

Marc Rölli
*Anthropologie
dekolonisieren*

campus

Anthropologie dekolonisieren

Marc Rölli ist Professor für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB) / Academy of Fine Arts Leipzig. Zuvor war er als Professor in Zürich und Istanbul tätig. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen gehören: Gilles Deleuze. *Philosophie des transzendentalen Empirismus* (2003, 2012, 2016) und *Kritik der anthropologischen Vernunft* (2011).

Marc Rölli

Anthropologie dekolonisieren

Eine philosophische Kritik am Begriff des Menschen

Campus Verlag
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-51351-5 Print
ISBN 978-3-593-44715-5 E-Book (PDF)
ISBN 978-3-593-44716-2 E-Book (E-Pub)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2021. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Satz: publish4you, Roßleben-Wiehe

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Printed in Germany

www.campus.de

»Je höher hinauf, je näher dem Ideal.«
Theodor Fontane, Frau Jenny Treibel

Inhalt

Anthropologie dekolonisieren. Einleitung	9
1. Zur Geschichte und Kritik des anthropologischen Denkens	25
1.1 Kant und die pragmatische Anthropologie	28
1.2 Anthropologie und Naturphilosophie	34
1.3 Anthropologie als biologische Weltanschauung	38
2. Schwierigkeiten mit der ethnologischen Methode	43
2.1 Feldforschung nach Malinowski	44
2.2 Strukturelle Anthropologie	50
2.3 Idee der Anderen	55
3. Religion und Aufklärung: Nietzsches Kritik der Säkularisierungsthese	65
3.1 Geist des Absoluten	69
3.2 Nihilismus und Religionskritik	74
3.3 Verfall der Ideale und Pluralismus der Sprachspiele	79
4. Anthropologische Implikationen der Massenpsychologie	85
4.1 Massenpsychologie und Propaganda	88
4.2 Von der Masse zur Menge	94
5. Völkische Anthropologie im Nationalsozialismus	99
5.1 Rekonstruktion der Anthropologie von Ernst Krieck	101
5.2 Kritik der anthropologischen Biopolitik	113
6. Tier-Werden? Zwischen Menschen, Tieren und ihren Umwelten	121
6.1 Jakob von Uexkülls Umweltforschung	123

6.2	Das Tier in der Anthropologie Helmuth Plessners	132
6.3	Tier-Werden in <i>Tausend Plateaus</i>	137
7.	Der Mensch im Anthropozän	147
7.1	Fechner und die Erde	149
7.2	Anthropologie der Technik	154
7.3	Bruchlinien der Anthropogenese	157
8.	Anthropologie der Medien	163
8.1	Affekte und Leidenschaften	166
8.2	Die anthropologische Extension – Marshall McLuhan	172
9.	Sonnemanns negative Anthropologie	179
9.1	Marx und Freud	183
9.2	Ideal und Verneinung	189
10.	Feministische Kritik	197
10.1	Carla Lonzis nicht-anthropologische Unterscheidung von Frau und Mann	198
10.2	bell hooks und die ›intersektionale‹ Verkettung	205
11.	Perspektivismus und minoritäre Anthropologie	209
11.1	Eine kunsthistorische Perspektive	211
11.2	Das Paradox des Perspektivismus	214
11.3	Schamanisch-Werden	218

Anthropologie dekolonisieren. Einleitung

In der ›europäisch-westlichen‹ Denktradition existiert ein anthropologisches Bild des Menschen, das als ›kolonial‹ bezeichnet werden kann. Es trennt Menschen, die ihrem Begriff entsprechen, von solchen, die dies nicht tun. Ihr Unterschied voneinander wird im kolonialen Abstand zwischen Menschen, die sind, was sie sind, und Menschen, die als wesentlich anders gelten, anschaulich. Die einen verstehen sich als zivilisiert, vernunftbegabt, allseits gebildet und moralisch gefestigt. Ihr Ideal verkörpert der männliche, gesunde, erwachsene und in mancher Hinsicht normale Europäer. Es hebt sich heraus aus dem Dunkel der anderen, die in einer mythischen Wiederholung, ans Animalische grenzend, befangen erscheinen. Die epistemische Konstruktion des anderen, minderwertigen, unterlegenen oder rückständigen Menschen stellt einen entscheidenden Aspekt der kolonialen Praxis dar. Walter Mignolo spricht von einer »Exteriorität«, die stets die Idee der Humanität begleitet: »Barbaren« oder »Primitive«.¹ Und Achille Mbembe bestimmt als »das Kennzeichen dieser Andersartigkeit die fehlende Menschlichkeit«²: Menschen, die keine (echten, wirklichen, eigentlichen) Menschen sind. Es ist dieser Widersinn, der im Innersten des anthropologischen Menschen-Bildes steckt.

Das zweifache Gesicht des Menschen wird in der anthropologischen Literatur gefertigt. Zwar gilt dies nicht ausschließlich, aber in erheblichem Maße. Bei dieser Textsorte handelt es sich um moderne Diskursphänomene, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstehen. Sie kreisen um neue Wissensfelder, die sich in einer epistemischen Figur des Menschen an-

1 Vgl. Walter D. Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* [2006], übers. v. J. Kastner u. T. Waibel, Wien 2012, S. 117.

2 Vgl. Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft* [2013], übers. v. M. Bischoff, Berlin 2019, S. 142. Mbembe bezieht sich hier auf einen »imaginären Menschen, den ›Schwarzen««. Ebd., S. 141.

einanderschließen. Zu denken wäre an Buffons Naturgeschichte des Menschen oder an Rousseaus Schilderung des Naturzustands, an die zunehmende Bedeutung der empirischen Physiologie und Seelenkunde oder auch an die aus der kolonialen Reiseliteratur hervorgehenden wissenschaftlichen Abhandlungen über die spezifischen Eigenschaften der Völker und der ›Rassen‹. Vor Augen liegt eine erstaunliche und weit verzweigte Wissensproduktion, die sich im dezidiert anthropologischen Begriff des Menschen auf eigentümliche Art und Weise integrieren lässt. Michel Foucault hat nicht zuletzt aus diesem Grund die epistemische Struktur der modernen Humanwissenschaften als »anthropologische« bezeichnet.³

Um ihren Status zu verdeutlichen kann an Buffon und an Kant erinnert werden. Buffons zwei Abteilungen der Naturgeschichte des Menschen behandeln nacheinander den »einzelnen Menschen« und »die Geschichte der Gattung«.⁴ Beide Abteilungen stützen sich auf eine generelle Überlegung über den Menschen, der sich prinzipiell von allen anderen Lebewesen, insbesondere von den Tieren unterscheidet. Den Tieren fehlen nicht »mechanische Kräfte« und »materielle Werkzeuge«, aber ihnen fehlt es »an der geistigen Kraft und an dem eigentlichen Vermögen zu denken.«⁵ Die Vernunft zeichnet das Wesen des Menschen aus, doch innerhalb der Naturgeschichte ist nicht sie das Thema der Untersuchung. Auch von Kant wird die streng philosophische Betrachtung des Menschen grundsätzlich von einer empirischen abgehoben. Zugleich verwirft er den älteren cartesianischen Denkansatz – dem Buffon mit seinen Ausführungen zur körperlich-geistigen Doppelnatur des Menschen noch folgte –, indem er mit kritischer Emphase auf einer Rechtfertigung der wissenschaftlichen Erkenntnis besteht. Nicht zuletzt für die Anthropologie ist dieser Schritt folgenreich.

Hier geht es darum, zwei Dinge zu unterscheiden. Erstens beginnt an diesem Punkt ein philosophisches Denken, das für die Entwicklung der Wissenschaften vom Menschen eine orientierende Relevanz beansprucht. Sie entfaltet sich mit und in einem philosophischen Diskurs der Anthropologie, der tatsächlich mit Kant beginnt. Gerade die Frage nach dem Wesen

3 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974, S. 410–412.

4 Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Allgemeine Naturgeschichte*, übers. v. F.H.W. Martini, Berlin 1771–74, wiederabgedruckt Frankfurt a. M. 2008, S. 831 [Übersetzung leicht verändert; MR].

5 Vgl. ebd., S. 669. »Der Mensch ist ein vernünftiges, das Tier ein unvernünftiges Wesen.« Ebd., S. 671.

des Menschen, die das Tier auf Abstand hält, setzt in ihrem Kern zugleich ältere humanistische Traditionsbestände fort, insbesondere ein hierarchisches Verhältnis von Geist und Natur. Zweitens steht die kritische Wende für eine Neuausrichtung alles empirischen Wissens, das nicht auf der Grundlage mathematisch-physikalischer Methoden abgesichert ist. Biologie, Kultur und Geschichte bezeichnen zu Beginn des 19. Jahrhunderts Wissensgebiete, deren Theoriegrundlagen wenigstens problematisch sind. Für die Psychologie hatte bereits Kant die Konsequenzen gezogen; sie sind im Grunde dieselben wie diejenigen, die ihn dazu brachten, die Anthropologie als lediglich pragmatische Disziplin aufzufassen.⁶

Mit anderen Worten: bei Kant taucht die Anthropologie nicht nur einmal, sondern gleich zweimal auf. Es gibt sie als unausgeführte Philosophie, die sich auf das Wesen des Menschen bezieht, wenngleich sie dieses lediglich in kritischer Perspektive in den Blick nehmen kann. Dann gibt es sie als ausgeführte empirische Wissenschaft im Sinne einer populären Philosophie, die aber keinen Anspruch darauf erhebt, die Frage nach dem Wesen zu stellen oder zu beantworten. Es ist nur diese Anthropologie, die Kant in seinen Vorlesungen seit 1772 in fester Regelmäßigkeit behandelt und die in der Buchfassung von 1798 unter dem Titel einer *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erscheint. Sie setzt damit ein Wesen des Menschen voraus – und bringt es in ihrem systematischen Entwurf zugleich zur Geltung.⁷ Das Wesen artikuliert sich im ersten Teil als »Person« und im zweiten Teil als »reiner Charakter«.⁸ Auf diese Weise bestimmt es den Begriff vom Menschen, wenngleich sich Kant in dieser seiner Anthropologie lediglich »pragmatisch« mit den Vermögen und den Charakteren beschäftigt.⁹ Es ist leicht zu sehen,

6 Nach Kant sind psychische Phänomene nicht mathematisierbar. Da sie auch nicht länger in schulmetaphysischer Manier abgehandelt werden können, finden sie sich lediglich pragmatisch (und abgesetzt von ihren reinen Formen a priori) in der Anthropologie thematisiert.

7 Vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], Akademie-Ausgabe Bd. 7, Berlin 1917, S. 117–333, hier S. 121.

8 Es ist kein Zufall, dass Kant seine Anthropologie mit einer Überlegung über das Selbstbewusstsein im Sinne der »Ichheit« beginnt, die allen Tieren abgeht: »Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person [...]. Die Erklärung dieses Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich schwer fallen.« Ebd., S. 127. Vgl. ebd., S. 285, 292, 324.

9 »Eine solche Anthropologie, als *Weltkenntnis*, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der Sachen der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in

wie sowohl die pathologischen und pädagogischen Aspekte der anthropologischen Vermögenslehre (Erkennen, Fühlen, Begehren) als auch die Darstellung des empirischen Charakters (Geschlecht, Volk, Rasse) an einer wesentlichen Norm ausgerichtet sind, an der die Kranken und die Kinder ebenso wenig partizipieren wie die Frauen, die nicht-europäischen ›Rassen‹ oder der ›Pöbel‹.

Diese Ambivalenz zwischen dem Wesen oder der höheren Natur des Menschen und seinem empirisch darstellbaren Leben lässt sich durch disziplinäre Einteilungen nicht vollständig beseitigen. Deutlich wird diese Ambivalenz bereits bei Buffon, wenn er zwischen Mensch und Tier einen »unermesslichen Abstand« feststellt und doch erklärt, dass der menschliche Körper dem der »Tiere gleicht und man in einem Verzeichnis aller natürlichen Wesen genötigt ist, ihn an die Spitze der Tierklasse zu setzen.«¹⁰ Hier ist nicht allein eine methodische Differenz am Werk, vielmehr wird der prinzipielle Unterschied zwischen Mensch und Tier in die allzu selbstverständliche Annahme übersetzt, dass eben der Mensch an der Spitze der verschiedenen Lebewesen steht. Warum eigentlich, wäre zu fragen, wenn der metaphysische Stellenwert des menschlichen Wesens im Gebiet der Naturgeschichte wirklich keine Rolle spielte? Bei Kant spiegelt sich das theoretische Gefüge seiner systematischen Philosophie in der begrifflichen Struktur der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) wider. Es gibt im Feld der empirischen Menschenkenntnis eine quasi philosophisch-anthropologische Reflexion mit epistemologischem Gewicht. Dies wird nach Kant in der Ausbildung des philosophischen Anthropologiediskurses im beginnenden 19. Jahrhundert immer deutlicher. Und das zeigt seine integrative Kraft, indem in ihm eine Vielzahl nicht-philosophischer wissenschaftlicher Entwicklungen in den Grundlagen ihrer Theoriebildung zusammengeführt werden: in physiologischen und später auch biologischen Diskursen, in Psychologie, Anthropometrie, Medizin und Pädagogik, aber auch in historischen oder ethnologischen Arbeiten, die sich auf Kulturen und Religionen beziehen, sowie in den Wissensfeldern von Kunst, Politik und Ökonomie. Es ist kein Wunder, dass in allen genannten Bereichen spätestens in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts Anthropologien entstehen, die in besonderem Maße den fachwissenschaftlichen

verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie *Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers* enthält.« Ebd., S. 120 (Herv. MR). Die pragmatische Erkenntnis ist keine naturgeschichtliche – und sie setzt »die Schule« voraus, d. i. die Transzendentalphilosophie und ihre Auseinandersetzung mit den Wesensfragen.

¹⁰ Vgl. Buffon, *Allgemeine Naturgeschichte*, a. a. O., S. 671, 667.

Blick mit allgemeineren (philosophischen) Fragen des menschlichen Lebens vermitteln.¹¹

Die aktuell vieldiskutierte Kolonialität der Macht ist nicht zuletzt ein epistemisches Problem. Es lässt sich nicht auf die Geschichte der Anthropologie einschränken. Aber diese bietet eine gute Angriffsfläche, eine Reihe von Schlüsselthemen zusammen in den Blick zu nehmen. Wenn Aníbal Quijano im Rassismus eine »mentale Konstruktion« erkennt, »in der sich die elementare Erfahrung kolonialer Herrschaft ausdrückt«¹², dann liegt es nahe, die kritische Auseinandersetzung mit dem anthropologischen Denken zu suchen, in dem die Rassenlehre seit Kant eine zunehmend wichtige Rolle gespielt hat. Auch in die anthropologischen Entwicklungskonzepte biologischen oder historischen Typs schreiben sich Vorstellungen von einer natürlichen Primitivität und Wildheit ein, die eine hierarchische Rangordnung im Sinne des zivilisatorischen Fortschritts – und eine Legitimierung des Sklavenhandels und der Zwangsarbeit in den Plantagen – begründen. Physiognomie und Charakterkunde bilden ihrerseits einen integralen Bestandteil der anthropologischen Literatur und beruhen in der Regel auf vergleichenden Studien der Schädelvermessung, die in antiken Skulpturen und Idealvorstellungen des weißen, kaukasischen (bis nordischen) Menschen ihre normativen Maßstäbe findet. Anthropologie zu dekolonisieren bedeutet, ihre koloniale epistemische Struktur und mit ihr die Machtverhältnisse, die von ihr getragen werden, zu bestimmen und aufzulösen. Dass dies im Sinne einer Kritik der anthropologischen Vernunft möglich und dringend notwendig ist, scheint allerdings nicht auf der Hand zu liegen.

Dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Ein Grund liegt in der Unübersichtlichkeit der verschiedenen Disziplinen zugeordneten anthropologischen Diskursfelder. Ein anderer hat damit zu tun, dass es keine eindeutig bestimmbare Philosophie des postkolonialen Denkens gibt. Einerseits steht das moderne, an Kant, Hegel und Marx geschulte emanzipatorische Denken stark unter Beschuss.¹³ Ihm wird eine universalistische Position vorgeworfen, der es nicht gelingen kann, das »Kolonialproblem« – ebenso wenig

11 Vgl. Werner Sombart, »Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie«, in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phys.-math. Kl., Bd. XIII, Berlin 1938, S. 96–130.

12 Aníbal Quijano, Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika [2000], übers. v. A. Jenss u. S. Pimmer, Wien 2016, S. 23.

13 Vgl. Boaventura de Sousa Santos, Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens, übers. v. F. Schüring, Münster 2018.

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 »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 *Verdammten* 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 Kolonisateur 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 Menschenzuchtungsutopien 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 viel diskutierte 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 hirnhysiologische 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 ›Urhorde‹ 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.

sen« greift derartige Überlegungen auf und platziert zwischen dem Affen und dem Europäer die afrikanischen, asiatischen und amerikanisch-indigenen Völker. Noch die sozialanthropologischen Vorstellungen von einem historischen ›Rassenkampf« um 1900 geben vor, ihre Einsichten auf der Grundlage kranimetrischer Erkenntnisse absichern zu können.²⁴ Mit der Unterscheidung von Umwelt und Welt wird die Tier-Mensch-Differenz in einen Bereich verlagert, der exzentrische Weltoffenheit und das Pathos eigentlich-abgründiger Existenz von instinktgeleitetem, routinemäßigem Verhalten und perspektivisch abgeschirmten Lebenshorizonten trennt. Das wiederum gegen das Tier ausgezeichnete Menschsein hebt sich aus Strukturen heraus, die es weder aufgeben noch wirklich affirmieren kann – und bringt damit erneut eine Universalität in Anschlag, die diesmal in der Fähigkeit zur Reflexion auf die eigene Endlichkeit gründet. Vor dem Hintergrund der anthropologischen Diskussionen um die Uexküllsche Ethologie kann das von Gilles Deleuze und Félix Guattari aufgebrachte Konzept des Tier-Werdens als eines verstanden werden, das sowohl mit der Umwelt-Welt-Differenz als auch mit der Herabsetzung des Tiers (oder auch des Dunkels und des Unverständigen etc.) im philosophischen Selbstverständnis des vernünftigen Denkens Schluss macht (s. Kapitel 6).²⁵ Adressiert an schwarze Sportler*innen perpetuiert dagegen das rassistische Affengeschrei in den Fußballstadien die kolonial geprägte und mit dem Tier abgestützte Menschenverachtung.

Die Diskussionen um das Anthropozän, die sich mit der Bedeutung der menschengemachten Klimakrise beschäftigen, haben in Zeiten eines weit verbreiteten Posthumanismus zu einer anthropologisch gedeuteten Reaktion geführt: zur Wiederkehr des Menschen im Sinne seiner nicht zu vernachlässigenden Handlungsmacht (s. Kapitel 7). Ein wichtiger Strang in diesen Diskussionen liegt in der Technikanthropologie, die von Ernst Kapp in Anlehnung an den breiten Diskurs der naturphilosophischen Anthropologie in den 1870er Jahren entwickelt wurde.²⁶ Im Kern geht es hier um die Frage, ob die Menschen imstande sind, die Technologien zu beherrschen, die sie im industriellen Verbrauch irdischer Energien einsetzen. Findet die Technik

24 Vgl. nur Ludwig Woltmann, *Politische Anthropologie. Eine Untersuchung über den Einfluss der Descendenztheorie auf die Lehre von der politischen Entwicklung der Völker*, Eisenach 1903.

25 Vgl. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tausend Plateaus* [1980], übers. v. G. Ricke u. R. Voullié, Berlin 1992, S. 317ff.

26 Vgl. Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig 1877.

im Menschen ihren Grund und kann daher immer wieder auf ihn und seine Zwecksetzungen zurückgeführt werden – oder dezentriert sie ihn heillos und verwickelt ihn in eine Eigendynamik, der er nicht länger gewachsen ist? Und hält nicht gerade der sogenannte Transhumanismus mit seinen grenzüberschreitenden Beschleunigungsphantasien in der Verkleidung künstlicher Intelligenz am antiquierten Ideal des perfekten Menschen fest?²⁷ Wie lässt sich mit einer Technizität umgehen, die sich – mit Bruno Latour gesprochen – in Akteur-Netzwerken niederschlägt, die sich aus Kollektiven menschlicher ebenso wie nicht-menschlicher Aktanten zusammensetzen?

Auch im Feld der Medientheorie sind seit den Arbeiten Marshall McLuhans anthropologische Fragen konstante Problemfelder, die im Vergangenheitscharakter der Gutenberg-Galaxis im Zeichen eines neuen Zeitalters der Elektrizität oder Digitalisierung handgreiflich werden (s. Kapitel 8).²⁸ Wenn Medien selbst die Botschaft sind, die sich durch sie hindurch vermittelt, bedeutet das nicht, dass mit ihnen die anthropologisch bestimmten Fundierungsleistungen preisgegeben werden müssen? Wieder wird der zivilisierten Verstandes- und Schriftkultur eine Primitivität des wilden Denkens entgegengehalten, die in einer romantischen Fassung des Naturzustands auf kybernetische und posthumane Zeiten projiziert wird. Dieser Posthumanismus aber gründet seinerseits auf einer anthropologischen Denkungsart, sofern er sich an einem Idealbild orientiert, das den ›ganzen Menschen‹ im harmonisch austarierten Verhältnis seiner bewussten und unbewussten oder geistigen und natürlichen Seiten wiederbelebt. In einer Nähe zu Arnold Gehlen oder selbst Claude Lévi-Strauss gelingt es dieser Überwindungsstrategie des einseitig rationalen und fortschrittsorientierten Menschen letzten Endes nicht, die anthropologische Utopie des wiedergefundenen oder neugeborenen Menschen hinter sich zu lassen. Gerade die medial bedingte Ausweitung des Menschen besitzt nach McLuhan eine massenförmig hypnotisierende Kraft, die die kollektive Popularität, statt sie frei zu setzen, bindet.

Die von Arturo Escobar und Walter D. Mignolo 2004 aufgeworfene Frage nach der Anschlussfähigkeit der Kritischen Theorie an den modernekritischen Diskurs der Dekolonialisierung könnte mit der Triftigkeit ihrer anth-

²⁷ Vgl. Ray Kurzweil, *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*, übers. v. M. Röttschke, Berlin 2013, S. 304–325.

²⁸ Vgl. Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, New York 1967: Random House.

ropologiekritischen Überlegungen beantwortet werden.²⁹ Tatsächlich gibt es eine entsprechende Tradition, die von Marx' bekannten *Thesen über Feuerbach* bis zur Frontstellung von Geschichtsphilosophie und (naturphilosophischer) Anthropologie bei Jürgen Habermas reicht.³⁰ Am Beispiel der aktuell wiederentdeckten *Negativen Anthropologie* von Ulrich Sonnemann wird hier der Versuch unternommen, das anthropologiekritische Potenzial der Kritischen Theorie auszuloten (s. Kapitel 9). Es zeigt sich, dass die sehr generell angelegte Beschreibung der Gegenwart, die auf Krisenphänomene der Entfremdung zielt, die mit dem Gebrauch der instrumentellen Vernunft entstehen, einer präzisen Analyse des anthropologischen Denkens mitsamt seiner kolonialen Aspekte an einigen wichtigen Stellen im Wege steht. Sie überschattet gleichsam ihre feineren Konturen. Sonnemann nimmt nicht wirklich die älteren Traditionen der philosophischen Anthropologie – und mit ihnen die Verfertigung des Menschen zwischen Mensch und Unmensch – in den Blick, sondern begnügt sich weitgehend damit, die objektivierende bzw. normalistische Festschreibung des Menschen zurückzuweisen, die in den zeitgenössischen Diskursen und auch bei Marx und Freud vorliegt, wenigstens wenn sie isoliert voneinander rezipiert werden. Fehlende Kritik aber schlägt fast zwangsläufig in Kritiklosigkeit um, die sich im Umgang mit den postkolonialen Themen artikuliert.

Die Forderung nach einer notwendigen Erweiterung des kritischen Denkhorizonts wird auch im italienischen Feminismus von Carla Lonzi er-

29 Vgl. Mignolo, Epistemischer Ungehorsam, a. a. O., S. 43–45. »Wie müsste sich die Kritische Theorie verändern, wenn die *Verdammten dieser Erde* gemeinsam mit dem Proletariat Max Horkheimers oder der Multitude als aktuelle Übersetzungen des Proletariats ins Spiel gebracht werden? Welche Transformationen sind innerhalb der Kritischen Theorie erforderlich, um Geschlecht, ›Rasse‹ und Natur vollständig in ihren konzeptuellen und politischen Rahmen einzugliedern?« Ebd., S. 44–45. Mignolo unterscheidet die Idee der »Befreiung« von derjenigen der »Emanzipation«, im Rekurs auf Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung* [1977], übers. v. P. Penner, Hamburg 1989.

30 Vgl. Jürgen Habermas, »Anthropologie«, in: *Das Fischer Lexikon Philosophie*, hg. v. A. Diemer u. I. Frenzel, Frankfurt a. M. 1958, S. 18–35. Den Gegensatz zwischen Natur und Geschichte, womöglich auch im Sinne einer rechts- oder linksgerichteten Politik, affirmiert von anderer Seite Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1973, S. 122–144. Amy Allen unternimmt in ihrem neuen Buch den Versuch, die Kritische Theorie gleichsam von innen heraus zu dekolonisieren. Ihre Überlegungen zielen auf den (implizit geschichtsphilosophischen) Fortschrittsbegriff ab – mit Adorno gegen Habermas. Es bleibt offen, ob ihnen eine Anthropologiekritik an die Seite gestellt werden kann. Vgl. Amy Allen, *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 2019.