

I. Kritik »politischer Anthropologie«

Um zu einem politikwissenschaftlichen Umgang mit anthropologischen Argumenten zu gelangen, sollen im Folgenden zunächst die vorherrschenden Verständnisse politischer Anthropologie in ihrer Eigenschaft (und Einseitigkeit) als je nur eine Variante der »politischen Anthropologie« dargestellt werden sowie die Argumentation der sogenannten »Anthropologiekritik« analysiert und eingeordnet werden, die jegliche Anthropologie infrage zu stellen scheint. Die Auseinandersetzung mit der Anthropologiekritik relativiert dabei nicht nur den Geltungsanspruch der herkömmlichen Verständnisse von »politischer Anthropologie«; die Kritik der Anthropologiekritik weist diese selbst als »politische Anthropologie« aus und führt so zur Offenlegung der Struktur des anthropologischen Arguments als des Kerns einer politikwissenschaftlichen Anthropologie, das in Teil II auf dieser Grundlage dargestellt und auf seine politischen Implikationen hin befragt werden soll.

1. Kritik herkömmlicher Verständnisse: *politische* Anthropologien

Die Schwierigkeit einer Beschäftigung mit »politischer Anthropologie« beginnt damit, dass kein einheitliches Verständnis von »Anthropologie« existiert. In den Geistes- und Sozialwissenschaften lassen sich zwei dominante Verständnisse unterscheiden:¹ zum einen das im angelsächsischen Bereich und in Frankreich vorherrschende Verständnis einer *cultural anthropology* (USA), *social anthropology* (GB) bzw. *anthropologie sociale* (Frankreich), das im Deutschen der Ethnologie entspricht, also einer empirischen Anthropologie; zum anderen das in Deutschland vorherrschende Verständnis einer philosophischen Anthropologie. Beide, sowohl die Kulturanthropologie (wie sie im Folgenden zusammenfassend bezeichnet werden soll) als auch die philosophische Anthropologie, greifen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse über den Menschen zurück, die spätestens seit Charles Darwins Evolutionstheorie den geistes- und sozialwissenschaftlichen Blick auf den Menschen nachhaltig verändert haben und ihn angesichts neuester (neurobiologischer) Erkenntnisse weiter verändern

1 Für eine Unterscheidung der verschiedenen Verständnisse vgl. auch Jörke 2005, 10 f.

(vgl. Roth 2008). Trotz des am Einfluss naturwissenschaftlicher Erkenntnisse deutlich werdenden Wechselverhältnisses verschiedener Betrachtungsweisen des Menschen unterscheiden sich die beiden für die Geistes- und Sozialwissenschaften maßgeblichen Anthropologieverständnisse grundlegend in Methode und Erkenntnisanspruch und ihrem Verständnis dessen, was politische Anthropologie ist und leisten soll.

Das Verständnis »politischer Anthropologie« richtet sich nach und variiert mit dem zugrundeliegenden Anthropologieverständnis. Im deutschen Sprachraum wird die politische Anthropologie überwiegend einer »philosophischen« Anthropologie zugeordnet, die nach dem Wesen des Menschen fragt und in ihrer politischen Variante aus diesen Wesensbestimmungen politische Ordnungsvorstellungen ableitet. Im angelsächsischen (und im französischen) Sprachraum versteht man *political anthropology* dagegen als Zweig der Kulturanthropologie, die sich zunächst auf die Untersuchung politischer Organisationsformen und Institutionen sogenannter »primitiver Völker« konzentriert hat und erst in jüngerer Zeit einen Diskurs über Aspekte des Politischen (Herrschaft, Macht etc.) in entwickelten Staaten führt. Die beiden genannten Verständnisse ersetzen bzw. ihnen eine naturwissenschaftliche gentheoretische Grundlage geben, wollen die Vertreter der *sociobiology* bzw. *biopolitics*, die alles soziale Verhalten von Mensch und Tier mit dem Selbsterehaltungsinteresse ihres Genotyps erklären.

Die Pluralität der Verständnisse dessen, was unter »politischer Anthropologie« zu verstehen ist, stellt nicht nur mit Blick auf den länderübergreifenden wissenschaftlichen Austausch ein gewisses Hindernis dar, entscheidend für die vorliegende Untersuchung ist, dass es sich bei den vorgestellten Verständnissen um Varianten politischer Anthropologie handelt, die den Fragestellungen und Methoden einzelner Disziplinen bzw. einzelner Wissenschaftsfamilien untergeordnet sind und dennoch einen Alleinvertretungsanspruch erheben. Sie betrachten das Politische ausgehend vom Menschen als eine unter vielen menschlichen Daseinsformen aus ihrem je übergeordneten philosophischen, ethnologischen, biologischen bzw. geisteswissenschaftlichen, sozial-/kulturwissenschaftlichen oder naturwissenschaftlichen Blickwinkel, nehmen aber jeweils für sich in Anspruch, *die* politische Anthropologie zu formulieren. Keine der vorgestellten Varianten kann folglich das gesamte Spektrum anthropologischer Argumente im Rahmen des politischen Denkens und Handelns erfassen – und will das auch gar nicht, denn das entspricht nicht dem jeweiligen Erkenntnisinteresse. Dies aber ist das Erkenntnisinteresse einer politikwissenschaftlichen Anthropologie.

Das im deutschen Sprachraum dominierende »philosophische« (essentialistische) Verständnis der (politischen) Anthropologie fragt nach dem Wesen des Menschen und leitet daraus in der politischen Variante Ordnungsentwürfe ab. Dieses Verständnis ist verkürzt, das gilt bereits für die Disziplin, der es entstammt, selbst, bildet es doch keineswegs *die* Beschäftigung mit Anthropologie im Rahmen der Philosophie ab. Zudem ist das Verständnis der »philosophischen« Anthropologie selbst in sich nicht eindeutig, weil oft nicht klar unterschieden wird zwischen essentialistischer »philosophischer Anthropologie« als einer philosophischen Subdisziplin und der in den 1920er Jahren aufkommenden »Philosophischen Anthropologie« als einem philosophischen Ansatz, der mit den Namen Max Scheeler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner verbunden ist und der die Bestimmung des Menschen als Fundament jeder philosophischen Erkenntnis

setzt.² Das ist problematisch, weil der Stellenwert der anthropologischen Annahmen in beiden Fällen ein anderer ist. Die Ansätze der Philosophischen Anthropologie stehen durch den Einbezug naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und die Ablehnung des Körper-Geist-Dualismus in einem anderen Verhältnis zur Kulturanthropologie und den *biopolitics*: »[I]n Wahrheit handelt es sich um das Projekt einer *empirischen* Wissenschaft vom Menschen in *interpretierender, sinnstiftender* und *identitätssichernder* Absicht, und nur in diesem Sinne ist die Philosophische Anthropologie philosophisch.« (Schnädelbach 1983, 269; Herv. i. O.)³ Entsprechend wird bereits hier – v. a. im Werk von Helmuth Plessner und seinem Konzept der »exzentrischen Positionalität« (1975, 288 ff.) – eine Skepsis gegenüber der Bestimmbarkeit des Wesens des Menschen deutlich;⁴ ein Umstand, den die Anthropologiekritik von Seiten der Kritischen Theorie auch aufgrund der Nichtbeachtung von Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1975) geflissentlich übersah (vgl. Weiland 1995). Für Herbert Schnädelbach erklärt sich dagegen gerade aus der Skepsis gegenüber dem herkömmlichen Selbstbild des Menschen »die prekäre Verbindung des Philosophischen mit dem Empirischen im Konzept einer Philosophischen Anthropologie« (1983, 269).

Im Rahmen der deutschsprachigen Politikwissenschaft wird politische Anthropologie der Sache nach vor allem im Rahmen der Politischen Theorie und Ideengeschichte thematisiert; entsprechend ist das Verständnis der politischen Anthropologie im Rahmen der Politikwissenschaft, wenn auch oftmals unreflektiert, ein geisteswissenschaftliches und übernimmt hier das dominante Verständnis der »philosophischen« (essentialistischen) Anthropologie, die nach dem Wesen des Menschen fragt. Die angelsächsische Politikwissenschaft dagegen spricht in diesem Zusammenhang von »human nature«, gerade auch in Abgrenzung zu »anthropology« (verstanden als Kulturanthropologie, sprich Ethnologie).⁵ Exemplarisch für die »philosophische« (essentialistische) Verwendung des

-
- 2 Für die Unterscheidung zwischen philosophischer Anthropologie als philosophischen Subdisziplin und Philosophischer Anthropologie als philosophischen Ansatz vgl. Fischer 2008.
 - 3 Für diese Einschätzung spricht auch, dass Karl-Heinz Kohl in seiner Einführung in die Ethnologie dem »ethnologischen Kulturbegriff« Gehlens Bestimmung des Menschen als »instinktgebundenes« und »weltoffenes Lebewesen« aus *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1958) zugrunde legt (2000, 131).
 - 4 So ist es Plessners erklärtes Anliegen, die Subjekt-Objekt-Trennung in der Wesensbestimmung des Menschen aufzuheben (vgl. 1975, 31 f.), was im Verständnis der vorliegenden Studie zum zentralen Kennzeichen der anthropologischen Argumentation im gesellschaftlichen Paradigma wird. Anders als das gesellschaftliche Paradigma aber versucht Plessners Ansatz zwischen empirischen und philosophischen Ansätzen zu vermitteln; für die »Transformation des neuzeitlichen Dualismus zur Dualität« bei Plessner vgl. Bek 2011, 37 ff. Die Skepsis gegenüber der Bestimmbarkeit des Wesens des Menschen findet sich sogar schon bei Scheler, der, gleichwohl er Wesensfragen stellt, konstatiert: »Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß« (1976, 120).
 - 5 Als Beispiel für diesen Sprachgebrauch und die getroffene Unterscheidung können einerseits Artikel wie »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism« (Grant 1988) oder »John Locke: Social Contract versus Political Anthropology« (Waldron 1989) dienen, die Lockes Theorie des Gesellschaftsvertrags einer entwicklungstheoretischen, ethnologischen Perspektive der Entstehung der Gesellschaft gegenüberstellen; andererseits Artikel wie »The Federalist and Human Nature« (Scanlan 1959) oder »Thucydides on Human Nature« (Reeve 1999), die sich mit dem Menschen-

Begriffs »politische Anthropologie« im deutschen Sprachraum kann Dirk Jörke angeführt werden, der sich mit seiner Einführung in die politische Anthropologie als einer der wenigen dem Gegenstand angenommen hat. Jörke konstatiert dabei nicht nur die unklare Begrifflichkeit und die unterschiedlichen Verständnisse »politischer Anthropologie«, er setzt sich auch mit der Anthropologiekritik sowie anthropologisch angereicherten Begründungen von Menschenrechten und neueren sozialphilosophischen Anthropologien auseinander. Er legt seinem umfassenden und differenzierten Überblick über das Feld der politischen Anthropologie gleichwohl einen Anthropologiebegriff zugrunde, der »auf humane Universalien, mithin auf das Wesen des Menschen vor aller kulturellen Differenzierung abzielt« und damit ein Verständnis politischer Anthropologie, das »zunächst an die Vorgehensweise der philosophischen Anthropologie« anschließt (Jörke 2005, 10). Er fasst politische Anthropologie – insofern er in das bestehende Forschungsfeld aus der Perspektive der Politischen Theorie einführt, durchaus folgerichtig – als Unterkategorie bzw. als »Sonderform« einer »philosophischen Anthropologie«: »Im Gegensatz zu ihr besteht der Gegenstand jedoch nicht in dem Menschen als Ganzem, sondern sie zielt auf die Begründung von politischen Werten und Institutionen mittels des Rekurses auf universelle menschliche Eigenschaften.« (ebd., 11) Hier wird folglich die politische Anthropologie mit der »philosophischen« als einer essentialistischen Anthropologie gleichgesetzt, der Unterschied liegt lediglich darin, dass ihr Anwendungsbereich auf das Politische beschränkt bleibt.

Dem vorherrschenden »philosophischen« Verständnis entsprechend beschränken sich Vertreter*innen der Politischen Theorie und Philosophie in ihrem Umgang mit anthropologischen Argumenten weitestgehend darauf, Menschenbilder (bzw. essentialistische Anthropologien) einzelner Theorien oder Theorieschulen nachzuvollziehen. So existieren zahlreiche Abhandlungen und Aufsätze zur »Anthropologie« bzw. zum Menschenbild einzelner Denker*innen (vgl. exemplarisch Kullmann 1980; Fromm 1982; Gerhardt 2007), einige Sammelbände, die anhand einzelner Ansätze die geschichtliche Entwicklung der so verstandenen politischen Anthropologie nachzeichnen und problematisieren (vgl. Höffe 1992a; Jörke/Ladwig 2009) und nur vereinzelt auch Überblicksdarstellungen, wie die zitierte von Dirk Jörke (2005); auch werden anthropologische Argumente in bestimmten Debatten, wie etwa der um die Begründung der Menschenrechte (vgl. Höffe 1992b; Ladwig 2007), vermehrt thematisiert und problematisiert, doch ein umfassender Vergleich verschiedener Positionen mit dem Ziel einer Systematisierung anthropologischer Argumentationsmuster, eine Untersuchung, die verschiedene Ansätze zusammenführt, um daraus allgemeine Erkenntnisse zu gewinnen, liegt bislang nicht vor.

Es scheint kein Zufall, dass das Feld disziplinär gesehen überwiegend von Philosophen und nur ausnahmsweise von Vertretern der politikwissenschaftlichen Subdisziplin Politische Theorie bearbeitet wird, was nicht an sich ein Problem darstellt, da die Grenzen zwischen Philosophie und politischer Theorie fließend sind. Es wird aber zum Problem dort, wo die Verengung auf ein spezifisches (essentialistisches) »philosophisches« Verständnis politischer Anthropologie eine politikwissenschaftliche Perspektive, deren

bild bzw. der philosophisch verstandenen Anthropologie der behandelten Autoren auseinandersetzen.

Interesse nicht nur essentialistischen anthropologischen Annahmen, sondern jeglichen anthropologischen Annahmen als politischen Argumenten gilt, blockiert. Was nicht zuletzt in der, angesichts der eingangs aufgezeigten Einigkeit über die zentrale Bedeutung anthropologischer Annahmen, überraschend geringen Beschäftigung mit denselben zum Ausdruck kommt. Die bereits genannten Dirk Jörke und Bernd Ladwig bilden hier in den Reihen der Politischen Theorie eine Ausnahme, wobei die Auseinandersetzung Ladwigs mit der politischen Anthropologie im Kontext der eigenen theoretischen Arbeit, genau genommen im Kontext seiner Beschäftigung mit den Menschenrechten steht. Er setzt sich hier letztlich mit der Frage nach der Möglichkeit anthropologischer Begründungen angesichts der Infragestellung der Möglichkeit der Erkenntnis *des* Menschen durch die Anthropologiekritik auseinander. Ladwig (2007) argumentiert vor diesem Hintergrund überzeugend für ein Verständnis der Menschenrechte als Institutionen zum Schutz und zur Förderung fundamentaler Interessen, das nicht nur diejenigen einschließt, die ein menschenrechtliches Interesse als erheblich erkennen können (»Nichts rechtfertigt es, die epistemologisch privilegierte Position moralisch einsichtsfähiger Personen in die menschenrechtliche Axiologie hinein zu verlängern« [ebd., 94]) und hält die Grenzen zur nichtmenschlichen Natur in Anschluss an die Unterscheidung vier verschiedener Dimensionen menschenrechtlicher Interessiertheit für unhaltbar. Allein Jörke (2005) setzt sich so, wie dargelegt, aus dem Fach heraus umfassend mit dem Verständnis »politischer Anthropologie« selbst auseinander, legt seiner Darstellung aber – im Sinne einer Einführung in die »politische Anthropologie« konsequenterweise – das vorherrschende »philosophische« Verständnis zugrunde.

Es lässt sich konstatieren: Die Politische Theorie wird mit Blick auf das Feld der politischen Anthropologie ihrer Funktion als Reflexionsinstanz der Politikwissenschaft nicht gerecht. In der Folge ist auch in den anderen Teilbereichen der Politikwissenschaft die Behandlung anthropologischer Argumente von einem verengten »philosophischen« (essentialistischen) Verständnis geprägt. Anthropologische Argumente spielen hier, meist ebenfalls adressiert als Menschenbilder, die gleichwohl nur essentialistische Anthropologien fassen, v. a. mit Blick auf die dem Handeln politischer Akteure zugrundeliegenden Normen eine Rolle, wenngleich sie – wohl auch aufgrund der Unklarheit ihrer Struktur und ihres Status – nur vereinzelt bzw. oft nur am Rande thematisiert werden.⁶

Eine systematische Beschäftigung mit anthropologischen Argumenten im Rahmen politischen Denkens hat bislang nur ansatzweise stattgefunden.⁷ Innerhalb der politi-

6 Thematisiert wird beispielsweise das Menschenbild des Grundgesetzes in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (bspw. Becker 1996; Anter 2006), das Menschenbild einzelner Parteien (bspw. Grebing/Saage 2013; auch in der Extremismusforschung, wenn auch nur am Rande [Backes 2018, 153]), der Menschenrechte (bspw. Brugger 1995; Krenberger 2008); im Rahmen der Politischen Psychologie auch das Menschenbild individueller Akteure, bspw. der US-Bürger im Zusammenhang mit der Haltung zur Außenpolitik (Brewer/Steenbergen 2002); kaum thematisiert dagegen wird das Menschenbild als Argument in politischen Diskursen, etwa im Rahmen von Gesetzgebungsverfahren und den sie begleitenden öffentlichen Debatten, wie bspw. im Zusammenhang mit den Hartz IV-Reform und den Bologna-Reformen oder mit Sterbehilfe.

7 Ansätze finden sich bezeichnenderweise bei zwei Philosophen: bei Christof Rapp, der im Rahmen eines Aufsatzes der Frage nachgeht »Wieviel Anthropologie braucht – wieviel Anthropologie trägt die politische Theorie?« (1995) und bei Dieter Birnbacher, der ebenfalls im Rahmen eines Auf-

schen Theorie existierende Ansätze einer Systematisierung verschiedener Menschenbilder nehmen zwar eine Strukturierung vor, basieren aber nicht auf einer systematischen Untersuchung anthropologischer Argumente im Rahmen politischen Denkens. Unterscheidungen zwischen optimistischem und pessimistischem⁸ bzw. zwischen idealistischem und realistischem Menschenbild, wie sie auch im Rahmen der Theorien der Internationalen Beziehungen vorgenommen wird,⁹ sowie Klassifizierungen wie ›das liberale Menschenbild‹, ›das christliche Menschenbild‹ u. ä., auch normativer Individualismus und Kollektivismus¹⁰, die allerdings selbst je eine anthropologische Positionen bezeichnen, bilden wiederum nur die essentialistischen Argumentationen einzelner Theorieschulen und Strömungen ab (und nehmen sie im Anschluss teils zum Ausgangspunkt normativer Theoriebildung). Die Politikwissenschaft thematisiert folglich bislang – wenn überhaupt – überwiegend explizite, essentialistische Anthropologien, die sie für einzelne Theorien, Diskurse, Akteure lediglich abbildet. Die genannten Systematisierungsansätze wollen weder die Gesamtheit anthropologischer Argumente im politischen Denken fassen, noch sind sie geeignet bzw. es ist gar nicht ihr Ansinnen, Aussagen über Struktur und Status anthropologischer Argumente im politischen Denken zu treffen.

Die Verengung als Sonderform einer »philosophischen« (essentialistischen) Anthropologie schränkt eine politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Anthropologie unnötigerweise und von der Sache her ungerechtfertigterweise ein. Im Fall der »philosophischen« (wie auch der Philosophischen) Anthropologie ist die Frage nach der politischen Existenz des Menschen nur eine nachgeordnete, sekundäre Frage; sie wendet ihre Ergebnisse erst in einem zweiten Schritt politisch. Ihr geht es zunächst und vornehmlich um das Wesen des Menschen; die Politische Theorie als Teildisziplin der Politikwissenschaft (und im Anschluss das Fach als Ganzes) verfolgt diesen Vorgang ge-

satzes fragt »Was kann Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen?« (2009).

- 8 Besonders prominent findet sich diese Unterscheidung bei Carl Schmitt, der feststellt, dass man alle politischen Ideen danach unterscheiden könne, »ob sie, bewußt oder unbewußt, einen ›von Natur bösen‹ oder einen ›von Natur guten‹ Menschen voraussetzen« (1963, 59) und der Auffassung ist, »daß alle echten politischen Theorien den Menschen als ›böse‹ voraussetzen« (ebd., 61). Vgl. im Anschluss daran Hanzel 2018, der ebenfalls auf eine fehlende systematische Reflexion der Beziehung zwischen Anthropologie und Politik hinweist und der den von Schmitt bezeichneten »systematischen Zusammenhang«, demzufolge »eine negative Anthropologie zwangsläufig zu einer autoritären und eine positive Anthropologie zu einer anarchistischen Staatstheorie« führe, anhand prominenter politischer Theorien untersucht.
- 9 Hier wird das Menschenbild v. a. einführend thematisiert, oft unter Verweis auf Thukydides und Machiavelli einerseits und Kant andererseits (vgl. beispielhaft Deitelhoff/Zürn 2013); thematisiert wird jedoch vor allem das Menschenbild des Realismus (vgl. etwa Jacobs 2006, 46 f.), auch mit Blick auf den Unterschied realistischer und neorealistischer Ansätze (vgl. Crawford 2009; auch Brown 2009).
- 10 Normativer Individualismus und normativer Kollektivismus bezeichnen selbst anthropologische Positionen, insofern sie die ethischen, rechtlichen, politischen Normen und Entscheidungen durch die betroffenen Individuen bzw. durch das Interesse der Gemeinschaft begründen; für eine Gegenüberstellung vgl. Pfordten 2000; für eine Darstellung des normativen Individualismus Pfordten 2004.

wissermaßen nur zurück, sie stellt also den argumentativen Zusammenhang zwischen anthropologischen Argumenten und politischen Ordnungsvorstellungen nur für einzelne, explizite und überwiegend essentialistische Anthropologien dar und problematisiert ihn, insbesondere vor dem Hintergrund der sogenannten »Anthropologiekritik«, teilweise auch. Die »philosophisch« verstandene politische Anthropologie (und mit ihr eine sich an diesem Verständnis orientierende Politische Theorie und Politikwissenschaft) kann den Bereich politisch relevanter Aussagen über den Menschen jenseits essentialistischer anthropologischer Aussagen nicht fassen. Gegen eine so verstandene politische Anthropologie richtet sich auch die »Anthropologie«kritik, die im Rahmen dieser Studie als Neuausrichtung politischer Anthropologie in Folge eines Paradigmenwechsels verstanden wird und damit zugleich auf die Begrenzung einer »philosophisch«, im Sinn von essentialistisch, verstandenen politischen Anthropologie verweist.

Im Begriff der Kulturanthropologie kommt die Kritik an einer essentialistischen Anthropologie ebenfalls bereits zum Ausdruck, insofern die Menschen hier immer schon als kulturell bedingte Lebewesen gedacht werden. Die Infragestellung eines verallgemeinerbaren Wesens des Menschen findet in der Ethnologie eine fachspezifische Ausgestaltung, die mit der Historisierung des Denkens im 19. Jahrhundert in Zusammenhang steht und die wiederum den Blick auf den/die Menschen im Rahmen politiktheoretischer Erörterungen geprägt hat – etwa in Frankreich vermittels des Einflusses von Claude Lévi-Strauss¹¹ oder in den USA vermittels der von den Begründern der *Cultural Anthropology* um Franz Boas geteilten Grundannahme des Kulturrelativismus¹². Man muss also gewissermaßen unterscheiden zwischen der fachspezifischen ethnologischen Anthropologie, die den Menschen objektiviert und der Reflexion der Implikationen einer solchen Kulturanthropologie im Rahmen einzelner Theorierichtungen, die über das Fach und die Kulturwissenschaften hinaus gewirkt haben, wie etwa der Strukturalismus in Frankreich Mitte des 20. Jahrhunderts (vgl. Kohl 2000, 145).

Die fachspezifische politische Anthropologie, die sich in den 1940er Jahren im Umfeld der Afrikaforschung entwickelte, die frühe Politikanthropologie, konzentrierte sich auf die Organisation staatenloser Gruppen und interessierte sich für das Phänomen des Politischen und des »homo politicus« in erster Linie aus entwicklungstheoretischer Perspektive. Der Politikwissenschaftler Kurt Sontheimer bringt in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe zu *Politische Anthropologie* (1972) des französischen Ethnologen George Balandier die Fragestellung dieser frühen Politikanthropologie treffend auf den Punkt: »Wie wird aus dem Mythos von einst die politische Doktrin von heute, wie aus der Stammesverfassung die politische Organisation eines modernen Staates?« (Sontheimer 1972, 9; vgl. auch Balandier 1972, 21) Kurt Sontheimer sieht die Politikanthropologie im

11 So lässt sich Lévi-Strauss, wenn auch nur auf den ersten Blick, zu den Anthropologiekritikern zählen, wenn er festhält, »daß das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen« (1968, 284); zur »Anthropologiekritik« von Lévi-Strauss vgl. Kämpf 2015.

12 Boas, zentrale Gründungsfigur der US-amerikanischen Kulturanthropologie, war stark durch den Historismus geprägt (vgl. dazu Renner 1993); für eine Gegenüberstellung von Historismus und Kulturrelativismus vgl. Szalay 1985.

Vorteil gegenüber der politischen Anthropologie als Teil der Philosophie, die die Bestimmung des Wesens des Menschen an den Anfang stellt und daraus politische Schlüsse zieht. Sontheimer meint, nur die »universal ausgerichtete anthropologische Grundlegung des Politischen auf empirischer Basis der empirischen Politikanthropologie« (Sontheimer 1972, 9) könne den Provinzialismus der philosophisch orientierten Politologie korrigieren, indem sie das Erfahrungsmaterial nichtzivilisierter Gesellschaften und sogenannter Urvölker in die politische Wissenschaft einbringe (vgl. ebd., 8).

Das kulturwissenschaftliche Modell des »homo politicus« konnte sich jedoch in der Politikwissenschaft, wohl auch weil sich die moderne Politikwissenschaft als Sozialwissenschaft versteht, nicht gegen die ungleich wirkmächtigeren Akteurmodelle des »homo oeconomicus« (vgl. Downs 1957) und »homo sociologicus« (vgl. Dahrendorf 2010) durchsetzen. Ebenso wie kein genuin politikwissenschaftliches Verständnis der Anthropologie existiert, existiert auch kein genuin politikwissenschaftliches Akteurmodell, vielmehr greift die Politikwissenschaft auf Modelle anderer Disziplinen zurück. Der »homo oeconomicus« etwa liegt der politischen Theorie des Rational Choice zugrunde (vgl. Behnke 2009); er findet in der Politikwissenschaft vor allem im Bereich der Wahlforschung Anwendung (vgl. Arzheimer/Schmitt 2014, 338 f.), der »homo sociologicus« gilt hier als Gegenmodell (vgl. Rudi/Schoen 2014, 424). Die genannten Akteurmodelle können als Operationalisierungen des Menschen für einen bestimmten Bereich bzw. einzelne Wissenschaften verstanden werden.¹³

Anders als beim »homo politicus« handelt es sich beim »homo oeconomicus« wie beim »homo sociologicus« folglich nicht um aus der Empirie gewonnene Modelle, sondern um axiomatische Annahmen.¹⁴ In Abgrenzung zu deren eindeutig analytischen Verwendung wird die Bezeichnung »homo politicus« sowohl im essentialistischen Sinne als Bezeichnung des Menschen als politisches Wesen wie im empirischen Verständnis der Kulturanthropologie verwandt, die den Menschen gerade in Abgrenzung zur philosophischen Anthropologie in seiner tatsächlichen politischen Existenz in den Blick nimmt. Die verschiedenen Akteurmodelle eint so allein die Handlungsorientierung. Sie könnten wie methodologischer Individualismus und Kollektivismus¹⁵ als analytische

13 Das Modell des »homo sociologicus« besitzt dabei nicht denselben disziplinären Alleinvertragsanspruch und auch nicht dieselbe Wirkmächtigkeit wie das Modell des »homo oeconomicus« (vgl. für die Anwendung des Modells in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften Kirchgässner 2013), sondern ist vielmehr *eine* Form, in der die Annahme, dass Menschen in der Gesellschaft stets Positionen bzw. eine Rolle einnehmen, gefasst wird (vgl. Abels 2009, Kap. 3); der »homo sociologicus« ist laut Dahrendorf, der den Begriff geprägt hat, Ergebnis der Suche »nach einer Elementarkategorie für die eigenständige soziologische Analyse der Probleme des sozialen Handelns« (Dahrendorf 2010, 7).

14 Insbesondere das Modell des »homo oeconomicus« ist immer wieder für seine empirischen und auch normativen Verkürzungen kritisiert worden (vgl. Haller 2012, 39–78) ebenso wie die durch das Modell vermittelte Übertragung der ökonomischen Logik auf die Politik (besonders prominent Brown 2015).

15 Methodologischer Individualismus und methodologischer Kollektivismus haben eine große Schnittmenge mit den Akteurmodellen des »homo oeconomicus« und des »homo sociologicus«, der Schwerpunkt liegt jedoch nicht auf der Handlungslogik, sondern auf den handelnden (individuellen oder kollektiven) Akteuren; auch hierbei handelt sich nicht um essentialistische Anthropologien, sondern um analytische Kategorien.

Anthropologien bezeichnet werden, insofern sie keine Wesensaussagen vornehmen, wohl aber Handlungslogiken universalisieren und dadurch nicht rein deskriptiv vorgehen, sondern eine normative Komponente enthalten.

Auch wenn sich der Fokus der Politikanthropologie mittlerweile auf die entwickelten Gesellschaften ausgeweitet hat und sich die Politikanthropologie seit den 1970er Jahren zunehmend auch der Anthropologie in entwickelten Staaten und der Problematik politischen Handelns von Menschen in seiner prozessualen Komplexität zugewandt hat,¹⁶ bleibt als wichtigster Unterscheidungspunkt zur philosophisch verstandenen politischen Anthropologie die empirische, vergleichende Vorgehensweise und die damit verbundene Infragestellung essentialistischer Annahmen über den Menschen, die als ethnozentrisch abgelehnt werden. Der Politikanthropologie, als Subdisziplin der Kulturanthropologie, geht es dabei jedoch keineswegs nur »um die kulturell gefärbten politischen Verhaltensweisen von Menschen in je spezifischen zeitlichen und räumlichen Kontexten« (Jörke 2005, 10). Das beweist Balandiers eigener Anspruch:

»Als Projekt zielt sie, über die Einzelerfahrung und die besonderen politischen Doktrinen hinaus, auf die Begründung einer Wissenschaft des Politischen, die den Menschen als *homo politicus* auffasst und die Merkmale untersucht, die allen in ihrer historischen und geographischen Vielfalt anerkannten politischen Organisationen gemeinsam sind.« (Balandier 1972, 17)

Das entspricht dem Selbstverständnis der Ethnologie als Fach. Die kulturelle Differenz ist zwar der Ausgangspunkt ethnologischer Forschung, sie führt in ihrer theoretischen Konsequenz jedoch keineswegs nur zu partikularistischen, sondern auch zu universalistischen Ansätzen, die gleichwohl nicht in essentialistischen Aussagen über den Menschen gründen. So erklärt etwa der in der französischen Ethnologie dominante Strukturalismus kulturelle Leistungen durch kulturübergreifende Strukturen und Denkmuster (vgl. u. a. Lévi-Strauss 1967), der in Großbritannien geprägte Funktionalismus durch gemeinsame biologische Grundbedürfnisse der Menschen (vgl. u. a. Radcliffe-Brown 1971; Malinowski 1975). Liegt der Fokus der Ethnologie auch auf der Differenz und ist ihr Gegenstand der gängigen Definition von Kohl zufolge das »kulturell Fremde« (zu verstehen im Sinne eines relationalen Fremdeheitsbegriffs, der auch das Fremde in der eigenen Kultur einschließt), benennt Kohl doch, auch wenn das Studium der Unterschiede zwischen den Kulturen die primäre Aufgabe der Ethnologie sei, die Untersuchung von Gemeinsamkeiten als zweiten nicht weniger wichtigen Gegenstand des Fachs, wobei es in einem dritten Schritt zu klären gelte, weshalb die einzelnen menschlichen Kulturen in bestimmten Grundzügen übereinstimmen und sich in anderen unterscheiden – folglich ginge es letztlich allen Schulrichtungen um eine allgemeine Theorie *der* Kultur (vgl. Kohl 2000, 94 ff.) bzw. im Fall der Politikanthropologie um eine allgemeine Theorie *des* Politischen. Der Unterschied der Politikanthropologie als Subdisziplin der Ethnologie zur philosophischen Anthropologie liegt folglich im empirischen Vorgehen, keineswegs aber im universellen Geltungsanspruch.

16 Zur Entstehung und Entwicklung der Politikanthropologie als Subdisziplin der Kulturanthropologie vgl. Lewellen 1992; Thomassen 2008.

Abgesehen davon, dass zumindest infrage gestellt werden kann, ob die (politische) Kulturanthropologie die ethnozentrische Perspektive tatsächlich überwinden kann oder diese nicht bereits durch den Gegenstand der Ethnologie, das kulturell Fremde, stets voraussetzt, nimmt die Politikanthropologie zwar anders als die politisch gewendete philosophische Anthropologie den »homo *politicus*«, also nicht einfach den Menschen, sondern den politischen Menschen in den Blick, aber auch sie hat wie die philosophische Anthropologie kein primär politikwissenschaftliches Erkenntnisinteresse, es geht ihr nicht primär um Fragen der politischen Ordnung, sondern um die tatsächliche politische (als eine Form kultureller) Existenz der Menschen. Sie erklärt das Politische einseitig empirisch, aus seiner Entwicklung heraus bzw. aus der (kulturinternen und -vergleichenden) Betrachtung menschlichen Verhaltens und Handelns im politischen Kontext. Auch sie stellt ein universalistisches Verständnis des Menschen, nämlich des Menschen »als ein kulturell geprägtes und Kultur produzierendes Lebewesen«, an den Anfang ihrer Überlegungen: »Kultur gehört [...] mit zum Wesen des Menschen« (ebd., 24) und erhebt damit den Anspruch *die* politische Anthropologie zu formulieren. In diesem universalistischen Anspruch offenbart sie sich als eine Variante politischer Anthropologie unter anderen, die andere anthropologische Argumente logisch ausschließen muss.

Gegen beide die Sozial- und Geisteswissenschaften dominierenden Verständnisse politischer Anthropologie und die dort vorzufindende Konzentration auf den Menschen (und insbesondere gegen das in den Sozialwissenschaften vorgeblich vorherrschende »Standard Social Science Model« [Barkow/Cosmides/Tooby 1992]) richten sich neodarwinistische naturwissenschaftliche Erklärungen, die den Menschen in Anschluss an Darwin als eine unter vielen Tierarten und entsprechend menschliches Verhalten analog zu tierischem verstehen: »So groß nun auch nichtsdestoweniger die Verschiedenheit an Geist zwischen dem Menschen und den höheren Thieren sein mag, so ist sie doch sicher nur eine Verschiedenheit des Grads und nicht der Art.« (Darwin 1875, 139) Menschliches Verhalten ist aus dieser Perspektive durch Artenvergleich erklärbar: »Sachverhalte, die den Menschen betreffen, allein aus Untersuchungen am Menschen erklären zu wollen, ist ein ähnlich hoffnungsloses Unterfangen, wie etwa der Versuch, den Mahagonibaum einzig durch Forschungen an dieser Baumart erklären zu wollen.« (Kotrschal 2003, 26) Eine neue Qualität erhielt diese biologistische Anthropologie und vor allem auch ihr Einfluss auf die Sozialwissenschaften durch die Fortschritte der Gen-Forschung, die seit den 1960er Jahren eine Transformation der darwinistischen Evolutionstheorie in die genteoretisch fundierten Disziplinen *sociobiology* und *biopolitics* zur Folge hatten. So erhebt Wilson in seinem grundlegenden Werk *Sociobiology. The New Synthesis* (1975) den Anspruch, Natur- und Sozialwissenschaften auf eine gemeinsame Basis zu stellen und so die traditionelle Ethnologie durch Genetik zu erneuern und den Sozialwissenschaften den Status einer wirklichen Wissenschaft zu geben, sprich die (kulturanthropologische) politische Anthropologie durch eine genteoretische Sozialwissenschaft zu ersetzen (vgl. Euchner 2001). Die »biologistischen Landnahmen im sozialwissenschaftlichen Territorium« haben sich dabei vornehmlich im angelsächsischen Bereich abgespielt, im deutschsprachigen Raum wird die »Biopolitik« dagegen verhaltener rezipiert (Euchner 2001, 371). Das scheint zum einen an der traditionell philosophischen Ausrichtung der Anthropologie zu liegen; zum anderen aber auch am Missbrauch vermeintlich wissenschaftlich erwiesener, anthropologischer Erkenntnisse durch den Nationalsozia-

lismus, der die Auseinandersetzung mit den Diskursen der *sociobiology* bzw. *biopolitics* in Deutschland hemmt.

Die Erklärungskraft einfacher Analogisierungen von tierischem auf menschliches Verhalten im Rahmen der *sociobiology* und *biopolitics* wurde nicht nur von Seiten der Sozialwissenschaften, sondern auch von Biologen angezweifelt (vgl. Dupré 2009, 85 ff.). Der grundlegende Kritikpunkt aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist dabei, dass ein solches biologistisches Verständnis den Menschen (und seine kulturellen Leistungen) auf seine »erste Natur« reduziert und durch diese Vereinfachung die politische Existenz als kulturelle Erscheinung in ihrer Komplexität nicht erfassen kann bzw. dass es den Gegenstand der Sozialwissenschaften letztlich nicht als eigenständigen wissenschaftlichen Gegenstand versteht und damit eine Erörterung mit den eigenen Methoden für ausreichend erklärt. Die Analogisierung, so Euchner, laufe auf die Frage hinaus, »ob es zulässig ist, komplexere Entscheidungs- und Handlungssysteme durch einfachere zu erklären«; genau das Gegenteil aber passiere, so stammten die Begriffe, die zum Vergleich tierischen und menschlichen Verhaltens dienten aus der Menschenwelt: »Zoologisierung ist Anthropologisierung« (Euchner 2001, 399). Entscheidend für die vorliegende Untersuchung ist, dass ein solches Verständnis abgesehen von der Frage nach der Validität der Ergebnisse mit den oben dargestellten Anthropologien den Alleinvertretungsanspruch teilt: Auch hier wird ein Verständnis vom Menschen, das biologistische, vorausgesetzt und wie auch im Fall einer empirisch und einer philosophisch verstandenen »politischen Anthropologie« der Anspruch erhoben, allgemeingültige Aussagen über den Menschen bzw. die menschliche Existenz und damit *die* (politische) Anthropologie zu formulieren.

Allen drei Varianten politischer Anthropologie geht es nicht primär um die wissenschaftliche Analyse politischer Ordnung bzw. Ordnungsvorstellungen, deren Analyse bzw. Konzeption ist vielmehr immer schon eine aus den fachspezifischen Anthropologien abgeleitete. *Politische* Anthropologie wird im Anschluss an die allgemeine Begriffsbestimmung der Anthropologie als »Lehre/Wissenschaft vom Menschen« auf unterschiedliche Weise verstanden: als politisch gewendete »Lehre/Wissenschaft vom Menschen«, die aus der philosophischen oder biologischen Bestimmung des Menschen politische Schlüsse zieht oder als »Lehre/Wissenschaft von der politischen Existenz der Menschen«, die den Menschen als kulturelles Lebewesen bzw. als »homo politicus« voraussetzt und in seiner tatsächlichen politischen Existenz untersucht. Die fachspezifischen Varianten politischer Anthropologie erweisen sich so im wahrsten Sinn des Wortes als »politische« Anthropologien, da sie um die Deutungshoheit der Bestimmung des Menschen kämpfen, die nicht erst, wo sie aus den anthropologischen Bestimmungen Rückschlüsse auf die politische Ordnung ziehen, aber hier völlig offensichtlich, Teil des politischen Deutungskampfs werden. Anthropologie als »Wissenschaft vom Menschen« ist so verstanden immer schon politisch, unabhängig davon, ob die politischen Implikationen expliziert werden oder nicht.

Aus politikwissenschaftlicher Perspektive sind diese fach- bzw. bereichsspezifischen politisch gewendeten Anthropologien durchaus von Interesse, jedoch nur als Varianten, wie der/die Mensch/en im Bereich des Politischen gedacht wird/werden, sprich als Gegenstand ihrer Analyse. Eine politikwissenschaftliche Anthropologie hat nicht den/die Menschen selbst zum Gegenstand, sie formuliert selbst keine politische Anthropologie, ihr Gegenstand sind vielmehr Aussagen über den/die Menschen oder anders: anthro-

politische Argumente im Rahmen politischen Denkens. Eine politikwissenschaftliche Anthropologie als wissenschaftliche Betrachtung des Menschen im politischen Denken, die also politische Anthropologien bzw. anthropologische Argumentationen und deren politischen Implikationen zum Gegenstand hat, ermöglicht es, auch jene Aussagen über den Menschen zu berücksichtigen, die davon ausgehen, dass *der* Mensch nicht als Ausgangspunkt politischer Überlegungen dienen kann. Auch die Anthropologiekritik lässt sich so auf ihre anthropologischen Argumente hin befragen. In der Kritik zeigt sich die Anthropologiekritik zugleich als Voraussetzung und Gegenstand der in dieser Studie zu skizzierenden politikwissenschaftlichen Anthropologie.

2. Kritik der Anthropologiekritik: Anthropologiekritik als »politische Anthropologie«

So selbstverständlich im klassischen Sinne philosophisch verstandene anthropologische Begründungsmuster in der Geschichte des politischen Denkens waren, so fragwürdig sind sie spätestens im Verlauf des 19. Jahrhunderts, vollends aber im 20. Jahrhundert geworden. Die Möglichkeit einer Bestimmung des Wesens des Menschen wurde aus verschiedenen Richtungen unter Verweis auf die historische, die kulturelle bzw. die gesellschaftliche Bedingtheit der menschlichen Existenz infrage gestellt (vgl. Rölli 2015a); wofür nicht zuletzt das Aufkommen der Kulturanthropologie wie der Philosophischen Anthropologie Ausdruck ist.

Dirk Jörke fasst die »Anthropologiekritik«, die sich gegen die anthropologische Begründung politischer Theorien wendet, treffend in drei Vorwürfe zusammen: Anthropologische Begründungen politischer Theorien basieren demnach auf Fehlschlüssen naturalistischer Art (vom Sein aufs Sollen), ethnozentrischer Art (von historisch-kulturellen auf universelle menschliche Eigenschaften) oder rationalistischer Art (von einer politischen Theorie auf nachträglich ausgewählte menschliche Merkmale) (vgl. Jörke 2005, 56 ff.). Im vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist dabei, dass alle Vorwürfe sich gleichermaßen gegen die als unzulässig verstandene Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen und die Fixierung des Menschen richten (vgl. Höffe 1992b, 10). Die sogenannten »Anthropologiekritiker« bestreiten die Möglichkeit der Erkenntnis (nicht notwendig die Existenz) eines überzeitlichen Wesens des Menschen bzw. menschlicher Universalien und erst in der Konsequenz die Möglichkeit, politische Prinzipien durch anthropologische Annahmen zu begründen. Anthropologiekritik ist meines Erachtens im Kern radikale Erkenntniskritik.

Von der Anthropologiekritik mithin von den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten auf einen Verzicht anthropologischer Annahmen im Rahmen des politischen Denkens zu schließen, würde so verstanden selbst einen Fehlschluss bedeuten, nämlich einen erkenntnistheoretischen Fehlschuss. Denn die Annahme, dass universell gültige, a-historische Aussagen über das Wesen des Menschen nicht möglich sind, bedeutet nicht, dass man im Rahmen politischen Denkens systematisch auf Annahmen über den/die Menschen verzichten könnte. Aus der Kritik folgt nicht, dass politische Theorien von dem/den Menschen abstrahieren könnten, sondern nur, dass a-historische Aussagen über *den* Menschen nicht als Begründung für politische Ordnungsvorstel-