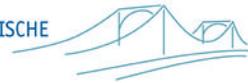


ARCHIV-VERSION

Dokserver des Zentrums für Zeithistorische Forschung
Potsdam e.V.

<http://zeitgeschichte-digital.de/Doks>

ZENTRUM FÜR ZEITHISTORISCHE
FORSCHUNG POTSDAM
Institut der Leibniz-Gemeinschaft



Jakob Tanner, Historische Anthropologie,

Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 03.01.2012

http://docupedia.de/zg/tanner_historische_anthropologie_v1_de_2012

DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zf.dok.2.278.v1>

Copyright (c) 2017 Clio-online e.V. und Autor, alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk entstand im Rahmen des Clio-online Projekts „Docupedia-Zeitgeschichte“ und darf vervielfältigt und veröffentlicht werden, sofern die Einwilligung der Rechteinhaber vorliegt.
Bitte kontaktieren Sie: <redaktion@docupedia.de>



Nicolay Diulgheroff, L'uomo razionale, 1928. Quelle: Wikimedia Commons (Public Domain)

Historische Anthropologie

von *Jakob Tanner*

Die Historische Anthropologie ist ein wegweisendes Forschungsfeld und zugleich ein Interpretationsansatz, dessen theoretische Innovationskraft in den letzten Jahren über die Geschichtswissenschaft hinausreichte. Aus einer interdisziplinären Perspektive untersucht die Historische Anthropologie die Historizität des Menschen, indem sie nicht nach einem unveränderlichen „Wesen“, sondern nach historisch variablen Wissensformen fragt. Dabei sind die vielfältigen Repräsentationen von Menschen, der Wandel sozialer Praktiken sowie Kulturtechniken und die sich wandelnden Vorstellungen von der „Natur“ des Menschen zentrale Bezugspunkte der Analyse. In diesem Beitrag wird gezeigt, wie die Annäherung von Geschichte und Anthropologie seit den 1960er-Jahren die Voraussetzungen schuf, um die Geschichtlichkeit der Menschen auf neue Weise zu denken; anschließend werden die wichtigsten theoretischen Annahmen der Historischen Anthropologie vorgestellt.^[1]

Späte Konvergenz von Geschichtswissenschaft und Anthropologie

Dass die Historische Anthropologie im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine innovative und sich breit etablierende interdisziplinäre Forschungsrichtung werden würde, war weder in der Entwicklung der Anthropologie noch in jener der Geschichtswissenschaft angelegt. Seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert waren die beiden Disziplinen einem kontrastierenden Wissenschaftsverständnis verpflichtet. Anthropologische Ansätze traten im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert meist mit einem naturwissenschaftlichen Erkenntnisanspruch auf, wohingegen der Historismus zum Paradigma einer Geisteswissenschaft wurde. Zwar versuchte seit den 1920er-Jahren die Philosophische Anthropologie – mit Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen als den wichtigsten Exponenten –, eine Brücke zwischen biologischen und historischen Fragestellungen zu schlagen, die Geschichtswissenschaft reagierte aber kaum auf dieses Angebot. Nach 1945 schien die Kluft unüberwindbar geworden zu sein. Aufgrund der vielfältigen Verstrickungen der Rassen- und der Kriminalanthropologie in die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes waren anthropologische Ansätze diskreditiert, und die Geschichtsschreibung, die das „Dritte Reich“ ebenfalls massiv unterstützt hatte, stellte ihre Glaubwürdigkeit

durch einen sozialhistorischen Paradigmenwechsel wieder her. Dieser war mit einer Fokussierung auf gesellschaftliche Strukturen und Prozesse verbunden, während gegenüber anthropologisierenden Fragestellungen ostentativ Distanz markiert wurde.

Eine Konvergenz zwischen Geschichte und Anthropologie zeichnete sich zuerst in Frankreich ab, wo seit den 1950er-Jahren die Bezeichnung *anthropologie historique* geläufig wurde. Dazu beigetragen hatten Historiker wie Marc Bloch und Lucien Febvre, die seit den 1920er-Jahren ethnologische, psychologische, soziologische, geografische und wirtschaftshistorische Ansätze in einem produktiven interdisziplinären Forschungsfeld zusammengebracht hatten und seit 1929 die Zeitschrift „Annales“ herausgaben. Aus deutscher Perspektive stieß dieses begriffliche *mixtum compositum* auf Skepsis und erschien vielen als Oxymoron, da man nach wie vor davon ausging, dass sich die Geschichtswissenschaft mit Wandlungsprozessen befasste, während sich die Anthropologie auf die unabänderliche menschliche Natur konzentrierte. Es gab zwar durchaus Versuche, einer Historischen Anthropologie zum Durchbruch zu verhelfen, welche an die Reflexionen der Aufklärung anknüpften und einen neuen Zugang zur Tradition der Philosophischen Anthropologie, vor allem zu Helmuth Plessner, suchten, doch vermochten sie sich bis in die 1980er-Jahre nicht durchzusetzen.^[2]

Die bahnbrechenden Impulse hierzu kamen aus den angelsächsischen Ländern, wo sich die Anthropologie disziplinär mit dem deckt, was im deutschen Sprachraum landläufig „Ethnologie“ genannt wird. Der britische Sozialanthropologe Edward E. Evans-Pritchard hatte schon 1951 erklärt, sein Fach habe „mehr gemeinsam mit Geschichte als mit Naturwissenschaft“^[3], und meinte zehn Jahre später, dass Anthropologie und Geschichte notwendigerweise wechselseitig aufeinander verweisen. Wichtige Autoren der *social anthropology* (Frederick Barth, Victor Turner u.a.) und der *cultural anthropology* (Clifford Geertz, Marshall D. Sahlins u.a.) setzten dieses Plädoyer um.

In Deutschland wurde die Aufforderung, die Geschichtsschreibung solle Innovationen aus der sozial- und kulturanthropologischen Forschung aufgreifen, seit den 1970er-Jahren von der sogenannten Alltagsgeschichte, der (auf die Frühe Neuzeit konzentrierten) historischen Kulturforschung und der Frauen- bzw. Geschlechtergeschichte aufgegriffen. Diese Rezeption erstreckte sich auch auf die italienische Mikrogeschichte (Simona Cerutti, Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, Gianna Pomata u.a.) sowie auf neue Ansätze in der Geschichtsschreibung in den USA (Robert Darnton, Natalie Zemon Davis, Rhys Isaac, David Sabeau u.a.). Es sollte allerdings lange Zeit dauern, bis in Deutschland die Abwehrreflexe gegen die Historische Anthropologie abgebaut waren. Als Hans Medick 1984 in seinem nachhaltig wirkenden Aufsatz „Missionare im Ruderboot“ den Einbezug „ethnologischer Erkenntnisweisen“ in die Sozialgeschichte forderte, grenzte er sich noch mehrmals gegen „die historische Anthropologie deutscher Provenienz“ ab.^[4] Mit Blick auf die angelsächsischen Forschungsleistungen beklagte er jedoch gleichzeitig die anhaltende „traditionelle Arbeitsteilung von Anthropologie und Geschichte“.^[5] Erst zu Beginn der 1990er-Jahre fielen die Berührungsängste in der Geschichtswissenschaft. 1993 erfolgte die Gründung der Zeitschrift „Historische Anthropologie“, in der sich neben Medick weitere Vertreter alltags-, kultur- und geschlechtergeschichtlicher Ansätze (Richard van Dülmen, Alf Lüdtke, Regina Schulte u.a.) zusammenfanden. Der Begriff Historische Anthropologie wurde nun geradezu zum Pleonasmus: Anthropologie schien nur noch dann ein sinnvolles Unternehmen, wenn sie sich *per definitionem* als historisch begriff.^[6]

Historische Anthropologie als interdisziplinäres Gravitationszentrum

Die Konjunktur der Historischen Anthropologie kann als Aspekt eines insgesamt stark gesteigerten Interesses an Anthropologien in unterschiedlichsten institutionellen Kontexten gedeutet werden. Seit einigen Jahrzehnten lässt sich eine regelrechte Inflation von aktualisierten alten und neuen Bindestrich-Anthropologien konstatieren.^[7] Der *anthropos* erweist sich als subversiver Replikant, und es gibt fast keinen Forschungsbereich, in dem er sich inzwischen nicht diskursiv hätte reproduzieren können.

Von dieser Aufbruchstimmung, die mit der Historischen Anthropologie verbunden war, zeugte 1996 ein hochkarätiges deutsches Autorenteam, welches den Versuch einer „Neubestimmung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften“ vorlegte und dabei die Historische Anthropologie zum Leitbegriff aufwerten wollte, mit dem der diagnostizierten „Zersplitterung und Isolierung“ sowie der „Verzweigung“ der geisteswissenschaftlichen Forschung entgegengewirkt werden sollte: „Das neue Interesse an einer historischen Anthropologie ist darauf gerichtet, die Befunde einer ahistorisch begründeten Disziplin wie der deskriptiven Ethnologie zu vergeschichtlichen, wie umgekehrt die anthropologische Dimension von Sprache, Historie und Ästhetik zu erschließen.“^[8] Allerdings konnte dieses weitreichende Postulat nur ansatzweise umgesetzt werden.

Weniger programmatisch ging Peter Burke in seiner 2004 erschienenen Studie „What is Cultural History?“ vor. Nach Burke lässt sich seit den 1960er-Jahren ein *anthropological turn* ausmachen, der statische und strukturalistische Ansätze überwunden habe. Neben der Sozial- und Kulturanthropologie von Forschern wie Clifford Geertz gewann die Historische Anthropologie insbesondere durch die *microstoria*, die *Postcolonial Studies* und einen epistemologisch ausgerichteten Feminismus theoretisches Profil. Seit zwei Jahrzehnten mache sich allerdings ein *cultural turn* bemerkbar, der die produktive Episode der Historischen Anthropologie zum Abschluss gebracht habe, so Burke.^[9]

Im Gegensatz zu den Ausführungen Burkes wird hier die Gegenthese vertreten, dass die Historische Anthropologie ihre Produktivität auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts bewahrt hat. Weder ist sie daran gescheitert, dass sie der übertriebenen Erwartung, den rettenden Weg aus einer Krise der Geisteswissenschaften zu weisen, nicht gerecht werden konnte, noch geht sie in einer weiter gefassten „Neuen Kulturgeschichte“ auf. Auch heute noch ergeben sich aus der Interaktion zwischen verschiedenen Varianten der Anthropologie/Ethnologie und der Geschichtswissenschaft neue Fragestellungen, Forschungsansätze und Interpretationsmodelle.

Definitivische Suchbewegungen

Ein Definitionskonsens zur Bestimmung des Forschungsfeldes der Historischen Anthropologie zeichnet sich allerdings nach wie vor nicht ab. Einige Autoren, wie etwa Michael Maurer, beschränken die Historische Anthropologie auf „körpernahe, ‚naturbezogene‘ Themen“ und verbinden damit Sexualität, Geburt, Krankheit, Sterben, Ernährung, Kleidung, Wohnen, Technik, Arbeit, etc., wohingegen Symbolwelten und die Medialität der Geschichte einer Neuen Kulturgeschichte zugewiesen werden.^[10] Eine solche Sortierung muss allerdings für jene unproduktiv erscheinen, die sich gerade für das wechselseitige Konstitutionsverhältnis von Menschen und technisch-medialen Umwelten sowie von kulturellen Praktiken und sozialen Strukturen interessieren.

Im Mittelpunkt der Historischen Anthropologie steht das Interesse an der Historizität des Menschen. Dabei gilt es, das Studium des Menschen vor einem häufig auftretenden zweifachen Kurzschluss zu schützen: So ist weder die Annahme eines autonomen, kohärenten, seiner selbst mächtigen Individuums zutreffend, noch darf vorausgesetzt werden, dass gesellschaftliche Effekte und politische Konsequenzen sich hinreichend aus den Intentionen und Motiven handelnder Menschen heraus erklären lassen. Vielmehr wird das ‚Subjekt‘ im wörtlichen Sinne als doppelt ambivalent begriffen: einerseits als das ‚Zugrundeliegende‘, ohne dessen Wollen und Handeln das Soziale und die Kultur unzugänglich bleiben, andererseits als das ‚Unterworfene‘, das sich in vorgegebene Strukturen einfügen muss. Menschen eignen sich in sozialen Kommunikations- und Interaktionsbeziehungen immer wieder kulturelle Konstruktionsweisen der Wirklichkeit an und erfinden sich darin neu; gleichzeitig repräsentieren und drücken sie etwas aus, das ihnen und ihren Handlungsmöglichkeiten und -fähigkeiten (*agency*) vorausgeht. Die Sprache, die immer schon da ist, wenn Menschen sprechen, die in ihren vielfältigen Anwendungen jedoch auch in Form und Funktion verändert wird, ist das grundlegende Beispiel für diese Wechselwirkung. Die an ein solches Verständnis von Historischer Anthropologie anknüpfenden Ansätze verorten sich in einem interdisziplinären Feld, in dem die Geschichtsschreibung die zentralen Fragestellungen liefert und es gerade nicht um letztlich forschungsstrategische Zuteilungen geht. Vielmehr wird eine Erklärung der Historizität des Verständnisses von und vom Menschen in der Interaktion mit ihrer Umwelt gesucht, die sich auf historisch wandelnde Praktiken und Aneignungen von „Kultur“ – verstanden als symbolische und materielle Artefakte – bezieht.^[11]

Insofern lässt sich die Frage nach dem Menschen nicht mehr unbefangen stellen. Vielmehr gilt es, an jene Traditionen innerhalb der Philosophischen Anthropologie anzuknüpfen, die zeigen, dass eine allein naturwissenschaftliche Konzeption ‚des Menschen‘ in die Sackgasse führt. So schrieb Jürgen Habermas schon 1958, es gehe nicht darum, die Frage nach einem ‚Wesen des Menschen‘ im Sinne der Feststellung anthropologischer Konstanten oder biologischer Invarianten zu stellen. Als das „nicht-festgestellte Wesen“ (bei Friedrich Nietzsche ist vom „nicht festgestellten Tier“ die Rede) sei der Mensch nicht durch Natur oder Instinkt bestimmt und müsse folglich *a priori* Produkt einer sozio-kulturellen Konstruktion sein. Die von der Historischen Anthropologie aufgeworfene Frage, wieweit Menschen die Konstruktionsbedingungen, deren Resultat sie sind, mitbestimmen und auch kontrollieren, lässt Habermas offen. Er insistiert hingegen, dass eine anthropologische Zugangsweise „grundsätzlich ihren Begriff von Menschen erläutern lassen [müsse] durch den Begriff der Gesellschaft, in dem er entsteht und nicht zufällig entsteht – nur so entgeht sie der Versuchung, geschichtlich Gewordenes schlechthin als ‚Natur‘ auszugeben und als Norm zu suggerieren“.^[12]

Für Thomas Nipperdey, der diese Reflexionen ein Jahrzehnt später aufnahm und sie mit der amerikanischen *cultural anthropology* kombinierte, bestand die Aufgabe der Historischen Anthropologie darin, das „wechselseitige Geflecht sowie den Entstehungszusammenhang von Institutionen, Kultur und Person“ zu erhellen und „die Strukturen menschlichen Handelns und Sichverhaltens“ zu analysieren.^[13] Weitere Vorschläge, wie sie etwa von Reinhart Koselleck und dem Soziologen Wolf Lepenies gemacht wurden, vermochten sich zunächst ebenso wenig durchzusetzen.^[14] Die bei Nipperdey angelegte Kritik an der Sozialgeschichte zuspitzend, fragte Hans Medick wenige Jahre später: „Wie können die komplexen Beziehungen zwischen determinierenden Strukturen und der Praxis der ‚Subjekte‘, zwischen Lebensverhältnissen und der Erfahrung von

Betroffenen und Handelnden angemessen erfasst werden?“^[15] Für Medick ging es hier im Wesentlichen darum, „die traditionellen Fragen nach dem historischen Subjekt“ neu zu bestimmen und „erfahrungsnahe Konzepte aus der Perspektive der Handelnden selbst zu entwickeln“.^[16]

Im Unterschied zu dieser Sichtweise beschäftigen sich die Forschungen des Freiburger Instituts für Historische Anthropologie seit den 1960er-Jahren stärker mit sogenannten menschlichen Grundsituationen. Diese Ausrichtung führte zunächst zu der Frage, was konstant sein muss, „damit der Mensch Mensch bleibt“.^[17] Jochen Martin prägte später die paradoxe Formel vom „Wandel des Beständigen“, um anzuzeigen, dass die „Zeitlichkeit des Menschen“ auch mutmaßliche anthropologische Konstanten verändere.^[18] Trotz dieser, einen statischen Naturalismus relativierenden Feststellungen führte ein solcher Ansatz immer wieder zu Wesensfragen. Es ist aber höchst umstritten, ob überhaupt, und wenn ja, wie weit sich die Historische Anthropologie noch mit solchen Fragen auseinandersetzen soll. Kann sich – pointiert formuliert – ein Ansatz auf ‚den Menschen‘ beziehen, ohne sich mit seinem ‚Wesen‘ zu befassen?

Konstruktive Überlegungen zu dieser Problematik hat der Philosoph Hans Blumenberg angestellt. Er hat deutlich gemacht, dass sich durch die objektivierende Praxis der Wissenschaft das individuelle Subjekt in den Operationen seiner experimentellen und deutenden Selbstbeobachtung verflüchtigt. Nicht zuletzt deshalb schlägt er vor, sich von der Frage „Was ist der Mensch?“ zu verabschieden und die Anthropologie wesentlich bescheidener auf die Frage „Wie ist der Mensch möglich?“ auszurichten.^[19]

Eben diese Frage ist für die Historische Anthropologie wegleitend. Sie zielt nicht mehr auf das ‚Wesen‘, sondern auf historisch veränderliche Wissensformen des und über den Menschen.^[20] Die Aufmerksamkeit richtet sich nun darauf, wie sich Menschen vergesellschaften und dabei das symbolisch vermittelte Soziale produzieren, das sie prägt, auf das sie sich aber nie reduzieren lassen. Dabei findet eine Verschiebung vom abstrakten Singular ‚Mensch‘ zur empirischen Pluralität ‚die Menschen‘ statt, von der sich Anknüpfungspunkte zur ‚Menschenwissenschaft‘ von Norbert Elias ergeben. Dessen Analysen zu den Auswirkungen langfristiger Prozesse auf die Subjektmodellierung gehen gerade nicht ‚vom Menschen‘ aus, sondern von Interdependenzketten, Verflechtungszusammenhängen, Konkurrenzverhältnissen und Interaktionsmustern zwischen Menschen.^[21] Genau diese Beobachtungsperspektive legt die für die Historische Anthropologie zentrale Frage nahe, wie Menschen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten und medialen Konstellationen in ein reflexives Selbstverhältnis geraten, das es ihnen ermöglicht, sich in einer spezifischen Weise als handelnde, denkende und fühlende Subjekte zu verstehen und sich immer wieder neu zu „erfinden“.^[22]

Die Historische Anthropologie wendet sich damit auch gegen die „Tendenz der Enthistorisierung zugunsten einer Anthropologisierung“, die Dan Diner im Zusammenhang mit der Geschichte des Nationalsozialismus und des Holocaust mit guten Gründen kritisiert hat.^[23] Es geht – um bei diesem für das europäische Gedächtnis prägenden Ereignis zu bleiben – nicht darum, menschliches Leiden durch ‚Verallgemeinerung‘ auf falsche Weise zu universalisieren, sondern umgekehrt danach zu fragen, ob und wie die systematische Ermordung der europäischen Juden durch den Nationalsozialismus anthropologische Grundannahmen über das menschliche Verhalten erschüttert hat.

Fragestellungen der Historischen Anthropologie

Nimmt man das insgesamt breite Spektrum vorhandener Publikationen im Feld der Historischen Anthropologie in den Blick, so lassen sich drei interdependente Fragenkomplexe und Themenfelder auseinanderhalten, die nach wie vor von hervorzuhebender Bedeutung sind: *Erstens* geht es um die sich verändernden diskursiven, ikonischen Formen und medialen Bedingungen menschlicher Selbstbeschreibungen sowie den Wandel von Menschenbildern; *zweitens* um soziale Praktiken, kommunikative Interaktionsmuster wie auch die symbolischen Formen und Machtbeziehungen, durch die das Gesellschaftliche der Menschen strukturiert und reguliert wird. *Drittens* steht die Geschichtlichkeit der ‚menschlichen Natur‘ zur Diskussion. Diese drei Felder werden im Folgenden knapp umrissen.

Zum ersten Themenfeld der *Menschenbilder* liegt eine größere Zahl kulturwissenschaftlicher Untersuchungen vor, die das Sensorium für den unerhörten Reichtum sowie die variable Bedeutung menschlicher Selbst- und Fremdbilder gestärkt haben.^[24] In den Formen diskursiver, visueller und mimetischer Selbstrepräsentation des Menschen sind sowohl Kontinuitäten als auch frappante Umbrüche, sowohl Gemeinplätze als auch Deutungskämpfe zu erkennen. Dabei zeigt sich, wie sehr Menschenbilder durch Abgrenzung konturiert werden, etwa indem sich Menschen von Dingen, Maschinen, Automaten, Androiden, Cyborgs, Monstern, Tieren, Primaten, Barbaren, Engeln, Teufeln und Göttern (oder was die Kategorien auch immer sein mögen) unterscheiden. Treten manchmal Vermischungen oder Analogien hervor, so gibt es auch vielfältige Versuche einer als Differenzialdiagnostik zu bezeichnenden Spezifikation des *homo sapiens* – vom *homo faber* über den *homo ludens* und den *homo culturalis* zu dem *homo cooperativus*, dem *homo oeconomicus* oder neuerdings dem *homo reciprocans* etc. bis hin zum *zoon politicon*, zum *animal symbolicum* oder zur *symbolic species*.^[25] Insgesamt zeigt sich, wie variantenreich die durch Klassifikationssysteme und emotionale Identifikationen ermöglichten Selbstverhältnisse der Menschen zu sich selbst im Laufe der Geschichte wie auch in der Gegenwart sind. Der Bedeutungsüberschuss menschlicher Selbstbeschreibungen wurde dabei immer wieder durch menschliche ‚Wesensbestimmungen‘ domestiziert.^[26]

Ein zweites, sowohl mit Selbstbeschreibungen des Menschen als auch der Frage nach der ‚Natur des Menschen‘ eng verbundenes Feld ist das mit *Praktiken, Handlungsmustern, Verhaltensweisen, Routinen und Ritualen* zusammenhängende (Selbst-)Verständnis und die *agency* des Menschen. Die Untersuchung dieser performativen Aspekte wurde in den 1980er-Jahren mit der historischen Kulturforschung wichtig und hatte zunächst einen deutlichen Schwerpunkt auf der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichte.^[27] Auch die Alltagsgeschichte fokussierte stark auf die Handlungsfähigkeit (*agency*). Das Erkenntnisinteresse richtete sich epochenübergreifend auf Bereiche, die von der historischen Sozialwissenschaft weitgehend ausgespart worden waren. Zunächst ging es um anthropologienahe Themenfelder, worunter vor allem ‚körperbezogene‘ Aspekte menschlichen Sozialverhaltens verstanden wurden: Geburt und Tod, Sexualverhalten, Ehe und Prostitution, Krankheiten, Umgang mit Tieren, Gewalt, Essen und Ernährung, Bekleidung und Wohnung etc.^[28] Es wurden Vorgänge wie Gabentausch und Ressourcentransfers untersucht, und es kamen jene Bereiche ins Blickfeld, die von einer modernisierungstheoretischen Konzeption der Geschichtsschreibung als ‚Relikte‘ der Vergangenheit betrachtet und deshalb als Gegenstände historischer Untersuchungen abgewertet worden waren: Religion, Frömmigkeit, Magie, Aberglaube, Hexerei etc. Die Rede vom

practical turn, *pragmatic turn* oder *performative turn* sollte anzeigen, dass es um die Untersuchung performativer Logiken geht. Damit wird Kultur nicht auf ein Zeichensystem verkürzt, sondern primär als Repertoire von Praktiken und Handlungsroutinen verstanden, über die materielle Ressourcen mobilisiert und soziale Beziehungen, Ungleichheiten und Machtverhältnisse reproduziert werden.

Die Analyse von sozialen Praktiken hat mehrere Aspekte zu berücksichtigen:

a) Es gibt – wie Michael Polanyi in seiner Studie „Implizites Wissen“ (1966) wegweisend aufzeigt hat – einen engen Bezug von Wissen und Handeln.^[29] Jedes Wissen weist eine *tacit dimension* auf, die sich nur in Praktiken ausdrücken und tradieren lässt, die jedoch nicht einfach ‚stumm‘ bleibt, sondern sich stets mit Formen eines expliziten, sprachlich artikulierten oder schriftlich fixierten Wissens mischt. Kommunikation und Kulturtransfer bewahren sich somit auch in stark formalisierten Bereichen eine mimetische Dimension, die in den historischen Quellen nicht zu finden ist, jedoch ethnologisch beobachtet werden kann.^[30]

b) Wissen-Praxis-Synthesen gehen davon aus, dass Handlungsvollzüge nicht ständig reflektiert werden, da dies in den meisten Lebenssituationen schlicht zu anstrengend wäre. Menschen handeln also häufig, ohne sich bewusst zu entscheiden, und optimieren auch nichts, wie etwa das klassische *rational choice*-Modell unterstellt. Sie halten sich an robuste Faustregeln und bedienen sich einfacher Heuristiken und *short-cuts*, welche die Informationsdichte der Umgebung nutzen, um rasch zu praktikablen Lösungen für komplexe Probleme zu gelangen. Während Verhaltenstheorien von sozialen Normen oder *social scripts* sprechen, interessiert sich die Historische Anthropologie für das gewohnheitsmäßige Funktionieren. André Burguière hat deshalb die „Untersuchung des Gewöhnlichen“ und die „Historiographie der Gewohnheiten (sowie) des Alltagslebens“ geradezu als Kerngeschäft dieses Ansatzes bezeichnet.^[31]

c) In den scheinbar stabilen Wiederholungsstrukturen menschlichen Gewohnheitshandelns sind selber Veränderungsdynamiken angelegt. Jede Repetition bringt Abweichungen, sie vergrößert das ‚Spiel‘ der Routine und verursacht mögliche Störungen, Variationen sowie nicht vorhersehbare Ereignisse. Auch anscheinend gut gehütete Traditionen sind einer solchen *drift* unterworfen – während Menschen oft das Gefühl haben, sie würden immer dasselbe tun, kann die Historische Anthropologie nachhaltigen Wandel feststellen.

d) Vielfach wurde die Fokussierung auf das Handeln von Menschen mit einem ‚Blick von unten‘ und einem Interesse an der ‚Erweiterung der Ränder‘ kombiniert. Die Stichworte lauteten: „Verlierer“, „Minoritäten“, „Devianz“, „Protest“, „Aufstand“, „Kriminalität“ etc.^[32] Wieweit es sinnvoll ist, historisch-anthropologische Forschungen „from the margins“^[33] zu betreiben und wieweit das vom Mikrohistoriker Edoardo Grendi so bezeichnete *exceptionnel normal* gerade jenseits eines Zentrum und Peripherie-Modells gesucht werden muss, ist allerdings Gegenstand anhaltender Diskussionen.^[34]

Das Desiderat einer symmetrischen Anthropologie

Die dritte Problematik dreht sich um die *Historizität der ‚menschlichen Natur‘*. Marc Bloch stellte bereits Anfang der 1940er-Jahre in seiner „Apologie der Geschichtswissenschaft“ die Frage: „Ist in der Natur nicht der Mensch die große Variable?“ Seine Antwort lautete, dass sich „der Mensch stark verändert hat, und zwar sowohl mental als auch in den subtilsten Mechanismen seines Körpers“.^[35] Diese These ist nicht ohne Weiteres kompatibel mit den Aspirationen einer

ganzen Reihe gut dotierter Forschungsrichtungen, die experimentell gewonnenes, positives Wissen über den Menschen generieren und dabei eine ‚menschliche Grundausstattung‘ oder invariante Typen des Verhaltens freizulegen versuchen. Das Ziel einer Enthistorisierung der Anthropologie, auf das in den Lebenswissenschaften – im weitesten Sinne von Genomik und Molekularbiologie über Neuro- und Kognitionswissenschaften bis hin zu Soziobiologie und Humanethnologie^[36] – hingearbeitet wurde, hat allerdings auch in diesen Forschungsbereichen an Attraktivität eingebüßt, weil zunehmend eingesehen wird, dass die sich wandelnden instrumentellen und expressiven Kulturfaktoren nicht vernachlässigt werden können. Menschen sind auch in ihrem körperlichen Sein einer Veränderungsdynamik unterworfen, was auf die genuine Historizität der menschlichen Natur schließen lässt.^[37]

Eine in der Auseinandersetzung mit den Lebenswissenschaften für die Historische Anthropologie weiterführende These hat der Medienphilosoph Derrick de Kerckhove – allerdings nicht ohne ethnozentrische Zuspitzung – vertreten.^[38] Am Beispiel des Alphabets hat er gezeigt, dass Formen des Denkens und Imaginierens durch ein ‚technisches Dazwischen‘ ermöglicht werden. Medien, Codes und Programme entwickeln – wenn sie von Menschen dauernd genutzt und als Kulturtechniken für Lernprozesse verwendet werden – eine operative Eigenlogik, die neue Formen kultureller Selbstreflexion und Subjektivierung eröffnet. Diese Problematik hat sich im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert intensiviert. Die Visionen revolutionärer Mensch-Maschine-Koppelungen sind bisher, in der Genetik ebenso wie in der Neuro- und der Medienwissenschaft, mythopoetische Antizipationen des technisch Herstellbaren – doch solche Zukunftsprojektionen halten eine wissenschaftlich-technische Innovationsdynamik in Gang, welche eine Herausforderung für die zeitgeschichtliche Forschung darstellt.

Diese medientheoretischen Überlegungen öffnen den Blick für eine Symmetrisierung der Historischen Anthropologie, bei der sich zwei Ebenen unterscheiden lassen.^[39] Die erste betrifft die Dialektik von Selbst- und Fremdverstehen, von Identität und Alterität. Hier wird einerseits die Annahme kritisiert, dass es kohärente Identitäten und die damit verbundene Gegenüberstellung des ‚Selbst‘ und des ‚Anderen‘ gebe, ebenso wie die Vorstellung, dass die Erkenntnis des Eigenen die Voraussetzung für Fremdverstehen sei. Menschen sind sich vielmehr selber fremd und benötigen das *Alter Ego* für ihre eigene Wahrnehmung. So stellt sich Alterität auch im Selbstverhältnis ein und das Andere wird als Teil des Selbst verständlich. Die zweite Symmetrie geht von der Einsicht aus, dass an der Konstitution von Erfahrungsräumen nicht nur die in Symbolsystemen agierenden Menschen, sondern eine Vielzahl heterogener Elemente beteiligt sind. Wenn Menschen in komplexen Dingwelten interagieren, spielen diese Dinge auch ihre eigenen Möglichkeiten, ihre materiale Eigenlogik, aus, die sich – oft unbewusst – durch menschliche Praktiken verwirklichen. Die sogenannte Aktor-Netzwerk-Theorie versucht zu zeigen, wie sich aus der regelmäßigen Verknüpfung von Dingen ‚Assemblagen‘ formen, spezifische Assoziationsmuster, die Menschen und Dinge verbinden.^[40]

Aus zeithistorischer Perspektive ist dafür sicherlich das Internet ein gutes Beispiel. Die Intentionalität dieses Netzwerks war in der Entstehungskonstellation eine militärische. Inzwischen weist der *cyberspace* als Informations- und Kommunikationsraum eine Extension auf, die für die meisten Menschen weder nachvollziehbar noch kontrollierbar ist, und er hat, zusammen mit andere computerbasierten Netzwerken wie Mobiltelefonen, einen nachhaltigen Einfluss

auf die soziale Interaktion zwischen Menschen, die weder in Kategorien des individuellen Wahlhandelns noch einfach als nicht intendierte Nebenwirkung beschrieben werden kann. Ohne den Einbezug der schieren Präsenz der medialen Materialität bzw. der materiellen Medialität lassen sich also kulturelle Praktiken nicht angemessen analysieren. Wenn Menschen zu wählen beginnen, wirken schon immer technische Infrastrukturen, die genuine Gestaltungskräfte aufweisen, jedoch zugleich störanfällig und innovationsoffen sind. Somit gilt es, die graduellen Übergänge und komplexen Wechselwirkungen unterschiedlicher Handlungsträger – menschlicher Wesen und vielgestaltiger Objekte – ins analytische Aufmerksamkeitsfeld zu rücken. So werden dann die netzwerkartigen Assoziationskomplexe erkennbar, die auf der permanenten Vermischung von Natur und Kultur basieren. Energie-, Verkehrs-, Transport- und Kommunikationssysteme, chemische Substanzen und Elektrizität sind weder ‚Natur‘ noch ‚Kultur‘, sondern waren immer schon beides. Menschen, die als ‚Kulturwesen‘ einer ‚Naturwelt‘ gegenüberzustehen glauben und die physikalische Ereignisse zu technisch nutzbaren ‚Naturkräften‘ bündeln, sind faktisch mit Hybriden konfrontiert und stellen aufgrund der Extension ihrer Wahrnehmungspotenziale in sozio-technische Systeme hinein selbst hybride Wesen dar, in denen sich permanent Übersetzungsprozesse zwischen den disparaten Elementen beobachten lassen.^[41]

Eine in diesem Sinne ausgerichtete Anthropologie ist deshalb symmetrisch, weil sie nicht Menschen und Dinge einander gegenüberstellt, sondern sowohl nach der *agency* von Dingen als auch nach der Dinglichkeit des Menschen fragt. Die Historische Anthropologie interessiert sich für die Materialität menschlicher Existenz, in der die Finalität von Maschinen und die Potenzialität des Organismus zusammengehören.^[42] Weit davon entfernt, als Kulturwesen einer Natur gegenüberzustehen, erweisen sich Menschen in ihrer Materialität von spezifischen physisch-physikalischen Bedingungen abhängig. Sie funktionieren nur unter spezifischem atmosphärischem Druck, sie sind poröse, osmotische Wesen, die über materielle Inkorporationsprozesse ihre physiologischen Regelmechanismen sowie ihre physische Konstitution reproduzieren und stabilisieren sowie mittels industriell-technischer Gegenstände und Verfahrensweisen verschiedene Umwelten verändern.

Diese Einwirkungen wurden und werden sehr unterschiedlich wahrgenommen, gedeutet und bewertet. Die Moderne – innerhalb derer die Wissenschaft der Anthropologie entstand – ist widersprüchlich. Technisch geschaffene Risiken, Umweltkrisen, Gefährdungen, Enttäuschungen und Ängste koexistieren mit einer präzedenzlosen Zunahme der durchschnittlichen Lebenserwartung und des materiellen Lebensstandards sowie mit hochfliegenden Hoffnungen. Die Neuerungen, welche die Moderne hervorbringt, werden laufend in neue Selbstverständlichkeiten transformiert und habitualisiert. Inzwischen wird der *pursuit of happiness*, den die Aufklärung und die Industrielle Revolution in Aussicht stellten, durch einen *pursuit of perfection* überholt; Versuche, mit Hilfe von Gentechnik und Neurowissenschaft auf das organische Substrat einzuwirken, konvergieren in imaginären Projektionen und technischen Projekten einer Beherrschung der äußeren und inneren Physis des Menschen. Es ist allerdings zu vermuten, dass diese freigesetzten Möglichkeiten in ihrer materiellen Eigenmächtigkeit und in ihren unbeherrschbaren Entfaltungslogiken ihre Schöpfer mit Überraschungen konfrontieren werden. „Denn sie wissen nicht, was sie tun“: Dieser biblische Spruch ist längst zur adäquaten Charakterisierung der permanenten wissenschaftlichen Selbstüberbietung des Menschen geworden, der mit vielfältigen Techniken an seiner Selbsttransformation, d.h. an seiner geschichtlichen Wandelbarkeit arbeitet.^[43]

Quellen, Dokumente, Spuren

Während das erste Themenfeld (Menschenbilder und Selbstbeschreibungen des Menschen) von Texten und Bildern ausgeht und damit eher den Pfaden der traditionellen geschichtswissenschaftlichen Quellenkritik folgt, wird mit dem zweiten und dritten Fragenkomplex ein breites Spektrum von Spuren der Vergangenheit relevant. Die Symmetrisierung der Anthropologie lässt sich forschungspraktisch nur mit einem neuen Blick auf die Dingwelt umsetzen. Programmatisch für dieses erweiterte Verständnis des historischen Dokuments wirkte die Antrittsvorlesung Lucien Febvres am Collège de France von 1933, in der er dazu aufforderte, die Reduktion von Geschichte auf Schrift aufzugeben. Die Aussage, Geschichte gehe von Texten aus, ist für Febvre eine „gefährliche Formel“: „Die Texte, gewiß – aber es sind menschliche Texte. [...] Die Texte, gewiß, aber alle Texte. [...] Die Texte, freilich – aber nicht nur die Texte.“^[44]

„Nicht nur die Texte“: Die Historische Anthropologie ist nicht zuletzt deshalb theoretisch und thematisch innovativ, weil sie Fragen zu stellen gelernt hat, die es ermöglichen, von einem erweiterten Verständnis menschlicher Spuren auszugehen, und weil sie umgekehrt diese Sensibilität für das *tracing* der Vergangenheit mit neuen erkenntnistheoretischen und methodischen Überlegungen zur Frage, wie ‚historische Fakten‘ konstruiert werden, verbunden hat: „Alles, was der Mensch gesagt oder geschrieben, hergestellt oder auch nur berührt hat, kann und muss über ihn Auskunft geben.“^[45] Menschen hinterließen schon immer Spuren, sie machten Feuer, malten auf Felsen und Höhlenwände, bauten Bodenschätze und Energieträger ab, bewegten sich auf unterschiedliche Weise fort; sie entwarfen Bilder, formten Werkzeuge und Schmuckstücke, verfassten Aufzeichnungen (auf Stein, Holz, Pergament, Papier), gestalteten agrikulturelle Landschaften, errichteten Bauwerke (Tempel, Wasserleitungen, Befestigungen, Städte) und ‚Kulturspeicher‘ (Archive, Sammlungen, Bibliotheken). Und sie warfen vieles weg: Nahrungsreste, unbrauchbar gewordene Utensilien etc. Diese vielfältigen Spuren der materiellen Kultur können zur „Erweiterung unseres Bildes von der Vergangenheit“ beitragen, denn die Spur ist „das sinnlich wahrnehmbare Zeichen, das ein selbst nicht mehr fassbares Phänomen hinterlassen hat“.^[46] Die „Berührung mit substantiellen Realitäten“, für die Febvre schon 1933 plädierte,^[47] entspricht also keinem Rückfall in einen naiven historischen Realismus, der die ‚symbolischen Deutungswelten‘ mit dem Vorstoß in die ‚wirkliche Wirklichkeit‘ glaubt umgehen zu können. Vielmehr wird mittels einer solchen für materielle Überreste sensibilisierten Spurensicherung die Multiplikation der für die historische Interpretation verfügbaren Zeichen angestrebt. Zugleich kann der Blick auf diese Dinge auch Überlegungen zur Materialität der Welt und der Menschen und zu den materialisierten Logiken einer technischen Zivilisation anregen.

Ausblick auf die Geschichte und Zukunft der Menschen

Die von einigen Kultur- und Diskurstheorien, aber auch vom technischen Posthumanismus getroffene Annahme, dass der anthropos damit zwangsläufig verschwinden wird, dürfte sich jedoch als Fehlschluss erweisen, der einem statischen Bild des Menschen geschuldet ist. Wenn Menschen – und als solche treten sie immer im Plural auf – sich hingegen nicht über ein unverrückbares ‚Wesen‘ gegenseitig als solche erkennen können, liegt es nahe, davon auszugehen, dass sie sich über unterschiedliche Rationalitätsformen anerkennen.^[48] Diese pluralistischen Formen intersubjektiver Kommunikation, welche Kooperation und Konfrontation, Freundschaft und Feindschaft, symbolischen Tausch und zwangsförmige Aneignung gleichermaßen implizieren, reproduzieren sich über Sprache, soziale Normen und Gewohnheiten, Rituale und

Routinen, Märkte und Geschenkbeziehungen, Krieg und den Einsatz von Gewalt. Diese hier vorgestellte Sicht korrespondiert mit der „historischen Ontologie“ Ian Hacking's:^[49] Menschen sind mit ihren Fähigkeiten zur Darstellung gleichzeitig auf Herstellung und Verwirklichung angelegt. Zeitgeschichtlich besonders interessant ist die historisch-anthropologische Analyse neuer Medien und der sich vervielfältigenden Dingwelten. Menschen benutzen Computer für unterschiedlichste Zwecke und perfektionieren die Praktiken des Umgangs mit diesen Maschinen, deren wirklichkeitsprägende Macht sich in diesen Verwendungen allerdings nicht erschöpft. Vielmehr stellen sich Menschen immer wieder neu auf die Möglichkeiten ein, die das World Wide Web, der Cyberspace, das Internet – wie auch immer dieses Medienensemble genannt wird – öffnet. Die Logik dieses Dinggebrauchs lässt sich weder auf die Intentionen und Wünsche der Menschen reduzieren (denn diese werden durch diese Artefakte erst geweckt), noch lassen sich menschliche Kommunikationshandlungen als bloßer Effekt einer materialen Technikentwicklung begreifen (dem wirkt die menschliche Fähigkeit zur Interpretation entgegen). Menschen kreieren und verändern ihr Sein nicht nur in sozialer Interaktion, sondern auch in Auseinandersetzung mit Dingen, die sie bewegen und von denen sie bewegt werden. In diesem Spiel steckt ein Überschuss an Möglichkeiten, der die Zukunft offenhält und verhindert, dass ‚der Mensch‘ je bei sich ankommen wird.

Anmerkungen

1. † Der vorliegende Text ist eine für Docupedia-Zeitgeschichte erfolgte Überarbeitung von: Jakob Tanner, Historische Anthropologie, in: Eike Bohlen/Christian Thies (Hrsg.), Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart 2009, S. 147-156. Siehe zum Forschungsfeld insgesamt auch: Jakob Tanner, Historische Anthropologie zur Einführung, Hamburg 2004.
2. † Vgl. Christoph Wulf (Hrsg), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim/Basel 1997.
3. † Edward E. Evans-Pritchard, Social Anthropology, New York 1951, S. 60 u. 117; ders., Anthropology and History, Manchester 1961, S. 20.
4. † Hans Medick, Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 10 (1984), H. 3, S. 295-319, hier S. 299 u. 318.
5. † Ebd. S. 300.
6. † Dazu Tanner, Historische Anthropologie zur Einführung, S. 55ff. und S. 64ff.; exemplarische Texte in Rebekka Habermas/Nils Minkmar (Hrsg.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie, Berlin 1992.
7. † Vgl. Tanner, Historische Anthropologie zur Einführung, S. 18f.
8. † Wolfgang Frühwald u.a. (Hrsg.), Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Frankfurt a. M. 1996, hier S. 71, siehe auch S. 40, 42, 47, 50, 66.
9. † Vgl. Peter Burke, What is Cultural History?, Cambridge 2004, S. 33ff.
10. † Vgl. Michael Maurer, Historische Anthropologie, in: ders. (Hrsg.), Aufriss der Historischen Wissenschaften, Bd. 7, Stuttgart 2003, S. 379.
11. † Vgl. Alf Lüdtke (Hrsg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebenswelten, Frankfurt am Main 1989.
12. † Jürgen Habermas, Anthropologie [zuerst 1958], in: ders., Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, S. 89-111, hier S. 110.
13. † Thomas Nipperdey, Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976, S. 34.
14. † Vgl. Reinhart Koselleck, Wozu noch Historie?, in: Historische Zeitschrift 212 (1971), H. 1, S. 1-18; Wolf Lepenies, Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftshistorischen Einschätzung eines aktuellen Disziplinenkontakts, in: Geschichte und Gesellschaft 1 (1975), S. 325-343.
15. † Hans Medick, Vom Interesse des Sozialhistorikers an der Ethnologie. Bemerkungen zu einigen Motiven der Begegnung von Geschichtswissenschaft und Sozialanthropologie, in: Hans Süssmuth (Hrsg.), Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984, S. 49-56, hier S. 49.
16. † Ebd., S. 52 u. 54.
17. † Jochen Martin, Zur Stellung des Vaters in antiken Gesellschaften, in: Süssmuth (Hrsg.), Historische Anthropologie, S. 43-48; hier S. 43.
18. † Jochen Martin, Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie, in: Freiburger Universitätsblätter 126 (1994), S. 35-46, hier S. 36.
19. † Hans Blumenberg, Beschreibung des Menschen, Frankfurt a. M. 2006.
20. † Dazu Hans-Jörg Rheinberger, Historische Epistemologie zur Einführung, Hamburg 2007.
21. † Vgl. Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen [zuerst 1939], 2 Bde., Frankfurt a. M. 1978.
22. † Ian Hacking, Historische Ontologie, Zürich 2006, S. 119ff.
23. † Dan Diner, Anthropologisierung des Leidens, in: Phase 2 Bd. 9 (2003), online unter <http://phase2.nadir.org/rechts.php?artikel=152&print=ja>.

24. † Vgl. etwa Aleida Assmann/Ulrich Gaier/Gisela Trommsdorff (Hrsg.), *Positionen der Kulturanthropologie*, Frankfurt a. M. 2004.
25. † Vgl. zu diesen Begriffen und Konzepten die entsprechenden Artikel in Bohlen/Thies (Hrsg.), *Handbuch Anthropologie*.
26. † Die sozialen und politischen Implikationen und Machtwirkungen eines essentialistischen Rassen- und Nationenbegriffs untersucht z.B. Christian Geulen, *Wahlverwandte. Rassendiskurs und Nationalismus im späten 19. Jahrhundert*, Hamburg 2004.
27. † Vgl. Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar 1996; Richard van Dülmen, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Köln 2001.
28. † Vgl. Philippe Ariès/Georges Duby (Hrsg.), *Histoire de la vie privée*, Paris 1985-1987 (5 Bde.).
29. † Vgl. Michael Polanyi, *Implizites Wissen (The Tacit Dimension. 1966)*, Frankfurt a. M. 1985.
30. † Vgl. z.B. Pamela H. Smith, *The Body of the Artisan. Art and Experience in the Scientific Revolution*, Chicago 2004.
31. † André Burguière, *Historische Anthropologie*, in: Jacques Le Goff/Roger Chartier/Jacques Revel (Hrsg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt a. M. 1994, S. 62-102, hier S. 70.
32. † Vgl. z.B. David W. Sabeau, *Das zweischneidige Schwert: Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1990; vgl. auch: Hans Medick/David Sabeau (Hrsg.), *Emotionen und materielle Interessen: sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung*, Göttingen 1984.
33. † Brian Keith Axel, *From the Margins. Historical Anthropology and its Futures*, Durham/London 2002.
34. † Vgl. Edoardo Grendi, *Microanalisi e storia sociale*, in: *Quaderni storici* 7 (1972), S. 506-520; auch Tanner, *Historische Anthropologie zur Einführung*, S. 101ff.
35. † Marc Bloch, *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers*, hrsg. v. Peter Schöttler, Stuttgart 2002, S. 49.
36. † Vgl. dazu die Kapitel in: Tanner, *Historische Anthropologie*.
37. † Als durchaus aussichtsreich erweisen sich in diesem Zusammenhang Ansätze einer *social neuroscience*, die von der Plastizität des menschlichen Gehirns und der Formbarkeit des Körpers ausgeht und danach fragt, wie sich die menschlichen Kulturtechniken in ein neuronales Substrat und einen verkörperten Habitus einschreiben – statt umgekehrt zu vermuten, dass sie sich direkt aus der genetisch fixierten Architektur des Gehirns erklären lassen.
38. † Vgl. Derrick de Kerckhove, *Schriftgeburten: vom Alphabet zum Computer*, München 1995.
39. † Vgl. Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2007; dazu auch: Tanner, *Historische Anthropologie* (2004), S. 164ff.
40. † Vgl. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*.
41. † Vgl. dazu etwa Bruno Latours Analyse der Einführung des Sicherheitsgurts im Automobilbau: Bruno Latour, *Das Dilemma eines Sicherheitsgurts*, in: ders., *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin 1996, S. 28-36.
42. † Vgl. dazu Georges Canguilhem, *Machine et organisme*, in: ders., *La connaissance le la vie*, Paris 1989, S. 101-127.
43. † Vgl. dazu das Stw. Transhumanismus, in: Bohlen/Thies (Hrsg.), *Handbuch Anthropologie*, S. 268-276.
44. † Lucien Febvre, *Das Gewissen des Historikers*, Frankfurt a. M. 1990, S. 18.
45. † Bloch, *Apologie der Geschichtswissenschaft*, 2002, S. 75.
46. † Ebd., S. 64ff.
47. † Febvre, *Das Gewissen des Historikers*, 1990, S. 11.
48. † Vgl. Paul Rabinow, *Anthropologie der Vernunft*, Frankfurt a. M. 2004.
49. † Vgl. Hacking, *Historische Ontologie*.

Empfohlene Literatur zum Thema

Eike Bohlen, Christian Thies (Hrsg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Metzler, Stuttgart 2009, ISBN 9783476022288.

Wolfgang Frühwald, Hans Robert Jauß, Reinhart Koselleck, *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, ISBN 9783518285732.

Michael Maurer, *Historische Anthropologie*, in: Ders. (Hrsg.), *Aufriss der Historischen Wissenschaften*. Bd. 7, Reclam, Stuttgart 2003, ISBN 9783150170335, S. 294-387.

Hans Süssmuth (Hrsg.), *Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, ISBN 9783525334973.

Jakob Tanner, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2004, ISBN 9783885066019.

Richard van Dülmen, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme,*

Aufgaben, Böhlau, Köln u.a. 2001, ISBN 9783412117993.