

Kapitel 2

Rasse und Geschichte

Einführung

Nisaar Ulama

I.

Provokation

Im März 1971 wurde in Paris das von der *Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO)* ausgerufene *Internationale Jahr des Kampfes gegen den Rassismus und rassistische Diskriminierung* mit einem Symposium eröffnet. Hauptredner war Claude Lévi-Strauss, der zu diesem Zeitpunkt durch seine Schriften über Verwandtschaftsstrukturen¹, Anthropologie², Mythenbildung³ und vor allem durch seinen Reisebericht *Traurige Tropen*⁴ einem breiten Publikum bekannt gewesen ist. Der UNESCO war Lévi-Strauss schon länger durch verschiedene Arbeiten verbunden, insbesondere durch seinen Beitrag zu einem Anfang der 1950er Jahre herausgegebenen Kompendium über *Die Rassenfrage vor dem Hintergrund der modernen Wissenschaften*. Autoren diverser wissenschaftlicher Disziplinen wurden damals aufgefordert, den Terminus »Rasse« näher zu bestimmen⁵; Lévi-Strauss hatte hierzu den Text *Rasse und Geschichte*⁶ beige-steuert, der zu einem Klassiker der Rassismusforschung werden sollte.

Der Pariser Festakt zu Beginn des *Internationalen Jahres des Kampfes gegen den Rassismus und rassistische Diskriminierung* weckte allerdings sein Mißtrauen. Ihm widerstrebte die dort zu erwartende Selbstverständlich-

- 1 Claude Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt ²1984.
- 2 Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt 1991; ders., *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt 1992.
- 3 Claude Lévi-Strauss, *Mythologica I*. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt 2000; ders., *Mythologica II*. Vom Honig zur Asche, Frankfurt 1976; ders., *Mythologica III*. Der Ursprung der Tischsitten, Frankfurt 1997; ders., *Mythologica IV*. Der nackte Mensch (2 Bd.), Frankfurt 1975.
- 4 Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Frankfurt 1978.
- 5 Siehe Michel Leiris, *Rasse und Kultur*, Berlin 1953; Juan Comas, *Rasse als Mythos*, Berlin 1953; Leslie C. Dunn, *Rasse und Biologie*, Berlin 1953; Otto Klineberg, *Rasse und Psychologie*, Berlin 1953; Arnold M. Rose, *Rassenvorurteile*, Orig.: *Roots of Prejudice*; Kenneth L. Little, *Race and society*, Paris ⁵1965.
- 6 C. Lévi-Strauss, *Rasse und Geschichte* [1952], in: ders., *Strukturelle Anthropologie II*, a.a.O., S. 363–407.

keit einer „periodischen Zurschaustellung edler Gefühle“, die er für politisch wert- und wirkungslos hielt. Denn für ihn hatte es den Anschein, „daß die Rassenkonflikte sich [einerseits] verschärften, daß sich andererseits aber in der Öffentlichkeit beträchtliche Verwirrung im Umkreis von Begriffen wie Rassismus und Anti-Rassismus ausbreitete und daß man, aufgrund ihrer unbedachtsamen Erweiterung, dem Rassismus nur neue Nahrung bot, anstatt ihn zu entschärfen.“⁷ Was Lévi-Strauss als „beträchtliche Verwirrung“ diagnostiziert, meint eine inflationäre Verwendung des Begriffs »Rassismus«: Wenn hiermit alle Konflikte und Abneigungen zwischen »Kulturen« gemeint sein sollen, wird der Begriff zu einer leeren Worthülse. Lévi-Strauss wandte sich gegen eine Form von »politischer Anständigkeit«, die einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen »Rassismus« auswich, um sich auf die Verbreitung einer einzigen Botschaft zu kaprizieren: Alle Menschen sind hinsichtlich ihrer Würde gleich, die Herabsetzung »Anderer« entbehrt jeder Grundlage. An dieser von Lévi-Strauss kritisierten Rhetorik hat sich bis heute nicht viel geändert. Wie am Fließband werden durch staatliche und nicht-staatliche Institutionen Variationen einer Botschaft produziert, die Harmonie und Egalität verspricht; immer vorausgesetzt, »alle Menschen« würden sich im Umgang miteinander endlich auf das Verbindende statt dem Trennenden konzentrieren. Aus der Perspektive dieser Aufklärungsindustrie⁸ wird »Rassismus« als Vernunftdefekt angesehen, dem eine fehlende Einsicht in die prinzipielle Gleichheit aller Menschen vorausgeht.

Unser gegenwärtiger Umgang mit dem Thema »Rassismus« bestätigt die Diagnose von Lévi-Strauss, wonach eine permanente Beschwörung der *Gleichheit* aller Menschen nicht dazu führe, daß sich der Rassismus totlaufe, sondern ihn vielmehr verstärke. Die monotonen und inhaltsleeren Phrasen von Gleichheit und Würde haben dazu geführt, daß sich über jede Form des anti-rassistischen Engagements nur noch lustig gemacht wird – ob in spöttischen Phrasen zu einem vermeintlich vorhandenen »Gutmenschentum«, oder zu einer vermeintlich »erzwungenen politischen Korrektheit«. Dieser Spott trifft auf ein gesellschaftspolitisches Klima, in dem die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel erklären kann, „Multikulti [sei] absolut gescheitert“⁹. Den Fürsprechern einer Unterschiedenheit zwischen »Deutschen« und »Muslimen« fällt es unter diesen Umständen leicht, einem Befreiungsschlag vom »Diktat« der Egalität das Wort zu reden. Sie haben, so ihre Selbstdarstellung, den Mut auszusprechen, was in ihren Augen zu lange verboten gewesen sei: *Ihr*

7 Claude Lévi-Strauss, Didier Erebou, *Das Nabe und das Ferne*. Eine Autobiographie in Gesprächen, Frankfurt 1989, S. 216.

8 C. Lévi-Strauss, D. Erebou, ebd.

9 In England spricht man von der »race relations industry«. Vgl. Philip Cohen in diesem Band.

10 Rede auf dem »Deutschlandtag« der Jungen Union am 16.10.2010 in Potsdam.

seid Anders, und *wir* wollen Euch nicht«. Jedes Engagement, die Errichtung gesellschaftlicher Trennlinien zu hinterfragen, wird als Fortsetzung einer Gleichheitsdoktrin aufgefaßt, gegen die es sich nun endlich zur Wehr zu setzen gelte. Als »mutig«¹¹ wird deshalb befunden, eine angeblich »identitätslose Moderne« zu kritisieren. Der schrille Ton, mit dem *Entscheidungen* und *Unterscheidungen* eingefordert werden, erinnert an den antidemokratischen Spott zu Zeiten der Weimarer Republik – wenngleich die »Abschaffung Deutschlands« damals nicht durch genetische Nivellierung, sondern durch eine »Palaverdemokratie« befürchtet wurde.

Es fällt vor diesem Hintergrund schwer, es *nicht* für eine plumpe Provokation zu halten, wenn Lévi-Strauss 1971 vor den versammelten Repräsentanten der UNESCO verkündet: „Es ist durchaus nicht sträflich, eine bestimmte Art, zu leben und zu denken, über alle anderen zu stellen“.¹² Seine Rede entfaltete, wie er später selbst kommentierte, „einen ziemlich heftigen Skandal.“¹³ Doch Lévi-Strauss ging es nicht um bloße Provokation, und er war auch weit davon entfernt, sich über die Mitglieder der Vereinten Nationen lustig zu machen. Er wollte den Finger auf all jene wunden Punkte einer bestimmten Auffassung von einem anti-rassistischen Engagement legen, das die in der UNESCO vertretene internationale Gemeinschaft favorisierte. Worin aber lag der Skandal? Wenn es für Lévi-Strauss nicht sträflich ist, sich selbst „über alle Anderen“¹⁴ zu stellen, wer sind dann diese »Anderen«?

Die Provokation seiner Ausführungen lag nicht bloß in solchen Aussagen. Es war vielmehr der Ansatz, »Rassismus« nicht länger als eine vor-moderne, irrationale Geisteshaltung anzusehen, der mit Aufklärungsprogrammen, Aktionstagen und Deklarationen begegnet werden mußte. Lévi-Strauss stellte wesentlich radikaler die Frage, ob diese Maßnahmen nicht auf den gleichen Prämissen beruhten, wie der Rassismus selbst, den sie bekämpfen wollen. Das war der Skandal: Man erwartete eine Verurteilung jeglicher Form rassistischer Diskriminierung und bekam stattdessen eine Kritik an der universalistischen Programmatik zu hören, die den Kern aller menschenrechtlichen Kodifizierungen ausmacht. Lévi-Strauss bezweifelte öffentlich die Errungenschaften von Humanismus und Aufklärung – und damit die Fundamente des Selbstverständnisses der UNESCO. Könnte es sein, ließe sich Lévi-Strauss' Aussage zuspitzen, daß die

11 Siehe z.B. den Artikel: Gauck attestiert Sarrazin »Mut«, *Tagesspiegel* vom 30.12.2010, <http://www.tagesspiegel.de/politik/gauck-attestiert-sarrazin-mut/3685052.html>.

12 Claude Lévi-Strauss, Vorwort, in: ders., *Der Blick aus der Ferne*, Frankfurt 2008, S. 9–17, hier S. 14.

13 C. Lévi-Strauss, Vorwort, ebd., S. 12. Vgl. zur Geschichte dieser Provokation auch W. Stoczkowski, Claude Lévi-Strauss and UNESCO, *UNESCO Courier* 2008, Nr. 5, S. 5–9.

14 C. Lévi-Strauss, Vorwort, a.a.O., S. 14.

groß angelegten antirassistischen Programme den Rassismus eher fördern als bekämpfen? Aber wie läßt sich dem Rassismus begegnen, wenn eine Verschiedenheit ermöglicht oder erhalten werden soll, die nicht als *Unterschiedenheit* verstanden wird?

Die Herausforderung, auf die von Lévi-Strauss im Rahmen seines Vortrags *Rasse und Kultur* formulierten Thesen und aufgeworfenen Fragen angemessen zu reagieren, stellt sich bis heute. Hierzu zählt auch die Problematik einer Definition des Begriffs »Rasse«, mit der Lévi-Strauss seine Ausführungen beginnt: „Der Versuch einer Bestimmung dessen, was eine Rasse ist und was nicht, steht dem Ethnologen nicht zu, ist es doch nicht einmal den Spezialisten der somatischen Anthropologie, die sich damit seit nahezu zwei Jahrhunderten auseinandersetzen, gelungen, in dieser Hinsicht Einigkeit zu erzielen, und nichts weist darauf hin, daß sie heute einer Antwort auf diese Frage nähergekommen sind.“¹⁵ Obschon Lévi-Strauss also skeptisch in bezug auf eine Definition des Begriffs »Rasse« bleibt, scheint es, als werde diese Skepsis vor allem dadurch bestärkt, daß nicht einmal die somatische Anthropologie hier weiterhelfen kann.

Die somatische Anthropologie versuchte eindeutige körperlicher Merkmale zu identifizieren, um eine biologische *Unterschiedenheit* festzustellen. Lévi-Strauss zeigt, daß alle ihre Antworten jedoch immer wieder an einer »Klippe der Kultur« scheiterten. Stets ließen sich biologische Merkmale, die den Ursprung einer physiognomischen Verschiedenheit bildeten, auf lokale Gegebenheiten wie beispielsweise Ernährungsgewohnheiten zurückführen. Jede Identifizierung von körperlichen Verschiedenheiten konnte als Folge einer *Anpassung* an lokale Gegebenheiten bestimmt werden. Die Geschichte des Rassenbegriffs „verschmilzt [...] also mit der Suche nach Merkmalen, die keinerlei adaptive Bedeutung haben.“¹⁶ Diese Suche wurde angetrieben von der Hoffnung auf jene Disziplinen der Humanwissenschaften, die in immer »tiefere« Regionen des Körpers eindringen, um dort Merkmale auszumachen, die vermeintlich vollkommen unberührt von einer bestimmten Lebensweise seien. *Rasse und Kultur* fällt in eine Zeit, in der große Hoffnungen in die noch recht junge Disziplin Genetik gesetzt wurden. Auch Lévi-Strauss setzt sich mit ihr auseinander – allerdings nicht in der Hoffnung, eine unzweifelhafte biologische Definition oder ein „statisches Kriterium“¹⁷ des Begriffs »Rasse« finden zu können, sondern im Gegenteil, um der Verquickung von »Natur« und »Kultur« nachzugehen. Denn für ihn ist klar, daß „[d]er Kampf gegen den Rassismus [...] heute einen breiten gefächerten Dialog mit der Populationsgenetik voraus[setzt], und sei es nur, weil es die Genetiker

15 Claude Lévi-Strauss, *Rasse und Kultur*, in: ders., *Der Blick aus der Ferne*, a.a.O., S. 21–52, hier S. 21.

16 C. Lévi-Strauss, ebd., S. 23.

17 C. Lévi-Strauss, ebd., S. 40.

sehr viel besser als wir verstehen, die *de facto*- und *de jure*-Unfähigkeit darzulegen, den Anteil des Erworbenen und des Angeborenen beim Menschen voneinander abzugrenzen.“¹⁸ Die Populationsgenetik war für Lévi-Strauss in der Lage, solche Praktiken und Bräuche anhand ihrer demographischen Folgen zu erklären, die für uns „jahrhundertlang [...] den Anschein barer Sinn- und Bedeutungslosigkeit“¹⁹ gehabt haben, wie »merkwürdige« Heiratsregeln und »willkürliche« sexuelle Verbote. Der »Sinn«, der sich mit den Methoden der naturwissenschaftlichen Interpretation erschließen läßt, kann sich allerdings nur innerhalb einer populationsgenetischen Logik entfalten.

Eine genauere Analyse dessen, was »Rasse« bedeuten kann – und demzufolge auch Rassismus –, scheint sich also an der Frage zu entzünden, von welchem Standpunkt aus sich diese Kategorie als Eigenschaft des Menschen zeigt. Wer »der Andere« ist, den herabzusetzen Lévi-Strauss als nicht schädlich erachtet, entscheidet sich also auch an der Frage, wer »der Eigene« und letztendlich »der Mensch« überhaupt ist.

Obschon Lévi-Strauss detailliert die Hypothesen der somatischen Anthropologie zurückweist, und sich damit gegen einen Szientismus stellt, wirkt seine Auseinandersetzung stellenweise wie eine Respektbekundung – insbesondere dort, wo er die Genetik als große Hoffnungsträgerin bezeichnet. Vielleicht konnte sich Lévi-Strauss trotz aller Zweifel nicht von dem Ideal lösen, durch die Analyse vermeintlicher universeller Strukturen in jeglichen Gemeinwesen eine Gewißheit zu erlangen, die es mit dem Objektivitätsanspruch der Naturwissenschaften aufnehmen kann. Vielleicht speisen sich die Hoffnungen von Lévi-Strauss aber auch aus dem Umstand, daß Ethnologie, somatische Anthropologie und Genetik letztendlich von derselben Prämisse zehren: Daß es möglich ist, Aussagen über »den Menschen« zu treffen.

18 C. Lévi-Strauss, Vorwort, a.a.O., S. 13.

19 C. Lévi-Strauss, Rasse und Kultur, a.a.O., S. 32.

II.

Humanismus / Auftritt: »der Mensch«

Schon 1952 beklagte Lévi-Strauss den Umstand, daß der Begriff »Rasse« zwar delegitimiert, aber nicht aufgegeben wird: „Umsonst hätte man also so viel Talent und so viele Bemühungen aufgeboden, um darzulegen, daß nach dem derzeitigen Stand der Wissenschaft die Behauptung, eine Rasse sei der anderen intellektuell überlegen oder unterlegen, jeder Grundlage entbehrt, wenn unterderhand die Gültigkeit eines Rassebegriffs doch wiederhergestellt würde, indem man zu beweisen scheint, daß die großen ethnischen Gruppen, die die Menschheit bilden, *als solche* spezifische Beiträge in das gemeinsame Erbe eingebracht haben.“²⁰ Die Substanz der Kategorie »Rasse« wird beibehalten, wenn der Versuch unternommen wird, sie umzudeuten. Doch diese Umdeutung legitimiert für Lévi-Strauss bloß unter positivem Vorzeichen, daß »Rassen« tatsächlich ein wissenschaftlich erfassbares Unterscheidungsmerkmal seien. Diese Kritik ließe sich ebenso auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* anwenden: Sie spricht davon, daß jeder Mensch Anspruch auf die in der Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten hat, „ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse oder Hautfarbe“.²¹ Auch hier wird sich genau jener Kategorien bedient, deren Verwendung man doch der Intention der Erklärung nach unterbinden möchte: Wenn »Rasse« oder »Hautfarbe« auch keine Gründe für die Beschneidung von Rechten sein dürfen – *daß* diese Kategorien existieren wird nicht in Abrede gestellt.

Die Menschenrechtserklärung steht, wie vergleichbare Deklarationen, in jener Tradition der Aufklärung, die es als ihre größte Errungenschaft ansieht, *den* Menschen – im Singular – entdeckt zu haben. Das heißt, allein aufgrund seiner abstrakten Wesenheit besetzt »der Mensch« eine Sonderrolle, die ihm Würde, Rechte und Freiheiten als autonomes Subjekt zukommen läßt, und ihn *über* ein bloßes »Naturwesen« stellt. Wenn nicht mehr Religion, Nationalität oder Standeszugehörigkeit zur Rechtslegitimation dienen, dann ist es das Abstraktum eines »Menschen an sich«, das Rechte garantierten soll. Der hieraus Folgende Begriff von »Person« bezeichnet also ein *Ich*, das gleichermaßen *Alle* umschließt – so hatte es Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* definiert. Seine Schlußfolgerung klingt nicht zufällig wie die Folie vieler menschenrechtlicher Deklarationen: „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik,

20 C. Lévi-Strauss, *Rasse und Geschichte*, a.a.O., S. 363.

21 Siehe *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Art. 2: „Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten, ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.“

Protestant, Deutscher, Italiener, usf. ist.“²² Es ist diese Begründung eines Rechtsanspruchs des Menschen aus sich selbst heraus, anhand der Hegel den geschichtlichen Fortschritt des Abendlandes bemißt.

Aus dieser optimistischen Lesart des Humanismus speist sich die weitverbreitete Auffassung, die Formulierung der Menschenrechte sei eine ideale Erfüllung der Hegelschen Geschichtsphilosophie: Ein „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“²³.

Dieses unter anderem durch Hegel positiv bewertete Konzept eines fortschreitenden Humanismus ließe sich auch pessimistischer auffassen. In diesem Sinne haben wir es nicht mit einem Fortschreiten der Humanität zu tun, sondern mit deren Reduktion. Die vollkommen abstrakte Vorstellung eines universalen wie inhaltsleeren Begriffs vom Menschen, der mit einer bestimmten Auffassung von Vernunft und Subjektivität verknüpft ist, stellt eine Abwendung von historisch konkreten Lebensweisen dar. »Der Mensch« meint dann ein *Gattungswesen* – und so wie dieser biologische Terminus sich auf eine geschichtslose Substanz einer Art beziehen kann, wird der Mensch zu einem Wesen, dessen Wert, Würde und Rechte universal gelten sollen. Alle konkreten, an Geschichte und Tradition gebundenen Vorstellungen von Recht und Freiheit werden immer hinter dieser Universalie zurückbleiben. Aus diesem Verständnis einer »Substanz des Humanen« heraus wurde es überhaupt erst möglich, eine »Wissenschaft vom Menschen« zu betreiben, der es um »den Menschen« als Objekt der Erkenntnis geht.

Wenn Lévi-Strauss sich gegen eine bestimmte Auffassung des Menschen wendet, dann geht es ihm darum, auf die mit dieser Vorstellung zusammengehenden Konsequenzen eines „schamlosen Humanismus“²⁴ hinzuweisen. Er schlägt eine Denkrichtung ein, die parallel zu Michel Fou-

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke Bd. 7), Frankfurt 1986, § 209.

23 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke Bd. 12), Frankfurt 1986, S. 32.

24 „Man hat mir oft vorgeworfen, ein Antihumanist zu sein. Ich glaube nicht, dass das stimmt. Aber wogegen ich rebellierte ist jene und was ich für schädlich halte, das ist jener schamlose Humanismus, der teils aus der jüdisch-christlichen Tradition, teils aus der Renaissance und dem Cartesianismus stammt und dem Menschen zum Gebieter, zum absoluten Herrn der Schöpfung macht. Ich glaube, all die Tragödien, die wir erlebt haben, erst mit dem Kolonialismus, dann mit dem Faschismus und zuletzt mit den Vernichtungslagern, stehen nicht im Gegensatz oder im Widerspruch zu dem H. wie wir in angeblich sei Jahrhunderten praktizieren, sondern sie sind, möchte ich sagen, fast seine natürliche Folge. Denn es läuft ja auf ein und dasselbe hinaus, wenn der Mensch erst die Grenze seiner Vorrechte zwischen sich und den anderen Arten zieht, und dann diese Grenze ins innere der Spezies verschiebt [...]“ Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*. Fünf Radiovorträge, Frankfurt 1996, S. 247f.

cault liegt²⁵: Dieser hatte in seiner Studie *Die Ordnung der Dinge* gezeigt, wie sich in der Geschichte der Zeichen-, Wissens- und Denksysteme – er nennt sie Episteme – seit der frühen Neuzeit irgendwann »der Mensch« herauschälte. Nicht in seiner konkreten, individuellen Lebensweise, sondern als Abstraktum eines »Menschen an sich«, der zu einer dominanten epistemischen Figur wird – einer Figur, deren Epoche immer noch anhält. Für Foucault hat die Ethnologie (gemeinsam mit der Psychoanalyse) „in unserem Wissen einen privilegierten Platz inne“²⁶. Ich will hier nicht auf die Begründung dieser Diagnose Foucaults eingehen. Doch aus Foucaults historischem Blickwinkel auf die Humanwissenschaften lässt sich besser verstehen, daß auch Lévi-Strauss in seinen Überlegungen die Frage beschäftigt hat: Was heißt es, Ethnologie als Wissenschaft vom Menschen zu betreiben?

III.

Strukturelle Ethnologie als Gegenwissenschaft

Lévi-Strauss hat sich in seinen Arbeiten wiederholt mit den Methoden und der Positionierung der Ethnologie auseinander gesetzt. Den ersten Teil seiner *Strukturalen Anthropologie* leitet er mit einer Reflexion über *Geschichte und Ethnologie* ein. Diese beiden Disziplinen haben nach Lévi-Strauss eine Gemeinsamkeit: „Beide untersuchen *andere* Gesellschaften als die, in der wir leben. Daß diese Andersartigkeit an einer zeitlichen Entfernung [...] oder an einer Entfernung im Raum, oder gar einer kulturellen Heterogenität hängt, ist zweitrangig gegenüber der Ähnlichkeit der Positionen.“²⁷ Außerdem stellen beide Disziplinen eine Form der *Übersetzung* dar. Historiker und Ethnographen müssen *ihre besonderen* Erfahrungen in eine *allgemeine*, der jeweiligen Kultur oder Epoche verständliche Form übersetzen – und doch bleibt sie nur *als Erfahrung* vermittelbar: „Die beste ethnographische Untersuchung wird niemals den Leser in einen Eingeborenen verwandeln. Die Revolution von 1789, wie ein Aristokrat sie erlebt hat, [...] kann [nicht] der Revolution von 1789 entsprechen, wie ein Michelet oder Taine sie sich später vorgestellt haben.“²⁸ Die Sammlung empirischer Erfahrungen – beispielsweise durch teilnehmende Beob-

25 Was nicht heißen soll, daß beide Denker in anderen Fragen nicht gänzlich unverträgliche Positionen einnehmen konnten.

26 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974, S. 447.

27 Claude Lévi-Strauss, *Geschichte und Ethnologie*, in: ders., *Strukturelle Anthropologie I*, a.a.O., S. 11–40, hier S. 30.

28 C. Lévi-Strauss, ebd. Gemeint sind die französischen Historiker Jean Michelet (1798–1874) und Hippolyte Taine (1828–1893).

achtung – ist Aufgabe des *Ethnographen*, nicht des Ethnologen. Letzterer hat den Zeugnissen, die ihm ersterer überliefert, ein kohärentes Verständnis abzugewinnen. Das Objekt der Erkenntnis des Ethnologen ist, und hier sieht Lévi-Strauss keinen Unterschied zum Historiker, das soziale Leben.²⁹ Mit anderen Worten: Beide Disziplinen können von vornherein nicht in jener Weise eines distanzierten Objektbezuges arbeiten, wie es beispielsweise einem Archäologen möglich zu sein scheint, der ein aufgefundenes Artefakt als Objekt der Erkenntnis behandelt. Für den Historiker und den Ethnologen bleibt jede Erkenntnis immer mit subjektiven Erfahrungen verbunden.

Beide Disziplinen betrachten das soziale Leben jedoch aus verschiedenen Perspektiven: „[D]ie Geschichte ordnet ihre Gegebenheiten in Bezug auf die *bewußten* Äußerungen, die Ethnologie in Bezug auf die *unbewußten* Bedingungen des sozialen Lebens.“³⁰ Gemeint ist der Umstand, daß fundamentale Merkmale des Gemeinschaftlichen kein bewußtes Wissen voraussetzen, und deswegen kaum zu erklären sind: Welche Aussagen könnten wir schon über den Ursprung unserer Tischsitten oder die Funktionsweise der deutschen Sprache treffen – jedenfalls solange wir nicht über spezifische kulturgeschichtliche oder linguistische Kenntnisse verfügen?

Weil diese unbewußten Bedingungen in geringerer Anzahl vorhanden sind als die tatsächlich auftretenden Phänomene, ist es Lévi-Strauss' Programm, letztere auf invariante Strukturen zu reduzieren. Deswegen wird für ihn aus der Ethnologie eine *Strukturelle Anthropologie*: Erstere erforscht Einheiten und den Unterschied zwischen »Kulturen«, letztere den Menschen und seinen Umgang mit der Grenze zwischen »Natur« und »Kultur«.

Perspektiven einer strukturalen Anthropologie

Lévi-Strauss versucht die Kontingenz aller nicht-natürlichen menschlichen Verhaltensweisen auf universelle Strukturen zurückzuführen. Man könnte meinen, dieses anspruchsvolle Programm ziele auf Antworten in Form anthropologischer Konstanten, so wie sie die Frage Kants „Was ist der Mensch?“³¹ verlangt. Doch es geht Lévi-Strauss nicht um eine positive Bestimmung des Menschen. Die »Natur des Menschen« in seinem Sinne hat weder etwas mit der großen Erzählung eines vorgeschichtlichen Naturzustandes noch mit einem szientistischen Determinismus soziobiologischer Spielart zu tun. Es geht Lévi-Strauss vielmehr darum, aufzuzeigen, daß dem Menschen bestimmte kulturelle Artikulationen als »natürlich«

²⁹ Vgl. C. Lévi-Strauss, *Geschichte und Ethnologie*, a.a.O., S. 32.

³⁰ C. Lévi-Strauss, ebd. Hervorheb. v. mir.

³¹ Immanuel Kant, *Logik*. Ein Handbuch zu Vorlesungen (Akademie Ausgabe Bd. IX, Berlin, Leipzig 1923), S. 25.

erscheinen *müssen*, weil ihre Wurzeln unbekannt sind oder im Bereich des Unbewußten liegen.

Vor diesem Hintergrund entstand seine erste große ethnologische Studie *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Lévi-Strauss beginnt dort mit einer Abhandlung zu *Natur und Kultur*, um klarzustellen: „Überall dort, wo eine Regel auftaucht, wissen wir mit Bestimmtheit, daß wir uns auf der Ebene der Kultur befinden. Symmetrisch dazu bereitet es keine Schwierigkeit, in der Universalität das Kriterium der Natur zu erkennen.“³² Mehr noch als Sitten und Gebräuche, so die zentrale These, erscheinen uns die Regeln zur sozialen Organisation von Verwandtschaft und Ehe als »natürlich«. Für kein Phänomen gilt dies mehr als für das Inzestverbot. Wenn von Regeln und Verboten gesprochen wird, ist eingestanden, *daß* wir es mit einem kulturellen, variablen Phänomen zu tun haben. Trotz der Mannigfaltigkeit aller Regeln, Verbote und Gebote, die es zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kontexten gegeben haben mag, ist das Inzestverbot strukturell invariant: Ethnologie und Geschichte bestätigen uns, daß Menschen *stets* ein Inzestverbot anerkennen und anerkannt haben.

Bevor Lévi-Strauss uns mit seinem »Blick aus der Ferne« konfrontiert, muß er selbst den Blick *in* die Ferne richten: Erst dann zeigen sich Phänomene als variabel, und somit als kulturellen, nicht natürlichen Ursprungs. Diese Sichtweise übernimmt Lévi-Strauss von seinem Vorbild Jean-Jacques Rousseau: „Wenn man die Menschen erforschen will, muß man sich in seiner eigenen Umgebung umsehen; will man jedoch *den* Menschen erforschen, so muß man lernen seinen Blick in die Ferne zu richten; man muß zuerst die Unterschiede beobachten, um die allgemeinen Eigenschaften zu entdecken.“³³ Doch, wenn wir davon ausgehen, daß jede Organisation des sozialen Lebens auf bestimmten unbewußten und uns deswegen »natürlich« erscheinenden Strukturen beruht, dann wohnt diesem Blick in die Ferne etwas destabilisierendes inne: Er verwischt die Grenze zwischen »Natur« und »Kultur«.

Vor diesem Hintergrund ist Lévi-Strauss' Diktum zu verstehen, „daß das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen.“³⁴ Die Vermessung des Menschen durch die Humanwissenschaften drängt zwar den unbekanntem, »natürlichen« Teil seiner Existenz zurück; aber nur um ihn durch Faktizitäten zu ersetzen. Lévi-Strauss interessiert sich nicht für das Abstraktum »des Menschen«, sondern für das, was wir konkret über ihn

32 C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, a.a.O. S. 52.

33 Jean-Jacques Rousseau, *Über den Ursprung der Sprache*, Kap. VIII. Lévi-Strauss schildert den Einfluß Rousseaus in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel: Jean-Jacques Rousseau. Begründer der Wissenschaften vom Menschen, in: C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie II*, a.a.O., S. 45–56.

34 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt 1973, S. 284.

wissen können. Foucault hatte aus diesem Grund die Ethnologie als eine *Gegenwissenschaft* – und dies stellte für ihn eine privilegierte Position dar – zu den Humanwissenschaften beschrieben. Denn die Ethnologie „befragt wie die Psychoanalyse nicht den Menschen selbst, so wie er in den Humanwissenschaften erscheinen kann, sondern sie befragt jenes Gebiet, das im allgemeinen ein Wissen über den Menschen möglich macht.“³⁵

Für Lévi-Strauss wird die Betrachtung dessen, was unter »Rasse« zu verstehen ist, zu einer Frage der Grenze unserer Erkenntnismöglichkeiten. Sein Blick kommt tatsächlich *aus der Ferne*, er richtet sich nach innen: auf die Frage, welche Erkenntnismöglichkeiten in kultureller, sozialer und biologischer Hinsicht bestehen, um einen Begriff der Kategorie »Rasse« epistemisch zu bestimmen.

Von welchem Standpunkt aus ist es erlaubt, dieses Abstraktum zu verwenden – und mit welcher Bedeutungsfülle? Welche Möglichkeiten stehen überhaupt zur Verfügung, um zwischen »Rasse« und »Kultur« zu unterscheiden?

Diese Fragen haben nicht nur Lévi-Strauss in seinem Vortrag vor der UNESCO beschäftigt, der eine Antwort aus seiner Erfahrung als Ethnologe und Theoretiker gesucht hat. Sie finden sich auch in den Texten der in den folgenden Abschnitten versammelten Autoren, die »Rassismus« in vollkommen unterschiedlichen Kontexten, aber jeweils als ein konkretes Phänomen analysieren.

IV.

Antihumanität als Identität

Als der Sozialwissenschaftler David Robins 1984 seine Studie *We hate humans*³⁶ veröffentlichte, legte er einen Bericht vor, der Einsichten in die Perspektivlosigkeit und Radikalisierung einer Generation englischer Fußballfans bot. Diese „[w]eißen Arbeiterjungen, die den Kern der Fußballkultur bilden“³⁷, skandieren: *Wir hassen Menschen*. Daß es nicht bei aggressiven Slogans auf den Rängen des Stadions blieb, sondern diese Haltung sich in rassistischen Gewaltexzessen fortsetzte, hat Robins ausreichend dokumentiert. Der Pädagoge und Kulturwissenschaftler Philip Cohen greift den Slogan auf – allerdings nicht, um sich der empirischen Überprüfung des englischen Fußball- oder Arbeitermilieus zu widmen³⁸ – sondern um die Frage zu beantworten, von welchem Standpunkt aus es möglich ist

35 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 452.

36 David Robins, *We hate humans*, Harmondsworth 1984.

37 P. Cohen, *Wir hassen Menschen*, a.a.O., S. 311.

38 Vgl. die frühe Studie von Philip Cohen, David Robins, *Knuckele Sandwich. Growing Up in the Working-class City*, Harmondsworth 1978.

»Menschen zu hassen«. Welche Deformationen der »Identität« und der Entfremdung sind die Voraussetzung, um letztlich sich selbst zu hassen?

Daß Cohen seinen Aufsatz um den Titel *Antihumanismus und Antirassismus* erweitert, deutet seine grundsätzliche Intention an: Vielleicht läßt sich Menschenhaß nur erklären, wenn man dem Entwurf »Humanismus« samt seinem staatlich verordneten »Antirassismus« folgt. Cohen hält es für unzureichend, der Perspektive eines »traditionellen Humanismus« zu folgen. Nach dieser Auffassung wäre »Rassismus [...] anti-humanistisch, weil er die Universalität des Menschseins leugnet.«³⁹ Diese Leugnung ist eine Form der Ausgrenzung, die über die Benachteiligung in rechtlicher oder sozialer Hinsicht hinausgeht. Auch wenn die Beschneidung staatsbürgerlicher Rechte – z.B. des Wahlrechts – eine massive Form der Verweigerung gesellschaftlicher Teilhabe bedeutet, ist diese Diskriminierung noch nicht als anti-humanistisch zu verstehen. Erst eine Unterscheidung, die Menschen bestimmte Qualitäten mit Verweis auf ihre Zugehörigkeit zu »Rasse«, »Nation« oder »Kultur« abspricht, bricht mit dem Kontinuum »Mensch« und damit mit einer universellen Vorstellung von Humanität. In diesem Sinne bedeutet »Rassismus« *Entzug von Menschlichkeit*. Cohen beobachtet jedoch eine Gegenreaktion, die er als die »Menschlichkeit der Unterdrückten«⁴⁰ bezeichnet: »Sie ist dann am ursprünglichsten, wenn sie am meisten geleugnet wird, sie fordert gerade da ihr Recht, wo sie zum Schweigen gebracht wird, und immer wieder erscheint sie uns in triumphalem Glanz, wie ein Gott, der unter die Menschen zurückkehrt.«⁴¹ Man kann Cohens emphatische Formulierung wohl nur so lesen: Eine Fixierung auf die anti-humanistischen Momente des Rassismus läßt uns nichts verstehen.

Cohen schlägt einen anderen Weg vor. Er läßt sich auf die imaginierten »Identitäten« ein, die der Schlachtruf »Wir hassen Menschen« nach sich zieht. Er will den Standpunkt verorten, von dem aus Menschen nur noch etwas verachtenswertes »Anderes« sind. Daß dieser Schlachtruf in Fußballstadien ertönt, ist für Cohen kein Zufall. Schon vor aller Gewaltentladung ließe sich das Stadion als eine *Zone der Entmenschlichung* verstehen. Die Fußballfans „werden wie eine Herde Vieh ins Stadion getrieben und finden sich dort im Käfig eingesperrt wie Tiger im Zoo. Sie werden unaufhörlich mit Hunden und Pferden von der Polizei überwacht, damit sie ja nicht mit irgendjemandem in Kontakt kommen.“⁴² Insofern wäre das Lied vom Menschenhaß das Echo auf die Behandlung durch Polizei und Öffentlichkeit. Nicht zuletzt stellten sensationshungrige Medien und ihr Wahn nach dem absolut Bösen (wilde Bestien, Tiere, Killer, Monster)

39 P. Cohen, *Wir hassen Menschen*, a.a.O., S. 311.

40 P. Cohen, ebd., S. 312.

41 P. Cohen, ebd.

42 P. Cohen, ebd., S. 315.

schon die Form bereit, deren zwangsläufige Erfüllung durch die Fans später als Skandal aufgefasst wird.

Doch die jugendlichen Menschenhasser vertauschen nach Cohen diese Rollen: sie sehen sich selbst als Außerirdische, als außerhalb aller Menschen stehend und auf sie herabblickend. Allein das Fußballspiel bildet eine dünne Schnittmenge zwischen diesen beiden *Weltversionen*. Cohen sieht in dieser imaginativen Aneignung einer außermenschlichen Rolle die letzte Chance der Jugendlichen, überhaupt noch *irgendeine Rolle* zu spielen: „Sich selbst in außerirdische Lebensweisen zu verwandeln, ist Teil einer Strategie der Neuverortung. Sie ermöglicht diesen Jungen immer noch einen Stolz darauf, eine eigene Rasse zu sein, aber nicht als belagerte Minderheit, sondern als mächtige Eroberer aus dem Weltraum.“⁴³

V.

Semantische Verwirrung

Lévi-Strauss hat, wie erwähnt, vor einer semantischen Verwirrung des Begriffs »Rassismus« gewarnt, mit der er insbesondere eine gedankenlose Anwendung verbindet. Wenn, so seine Analyse, jeder Konflikt als »rassistisch« gebrandmarkt wird, „dann läuft man Gefahr, dem Gegner in die Hände zu spielen, denn viele Naive werden sich sagen: wenn das Rassismus ist, dann bin ich eben Rassist.“⁴⁴ Den in diesem Band abgedruckten empirischen Untersuchungen von Colette Guillaumin, Robert Miles, Hakan Gürses oder Gero Fischer ist zu entnehmen, daß Lévi-Strauss mit dieser Diagnose nicht uneingeschränkt zuzustimmen ist. Zwar bestätigen alle Autoren eine widersprüchliche und inflationäre Verwendungsweise der Begriffe »Rasse« und »Rassismus«. Doch daß sich im Gegenzug die kontaminierende Wirkung des Begriffs auflöst und, wie von Lévi-Strauss befürchtet, »Naive« sich zu ihrem Rassismus bekennen, ist nicht der Fall. Stattdessen ist, wie Gürses und Fischer zeigen, eine rassistische Rhetorik zu beobachten, die sich des »klassisch« rassistischen Vokabulars entledigt hat. Ihre Untersuchungen zur Sprachpraxis in Österreich zeigen, daß sich stets ein subtiles Bewußtsein dafür erhält, welche eindeutig negativ konnotierte Semantik es zu meiden gilt, um in ein vermeintlich neutraleres Vokabular auszuweichen. Insbesondere diagnostizieren die Autoren eine sprachliche Entwicklung die den „obsolet gewordenen Begriff »Rasse« durch »Kultur«“⁴⁵ ersetzt.

⁴³ P. Cohen, ebd., S. 324.

⁴⁴ C. Lévi-Strauss, D. Erebon, *Das Nabe und das Ferne*, a.a.O., S. 219.

⁴⁵ Hakan Gürses, Vom Nationalismus der Elite zum Rassismus der Mitte, *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 52, 1997, S. 2–7, hier S. 2.

In welcher Art und Weise konstituiert sich ein Rassismus, wenn »Rasse« ein Ausdruck ist, „mit dem es ganz offensichtlich zu Ende geht“⁴⁶? Die mit dieser Frage implizierte These stellt Guillaumin, die zwischen Begriff und Wort unterscheidet. „Wenn das Wort selbst zu verschwinden tendiert, so gilt dies keineswegs für den Begriff, der fest verwurzelt bleibt.“⁴⁷ Guillaumin zeigt auf, wie sich die Verwendung des Ausdrucks »Rasse« gewandelt hat. Während er als Kernbegriff einer ganzen Wissenschaftsdisziplin – der somatischen oder physischen Anthropologie – galt, konnte er spätestens nach der historischen Erfahrung des Nationalsozialismus keine gewichtige Rolle mehr spielen. So bemühten sich Humanwissenschaftler, zwischen einer legitimen und einer illegitimen Bedeutung des Begriffs zu unterscheiden.⁴⁸ Insbesondere von der politischen Rechten wurde der Versuch unternommen, an der substantziellen Unterscheidung zwischen »Rassen« festzuhalten, das Wort »Rasse« aber zu tilgen und durch »Kultur« zu ersetzen.

Zu diesem Befund kommt auch Robert Miles, der in historischer Rückschau eine „begriffliche Überdehnung“⁴⁹ diagnostiziert. Die Inflation des Begriffs »Rassismus«, ist für ihn anders als für Lévi-Strauss nicht nur auf ein anti-rassistisches institutionelles Engagement beschränkt. Vielmehr findet sich diese Überdehnung in den Umwälzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sich einerseits der Begriff »Rasse« wissenschaftlich zu etablieren begann, er aber andererseits zu einem Kampfbegriff ideologischer Art wurde. An der Geschichte des Begriffs »Rasse« ist ablesbar, welche Probleme die Versuche bereiten, den Rassebegriff zurückzuweisen. Denn daß Autoren mit der Absicht, die ideologische, rassistische Verwendung des Begriffes »Rasse« ersetzen zu wollen, auf vermeintlich neutralere Begriffe wie »ethnische Gruppierungen« zurückgreifen, ist Ausdruck derselben Prämisse: es gibt substantzielle Unterschiedenheiten, für die ein Begriff gefunden werden muß.

VI.

Historische Vergewisserung

Der Soziologe Wulf D. Hund beschreibt in dem hier abgedruckten Text die historischen Dimensionen des Rassismus. Er zeigt anhand Beispiele verschiedenster Orten und Zeiten auf, wie sich hier jeweils eigene Formen

⁴⁶ Colette Guillaumin, Zur Bedeutung des Begriffs »Rasse«, in: Nora Räthzel (Hg.), *Theorien über Rassismus*, Hamburg, S. 34–42., hier S. 34.

⁴⁷ C. Guillaumin, ebd., S. 36.

⁴⁸ Vgl. C. Guillaumin, ebd., S. 35.

⁴⁹ Robert Miles, *Rassismus*. Einführung in die Theorie und Geschichte eines Begriffes, Hamburg 1991.

des Rassismus entwickelten. Hund will damit „die Notwendigkeit historischer Rassismusforschung“⁵⁰ unterstreichen. Es gibt demnach nicht *den* Rassismus, sondern spezifische, an Raum und Zeit gebundene Formen der Ausgrenzung. „Einerseits ist Rassismus nicht an Rassen gebunden und schließt kulturelle Elemente nicht etwa aus, sondern baut vielmehr gerade auf ihnen auf. Andererseits ist Ethnizität ein zusammengesetzter Begriff, der sich darauf bezieht, »[d]aß Gruppen von Menschen kulturelle Gemeinsamkeiten besitzen, geschichtliche Erfahrungen miteinander teilen, Vorstellungen über eine gemeinsame Herkunft haben und auf dieser Basis ein bestimmtes Identitäts- und Solidarbewußtsein ausbilden«, weshalb dieser Zusammenhang »schon auf unterschiedlichste Weise bezeichnet wurde, z.B. als Stamm, Rasse, Volk, Nation, ethnische Gruppe«.“⁵¹ Mit dem Begriff »Ethnizität« taucht ein neues sprachliches Phänomen auf, das in Opposition zum Begriff »Rasse« gebraucht wird. Während letzterer sich auf eine biologische Substanz beziehen will, wird die »Ethnie« mit Verweis auf eine – meist nicht weiter erläuterten – »Herkunft« erklärt.

Bei dieser Unzahl an Synonymen für den Rassebegriff wundert es nicht, wenn Hund Autoren nennt, die Rassismus für einen „primordialen Grundzug menschlicher Existenz“⁵² halten. Wenn die Ausgrenzung und Vernichtung »Anderer« nur Ausdruck eines anthropologischen Prinzips sein sollte, das *über* dem Menschen steht, dann stellt dies nichts als eine Legitimierungsstrategie dar: Rassismus wird rational begründbar. Hund konzentriert sich auf zwei große Erzählungen der Rechtfertigung: „Für den neuzeitlichen Rassismus westlicher Prägung waren die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts und die Entwicklungsphilosophie des 19. Jahrhunderts von entscheidender Relevanz.“⁵³

Unter »Entwicklungsphilosophie« versteht Hund insbesondere jenen Sozialdarwinismus, der Rassismus als einen Begleiteffekt des »natürlichen Kampfes ums Dasein« ansieht. Man sollte sich vom Begriff »Sozialdarwinismus« nicht täuschen lassen: Auch wenn Darwins Evolutionsbiologie das Modell einer *Entwicklung* der Natur vorgab, so war es erst der britische Philosoph und Soziologe Herbert Spencer, der hieraus die Theorie eines sozialen Fortschritts entwickelte“: „Das Copyright an den beiden

50 Wulf D. Hund, Reichweiten. Historische Dimensionen der Rassismusanalyse, in: ders., *Negative Vergesellschaftung*. Dimensionen der Rassismusanalyse, Münster 2006, S. 49–88, hier S. 70.

51 W.D. Hund, ebd., S. 49f. Hund zitiert hier Friedrich Heckmann, Ethnos, Demos und Nation, oder: Woher stammt die Intoleranz des Nationalstaats gegenüber ethnischen Minderheiten?, in: Uli Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde*, a.a.O., S. 51–78, hier S. 51f.

52 W.D. Hund, Reichweiten, a.a.O., S. 49.

53 W.D. Hund, ebd., S. 54.

54 Vgl. insbesondere Herbert Spencer, *Social statics; or the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*, London u.a. 1868.

bekanntesten Faustregeln des Sozialdarwinismus – »struggle for existence« und »survival of the fittest« sollte ihm deswegen zu Recht gehören.⁵⁵ Was Spencer aus der Biologie als einer der Leitwissenschaften des 19. Jahrhunderts herausarbeitete, wäre allerdings nicht denkbar ohne die geschichtsphilosophischen Prämissen der Aufklärung.

Es sind vor allem Jacques Turgot, Kant und Hegel, die maßgeblich zu der Auffassung beigetragen haben, in Europa sei man dem Rest der Welt nicht nur wirtschaftlich, politisch und militärisch überlegen, sondern auch, weil man die Vernunft auf seiner Seite habe. Äußerst plastisch wird dies immer noch bei Hegel. Wenn für ihn Geschichte zum „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“⁵⁶ wird, dann ist damit ein *Maßstab* geschaffen, der eine Bewertung unterschiedlicher Entwicklungsstufen ermöglicht. Angelegt werden konnte dieser dann an verschiedene »Menschengattungen«: Ob »Neger« oder »orientalische Völker«. Es gab gattungsbezogene *Unterschiede* in bezug auf den Vernunftfortschritt. Hier liegt die wichtige Parallele von Geschichtsphilosophie und Entwicklungstheorie. Aus beiden Perspektiven ist Welt- oder Naturgeschichte nicht mehr länger eine bloße Abfolge einzelner Stadien, sondern eine »sinnvolle« – fortschrittliche – Entwicklung. Für Spencer waren die Gesetze der Evolution die treibende Kraft hinter dieser Bewegung; für Hegel war es der Gang des Weltgeistes. Deshalb schließt Hund aus dieser Parallele: „Der Weltgeist sollte sich nämlich in offener Kumpanei mit dem europäischen Kolonialismus durch die Welt bewegen.“⁵⁷

VII.

Rasse und Kultur

Als Claude Lévi-Strauss in seinem Vortrag die Frage aufwarf, ob man überhaupt zwischen »Rasse« und »Kultur« unterscheiden könne, äußerte sich hierin eine epistemische Skepsis, die Folge seiner damals schon mehr als 20 Jahre währenden ethnologischen Forschung gewesen ist. Sein Vorhaben als Ethnologe, Phänomene des »sozialen Lebens« zu objektivieren, war immer mit einer besonderen Schwierigkeit konfrontiert. Lévi-Strauss musste an jenen Voraussetzungen zweifeln, die eigentlich als Garantien aller wissenschaftlichen Forschung gelten: Das es nämlich überhaupt möglich sei, in der Vielfalt aller menschlicher Ausdrucksweisen ein »Objekt« zu finden. Wer über die Technik der Werkzeugherstellung oder die Be-

55 W.D. Hund, Reichweiten, a.a.O., S. 60. Es scheint insofern nur gerecht, daß es einige Autoren vorziehen von »Spencerismus« statt von »Sozialdarwinismus« zu sprechen (vgl. Hund, ebd., S. 59).

56 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 32.

57 W.D. Hund, Reichweiten, a.a.O., S. 57.

gräbnisrituale fremder Gemeinwesen forschen will, *muß* implizit davon ausgehen, daß es in diesen Gemeinwesen überhaupt Gegenstände oder Rituale gibt, die sich mit unserem Vokabular beschreiben und erfassen lassen. Und wer über »Rasse und Kultur« forschen will, muß implizit davon ausgehen, daß es eine »Natur des Menschen« gibt, deren Festschraubung möglich ist. Die Möglichkeiten und Grenzen dieser Bestimmung werden immer dann virulent, wenn »der Mensch« zum Objekt der Erkenntnis wird. Etwas zu objektivieren heißt aber immer auch, eine eindeutige Unterschiedenheit zu behaupten. In diesem Sinne wäre Rassismus nichts anderes als die Folge einer Zäsur in dem Kontinuum »Mensch«, die »den Anderen« nicht bloß als Gegenüber, sondern als grundsätzlich *unterschiedene Substanz* wahrnimmt.

Es ist das Originelle an der Position von Lévi-Strauss, daß sie auf diese Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten hinweist. Sie erlaubt, eine philosophische Kritik des Rassismus zu formulieren, die vollkommen ohne moralische Ermahnung auskommt, weil das *Wie* des Rassismus bei ihm als eine *Theorie der Erkenntnis* verstanden wird. Das Problem »Rassismus«, ließe sich also schlußfolgern, läßt sich weder allein moralisch noch sprachlich oder juridisch lösen. Es wird immer wieder auftauchen, solange eine epistemische Kategorie von »uns« und »dem Anderen« existiert, die eine Substanz behauptet, wo nur Grenzen unserer Erkenntnis liegen.