

**J. Africanus B. Horton's**  
***The Negro's Place in Nature (1868)*** -  
**Eine frühe Antwort auf den**  
**“Wissenschaftlichen Rassismus” des 19. Jahrhunderts**

**Arno Sonderegger**

**Zusammenfassung**

Das 19. Jahrhundert markierte für Afrika nicht weniger als für den Rest der Welt eine Zeit rapider Umwälzungen. Dabei spielte die Industrielle Revolution, die in Europa, allen voran England, ihren Ausgang genommen hatte, eine entscheidende Rolle als Motor: Sie beeinflusste innerafrikanische Entwicklungen wirtschaftlicher und politischer Art (vom Menschen- zum Warenhandel und zur agrarischen Exportproduktion; Staaten Gründungen und -restorationen; u.ä.), ehe sie im Zuge der kolonial-imperialen Aneignung Afrikas eine sehr spezifische Situation der Fremdbestimmung herbeiführte. Eine Reihe afrikanischer Intellektueller dieser Zeit reflektierte diese Veränderungen und die eigene Situation darin. Africanus Horton war einer von ihnen.

In diesem Beitrag soll ins rechte Licht gerückt werden, dass Hortons Auseinandersetzung mit den europäischen rassistischen Vorurteilen eine besondere Bedeutung zukommt - eine Bedeutung, die bislang meist für vernachlässigbar gehalten wurde, weil sie historisch weniger wirksam als alternative Ansätze gewesen war (wie zum Beispiel jene von Edward Wilmot Blyden [1832-1912], Cheikh Anta Diop [1923-1986] oder manche Ideen im Umkreis der Négritude). Indem ihrer naturwissenschaftlichen Logik gefolgt und ihre evolutionär-geschichtsphilosophische Denkbewegung nachvollzogen wird, kann ihre Signifikanz als eine Theorie des Antirassismus, die außerhalb des Rassendiskurses angesiedelt ist, deutlich gemacht werden. Horton erweist sich dadurch nicht bloß für IdeenhistorikerInnen Afrikas als relevant, sondern darüber hinaus als ein Denker von wahrhaft universalem Interesse.

### **Zum „zeitgeistigen“ Rahmen: die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts**

Im Europa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfreuten sich Rassentheorien, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts von so illustren Gestalten der Geistesgeschichte wie Immanuel Kant oder Carl Linné entworfen und in weiterer Folge verfeinert worden waren, zunehmender Akzeptanz. Die stereotypen Vorurteile gegenüber AfrikanerInnen, die seit den Anfängen des transatlantischen Sklavenhandels Fuß gefasst hatten und der Rechtfertigung der Sklaverei dienten, hatten schon zuvor Eingang in philosophische Werke gefunden, die - zumindest diesbezüglich - den vermeintlich „gesunden“ Common Sense widerspiegelten. Trotz solcher geistesgeschichtlichen Kontinuität erlebte der Rassismus in Europa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine massive Verschärfung und eine neue Qualität.

Mit ein Grund hierfür war jene vielbeschworene Wende von einem liberalen zu einem autoritärkonservativen Klima, die in England während der 1860iger Jahre vollzogen wurde und die nicht zuletzt als Reaktion auf die wachsenden sozialen Probleme gedeutet werden muss, die im Zuge der eigenen Industrialisierung und jener anderer europäischer Mächte zum Tragen kamen. Der Rassismus, der nach Außen wirkte, vermochte nicht nur von innenpolitischen Problemlagen abzulenken, er vermochte auch erfolgreich das Bewusstsein einer nationalen Einheit zu beschwören, die angesichts der tatsächlichen Klassenstruktur des viktorianischen Englands wenig mehr als fiktional war. In Auseinandersetzung mit der außereuropäischen Welt aber rückte die - objektiv gesehen: äußerst relative - „Homogenität“ der englischen Gesellschaft ins Zentrum des Blickfeldes: Das ideologisch geschönte Bewusstsein des Vereinigten Königreichs half, das wachsende Proletariat in Schach zu halten.

Endlich sollten der gedachte und gelebte Rassismus auch der folgenden, seit den 1880ern wirksamen imperialen Kolonialexpansion ein legitimierendes Mittel zur Hand geben, das sich dem älteren Modell einer zivilisatorischen Mission beigesellen konnte, ohne den vertieften Graben, der nun durch die behauptete *rassische* Andersartigkeit zwischen Europäern und Afrikanern gezogen worden war, überbrücken zu helfen - im Gegenteil: Der Rassismus spülte existierende Brücken des interkulturellen Dialogs, wie sie z.B. in der „Afrikanisierung“ der Afrika-Mission durch die *Church Missionary Society* zum Ausdruck gekommen waren, hinweg. An ihre Stelle sollte die rassistisch begründete Fremdherrschaft treten.

Die Bedeutung als Rechtfertigungsinstrument europäischer Höherwertigkeit, die dem Rassismus in jenen Jahren zukam und die koloniale Eroberung in nicht zu unterschätzendem Maße vorbereiten half, speiste sich aus einer besonderen Quelle. Sie beruhte nicht einfach auf dem bloßen Recht des Stärkeren, sondern auf mehr oder weniger elaborierten Texten, die einer Gattung angehörten, die das selbstgewählte Kennzeichen des Zeitalters trug: der Wissenschaft. Der Rassismus schöpfte seine Legitimität aus ihr und aus jener Form der Wissenschaftsgläubigkeit, die zunehmende Verbreitung fand und langsam aber unaufhörlich die Stelle des christlichen Weltbildes einzunehmen begann.

Mit der Industrialisierung, die während des 19. Jahrhunderts rasch vorangetrieben wurde, gingen nicht nur technologische „Modernisierungsschübe“ einher, sondern sie wälzte die Lebensverhältnisse weiter Teile der Gesellschaft rapide um. Das politische Feld blieb davon nicht verschont, und die heutzutage gewohnte politische Triade des Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus begann sich zu formieren. Der Umgang mit der veränderten Situation und die vorgeschlagenen Lösungen für die neuen sozialen Probleme äußerten sich, dem aufkeimenden Geist des „wissenschaftlichen Zeitalters“ durchaus gemäß, verstärkt mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit. Nicht von ungefähr war das letzte Buch Auguste Comtes, einer Ahnenfigur der Soziologie, als *catéchisme positiviste* verfasst (Comte 1852), und nicht zufällig beschrieb der Denker der europäischen Moderne, Max Weber, diesen Prozess an verschiedenen Stellen seines Werks als *Entzauberung der Welt* (Weber 1992). Das religiöse Sendungsbewusstsein hatte sich offiziell verabschiedet, aber im Untergrund wirkte es munter weiter.

### **The Negro's Place in Nature - geistesgeschichtliche Kontinuitäten und Brüche**

Das Bild, das man sich in Europa von Afrika machte, blieb von der sich beschleunigenden Szientifizierung der Welt nicht unbeeinflusst. Zwar waren schon im 18. Jahrhundert ein Zusammenhang zwischen somatischen Merkmalen (Haut, Haar, Körperbau), Lebensweise und Sklaventum behauptet und somit kulturelle Vorurteile in die Sphäre einer unvermeidlichen „Natur der Dinge“ verschoben worden (Curtin 1964: 30, Sonderegger 2002: 102-112). Allerdings war diese Ansicht noch starken Widerständen und elaborierter Kri-

tik ausgesetzt. Die Geltungskraft einer „absoluten Wahrheit“, die gegenüber kritischen Stimmen taub und blindlings agieren konnte, sollte sie erst Jahrzehnte später, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, erringen.

Vor 1860 jedoch hatte noch eine Polyphonie mehr oder minder gleichrangiger Meinungen zur Frage nach der „Stellung des Negers in der Natur“ geherrscht (Bitterli 1991). Je nach Position und Erfahrung ihrer Träger differierten die diesbezüglichen Ansichten allerdings in bezeichnender Weise. Insbesondere drei große Gruppen können für unseren Zweck idealtypisch unterschieden werden: zum einen jene, die unmittelbare Kenntnis vom afrikanischen Kontinent und seinen Bewohnern hatten; zweitens jene, welche die Nachrichten über AfrikanerInnen, die sie aus zweiter, dritter Hand bezogen, ihren philosophisch-wissenschaftlichen Theoriengebäuden über die Menschheit einzuverleiben versuchten; drittens jene, deren Interesse an Wissen über Afrika ein wesentlich praktisches war (Handel und Mission unter dem Siegel der Abolition und der zivilisatorischen Mission einerseits, literarische Klischeebildung zum Zweck der Zivilisationskritik andererseits).

Jene Europäer, die tatsächlich vor Ort gewesen waren und Beschreibungen von Land und Leuten lieferten, zeichneten sich Philip D. Curtin (1964: 34) zufolge zwar allesamt durch eine „moderate xenophobia“ aus; Feindseligkeit gegenüber den ihnen Fremden war ihnen also keineswegs fremd. Allerdings bedienten sie sich kaum des *rassistischen* Antagonismus, der eine zunehmend große Rolle *in Europa selbst* zu spielen begonnen hatte. Dies mochte auch damit zu tun haben, dass Europäer in Afrika, weit davon entfernt, AfrikanerInnen die Bedingungen des Handels und kulturellen Austauschs vorgeben zu können, vielmehr ihrem Diktat unterworfen waren: Sie hatten sich nach jenen zu richten (Curtin 1986: 15). Die gelebte Erfahrung widersprach demnach der angeborenen Inferiorität von AfrikanerInnen aufs Deutlichste. Denen, welche die soziale Realität Afrikas am eigenen Leib erfahren hatten, diente der Rasse-Begriff darum bestenfalls als „[...] a *mark* identifying the group - not [as] a *cause* of the group's other characteristics.“ (Curtin 1964: 36).

Die „Rasse“ als vermeintliche Ursache von Aussehen und Lebensweise „des Afrikaners“ tauchte dagegen dort auf, wo die Distanz zur realen Erfahrung zu groß geworden war, und ebenso dort, wo die Abstraktion vom tatsächlichen Lebensvollzug der Individuen zur Regel wurde. Insbesondere die Biologie neigte seit Linné solcher - hinsichtlich der Daten relativ indifferenten - Kate-

gorisierung zu: die Spezies wurde ihr zur entscheidenden Größe, während die individuelle Variation vernachlässigbar erschien. Ähnliches galt auch von jener Literatur, die sich des Klischees des „edlen Wilden“ bediente (Curtin 1964: 48-51). Auch sie entwarf ihre Protagonisten, die als positives Gegenbild zum degenerierten Zivilisationsmenschen figurierten, auf nicht-empirischer Basis. Ihre idyllischen Entwürfe waren Resultat einer ähnlichen Vorgangsweise, wie sie auch die deduktive Methode kennzeichnete, die insbesondere von biologischen Systematikern zunehmend praktisch genutzt wurde. Diese nämlich:

„[...] began with a system and used empiricism to make it as accurate as they could. Their principal aim was to examine, classify, and arrange the whole order of nature in a rational pattern.” (Curtin 1964: 36)

Im Gefolge der Biologie, mit Sicherheit eine der Leitwissenschaften der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und seit der Jahrhundertmitte Vollstreckerin eines „naturwissenschaftlichen Weltbildes“, wurde die reduktionistische Naturalisierung der Menschen auf *den Menschen als Angehörigen einer spezifischen - und unentrinnbaren - Gruppe* nach und nach allgemein salonfähig. Der rassentheoretische Diskurs, mit neuen akademischen Würden versehen, weil debattiert in den Zirkeln der seit der Jahrhundertmitte vielerorts gegründeten anthropologischen Gesellschaften (Paris 1859, London 1863, Berlin 1869; Dias & Jamin 1992: 540), wirkte weit über den engen Kreis der Wissenschaften hinaus. Das Vorurteil der Rasse stand dabei nicht nur am Anfang des „Erkenntnistrebens“, es hatte auch am Ende zu stehen. Seine Bestätigung lag im Interesse, nicht seine Überwindung.

Der französische Klassiker dieses Genre, Arthur Comte de Gobineau *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), blieb nicht lange allein. Auch „England hatte“, wie George Mosse (1990: 90) festhielt, „seinen eigenen Gobineau“ - aber im Gegensatz zum französischen Diplomaten war sein schottisches Pendant, der Anatom Robert Knox (1798-1862), nicht nur wissenschaftlicher Dilletant. Zwar war Knox's akademische Karriere infolge des Gerüchtes, er habe Leichen gestohlen, um anatomische Untersuchungen durchzuführen, von 1830 bis 1856 unterbunden, doch der fachlichen Anerkennung, die er genoss, hatte dies keinen Abbruch getan. Sein Werk *The Races of Man* (1850) versammelte jene rassistischen Ansichten, die er auf öffentlichen Vortragsrei-

sen durch die Städte Englands vortrug in gedruckter und graphisch untermalter Form. Den Afrikaner interpretierte er darin als tierhafte Lebensform und zur Sklaverei geboren, doch verglichen mit seinen antisemitischen Injurien waren diese Anwürfe fast schmeichelhaft (Mosse 1990: 91-93).<sup>1</sup>

Einen unermüdlichen Anhänger hatte Knox in James Hunt (1833-1869), dem Präsidenten der von ihm 1863 gegründeten *London Anthropological Society*, der ebenso wenig wie Knox an die Entwicklungsfähigkeit des Afrikaners glaubte, auch wenn er sich - anders als jener - gegen die Sklaverei aussprach und für einen unbedingten englischen Paternalismus eintrat (Mosse 1990: 93-95). Er lässt sich daher unschwer als Repräsentant der Wende zur kolonialen Ambition und als Vorbereiter ihrer imperialen Durchsetzung interpretieren. Nicht von ungefähr gab Hunts Druckwerk *On the Negro's Place in Nature* (1863) Africanus Horton einige Jahre später Anlass für die Titelgebung seiner eigenen kritischen Ausführungen (Mährdel 1994: 181). Und wohl nicht zufällig war Hunts Stellvertreter und Vizepräsident der Londoner Anthropologischen Gesellschaft der „Afrika-Entdecker“ und notorische Imperialist Sir Richard Burton.

Das Interesse an der Erörterung des „afrikanischen Wesens“ war, so heftig es in der Gelehrtenwelt seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert auch diskutiert werden mochte, bei Anhängern der Abolition vergleichsweise schwach ausgeprägt. Oft aus religiös-moralischer Motivation heraus handelnd waren ihnen AfrikanerInnen Menschen, und als solche kamen ihnen *natürliche Rechte* automatisch zu. Diesem grundsätzlichen Konsens zum Trotz unterschieden sich Abolitionisten in jenem Maß, in dem sie ihre Gleichwertigkeit zugaben oder nicht, allerdings beträchtlich (Curtin 1964: 52-57).

Nachdem sich in England seit den 1780ern der Sklavenhandel und seine Proponenten mit der Kritik abolitionistischer Kreise konfrontiert sahen, trat langsam - gefördert von den Pragmatikern unter den Abolitionisten - die Idee eines sogenannten „legitimen“ Handels auf den Plan. Dieses neue Bestreben nach Warenhandel statt Menschenhandel resultierte in der Folge nicht nur in einer Umwälzung ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Verhält-

---

<sup>1</sup> Jedenfalls tauchte Knox auch auf „Völkerausstellungen“ wie jener der „Bosjesmans“ auf, um sein „Wissen“ zum Besten zu geben. Bei der besagten Show wurden zwei Frauen, zwei Männer und ein Kind aus dem südlichen Afrika vorgeführt, und die englische Öffentlichkeit 1846-47 unterhielt sich dabei aufs Schaurig-Angenehmste (Lindfors 1996: 13f, 13/Fn.14).

nisse in Afrika (Curtin 1995: 325-351, Law 2001: 22-35), sondern führte auch zu einer Veränderung der europäischen Sichtweise auf Afrika: Das Nutzenkalkül wurde nun weniger an der Menschenzahl, an der potentiellen Arbeitskraft gemessen als vielmehr an sogenannten äußeren Bedingungen festgemacht. Vorerst äußerte sich dieser Bewusstseinswandel in einem Anstieg publizierter Beschreibungen der afrikanischen Küstenstriche. Zudem kam es zur Ausrüstung diverser Expeditionen in Regionen des Landesinneren, um Möglichkeiten kaufmännischer und landwirtschaftlicher Nutzung zu erkunden. Die Christianisierung stellte dem ein weniger „handfestes“, mehr ideelles Motiv zur Seite, wenn auch auffällig ist, dass in den Missionen religiöse Unterweisung selten ohne handwerkliche Arbeit geübt wurde.

Die solcherart erbrachten Daten wurden unterdessen, zum Teil in Form rasch publizierter Reisebeschreibungen, oft aber von Gelehrten, die ihre Stuben nie verlassen hatten, einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Gegen 1850 hatte sich ein Bild Afrikas herauskristallisiert, das stark von europäischen Interessen gezeichnet und durch eine instrumentelle, zweckrationale Wahrnehmungslogik gefiltert war. Der afrikanische Mensch, soweit man ihn überhaupt als Mensch wahrnahm, wurde nicht danach beurteilt, was er war oder was er hatte, sondern nach dem, was ihm - an in europäischen Augen Unabdingbarem - fehlte.

So hatte sich ein gewisses Bild Afrikas um die Mitte des 19. Jahrhunderts in den Köpfen vieler Europäer verfestigt. Von der Empfindung der notwendigen Bekehrung zu den „drei Cs“ - *Commerce, Christianity, Civilization* - beseelt, war der Weg zu einem vierten nicht mehr weit: *Colonialism* war ein gewissermaßen logischer, nächster Schritt.

### **Koloniales Engagement in Sierra Leone, Biographie von Africanus Horton**

Eine rasch einsetzende, konkrete Folge der Anti-Sklaverei-Bewegung in England waren Kolonisierungsentwürfe für Gebiete an der westafrikanischen Küste (Curtin 1964: 88-119). Die sogenannten Black Poor, das afrikastämmige englische Proletariat, sowie befreite Sklaven sollten dort angesiedelt werden und, gewappnet mit christlichem Glauben, dem englischen Handel von Nutzen sein. Tatsächliche Umsetzung erfuhr einer dieser Pläne in Sierra Leone seit 1787, als freigelassene Sklaven aus Nova Scotia und West-

indien angesiedelt wurden. Nach dem englischen Verbot des Sklavenhandels (1804) und der Einrichtung von Schiffspatrouillen, die die Einhaltung des Verbots kontrollieren sollten, fanden sich auf diesem Weg auch vermehrt Afrikaner aus dem nigerianischen Gebiet nach Sierra Leone „verpflanzt“. Die Herausbildung einer afrikanisch-kreolischen Mittelschicht, deren Träger Politik, Handel und Gewerbe betrieben oder als Missionare, Lehrer und Rechtsanwälte tätig wurden, vollzog sich im Laufe der nächsten Jahrzehnte, nachdem Sierra Leone 1808 zur britischen Kronkolonie erklärt worden war (Geiss 1968: 35-37, 41-53; Mährdel 1994: 178f).

James Africanus Beale Horton, in Sierra Leone geboren, gehörte verschiedenen Welten an: Afrika und Europa, der Wissenschaft und dem Christentum. Als Afrikaner, dessen Eltern durch die Sklaverei entwurzelt, von englischen Abolitionisten in Sierra Leone, hunderte Kilometer von ihrer eigentlichen Heimat entfernt, „repatriiert“ worden waren, selbst in eine Situation zwischen mehrere kulturelle Welten geboren, wurde ihm Zutritt zur Ebene der europäischen Eliten gewährt. Seine Entfaltung jedoch blieb ihm verwehrt. Am eigenen Leib und eigener Seele erfuhr er den eingangs skizzierten Wandel des englischen Umgangs mit AfrikanerInnen, vom anfänglichen Bemühen um eine - wiewohl hierarchisch gedachte, so dennoch - entgegenkommende Art der Begegnung und der paternalistischen Unterstützung hin zum rassistischen Dünkel und zur rassistischen Ausgrenzung.

James Horton wurde am 1. Juni 1835 in Gloucester, einem der Hügeldörfer um Freetown, als Sohn eines Igbo-sprachigen Zimmermanns geboren. Auch seine Mutter stammte aus dem Raum des heutigen Nigeria. Beide waren sie von Sklavenschiffen befreit und daraufhin in Sierra Leone angesiedelt worden. 1847 fand Horton dank eines Missionars, dessen Name - Beale - Horton zum Bestandteil seines eigenen machte, Aufnahme in der *Grammar School* der *Church Missionary Society* (CMS) in Freetown. Dort erhielt er eine grundlegende Ausbildung in Latein, Griechisch und Mathematik sowie religiöse Unterweisung. 1851 wechselte er an die Fourah Bay Institution, um als Geistlicher ausgebildet zu werden. Doch 1853, nachdem das britische Kriegsministerium, alarmiert durch die hohen Sterblichkeitsraten von Europäern in Westafrika, beschlossen hatte, Afrikaner zu Militärärzten ausbilden zu lassen, wurden Horton und zwei weitere Afrikaner zum Medizinstudium nach London geschickt. In England fügte er seinem Namen nun auch Africanus

bei. 1858 erhielt er seine Zulassung und wechselte nach Edinburgh, wo er sein Doktorat 1859 mit einer Arbeit zu *The Medical Topography of the West Coast of Africa, with Sketches of its Botany* abschloss. Daraufhin trat er seinen Dienst in der britischen Westafrika-Armee an, aus dem er erst 1880 ausschied (Fyfe 1990: 17f; Fyfe 1992; MMA 1991: 281-282).

Als Arzt diente Horton geraume Zeit in verschiedenen Forts entlang der Goldküste. Die *West India Regiments* setzten sich aus afrikanischen Truppen und solchen aus den Antillen zusammen; ihre Führung oblag allerdings in aller Regel europäischen Offizieren, die, ähnlich den europäischen Militärärzten, einem selbstbewussten und - in ihrem Sinne unbestreitbar qualifizierten - Afrikaner nur wenig Sympathie entgegenbrachten. Diese wenig angenehmen Bedingungen, begleitet von zunehmender Kränkelei und wiederkehrenden Malariaschüben, führten zu häufigen Versetzungen von einem Fort ins andere. Einen Höhepunkt der Kränkung erlitt Horton, als seine ärztlichen Leistungen während des Anglo-Asante-Krieges (1862-1864), zu dem er Jahre später selbst Stellung beziehen sollte (Horton 1870), keine Anerkennung fanden, sein Name aus den offiziellen Berichten des Feldzuges getilgt und er selbst auf einen Posten an den Gambia versetzt wurde (Fyfe 1990: 18-20).

Zu allem Unglück war seine Frau, eine Tochter W. H. Pratts, einer angesehenen Person der Igbo-Gemeinschaft Sierra Leones, mit der er 1862 verheiratet worden war, jung verstorben. Horton sollte erst 1875 neuerlich zum Traualtar schreiten, diesmal, um sich einer der ältesten Einwandererfamilien aus Amerika zu verbinden, den Elliots, wodurch er seine Verbindungen in Sierra Leone neu zu beleben wusste (Fyfe 1990: 38).

In den 1860ern trat Horton in Kontakt zu Ferdinand Fitzgerald, einem überzeugten irischen Protestanten und Herausgeber der Monatszeitschrift *African Times*, und begann eine rege publizistische Aktivität zu entfalten. Dabei widmete er sich vorrangig aktuellen Themen. Beispielsweise untersuchte er Möglichkeiten modernisierten Ackerbaus in Westafrika, diskutierte den Plan einer Krankenanstalt im Bereich Freetowns sowie einer Universität und machte sich Gedanken zur politischen Zukunft Afrikas, so in einem Pamphlet *Political Economy of British Western Africa* (1865) (Shepperson 1969: xiv-xviii). Insbesondere die letztere Thematik arbeitete er während eines einjährigen Englandaufenthalts 1867 näher aus und veröffentlichte seine Ergebnisse in einem eigenen Buch: *West African Countries and Peoples* (Horton 1868; Fyfe

1990: 20f). Dieses basierte auf dem Pamphlet von 1865, war aber erheblich um thematische Zusätze erweitert (Shepperson 1969: xi)

Darin sprach er sich nicht nur vehement gegen rassistische Vorurteile aus, sondern drängte auch - durchwegs modernisierungswillig - auf ökonomische und kulturelle Entwicklung Afrikas. Dabei forderte er mit Vehemenz die britische Regierung auf, die Selbstregierung Westafrikas zu unterstützen, weil sie in Hortons Augen ein wesentliches Moment darstellte, um jene Entwicklung zu ermöglichen, die er sich vorstellte. Während zwei medizinische Werke, die Horton im selben Zeitraum herausbrachte - *Physical and Medical Climate and Meteorology of the West Coast of Africa* (1867) sowie *Guinea-Worm, or Dracunculus* (1868) - von britischen Medizinerkreisen interessiert zur Kenntnis genommen wurden, rezensierte sein politisches Buch keine einzige einflussreiche Zeitung Englands (Fyfe 1990: 29f). Christopher Fyfe erklärte das damit, dass

„Le public était à la rigueur disposé à entendre ce qu'un médecin africain avait à dire de la médecine tropicale, non point ce qu'il avait à dire en matière politique ou raciale.“ (Fyfe 1990: 30)

Immerhin erwirkte Horton kurz vor seiner Rückkehr nach Afrika den Auftrag, die kolonialen Stellen über die politischen Vorgänge an der Goldküste auf dem Laufenden zu halten. In einer Reihe von Briefen, die später gesammelt erschienen (Horton 1870), berichtete er über die Situation vor Ort, an der britische und holländische Händler ebenso teilhatten wie die küstennahen Gruppen der Fanti und Ga sowie das Reich Asante, und er machte sich zum Fürsprecher einer Fanti-Konföderation, deren Verfassung er als Wahlpräsidentatur skizzierte, inklusive einer Administration, die steuerliche Funktionen und Gerichtsbarkeit ausüben und deren Budget zur Hälfte in Bildung, Straßenbau und Gesundheitswesen investiert werden sollte (Fyfe 1990: 30-32).

Allerdings war die Bereitschaft der englischen Amtsträger vor Ort, ihren Platz an Afrikaner abzugeben, nicht wirklich vorhanden, und zunehmende Spannungen zwischen Engländern und Fanti waren die Folge. In dieser Situation, die 1871 auch zur Übergabe der holländischen Forts an England führte, kam es in einem Küstendorf zu einer ernsthaften Pockenepidemie, der Horton durch Anwendung eines „despotisme bienveillant“ Einhalt zu bieten vermochte: Indem er, gewaltsam und öffentlich, zwei alte Chiefs gegen Pocken impfte, brach er den Widerstand gegen die Impfung (Fyfe 1990: 33);

impfte, brach er den Widerstand gegen die Impfung (Fyfe 1990: 33); zumindest vom Staatssekretär der Kolonien wurde er dafür belobigt und zum *Civil Commandant* von Sekondi ernannt (MMA 1991: 282). Ein anderer, gerade vakanter administrativer Posten an der Goldküste, auf den sich Horton aufgrund seiner medizinischen und administrativen Erfahrung und Verdienste sowie wegen seiner Publikationen Hoffnungen machte, wurde ihm jedoch von derselben Person verwehrt (Fyfe 1990: 33f). Wiederum ließ man ihn spüren, dass er die falsche Hautfarbe hatte, um eine solche Stellung bekleiden zu dürfen.

Nachdem die Asante unter Kofi Karikari 1873 in einem Kraftakt den direkten Zugang zur Küste herzustellen versucht und dabei Cape Coast einer ernstlichen, aber letztlich erfolglosen Belagerung unterworfen hatten, nahm Horton an der englischen „Asante-Expedition“ von 1873-74 unter Sir Garnet Wolsley teil, die in raschem Zug auf die Hauptstadt von Asante - Kumasi - vorrückte und das Selbstvertrauen dieser Inlandsmacht bleibend schädigen sollte. Horton erlebte die Formalisierung der englischen Kolonialherrschaft über die Goldküste (1874), und, enttäuscht von diesem Wechsel einer politisch liberalen Haltung zur kolonial-imperialen Politik, begrub er seinen für in Bälde realisierbar gehaltenen Traum der autonomen Selbstregierung; er wandte sich von der politischen Publizistik ab (Fyfe 1990: 34-36).

Stattdessen arbeitete er weiterhin als Mediziner, nunmehr in Cape Coast, und veröffentlichte 1874 ein Buch über *Diseases of Tropical Climates*. Außerdem widmete er sich mit frischer Begeisterung geologischen Studien und erwarb diverse Bergbau-Konzessionen in Gebieten, die mineralreich zu sein schienen. Zum Zeitpunkt seines Ausscheidens aus dem Militärdienst (1880) war er bereits zum agilen Geschäftsmann geworden. Als Angehöriger der lokalen Elite Freetowns nach Sierra Leone zurückgekehrt, plante er sodann eine *Commercial Bank of West Africa* einzurichten. Ihre Eröffnung im Jänner 1883 erlebte er noch, allerdings verstarb er bald, am 15. Oktober 1883, infolge von Wundbrand (Fyfe 1990: 36, 38f; MMA 1991: 282). Horton hinterließ eine Ehefrau und zwei Töchter; außerdem zwei Unternehmungen, die vorerst scheitern mussten - seine Bergbauminen und seine Bank (derartige Geschäftsideen sollten erst Jahrzehnte später gewinnbringend sein). Zu Hortons Erbe zählt aber vor allem ein geistiges Werk, das wert ist, wiederentdeckt zu werden.

### **Rund um Hortons *The Negro's Place in Nature***

Zu behaupten, dass Horton unter AfrikanistInnen und AfrikahistorikerInnen ein Unbekannter ist, wäre gelogen. So fehlt sein Name in einschlägigen Texten zu politischem und kulturellem Denken Afrikas nicht (Geiss 1968, July 1968, Mährdel 1994, Boele van Hensbroek 1999). Auch sind zwei seiner Bücher in den Jahren 1969 und 1970 neu aufgelegt und mit kenntnisreichen Einleitungen versehen worden (Shepperson 1969, Ayandele 1970). Trotzdem blieb seine Wirkung verhältnismäßig schwach, insbesondere, wenn man sie mit jener seines Zeitgenossen Edward Wilmot Blyden vergleicht.<sup>2</sup> So fehlt Horton auch, wenig verwunderlich, in einer neueren Quellensammlung zur Geschichte „afrikanischer Zivilisation“, während Blyden sehr wohl vertreten ist (Davidson 1991).

Zudem hängt Hortons Andenken ein etwas zweifelhafter Ruf an. Seine Nähe zur christlichen Mission und seine unerbittliche Modernisierungsbefürwortung, was Technik, Bildung, Politik und Medizin betraf, machten Horton für spätere Generationen afrikanischer Intellektueller, die unter kolonial-imperialen Bedingungen sozialisiert worden waren und von Rechten, die für Horton noch selbstverständlich waren, nur mehr träumen konnten, zu einem merkwürdigen Gesellen, für manche schwer einschätzbar, für andere schlicht zu einer *persona non grata*.

Blydens prägende Rede von der „African Personality“ kam, unter den veränderten Verhältnissen der Kolonialzeit, den Erfordernissen antikolonialer Forderungen nach Unabhängigkeit bei weitem mehr entgegen als Hortons moderater Kurs auf partnerschaftliche Selbstbestimmung. Vielleicht im Schatten der Wirkmächtigkeit von Blydens rassistischem Antirassismus, der sich in Denkmustern der Négritude (Senghor 1986, July 1964), in Texten von Cheikh Anta Diop (1987, 1990, 1991) oder noch in Pamphleten der Afrozentristen von Heute (Asante 1985, 1989, Clarke 1978, 1985, 1991) wiederfinden lässt,

---

2 E.W. Blyden (1832-1912) wurde auf St. Thomas, einer der Jungferninseln, geboren und wanderte 1850/51 nach Liberia aus. Dort machte er eine erfolgreiche Karriere als Lehrer, Journalist und Politiker und wurde zum hervorragenden Vertreter eines afrikanischen Kulturellen Nationalismus sowie zum Pionier des Panafrikanismus (zu seiner Person und Bedeutung vgl. Hair 1962, July 1964, Lynch 1965, Geiss 1968, July 1968, MMA 1991: 116-120, Mährdel 1994; wichtige Texte von ihm selbst sind Blyden 1878, 1890 sowie jene, die in Lynch 1971 und Blake 1976 abgedruckt sind).

etablierte sich eine Ohnmacht der Rezipienten gegenüber Hortons Werk. Umso leichter richtete sich eine solche Verständnislosigkeit ein, als afrozentristische Denkweisen nur Spiegelbilder des europäischen Rassismus darstellen (und Rassismus im übrigen nichts kontinental Spezifisches ist). Ihre Affinität zur gewohnten Wahrnehmungsweise sicherten ihre Überzeugungskraft und ihren Erfolg.

Horton dagegen unterzog, dem wissenschaftlichen Credo folgend, gerade auch das Gewohnte, scheinbar Gesicherte der Prüfung. Er ließ sich weniger von Träumen leiten als vom Interesse an der Erkundung realer Vorgänge, war weniger Prediger als vielmehr Forscher. Für Vertreter jener irrationalen Literatur, die die Widersprüche ihres Denkens nicht zur Kenntnis nehmen, sondern die Zirkularität ihrer Gedanken für den Beweis ihrer Richtigkeit halten<sup>3</sup>, war Horton entsprechend wenig attraktiv. So hätte er sich, wäre er zum Beispiel von Asante (1989) rezipiert worden, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit derselben apodiktischen Kritik ausgesetzt gesehen, die dieser an Booker T. Washington richtete: „Nevertheless, no program, however brilliantly organized, can survive if its conception is not based upon Afrocentricity.“ (Asante 1989: 10) - sic.

Horton wurde und wird also rezipiert, wenn auch mit vergleichsweiser Zurückhaltung und, wie mir scheint, mit einem gewissen Unverständnis. Insbesondere Hortons Beitrag zur Theorie des Antirassismus, der mir in seiner Originalität bisher nicht genügend erkannt worden zu sein scheint, ist davon betroffen. Zwar fehlt nirgends der Hinweis auf die naturwissenschaftliche Erörterung, die Horton dem rassistischen Denken seiner Zeit widmete, selbst erörtert aber wird sie nicht. Die geisteswissenschaftlich geschulten Afrikahistoriker erwähnen diesen Sachverhalt zwar mit einer Art gebührenden Respekts, den man der Naturwissenschaft zu schulden glaubt, von ihr im Detail zu sprechen und ihrer Logik zu folgen verabsäumen sie jedoch. Damit aber entgeht ihnen das Wesen dessen, was Robert Miles (1992) in einem stimmigen Begriff „Rassendiskurs“ genannt hat; und sie entziehen nicht nur einen wesentlichen Aspekt von Person und Denken Hortons dem adäquaten Verständnis,

---

3 So schreibt Molefi Kete Asante (1989: 1) ohne jegliches Problembewusstsein hinsichtlich der offenbaren Zirkularität: „Afrocentricity takes a simulsense form once it is a fact in one's life; it is not linear, cannot be analyzed in a single line, and is inherently circular.“

sondern berauben sich auch der Möglichkeit, Struktur und Mechanismus des Rassendiskurses zu verstehen.

Den ersten Teil seines Buches *West African Countries and Peoples* (1868) überschrieb Horton mit *The Negro's Place in nature*. Er beinhaltete jene Verteidigung der afrikanischen Menschen, die Horton mit dem letzten Satz des Untertitels - *A Vindication of the African Race* - angekündigt hatte. Befremdet vom zunehmenden akademischen Rassismus, der in der Londoner Anthropologischen Gesellschaft - vor allem in Gestalt ihres Präsidenten Hunt und ihres Vizepräsidenten, des Afrikareisenden und „raciste virulent qui a vulgarisé les théories raciales en honneur“ Richard Burton (Fyfe 1990: 25; Mährdel 1994: 180f) - eine Plattform fand, und angetrieben durch die drohende Gefahr, dass das englische Versprechen der Selbst-Regierung Sierra Leones nicht eingehalten werden würde, wandte er sich gegen jene rassistischen Vorurteile, die er für die Änderungen der britischen Politik gegenüber Sierra Leone ebenso verantwortlich machte wie für die diskriminierende Behandlung, die Afrikanern nun immer offener zuteil wurde. Seine Verteidigung richtete sich darum gleichzeitig gegen die Anwürfe jener, die er „negrophobists“ nannte (Horton 1868: v), wie an solche Personen, die, wie er hoffte, stichhaltigen Argumenten auch fürderhin zugänglich sein würden.

Ohne die *zivilisatorische* Überlegenheit Europas auf den Gebieten der Technologie und Wissenschaft, der politischen Organisation und des christlichen Glaubens in Abrede zu stellen, betonte er doch, dass diese eine Folge bestimmter kultureller Leistungen war und ihre Ursache nicht in einem spezifischen Talent des „Weißen“ hatte. Vielmehr wurde die europäische Überlegenheit, von regionalen Gegebenheiten begünstigt, durch eine Kette historischer Entwicklungen ermöglicht, die anderswo nicht in derselben Verknüpfung stattgefunden hatten. Eingebettet war dieser Gedanke in ein Verständnis von Weltgeschichte, das - anders als die Ranke'sche - nicht Europa als ihren ewigen Kristallisationspunkt begriff, sondern die weltweite Geschichte als Verlagerung von Zivilisationszentren wahrnahm. Gleichsam organisch stellte sich Horton die Entwicklung von Zivilisation aus Semi-Barbarei und Semi-Barbarei aus Barbarei vor, und die Weltgeschichte stellte sich ihm dementsprechend dar: Sie hatte in ihrem Verlauf mehrere Zentren erlebt - in Asien und Afrika nicht anders als in Europa.

Auf diese geschichtsphilosophische Idee und historische Evidenz stützte Horton seinen persönlichen Optimismus hinsichtlich der Entwicklung Afrikas. Zudem stimmten ihn aber auch die konkreten Errungenschaften der Gemeinden in der Kolonie Sierra Leone hoffnungsfroh. Darum richtete Horton sein Wort, noch immer im ungebrochenen Glauben, Gehör finden zu können, direkt an verständige europäische LeserInnen:

„I hope the following pages [...] will convince them [i.e. the readers] that the Africans are not incapable of improvement; but that by the assistance of good and able men they are destined to figure in the course of time, and to take a prominent part in the history of civilized world.“ (Horton 1868: ix-x)

Gegen die angebliche rassische Superiorität des Europäers beziehungsweise Inferiorität des Afrikaners führte Horton die biologische Gleichheit von Schwarz und Weiß ins Treffen. Dabei konnte er auf dem neuesten Stand naturwissenschaftlichen Wissens argumentieren, denn einerseits hatte er eine gute medizinische Ausbildung genossen, andererseits konnte ihm, was persönliche Erfahrung mit Individuen beider Gruppen anbelangte, offensichtlich kein schreibender Zeitgenosse das Wasser reichen.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Naturwissenschaftliche Gelehrte Europas hatten bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts nur selten unmittelbare Kenntnis von Afrikanern, meist nur mittelbar in Form sterblicher Überreste, einzelner Knochenfragmente und dergleichen. „Persönlichen“ Kontakt unterhielten nur sehr wenige – und in den seltenen bekannten Fällen, zogen sie oft – zwecks einfacherer Handhabung – „das tote Material“ dem lebenden „ganzen“ Menschen vor (Gould 1995, Curtin 1964: 363-387). Anderen Afrikanern seiner Zeit war Horton sachlich insofern überlegen, als er der einzige war, der eine profunde naturwissenschaftliche Ausbildung erhalten hatte und daher besser als andere zwischen dem wissenschaftlichen Gehalt der Evolutionstheorie und ihrer rassistischen Vereinnahmung trennen konnte. Zwar waren zeitgleich mit Horton zwei weitere Afrikaner für das Medizinstudium nach England ausgewählt worden, aber einer von ihnen war bald verstorben, und der andere – William Davies – publizierte nichts (Fyfe 1990: 18): Was immer Davies darüber gedacht haben mag, bleibt daher müßige Spekulation. Zudem hatte dieses Projekt der Ausbildung von Afrikanern zu Ärzten mit diesem ersten Versuch auch schon wieder geendet.

### **Hortons Antirassismus, evolutionärer Zugang und geschichtsphilosophische Skizze**

Hortons Schrift war ein Werk der Verteidigung. Entsprechend breiten Raum kam daher der Polemik zu. Allerdings gestaltete er seine Auseinandersetzung mit den Vertretern rassistischer Ideen - angesichts der Situation verblüffend - seriös und äußerst sachkundig. Zudem blieb es nicht beim bloßen kritischen Reflex. Horton unternahm einerseits die Prüfung einzelner Ansichten wissenschaftlicher Rassismen und war in der Lage, sie überzeugend als Vorurteile zu entlarven, die entweder vorschnellen Verallgemeinerungen bei unzureichender Datenlage entsprangen oder sich auf persönliche Aversionen der Forscher zurückführen ließen - oder beides. Andererseits entwarf er auch eine Skizze seiner eigenen Gedanken zur Biologie des Menschen und zu seiner Evolution, die abseits rassistischen Gedankenguts situiert war.

Dem rassistischen Stereotyp vom „nachahmenden Neger“, der, unfähig zu lernen, auch keine Entwicklung erleben könnte, widersprach Horton heftig und führte zahlreiche unterstützende Fakten an. So wies er auf positive Entwicklungen in Liberia (Horton 1868: 12-18) und Sierra Leone (1868: v, 37) hin, auf die Existenz von Schriftsystemen, die von Afrikanern entwickelt wurden, und auf philosophische Spekulationen (1868: 20), auf überdurchschnittliche Merkfähigkeit, auf Kalkulations- und Beobachtungsgabe (1868: 21-22).

Zugleich wandte er sich gegen jene rassistische Tendenz, die dem Afrikaner seine Menschlichkeit abzusprechen trachtete, indem er in die Nähe des Affen gerückt wurde. „[...] [M]uch stress has been laid to prove the simian or apelike character of the negro race.“, stellte Horton (1868: 40) fest und verhandelte einige einschlägige Beispiele. Der Behauptung des Genfer Anthropologen Carl Vogt zum Beispiel, wonach sich die Schädelnähte von Afrikanern nach Affenart schlössen (nämlich erst vordere, dann koronale und hintere Naht) und nicht nach Menschenart (erst hintere, dann vordere und koronale Naht), hielt Horton lakonisch entgegen, dass ihm während seiner Tätigkeit als Arzt in Westafrika kein derartiger Fall untergekommen wäre. Überdies, so Horton (1868: 40), wäre die Entfaltung der Hirnwindungen im embryonalen Stadium ein aussagekräftigeres Kriterium, um den Menschen vom Affen zu unterscheiden. Aber auch hierbei gab es keine feststellbare Differenz zwischen Afrikanern und Europäern zu konstatieren.

Während Carl Vogt und John Hunt, sich auf Schädelmessungen von Aitkin Meigs und Samuel George Morton berufend, denen zufolge das Gehirnvolumen von Afrikanern größer als jenes von Afroamerikanern sein sollte<sup>5</sup>, an eine Erhöhung des Schädelvolumens bei günstigen Bedingungen und seine Verringerung in misslichen Umständen glaubten (Horton 1868: 41), berief sich Horton (1868: 42) auf die Autorität von Friedrich Tiedemann<sup>6</sup> und Johann Friedrich Blumenbach

„[...] who, by careful measurement, weighing, and other investigations, proved that there exists no material difference between the brain of the white and black races. Besides Tiedeman[n], Blumenbach, the great German physiologist, has contributed a vast deal of information towards establishing this fact.“

In Bezug auf den Gliedmaßenvergleich folgte Horton den Messungen von M. Aeby, welche die materielle Gleichheit hinsichtlich der Proportionen bei Europäern und Afrikanern nachweisen konnten (Horton 1868: 39). „But Carl Vogt, who, perhaps, has never seen a negro in his life, and who is perfectly ignorant as to the capabilities of the negro race [...]“ (Horton 1868: 38), ver-

---

5 Samuel George Morton (gest. 1851), Arzt in Philadelphia, war berühmt für seine Sammlung menschlicher Schädel, die bei seinem Tod mehr als tausend Stück umfaßte. Als ein führender Vertreter der amerikanischen Polygenetiker – und wissenschaftlicher Positivist - lag ihm daran, eine „objektive“ Hierarchie von Rassen nachzuweisen; das Mittel dafür waren ihm die Durchschnittsgrößen der Gehirne, die er aus seinen Schädel-exemplaren errechnete. Seine Ergebnisse fanden Eingang in drei Hauptwerken (1839: *Crania Americana*, 1844: *Crania Aegyptiaca*; 1849: *Observations on the size of the brain in various races and families of man*) und bestätigten die überkommene Rangordnung (in absteigender Linie: Weiß [Teutonen/Angelsachsen → Juden → Hindus] → Rot → Schwarz) (Gould 1994: 48-54). Der kürzlich verstorbene große Evolutionsbiologe und Paläontologe Stephen Jay Gould unterzog Mortons Daten 1977 einer neuerlichen Prüfung (Gould 1994: 54-69) und wertete sie als „[...] ein[en] Mischmasch aus Pfusch und Mogelei, eindeutig vom Interesse an der Bestätigung vorgefaßter Überzeugungen motiviert.“ (Gould 1994: 54). Meß- und Rechenfehler, variierende Kriterien und Methoden der Messung, willkürliche Nutzung von Stichproben bildeten die eine Seite der Kritik; der Vorwurf, alternative Hypothesen zum vermuteten Zusammenhang zwischen Variation von Schädelgröße und angeborenen intellektuellen Fähigkeiten völlig außer Acht gelassen zu haben, stellte einen zweiten Kritikpunkt dar.

6 Friedrich Tiedemann veröffentlichte schon 1837 eine Arbeit mit dem Titel *Das Hirn des Negers mit dem des Europäers und Orang-Outangs verglichen*, worin er den klaren Befund formulierte: „Das Hirn des Negers ist im Allgemeinen, oder im Durchschnitt, eben so groß als der Europäer und anderer Menschen-Rassen.“ (Tiedemann 1837: 63, zitiert nach Rohrbacher 2002: 183/Fn.481).

meinte eine deutliche Ähnlichkeit von afrikanischen und Menschenaffen-Gliedmaßen zu erkennen. Vogt vertrat allerdings auch eine andere abstruse These durchaus ernsthaft: So glaubte er, dass die intellektuellen Fähigkeiten afrikanischer Kinder nach der Pubertät festgefahren wären, sodass weder der Einzelne noch die Gruppe fortschreiten könnten (Horton 1868: 36-38).

Für Horton - wie für jeden vernünftigen Menschen - waren die menschliche Stellung des Afrikaners und seine Menschenwürde selbstverständlich, seine Entwicklungsfähigkeit ebenso wie sein gegenwärtiges Menschentum. Doch die verbreitete Unvernunft verlangte nach deutlichen Worten und selbstredend nach Beispielen:

„By nature the African is a social being, possessing the capacity of commanding and obeying, and that type of improvement which advances as reason is cultivated [...]” (Horton 1868: 4, kursiv AS)

Horton wies, um die Behauptung der „Unmenschlichkeit“ des Afrikaners zurückzuweisen, auf die politische Organisiertheit afrikanischer Gesellschaften hin, die teils monarchisch, teils demokratisch wären (1868: 4f), und auf die Organisation saisonaler Arbeiten und die Entwicklung angepassten Ackergeräts (1868: 6f). Er diskutierte vorhandene Waffen und Kampfstrategien (1868: 7f), Handelstätigkeit (1868: 8f), Religion, polygame Eheordnung (1868: 9) und das Gebot der Gastfreundschaft. Auch die innerafrikanische Sklavenhaltung erwähnte Horton (1868: 10) als Beispiel dafür, dass der Unterschied zwischen Weiß und Schwarz so groß denn doch nicht wäre. Er betonte noch weitere „menschliche“ Züge, die der Afrikaner keineswegs misste - wie persönliche Reinlichkeit, athletische Spiele und Wetten, sowie Bestattung der Toten (1868: 11). Wenn die in Afrika herrschenden Organisationsformen der Politik, der Gesellschaft, der Ökonomie oder der Religion auch nicht jene waren, die Europäern alltäglich waren oder Afrikanern wie Horton für wünschenswert galten, so waren sie doch, wie Horton deutlich machte, *Ordnung*. Und sie waren eindeutig, ohne Wenn und Aber, *menschlich*.

Hortons Anti-Rassismus war in eine biologisch geschulte Sicht der Natur und des menschlichen Lebens eingebettet. Er war sozusagen nah am gelebten Geschehen und konnte es dank eines modernen wissenschaftlichen Instrumentariums in seiner Dynamik fassbar machen. Nicht zufällig also beschrieb er den

Menschen als ein Element der Natur unter anderen, integriert in bestimmte natürliche Habitate ebenso wie in diverse soziokulturelle Umgebungen. Seine Wahrnehmung der Welt als eine Ansammlung vielfältiger und wandelbarer Orte ergab sich darum nicht einfach aus seiner existentiellen Situation als zwischen mehrere Kulturen geborener Afrikaner, sondern auch aus der Idee evolutiver Entwicklung, die sich Horton zu eigen gemacht hatte.

Nachdem er die Menschlichkeit von Afrikanern außer Zweifel gestellt hatte, widmete er sich einem Vergleich zwischen Tier und Mensch, wobei er sich ausführlicher Zitate von Jean Louis Armand de Quatrefages de Bréau (1810-1892) bediente, der 1855 zum Direktor des Pariser *Muséum d'Histoire Naturelle* und auf den ersten französischen Lehrstuhl für Physische Anthropologie berufen worden war, also zweifelsohne eine Kapazität darstellte (Jamin 1992: 291). Auch in der Diskussion dieser Thematik legte Horton deutlichen Schwerpunkt auf die Kenntnisnahme solcher Aspekte, die Tier und Mensch gemeinsam waren. Denn die sie trennenden Merkmale waren ohnehin die offensichtlicheren und daher jene, die den herrschenden Diskurs prägten. Zudem zeichnete diesen die starke Tendenz aus, die Differenzen zwischen Tier und Mensch als *absolute* zu setzen, auch da, wo sie aus biologisch-empirischer Sicht nachweislich nur *gradueller* Natur waren.

Horton stellte demgegenüber ausdrücklich fest, dass weder Intelligenz oder Bewusstsein noch Sprache den alleinigen Besitz des Menschen darstellten. Sie waren als *differentia specifica* folglich nicht zu gebrauchen:

„The animal does possess intelligence, and though their fundamental capacities are less developed, they nevertheless exist; [...] Man, it is true, alone possesses articulate language; but two classes of animals [Horton dachte dabei an Säugetiere und Vögel] possess voice. They, like ourselves, produce tones which express feelings and thoughts, and which are [...] understood by individuals of the same species [...]. This kind of language is no doubt very rudimentary, consisting [...] of mere interjections, but it is sufficient to establish the mutual relation of these creatures [...]. [H]ere also we find a progress, an immense development, but nothing absolutely new.” (Horton 1868: 34)

Nachdem auf diese Weise festgestellt worden war, dass weder Denken noch Sprechen gattungsspezifische Merkmale des Menschen sind, führte Horton (1868: 35f) zwei Charakteristika an, die seiner Meinung nach ausschließlich

menschlich waren und von allen Menschen - zwar nicht ihrem Inhalt, aber ihrer Form nach - geteilt wurden. Die eine Charakteristik war ihm die abstrakte Idee eines moralisch Guten und Schlechten, die Angehörigen einer Gesellschaft zugänglich ist, an der sie ihr Handeln messen und ihre Handlungen gemessen werden. Die andere sah er in der universalen Existenz von Religiosität, als deren elementaren Kern er die verschiedenen Praktiken und Konzeptionen ausmachte, die um die Vergänglichkeit des menschlichen Körpers kreisten - kurz: um den Tod.

Vom Tier unterschied sich der Mensch im Wesentlichen also bloß darin, dass er um Moral und Religion wusste. Ansonsten gab es graduelle Unterschiede, die, wiewohl beträchtlich, nicht grundsätzlicher Natur waren. Der Mensch unterschied sich vom Tier, ohne Zweifel, allerdings teilte er mit ihm bedeutend mehr, als der durchschnittliche - im Eurozentrismus einerseits, im Anthropozentrismus andererseits befangene - europäische Gelehrte wahrhaben wollte. In Gegenbewegung zu jenen akademischen „negrophobists“, die Afrikanern den Menschenaffen anzunähern gedachten, betonte Horton daher nicht nur die grundsätzliche Idiotie dieses Unternehmens, indem er unbestreitbare Beweise ihrer Menschlichkeit nannte, sondern näherte seinerseits den Menschen - ungeachtet der Hautfarbe - der Tierwelt an: Wenn also der Afrikaner ein Affe genannt werden mochte, so hatte der Europäer mit Notwendigkeit dasselbe Etikett zu tragen.

Auf diesem argumentativen Boden konnte Horton seine Schlussfolgerungen ziehen und sein Anliegen deutlich benennen:

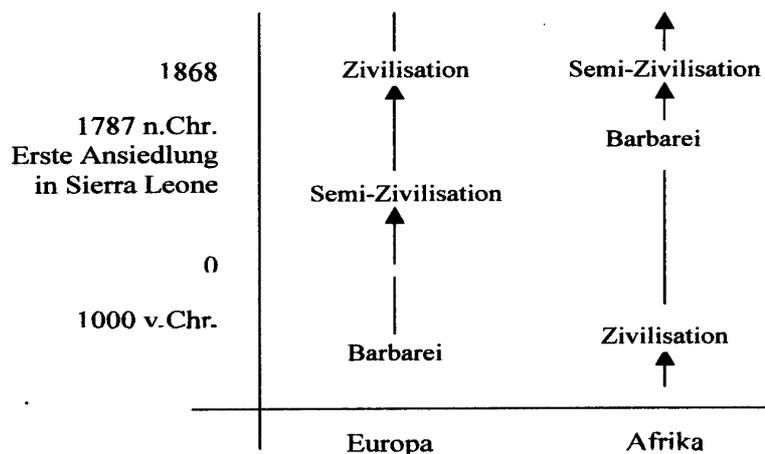
„I claim the existence of the attribute of a common humanity in the African or negro race; that there exist no radical distinctions between him and his more civilized confrère; that the amount of moral and intellectual endowments exhibited by him, as originally conferred by nature, is the same, or nearly so, as that found amongst the European nations; and it is an incontrovertible logical inference that the difference arises entirely from the influences of external circumstances.” (Horton 1868: 27)

Nicht aus rassistischen Merkmalen also, deren sekundäre Natur Horton (1868: 43f, 47) als Anpassungserscheinungen an verschiedene Klimata richtig deutete (obwohl seine konkreten Hypothesen zu Ursache und Verlauf ihrer Anpass-

sung heute recht abenteuerlich anmuten), ließ sich die unterschiedliche Entwicklung der kulturellen Leistungen in Afrika und Europa deduzieren, sondern aus den Einflüssen äußerer Umstände. Als Beispiele äußerer Einflüsse zitierte Horton (1868: 50) beispielhaft solche der Umwelt (Klima, Lokalität), der Gesellschaft (Kultur, Rang) und solche individueller Natur („calling“, etwa im Sinne von Berufung oder Einstellung). Europa war Horton (1868: 32, 51) zufolge während der vergangenen Jahrhunderte entwicklungsfördernden Einflüssen ausgesetzt gewesen - namentlich nannte er die günstige geographische Lage, den Einfluss des Christentums und des antiken Bildungsschatzes und die Nutzbarmachung einer „rationalen“ Einstellung -, während ein „entmutigendes“ Klima, „fortwährender Despotismus“ und Versklavung, vor allem aber Hunger und Unwissenheit die Entwicklung in Afrika gehemmt hätten.

Reale Entwicklung war aber ebenso wenig ein Spezifikum des europäischen Menschen wie Entwicklungsfähigkeit alleiniges Potential der „kaukasischen Rasse“. Als drittes Kennzeichen des Menschen - gleich, wo oder wann lebend - führte Horton (1868: 30) darum an, dass „Man is a dissatisfied animal, and his *nisus*, or natural tendency, is to improve the *status quo*“, nachdem er wenige Seiten zuvor geschrieben hatte, dass „[...] the natural tendency of the new civilized European was exactly the same as the natural tendency of the now uncivilized African [...]“ (1868: 27).

Damit war dreierlei gesagt: Zum einen zeichnete den Menschen eine „progressive tendency“ im Wollen und in der Befähigung aus (1868: 27). Zum zweiten hing ihre Regulation sowie der Inhalt, die Form und das Ausmaß ihrer Äußerungen von „äußeren“ - natürlichen und historischen - Bedingungen ab (1868: 32, 50f); Kulturen unterschieden sich folglich notwendig in Zeit und Raum. Zum dritten wurde die europäische Zivilisation als ihrerseits historisches Phänomen kenntlich: Sie war weder die erste der Weltgeschichte, noch würde sie, so war anzunehmen, die letzte bleiben. Überdies hatte Afrika zu verschiedenen Zeiten bedeutende Rollen in der Geschichte innegehabt (Horton 1868: 58-61).



Eine graphische Darstellung von Hortons geschichtsphilosophisch-evolutionärem Modell, wobei Pfeile für progressive Entwicklungen stehen und Striche für Stasis oder Verfall.

Horton relativierte auf diese Weise die eurozentrische Selbstwahrnehmung des europäischen Menschen als - rassistisch farblose - Krone der Schöpfung.

Den momentanen Vorrang der europäischen Zivilisation zog er aber keineswegs in Zweifel: die technologische Überlegenheit war selbstredend gegeben, und die christliche Religion galt Horton, dem gläubigen Christen, als ebenso wahr wie ihm, dem praktizierenden Arzt, die Fortschrittlichkeit der westlichen Medizin bewusst war. Nicht zuletzt deshalb erhoffte sich Horton (1868: vii, 24) Unterstützung durch europäische Bildung, Christentum, Handel und andere „pioneers of civilization“ zum Zweck der Modernisierung Afrikas - eine Unterstützung, die wenigstens Sierra Leone während der ersten Jahrhunderthälfte in gewissem Ausmaß erfahren hatte (Horton 1868: 53-61).

Durch die Historisierung Europas im Rahmen einer gleichzeitig evolutionär *und* zyklisch gedachten Weltgeschichte, die einerseits Europa einen adäquaten Platz einräumte - als seit geraumer Zeit, aber beileibe nicht ewig herrschender Führungsmacht - und in deren früheren Epochen andererseits auch Afrika Führungsrollen bekleidet hatte, entwarf Horton (1868: 58-61) ein weiteres Argument für die prinzipielle Anlagengleichheit aller Menschen, die er ihrerseits naturwissenschaftlich belegen konnte. Er schöpfte daraus aber vor allem Grund zum Optimismus für die weitere geschichtliche Entwicklung Afrikas: Schließlich hatte Sierra Leone in kaum fünfzig Jahren eine Entfaltung modernisierender Kräfte erlebt, für die England, wie Horton (1868: 24, 26) - mit vollem Recht - betonte, Jahrhunderte gebraucht hatte.

**Abstract**

For Africa as well as for the rest of the world, the nineteenth century was first and foremost a time of rapid change. Those changes, rooted principally in the necessity to deal with the effects of the European industrial revolution on Africa (i.e. for instance, the transition from slave trade to a so-called "legitimate trade" with special goods; the search for "new" markets; colonial rule as a means to regulate the flow of goods and human labour; etc.), affected virtually all spheres of African life. Its economies, policies and societies experienced new challenges, and Africans found various creative ways to handle them - in precolonial times as well as under colonial domination. Of course, the forms and contents of the handling of such challenges were numerous and diverse, depending on the varied circumstances in which historical actors were engaged, and, not the least, on who those actors were.

Among the Africans who were "educated" in a Western sense, it was not uncommon to reflect on these changes. Some of them did this in a really genuine manner, others however rather in ways that simply reversed European prejudices of human evolution, of racial superiority and inferiority then common. African authors like Edward W. Blyden - or later, Cheikh Anta Diop - may serve as examples of the latter, the "easier" way of opposition, while Africanus Horton's "vindication of the African race" (as he called it in the subtitle of one of his major works) is outstanding in its serious engagement and scientific argument. One wonders therefore that Horton's name and work is much less known today than it is the case with his contemporary Blyden. Nevertheless, the present article should not be read as an act of remembrance of a great African thinker alone (as indeed is one of my intentions). Rather, by carefully reviewing Horton's view of human evolution as well as his scientifically based critique of the then dominant racial concept, the relevance of his *ideas* for any serious antiracist discourse is hoped to be argued clearly and convincingly.

## Bibliographie

- Asante, Molefi Kete 1985, Afrocentricity and Culture. in: Asante & Asante (eds.) 1985, pp.3-12.
- Asante, Molefi Kete 1989<sup>2</sup> [1988<sup>new revised ed.</sup>], Afrocentricity. Trenton/ New Jersey: Africa World Press.
- Asante, Molefi Kete & Kariamuwelsh Asante (eds.) 1985, African Culture. The Rhythms of Unity. Westport/ Connecticut, London: Greenwood.
- Ayandele, A. E. 1970, Introduction to the Second Edition. in: Horton 1870, pp.5-35.
- Bitterli, Urs 1991, Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge zu einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München: Beck.
- Blake, Cecil A. 1976, A Critical Introduction to Edward Wilmot Blyden's American Discourses on Exodus 1861-1890. University of Wisconsin-Madison, PhD thesis.
- Blyden, Edward Wilmot 1878, Africa and the Africans. The Edinburgh Review, 18<sup>th</sup> August 1878, pp.178-196.
- Blyden, Edward Wilmot 1890, The African Problem and Other Discourses, delivered in America in 1890. London: W.B. Whittingham & Co.
- Boele van Hensbroek, Pieter 1999, Political Discourses in African Thought, 1860 to the Present. Westport/ Connecticut, London: Praeger.
- Bonte, Pierre & Michel Izard (éds.) 1992 [1991], Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bruckmüller, Ernst; Sepp Linhart & Christian Mährdel (eds.) 1994, Nationalismus. Wege der Staatenbildung in der außereuropäischen Welt. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Clarke, John Henrik 1978, New Introduction. in: Diop 1990, pp.i-xv.
- Clarke, John Henrik 1985, African-American Historians and the Reclaiming of African History. in: Asante & Asante (eds.) 1985, pp.157-171.
- Clarke, John Henrik 1991, Foreword. in: Diop 1991, pp.xiii-xxi.
- Comte, Auguste 1852, Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- Curtin, Philip D. 1964, The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850. Two Volumes in One. Madison/ Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1973<sup>R</sup>.
- Curtin, Philip D. 1986, Africa in World History. in: Mowoe & Bjornson (eds.) 1986, pp.13-31.
- Curtin, Philip D. 1995, The Commercial and Religious Revolutions in West Africa. in: Curtin et al. (eds.) 1995, pp.325-351.
- Curtin, Philip; Steven Feierman; Leonard Thompson & Jan Vansina 1995<sup>2</sup> [1978], African History. From Earliest Times to Independence. London, New York: Longman.
- Davidson, Basil 1991, African Civilization Revisited. From Antiquity to Modern Times. Trenton/ New Jersey: Africa World Press.

- Dias, Nelia & Jean Jamin 1992, Origines de l'Anthropologie 3. Du début du XIX<sup>e</sup> siècle à 1860. in: Bonte & Izard (éds.) 1992, pp.537-540.
- Diène, Doudou (ed.) 2001, From Chains to Bonds. The Slave Trade Revisited. New York, Oxford: Berghahn Books; Paris: Unesco Publ.
- Diop, Cheikh Anta 1987 [1960, L'Afrique noire précoloniale], Precolonial Black Africa. A Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, from Antiquity to the Formation of Modern States. Trenton/ New Jersey: Africa World Press; Westport/ Connecticut: Lawrence Hill & Company.
- Diop, Cheikh Anta 1990<sup>3</sup> [1959, L'Unité culturelle de l'Afrique noire], The Cultural Unity of Black Africa. The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity. Chicago/ Illinois: Third World Press.
- Diop, Cheikh Anta 1991 [1981, Civilisation ou barbarie], Civilization or Barbarism. An Authentic Anthropology. New York: Lawrence Hill Books.
- Fyfe, Christopher 1990, Africanus Horton (1835-1883). Avocat de la dignité africaine. in: Julien et al. (éds.) 1990, pp.13-41.
- Fyfe, Christopher 1992 [1972], Africanus Horton. 1835-1883. West African Scientist and Patriot. Hampshire: Gregg Revivals.
- Geiss, Immanuel 1968, Panafricanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Gould, Stephen Jay 1994<sup>2</sup> [1981, The Mismeasure of Man], Der falsch vermessene Mensch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gould, Stephen Jay 1995, Die Venus der Hottentotten. in: ders. 1995 [1985, The Flamingo's Smile], Das Lächeln des Flamingos. Betrachtungen zur Naturgeschichte. pp.229-240. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hair, P. E. H. 1962, E. W. Blyden and the C.M.S.: Freetown 1871-72. The Sierra Leone Bulletin of Religion 4, 1, 1962, pp.22-28.
- Horton, James Africanus Beale 1868, West African Countries and Peoples. British and Native. With the Requirements necessary for establishing that Self-Government recommended by the Committee of the House of Commons, 1865. And a Vindication of the African Race. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969<sup>R</sup>.
- Horton, James Africanus Beale 1870, Letters on the Political Condition of the Gold Coast. Since the Exchange of the Territory between the English and Dutch Governments, on January 1, 1868. Together with a Short Account of the Ashantee War, 1862-4, and the Awoohna War, 1866. London: Frank Cass and Company, 1970<sup>2</sup>.
- Jamin, Jean 1992, France 1. L'anthropologie française. in: Bonte & Izard (éds.) 1992, pp.289-295.
- Julien, Charles-André; Magali Morsy; Catherine Coquery-Vidrovitch & Yves Person (éds.) 1990, Les Africains. Tome III. Nouvelle édition. Paris: Les Editions du Jaguar.
- July, Robert W. 1964, Nineteenth-Century Negritude: Edward W. Blyden. Journal of African History V, 1, 1964, pp.73-86.

- July, Robert W. 1968, *The Origins of Modern African Thought. Its Development in West Africa during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century*. London: Faber & Praeger.
- Law, Robin 2001, *The Transition from the Slave Trade to "Legitimate" Commerce*. in: Diène (ed.) 2001, pp.22-35.
- Lindfors, Bernth 1996, *Hottentot, Bushman, Kaffir: Taxonomic Tendencies in Nineteenth-Century Racial Iconography*. *Nordic Journal of African Studies* 5, 2, 1996, pp.1-30.
- Lynch, Hollis R. 1965, *The Attitude of Edward W. Blyden to European Imperialism in Africa*. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 3, 2, 1965, pp.249-259.
- Lynch, Hollis R. (ed.) 1971, *Black Spokesman. Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*. London: Frank Cass & Co.
- Mährdel, Christian 1994, *Afrika südlich der Sahara: Vom selbstbestimmt-visionären "Afrikanismus" zum antikolonial-emanzipatorischen Nationalismus*. in: Bruckmüller, Linhart & Mährdel (eds.) 1994, pp.177-200.
- Miles, Robert 1992<sup>2</sup> [1989, *Racism*], *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg, Berlin: Argument.
- MMA 1991 - *Makers of Modern Africa. Profiles in History*. London: Africa Books Limited, 1991<sup>2</sup>.
- Mosse, George L. 1990 [1978/85, *Towards the Final Solution*], *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Mowoe, Isaac James & Richard Bjornson (eds.) 1986, *Africa and the West. The Legacies of Empire*. New York, Westport/ Connecticut, London: Greenwood Press.
- Rohrbacher, Peter 2002, *Die Geschichte des Hamiten-Mythos*. Wien: AfroPub.
- Senghor, Léopold Sédar 1986, *The Revolution of 1889 and Leo Frobenius*. in: Mowoe & Bjornson (eds.) 1986, pp.77-88.
- Shepperson, George 1969, *Introduction*. in: Horton 1868, pp.vii-xxiv.
- Sonderegger, Arno 2002, *Jenseits der rassistischen Grenze. Die Wahrnehmung Afrikas bei Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Philosophie der Geschichte (und der *Geschichten* anderer *Philosophen*)*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- Weber, Max 1992, *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*. Hg. v. Johannes Winckelmann. Stuttgart: Kröner.