

wie das »Frauenproblem« – konsequent in sich aufzunehmen.¹⁴ Andererseits befinden sich auch verschiedene Positionen der Modernekritik, die sich an Nietzsche oder am Strukturalismus orientieren, nicht in der Lage, die Kolonialität der Macht direkt zu adressieren. Sie liefern vielleicht dafür die Munition, tendieren aber dahin, die grundsätzlichen Fragen auf allzu abstraktem Niveau abzuhandeln. Hinzu kommt als dritter Grund die besonders enge Verflechtung der auf die europäischen Verhältnisse zugeschnittenen Kolonialgeschichte mit derjenigen des Kapitalismus. Sollte es stimmen, dass sich mit den »neoliberalen« Veränderungen der Arbeitsverhältnisse, der flexiblen Stellung des einzelnen oder den global vernetzten Informationstechnologien eine epochale Wende innerhalb der Ökonomien vollzogen hat, wie wäre dann noch aktuellen Lebenspolitiken mit Anthropologiekritik zu begegnen? Selbst Foucault scheint seine immer auch anthropologiekritisch angelegten Untersuchungen zum Dispositiv der Sexualität in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität nicht weiterzuführen – und gerade auch das Rassismusproblem angesichts der neoliberalen Herausforderungen als antiquiert anzusehen.¹⁵ Überhaupt fällt es vielen schwer, in den differenzphilosophischen Kritiken der sogenannten postmodernen Philosophie mehr zu sehen als affirmative Beschreibungen des zeitgenössischen Wandels.

Dieser »postindustrielle« Wandel lässt den Machtkomplex der Kolonialität nicht unberührt. Und doch handelt es sich bei ihr um eine Vergangenheit, die nicht aufgehört hat, stets erneut aktualisiert zu werden. Sie besitzt einen impliziten Status, sofern sie die epistemische Struktur eines diskursiven Geschehens tradiert. Und sie zeigt sich ganz manifest in den globalen Interdependenzen ökonomischer und politischer Verhältnisse, die mit den Befreiungskämpfen in den kolonisierten Ländern nicht verschwunden sind. All dies ruft ihre dekolonisierende Kritik auf den Plan. Dass diese Kritik hier als eine verstanden wird, die die »uns« in Europa nicht nur angeht, sondern die

14 Vgl. Aimé Césaire, »Rede über die Négritude« [1987], in: ders., Rede über den Kolonialismus und andere Texte, Berlin 2010, S. 130. Von einem »Frauenproblem« spricht Carla Lonzi, »Wir pfeifen auf Hegel« [1970, 1974], in: dies., Die Lust Frau zu sein, übers. v. S. Vagt, Berlin 1975, S. 5–34, hier S. 5. In beiden Fällen wird die Differenzthese (Schwarzer/Mensch, Frau/Mann) nicht essentialistisch, sondern historisch begründet. Genau darin liegt die epistemische Abweichung von der kolonialen oder auch patriarchalen Differenzierung des Menschen, die mit einer festgelegten (und minderwertigen) Natur des anderen Geschlechts oder der anderen »Rasse« argumentiert.

15 Vgl. Michel Foucault, Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II, Vorlesung am Collège de France 1978–1979, übers. v. J. Schröder, Frankfurt a. M. 2006, S. 318.

»wir« auch selbst durchzuführen haben, muss nicht verwundern. Schließlich war (und ist) die Machtrelation Kolonisierende(r)/Kolonisierte(r) eine, die beide Seiten umfasst.¹⁶ Als ein europäisches Phänomen verlangt der koloniale Diskurs eine kritische Auseinandersetzung mit den Denktraditionen, die ihn hervorgebracht haben und die gerade auch im akademischen Selbstverständnis der ›okzidental‹ Wissenskulturen fortwirken. Diese Kritik ist allerdings kein (eurozentristischer) ›Alleingang‹; vielmehr ist sie auf ein radikal pluralistisches Konzept transkulturellen Austauschs bezogen, auf ein Minoritär-Werden, das die strikten Vorstellungen moderner Totalität ihrer Fundierung beraubt. Mignolo formuliert diese Bedingung produktiver Kritik: »Wenn die Kolonialisator_innen dekolonialisiert werden müssen, dann können die Kolonialisator_innen nicht ohne die intellektuelle Begleitung der *Verdammt*en zu den Agent_innen ihrer eigenen Dekolonialisierung werden.«¹⁷ Auch in diesem Sinne begreift sich die hier vorgelegte Arbeit als radikaldemokratisch.

Vielleicht trifft eine Rekonstruktion der kolonialen Beziehungen der Anthropologiegeschichte im langen 19. Jahrhundert auf genügend Vorverständnis, um nicht als artifizielle und allzu bemühte Angelegenheit aufgefasst zu werden. Gerade aus philosophischer Sicht ist aber zu bemerken, dass die Anthropologie zumeist nur als ein sporadisches Phänomen wahrgenommen wird, das eher verstreut in den Arbeiten von Kant, Hegel oder Feuerbach auftaucht und Spezialstudien beschäftigt, nicht aber als ein kompakter und eng zusammenhängender Diskurs gilt. Erst dieser Befund klärt über die Kontinuität des anthropologischen Denkens in der Philosophie und über die von ihm geleistete Organisation des anthropologischen Wissens aus nicht-philosophischen Bereichen auf (s. Kapitel 1). Genau darauf aber kommt es an, sofern die idealistischen Positionen den verschiedensten Entwicklungsmodellen normative Maßstäbe an die Hand geben, die für die Beurteilung eines minderen Werts besonderer Menschen verantwortlich sind. Für die ›Perversion‹ wie auch für die ›Entartung‹ (im Kontext von Eugenik und Rassenhy-

16 Immer wieder haben sowohl Frantz Fanon als auch Aimé Césaire auf diesen Sachverhalt hingewiesen. Nicht nur die oder der Kolonisierte wird zum Tier degradiert, auch der Kolonisator macht sich, wenn auch auf andere Weise und selbst als Akteur, zum Tier. Vgl. dazu neuerdings Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam*, a. a. O., S. 65–66, und Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, a. a. O., S. 290.

17 Walter Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam*, a. a. O., S. 76–77. Auch Mbembe kommt auf den reziproken Aspekt der kritischen Praxis des Dekolonisierens zu sprechen: »Einerseits gilt es, den Status des Opfers hinter sich zu lassen. Andererseits müssen wir Schluss machen mit dem ›guten Gewissen‹ und der Leugnung der Verantwortung.« Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, a. a. O., S. 324.

giene) hat bereits Foucault die spezifisch anthropologischen Hintergründe im Diskurs über die Sexualität herausgestellt. Das Schlagwort der ›Bio-Politik‹ stellt die immer wieder diskutierte Verbindung her vom Diskurs über die Bevölkerung in der politischen Ökonomie des späten 18. Jahrhunderts bis zu den Menschenzüchtungsutopien im Nationalsozialismus.

Der Schwerpunkt dieses Buches liegt allerdings nicht dort. Mir geht es vor allem um die Frage, was von der Anthropologie mitsamt ihren einigermaßen bekannten kolonialen oder auch rassistischen Bezügen heute noch übriggeblieben ist. Im deutschsprachigen Raum hat sich seit den 1950er Jahren die Annahme verbreitet, dass die philosophische Anthropologie aus den 1920er Jahren stammt und im Konzert mit den Entwicklungen von Phänomenologie und Hermeneutik (nach Dilthey, Husserl und Heidegger) eine womöglich eher konservative, aber doch zeitgemäße neue Form des Philosophierens darstellt. Diese Meinung kann sich auf ihre Protagonisten stützen, sofern sich mit wenigen Ausnahmen weder Max Scheler noch Helmuth Plessner mit den älteren Anthropologietraditionen (affirmativ, historisch oder kritisch) auseinandersetzen. Es scheint sie nicht zu geben, weshalb sich das Neue nicht gegen sie profilieren muss. Auch gibt es kein Erbe, das explizit ausgeschlagen werden müsste. Es ist genau diese Annahme, die eine Problemlage markiert, die aus meiner Sicht kritisch-genealogische Arbeit erforderlich macht.

Sie ist keineswegs auf philosophische oder philosophiegeschichtliche Gegenstände beschränkt. Aber es kann gezeigt werden, dass auch in vielen anderen Theoriefeldern die anthropologische Episteme weiterhin ihre dirigierende Kraft entfaltet. Sie besitzt vielleicht nicht mehr diese Eindeutigkeit in ihren Abwertungsstrategien. Aber das macht ihre Entschlüsselung nur schwieriger und subtiler. Die Ethnologie oder Kulturanthropologie scheint sich einerseits um die Jahrhundertwende (1900) langsam dem älteren kolonialen Regime zu entziehen. Aber andererseits bringt sie mit der Einführung neuer Forschungsmethoden und kulturtheoretischer Ansätze die hierarchischen Relationen zwischen der Wissenschaft und der ›wilden Existenz‹ nicht wirklich zum Verschwinden (s. Kapitel 2). Sie verhält sich wie die künstlerische Avantgarde zum sogenannten Primitivismus.¹⁸ Andere, wenngleich ähnliche Schwierigkeiten werfen Säkularisierungstheorien auf, die sich mit ihrem Vernunftgebrauch auf der sicheren Seite wähnen, wenn es um die Aufklärung religiöser Glaubensfragen geht (s. Kapitel 3). Aber wohnt nicht in der Vernunft eine gleichsam demokratische Mehrstimmigkeit, die sich nicht

18 Siehe dazu exemplarisch Carl Einstein, *Negerplastik*, Leipzig 1915.

ohne Verlust in eine dominierende Tonlage verwandeln lässt? Was ist von der hybriden Einstellung zu halten, die alles, was ihrer Selbsteinschätzung widerspricht, in puren Aberglauben transformiert? Ist nicht der in den letzten Jahren vieldiskutierte neue Realismus ein letzter Versuch in dieser Richtung, endlich wieder auf festen Grund und Boden zu stoßen?¹⁹

Auch die gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Massenpsychologie entwickelt sich aus anthropologischen Denktraditionen (s. Kapitel 4).²⁰ Die Masse ist der inferiore Teil der eigenen Bevölkerung, der wie andere ›minderwertige Menschentypen‹ einer Herde gleicht, die gut gehütet und geführt sein will. Ihre natürlichen Bedürfnisse überwiegen ihre geistigen Fähigkeiten und sie lässt sich insgesamt leicht lenken, weil der einzelne in ihr den Kopf verliert. Das Konzept der Masse zeigt koloniale Züge in ihrer wilden, zügellosen Natur und hält gleichermaßen Einzug in politische und ökonomische Propagandastrategien, die den ihr zugeordneten despotischen Führungsstil reproduzieren. Die kritischen Modelle von Massenkonsum, Massenmedien und Massengesellschaft stehen noch unkritisch in ihrer Traditionslinie. Ihr zeitgenössisches Gesicht offenbart sich im sogenannten Populismus und seinen Theorien. Die Masse nimmt als ein homogener Volkskörper Gestalt an, der sich in den wenigen Stimmen zu artikulieren scheint, die mit dem Anspruch auftreten, ihn zu repräsentieren und zu seinem Recht zu verhelfen.

Das völkische Denken, das sich seit kurzer Zeit vermehrt auf politischer Bühne zu Wort meldet, findet nicht zuletzt einige seiner Wurzeln in der völkischen Anthropologie, die während der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland Triumphe feierte (s. Kapitel 5). Auch diese Ideologie lässt sich gut in einem anthropologiegeschichtlichen Rahmen verorten, weshalb sie mit dem Rassismusthema der postkolonialen Kritik in einer engen Verbindung steht. Eine Philosophie, die sich selbst zu dekolonisieren vornimmt,

19 Vgl. den Furor in der Kritik des Fideismus bei Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz* [2006], übers. v. R. Frommel, Zürich, Berlin 2014. Kein Idol auf weißer Wand – aber ist diese Wand nicht zugleich »abwesende Malerei«, wie Stoichita mit Blick auf den Bilderstreit im 16. Jahrhundert meint? Vgl. Victor I. Stoichita, *Das selbstbewusste Bild. Vom Ursprung der Metamalerei* [1993], übers. v. H. Jatho, München 1998, S. 110.

20 Die Massenpsychologie von Gustave Le Bon entsteht vor dem Hintergrund seiner kulturhistorischen – mit Edward Said gesagt: typisch »orientalistischen« – Arbeiten, die human- und insbesondere hirnpfysiologische Studien voraussetzen. Beides findet in der Rassen- und Völkerpsychologie zueinander, die Le Bon kurz vor seiner Psychologie der Massen publiziert. Vgl. Gustave Le Bon, *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris: Félix Alcan 1894. Natürlich findet sich die Rede vom »Herdenbewusstsein« und der »Urherde« auch bei Marx und Freud.

ist daher gut beraten, sich mit ihrer eigenen Geschichte des anthropologischen Denkens auseinanderzusetzen. Sie kulminiert in einer totalitären Form der Biopolitik und wirft zugleich ein weiteres Mal die Frage auf, wie anders sie sich in den gegenwärtigen neoliberalen kapitalistischen Verhältnissen rund um den Globus konstituiert. Die aktuellen ›kontrollgesellschaftlichen‹ Machtverhältnisse setzen nicht nur alternative Minorisierungsprozesse in Gang, sie produzieren auch soziale Ungleichheiten, die sich gegenseitig stabilisieren.²¹ Integrations- und Solidaritätspolitik haben genau mit dieser Dynamik zu kämpfen – und ihnen gelingt es in aller Regel nicht, den polarisierenden Wirkungen moralisierender bzw. ›enttabuisierender‹ Kampagnen entgegenzutreten. Auch hier zeigt sich, dass das Festhalten an anthropologischen Stereotypen eine wirksame Unterbrechung der Spirale von Hass und Gewalt verhindert: einerseits die kosmopolitischen Eliten, die selbst nicht in der Lage sind, ihre privilegierte Stellung als Profiteure einer weltweiten Modernisierungslogik kritisch wahrzunehmen; und andererseits die auf nationale Kulturen und festgefügte Traditionen (im Verhältnis von Mann und Frau, schwarz und weiß) pochenden Konservativen, die sich von den globalen Entwicklungen bedroht sehen.

Auf andere Weise findet sich die anthropologische Rassenlogik, die minoritäre Identitäten generiert, bereits in den Relationen von Mensch und Tier. Dies wird deutlich in den Beispielen der »verwilderten Menschen« oder »tierischen« Menschengesichter, die den Erwartungen an eine physiognomische Ästhetik nicht entsprechen und in der anthropologischen Literatur gegen Ende des 18. Jahrhunderts exemplarische Relevanz genießen.²² Nach Herder markiert die Gestalt des Menschen eine Organisationsform vitaler Kräfte, die sich aus dem Dunkel des Tierreichs heraushebt, wenn sie sich mit zunehmender Sensibilität (und entsprechendem Gehirn) aufrichtet. Im Affenschädel erscheint »die Richtung der Form verrückt«, die zur »schönen freien Bildung« des menschlichen »Haupts« führt²³: die Physiognomie der ›Ras-

21 Vgl. Gilles Deleuze, »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« [1990], in: ders., Unterhandlungen 1972–1990, übers. v. G. Roßler, Frankfurt a. M. 1993, S. 254–262.

22 Vgl. Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784–91], in: Herders Werke, Bd. 3, Berlin 1911, S. 133, 138.

23 Vgl. ebd., S. 139. Herders vergleichende Physiologie unterhält enge Beziehungen zu den Arbeiten von Haller, Blumenbach oder Camper und instruiert mit seinem Modell der organischen Kräfte ganz entscheidend die naturphilosophischen Spekulationen über die Trias Reproduktion-Irritabilität-Sensibilität, die seit dem jungen Schelling und seiner Deutung der Kantischen Lehre vom Organismus die Anthropologie nachhaltig definieren.