



Auf der Suche nach den Grenzen der Zivilisation

Ordnung und Teleologie in der *Anthropologie der Naturvölker* (1859) von Theodor Waitz

Eric Burton

Abstract. – The German philosopher Theodor Waitz has been of great importance for the discipline of anthropology, figuring in introductory volumes as one of its pioneers who firmly based his theoretical thinking and empirical enquiry on a relativist notion of culture. Through a close reading of his work, which is most relevant to the discipline, the first volume of his “*Anthropologie der Naturvölker*” (1859, published in English as “*Introduction to Anthropology*”), the article argues that Waitz’ objective of challenging contemporary racist theories is undermined not only by theoretical differentiation between primitive and civilised peoples (*Naturvölker* and *Kulturvölker*) but also by a largely forgotten teleology which reinstates a hierarchical ordering of the world. [*history of anthropology, culture, racism, enlightenment*]

Eric Burton, Mag., Studium der Kultur- und Sozialanthropologie (BA) und Internationale Entwicklung (Mag.) an der Universität Wien und der Universität von Dar es Salaam. – Seit 2014 Dissertant und Projektmitarbeiter im Forschungsprojekt “Entsante Expert/inn/en von Entwicklungshilfe und Sozialistischer Hilfe in Zeiten der Systemkonkurrenz” der Universität Wien. – In seinen Publikationen in englischer und deutscher Sprache befasste er sich mit der deutschen Kolonialgeschichte sowie der Geschichte Tansanias und nachhaltiger Entwicklung.

Kann’s ein allgemeines Bild ohne Untereinander- und Zusammenordnung? Kann’s eine weite Aussicht geben, ohne Höhe?

(Herder 2012 [1774]: 31)

Die Gelehrten ertragen den Zweifel und das Scheitern, weil sie nicht anders können. Aber Unordnung ist das einzige, das sie nicht dulden können und dürfen. Das Ziel der reinen Wissenschaft besteht darin, die Reduktion dieser chaotischen Wahrnehmung ... bis zum höchsten und bewußtesten Punkt zu führen. In bestimmten Fällen könn-

te man sich fragen, ob der Typus von Ordnung, der erarbeitet worden ist, ein objektives Merkmal der Erscheinungen ist oder reine Konstruktion des Gelehrten.

(Simpson zit. nach Lévi-Strauss 1997: 21)

Einleitung

1859 Jahren legte Theodor Waitz den ersten Band seiner “*Anthropologie der Naturvölker*” (fortan: AdN) vor, in der er sich mit der *conditio* wie auch der *natura humana* befasste. Die Anthropologie bestand zu jener Zeit noch nicht als eigenständige Disziplin, wenngleich sich ihre Konstitution schon abzeichnete, etwa in der Gründung ethnologischer und anthropologischer Gesellschaften in England (Stocking 1987). Waitz definierte die Anthropologie als die Wissenschaft vom Menschen, was für ihn bedeutete: von *allen* Menschen zu *allen* Zeiten (AdN: 1). Seine “*Anthropologie der Naturvölker*” war ein bedeutender Einfluss auf das Denken des weiteren 19. Jahrhunderts, aber dieses Werk wird – gerade heutzutage – so wenig gelesen wie verstanden (vgl. Maigné 2004: 197).

Dabei fehlt es nicht an in der anthropologischen Disziplin zentralen Personen, die den deutschen Philosophen, Psychologen und Pädagogen Theodor Waitz (1821–1864) als Einfluss benennen oder sich implizit auf seine theoretischen Annahmen stützen. Die englische Übersetzung desselben Werkes unter dem Titel “*Introduction to Anthropology*” durch

die *Anthropological Society of London* wurde von einem Rezensenten als erstes Lehrbuch der modernen Anthropologie für den englischen Sprachraum gefeiert (Collinwood 1863: 465, 472). Robert Lowie (1937: 16–18) nennt Waitz (neben Gustav Klemm und Christoph Meiners) als einen der Pioniere der Disziplin, die bereits einen Begriff von dem zentralen Gegenstand der späteren Disziplin, nämlich Kultur(-geschichte), hatten. Edward Burnett Tylor sah sich durch die „Anthropologie der Naturvölker“ davon überzeugt, dass Rassenunterschiede kein bestimmender Faktor soziokultureller Variation seien, Franz Boas griff Waitz' Argumentation in „The Mind of Primitive Man“ auf und Ruth Benedict lobte ihn als einen bedeutenden Pionier der Anthropologie (Gingrich 2005: 80; Streck 2007: xvi). Diese Einschätzungen demonstrieren die hohe Wertschätzung für Waitz, der nur ein – dafür sechsbändiges – Werk mit direkter Relevanz für die Disziplin vorlegte.

Waitz wurde auch in späteren Dekaden sehr positiv rezipiert, nicht nur als Pionier der Kulturanthropologie, sondern – nun vor allem im deutschen Sprachraum – auch als Gegner eines rassistischen Determinismus und Vorläufer des Kulturrelativismus (Gingrich 2005: 80). Die rezentesten Kommentatoren Petermann (2009) und Streck (2007) gehen zwar auf Ambivalenzen ein, bleiben aber bei einer grundsätzlich äußerst positiven Interpretation der „Anthropologie der Naturvölker“. Eine Ausnahme stellt der Kulturmaterialist Marvin Harris (1968: 102) dar, der Lowies Einschätzung, Boas habe sich auf Waitz gestützt, für ein Missverständnis hält. Waitz habe die Beziehung zwischen „Rasse“ und „Kultur“ gründlich missverstanden und reiche in seinen relativistischen Positionen längst nicht an Boas heran. Tatsächlich ist, so auch das Argument dieses Artikels, der Relativismus von Waitz widersprüchlich.

Fragestellung und Übersicht über den Artikel

In diesem Artikel wird die sechsbändige „Anthropologie der Naturvölker“ unter besonderer Beachtung ihres ersten Bandes, der den Theorieteil für die fünf folgenden deskriptiven Bände über verschiedene Erdteile und Gesellschaften darstellt, in ihrem zeitgenössischen Kontext betrachtet und einer genauen Lektüre unterzogen. Die darin vertretenen methodischen Forderungen und argumentativen Grundpositionen stellen sich im Zeitkontext als durchaus eigenwillig und, im Rückblick, wegweisend für die weitere Entwicklung der Disziplin dar. Nach einem kurzen biografischen Überblick und der Heraus-

arbeitung der Hauptargumente, mit denen Waitz in die Debatte um die Ein- oder Vielheit, Gleich- oder Verschiedenwertigkeit der Menschheit intervenierte, frage ich, welche Ordnung der Welt Theodor Waitz hier entworfen hat und welche geschichtsphilosophischen Annahmen in seinem Fortschrittsbild zum Ausdruck kommen. Die Schwerpunktlegung auf teleologische Aspekte ergibt sich aus der werkimmanenten Differenz zwischen den titelgebenden Naturvölkern und Kulturvölkern, die durch geschichtliche Abstraktionen, ergo geschichtsphilosophisch, begründet wird. Da Waitz viele empirische Beispiele heranzieht und Fortschrittsprozesse modellhaft darstellt, lässt sich auch von einer Entwicklungstheorie sprechen.

Leben und intellektuelle Prägung von Theodor Waitz

Waitz war zeitlebens in erster Linie Philosoph. Zwar befasste er sich umfassend mit Psychologie, Pädagogik und gegen Ende seines jäh beendeten Lebens auch mit der Anthropologie, aber alle seine Studien verstand er als „praktische Philosophie“ (Petermann 2009: 241). Die Ethnologie war in seinen Händen eine wichtige Hilfswissenschaft für ein pädagogisches Anliegen, das aus heutiger Sicht humanistisch oder philanthropisch genannt werden kann (Streck 2007: vii). Dabei ist der moralische *Impetus* von Waitz aber von einer moralischen *Argumentation* zu unterscheiden. Gerade seine ethnografischen Schriften waren keinesfalls platte Abhandlungen mit erhobenem Zeigefinger, sondern vor allem der Versuch, Vorurteilen und Irrtümern in sozialen Fragen seiner Zeit entgegenzutreten (vgl. Ploss 1865: iii), was ein genuin wissenschaftliches Anliegen ist, insofern die Wissenschaft als Kraft *in* der Gesellschaft begriffen wird. Zudem war er auch immer wieder darum bemüht, rein philanthropische Argumente als ungenügend zurückzuweisen (AdN: 386).

Die Bedeutung von Bildung wurde Franz Theodor Waitz schon durch sein Elternhaus mitgegeben. Er wurde am 17. März 1821 in Gotha als Sohn von Heinrich Waitz geboren, seines Zeichens Stiftsprediger und Direktor des örtlichen Lehrerseminars (Streck 2007: vii*). Der Sohn entschied sich früh für eine akademische Karriere, studierte auf Wunsch des Vaters erst Theologie, später Philosophie und machte sich bald als Aristoteles-Experte und -Herausgeber einen Namen (Ploss 1865: v). Waitz habilitierte 1844 in Marburg, aber erhielt erst 1862 das Ordinariat. Seine liberale politische Grundhaltung sowie insbesondere das Engagement für die Volksschullehrer während der Märzrevolution 1848 hatten seine akademische Karriere mehr-

mals behindert (Sieg 1994: 53–55; siehe auch Waitz 1848). Am 21. Mai 1864 starb Waitz erst 43-jährig an Typhus.

Besonders einflussreich auf Waitzens Denken war sein Lehrer Johann Friedrich Herbart (1776–1841), der die Psychologie als Synthese von Natur- und Geisteswissenschaften verstand und dabei strikt auf Empirie als Erkenntnisgrundlage¹ setzte.² Diese Zusammenführung von Natur- und Geisteswissenschaften sowie die Betonung der Empirie sind auch konstitutiv für die “Anthropologie der Naturvölker” (1859–1872). Die Absicht, die der Philosoph Waitz mit diesem großen Werk verfolgte, war aufklärerisch und galt der Bekämpfung verbreiteter Vorurteile, insbesondere rassistischer Art. Das macht die Aktualität der Bände aus, die Waitz nicht mehr selbst fertigstellen konnte, die aber von seinem Freund und Schüler, dem Geografen Georg Gerland (1833–1919), zu Ende geführt wurden.

Ordnungen und Rassismen (nach) der Aufklärung

In den Einteilungen von Waitz, wie auch vielen anderen Ordnungen der Menschheit, lassen sich vier Modi der Differenzierung unterscheiden: (a) eine *primordiale*, innerhalb der Menschheit differenzierende Einteilung, in der alle Menschen auf gleiche Art und Weise wie in einem Raster horizontal zugeordnet werden (eine grundlegend relativistische Einordnung, etwa in Völker, Kulturen oder Rassen); (b) eine zweite *historisierende*, in der Gruppen auf dem linearen Zeitstrahl der Geschichte einer Epoche zugeordnet werden; (c) eine dritte *zivilisatorische*, in der Gruppen wie Individuen auf einer Vertikalen verortet werden, die zwischen den beiden Polen Zivilisation und Natur aufgespannt ist, sowie (d) die *räumliche* Fixierung von Gruppen auf bestimmten Kontinenten oder in Klima- und Vegetationszonen (vgl. auch Pickering 1848).

Dies entspricht den vier Dimensionen, die nach der Aufklärung immer enger miteinander verflochten wurden, sodass scheinbar vom Einen auf das Andere geschlossen werden konnte. Alle diese Dimensionen der Einteilung finden sich in Waitzens Kulturbegriff, wobei die Verflechtung dieser Bedeutungen ein entscheidender Grund für die Inkonsistenzen ist, welche die “Anthropologie der Naturvölker” auszeichnen. Diese Inkonsistenzen führen zu Aus-

sagen, die manchmal als rassistische, dem Zeitkontext geschuldete “Ausrutscher” in einem Werk beschrieben wurden, das Rassentheorien eigentlich die Grundlage entziehen sollte. Ist es sinnvoll, ein eindeutiges Urteil fällen zu wollen, wie rassistisch oder anti-rassistisch Waitz nun wirklich war?

Zur Erläuterung dieser Frage bietet sich eine Kontrastierung mit Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) an, der eine der ersten einflussreichen Einteilungen der Menschheit in Rassen vornahm und als Erfinder des Begriffs “kaukasisch” gilt. Waitz bezieht sich in der “Anthropologie der Naturvölker” häufig auf ihn, meist positiv oder zumindest respektvoll kritisch. Blumenbach war ein Gegner der Sklaverei, sammelte Zeugnisse der intellektuellen Leistungen von Afrikanern und vertrat die Ansicht eines gemeinsamen Ursprungs aller Menschen. Er gilt Teilen der Nachwelt daher als Anti-Rassist (für Beispiele s. Bonnet 2000: 19) – aber lange nicht allen. Stephen Jay Gould (1994) bezeichnete ihn in einer eleganten Formulierung ambivalent als “one of the least racist thinkers of his day”. Harris hingegen sah in ihm einen “white supremacist” (1968: 84), andere halten ihn für den Begründer der wissenschaftlichen Rassenlehre und aus diesem Grunde schlicht einen Rassist. Dies verweist auf die innere Widersprüchlichkeit von Theorien, die unter der Bezeichnung “rassistisch” oder “rassentheoretisch” auf der einen und “anti-rassistisch” auf der anderen verschleiert wird. “The ‘anti-racist’ and the ‘racist’ are very often the same person, the individual who struggles against racial intolerance and discrimination may also be someone who believes in racial and/or social hierarchy and the superiority of the West” (Bonnet 2000: 19). Alastair Bonnet geht so weit, eine gegenseitig konstituierende Rolle von Rassismus und Anti-Rassismus in der westlichen Geistesgeschichte anzunehmen. Diese dialektische Position scheint mir fruchtbarer, um Widersprüchen Platz einzuräumen und der Aushandlung gesellschaftlicher Machtkämpfe, wie sie auch in akademischen Theorien ihren Ausdruck finden, eine komplexere Dimension zu verleihen.

Die Anthropologie der Naturvölker als eine Ordnung der Welt

Eine Behandlung von Waitz im Sinne eines “Anti-Rassisten” oder eines “racial determinist” (Harris 1968: 106, letzteres ein sachlich eindeutig falsches Urteil) halte ich daher für wenig produktiv. Genau so wenig kann er *eindeutig* in die Schubladen Universalismus oder Relativismus gesteckt werden. Ich

¹ Dies in Abgrenzung zum Idealisten Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) und dessen Schüler Heinrich Steffens (1773–1845), der auch eine zweibändige Anthropologie vorlegte (Steffens 1822). Intuition wurde hier der Empirie als Erkenntnismittel vorgezogen.

² Maigné (2004); Streck (2007: vii); Petermann (2009: 241).

gehe stattdessen der Frage nach, welche Ordnung der Welt Waitz konstruierte (vgl. Hund 2006: 28) und setze hierzu bei der werkimmanenten Differenz von “Culturvölkern” und “Naturvölkern” an. Die “Anthropologie der Naturvölker” enthält einerseits mehrere Argumente gegen die willkürliche Einteilung des Menschen in Stämme, Rassen oder Völker, andererseits hält Waitz an der Verwendung dieser Termini fest und verortet die Hauptdifferenz der Menschheit zwischen Natur- und Kulturvölkern, die wiederum über eine kulturalistische Entwicklungsidee verbunden werden. Diese Unterscheidung von Kultur- und Naturvölkern wurde erst nach Waitz in akademischen Kreisen gängig. Offensichtlich liegt ihr die Dichotomie von Kultur und Natur zugrunde und es lohnt sich, den Kulturbegriff unter der Prämisse von “Ordnung” näher zu betrachten. Der Philosoph Hakan Gürses schreibt, dass der Kulturbegriff seit 300 Jahren, bei wechselnden Inhalten, immer eine Handvoll gleicher Funktionen eingenommen habe, darunter auch eine tautologische Identität-Differenz-Funktion:

Die tautologische Aufgabe des Kulturbegriffs in diesem funktionalen Sinne ist es, ein Gerüst der Welt darzustellen, dessen Bauelemente Kulturen sind. Er ist auch in dem formalen Sinne insofern tautologisch, als er sich selbst ankündigt und bestätigt: Was ist Kultur? Das, was die Menschen voneinander unterscheidet und in Gruppen einteilt. Wie konstatieren wir das Vorhandensein der Kultur? Durch kulturelle Differenzen (Gürses 2003: 22).

Kultur als *Ding-an-sich* bezeichnet daher eine Einteilung der ganzen Menschheit, die in erster Linie noch inhaltsleer ist. Alles was sie besagt ist, dass der Mensch ein inhärent kulturelles Wesen ist. Es handelt sich um eine bloße Wahrnehmungskategorie, die keinen Gegensatz hat, sondern die Differenz *in sich* trägt (eigene versus fremde Kultur, verschiedene Rassen, verschiedene Völker). Diese Einteilungen sind spätestens seit dem Denken der Aufklärung stark an Orte gebunden, wie auch die Anthropologie Differenzen, zumeist räumlich fixierte und Kulturen, Ethnien und Völker als einem Territorium zugehörig betrachtete (Gupta and Ferguson 1997). Kultur entpuppt sich in dieser Lesart als ein Ding-an-sich, zumindest im Gebrauch ohne sprachlichen Widerpart. Bei Waitz allerdings ist Kultur manchmal das Gegenteil von Natur, manchmal das Ding-an-sich, das wir an allen Menschen erkennen können, um aber gleichzeitig Unterschiede zwischen ihnen zu sehen. In der gleichen Doppelfunktion wurde im 19. Jahrhundert auch der Rassebegriff benutzt (siehe Hund 1999: 8), der bereits semantische Verknüpfungen mit aufklärerischen Fortschrittsideen angenommen hatte.

Der Mensch in der Zeit: Geschichte und Fortschritt

Die Konzeption des Fortschritts ist ihrerseits ein Kind der Aufklärung und ihrer Geschichtsphilosophie. Gemeinhin wird es Turgot (1727–1781) zugeschrieben, als erster nicht nur verschiedene Stufen des Menschen konstatiert, sondern diese Stufen in einem gemeinsamen Entwicklungszusammenhang betrachtet zu haben (Rohbeck 2004: 33). Wulf D. Hund (2006: 13) hat darauf hingewiesen, dass der aufklärerische Fortschrittsgedanke auch eine (spezifisch europäische) Variante des Rassismus begründete. Differenzen und Ungleichheiten, die auch durch die Vereinfachung des Reisens und die “Entdeckung” fremder Länder in einer neuen Weise zu Bewusstsein kamen, erschienen mehr zu sein als nur Unterschiede: Sie galten nunmehr als Zeugnisse unterschiedlicher Entwicklungsmöglichkeiten der Menschheit (Hund 2006: 28).

In der Folge kreiste auch die Anthropologie in den Jahrzehnten ihrer Institutionalisierung um die Frage, was Menschen voneinander unterschied – und die Hauptantwort war hier, wie in mancher Geschichtsphilosophie der Aufklärung: ihre Entwicklung (Ferguson 1997). Die vorgebrachten Stufentheorien (ob eine frühere von Klemm oder spätere unter Einfluss der Evolutionstheorie von Tylor und Morgan) sahen dabei in mancher noch existierenden außereuropäischen Bevölkerung die frühen Stufen verkörpert. Die Geschichte des Menschen war im Jetzt beobachtbar, wenn auch nicht im Hier, sondern in der Fremde. Jede Gesellschaft (und mit ihr jedes Individuum) konnte auf einem Kontinuum der Entwicklung verortet werden. Die Entwicklungsidee stellte ein unangefochtenes Interpretationsschema der Welt dar; sie war ein Raster, in das jede Gesellschaft eingepasst werden konnte.

Geschichte, mit einer moralischen Komponente versehen, wurde zudem zu Fortschritt. Fortschritt trägt dann lineare, temporale Gerichtetheit (vorwärts in der Zeit) genauso in sich wie eine *vertikale*, normative Dimension (hin zu einem als besser definierten Zustand). Die ganze Welt bewegte sich nun auf den einzig in Europa erreichten Zustand der Vernunft zu. So ist auch bei Waitz zu sehen, dass die primitive Welt weniger ihrer Rückständigkeit in materieller Hinsicht wegen bemängelt wird, sondern vor allem aufgrund ihrer “moralischen Abnormitäten” (Petermann 2009: 250).

Das Bewusstsein über Differenzen und die moralisierende Beurteilung der nichteuropäischen Völker traf zusammen mit einer rigideren Klassifikation und Typisierung von Menschen. Die ganzen neuen Beobachtungen von Entdeckungsreisen mussten in irgendeine Ordnung gebracht werden. Zwei sich

häufig überlappende Grundpositionen waren, die Menschheit nach ihrem äußeren Erscheinen oder geografischen Kriterien einzuteilen. Voraussetzung für die Kategorisierung war die Entpersönlichung und Typisierung unter Ausschaltung von persönlichen und sozialen Elementen, ungefährdet durch empirisch abweichende Beispiele (Hund 2006: 28).

Horizontale und hierarchisierte Einteilungen der Menschen

Zu dieser zeitlichen und vertikalen Ordnung der Welt trat auch die horizontale Einteilung der Menschheit hinzu. Obwohl nicht zwingend problematisch, wurde auch diese durch Hierarchien aufgeladen – meist durch Bezugnahme auf Fortschrittsideen. Raum und Rasse waren dabei nicht selten zwei Seiten einer Medaille. So heißt es in einem Lehrbuch der Biologie aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dass ein “Rassensystem ... der Versuch [ist], die gleitende geographische Variabilität zu gliedern und durch ... Klassifikation in eine Ordnung hineinzubringen” (Krapelin zit. nach Hund 1999: 8). Wie diese Ordnung auszuschauen hatte, nach der die Welt und ihre Bevölkerung einzuteilen war, wurde debattiert – bis Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich aber kein Konsens herausgebildet (AdN: 258–295).

Entsprechend vielstimmig waren denn auch die Diskussionen über klassifikatorische Begriffe wie Art, Rasse und Stamm. Die Jahrzehnte vor der Veröffentlichung von Charles Darwins Theorie 1859 waren die Epoche einer semantisch extrem unscharfen Verwendung des Rassebegriffs in wissenschaftlichen Disziplinen ebenso wie in populären Texten. Der Begriff Rasse wurde keinesfalls nur im aufklärerischen Sinn genutzt, in dem die Menschheit aus verschiedenen Rassen mit distinkten Hautfarben bestand, “[v]ielmehr konnte Rasse ebenso als Bezeichnung einer individuellen Ausprägung von Eigenschaften, einer männlichen oder weiblichen Wesensart, eines Familienverbands, einer Nationalität, einer regionalen Kultur, einer sozialen Schicht oder sogar eine Berufsgruppe sein” (Geulen 2007: 69). Waitz verwendet einigen Raum auf die Diskussion der Begriffe Rasse, Art, Stamm, Varietät und ihrer Anwendbarkeit auf den Menschen, ohne zu schlüssigen Ergebnissen zu kommen (AdN: 18–39). Seine Überlegungen auf diesem Gebiet waren in den Augen von Zeitgenossen noch im gleichen Jahr durch das Werk Darwins überholt (Gerland 1877).

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden kulturell Andere immer mehr als biologisch Andere konzeptualisiert, in beiden Fällen der Andersartigkeit wur-

den ihnen aber Mängel gegenüber Europäern zugeschrieben (Sonderegger 2009: 68). Dass Rassismus nicht auf Rassen rekurren muss, sondern auch mit Einheiten wie Kultur, ethnischer Gruppe, Zivilisation oder Volk operiert, ist seit den 1990er Jahren eine in den Sozialwissenschaften weitgehend akzeptierte Position (Gürses 1997, Bonnett 2000).³ In Hinsicht auf aufklärerische Theorien und Schemata hat Hund (2006: 18, 56–59) dann auch deutlich gezeigt, dass ein kulturalistischer Rassismus im Gewand des Universalismus der Vernunft hier viel deutlicher vorgebracht wird als ein biologischer, der erst mit der Evolutionstheorie wirklich an Bedeutung gewann (Hund 2006: 55). So gelten der Aufklärung Menschen als Produkte ihres eigenen Schaffens (wie dies auch Waitz vertritt), während der biologische Rassismus eine menschlichen Gruppen inhärente Natur als Quasi-Subjekte der Geschichte annimmt.

Zu einem angemessenen Verständnis von Waitzens eigenem Ordnungsversuch ist es nun angebracht, etwas detaillierter in die Diskussionen einzuführen, in die die “Anthropologie der Naturvölker” eingreifen sollte.

Interventionen der “Anthropologie der Naturvölker” in zeitgenössische Debatten

Methodologie der Anthropologie: Empirismus und Quellenkritik

Gleich welcher theoretischen Position eine anthropologische Schrift aus der Mitte des 19. Jahrhunderts angehören mochte, ihr Charakter war mit Sicherheit kompilatorisch, gekennzeichnet durch Fluten von Beispielen aus den diversesten Zeiten und Räumen (für zahlreiche Beispiele siehe Petermann 2009: 242). In der Methode waren deswegen aber lange nicht alle induktiv; gängig war eher die selektive Auswahl passender Beispiele und das Hinbiegen historischer und ethnografischer “Fakten” zugunsten der jeweiligen Theorie. Dies betrifft ganz besonders die Beziehung zwischen Verhaltenseigenschaften und Vererbung. Rassistische Theorien erklären das (sichtbare) Verhalten dabei durch (unsichtbare) Vererbung und sind aufgrund dieser Struktur, von etwas Unsichtbarem auf Beobachtbares zu schließen, faktisch nicht wiederlegbar (Harris 1968: 81). Rassistische Argumentationen

3 Hauptvertreter dieser Ansicht sind z. B. der französische Soziologe Pierre-André Taguieff sowie die Briten Paul Gilroy und Stuart Hall, beide Soziologen und wichtige Vertreter der Cultural Studies.

verwahren sich der Empirie durch Immunisierungsstrategien (Kraler and Sonderegger 2009: 3).

Waitzens Idee von der Anthropologie basiert auf einem induktiven Verfahren,⁴ das solchen eindimensionalen und willkürlichen Erklärungsweisen entgegensteht. „Alle diese schematisierenden Ansichten, so einfach bequem und einschmeichelnd sie sind, erweisen sich als unverträglich mit dem genauen Studium der Thatsachen“ (AdN: 394), schrieb er als ein entschiedener Gegner des Idealismus über solche Theorien, „für welche es an jeder Begründung durch Thatsachen fehlt“ (AdN: 232).⁵ Der Gegenstand der Anthropologie, der Mensch, wird uns „nur auf empirischem Wege bekannt“ (AdN: 4). Da aber bisher noch so wenig bekannt sei, stehe Waitzens eigene Argumentation im „Bewußtsein eines schüchternen Versuchs, dessen Resultate nicht anders als fragmentarisch ausfallen können“ (AdN: 396). Die These, dass alle Menschen einer Art angehören und sämtliche Unterschiede kontingenten und „flüssigen“ Charakters sind, kann er aufgrund seiner Argumente aber dennoch selbstbewusst vortragen.

Die Belege zieht er, wie seine Zeitgenossen, aus Reiseberichten (oder Arbeiten, die auf diesen aufbauen) sowie vereinzelt humanbiologischen Forschungen (z. B. Kraniologie, auf der Vermessung von Schädeln basierend). Die Genauigkeit, mit der Waitz die von ihm verwendeten Quellen angibt, entspricht dabei heutigen Standards und wurde zur Zeit der Ersterscheinung als vorbildlich gelobt (Collinwood 1863: 466). Sogar eine Liste nicht zu Rate gezogener, weil unzugänglicher Werke findet sich im Vorwort des vierten Bandes über die „Amerikaner“ (Waitz 1864: vii).

Waitz stand Reiseberichten aber, der Notwendigkeit sie heranzuziehen zum Trotz, generell mit Skepsis gegenüber. Die Reisesituation, mit enormen Strapazen und quälenden Entbehrungen verbunden, mache ein angemessenes Urteil über andere Völker sehr schwer (AdN: 308). Reisende hätten zudem ein ungeübtes Auge, das sie Unterschiede *in* einem

Volk übersehen ließe⁶ (AdN: 75). Alle Kontakte seien, wie Waitz (1860: v) richtig erkannte, durch zufällige Umstände sowie jeder Bericht stark individuell geprägt. Einige Autoren gelten ihm gar gänzlich unfähig, verlässliche Berichte zu geben, weswegen ihre Urteile keinerlei Beachtung finden (AdN: vi).

Subjektivität ist für Waitz aber nicht nur ein Problem der Reisenden, sondern genauso der Wissenschaftler. Augenscheinlich ideologisch gefärbte Urteile und nur mit *ad hoc*-Argumenten gestützte Theorien werden polemisch attackiert (s. auch unten, Kritik an der Legitimationsfunktion der Anthropologie). Als Gegenmaßnahme bleibe hier nur methodische Genauigkeit in Verbindung mit korrekter argumentativer Logik und Billigkeit. Für einen Lehnstuhlanthropologen ohne jede außereuropäische Reiseerfahrung scheint das aber nicht zu genügen, und so übernimmt der Stubengelehrte Waitz, dessen weiteste Reisen in französischen und italienischen Bibliotheken endeten (Streck 2007: vi), auch selbst einige augenscheinlich falsche und grob generalisierende Schilderungen.⁷

Monogenese versus Polygenese

Heftig diskutiert wurde ab den 1840ern, ob die Menschheit einen Ursprung oder mehrere Ursprünge habe. Die Theorie des einen Ursprungs (Monogenese) wurde dabei in der britischen *Ethnology* in Anschluss an die Schöpfungsgeschichte der Bibel formuliert und war auch unter deutschsprachigen Forschern die am häufigsten vertretene (Petermann 2004: 402). Der englische Hauptvertreter dieser Position, auf den sich in manch anderen Fragen auch Waitz bezieht, war der englische Arzt James C. Prichard, der allerdings nicht nur *einen* Ursprung und die Einheit der menschlichen Gattung annahm, sondern auch die Ausprägung verschiedener (nicht-biologischer) Rassetypen aus unterschiedlichen Zivilisationsprozessen (Fredrickson 2002: 66 f.). Seine Schule ist weiter geprägt durch die Annahme der „Perfektibilität“, d. h. dass grundsätzlich alle Menschen die Höhe der europäischen Zivilisation erreichen können.

Eine explizit rassistisch-polygenetische Position nahm Robert Knox (1791–1862) ein, ein Arzt aus dem schottischen Edinburgh, der Afrikaner für eine separate, niedrigere Rasse hielt und jede Veränder-

4 Hauptverantwortlich für die empirische Ausrichtung bei Waitz selbst war wohl sein Lehrer Herbart; in der Ethnologie war der Brite James C. Prichard der Begründer einer Schule mit empirischer Absicherung.

5 Eine empirizistische, geradezu radikal theoriefeindliche Haltung sollte typisch werden für Anthropologen des deutschen Kaiserreichs der 1870er. Endgültige Urteile über Fragen wie den Ursprung des Menschen wurden skeptisch zurückgewiesen und Adolf Bastian konstatierte, dass man eigentlich noch gar nichts wisse (Zimmerman 2001: 115 f.). Es wäre eine Fehlannahme, Waitzens „Anthropologie“ hier eine allzu große Bedeutung als Wegweiserin einzuräumen – in der deutschen Ethnologie blieb er, im Gegensatz zur Pädagogik, weitgehend unbeachtet (Sieg 1994: 53–55).

6 Der Nivellierung interner Unterschiede macht sich Waitz dann nur zwei Seiten weiter selbst schuldig (AdN: 77).

7 So schreibt er z. B., afrikanische Stimmen seien „schwach und heiser bei den Männern, sehr hoch und schrillend bei den Weibern“ (AdN: 109, vgl. AdN: 112).

barkeit dieser Rasse in Abrede stellte. Bei ihm wie bei anderen war diese Position mit einer Befürwortung der Sklaverei verbunden. Die US-Amerikaner George R. Gliddon und Josiah Clark Nott erklärten die Sklaverei zur “humansten”, den vermeintlich niederen Rassen angemessensten Existenzweise (Harris 1968: 91).

Waitz sind beide Standpunkte in ihrem absoluten Geltungsanspruch suspekt. Er enthält sich aus methodischen Gründen einer eindeutigen Stellungnahme in der Ursprungsfrage und sieht zudem ein Urteil über die Einheit des Menschengeschlechts auch nicht an eine Entscheidung zwischen Mono- und Polygenese gekoppelt. Er schließt jedenfalls die biblische Version der Abstammung von einem Urpaar als höchst unwahrscheinlich aus und *vermutet*, der Mensch sei wahrscheinlich an mehreren Orten ungefähr gleichzeitig entstanden (AdN: 224–228), was einer Annahme der Polygenese gleichkäme. Da diese Vermutung nicht belegbar sei, stellt sie aber keinen Ausgangspunkt zu weiteren Erläuterungen dar. Dieser Umgang mit der Frage nach dem Ursprung (oder den Ursprüngen) des Menschen war ein zeitgenössisch durchaus ungewöhnlicher. Waitz zeige damit, so ein Rezensent, auch die Oberflächlichkeit dieser Debatte (Collinwood 1863: 465).

Wie erwähnt, stellte die Anthropologie für ihn keinen Selbstzweck, sondern die Grundlage der Philosophie dar (Streck 2007: vi). Die Philosophie, und das war das dahinterliegende Interesse von Waitz an anthropologischen Diskussionen, könne nur aufgebaut werden auf Basis einer umfassenden Kenntnis aller Menschen. Entsprechend gab sich der arbeitssame Waitz auch nicht mit dem ersten, argumentativ ausgerichteten Band zufrieden, sondern stellte in einem Mammutprojekt die Unmengen an “Fakten” über die außereuropäischen Kulturen in fünf weiteren Bänden dar, deren Umfang teils fast tausend Seiten erreichte. Laut seinem Freund und späteren Nachlassverwalter, dem Geografen Georg Karl Cornelius Gerland (1833–1919), plante Waitz eine ebenso breit angelegte “Religionsphilosophie” (Streck 2007: vii).

Grundlegend existiert nach Waitz *eine* Menschheit, wenn auch mit verschiedenen “Stämmen”. Der Beweis wird auf zwei verschiedenen Wegen geführt: “naturhistorisch”, was der physischen Anthropologie entspricht, sowie “psychologisch”, womit neben psychologischen auch soziokulturelle und historische Faktoren gemeint sind. Diese beiden Argumentationswege geben dem ersten Band der “Anthropologie der Naturvölker” ihre Struktur.⁸

⁸ Eine detaillierte Beschreibung der Argumente, wie sie im Buch selbst gereiht sind, nimmt Petermann (2009) vor.

Die Belege, um die “Einheit des Menschengeschlechts” zu untermauern, findet er im Zuge des Vergleichs von Differenzen zwischen Individuen *innerhalb* von Völkern (und Rassen) und *zwischen* Völkern (und Rassen). Das Ergebnis dieser Vergleiche ist ein ums andere Mal, dass die internen Differenzen größer sind als die Unterschiede zwischen den historisch entstandenen Kulturen und Völkern oder akademisch konstruierten Gruppen (wie Rassen und Stämmen). “Der Mensch”, verstanden als generische Kategorie, wird aus relativ rezenten Reiseberichten hergeleitet, nicht aus spekulativen Geschichtsbetrachtungen. Der Ursprung des Menschen ist mit den Methoden zur Mitte des 19. Jahrhunderts, wie Waitz selbst erwähnt, nicht festlegbar. Nichtsdestotrotz, vor allem seiner Annahme geschuldet, dass verschiedene Ursprünge nicht ausreichen, um von verschiedenen Arten zu sprechen, wurde Waitz grundlegend als Vertreter einer monogenetischen Position rezipiert, die später auch von Rudolph Virchow, Adolf Bastian oder Franz Boas vertreten wurde (Gingrich 2005: 81; Harris 1968: 102; vgl. Boas 1938: 32).

Die bestehenden Differenzen zwischen Menschen seien allesamt “flüssig”, d. h. Unterschiede zwischen Individuen und Völker stellen für Waitz keine Hinweise (oder Äußerungen von) konstanten Rassenmerkmalen dar. Das gilt für die physische wie die geistige Beschaffenheit des Menschen. Die biologische Diversität galt ihm als langfristiges Ergebnis äußerer Einflüsse wie auch erworbener Merkmale (z. B. “Geistescultur”). Charles Darwins Werk “On the Origin of Species by Means of Natural Selection”, das im gleichen Jahr wie die “Anthropologie der Naturvölker” erschien, sowie Gregor Mendels sechs Jahre später publizierte Abhandlung über Pflanzenkreuzungen widerlegten⁹ Waitzens schwach argumentierte humanbiologische Ansichten (Streck 2007: viii), aber die kulturanthropologischen Annahmen ließen sein Werk nichtsdestotrotz zu einer Grundlage der Anthropologie werden (Gerland 1877: vii). Entscheidend war hier, dass Waitz den Menschen zwar auf naturwissenschaftliche Weise in dem Sinne betrachtete, dass der Mensch uns nur auf dem Wege der Erfahrung erkenntlich werde, aber zusätzlich postulierte, dass sein Wesen nicht im isolierten Individuum, sondern nur im gesellschaftlichen Zusammenleben und in kulturgeschichtlicher Perspektive erkennbar sei (Petermann 2009: 243).

⁹ Zu beachten ist dabei aber die Rezeptionsgeschichte. Mendels Ausführungen wurden erst Jahrzehnte später wirklich rezipiert. Danke an Arno Sonderegger für diesen ergänzenden Hinweis.

Tab. 1: Kategorisierungen des Menschen in der Anthropologie der Naturvölker (v. a. AdN: 390).

Einheit zur Bezeichnung von Menschen	Anzahl und Abgrenzbarkeit	Geschichtswirksamkeit
Menschengeschlecht/Art	Nur eine Art; deutlich vom Tierreich unterschieden	Einzige Art, die zur Zivilisierung und Erhebung über den Naturzustand fähig ist
Culturvölker und Naturvölker	Culturvölker: bisher beschränkt auf Kaukasier (vereinzelt auch außereuropäische Gesellschaften so bezeichnet, z. B. Inkas); Unterschied zu Naturvölkern flüchtig	Faktisch nur Culturvölker mit tatsächlicher Geschichte; Naturvölker können aber theoretisch durch Fortschritt ebenfalls am Zivilisationsprozess teilnehmen
Menschenstämme, Rassen	Anzahl unklar; mit biologischen und kulturellen Besonderheiten; als historisch gewachsen zu betrachten Flüssige Grenzen	Zwar selbst historisch gewachsen, aber keine spezifische Wirksamkeit
Völker	Flüssige Grenzen	Indirekt wirksam als Nährboden, Umfeld für Individuen
Individuen	Jedes Individuum spezifisch, zwar kulturell geprägt, aber einzigartig	Wirksam in Verbindung mit ihrem spezifischem Umfeld

Für die Differenzierung zwischen Menschen wählt er verschiedene Bezeichnungen (Tab. 1), denen er bestimmte Grade der Geschichtswirksamkeit zuspricht. Auffällig bei den häufig verwendeten Bezeichnungen ist erstens, dass den beiden Mittelkategorien – Menschenstämmen (oder Rassen) und Völkern – keine direkte Wirkkraft zugesprochen wird, während der Mensch an sich, als generische Überkategorie, sowie bestimmte Individuen als kleinste mögliche Einheit diese Wirkkraft in viel deutlicher Weise besitzen. Damit unterscheidet er sich von seinen Zeitgenossen, von denen fast alle die Geschichte als geprägt von Rassenkämpfen oder zumindest bestimmten Rassenfähigkeiten sahen (Harris 1968: 100 f.), und steht stärker in der Tradition der Aufklärung. Innergesellschaftliche Unterschiede zwischen Herrschern und Beherrschten, Klassen oder Familien werden von ihm ohne klare Methode abgehandelt (AdN: 320). Zweitens zeigt die obige Aufstellung, dass Waitz zufolge nur Kultur- und Naturvölker logische Gegenpole innerhalb der Menschheit darstellen. Diese Differenz wird weiter unten gesondert behandelt.

Die Begrifflichkeit der Rasse

Waitz selbst spricht eher von Art denn Rasse und sieht die Unterscheidung zwischen diesen beiden Kategorien als grundlegend schwierig, zumal sie nur anhand von Einzelfällen getroffen werden könne und nur für diese gültig sei (AdN: 35, 37).

Dementsprechend positioniert er sich auch in Opposition zu Gustav Klemm (1843), der passive und aktive Rassen unterschied. Rasse ist für Waitz sehr wohl ein Identifikationsmarker, also Zeichen der Erkennbarkeit einer Gruppe, aber keine Ursache für Eigenschaften einer Gruppe (vgl. Sonderegger 2002a: 58).

Die Einteilung der Menschheit in Rassen hält Waitz nicht für naturgegeben, sondern durch Gelehrte bewerkstelligt – womit er eine Grundprämisse des späteren Konstruktivismus vorwegnimmt. In ihrer Willkür und Uneinheitlichkeit ist die Kategorie der Rasse für ihn wenig aussagekräftig, weil die *internen* Unterschiede die Unterschiede *zwischen* ihnen gemeinhin übertreffen – was mindestens seit Herder und ebenfalls bis heute ein Grundargument gegen den Rassismus darstellt:

Wie wenige Völker man also auch miteinander zu einer Menschenspecies vereinigen möchte, es werden sich innerhalb dieser letzteren immer Differenzen unter den Stämmen Familien und Individuen finden, die ebenso groß sind als die Unterschiede der aufgestellten Arten selbst, ...¹⁰ (AdN: 246).

Rasse sei somit ein (von außen aufoktroiertes) Identifikationsmerkmal, das zur Identifizierung aber nicht zur kausalen Erklärung taue. In Bezug auf

10 Waitz erwähnt in diesem Zitat zwar die Begriffe Art und Species statt Rasse, meint aber dieselbe Problematik. Auf den Seiten vor diesem Zitat bespricht er verschiedene Rassentheorien.

das Rassenverständnis von Waitz ist aber noch einiges hinzuzufügen. Sein theoretisches Verständnis von Stämmen oder Rassen bildet ein nichthierarchisches Gerüst der Welt. Alle Menschen gehören zu Stämmen oder Rassen, die die gleichen Fähigkeiten zur Zivilisation besitzen und zudem unmöglich voneinander abzugrenzen sind.

Die Gleichwertigkeit, die Waitz immer wieder mittels historischer und soziokultureller Faktoren darzustellen sucht, wird allerdings durch andere Ausführungen konterkariert und geradezu zunichte gemacht. Deutlichstes Beispiel dafür ist die ausführliche Gegenüberstellung von Europäern (oder Weißen bzw. Kaukasiern) und “Negern”. Die Kontrastierung dieser beiden Gruppen stellt für Waitz den empirischen Test dar, ob der Mensch in physischer Hinsicht tatsächlich eine Art ist, da ihm diese beiden Gruppen die am weitesten voneinander entfernten Extreme bilden. Ästhetisch wie biologisch stehen sie an entgegengesetzten Enden seiner gelegentlich in Anschlag gebrachten Wertigkeitsskala, wobei der afrikanische Typ den Zusammenhang zwischen (unschönen) dicken Lippen und niedriger Kulturhöhe verkörpert (vgl. Streck 2007: vi). Hier missachtet er seine eigenen methodischen Prinzipien und lässt die Rigidität und Umsicht vermissen, die sonst sein Vorgehen kennzeichnen.

Für Petermann (2009: 245, 253) spricht in solchen augenscheinlich rassistischen Äußerungen der Zeitkontext aus der “Anthropologie der Naturvölker”, nicht ihr Autor. Der sonst so scharfe Blick werde immer dann kurzsichtig, “wenn zeitgenössische Selbstverständlichkeiten ins Spiel kommen”. Dieser “intellektuelle Determinismus” (Firla 1997), wie man Petermanns Erklärungsprämisse hier nennen kann, ist zwar einerseits in historischer Perspektive durchaus nachvollziehbar, andererseits nimmt er Waitz unzulässig in Schutz, denn er greift immer nur bei den Ansichten, die aus heutiger Sicht verurteilenswert wären. Es stimmt, dass Individuen, die für ihre Zeit unorthodoxe Positionen vertreten, in einer schwierigen Position sind, “struggling with and against their social context” (Bonnett 2000: 10). Trotzdem sind die Ambivalenzen nicht einfach mit einem Hinweis auf den Zeitgeist wegzurationalisieren. Hier gilt es schlicht festzuhalten, dass Waitz selbst inkonsequent vorgegangen und eigenen methodischen Vorgaben nicht gefolgt ist. Nur auf diese Weise konnte er aber seine Vorstellungen von Fortschritt, die ja vor allem auf einer überlegenden Moral und Ästhetik beruhten, stabilisieren. Schließlich belegt er an anderer Stelle mit empirischem Material, dass der “allgemeine Typus [des Afrikaners]” “ganz Einbildung” ist (AdN: 239) und der kategorisierungswütige Betrachter in bestimmten Gebie-

ten “Verlegenheit [hat,] zu bestimmen wo die weiße Race aufhört und die schwarze beginnt” (AdN: 240).

Multikausalität: Die Komplexität der Geschichte

Wenn es aber körperlich wie geistig betrachtet nur eine Menschheit gibt, woher entspringt dann die Variationsbreite der Menschen (ebenso physisch und geistig wie auch soziokulturell)? Die Unterscheidung von Phänotyp und Genotyp wurde von Waitz noch nicht getroffen. Rassen- oder klimadeterministische Modelle waren die Haupterklärungsmuster der Zeit, mit zunehmender Bedeutung der Rassen-theorie. In der ewigen “nature vs. nurture”-Debatte der Anthropologie (vgl. Eriksen 2010: 46) würde Waitz eher der “nurture”-Seite zuzurechnen sein. Natürliche wie soziale Verhältnisse des Menschen seien nicht nur in ihrer bestehenden Form sehr komplex, sondern auch durch vielfältige Ursachen – klimatische, historische, soziale, kulturelle – geprägt. Ein einziges wirkendes Prinzip wie der Weltgeist (Hegel; AdN: 474), das Klima (Montesquieu; AdN: 410) oder eine determinierende, letztlich biologische Triebfeder der Rassencharaktere (Gobineau; AdN: 424 f.; vgl. Rattansi 2007: 31 f.) seien daher keine Realität, sondern nur leere akademische Modelle (AdN: 364). Kulturentwicklung sei vielmehr durch äußere Verhältnisse “in ihrer mannigfaltigen Verkettung und tausendfachen Verschlingung” begünstigt (AdN: 431).

Trotz einer naturwissenschaftlichen Anschauung seines Gegenstandes wäre ihm die Aufstellung von Gesetzen für soziale Prozesse und Fortschritt (wie z. B. Spencer 1876) aus der schieren Komplexität und Kontingenz gesellschaftlicher Entwicklung heraus gänzlich unmöglich. Da die Hauptdifferenz innerhalb der menschlichen Art für Waitz zwischen Naturvölkern und Kulturvölkern besteht, sind kausale Fragen vor allem auf Determinanten für Entwicklung als allgemein menschlichen Prozess gerichtet (AdN: 307).

Die Variationsbreite des Menschen erklärt sich aus den gleichen Verhältnissen wie die Geschichte, zumal die Diversität als ein Resultat der Geschichte anzusehen ist. In der Einleitung nennt Waitz (AdN: 6) vier Faktoren, die als Ursachen in der Geschichte geltend werden: die “leibliche Organisation des Menschen”, die (geistige) Kultur jeden Volkes, Umweltbedingungen sowie soziale Beziehungen einer bestimmten Gruppe nach innen und nach außen. Für historische Fragen nach Migrationsbewegungen und äußeren Einflüssen bezieht sich Waitz mitunter auf die Ergebnisse der in Deutschland erstarkenden Sprachforschung (z. B. Pott 1856), aber auch wie-

der in einer kritischen Weise, die eher grammatischen Strukturen denn bloßen Vokabelvergleichen den Vorzug gibt (Waitz 1860: vii).

Kritik der Legitimationsfunktion der Wissenschaft

Waitz ist ein scharfer Kritiker von Kolonialismus, Mission und weißem Überlegenheitsdünkel (z. B. AdN: 168, 179, 183–185). Die Kolonisierung Amerikas ist ihm “eines der schwärzesten Blätter der gesamten Menschengeschichte” (AdN: 167). Ein besonderer Dorn in Waitzens Augen waren die Antworten, die die von ihm so genannte “amerikanische Schule” auf die Fragen der menschlichen (Un-) Gleichheit bereitstellte. Zu dieser “Schule”¹¹ gehörten u. a. der Arzt Josiah C. Nott (1804–1873) und der Ägyptologe George R. Gliddon (1809–1857), die hocheifrig gewesen sein sollen, als sie hörten, dass von ihnen vorgebrachte Argumente dem Staatssekretär John C. Calhoun nützlich waren, um Interventionen Englands gegen die “überkommene Institution” der Sklaverei in den USA abzuwehren (Odom 1967: 7; Nott and Gliddon 1856: 51 f.). Schon in ihrem Verständnis von Ethnologie wird deutlich, was Waitz gestört haben muss, sie sei:

a science which investigates the mental and physical differences of Mankind, and the organic laws upon which they depend; and which seeks to *deduce* from these investigations, principles of human guidance, in all the important relations of social existence (Burke zit. nach Nott and Gliddon 1856: 49; Hervorhebung EB).

Das Vorgehen laut diesem Zitat von Luke Burke (damaliger Herausgeber des *London Ethnological Journal*) ist deduktiv und geht von der Annahme biologischer Unterschiede aus, womit Ähnlichkeiten zwischen Menschen also von vorneherein als Forschungsgegenstand ausgeschlossen sind. Nott und Gliddon vertreten in “Types of Mankind” die polygenetische Position, dass Menschen von jeher aus mehreren, konstanten Rassen bestünden (1856: 411). Die Konstanz der unterschiedlichen Rassen wird u. a. anhand antiker ägyptischer Darstellungen belegt, was Waitz für gänzlich unzulässig hält¹² (AdN: 249–251). Nott und Gliddon neigten zu “Uebertreibungen ..., die eingegeben vom Inter-

esse des Sklavenhalters und Sklavenhändlers nur in America noch Glauben finden” (AdN: 105). Dieser scharfe, mitunter polemische Ton findet sich beim stets abwägenden und argumentativ sich vorsichtig vorwärts tastenden Waitz¹³ fast nur in seiner leidenschaftlichen Gegnerschaft gegenüber der “amerikanischen Schule”. In der Polemik hebt Waitz die Kritik auf eine abstrakte Stufe, wobei er die weitreichende Legitimationsfunktion der Wissenschaft umfassend problematisiert:

Wie viele Vorzüge hat doch eine solche Theorie! Sie veröhnt uns zugleich mit Gott und mit den Niederträchtigkeiten der Menschen, sie schmeichelt unsrem Selbstgefühle mit der specifischen Vorzüglichkeit unserer intellektuellen und moralischen Begabung, sie überhebt uns der Mühe nach einer Motivirung der Culturzustände der Völker zu suchen. Sie wird deshalb wenigstens in der Gegenwart gewiß zahlreiche Anhänger behalten (AdN: 430 f.).

Mit der Postulierung höherer und niederer Rassen und dem Niedergehen letzterer als göttlicher Bestimmung (AdN: 430) würden allerdings keine natürlichen Prozesse beschrieben, sondern geschichtsträchtige Taten als natürlich und gerecht konstruiert. Selbst

Vertilgungskriege, wo jene den Weißen im Wege sind, ... fänden dann nicht etwa ihre Entschuldigung, sondern vielmehr ihre einfache und volle Rechtfertigung darin, daß eben nur ein physisches Dasein durch sie zerstört würde, das ohne Sinn und Befähigung für höhere geistige Entwicklung dem Untergange preisgegeben werden darf, wo dieser als das Mittel erscheint einer höheren und reicheren Lebensgestalt Raum zu schaffen (AdN: 14).

Theorien dieser Art waren vor allem im nordamerikanischen Kontext vor dem Bürgerkrieg politisch funktional. Nott und Gliddons “Types of Mankind” wurde 1856, also nur zwei Jahre nach der Erstveröffentlichung, bereits zum siebten Mal neu aufgelegt, was erstens ein Hinweis auf die Beliebtheit von Argumenten gegen abolitionistische Politiken sowie zweitens das rege zeitgenössische Interesse an der Diskussion um die naturgeschichtliche Stellung verschiedener Menschenrassen ist (Petermann 2009: 246). Aber die Rezeption blieb nicht auf die Südstaaten beschränkt, denn “was noch mehr ist, deutsche Gelehrte haben dieß gläubig nachgeschrieben” (AdN: 168). Ein deutscher Anhänger dieser “natur-

sich auch in den einflussreichen Werken von Blumenbach und Morton (AdN: 249).

13 Sprachlich ist an der “Anthropologie der Naturvölker” auffällig, dass Waitzens für den Zeitgeist kontroversere Gedanken durch Konjunktive abgeschwächt sind (vgl. Petermann 2009: 253).

11 Als Begründer der Schule kann Samuel George Morton gelten, der u. a. die geistige Begabung proportional zum Kopfvolumen sah. Kraniologische Forschungen zu typografischen Zwecken spielten dann auch bei Nott und Gliddon eine Rolle, selbst Waitz griff auf sie zurück. Siehe auch Boas (1938: 23) und das einflussreiche Werk “The Mismeasure of Man” (1996) des Biologen Stephen Jay Gould.

12 Diese Beweisführung war durchaus verbreitet und findet

wissenschaftlich mystisch[en]” Position war etwa der Zoologe, Geograf und Amerikareisende E. F. Pöppig (1798–1868), für den der Mensch der Neuen Welt “von der Natur selbst dem Untergange geweiht sei” und “wie von einem giftigen Hauche berührt, aussterbe” (zit. nach AdN: 163). Historische Notwendigkeit erscheint so, auch hier, als Legitimation für Ausbeutung, Vertreibung, Versklavung und Genozid (vgl. Hund 2006: 26).

Waitz bleibt auch skeptisch gegenüber in der Wissenschaft längst gängig gewordenen Begriffen, deren Substanz aber allzu häufig zu wünschen übrig lässt. Das betrifft gerade die Theorien der Entwicklungsstufen, Theorien biologischer Differenz und Theorien geistiger Unterschiede zwischen Menschen – alle diese *konstruierten* Unterschiede erkennt Waitz als eben das: Konstruktionen der Wissenschaft (AdN: 246). Das Denken und Handeln der Naturvölker basiere letztlich psychologisch auf den gleichen Denkopoperationen wie “unser” Handeln (AdN: 12, 321).¹⁴ In seiner Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern wird jedoch deutlich, dass Waitz einige seiner kritischen und fruchtvollsten Gedankengänge nicht zu Ende geführt hat.

Der arbeitsreiche Weg vom Naturzustand zur Zivilisation: Teleologie und Geschichte in der “Anthropologie der Naturvölker”

Progrès, tel que la philosophie de l’histoire commande de le définir, c’est le rayonnement de la science des minorités sur l’ignorance des masses, c’est le rayonnement d’un peuple civilisé sur des voisins rudes, sur des populations barbares, sur des peuplades sauvages. ... Tel est le progrès indéfini dont tout le monde parle aujourd’hui et auquel je crois comme tout le monde, ni plus ni moins (Salles 1849: 352)!

Naturvölker sind titelgebend für alle sechs Bände der “Anthropologie”. Der Begriff ist daher Programm und es ist notwendig, seine spezifische Abgrenzung und Anwendung durch Waitz herauszuschälen. Letztlich geht die Differenz zwischen Kultur- und Naturvölkern auf das Kriterium der Kultiviertheit zurück, das für antike genauso wie moderne Rassismen konstitutiv ist (Hund 2006: 27). Kultur ist hier der “Umschlagpunkt von Differenz in Identität” (Gürses 2003: 22), d. h. durch die Festle-

gung des Anderen wird das Eigene definiert. Die Artikulation jeder kulturellen Differenz bringt eine Identität hervor, die ebenfalls kulturell ist.

Im Fall der “Anthropologie der Naturvölker” liegt dieser Differenz ein eklatantes moralisches Gefälle inne, womit sich Waitz im Rahmen aufklärerischer Zivilisationsgedanken bewegt. Seine Kategorien sind keinesfalls radikal anders als die Dichotomien zwischen Zivilisierten und Unzivilisierten, zwischen Kultivierten und Barbaren. Waitz aber gestaltet seine Kategorien kritisierbar, indem er sie ausbuchstabiert und insbesondere die Verwendung des Naturvolkbegriffs selbst herleitet.

Die Kultur auf dem Sockel: Naturvölker und Kulturvölker

Vor Waitz war der Gegensatz von Natur- und Kulturvolk ein nicht allzu häufig verwendeter. Laut dem Grimmschen Wörterbuch tritt der Begriff “Naturvolk” erstmals bei Johann Gottfried Herder auf, der ihn als ein betont nichtpejoratives Synonym für alle, “die wir Wilde nennen”, gebrauchte (zit. nach Petermann 2004: 313). Man sollte jedoch hinzufügen, dass dies in einer theologischen Schrift war und Herder sich nicht bemüht sah, den Terminus in seine Werke zur Geschichtsphilosophie einzubauen – obwohl diese auch mit zahlreichen ethnografischen Berichten gespickt waren und den Kulturrelativismus vorbereiteten. Es scheint also tatsächlich Waitz der Autor zu sein, durch den die Unterscheidung von Kultur- und Naturvolk¹⁵ dann ideengeschichtlich folgenreich wurde (Petermann 2004: 313) – zuerst in der Anthropologie und schließlich auch darüber hinaus bis zum allgemeinen Sprachgebrauch.

¹⁴ Dieses Argument, dass solche Differenzen schaffende Begriffe lediglich Produkte des gelehrten Geistes seien, wurde 100 Jahre nach der “Anthropologie der Naturvölker” von Claude Lévi-Strauss in “Das wilde Denken” (1997 [1962]) sowie, auf religionssoziologische Weise, in “Das Ende des Totemismus” (1981 [1962]) nochmals eloquent vorgebracht.

¹⁵ Angesichts vieler ähnlicher Begrifflichkeiten vor Waitz scheint die Popularisierung des Begriffs “Naturvölker” aber nur eine Frage der Zeit gewesen zu sein. Klemm (1843), der in der damaligen deutschen Anthropologie die bedeutendste Alternative zu Waitz darstellte, spricht von Urvölkern und Urzuständen, wenn auch nicht von Naturvölkern und Naturzuständen. Jean-Jaques Rousseau (1984 [1762]) schreibt in seinem “Gesellschaftsvertrag” von einem “Naturzustand” (*état de nature*) im Gegensatz zum Gesellschaftszustand (*état civil*). Nicht zu vergessen ist auch, dass für Aristoteles – Waitz war Aristoteles-Kenner und bezieht sich auch in der “Anthropologie” mehrmals auf ihn – genauso wie für andere griechische Autoren “[d]ie Unterscheidung zwischen Hellenen und Barbaren ... identisch mit der Unterscheidung zwischen Kultur und ihrer Abwesenheit, zwischen Gesetz und Gesetzlosigkeit, zwischen Ordnung und Unordnung” war (Geulen 2007: 20, vgl. auch die Erläuterungen zum distinkten griechischen Naturverständnis [Geulen 2007: 22]). Die englische Übersetzung der “Anthropologie der Naturvölker” arbeitet vor allem mit dem Begriff “primitive peoples” (vgl. Collinwood 1863: 465).

Tab. 2: Waitzens Einteilung der Menschheit nach Kulturstufen in der “Anthropologie der Naturvölker” (AdN: v. a. 340–346).

Kulturstufe des Menschen	Kennzeichen	Ontologischer Status	Erkennbarkeit
Culturvölker (Zivilisation)	Ackerbau, stabile Rechts- und Regierungsverhältnisse, Privateigentum, Moral und Sittlichkeit	Derzeit existent	aus Erfahrung
Culturlose Völker / Naturvölker	Ähnlich dem Naturmenschen: Weitgehende Formung durch äußere Umgebung, träge, zügellos. Sie sind eigentlich keine Naturvölker (AdN: 340), aber werden wegen ihrer Nähe zum Naturzustand trotzdem so bezeichnet (AdN: 346)	Derzeit existent	aus Abstraktion der Kultur; Beleg aus Erfahrung (für Waitz nur über Reiseberichte)
der Naturmensch	Völlige Abhängigkeit von der Umwelt, noch keinerlei geistige Innovationen und Anpassungsleistungen. Trägheit, Zügellosigkeit und mangelndes Planungsvermögen.	Womöglich in der Vergangenheit existent, vielleicht auch nie	postuliert als Annahme und (bzgl. Merkmalen) durch Abstraktion der Kultur vom Kulturmenschen

“Cultur” steht bei Waitz für etwas Sekundäres, aus der menschlichen Natur erst *Hervorgegangenes* (AdN: 306). Nicht bei allen Menschen zu allen Zeiten sei Kultur anzunehmen: es gebe einen vorkulturellen Zustand des “Naturmenschen” (Tab. 2). Der dem Kulturzustand vorangehende “Zustand der Unbildung” wird auch synonym als “Uncultur” oder “Rohheit” bezeichnet (AdN: 297) und als eine Existenzweise gekennzeichnet, “bei welcher alle geistigen und moralischen Kräfte noch völlig unentwickelt sind” (AdN: 306). Diese sei empirisch *nicht* beobachtbar, nicht heute (weil kein Mensch im Naturzustand mehr existiert) und auch nicht in der Geschichte (wegen des zu großen zeitlichen Abstands und noch unausgegrenzter wissenschaftlicher Methoden) und daher nur eine theoretische *Vorannahme*, die aber für die gesamte Menschheit getroffen wird (AdN: 306, 337). Der Naturmensch sei eine Idealvorstellung, eine wissenschaftliche Fiktion, ein abstrakter Begriff wie “Kreis”, dessen tatsächliche Existenz ebenso unbewiesen sei wie die des Naturmenschen, aber dessen Untersuchung dennoch gewinnbringend sei (AdN: 340).

Wenn Waitz nun von Naturvölkern spricht, meint er nicht diesen “Urzustand” vor jeder Entwicklung, sondern von Bevölkerungen, die bereits gewisse Anpassungsleistungen an ihre natürliche Umgebung vollbracht haben. Auch Sprachen und “Raseneigen thümlichkeiten” haben sich bereits überall herausgebildet (AdN: 339f.). Diese Entwicklungen seien bereits signifikante Schritte, mitunter die schwers ten. Die “Culturvölker” würden dann eine weitere

Stufe der Entwicklung darstellen, und der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen sei dem Blick (d. i., dem Blick des Europäers) offensichtlich:

Der Naturmensch bildet überall zum Kulturmenschen einen so scharfen Contrast, daß es kaum noch der Eigenliebe und Eitelkeit des letzteren bedarf um ihn glauben zu machen, daß er sich in geistiger Rücksicht specifisch von jenem unterscheide. Daß er selbst einst auf gleicher Stufe gestanden haben möge mit jenem, scheint ihm ein geringer Einwurf (AdN: 297).

Hier wird der aktuell lebende Naturmensch dem aktuell lebenden Kulturmenschen als seine eigene Vorstufe dargestellt: ein Blick in die eigene Vergangenheit, das seit der Aufklärung viel verwendete Motiv der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (vgl. Rohbeck 2004: 33). Dieses Motiv konstatiert hingegen nicht nur eine Differenz, sondern trägt auch in sich, dass die Differenz zwischen Natur- und Kulturmensch keine qualitative, sondern eine graduelle ist (AdN: 317). Dies ist eine weitere Variierung der Hauptthese des Werks, dass die Unterschiede zwischen den Menschen nicht fest, sondern flüssig seien. Die geistige Einheit Menschen sehen wir nach Waitz bestätigt durch die “dieselben Motive des Handelns, dieselben Gemüths eigenschaften, dieselben Leidenschaften, dieselbe Weise der Erregung ... am rohen Naturmenschen auftreten wie am civilisirten Europäer ohne daß die Race einen Unterschied macht” (AdN: 316).

Nichtsdestotrotz bestehen aber Unterschiede, die geordnet werden können. Kulturvölker haben die

positiven Eigenschaften auf ihrer Seite, Naturvölker die negativ konnotierten (Tab. 2). Mitunter findet sich der Begriff der „Halbcultur“ (AdN: 124), der aber nicht näher definiert wird. Naturzustand und Zivilisierung (dieser Begriff weist – im Gegensatz zu Zivilisation – auf die Prozesshaftigkeit und damit verbundene Arbeit hin) sind die zwei Extreme, die das Kontinuum kultureller Differenzen ausmachen. Der methodische Fehler von Waitz ist, das Anfangsstadium des Naturzustands aus dem höchsten Stadium der Zivilisation zu abstrahieren. Mit dieser nicht induktiven sondern rein theoretischen Operation kann er lediglich eine selbstreferentielle Definition der Naturvölker erhalten, die nicht auf ihnen eigenen Eigenschaften,¹⁶ sondern auf willkürlich festgelegten, dem „Endzustand“ entgegengesetzten Kriterien basiert. Natur ist das, was nicht Kultur ist – womit Unterschiede gegenüber Ähnlichkeiten hervortreten.

Waitz setzt in der Abstraktion der Naturvölker aus den Kulturvölkern heraus auch nur einen einzigen Referenzpunkt, nämlich die (imaginierte) europäische Zivilisation, und gruppiert den Rest der Welt um dieses Zentrum herum. Dass der Begriff Naturvölker ebenso wie sein Gegenstück eine unzulässige Homogenisierung bedeutet, wird schon daran deutlich, dass Waitz interne Differenzen dem jeweils anderen Pol des Kontinuums menschlicher Existenzstadien zuweist. So bestärkt er in einer *contradictio in adiecto* die Berechtigung zur Bezeichnung von Menschengruppen als Naturvölker dadurch, „daß einzelne Spuren desjenigen Zustandes den wir als ursprünglichen erkannt haben, sich sehr bestimmt auch im Leben der Culturvölker nachweisen und verfolgen lassen“ (AdN: 368). Wenn der Naturmensch in außereuropäischen Bevölkerungen erkannt wird, so nur durch einen tautologischen Schluss. Petermann (2009: 249) spricht hier richtig von einer *petitio principii*, also einem Zirkelbeweis. In (den vom Urzustand bereits entfernten) Naturvölkern trete der Naturmensch genauso zutage wie er in Kulturvölkern jederzeit wieder durchbrechen könne, oder auch tatsächlich zutage trete. Man mag hier auch einen Pluspunkt entdecken, weil Waitz sich überhaupt die Mühe macht, Kulturvölker – zumindest in einem der folgenden kompulatorischen

Bände – ebenso in seine Überlegungen mit einzu beziehen und so Verabsolutierungen zu vermeiden. Inkas und Azteken seien Beispiele für Kulturvölker (Waitz 1864: v), während moralische Verfehlungen von Europäern Spuren des Naturzustands bzw. einen Rückfall in den Naturzustand bedeuten würde. Seine Rechtfertigung für diesen Doppelstandard stellt der Hinweis auf die Flüssigkeit der Grenzen zwischen allen Kulturzuständen dar (Waitz 1864: v). Die Ordnung der Welt müsse gerettet werden, auch wenn die Daten ihr nicht gehorchen wollen.

Es ist offensichtlich, dass Naturvölker sich nur im Spiegelbild der Culturvölker zu erkennen geben, wie auch die Behauptung der Culturvölker nur durch ihr negatives Zerrbild der Naturvölker eine Bedeutung erhält. Die Merkmale sind jeweils der positive und negative Pol einer Kategorie. Waitz abstrahiert also auch die Culturvölker, deren Unvollkommenheit er immer wieder erwähnt. Auf höchster theoretischer Ebene aber werden alle störenden empirischen Belege wegepoliert. So sei auch die Zivilisation bisher „bis auf wenige und für das Ganze des Menschengeschlechtes nicht sehr bedeutende Ausnahmen“ (AdN: 7) auf die kaukasische Rasse beschränkt geblieben (und werde es womöglich immer bleiben). Kultur steht auch bei Waitz auf dem hohen, europäischen Sockel, den der Rest der Welt noch nicht erklommen hat und vielleicht nie erklimmen wird (vgl. Petermann 2009: 253). Aus heutiger anthropologischer Sicht verwendet die „Anthropologie der Naturvölker“ also einen Kulturbegriff, der dem ethnologischen Kulturverständnis vorangeht.¹⁷

Die Verwirrung mit der Kultur ist hier wiewohl noch nicht ganz auf die Spitze getrieben. Kultur bei Waitz lässt sich mit normativen Begriffen wie Sittlichkeit und Zivilisation eingrenzen. Von einer Absurdität wie der „Kultur der Kulturlosen“ zu schreiben (wie es der Anthropologe Karl Weule 1910 tat) wäre ihm daher nicht eingefallen. Was er hingegen schon tut, ist in sämtlichen Bänden seiner „Anthropologie“ die „Culturhistorische Schilderung“ außereuropäischer Gesellschaften vorzunehmen.

Kultur zwischen Stufe und Ding-an-sich: Die hierarchische Ordnung der Welt

Waitz steht hier in der Spannung zwischen zwei verschiedenen Funktionen des Kulturbegriffs, ohne

16 Eigentlich sieht Waitz drei Möglichkeiten, einen sicheren Begriff der Naturvölker zu gewinnen: (1) die hier ausführlich geschilderte Abstraktion der Kultur, (2) die Betrachtung von Kindern als Analogie, was er aber genauso verwirft wie den Vergleich des Naturzustandes mit einem infantilen Stadium der Menschheit, sowie (3) Induktion aus den Zuständen der Naturvölker heraus (wobei der Naturvolkbegriff schon vorausgesetzt wird und diese Operation in einer Bestätigung des Bekannten münden muss).

17 Die Übertragung des Kulturbegriffs auf die „Naturvölker“, sprich das Herunterholen vom eurozentrischen Sockel, sieht Petermann (2009: 253) als großen wissenschaftlichen Schritt voran. Diese Verallgemeinerung fand vor allem in den USA statt (laut Petermann auch in Deutschland, wobei hier offen bleibt, auf wen er sich bezieht).

diese schlüssig auflösen zu können. Die eine ist die Differenz-Identität-Funktion in einem weitgehend unhierarchischen Sinne, dass nämlich alle Menschen eine gewisse "Culturgeschichte" und damit auch "Cultur" besitzen. Dies wird konterkariert durch die hierarchische Stufenordnung zwischen Natur und Kultur, indem bestimmte Kulturen wieder in die Nähe der Natur herabqualifiziert werden. Beide Verwendungsweisen besitzen bei Waitz (der vereinzelt Erwähnung von "geschichtslosen Völkern" zum Trotz) eine historische Dimension. Der Entwicklungsbegriff schimmert also durch jede Differenz hindurch und bietet sich als erklärender Faktor an.

Ein Problem, das sich für Waitz wie für andere Anthropologen seiner Zeit stellte und für das es noch keine befriedigende Lösung gab, war eine Ordnung zu finden für die vielen "Daten", die über die Völker der Welt gesammelt wurden und bereits ganze Bibliotheken füllten. In seinen illustrierenden Ausführungen über die fremden Völker, die er meist als Naturvölker zusammenfasst, hat er denn auch mit allerlei Inkonsistenzen zu kämpfen,¹⁸ die der Kohärenz seiner Begriffe entgegenstehen.

Da Kultur eine Kategorie der Differenz-Identität-Dialektik ist, muss der Begriff Dichotomien wie Natur und Kultur oder Hoch und Niedrig in sich selbst aufnehmen (Gürses 2003: 22). So wird die tautologische Funktionsweise des Kulturbegriffs möglich:

Was ist Kultur? Das, was die Menschen voneinander unterscheidet und in Gruppen einteilt. Wie konstatieren wir das Vorhandensein der Kultur? Durch kulturelle Differenzen (Gürses 2003: 20).

Gleiches lässt sich vom Entwicklungsbegriff sagen, wie er seit der Aufklärung und gerade auch bei nicht auf Rassen rekurrierenden Autoren wie Waitz verwendet wurde: Was unterscheidet die Menschen voneinander? Ihre Entwicklung. Wie konstatieren wir das Vorhandensein von Entwicklung? Durch Differenzen im Entwicklungszustand. Der Entwicklungs- oder Zivilisierungsstand ist das evolutionäre Gerüst der Welt für den Aufklärer Turgot, den Pädagogen Waitz, für folgende evolutionistische Anthropologen wie Tylor und das alljährliche Ranking aller Staaten der Welt durch das Entwicklungsprogramm

der Vereinten Nationen. Womit der Entwicklungsbegriff inhaltlich gefüllt wird, ist wie bei Kultur höchst variabel. Dass Gürses' Gedanke vom Kulturbegriff auf den Zivilisierungsbegriff überhaupt transferierbar ist, liegt vor allem an den reichen Bezügen, die Entwicklungs- und Fortschrittskonzepte zu dem Kulturbegriff herstellen und umgekehrt der Kulturbegriff eine Stufenfolge in sich trägt.

Teleologie: Von geistigen Höhen und moralischen Tiefen

Geschichtsphilosophie bedeutet für Waitz die "Aufstellung einer Schablone, welche bei der großen Verschiedenartigkeit und mannigfaltigen Verschlingung der Verhältnisse von denen die Culturentwicklung der Völker bedingt ist, keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit würde machen können" (AdN: 475). Er ist der Geschichtsphilosophie gegenüber also kritisch eingestellt und grenzt sein Vorhaben von ihr ab – und riskiert gerade damit, geschichtsphilosophische Annahmen unhinterfragt in sein Werk einfließen zu lassen. Gerade jene sind es, die in der Rezeption der "Anthropologie der Naturvölker" oft als eurozentrisch kritisiert wurden, wobei Belege dafür oberflächlich geblieben sind.

Die Überlegenheit der Zivilisation gegenüber den postulierten kulturlosen Zuständen wird in der "Anthropologie der Naturvölker" zumeist in schwer fassbaren "sittlichen" und moralischen Kategorien ausgedrückt. Schwer fassbar sind sie, weil sie zu den damaligen Doxa gehörten – den unausgesprochenen, aber allgemein bekannten Wahrheiten. Das betrifft gerade den Gedanken der Zivilisation als Entwicklungsziel. Mithin erwähnt Waitz, dass die höchste Stufe der Zivilisation noch nicht erreicht sei und teilt die Ansicht Kants (vgl. Sonderegger 2009: 68), dass das Erklimmen der finalen Stufe der "Moralität" eine nach wie vor ungelöste Aufgabe für die Menschheit darstelle.

Für Petermann (2009: 254) trifft "[d]ie Gleichung Zivilisation = Ordnung ... den Kern der Waitz'schen Ansichten." Damit ist aber noch nicht gesagt, was für eine Art von Ordnung hier gemeint ist. Der Philosoph und Pädagoge Waitz lässt materielle Kategorien zwar nicht gänzlich unberücksichtigt,¹⁹ gerade als Kausalfaktoren (AdN: 433–456), aber wirklicher Fortschritt findet doch nur in geistigen Kategorien statt (AdN: 474). Nur der Geist schaffe und erhalte Zivilisation, womit einmal mehr die spezi-

¹⁸ Petermann (2009: 249) verweist auch hier wieder auf den Zeitkontext: "Doch wo wir heute Brüche und Differenzen sehen (wollen), glaubten frühere Jahrhunderte, es mit größeren Einheiten (zum Beispiel Entwicklungsstufen) zu tun zu haben. Es hat demnach den Anschein, daß die postulierte Essentialität 'naturvölkischer' Verhältnisse einen kategorischen Versuch darstellt, der globalen soziokulturellen Mannigfaltigkeit Herr zu werden, die expressive Fülle des Materials zu zähmen, indem man es auf einen gemeinsamen 'Zustand' (der Form, des Sinns, der Funktion) reduziert."

¹⁹ Er selbst verweist auf Klemm (1843), der im Bereich der materiellen Kultur schon systematische Ordnungen vorgenommen hatte (Petermann 2004: 412).

fisch menschliche Befähigung zum Fortschritt bestätigt sei. Waitz spricht eindeutig von “Entwicklungshöhen”, in denen die Zivilisation oben und die Natur unten ist. “Entwicklungshöhe” ist gleich “Bildungshöhe” (AdN: 305), Zivilisation ist “Sittlichkeit” und “Moral”. Auch die richtige Form der Religion (*de facto* nur im Christentum realisiert) wird dem zugerechnet.

Bei Waitz finden sich Metaphern wie Leitern oder Stufen nur inkonsistent – Stufenlehren der politischen Organisation und der Religionen etwa lehnt er explizit ab (AdN: 361, 364), bezieht sich aber doch immer wieder auf “Culturstufen” und “Entwicklungsstufen”. Diese räumliche Metaphorik wird bisweilen mit einer zeitlichen verbunden, in der Völker der Rückständigkeit oder des Fortgeschritten-seins erkannt werden (AdN: 390). Tatsächlich geht er in einer Formulierung so weit, die Hauptfrage des Werkes – jener nach der Arteinheit des Menschen – nur von der teleologischen Betrachtung abhängig zu machen, “ob unter günstigen Umständen im Laufe der Zeit alle Völker und Menschenstämme dieselbe Entwicklungshöhe zu erreichen vermögen oder nicht” (AdN: 304).

Die Stufen, die in späteren Evolutionstheorien anders benannt und ausdifferenziert werden, bleiben bei Waitz letztlich nur auf diese zwei beschränkt: Naturvölker (d. h., auf einer gewissen Stufe der Kultur, aber noch sehr nahe am Naturzustand) und Kulturvölker. Entsprechend der Dichotomie-Funktion des Kulturbegriffs, in diesem Fall mit dem Widerpart Natur, ist ein mögliches Mittelglied ausgeschlossen. Zivilisation sei jedoch reversibel und somit nicht zwangsläufig in der Zukunft überall vorhanden. Auch die europäischen Völker seien konstant vom “Herabsinken” auf niedere Kulturstufen bedroht, wie die Gräueltaten der Kolonisten in aller Welt, aber auch die niederen Klassen in Europa selbst zeigten. Gegen dieses Herabsinken helfe nur eins: ständige Arbeit. Für Waitz “ist es nur Arbeit welche der Fortschritt in der Civilisation auf allen Entwicklungsstufen der Gesellschaft vom Menschen verlangt, Arbeit und Verzicht auf den Genuß” (AdN: 479). Die Trägheit und Unlust, sich zu betätigen, sei in seiner eindeutigen Ausprägung ein besonderes Merkmal des Naturmenschen, aber auch eine menschliche Universalie: “Civilisation ist wenn auch Kunst, doch nicht darum Verkünstelung und Unnatur, weil sie Mühe kostet und weil der rohe Mensch, sei er Europäer oder Africaner von Geburt, ihr ursprünglich aus allen Kräften widerstrebt” (AdN: 374). Diese Universalie wird nur durch vereinzelte, strebsame Individuen in günstigen Kontexten transzendiert.

Das Individuum macht Geschichte

Damit ist auch eines klargestellt: Es gibt keinen Weltgeist im Hegelschen Sinne, der sich mittels und mit der Menschheit zum Höheren aufschwingt, noch ist Gott der Beweger des Zivilisationsrades. Genauso wenig sind es Rassen. Die Subjekte der Geschichte sind Individuen, die spezifische praktische Probleme mittels geistlicher Anstrengung lösen – in bestimmten Kontexten, die für die Akzeptanz neuer Ideen fruchtbar sein können, es aber gerade auf “niedrigen Culturstufen” in der Regel nicht sind. Begabte Individuen und Genies gibt es, da ist sich Waitz sicher, überall. Aber in einem ontologischen oder auch existentiellen Sinn sind sie in eine bestimmte kulturelle Welt geboren, in eine historische Situation, ein soziales Setting, dem sie sich nicht entziehen können. In diesem Kontext verortet, müssen sie handeln – und zwar in der Interaktion mit anderen Individuen, was keinesfalls nur Vertreter des eigenen Volkes sein müssen. Jeder zu konstatierende Fortschritt, also alles, “[w]as als die Begabung und Entwicklung eines Volkes erscheint, ist der Hauptsache nach bedingt von der Wechselwirkung der Individuen” (AdN: 388).

Dies ist, einmal mehr, eine Gegenposition zu Nott und Gliddon oder Gobineau, die jegliche historische Entwicklung nur als Ergebnis von vererbten Rassenmerkmalen sahen, nicht als Folge von bewussten Handlungen, die auf bestimmte Zwecke gerichtet sind. Waitz widerstand dem Trend, das Individuum durch Quasi-Subjekte zu ersetzen (auch wenn er später manchmal als ein Vertreter der “Völkerpsychologie” gesehen wurde, vgl. Jones 1994, Maigné 2004). Er gestand Kultur, Klasse, Sprache und Rasse (in seinem Sinn biologisch weder konstanter noch klar abgrenzbarer Gruppen) ihre Einflusskraft auf den Menschen zu, aber der Beweger der Geschichte und der Innovator von Institutionen blieb der Mensch. Diesen Gedanken weitete Waitz sogar auf die Religion aus, deren Rituale und Anschauungen ebenfalls von Individuen kreiert würden (AdN: 466).

Dieses Individuum mit Weltgeltung kann *theoretisch* überall existieren. Waitz zeigt sich überzeugt, dass “eine Menge von wichtigen Erfindungen und Entdeckungen bei den farbigen Rassen in ähnlicher Weise gemacht worden sind wie in Europa” (AdN: 450) – nur sind sie außerhalb Europas nie in gleicher Weise auf fruchtbaren Boden gefallen. So wie “wir” die europäische Zivilisation “großen Männern” verdanken würden, sei die europäische Zivilisation auch Voraussetzung für die Wirksamkeit der einzelnen Genies. Es gehört “der rechte Mann in die rechte Zeit” (AdN: 450). Letztlich bleiben also

de facto nur europäische Männer als bedeutende Akteure der Geschichte übrig. Welche Bedingungen haben diesen Fortschritt erlaubt?

Entwicklung durch Arbeit

Zwar sei die „Anthropologie der Naturvölker“ keine Geschichte der Zivilisation, aber doch ein Versuch, allgemeine Motive zu untersuchen, „welche namentlich den Anfängen der Cultur überall zu Grunde liegen und sie fortbewegen“ (AdN: 475). Es geht also um Kausalfragen. Da Waitz Entwicklung nur in Europa verwirklicht sah, muss seine Entwicklungstheorie notwendigerweise auf eine Abstraktion der partikularen, europäischen Geschichtserfahrung beschränkt bleiben. Eine erste Klasse möglicher Ursachen von Entwicklung umfasst äußere (d. h. nicht geistige) Verhältnisse natürlicher wie sozialer Art.

Die Geografie, womit Klima und Naturumgebung gemeint sind, könne durchaus ein förderlicher Faktor sein, sei aber nicht ursächlich für den Zivilisierungsprozess. Dadurch, dass die Natur gewisse Dinge zur Verfügung stellt oder eben nicht, werde nur eine niedere Stufe der Kultur erreicht, die vom Naturzustand noch nicht weit entfernt sei (AdN: 396–418). Dies sei die Situation vieler Naturvölker. In jedem Fall müsse die Stufe des sesshaften Ackerbaus durchlaufen werden, wenn es zur Zivilisierung kommen solle (AdN: 408). Dies liege vor allem in der Gewöhnung des Individuums an Arbeit. Nomaden, Jäger, Sammler und fischfangende Völker gelten lediglich als Vorstufen auf dem Weg zur Zivilisation. Eine weitere Vorstufe stellt die Institution des Privateigentums „als eine der wichtigsten Grundlagen der Civilisation“ dar (AdN: 440), da sie Selbstbeherrschung stifte (AdN: 471). Mit einem Blick auf die soziale Organisation schätzt Waitz den Despotismus als funktional ein, um mittels äußeren Zwangs Ordnung zu halten, wenn er auch für weitere Entwicklung kontraproduktiv ist (AdN: 439 f.). Durch soziales Zusammenleben würden Einzelne diszipliniert und zu Gehorsamkeit, Selbstbeherrschung und Arbeiten für das Allgemeinwohl angehalten (AdN: 445). Handel und interkultureller Kontakt könnten Anreize zur Zivilisierung sein, müssten aber mit dem individuellen Bedürfnis nach Arbeit zusammenfallen (AdN: 455).

Neben diesen materiellen und sozialen Bedingungen gebe es aber auch „geistige Faktoren“ für Entwicklung, zu denen Waitz als Erstes Religion zählt. Waitzens Aussagen zur Entwicklungsrelevanz von Naturvölker-Religion changieren zwischen hinderlich, irrelevant oder abhängig vom Inhalt (AdN: 459, 465, 456). Zu einem Element der Zivilisation

werde Religion am ehesten durch den Einfluss von „Kulturheroen“ wie Buddha, die auch die soziale Ordnung, Produktionsformen und die Künste erneuern (AdN: 464–466). Der Islam hätte die Araber einst zu einem Volk hoher weltgeschichtlicher Bedeutung gemacht, aber gleichzeitig die intellektuelle und moralische Entwicklung gedrückt. Die Unsittlichkeit des Islam zeige sich schon darin, dass Allah nur den Gläubigen gut gesonnen sei. Nichtsdestotrotz sei der Islam für Afrika jedoch adäquater als das Christentum, da er näher an der Kulturstufe der dortigen Bevölkerungen stehe (AdN: 467).

Die Erkenntnis als zweiter geistiger Faktor neben Religion ist nun der eigentliche Indikator für Entwicklung, „so daß fast überall im Leben der Völker der Stand der intellectuellen Bildung das allgemeine und directe Maaß des Culturzustandes überhaupt ist“ (AdN: 470). Der Fortschritt bringe weiteren Fortschritt hervor, indem geistige Regsamkeit das Denken weiter antreibt.

Es bleiben, nach Abwägungen und Relativierungen, nur eine Handvoll Faktoren als eindeutige Ursachen und notwendig zu erreichende Stufen übrig (Ackerbau, Privateigentum, Erkenntnis); andere äußere Faktoren gelten als *möglicherweise* günstige Faktoren für die Zivilisierung. Alle von Waitz genannten Faktoren sind aber gerichtet auf die Disziplinierung des Individuums und das Schaffen einer bürgerlichen Arbeitsmoral, denn „[d]urchgängig ist es nur Arbeit welche der Fortschritt in der Civilisation auf allen Entwicklungsstufen der Gesellschaft vom Menschen verlangt, Arbeit und Verzicht auf den Genuß“ (AdN: 479). Im ersten Schritt der Entwicklung lerne der Mensch, die Natur zu beherrschen. Der zweite, weitaus schwierigere Schritt sei die Selbstbeherrschung.

Die zentralen Elemente für diesen zweiten Schritt, den Übergang zur Zivilisation, sind (1) Arbeit, (2) Handlungsmacht der Individuen in einer (3) Situation der Geworfenheit und (4) Kontextgebundenheit der Interaktion. Sie werden in einem Satz besonders dicht verknüpft und zeigen die Essenz des Fortschrittskonzeptes von Theodor Waitz:

Allerdings ist es das Denken des Menschen welches die Civilisation erzeugt und erhält, aber dieses Denken entsteht nicht durch sich selbst ... sondern dieses Denken ist die ineinandergreifende und sich gegenseitig tragende Thätigkeit der zusammenlebenden Individuen, erzeugt durch die Umgebung in die sie gestellt sind, genährt und groß gezogen durch die historischen Schicksale von denen sie ergriffen werden (AdN: 474).

Diese Betrachtungen über Ursachen der Entwicklung stehen relativ losgelöst vom Rest der „Anthropologie“. Ihre Vorläufigkeit und relativ unsys-

tematische Natur ist vor dem bereits geschilderten Hintergrund zu sehen, dass neben Klimadeterminismus und biologischem Determinismus noch keine wirklichen Alternativen ausgearbeitet waren und Waitz Hegels idealistische Konzeption eines durch die Menschheit waltenden Geistes strikt ablehnte. Somit konzeptualisierte er den historischen Prozess der Zivilisation nicht wie Klemm auf materieller Grundlage, sondern "in terms of mental variety and progress" (Gingrich 2005: 80).

Die globale Arbeitsteilung als Zukunft des Menschengeschlechts

Wie beim Ordnungsbegriff ist zu klären, mit welchem Inhalt Waitz die Teleologie besetzt. Bernhard Streck's Interpretation, Waitz habe in der "Anthropologie der Naturvölker" "sein eigenes Verständnis von Universalgeschichte als eines Erziehungsprogramms" vorgelegt und damit Norbert Elias' "Prozess der Zivilisation" vorweggenommen (2007: v), scheint jedoch nicht völlig zutreffend. Auch die Ansicht, "dass die Menschheit ein gemeinsames Ziel vor sich habe" (2007: vii), muss differenzierter dargestellt werden.

Die Frage der Teleologie reißt Waitz selbst auf den letzten zehn Seiten des ersten Bandes an: "Werden wir uns also, wenn die Natur des Menschen überall eine und dieselbe ist, auch das Entwicklungsziel für alle Völker als eines und dasselbe zu denken haben?" (AdN: 477) Eine erste Antwort lautet nein, denn es gebe durchaus Völker, die auch ohne "geistige Cultur" friedlich leben könnten. Voraussetzung dafür sei allerdings geografische Isolation, um nicht in Kontakt mit anderen Völkern zu geraten (AdN: 481 f.). Auch die europäische Zivilisation erscheine nicht für alle Menschen anstrebenswert, weil sie von den Kulturstufen der Naturvölker zu weit entfernt, mit ihnen inkompatibel sei.

Waitz selbst ist aber kein Relativist.²⁰ So fragt er, ob man nicht möglicherweise alle "Phasen" der menschlichen Existenz und "alle Werthbestimmungen die wir in die Begriffe von Cultur und Uncultur hineinlegen, für rein subjectiv zu erklären" in der Lage sei (AdN: 477) – und verneint im nächsten Atemzug mit der Begründung, dass nur in der Zivilisation die *spezifisch menschlichen* Interessen verfolgt werden könnten. Erst nach der hart errungenen Beherrschung der Natur können die eigentlich

menschlichen, d. i. *geistigen* Aufgaben zum Inhalt der (nach wie vor notwendigen) Arbeit werden. Diese geistige Arbeit ist mehr als bloßer Selbstzweck, sie bringt der ganzen Menschheit Profit (AdN: 480), indem sie die Bedingungen *nicht* für allgemeinen Wohlstand, sondern für ein Leben schafft, "das von geistigem Gehalte erfüllt und getragen wird" (AdN: 480). Somit ist der Relativismus genauso zurückgewiesen wie die Möglichkeit mehrerer Entwicklungsziele:

In diesem Sinne sehen wir in der Civilisation die allgemeine Bestimmung des Menschen. Sie ist das Entwicklungsziel welches ihm durch seine eigene Natur vorgezeichnet ist, und an welchem deshalb alle Völker der Erde theilnehmen (AdN: 480)

Die Entwicklung des Menschen *aus* der Naturgeschichte, aber *über sie hinaus* ist ein weiteres Motiv der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, z. B. bei Kant (Rohbeck 2004: 45 f.). Auch er sah es als die Natur des Menschen, jene aus seinen eigenen Anstrengungen heraus zu überwinden. Das Ziel der Menschheitsgeschichte ist dann interessanterweise auch bei Waitz eine Art globaler Verbund souveräner Staaten, wenngleich nicht politisch definiert (wie bei Kant), sondern durch die Rolle, die verschiedene Völker im allgemeinen Zivilisationsprozess einzunehmen hätten.

Somit besteht die Zukunftsvision von Waitz nicht in einer einheitlichen, gesitteten, zivilisierten, Europa-ähnlichen Welt. Dies wäre die universalistische Variante, in der allen Menschen gleiche Fähigkeiten und gleiche Rechte eigen sind. Seine Vorstellung ist, angesichts der Absagen an jeden Klimadeterminismus durchaus überraschend, eine Welt, in der nicht nur kulturelle Differenzen bestehen bleiben, sondern in der die globale Arbeitsteilung durch das Klima weitgehend vorgegeben ist. Grundlage der Einteilung ist die Annahme, dass es drei Arten von Arbeit (die ja Voraussetzung für jeden Fortschritt ist) gebe: materielle, soziale und geistige Arbeit. Die soziale Arbeit bestehe im Schaffen einer stabilen politischen Ordnung und der Etablierung geregelter Rechtsverhältnisse. Dies sei für jedes einzelne Land notwendig und müsse auch von jedem Land für sich selbst bewerkstelligt werden. Anders sei dies im Fall der materiellen und geistigen Arbeit, auf die sich bestimmte Zonen spezialisieren können. Materielle Arbeit betrifft die Produktion von allem, was für das leibliche Überleben des Menschen vonnöten ist. Hierzu seien die Tropenländer geeignet, deren heißes Klima weder geistige Tätigkeit erlaube noch einen Boden für das Christentum biete (AdN: 485 f.). Prädestiniert für die intellektuelle Arbeit seien die Länder der gemäßigten Zonen (AdN: 485).

20 Die Parallelen zu Boas sind dabei eklatant. Auch er spricht von "higher levels of culture", "stages of development" oder einer "advanced stage of civilization" (1938: 135, 182) und sieht Fortschritt in "intellectual achievements" (1938: 197).

Dieses Zukunftsbild ist ein schlagkräftiger Beleg dafür, dass Waitz eben keinerlei “Bildungsprogramm” für die Naturvölker fordert. Aber auch auf einer anderen Ebene zeigt sich, dass er jedweden Interventionswillen in den Fortgang der Geschichte skeptisch gegenübersteht. Im damaligen Kontext dominierten zwei Positionen die Debatten: Befürworter der Sklaverei sowie Gegner der Sklaverei. Beide Seiten beriefen sich meist auf moralische, religiöse Argumente und zogen bisweilen die Wissenschaften als Argumentationshilfen heran. In britischen Kreisen war die Existenz der niederen Rassen *oder* noch unzivilisierten Menschen Anlass für Zivilisierung und Mission (Harris 1968: 96f.). Wie bereits gesehen, sah Waitz in diesen Unternehmen – ihren Zielen (schließlich hielt auch er die europäische Zivilisation und das Christentum für das Maß aller Dinge) zum Trotz – nur noch mehr Unterdrückung, Gewalt und Blutvergießen. In diese Richtung deuten auch die Schlusssätze des ersten Bandes der “Anthropologie”: “Die Civilisation muß langsam vorwärtsgehen, sonst geht sie zurück: die Geschichte der Revolutionen giebt in dieser Rücksicht dieselbe Lehre wie die der Missionen” (AdN: 487).

Zwischen dem fortgeschrittenen Kulturzustand der zivilisierten Völker und der noch naturnahen Stufe der Naturvölker klappte eine Lücke, die zu überwinden noch viele Übergangsstadien zu durchlaufen sind. Nur ein schlechter Erzieher würde so auf den Zögling einwirken wollen, dass das naturgegebene Gesetz des langsamen Fortschritts missachtet wird. Wo die Stufen zur höheren Bildung übersprungen statt mit harter Arbeit erklommen werden, drohe der Untergang (AdN: 486f.).

Schlussfolgerungen: Das Wirrwarr im Kulturbegriff

In der Lektüre der “Anthropologie der Naturvölker” ist spürbar, wie Waitz “sich langsam, noch mit großen Orientierungsschwierigkeiten zu einer Ordnung der Dinge und Verhältnisse vorantastet, ohne die Kriterien und Begriffe dafür bereits gefunden zu haben” (Petermann 2009: 256). Von der physischen und psychologischen Anthropologie noch nicht gelöst, ist dennoch eine eigene Orientierung zu konstatieren.

Zum einen besteht die Differenz von Kultur und Natur, wie sie sich auch in den Begriffen Natur- und Kulturvölkern ausdrückt. Dieser Gegensatz ist weder statisch noch sind seine Grenzen klar abgesteckt. In ihm steckt auch eine zeitliche Ebene, da der Mensch Kultur erst im Laufe der Zeit aus einem überwundenen Naturzustand heraus entwickelt hat

und zudem immer vom Zurücksinken in diesen bedroht ist.

Wenn Waitz allerdings allen Völkern der Welt eine “Culturgeschichte” zugesteht, so kündigt sich hier schon der klassische anthropologische Kulturbegriff an, in dem allen Menschen Kultur zugesprochen wurde. Soweit kann Waitz aber nicht gehen, denn Kultur ist bei ihm schließlich nicht Zeichen aller Menschen, sondern nur der Zivilisierten. Kultur wird zum Distinktionsmerkmal, das auch moralische Urteile und eine normative Ordnung der Menschheit zulässt. Vielleicht muss man diese Inkonsistenzen aber auch nicht wundernehmen, war doch ein Hauptargument der “Anthropologie der Naturvölker” eben, dass es unter Menschen keine festen Unterschiede gebe.

Wenn Harris (1968: 80) schreibt, dass Mitte des 19. Jahrhunderts keine “Wahrheit” so selbstverständlich war wie jene, dass Menschen ihrer Herkunft und Schöpfung nach ungleich seien, dann stand Waitz dieser “Wahrheit” entschieden gegenüber. Gelegentlichen suprematistischen Äußerungen zum Trotz war dieses Argument deutlich genug, um sein Werk weder für den Siegeszug des Nationalismus noch die koloniale Euphorie brauchbar zu machen (Petermann 2009: 258). Die Ausführlichkeit in der Behandlung der biologischen Fragen des Menschseins waren dem Vermächtnis der “Anthropologie” letztlich wenig dienlich, da Darwins Theorie Waitz hier in den Augen der Zeitgenossen schlagartig obsolet machte (Gerland 1876); gleichzeitig war sie aus Waitzens Sicht natürlich notwendig, um wissenschaftlich fundiert in zeitgenössische Debatten um die Natur des Menschen eingreifen zu können. Aus dem obigen ist jedoch hervorgegangen, dass Waitz kein glasklarer “Anti-Rassist” war. Die Lektüre nur im Spiegel rassistischer oder anti-rassistischer Argumentation zu sehen aber beraubt Waitzens “Anthropologie der Naturvölker” nicht nur seiner Widersprüche, sondern ebenso seiner Originalität. Zu den Stärken zählen dabei in erster Linie sein vielschichtiges Kausalitätsverständnis sowie methodologische Überlegungen, die bis heute aktuell bleiben und Wissenschaftstreibende zur Selbstkritik mahnen.

Wo Waitz hingegen eindeutig rassistische Annahmen vorbringt – für die mitunter der Zeitkontext statt der Autor verantwortlich gemacht wurde – sind diese nicht nur inkonsistent mit seinen eigenen methodischen Prinzipien, sondern auch funktional, um das Bild der Überlegenheit der europäischen Zivilisation zu stabilisieren. Dies gilt umso mehr, da die Überlegenheit für Waitz nicht durch technologische oder sozioökonomische Errungenschaften begründet wird, sondern in erster Linie durch Bildung und

Moral. Wer davon ausgeht, „daß die ethisch-ästhetischen Interessen den wesentlichen Mittelpunkt seiner [des Menschens] eigenen Bestimmung ausmachen“ (AdN: 473), muss notwendigerweise einen festen, ethnozentrischen Begriff von Ethik und Ästhetik haben. An diesem Maßstab maß er aber auch seine „eigene“ Gruppe, die Europäer, wie seine Kritik an Unrecht legitimierender Wissenschaft, an Kolonialismus und an Mission belegen. In seinem Ordnungsentwurf der Welt sah auch er eine Hierarchie, die letztlich für alle offensichtlich sei und Geltung erlangen würde.

Gegen die Interpretation von Waitz als großem Erzieher der Welt steht seine Vision einer arbeitsteilig organisierten Menschheit, in der nur manche Völker an den höchsten geistigen Aufgaben teilhaben. Ein Relativismus wird von Waitz als Option gesehen, aber lässt sich schwerlich als sein Standpunkt feststellen, dafür ist die „Anthropologie der Naturvölker“ allzu sehr von universalistischen Annahmen geprägt. Dies wird deutlich an der Leitdiffferenz des Werkes, die in der Gegenüberstellung von Natur- und Kulturvölkern und einem spezifischen, moralistischen Fortschrittsmodell in der Tradition der Aufklärung besteht. Die Annahme der einen Menschheit (im Gegensatz zu verschiedenen Arten des Menschen) und der Gleichwertigkeit aller Menschen wird unterlaufen von einem eurozentrischen Kulturbegriff. Diese Inkonsistenzen schmälern aber nicht die Leistung, die Waitz im Zeitkontext zukommt: die Grundlegung einer Anthropologie auf kulturgeschichtlicher Basis und mit ihr die Formulierung einer scharfsinnigen, empirisch wie methodisch begründeten Kritik an Rassentheorien,²¹ die mit der Verurteilung einer Instrumentalisierung von Wissenschaft für Unterwerfung und Beherrschung einhergeht.

Ich danke Arno Sonderegger und Andre Gingrich herzlich für ihre wertvollen Hinweise, von denen der vorliegende Text profitiert hat.

Zitierte Literatur

Boas, Franz

1938 The Mind of Primitive Man. New York: Macmillan. [Rev. Ed.; Orig. 1909]

Bonnett, Alastair

2000 Anti-Racism. London: Routledge.

21 Interessant ist der Vergleich mit der dezidiert antirassistischen Theorie von J. Africanus B. Horton, „The Negro's Place in Nature“ (1868), die der Argumentation von Waitz in einigen Zügen ähnelt (siehe Sonderegger 2002b: 67–77).

Collinwood, J. Frederick

1863 Waitz's Introduction to Anthropology. *Anthropological Review* 1/3: 465–472.

Eriksen, Thomas Hylland

2010 Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology. London: Pluto Press. [3rd Ed.]

Ferguson, James

1997 Anthropology and Its Evil Twin. „Development“ in the Constitution of a Discipline. In: F. Cooper and R. Packard (eds.), *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge*; pp. 150–175. Berkeley: University of California Press.

Firla, Monika

1997 Kants Thesen vom „Nationalcharakter“ der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene „Zeitgeist“. *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 52/3: 7–17.

Fredrickson, George M.

2002 Racism. A Short History. Princeton: Princeton University Press.

Gerland, Georg

1877 Vorwort zur zweiten Auflage. In: T. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*. Leipzig: Friedrich Fleischer. [2. Aufl.]

Geulen, Christian

2007 Geschichte des Rassismus. München: Verlag C. H. Beck.

Gingrich, Andre

2005 The German-Speaking Countries. In: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, and S. Silverman, *One Discipline, Four Ways. British, German, French, and American Anthropology*; pp. 59–153. Chicago: University of Chicago Press.

Gould, Stephen Jay

1994 The Geometer of Race. *Discover Magazine* (01. 11. 1994). <<http://discovermagazine.com/1994/nov/thegeometrofrac441>> [08.08.2017]
1996 The Mismeasure of Man. New York: W. W. Norton. [Rev. and Expanded Ed.]

Gupta, Akhil, and James Ferguson

1997 Beyond „Culture.“ Space, Identity, and the Politics of Difference. In: A. Gupta and J. Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*; pp. 33–51. Durham: Duke University Press.

Gürses, Hakan

1997 Vom Nationalismus der Elite zum Rassismus der Mitte. Eine Beobachtung. *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 52/3: 2–6.
2003 Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs. In: S. Nowotny und M. Staudigl (Hrsg.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*; pp. 13–34. Wien: Turia + Kant.

Harris, Mavin

1968 The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. London: Routledge & Kegan Paul.

Herder, Johann Gottfried

2012 Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. (Hrsg. von Hans-Dietrich Irmscher.) Stuttgart: Reclam. (Reclams Universal-Bibliothek, 4460) [Orig. 1774]

Hund, Wulf D.

- 1999 Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot.
 2006 Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Jones, Robert Alun

- 1994 The Positive Science of Ethics in France. German Influences on "De la division du travail social." *Sociological Forum* 9/1: 37–57. [Special Issue: The 100th Anniversary of Sociology's First Classic: Durkheim's "Division of Labor in Society"]

Klemm, Gustav

- 1843 Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. Bd. 1: Die Einleitung und die Urzustände der Menschheit. Leipzig: B. G. Teubner.

Kraler, Albert, and Arno Sonderegger

- 2009 On "Race" and Related Categories of Dubious Value. An Introduction. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 9/16: 3–15.

Lévi-Strauss, Claude

- 1981 Das Ende des Totemismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Edition Suhrkamp, 128) [Orig. 1962]
 1997 Das wilde Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 14) [Orig. 1962]

Lowie, Robert H.

- 1937 The History of Ethnological Theory. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Maigné, Carole

- 2004 *Anthropologie der Naturvölker* (1859) de Theodor Waitz. Une anthropologie sans races? In: C. Trautmann-Waller (dir.), *Quand Berlin pensait les peuples* (1850–1890); pp. 197–210. Paris: CNRS Éditions.

Nott, Josiah C., and George R. Gliddon

- 1856 Types of Mankind, Or Ethnological Researches Based upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and upon Their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History. Philadelphia: J. B. Lipincott. [1854]

Odom, Herbert H.

- 1967 Generalizations on Race in Nineteenth-Century Physical Anthropology. *Isis* 58/1: 4–18.

Petermann, Werner

- 2004 Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag.
 2009 "Real sind einzig und allein die Individuen". Theodor Waitz und die "Anthropologie der Naturvölker". *Paideuma* 55: 241–261.

Pickering, Charles

- 1848 The Races of Man and Their Geographical Distribution. Boston: Little and Brown.

Ploss, Hermann

- 1865 Vorwort. In: T. Waitz, *Die Indianer Nordamerica's*. Eine Studie; pp. iii–vi. Leipzig: Friedrich Fleischer.

Pott, August Friedrich

- 1856 Die Ungleichheit menschlicher Rassen hauptsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt Lemgo: Meyer.

Rattansi, Ali

- 2007 Racism. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Rohbeck, Johannes

- 2004 Geschichtsphilosophie zur Einführung. Hamburg: Junius.

Rousseau, Jean-Jacques

- 1984 Der Gesellschaftsvertrag. Leipzig: Reclam. (Reclams Universal-Bibliothek, 699) [5. Aufl.; Orig. 1762]

Salles, Eusèbe François de

- 1849 Histoire générale des races humaines ou philosophie ethnographique. Paris: B. Duprat.

Sieg, Ulrich

- 1994 Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg: Königshausen und Neumann. (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 4)

Sonderegger, Arno

- 2002a Jenseits der rassistischen Grenze. Die Wahrnehmung Afrikas bei Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Philosophie der Geschichte (und der *Geschichten* anderer *Philosophen*). Frankfurt: Peter Lang. (Europäische Hochschulschriften; Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur, 1840)
 2002b J. Africanus B. Horton's *The Negro's Place in Nature* (1868) – Eine frühe Antwort auf den "Wissenschaftlichen Rassismus" des 19. Jahrhunderts. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 2/4: 55–80.
 2009 Der Mensch – ein Mängelwesen? Reflexionen zur Geschichte der Kulturanthropologie. In: H. Schmidinger und C. Sedmak (Hrsg.), *Der Mensch – ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation – Entwicklung*; pp. 65–79. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Topologien des Menschlichen, 6)

Spencer, Herbert

- 1876 The Study of Sociology. New York: Appleton.

Steffens, Henrich

- 1822 Anthropologie. Erster Band. Breslau: Josef Max.

Stocking, Jr., George W.

- 1987 Victorian Anthropology. New York: The Free Press.

Streck, Bernhard

- 2007 Einleitung. In: T. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* [1859]; pp. v–xviii.

Waitz, Theodor

- 1848 Welchen Antheil soll der deutsche Reichstag an der Organisation des Unterrichtswesens nehmen? Marburg: Elwert.
 1860 Anthropologie der Naturvölker. Ethnographisch und kulturhistorisch dargestellt. Theil 2: Die Negervölker und ihre Verwandten. Leipzig: Friedrich Fleischer.
 1864 Anthropologie der Naturvölker. Ethnographisch und kulturhistorisch dargestellt. Theil 4, zweite Hälfte: Die Amerikaner. Leipzig: Friedrich Fleischer.
 2007 Anthropologie der Naturvölker [1859]. (Einl. und hrsg. von B. Streck.) Erster Theil: Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes und den Naturzustand des Menschen. Hildesheim: Olms-Weidmann.

Weule, Karl

- 1910 Die Kultur der Kulturlosen. Ein Blick in die Anfänge menschlicher Geistesbetätigung. Stuttgart: Franckh'sche Verlagshandlung. [3. Aufl.; Orig. 1900]

Zimmerman, Andrew

- 2001 Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany. Chicago: University of Chicago Press.