre, les seconds se réuniraient pour lui disputer l'empire ; mais c'est par supériorité de Nature que l'homme règne et commande ; il pense, et dès lors il est maître des êtres qui ne pensent point.⁶³

Mit der Geistigkeit des Menschen ist aber in Buffons naturgeschichtlicher Beschreibung auch die Frage geistiger Differenz aufgerufen, sie muss von Beginn an in Bezug auf die äußerliche Unterscheidung der Menschen mitgedacht werden.⁶⁴ Buffon greift dies in dem immer wieder bearbeiteten Kapitel »Variétés dans l'espèce humaine« mit der Frage nach der Differenz des »naturel des différents peuples« auf,⁶⁵ wobei kulturelle wie körperliche Verschiedenheiten klassisch aufklärerisch auf Klimaunterschiede zurückgeführt werden.⁶⁶ Entscheidend ist aber, dass sich hier in der Naturgeschichte und entstehenden Biologie ein Problem abzeichnet, nämlich das der Beschreibung und Erklärung von *kognitiver*

61 Vgl. Buffon (1749-1777: 47).

62 Vgl. Varloot (1984: 21 f.).

63 Buffon (1749-1777: 52).

64 Diesen Hinweis verdanke ich Moritz Epples Erläuterungen im Anschluss an einen Vortrag, den ich im November 2013 im Seminar »Rasse« des Arbeitsbereichs Wissenschaftsgeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. gehalten habe.

65 Vgl. Buffon (1749-1777: 140).

66 Vgl. ebd.: 163.

Differenz, die zeitgleich das große Thema des Rationalitätsdiskurses der Philosophie und Zeichentheorie ist. Schon bald werden die an die Äußerlichkeit gebundenen Feststellungen von Differenz als zu groß gerastert empfunden, da sie nicht auf das Phänomen selbst, nämlich die Geistigkeit rekurren, und somit nicht subtil genug sind, die innere Differenz des Menschen zu erfassen. Michel Foucault hat beschrieben, wie die Anthropologie sich daher aus einem physikalischen Naturverständnis zu einer »science de l'homme« entwickelt,⁶⁷ die gleichzeitig »limite de la science de la Physis et science de cette limite« sein wird. Als solche ist sie eine »connaissance de l'homme« und, zugleich, eine »connaissance de la connaissance de l'homme«.⁶⁸ Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen aber gerät unter dem Eindruck seiner physischen Differenz in dem Moment in ein differenzialistisches Deutungsmuster, in dem die Rationalität selbst, anhand ihrer zeichengebenden Natur, als differente beschreibbar wird. War die klassische Philologie eine Erfahrungswelt lateinischer Universalität in einem »Ensemble von Texten«, so liegt hier die Bedeutung des Differenzdiskurses der frühneuzeitlichen Sprachanthropologie, wie er insbesondere durch die Fremdheitserfahrung Amerikas entsteht,⁶⁹ aber auch durch die zunehmend wichtigere Nationalsprachlichkeit und die Eigenheiten nationaler Textkulturen. Die Wiederentdeckung des Altertums in der ›modernen‹, säkularen Philologie steht nun auf diesen erkenntnistheoretischen Fundamenten, die in verschiedener Form ihre historischen Deutungen strukturieren.

Dass der Sprachlichkeit in der Zivilisationsgeschichte eine zentrale Funktion zukommen kann, liegt an der »corrélation, notamment entre visible et invisible«,⁷⁰ die sie herstellen kann. Sie ist damit symptomatisch für das, worauf der anthropologische Diskurs seit dem 18. Jahrhundert zielt:

Celles-ci [les réalités invisibles; M.M.] donnent au XIXe siècle tout son sens, téléologique et politique, à la vision raciale de l'humanité : les réalités invisibles qui comptent le plus au regard des classificateurs sont morales et intellectuelles.⁷¹

Diese Perspektive ist insofern aufschlussreich, als das Problem in der Philologie nicht, jedenfalls nicht nur, in der Adaptation eines biologischen

67 Vgl. Foucault ([1961] 2008: 71-74).

68 Ebd.: 74.

69 Vgl. Trabant (2012: 211-213).

70 Vgl. Olender (2005: 25-36).

71 Olender (2009: 17).

Abstammungsbegriffs besteht. Im Gegenteil, dort, wo dieser als anthropologischer oder naturwissenschaftlicher zur Kenntnis genommen oder vorausgesetzt wird, wird er oft zugleich als physiologisch-äußerlicher und damit anthropologisch wenig aussagekräftiger abgelehnt. Das führt in den großen Historisierungsprojekten der Philologie, etwa bei Abel-Rémusat oder Michele Amari, zur Ablehnung des Rassebegriffs für ein Verständnis sprachlicher Hervorbringungen (Kap. 3.2 u. 3.3). Die Historisierer bekämpfen die Festschreibung von Rationalität insbesondere, indem sie auf die Leistung der Textkulturen abheben. Genauso wie die angenommene besondere Leistung der indoeuropäischen Sprachdenkform nämlich aus ästhetischen, poetischen und theologischen Prämissen abgeleitet wird, so lässt sich deren Gleichsetzung mit der organischen Entfaltung des Geistes zu sich selbst durch den Hinweis auf die Textleistung anderer Sprachdenkformen – etwa der chinesischen, arabischen – unterlaufen. Der deterministische Rassebegriff wird hier als historisch nutzlos entlarvt.

Gleichzeitig aber gibt es nicht nur eine Bewegung der Philologie zur rassentheoretischen Anthropologie, sondern ebenso eine Angleichung des Rassebegriffs an Erkenntnisse der geistphilosophischen Philologie. In seiner Untersuchung von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in der Michel Foucault die Frage nach dem Bezug der Anthropologie zur kritischen Philosophie aufwirft, um diese miteinander zu vermitteln, verweist Foucault darauf, dass der Geist in Kants Anthropologie als »belebendes Prinzip«⁷² erscheint, weshalb Anthropologie nur als pragmatische, im Horizont der Freiheit, vorgenommen werden könne und nicht als physiologische.⁷³ Wäre der Geist allein ein empirisch festzustellendes Gemüt, das sich ganz auf der Ebene der Natur entfaltet, so wäre Anthropologie eine »physiologie«, moins la vie.«⁷⁴ In Kants anthropologischem Denken gibt es demnach eine Differenz zwischen dem Können und dem Sollen, deren Raum in der kritischen Philosophie durchdacht wird, die nach Foucault aber bereits in der *Anthropologie* selbst als Verzeitlichung durch die Verwendung der alltäglichen Sprache gegenwärtig wird:

Dans une perspective anthropologique, la vérité prend donc figure à travers la dispersion temporelle des synthèses et dans le mouvement du langage et de l'échange ; là, elle ne trouve pas sa forme primitive – ni les moments *a priori* de sa constitution, ni le choc pur du donné ; elle

72 Foucault ([1961] 2008: 39) – dt. im Orig.

73 Vgl. ebd.

74 Ebd. (dt. Übersetzung: »eine ›Physiologie‹, abzüglich des Lebens«; Foucault 2010: 57).

trouve, dans un temps déjà écoulé, dans un langage déjà parlé, à l'intérieur d'un flux temporel et d'un système linguistique jamais donnés en leur point zéro, quelque chose qui est comme sa forme originaire : l'universel naissant au milieu de l'expérience dans le mouvement du *vraiment temporel* et du *réellement échangé*. C'est par là que l'analyse du *Gemüt*, dans la forme du sens interne, devient prescription cosmopolitique, dans la forme de l'universalité humaine.⁷⁵

Anthropologie ist damit wesentlich didaktisch, indem sie auf die ethischen Konsequenzen verweist, die aus der Differenz zwischen dem universalen Vermögen und den jeweiligen Manifestationen dieses Vermögens entspringen. Als solche ist sie nicht das *Apriori* der kritischen Erkenntnistheorie, sondern bleibt auf diese bezogen:

En d'autres termes, ce qui est *a priori de la connaissance* du point de vue de la *Critique* ne se transpose pas immédiatement dans la réflexion anthropologique en *a priori de l'existence*, mais apparaît dans l'épaisseur d'un devenir où sa soudaine émergence prend infailliblement dans la rétrospection le sens du déjà-là.⁷⁶

Im Gegensatz zur kritischen Philosophie, welche die Erkenntnis aus einem absoluten Stillstand, vom Punkt null der Wahrnehmung her beschreibt, gibt es diese Ursprünglichkeit in der Anthropologie nicht, da die reale Existenz immer schon in der Zeit befindliche Verdichtung ist. Wenn Foucault diesen Zusammenhang hier jedoch problemhaft formuliert, so deshalb, weil die Tatsache, dass »[p]our une Anthropologie, la passivité absolument originaire n'est jamais là«,⁷⁷ allzu leicht unter einem »archaïsme de fait ou de droit«⁷⁸ verdeckt wird, der das Raster der Zeitlichkeit verschleiert, um Ursprünglichkeit auszumachen. Genau jene »empirisch-transzendente Reduplikation«⁷⁹ nämlich tritt in Foucaults Ansicht im nachkantianischen Denken auf, wenn an der Idee des begründenden Subjekts festgehalten wird bei gleichzeitiger Re-Ontologisierung des Geistes.⁸⁰ Subjektivität entsteht dann nicht mehr aus dem

75 Foucault ([1961] 2008: 65).

76 Ebd.: 42.

77 Ebd.

78 Ebd.: 58.

79 Hemminger (2010: 135).

80 Hemminger (2010) hat die Kritik am Wiedererstarken »lebenswissenschaftlicher« Naturalismen gezeigt, die aus Foucaults Geste abzuleiten ist, wenn er, um dem Problem der »Überlagerung von Empirischem und Transzendentelem« zu entge-

Bewusstsein der Differenz zwischen Freiheit und Existenz, sondern wird schon in der empirischen Erscheinung als bestimmte kenntlich. Foucault unterscheidet daher Kants *Anthropologie* von einer deterministischen Charakteristik, in welcher die körperliche Erscheinung Ursprünglichkeit nicht mehr im Sinne des »vraiment temporel«, sondern des »réellement primitif«⁸¹ ist:

Du *Vermögen* à l'*Erscheinung*, le rapport est à la fois de l'ordre de la manifestation, de l'aventure jusqu'à la perte, et de la liaison éthique. Là réside précisément cette articulation du *Können* et du *Sollen* dont nous avons vu qu'elle est essentielle à la pensée anthropologique. L'art de connaître l'intérieur aussi bien que l'extérieur de l'homme, est donc, de plein droit, non une théorie des éléments, mais une *Didactique* : elle ne découvre pas sans *enseigner* et *prescrire*. Quant à la *Caractéristique* elle révèle que les ensembles de phénomènes – le corps, le couple, la race, l'espèce – ne sont pas une fois pour toutes donnés et clos sur eux-mêmes, mais qu'ils renvoient de la vérité apparemment immobile des phénomènes à ces radicales possibilités qui leur donnent sens et mouvement ; elle permet de revenir du signe au pouvoir, »das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen«.⁸²

Genau dieses Problem begegnet uns im 19. Jahrhundert in der Philologie, insbesondere in der Tradition des späten Friedrich Schlegel, der ein Bewusstsein für eine tiefe, kognitive Differenz eröffnet, welche sich in den Sprachen organisch, anlagebedingt »offenbare«. Die kulturellen Formen werden hier praktisch historische Lebensformen, sie werden anthropologisiert, insofern als sie formal eine höhere oder niedrigere Geistigkeit verkörpern, die sich in der Menschheitsgeschichte manifestiert (Kap. 2.3.4). Diese Sprachdenkformen können im 19. Jahrhundert dann in Einklang gebracht werden mit gängigen anthropologischen Rassebegriffen der Zeit, wie Friedrich Schlegel das bereits selbst andeutet und es bei Bernardino Biondelli (Kap. 2.3.5.3) oder Joseph-Ernest Renan (Kap. 4.2) je spezifisch der Fall ist. Aber dies muss durchaus nicht notwendig geschehen. Noch August Schleichers ideologischer Naturalismus hält den Begriff der »Rasse« schlicht für zu grob gerastert und daher für untauglich. Seine Interpretation der Sprache in der Naturgeschichte des Men-

hen, von einer transzendentalen zu einer genealogischen Konstruktion des Subjekts übergeht.

81 Beide Zit.: Foucault ([1961] 2008: 58).

82 Ebd.: 45.

schen zielt auf eine tiefere, feinere Differenz des menschlichen Hirns, die er gleichwohl noch immer aus einer Fundamentaldifferenz sprachlicher Strukturen ableitet. Schleichers gedankliche Geste ist als Verlagerung der »Rassendifferenz« in die Gehirnmasse der Versuch, den Rassialismus auf eine neue, »wissenschaftliche« Stufe zu heben. Sie bleibt dabei gebunden an alle wesentlichen Annahmen über Rationalität und Zivilisation, die der Kulturdiskurs bereits produziert hatte (Kap. 4.3).

Gerade aufgrund der wissenschaftlichen Fundierung sind viele dieser Annahmen als Topoi in die Literatur des 19. Jahrhunderts eingegangen. So sind diverse Untersuchungen den Figuren und Mechanismen von rassistischen Fremdbildern in der Literatur gewidmet worden. Das hat seine historische Berechtigung, wirft aber jene Fragen auf, die Narration in Bezug auf Wissen grundsätzlich aufwirft, etwa durch Phänomene ironischer Brechung, utopischer Übertreibung, subversiver Vorführung oder poetischer Eigengesetzlichkeit. Für Edward W. Saids orientalistische Literatur-Deutungen⁸³ ist dieses Problem in mittlerweile unüberschaubarem Maße diskutiert worden.⁸⁴

In meiner Studie, die stark durch die epistemologischen Arbeiten Maurice Olanders (1989, 2005) und Tzvetan Todorovs (1982; 1989) geprägt ist, geht es nicht um den motivischen Gebrauch oder die Verfügung von anthropologischem Wissen *in* der europäischen Textkultur, sondern vielmehr um die Genese von anthropologischen Wissensbeständen *aus* sprachanthropologischen und textkulturellen Annahmen, Praktiken und Diskursen. Verhandelt wird also die Frage, welche Relevanz sprachliche Charakteristika, zeichentheoretische Voraussetzungen und poetische Formen für das Verständnis vom Menschen, seine Erkenntnisfähigkeit und seine historische Verschiedenheit im 19. Jahrhundert haben. In der Theoretisierung der menschlichen Symbolik wird wesentlich anthropologisches, auch rassentheoretisches Wissen produziert. Damit folge ich dem historischen Begriff der Philologie des 19. Jahrhunderts, die Sprachstrukturen, Zeichenform und ästhetischen Ausdruck als sich – je nach Auffassung – mehr oder weniger bedingende Weltkonzeptionalisierungen versteht, die den Geschichtsverlauf des Menschen zu beeinflussen oder bestimmen vermögen und diesen normativ beschreibbar machen. Deshalb ist hier nun zunächst davon zu handeln, was Philologie denn eigentlich sei.

83 Said (1978; 1993).

84 Vgl. aus einem kaum zu übersehenden Umfang an Diskussionen der Said'schen These über die Literatur: Polaschegg (2005), Varisco (2007), Bender (2007), Messling (2009b), De Donno (2010), Dubost/Gasquet (2013).

1.4 Philologie

Die Philologiebegriffe unserer Gegenwart erscheinen reichlich disparat: Im deutschsprachigen Raum dominiert seine Verwendung für die klassischen Philologien und die neusprachlichen Philologien. Während der Gebrauch im ersteren Fall ›historischer‹ ist, indem er die Arbeit an der Sprachstruktur, Verfahren der Textkritik sowie editionswissenschaftliche Grundlagen wesentlich einbezieht, meint er in Bezug auf die letzteren doch zumeist ausschließlich die Literaturwissenschaft als Feld der Betrachtung textkritischer, literarästhetischer und hermeneutischer Probleme. Die Sprachforschung versteht sich heute in der Regel dezidiert nicht mehr als »philologisch«, das heißt, als text- und kulturbezogen, sondern beansprucht weitgehend eine positivistische bis naturalistische Erkenntnisordnung. Die Geschichtsforschung betrachtet die Philologie als eine historische Hilfswissenschaft, die im Wesentlichen das Bereitstellen und die Kritik von Quellen für die historische Analyse meint.

Neben diese deutschsprachige Begriffsvielfalt treten in Europa zahlreiche differente Traditionen der Realisierung philologischer Programme und der Definition⁸⁵ des Philologiebegriffs selbst: In der anglophonen Wissenschaftstradition wird unter »Philology« mehr oder weniger das Feld der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft, und insbesondere des Altenglischen, verstanden. In Frankreich ist der Begriff eher ungebrauchlich und ruft eine spezifische, ›deutsche‹ Tradition der Sprachkritik, Textanthropologie und Hermeneutik auf,⁸⁶ die in Frankreich selbst seit dem 19. Jahrhundert gegen die Tradition der *critique littéraire* eine subversive Kraft entfalten konnte.⁸⁷

In der Konstruktion einer nationalen Einheit kommt der Philologie in Deutschland bekanntlich eine große legitimatorische Funktion zu, nicht nur, indem sie das in plurizentrischer Einheit florierende Griechenland zum Kulturmodell erhob, sondern auch, indem sie in einem historistischen Programm die Gewordenheit und Gleichwertigkeit der Formen des menschlichen Geistes hervorhob. Diese Auffassung von Kultur sollte nach den Napoleonischen Kriegen eine besondere, genealogische Ausprägung erhalten, die insbesondere in der Resistenz gegen die hegemonialen Ansprüche französischer Universalität aufscheinen (Kap. 2.3.1). Wenn auch Frankreich

85 Zu den großen europäischen Traditionen, wie sie sich tendenziell auch in den Lemmata »Philologie«, »Filologia«, »Filología« usw. in den großen Enzyklopädien und Lexika gespiegelt finden, vgl. auch den Überblick in Lepper (2012: 45-48).

86 Vgl. Werner (1990: 11-13).

87 Vgl. Simon-Nahum (2009: 14-32).

die Realisierung seiner kulturellen Einheit insbesondere der Diskussion des Antikemodells verdankt, so seit den verschiedenen »Querelles des Anciens et des Modernes« als spezifische *Translatio* im Sinne einer Neubewertung der französischen Kultur, die das romanische Modell als Erbe beansprucht und zeitgerecht zu neuer Blüte führen soll. Dieses Kulturmodell setzt mit den auf Traditions- und Sprachpflege ausgerichteten *Belles-Lettres* auf eine Dimension überzeitlicher Gültigkeit.⁸⁸ Eine partikularistische Philologie hat daher in Frankreich nie einen vergleichbaren kulturellen Status für die »Nationalphilologie« erhalten wie in Deutschland.⁸⁹ Wenn eine normative Textkultur eher Literarizität als Wissenschaftlichkeit einfordert, so hat Jean Bollack darauf hingewiesen, dass die staatliche Förderung der *Belles-Lettres* im 19. Jahrhundert aus restaurationspolitischem Kalkül genau in diesem Sinne betrieben wurde und sich zugleich gerade deshalb die Idee philologischer Genauigkeit als »deutsches Modell« entwickeln konnte.⁹⁰

Wenn diese Entwicklungen ohne Zweifel für das Verständnis der »Nationalphilologien« ebenso wie für die Stellung der Sprach- und Textkritik in den jeweiligen kulturellen Feldern entscheidend sind, so darf man doch daraus nicht schlussfolgern, dass es in Frankreich keine auf die Differenz geistiger Formen abhebende Sprach- und Textkultur gegeben habe – nur betrifft sie weniger die französische Kultur selbst als die Stellung zu den Kulturen der Welt. So floriert insbesondere im Umfeld der *Société Asiatique* bereits in den 1820er Jahren ein Verständnis von Philologie, das andere Kulturen aus dem in den jeweiligen Sprachen, Zeichensystemen und Textkulturen sedimentierten »esprit« zu verstehen sucht. Eine der großen Leistungen in diesem Kontext wird Jean-François Champollions Ägyptologie und insbesondere die Entzifferung der Hieroglyphen sein. Die Arbeit an den Texten der antiken oder seit der Antike fortbestehenden Kulturen folgt dabei einem kulturarchäologischen Philologiebegriff, der sich in Deutschland seit Christian Gottlob Heyne und Friedrich August Wolf ausgeprägt hatte und dort auch über die Aufsplitterung der Philologie in distinkte Sprach-, Literatur- und Textwissenschaften hinaus wirksam blieb, insbesondere noch lange in der Orientalistik.⁹¹ Wenn die

88 Zur Geschichte der Herausbildung von Begriff und Konzept der »Belles-Lettres« aus den »Lettres« als Sammelbegriff für eine »encyclopédie humaniste« vgl. den Überblick in Jablonka (2014: 34-46).

89 Vgl. hierzu Werner (2006).

90 Vgl. Bollack (1983: 17-19).

91 Aufschlussreich ist hier die Entstehung der Islamkunde in Berlin am Ende des 19. Jahrhunderts, die sich dezidiert auch gegen die philologische Tradition der orientalistischen Disziplinen ausprägte; vgl. Mangold (2004: 251-256). S. allg. auch Messling (2008a: 56f.).

französische Philologietradition vielleicht stärker eine ethnografische Dimension in sich trägt, weil sie entscheidend von den anthropologischen Projekten der Erforschung sprachlicher und kultureller Differenz in der Spätaufklärung beeinflusst ist, so hat doch auch die deutsche Philologietradition von Beginn an eine welterklärende Dimension. Dies liegt nicht nur darin begründet, dass die Strenge textimmanenter Arbeit von Beginn an und später dann programmatisch kulturelle Deutungsmuster mit hervorbringen musste, die etwa zur Lösung textkritischer oder übersetzungsrelevanter Probleme geprägt wurden.⁹² Die kulturhermeneutische Dimension hat einen strukturellen Grund vielmehr auch darin, dass die Philologie in ihrem deutschen Entstehungskontext mit der philosophischen Frage des Verstehens, also einer allgemeinen Hermeneutik verbunden ist. Text- und Welterschließung unterliegen darin denselben erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.⁹³ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts spielen in Deutschland wie in Frankreich nicht nur die Naturwissenschaften eine immer größere Rolle, sondern vor allem die Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaften der Kultur – der Geschichte, Ethnologie, Geografie, der Sozialwissenschaften sowie des Rechts – läuft dem globalen Anspruch der Philologie als »science des textes« und »science de la culture« entscheidend entgegen.⁹⁴

In Italien schließlich, das in der Diskussion um die moderne europäische Philologie trotz seiner enormen philologischen Tradition allzu leicht vergessen wird, umfasst die *filologia* seit Vico eine kulturphilosophische Dimension, die die sprachliche und poetische Gemachtheit der historischen Welt in dem Sinne stark macht, wie es Marcello Gigante resümiert: »Nella valida sintesi di storia della filologia classica scritta da G. Funaioli, Vico appare degnamente collocato quale precursore non del Wolf, ma dei ›tempi nel determinare il vero essere della poesia e nel rompere il distacco fra filologia e filosofia, rendendo così possibile la comprensione dei fatti umani e la concezione storica.«⁹⁵

Die rhetorische Figur »non del Wolf« meint hier natürlich doch genau dies, dass Vicos Begriff der *filologia* als »la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così della pace come della guerra de' popoli«⁹⁶ letztlich eine Philologie als Geschichtsphilosophie vorprägt, die sich im deutschen

92 Vgl. Harpham (2009: 34-41).

93 Vgl. Werner (1990: 16 f.).

94 Vgl. ebd.: 19.

95 Gigante (1972: 54).

96 Vico (1744: 91).

Idealismus unter anderen Vorzeichen ausformuliert. Gleichzeitig aber bietet die vichianische Tradition im 19. Jahrhundert einen ›positivistischen‹ zivilisationstheoretischen Bezugspunkt, der von Historikern und Philologen wie Carlo Cattaneo oder Michele Amari gegen den deutschen Idealismus argumentativ eingebracht wird und zu einer harschen Kritik insbesondere der Schlegel'schen Philologie führt (Kap. 3.3). Vico gilt ihnen als ein Denker, der den universalen Prozess des »incivilimento« nicht als abstrakte Entfaltung des Geistes, sondern als empirischen, induktiv zu erschließenden Prozess versteht.

Die Konstitution der Philologie im 19. Jahrhundert, die sich von ihrer bibelhermeneutischen Herkunft zu lösen sucht und einen wissenschaftlichen Anspruch erhebt,⁹⁷ geschieht erheblich in Spannungsfeldern aus idealistischen und positivistischen Verständnissen der vom Menschen hervorgebrachten symbolischen Formen. Aus diesem Spannungsfeld geht auch die Aufspaltung der Philologie in eine sprachhistorisch orientierte Linguistik und eine geistphilosophisch basierte Textwissenschaft hervor. Dieser Prozess der Differenzierung lässt sich bereits in Franz Bopps Positivismus, also ab dem zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts ansetzen, doch darf man dabei nicht übersehen, dass auch das entscheidende Bopp'sche Werk *Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache* (1816) in seiner Struktur noch philologisch angelegt ist, indem es über die morphogrammatische Analyse hinaus *Episoden des Ramajan und Mahabharat in genauen metrischen Uebersetzungen aus dem Originaltexte und einigen Abschnitten aus den Veda's*, so der Untertitel des Buches, enthält und daher zumindest strukturell die stilbildende Schlegel'sche Altertumskunde als Erforschung eines spezifischen Geistes noch in sich trägt.⁹⁸ Gobineau will seine rassentheoretische Verteidigung eines feudalen Idealismus gerade als empirisches, materialistisches Unterfangen verstanden wissen. Und noch Renans oder Schleichers Szientismus speist sich aus dem philosophischen Idealismus der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts. Wenn man also die disziplinären Ausdifferenzierungsprozesse anhand der Frage des sprachwissenschaftlichen Positivismus rückwärtsgewandt modelliert, so ist dies eine genealogische Konstruktion, die durchaus aufschlussreich ist;⁹⁹ nur darf man sich den formulierten Anspruch historisch durchaus nicht – jedenfalls nicht in jedem Fall – tatsächlich oder konsequent realisiert vorstellen.

97 Vgl. T. Benes (2008: 9).

98 Vgl. Messling (2008a: 54f.).

99 Vgl. Wolf/Blauth-Henke (2008) und Oesterreicher (2013).

Nähert man sich dem historischen Philologiebegriff des 19. Jahrhunderts über die Begrifflichkeit der Zeitgenossen, so scheinen alle diese konzeptionellen Möglichkeiten deutlich auf. Genauso wenig wie der Begriff der Philologie heute eindeutig ist,¹⁰⁰ genauso wenig war er dies in seiner historischen Hochzeit:

In the nineteenth century, the field of philology encompassed varied forms of biblical criticism, art history, archaeology, and literary, cultural, and historical analysis, as well as the formal study of ancient languages and grammar. These pursuits were united by a critical-historical reading of texts and by an assembly of technical methods forged by Italian humanists in the early modern period. Knowledge of language, including grammar and etymology, was key to the philological enterprise, both as a requisite for textual criticism and as a study in its own right.¹⁰¹

Da das altertumswissenschaftliche Konzept von Philologie, wie es nach langer Lehrdarstellung in Friedrich August Wolfs *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* (1807) sowie Friedrich Asts *Grundriss der Philologie* (1808a) und dessen *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808b) dargelegt worden war, für die Tradition und Diskussion der Philologie in Deutschland grundlegend¹⁰² geworden und zugleich als »deutsches Modell« wahrgenommen worden ist,¹⁰³ sollen von ihr ausgehend wichtige zeitgenössische Konzeptionen aufgerufen werden. Der Philologe, Historiker und Philosoph Friedrich Ast definiert den Begriff der Philologie 1808 in seinen *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* wie folgt:

Er [der Philologe] soll nicht ein bloßer Sprachmeister und Antiquar seyn, sondern auch Philosoph und Aesthetiker; er soll ja den ihm gegebenen Buchstaben nicht bloß in seine Bestandteile zerlegen kön-

100 Dies zeigt schon die Diversität der Antworten auf die in Schwindt (Hg. 2009) versammelten Stellungnahmen zu dem titelgebenden Problem, »was eine philologische Frage sei«.

101 T. Benes (2008: 2); s. auch Turner (2014: x), der hervorhebt, dass der alle philologischen Konzepte verbindende Kern eine *historische* und *komparative* Auffassung der Gegenstandsbereiche gewesen sei.

102 Zur Bedeutung des Modells der klassischen Philologie für die neusprachigen Philologien vgl. Stierle (1979).

103 »Le modèle est toujours imaginaire, et la philologie allemande est d'abord allemande dans sa perception par les Français ou les Italiens« (Bollack 1983: 17).

nen, sondern auch den Geist erforschen, welcher den Buchstaben bildete.¹⁰⁴

Ast bestimmt die Sprache als »Ausdruck und Aeusserung des Geistes«,¹⁰⁵ wobei der Geist als ein die Innerlichkeit des Empfindens und die Äußerlichkeit der Wahrnehmung synthetisch Übersteigendes verstanden wird:

Der Geist nemlich ist weder blosses Anschauen, noch blosses Empfinden, sondern die höhere und freie Einheit beider; denn die äussere und die innere Wahrnehmung des Lebens sind bloss die beiden Richtungen seines an sich ungetheilten, einfachen Wesens. Also ist auch die Sprache als Ausdruck des Geistes weder Bilder- noch Tonsprache, sondern beides zugleich, und zwar nicht ein aus beiden zusammengesetztes, denn nirgends ist das Geistige ein Zusammengesetztes, sondern ein eben so ursprüngliches und einfaches, als der Geist selbst ist.¹⁰⁶

Die Untersuchung sprachlicher Strukturen in den überlieferten Texten ist daher Geistphilosophie, indem sie auf die historischen Formen des Geistes als innerem Prinzip kultureller Entfaltung zielt:

Ohne dieses höhere wissenschaftliche Leben ist die Philologie entweder blosser Formalismus oder blosser Materialismus; jenes, als einseitiges Sprachstudium betrachtet, dieses, als blosser antiquarische Gelehrsamkeit.¹⁰⁷

Die christlichen Implikationen – »Dreiheit des Geistes (der Gegensatz und die Einheit)«¹⁰⁸ – sind hier ebenso unverkennbar wie die Bedeutung der in der klassischen Philologie vorbereiteten Erforschung des Geistes für die idealistische, Hegel'sche Universalgeschichte.¹⁰⁹ Zugleich zeigt sich bei Ast schon die Vorstellung, dass der Geist in einer spezifischen historischen, sprachlichen Form zu sich selbst gelange,¹¹⁰ und so der Geistigkeit – und damit der christlichen Bestimmung des Menschen – zu-

104 Ast (1808b, *Vorrede*: IV).

105 Ebd.: 3.

106 Ebd.: 6-7.

107 Ebd., *Vorrede*: IV.

108 Ebd.: II.

109 Vgl. Flashar (1979: 26).

110 Vgl. ebd.: 30.

mindest am nächsten kommt. Diese Vorstellung einer Identität des Geistes korreliert mit dem ästhetischen Prinzip harmonischer Schönheit,¹¹¹ das Ast in der Sprache in Form einer Harmonie zwischen innerlichem Vokalprinzip und realistischem Konsonantenprinzip verwirklicht sieht:

Die vollendete Sprache ist, wie die vollendete Tugend, Harmonie der Kraft und Lust, des Ernstes und Spieles. Darum wird sich auch in ihr ein gehaltenes Maas, eine freie Gleichheit der Consonanten und Vocale offenbaren. Dies ist der Charakter der griechischen und deutschen Sprache.¹¹²

Friedrich Schlegels *Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde* aus demselben Jahr, so der Untertitel seines philologischen Hauptwerks *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), konzipiert die Philologie genau in diesem Sinne als Untersuchung einer aus den Sprachformen rekonstruierbaren Geschichte des Geistes. »Weisheit« bedeutet dabei Idealität, Bewusstsein von Geistigkeit, und dieses komme in der jeweiligen Sprachform zum Ausdruck. Im Unterschied zu Ast denkt Schlegel dieses Verhältnis allerdings als jeweils schon im Ursprung der verschiedenen Sprachen realisiertes: Seine Geschichte ist daher nur bedingt eine solche des Aufstiegs des Geistes, sondern vielmehr eine solche der Rückbesinnung auf die ursprüngliche Nähe zur göttlichen Weisheit, die den Niedergang der eigenen, indoeuropäischen Sprachdenkform zur Natur verhindern soll. Wenn sich bei Ast eine archäologische Rekonstruktion von Progression abzeichnet, so ist Schlegels Programm ein solches der Restauration. Man sieht hier bereits die Spannweite der zivilisationstheoretischen Programme, die in die Philologie des 19. Jahrhunderts eingelagert sind. Der *Clou* am Konzept indoeuropäischer Formgebung ist nämlich, dass es Vorstellungen der Rückkehr zu ursprünglicher Weisheit (Schlegel) und des Aufstiegs zur Vernunft (Hegel) strukturell, im Sinne eines historischen Komparatismus zusammenführen kann.¹¹³ Die Überschneidung

111 Vgl. ebd.: 25.

112 Ast (1808b: 32).

113 Vgl. zur Relevanz des Strukturvergleichs für das Selbstverständnis des imperialen 19. Jahrhunderts insgesamt Pollock (2010: 195). – Franco Moretti hat auf die Widersprüchlichkeit hingewiesen, dass sich Stemma- und Wellenmodell in der weltweiten Entwicklung moderner literarischer Formen trotz ihrer anscheinend inkommensurablen Erklärungsfiguren sinnvoll zusammenführen lassen (Moretti 2000: 67). Hier tritt ein ähnliches Problem auf: Obwohl Schlegels Genealogie und Hegels Aufstieg des Geistes philosophisch wie ideologisch nicht

liegt in der Vorstellung der Identität des Geistes, »der sich besonders in den Spitzfindigkeiten der Grammatik ausspricht«,¹¹⁴ und zwar als solcher der Beugung, der *Flexion*, die einen dynamischen Zugang zur Geschichte eröffne, welche dadurch zugleich deutbar und gestaltbar wird. Beide hier skizzierten Ansätze zehren von geistphilosophischen Vorstellungen spezifischer Formalität, in welcher der Geist als abstrakter, idealischer mit sich identisch, reine Rationalität sei. Dieses Konzept werde ich in der Studie genauer aus der europäischen Diskussion um Rationalität zu entfalten suchen (Kap. 2.1). Zentral ist dabei die Frage, inwieweit das Konzept des überlegenen flektierenden Geistes die gleichermaßen christliche und aufklärerische Vorstellung anthropologischer Universalität sprengt.

August Schlegels Schüler Christian Lassen wird im Sinne dieser geistphilosophischen Fundierung der Philologie in seiner *Indische[n] Alterthumskunde* die erkenntnistheoretische Bedeutung der Textkultur gegenüber der Sprachkenntnis und Grammatik betonen. In Anbetracht der altindischen Texttradition, als »eine[r] der ältesten und reichhaltigsten Litteraturen«, müsse »das höchste Ziel der Altindischen Philologie« sein, »die geschichtliche Entwicklung eines der größten, am frühesten zivilisierten und eigenthümlichsten Völker der alten Welt zu erforschen und seinen Geist in seiner Bestimmtheit zu begreifen«.¹¹⁵ Als Geschichte des Geistes wird die Philologie zur Universalgeschichte, und so ist es das Ziel von Lassens *Indische[r] Alterthumskunde*, »[d]em indischen Volke mit Genauigkeit seine Stellung in der Weltgeschichte anzuweisen«.¹¹⁶ Welche Implikationen dies in der maßgeblich durch Friedrich Schlegel beeinflussten Vorstellung Christian Lassens bedeutet, wird im weiteren Verlauf zu untersuchen sein (Kap. 2.3.5.2).

Die Konzeption einer Einheit aus symbolischer Form und Innerlichkeit legt auch August Boeckh der Philologie in seiner *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* zugrunde, seiner zwischen 1809 und 1865 immer wieder gehaltenen Vorlesung,¹¹⁷ die erst 1877 posthum von Ernst Bratuschek unter diesem Titel publiziert werden sollte. Wenn die Philologie nicht über eine »Aufzählung der Theile« als loses »Aggregat« bestimmt werden wolle, ja »wenn sie überhaupt etwas Wis-

zusammengehen können, besteht ihre erkenntnistheoretische Verbindung doch in der Vorstellung der Identität des Geistes, die für die Stellung Europas in beiden Fällen entscheidend ist.

114 Lassen (1847, *Vorrede*: VII-VIII).

115 Alle Zitate des Satzes: Lassen (1847, *Vorrede*: V).

116 Ebd.: VII.

117 Vgl. Vogt (1979: 110).

senschaftliches enthalten« solle,¹¹⁸ so durch die philosophische Erkenntnis von der Einheit der Gegenstandsbereiche der Philologie wie der philologischen Kritik, also durch die Zusammenführung von Besonderem und Allgemeinen im Geistbegriff. Daraus resultiert Boeckhs berühmte Formel, nach der die »eigentliche Aufgabe der Philologie *das Erkennen* des vom menschlichen Geist *Producirten*, d. h. des *Erkannten*«¹¹⁹ sei.¹²⁰ Im Sinne dieser Bestimmung lehnt Boeckh die Gleichsetzung der Philologie – »auch abgesehen von dem Namen« – mit der Sprachforschung ab, weil diese sich im Wesentlichen als Grammatikforschung verstehe. Darin liegt zum einen eine dezidiert vorgetragene Kritik der Sprachforschung, die ihren eigentlichen Erkenntnisbereich, nämlich die sprachliche Bildung des Gedankens, verkenne; zum andern eine Zurückdrängung der Sprache zugunsten eines umfassenden Geistbegriffs, in dessen Studium diese »nur einen Haupttheil desselben ausmacht«.¹²¹

Die Einschränkung der erkenntnistheoretischen Geltung der Sprache entspricht der Position, die Boeckh bereits im »Philologenstreit« mit dem Alphilologen Johann Gottfried Jacob Hermann zwischen 1825 und 1835 ausgetragen hatte, und der als Streit zwischen einer grammatisch-kritischen Wortphilologie und einer historisch-antiquarischen Sachphilologie in die Geschichte eingegangen ist. Der eigentliche Streitpunkt war darin der Begriff der Sprache, der Boeckh nur einen Status unter anderen Ausdrucksformen des Geistes einräumen wollte, während Herrmann in ihr den unmittelbaren Ausdruck menschlicher Vernunft ausmachte und die Sprache daher als den gleichen Gesetzen wie der Geist selbst ausgesetzt sah.¹²² Hermanns Position sollte sich indes auch in Italien wiederfinden, allerdings unter anderen Vorzeichen, nämlich in der Tradition der universellen Weltpoetik Vicos. Bei dem Arabisten und Historiker Michele Amari begegnet uns die Vorstellung einer ersten, ursächlichen Poetisierung der Welt durch die Völker, einer poetischen Strukturierung der zivilisatorischen Anfänge, die durch Zunahme an Komplexität auch eine Steigerung der sozialen Welt, des »mondo civile«,

118 Alle Zitate des Satzes: Boeckh (1877: 3).

119 Ebd.: 10 (urspr. Sperrdruck hier kursiv).

120 Aufgrund dieser Zusammenführung von Philosophie und Geschichtsforschung wird die Philologie bei Boeckh zu einer Art erkenntnistheoretischer »Leitwissenschaft« (vgl. Horstmann 2010: 70). Steinfeld (2009) hat gezeigt, dass hinter diesem Anspruch zugleich eine große Skepsis liegt, die aus dem Wissen philologischer Unvollkommenheit genährt wird.

121 Vgl. hierzu Boeckh (1877: 6-7).

122 Vgl. Vogt (1979: v. a. 116f.), auch T. Benes (2008: 174-177) und Rabault-Feuerhahn (2008: 129-134).

darstellt. In Amaris philologischer Weltdeutung steht damit auch eine poetische und sprachliche Symbolisierung im Zentrum des gesamten Prozesses des »incivilimento«. Sprachform und Weltverständnis der Völker sind auch hier ursprünglich und untrennbar miteinander verbunden (Kap. 3.3.3).

Auch wenn die Debatte um die Stellung der Sprachlichkeit die Philologie weniger eindeutig spalten sollte, als bisweilen angenommen,¹²³ so zeigt sich in Herrmanns Position doch eine Zentralstellung des Sprachlichen, die keiner derart programmatisch ins Zentrum einer universalgeschichtlichen Erforschung des menschlichen Geistes stellte wie Wilhelm von Humboldt. Humboldts Sprachforschung ist erheblich im Austausch mit den Projekten der französischen Anthropologie und Ethnografie im Umfeld der *Société des observateurs de l'homme* entstanden.¹²⁴ Sie deswegen aber als Ethnolinguistik verorten zu wollen,¹²⁵ greift bei weitem zu kurz, und dies nicht nur, weil Humboldts Sprachbegriff zugleich erheblich aus seiner eigenen Übersetzungsarbeit herrührt¹²⁶ und Humboldt philologische Arbeiten über griechische und altindische Texte vorgelegt hat, sondern vor allem aus dem systematischen Grund, dass Humboldt das Ziel jeder Sprachforschung gerade in der Philologie, als Arbeit an den individuellen Charakteristiken von Texten, ausmachte.¹²⁷ Dennoch ist es aufschlussreich, dass Humboldts Philologie gerade auch im Umfeld der *Société Asiatique* diskutiert wurde, in der aus der französischen Tradition heraus zahlreiche Projekte einen stark sprachanthropologisch und zeichentheoretisch geprägten empirischen Zugang zur Kulturentwicklung suchten. Die Fortführung von Humboldts Projekt wird dann in Deutschland auch nicht in die Universalgeschichte münden, sondern, über H. Steinthal und Moritz Lazarus, in die Berliner Völkerpsychologie.¹²⁸

Noch eine weitere begriffliche Beschränkung hebt Boeckh in seiner *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* explizit auf: In der Differenz zu Ast, und auch zu Friedrich Schlegel und Lassen, kommt der griechischen oder indischen Antike keine auf der Vorstellung der Identität des Geistes basierende Präferenz mehr zu, sondern die antiken Gesellschaften sind schlicht als abgeschlossene Systeme,

123 Vgl. Vogt (1979: 117-120).

124 Vgl. Bösch/Messling (2004), Beyer (2004), Guilhaumou (2004).

125 Wie Karstedt (2005: 36-49) dies tut.

126 Vgl. Thouard (2004).

127 Vgl. Trabant (2012: 198-203).

128 Vgl. Trautmann-Waller (Hg. 2004; 2006; 2013), T. Benes (2008: 244-258).

als spezifische Manifestationen des Geistes, gut sondierbar.¹²⁹ Deshalb ist die Philologie bei Boeckh auch dezidiert keine reine »Alterthumswissenschaft« mehr, sondern bezieht die Neuphilologien explizit in die Begriffsbestimmung mit ein.¹³⁰ Das Bedürfnis nach einer lebensweltlichen Hermeneutik hatte sich schon lange vorher in Form neuphilologischer Bestrebungen manifestiert.¹³¹ Auf komplexe Weise, vor allem in Form einer normativen Universalgeschichte, war diese allerdings auch schon in die altertumswissenschaftliche Philologie eingeschrieben gewesen.

Wenn man also ein »deutsches Modell« der Philologie zeichnen möchte, so besteht dessen innere Struktur in einem geistphilosophischen Idealismus, der allerdings – das wird diese Studie im Folgenden zeigen – anthropologische Annahmen in sich trug, die eine klare Trennung einer deutschen idealistischen Philologie von einer französischen anthropologischen Sprach- und Textforschung ad absurdum führen. Dieses geistphilosophische Modell aber hat derart viele Quellen und bildet, wie auch hier schon deutlich wurde, derart verschiedene Ausprägungen aus, dass Ada B. Neschke-Hentsche in ihrem polemischen Debatten-Beitrag in einem durchaus nicht polemischen Sinne anmerkt:

Der eingangs geschilderte Hintergrund der Philologie in Deutschland [...] läßt bei genauerer Analyse die Vielschichtigkeit der Strömungen erkennen, die schließlich zur »deutschen Philologie« führten.

Es sind

- a) der Neuhumanismus des Weimarer Kreises (Herder, Goethe, Schiller, die zwei Schlegel, v. Humboldt);
- b) der deutsche Idealismus (Kant, Fichte und Hegel);
- c) die Altertumswissenschaft zuerst Heynes, dann Wolfs, Welckers, die sich bereits in der Polemik Boeckhs gegen Wolf in ihrer Zielsetzung zerstreitet;
- d) die romantische deutsche Philologie (Grimm, Lachmann, der hier wie dort arbeitet);
- e) die vergleichende Sprachwissenschaft (durch Humboldt inauguriert, von Bopp materiell verwirklicht).

129 Vgl. Flashar (1979: 26).

130 Vgl. Boeckh (1877: 5-6), wo es abschließend lautet: »So gross und erhaben das griechische und römische Alterthum ist, lässt sich doch der Begriff der Philologie nicht darauf beschränken; er kann nur durch etwas bestimmt werden, was die eigentliche philologische Thätigkeit angeht.« (ebd.: 6).

131 Vgl. Stierle (1979: 272).

Entsprechend mannigfach sind Herkommen und Selbstverständnis der Vertreter dieser Strömungen.¹³²

Schließlich wäre zumindest noch die Aufnahme all dieser »Strömungen« bei Friedrich Nietzsche zu nennen, der in dieser »deutschen Philologie« fußt, um sie schließlich kritisch gegen sich selbst zu wenden. Die textkritische Potenzierung von Quellennachweisen in seiner späten »philologischen Phase« führt letztlich zu einer fundamentalen Entkräftigung von Textautorität. Wie Marcel Lepper anhand von Nietzsches *Beiträge[n] zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (1870) zeigt,¹³³ generiert Nietzsche ein stemmabildendes Verfahren, das Konzepte der Eigentlichkeit und Kontamination hervorbringt, diese zugleich aber in ihrer Herkünftigkeit radikal befragbar macht, was in Nietzsches Philosophie wirksam blieb: Nietzsche verabschiedete bekanntlich die Philologie als übermächtiges Kulturerbe zugunsten einer Lebensphilosophie, überführte ihre Methode jedoch in eine genealogische Lektüre der Kultur,¹³⁴ auf die etwa Michel Foucaults Erkenntnistheorie rekurrieren konnte.

Wenn Jean Bollack schreibt, dass das »deutsche Modell« vor allem aus der Perspektive anderer Wissenschaftsfelder heraus plausibel wurde, so stimmt dies in erster Linie für Frankreich.¹³⁵ Eugène Burnouf, Nachfolger Chézys auf dem Lehrstuhl für Sanskritstudien am *Collège de France*, formuliert schon allein mit dem Titel seiner Antrittsvorlesung »De la langue et de la littérature sanscrite« eine an Friedrich Schlegels einflussreiche Begründungsurkunde *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* anspielende Vorstellung des Fachs,¹³⁶ die Burnouf zudem noch einmal in seinem Werk *Études sur la langue et sur les textes zends* (1840–50) reproduzierte. Allerdings wird Burnouf an der Philologie gegenüber der Religionswissenschaft und Geschichtsforschung die »grammaire comparative« gewichten, die »une des branches les plus curieuses des sciences philologiques« sei.¹³⁷ Wenn der Analyse der Sprachstruktur bei Burnouf eine programmatische Funktion zukommt, und Burnouf die Leistungen Bopps, Humboldts und der Schlegels für die Erfindung der strukturmorpholo-

132 Neschke-Hentschke (1983: 180–181).

133 Vgl. Lepper (2015).

134 Vgl. Benne (2005).

135 Vgl. noch einmal Bollack (1983: 17).

136 Dabei ist natürlich Friedrich Schlegels Buchtitel bereits eine Aufnahme der Tradition, über »Sprache und Literatur« zu schreiben. Vgl. etwa Étienne Marc Quatremères *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte* (1800).

137 Vgl. für alle Zitate des Satzes Burnouf (1833: 267).

gischen Methode aufruft, so verweist deren Bezeichnung als »méthode analytique«¹³⁸ doch auf eine französische Tradition der philosophischen Zeichenreflexion. Burnoufs Gesamtverständnis des Fachs als philologische Sprachuntersuchung, analytische Textkritik, Religionshermeneutik und Geschichtsverständnis weist dabei über Schlegels Idealismus hinaus. Und in der Tat finden sich bei Burnouf, wie die spätere Analyse zeigen wird (Kap. 2.3.5.1), zwar Elemente eines Verständnisses von Sprache und Textkultur als Manifestationen des Geistes, aber zugleich auch Elemente einer zeichentheoretischen Verortung gegenüber einer universalen Natur des *Esprit*. Dieses Spannungsverhältnis ist eine der Erklärungen, warum Burnouf und Wilhelm von Humboldt sich über Strukturprobleme des Sanskrit viel zu sagen hatten.¹³⁹

Das »positivistische« Verständnis der Philologie in Frankreich als historisch-vergleichende Sprachstrukturforschung, die als Teil der Kulturanalyse neben andere Untersuchungsbereiche tritt, findet sich in *Encyclopédie du dix-neuvième siècle : répertoire universel des sciences, des lettres et des arts, avec la biographie de tous les hommes célèbres* (1836-53) auf den Punkt gebracht. In deren »Table méthodique par ordre des matières« wird die »Philologie« neben der »Linguistique« der »Grammaire« zugeordnet.¹⁴⁰ In dem entsprechenden Eintrag wird die Linguistik wesentlich als »critique« charakterisiert, wie sie für die »histoire littéraire« bedeutend sei; die Philologie wird als »analyse grammaticale« bestimmt, als deren Gewährsleute im Sinne der »grammaire générale« Condillac und Silvestre de Sacy angeführt werden.¹⁴¹

Diese Definition der Philologie als vergleichende Grammatik bedeutet natürlich gerade durch den Verweis auf die Tradition der »grammaire générale« eine spezifisch französische Perspektivierung, die auf einem Konzept des *Esprit* basiert, das – rationalistisch, dann in der sensualistischen Wendung – in Bezug zur Frage der Differenz von Sprach- und Zeichenstrukturen gesetzt wird. Dass damit verbundene Probleme im Umfeld der 1822 gegründeten *Société Asiatique* Konjunktur haben, darauf verweisen schon die zahlreichen schrifttheoretischen Preisfragen des *Prix Volney* in den 1820er und 1830er Jahren.¹⁴² Wenn dieses Philologieverständnis immer schon Deutungen von kultureller Differenz in sich trägt, so zeigt das folgende Zitat des Pariser Asienwissenschaftlers Eugène Vincent Stanislas

138 Ebd.

139 Zu dem Austausch vgl. Bösch (2006: 114-120).

140 Vgl. Saint-Priest (Hg. 1836-53: 15).

141 Vgl. ebd.: 167-169.

142 Vgl. Bösch (2006: 132-136).

Jacquet, dem herausragendsten Schüler Jean-Pierre Abel-Rémusat, wie es in eine positivistische Vorstellung von Kulturforschung und Ethnografie integriert werden sollte und konnte:

Un alphabet est toujours de peu d'intérêt, surtout quand la langue qu'il représente ne possède point de littérature ; il faut cependant recueillir ces petites choses pour commencer l'étude des grandes, pour entreprendre des études philologiques utiles, et donner un jour quelques faits de plus à la science de l'ethnographie. Ces minuties sont même précieuses quand elles viennent de cette seconde Asie, si peu connue, où tant de races humaines se sont mêlées et ne se conservent plus que dans quelques individus (1).¹⁴³

Jacquet schreibt zwar in dem gleichen Artikel, dass es »l'esprit de recherches ethnographiques« sei, »qui dirige toutes les sciences dans le siècle présent«.¹⁴⁴ Das bedeutet aber nicht, dass sich der Philologiebegriff in Frankreich im ersten Drittel des 19. Jahrhundert in eine sich etwa bei Eugène Burnouf abzeichnende Rezeption des »deutschen« Philologiemodells und eine Fortführung zeichenorientierter Zivilisationstheorie und Anthropologie unter positivistischen Vorzeichen aufteilen ließe. Diese Vorstellung wäre zumindest in Bezug auf den Bereich der nichtnationalkulturellen Philologien, insbesondere der »Orientphilologien«, allzu schematisch.

Ausgerechnet der von der *Encyclopédie du dix-neuvième siècle* genannte Silvestre de Sacy, machtpolitisch bis zu seinem Tod der Doyen der Orientphilologie im Pariser Feld,¹⁴⁵ schreibt sich in einer Kritik von Étienne Marc Quatremères *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte* (1800) in einen Philologiebegriff ein, der Sprache und Literatur im Sinne eines kulturellen ›Ausdrucks‹ zusammenzudenken sucht. Am Beginn seiner Rezension zitiert Silvestre de Sacy die kulturpessimistische Äußerung eines Kollegen – was natürlich ein rein rhetorischer Schachzug sein kann –, um den Begriff der Philologie aufzurufen: »La philologie, qui est la base de toute bonne littérature et sur laquelle reposent la certitude de l'histoire et la connoissance du passé, ne trouve presque plus personne pour la cultiver.«¹⁴⁶ Dagegen stellt Silvestre de

143 Jacquet (1831: 19).

144 Ebd.: 5.

145 Vgl. zu Silvestre de Sacys Position im Pariser Wissenschaftsfeld die Beiträge in Espagne/Lafi/Rabault-Feuerhahn (Hg. 2014), insbesondere Thomasson (2014).

146 Sacy (1808: 241).

Sacy nun das Werk von Quatremère, »qui appartient éminamment à cette philologie, base de toute bonne littérature«,¹⁴⁷ was es ihm erlaubt, den Philologiebegriff zu füllen: »Les recherches critiques et historiques auxquelles ce volume est consacré, ont pour objet direct, la langue et la littérature de l'Égypte depuis le règne des Ptolémées jusqu'à nos jours.«¹⁴⁸ Die alttertumswissenschaftliche Dimension wird dadurch noch deutlicher, dass Silvestre de Sacy »[le] grand nombre de manuscrits coptes, arabes et autres qu'il a consultés«¹⁴⁹ hervorhebt. Indem Silvestre de Sacy betont, dass Quatremère auch andere Kenntnisse einbezogen habe, also etwa historische und geografische, wird deutlich, dass der Begriff der Philologie hier eine Rekonstruktion der Kultur des Nillandes aus der Sprach- und Textkultur meint. Diese Rekonstruktion bleibt freilich eingebunden in eine zeichentheoretische Vorstellung von Zivilisation und Fortschritt, indem Silvestre de Sacy sich anhand von Quatremères Studie für den Einfluss der Schriftformen auf die Sprach- und Kulturentwicklung des Nillandes interessiert.¹⁵⁰ Sie ist also keine literarkulturelle Verhandlung eines normativen Antikemodells.

Und schließlich ist auf Jean-François Champollions Philologiebegriff zu verweisen, der nicht – wie hier bei Silvestre de Sacy – beiläufig entsteht, sondern reflektiert und geradezu definitorisch gefasst ist. Champollion entwickelt auch theoretisch eine über Griechenland hinausführende Alttertumswissenschaft, die sich als eine Geschichtsschreibung begreift, welche wesentlich auf zwei methodologisch ausdifferenzierten Disziplinen basiert: der Philologie und der Archäologie. Diese entfaltet Champollion in der Einleitung zu seiner *Grammaire égyptienne* (1830/1836):

A leur tête [des sciences toute à faite distinctes] se place la philologie prise dans un sens général, la philologie qui, procédant d'abord matériellement, fixe la valeur des mots et des caractères qui les représentent, et étudie le mécanisme des langues antiques.

Bientôt, s'élevant dans sa marche, cette science constate les rapports ou les différences du langage d'un peuple avec les idiomes de ses voisins, compare les mots, reconnaît les principes qui président à leurs combinaisons dans chaque famille de langues ou dans chaque langue en particulier, et nous conduisant ainsi à l'intelligence complète des *monuments écrits* des vieilles nations, nous initie dans le secret de leurs idées

147 Ebd.: 242.

148 Ebd.

149 Ebd.

150 Zu Silvestre de Sacy's Quatremère-Lektüre vgl. Messling (2014: 224-227).

sociales, de leurs opinions religieuses ou philosophiques; constate, énumère les événements survenus pendant leur existence politique, les retrouve pour ainsi dire, avec la couleur locale et la nuance du moment, puisque ce sont en effet les anciens hommes qui nous parlent alors d'eux-mêmes, directement et sans intermédiaires, au moyen des signes tracés jadis par leur propres mains.¹⁵¹

Champollions Philologie umfasst terminologisch einen sprachstrukturellen und einen texthermeneutischen Aspekt, sie verschränkt diese nicht nur ineinander, sondern gewinnt aus ihnen synthetisch eine höhere Verstehens Ebene, die den Ausdruck einer Zeit in ihrer Selbstwahrnehmung erfasst, kurz, auf das abzielt, was Boeckh als »Erkenntnis des Erkannten« bezeichnen wird. Wie das Champollion-Kapitel (Kap. 3.1) zeigen soll, ist Champollions Philologie gerade auch deshalb interessant, weil sie in der Pariser Frühzeit, um 1808/1809, auf der Suche nach universalgeschichtlichen Erklärungen mit den Stemmata der Indoeuropäistik zu operieren sucht und doch bei dem französischen Modell einer universalistischen Zivilisationstheorie bleibt. Champollions Ägypten-Philologie ist in diesem Sinne eine ähnlich fundamentale Suche nach Kulturbegründung wie Friedrich Schlegels Indien-Philologie – unter ideologisch invertierten Vorzeichen.

Während Champollion seine Philologie meines Wissens nicht aus der Rezeption deutschsprachiger Forschungen entfaltet, hat kaum ein Philologe die Rezeption des »deutschen Modells« derart bewusst reklamiert wie Ernest Renan – um nach dem Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 deutlich seine Enttäuschung an dem aus seiner Sicht vollzogenen Verrat am Idealismus in seiner völkischen Ausdeutung kundzutun.¹⁵² Der ›Fall Renan‹ ist dabei komplex. In seinem frühen Werk *De l'origine du langage* (1848) wendet Renan den Begriff der Philologie im Sinne eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses geradezu triumphal gegen die Tradition philosophischer Spekulation über den Sprachursprung:

Le titre [*De l'origine du langage*; M. M.] soulèvera peut-être les objections des personnes accoutumées à prendre la science par le côté positif, et qui ne voient jamais sans appréhensions les études de fondation récente chercher à résoudre les problèmes légués par l'ancienne philosophie. Je suis bien aise de m'abriter à cet égard derrière l'autorité d'un des fondateurs de la philologie comparée, M. Jacob Grimm. Dans un mémoire publié en 1852, sur le même sujet et sous le même titre que le

151 Champollion (1830/1836: iij-iv).

152 Vgl. Renan (1872: 157-171).

miens (I) [Fn.: *Ueber den Ursprung der Sprache*, Berlin, Dümmler, 1852 (tiré des Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1851) p. 10 ss et p. 54-55] l'illustre linguiste s'est attaché à établir la possibilité de résoudre un tel problème d'une manière scientifique.¹⁵³

Hier zielt Renan mit dem Begriff der Philologie auf eine empirisch-historische Analyse der Sprachgeschichte, um auf den positivistischen Charakter der Philologie als *Wissenschaft* abzuheben. Vor diesem Hintergrund hat Gabriel Monod an Renans Ansatz gegenüber Hippolyte Taine und Jules Michelet den Geist historischer Kritik hervorgehoben.¹⁵⁴

Ebenso früh aber, in seinem wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsreligiösen Werk *L'Avenir de la Science*,¹⁵⁵ hatte Renan den Idealismus der »deutschen Philologie« hervorgehoben, weil die *Wissenschaftlichkeit* der Philologie nicht in der Studie der Materialität sprachlicher Entwicklung, sondern in der Erforschung des Geistes bestehe: »C'est donc comme une *science* ayant un objet distinct, savoir l'esprit humain, que l'on doit envisager la philologie ou l'étude des littératures anciennes.«¹⁵⁶ Im Hegel'schen Sinne begreift er hier die historischen Manifestationen des Geistes als mit einer korrelierenden Bewusstseinsstufe identisch. Wenn es also die Aufgabe der Philologie ist, die Entwicklung menschlichen Bewusstseins aus den Erzeugnissen des Geistes zu erforschen, so sind alle philologischen Teilbereiche aufgerufen: »Le grammairien, le linguiste, le lexicographe, le critique, le *littérateur*, dans le sens spécial du mot, ont droit au titre de philologues, et nous saisissons en effet entre ces études diverses un rapport suffisant pour les appeler d'un nom commun.«¹⁵⁷ In der Mitte des 19. Jahrhunderts – und in seinen nachfolgenden Schriften weit darüber hinaus –, unter dem Signum positivistischer Wissenschaftskultur, hält Renan also an einem geistphilosophisch strukturierten Philologie-Begriff fest. Der damit verbundenen Probleme ist er sich bewusst, und um mögliche Vorwürfe zu antizipieren, schreibt er daher:

Si, d'un autre côté, on donne à la philologie toute l'extension possible, où s'arrêter? Si l'on n'y prend garde, on sera forcément amené à y renfermer presque toute la littérature réfléchie. Les historiens, les critiques, les polygraphes, les écrivains d'histoire littéraire devront y trouver place.

153 Renan (1848: II-12).

154 Monod (1894, *Préface*: VIIf.).

155 Verfasst 1848-49, erschienen aber erst im Jahr 1890.

156 Renan ([1848-49] 1890: 889).

157 Ebd.: 829.