in: »Denn das Wahre ist das Ganze nicht ...« Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns,
hg. M.Mettin/T.Heinze, Berlin 2021

Hannes Bajohr

„Negative Anthropologie“ jenseits der *Negativen Anthropologie*

Eine historische Semasiologie

> Ce que j'aimais dans l'anthropologie, c'était sa puissance de négation, son acharnement à définir l'homme, à l'instar de Dieu, en termes de ce qu'il n'est pas.[1]

In Raúl Ruiz' enigmatischem Episodenfilm *Trois vies et une seule mort* (1996) tritt Marcello Mastroianni in mehreren Rollen auf. Eine davon ist die des George Vickers, eines 69-jährigen Professors, der den Lehrstuhl für „Negative Anthropologie“[2] an der Sorbonne innehat.[3] Im Laufe des Films erfährt Vickers eine *metanoia* ungeklärter Art: Als er eines Tages die Treppe des Hauptgebäudes hinauf schreitet, um die Eröffnungsansprache auf einer Konferenz über eben jene Negative Anthropologie zu halten, hat er plötzlich eine Eingebung, kehrt um, und wird, nach einer Nacht auf dem Cimetière du Père-Lachaise, ein Bettler mit geradezu übernatürlichem Charisma. Jeden Tag,

1 Ich danke Felix Lüttge für hilfreiche Anmerkungen und Jan Böttcher, Brigitta Falkner, Nils Plath sowie Mario Wimmer für sachdienliche Hinweise bei der Zitatsuche. Samuel Beckett: *Molloy*. Paris: Éditions de minuit 1982, S. 52. „Was ich an der Anthropologie schätzte, war ihre Kraft der Verneinung, ihre verbissene Sucht, den Menschen, ebenso wie Gott, durch etwas zu definieren, was er nicht ist.“ (Samuel Beckett, *Molloy*. Übers. v. Erich Franzen. Frankfurt am Main 1995, S. 53.)

2 Im Folgenden schreibe ich ‚Negative Anthropologie‘, wenn es sich um ein Programm dieses Namens handelt, wie im Falle von Ruiz (imaginär) und Sonnemann (real). Ich verwende ‚negative Anthropologie‘, wenn es um das bloß lemmatische Auftreten des Terms geht, wie im Fall der im Folgenden besprochenen Vyšeslavcec, Berdjaev oder Zolla, ohne dass damit ein umfassenderes Programm bezeichnet wird.

3 *Trois vies et une seule mort* (F/PT 1996, R: Raúl Ruiz).

exakt zwischen 8 und 19 Uhr, hält er am Montmartre Hof und verdient, versichert uns der Erzähler aus dem Off, während dieser Sprechzeit in seiner neuen Profession so viel wie in seiner alten. Doch was Negative Anthropologie, das Feld, das er für seine Clochardexistenz hinter sich lässt, eigentlich ist, und ob sie für seine Konversion irgendeine Rolle spielte, erfahren wir nie. Trotzdem wird sie im Film noch drei weitere Male an jeweils entscheidenden Stellen erwähnt: Einmal setzt er ihren Inhalt der Prostituierten Tania auseinander, die ihn vor einem Raubüberfall bewahrt hat, nachdem er bei ihr zuhause das Buch *Die Gabe des Adlers* von Carlos Castaneda findet. Die Ethnografie des Schamanen Don Juan, die der New-Age-Doyen Castanedas imaginiert, nennt er richtig einen Schwindel und setzt sofort zur Erklärung seiner wohl korrekteren Negativen Anthropologie an – doch ein Schnitt und die Erzählerstimme enthalten uns ihren Inhalt vor. Ein zweites Mal findet jenes rätselhafte Fach Erwähnung, als er es, nach dem Tod seiner Mutter, wieder zu unterrichten beginnt; doch dient es hier nur als Überleitung zur Entdeckung, dass Tania ihrerseits nicht die war, für die sie sich ausgab, keine Prostituierte, sondern die Chefin eines Betriebs für Elektrogeräte, der er nun wiederum entdeckt, selbst auch ein anderer gewesen zu sein. Und ein drittes Mal ist von Negativer Anthropologie die Rede, als die bis hierhin getrennten Episoden des Films in einer letzten kollidieren, und Vickers wie in Trance die Phasen seiner Existenz durchspielt, von der Lehre dieser Negativen Anthropologie bis zu seinem Bettlerdasein.

Ruiz dient diese Negative Anthropologie im Film als klassischer MacGuffin, als unbestimmtes Vehikel von Sinnerwartung. Jedenfalls wird er nicht an Ulrich Sonnemann gedacht haben, anders als philosophiehistorisch Interessierte, die ihn oder vielleicht noch Günther Anders damit in Zusammenhang bringen, wobei bereits Anders sich den Begriff erst retrospektiv von Sonnemann aneignete – nicht ohne zu erwähnen, dass dieser damit „freilich etwas anderes bezeichnet hat."[4] Negative Anthropologie, das wird sowohl aus Ruiz' Film wie aus der differierenden Verwendung bei Sonnemann und Anders klar, ist ein Begriff, der ein eigenes Imaginationspotential besitzt, weil mit ihm bedeutsam etwas bezeichnet zu sein scheint, sich aber der Spielraum, diese Bedeutsamkeit zu interpretieren, weit ausnimmt. Und so ist ‚negative Anthropologie' auch mehrmals und in verschiedenen Bedeutungen erfunden worden.

4 Günther Anders: Die Irrelevanz des Menschen. In: Christian Driesen / Henrike Gätjens (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. München: Beck 2018, S. 331–371, hier S. 367.

Im Folgenden möchte ich mich daher nicht direkt mit Sonnemann, Anders oder anderen bekannteren Kandidaten für negative Anthropologie(n) befassen. Stattdessen werde ich Ruiz' Gespür für das Evokationspotential dieser Wendung selbst folgen und ihr historisches Intensionsreservoir untersuchen. Ohne also nach Vorgängern und Nachfolgern Sonnemanns in einem onomasiologischen Sinn zu fahnden – nach Philosophien, die vielleicht nicht wörtlich von negativer Anthropologie sprechen, sie aber auf die eine oder andere Weise betreiben –, werde ich noch einen weiteren Schritt zurücktreten und auf die Semasiologie abheben, also auf die unmittelbare Wortgeschichte, und von der exakten Wendung ausgehend die Sachen beschreiben, statt den Sachen die Wendung zuzuordnen.[5] So möchte ich die Bedeutungen und Kontexte zu sortieren versuchen, in denen ‚negative Anthropologie' historisch auftaucht, jenseits von Sonnemanns *Negativer Anthropologie* als philosophischem Programm dieses Namens. Um es vorwegzunehmen: Negative Anthropologie ist wohl eine Erfindung des zwanzigsten Jahrhunderts und auch die möglichen Gründe für diesen Umstand werde ich im Folgenden diskutieren. Grob unterschieden taucht sie vor allem in drei Grundbedeutungen auf, die ich als *apophatische*, *pessimistische* und *defektive* bezeichne, wobei es Verbindungen und Abstufungen zwischen diesen Bedeutungen gibt. Ich werde sie an eher unbekannteren Figuren der Ideengeschichte diskutieren, die sie, soweit ich das ermitteln konnte, in den verschiedenen Formen als erste verwenden.

I. Apophatische Anthropologie

Negative als *apophatische* Anthropologie ist ohne Frage die wichtigste der drei Verwendungsweisen und aus ihr ergeben sich in Teilen auch Aspekte der anderen. Sie folgt der christlich-mystischen Tradition und entsteht als Analogiebildung zur negativen oder apophatischen Theologie (gr. θεολογία ἀποφατική, lat. *theologia negativa*). Diese hat ihre Vorläufer im Neuplatonismus unter anderem bei Plotin, Philo und Proklos, tritt aber zentral in der Patristik, etwa bei Origenes und Gregor von Nyssa, als Methode der Rede von Gott qua Negation hervor, und wird paradigmatisch von Pseudo-Dionysius Areopagita ausformuliert. In Ablehnung der positiven oder *kataphatischen* Theologie

5 Damit betreibe ich also keine Begriffsgeschichte im strengen Sinne, die auf die Verbindung beider Aspekte besteht, vgl. Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte. In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 107–129, hier S. 121–123.

(θεολογία καταφατική), die Gott durch die Zuschreibung von Attributen zu fassen sucht, besteht Pseudo-Dionysius auf der Unzulänglichkeit aller solcher Versuche. Hier sind zwei zentrale epistemische Motive zu unterscheiden, die bereits bei Pseudo-Dionysius angelegt sind und in der ganzen Mystik immer wieder zum Vorschein kommen: Apophasis als *erfahrenes Scheitern* und als *kontrastive Methode*.

Erstens kann auf die *prinzipielle* Unmöglichkeit der Erkenntnis des apophatischen Objekts abgehoben werden, so dass in bestimmten Formen der negativen Theologie vor allem die Meditation dieser Erkenntnisblockade selbst im Vordergrund steht. Dabei kann es entweder um eine epistemische oder eine semantische Limitierung gehen, die Unerkennbarkeit auch als Unsagbarkeit entwickelt werden, wenn das mystische Erlebnis zwar als Teilhabe an der Präsenz Gottes gedacht wird, sich diese aber gegen jede Artikulation sperrt. Bei Pseudo-Dionysius endet der Weg der Negation auch in der Negation „jeder Bestimmtheit", es geht „also um das Aufhören der Gültigkeit von Worten und Gedanken überhaupt."[6] Besonders deutlich wird das im womöglich berühmtesten Bild der negativen Theologie, der von Hans Blumenberg als „Sprengmetaphorik"[7] bezeichneten Vorstellung, Gott sei einem Kreis vergleichbar, der einen unendlichen Radius besitze (oder alternativ: dessen Kreisbogen mit seiner Tangente zusammenfalle).[8] Für Blumenberg stellt dieses Bild, das er bei Nikolaus von Kues diskutiert[9] – der es aber wiederum von Meister Eckhart und dieser aus dem pseudo-hermetischen *Liber XXIV philosophorum* hat[10] – keinen „Wissensstatus", sondern eine „Praxis" des Wissens dar, die „Transzendenz als die Grenze theoretischen Vollzugs [...] sozusagen ‚erlebbar' zu machen."[11] Ähnlich hat Charles M. Stang – ohne Bezug auf Blumenberg, aber mit Verweis auf Pierre Hadots Idee antiker Philosophie als

6 Dionysius Aeropagitas: *Mystische Theologie und andere Schriften*. München: Bartz 1956, S. 168.

7 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 178.

8 Vgl. auch Jorge Luis Borges: Die Sphäre Pascals, aus d. Span. v. Karl August Horst. In: Ders.: *Essays 1952–1979. Gesammelte Werke*, Bd. 5.II, hrsg. v. Gisbert Haefs / Fritz Arnold. München: Hanser 1981, S. 10–14.

9 Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*. *Die belehrte Unwissenheit*, Bd. 1, übers. v. Paul Wilpert. Hamburg: Meiner 1994, I.12,34, S. 47.

10 Karsten Harries: The Infinite Sphere. Comments on the History of a Metaphor. In: *Journal of the History of Philosophy* 13,1 (1975), S. 5–15, hier S. 7.

11 Blumenberg: *Paradigmen*, S. 178–179.

exercises spirituels[12] – von Pseudo-Dionysius' Negation sinnlicher und begrifflicher Attribute Gottes als „ascetic regimen"[13] gesprochen, das in der Erfahrung des Verstummens mystisches Erleben ermöglicht.
Zweitens kann die Evokation apophatischer Theologie auch eine kontrastive Methode bezeichnen: Wenn die direkte Erkenntnis versperrt ist, ist Apophasis eine indirekte Form, zu Wissen zu gelangen. Pseudo-Dionysius bemüht dafür die von Plotin stammende Analogie des Bildhauers, der allein im Akt des Wegnehmens (ἀφαίρεσις) all dessen, was nicht zur Statue gehört, die fertige Gestalt hervorbringt: „Nur dies negative Aberkennen kann uns erlauben, die verhüllte Schönheit des unbekannten Bildes zu offenbaren."[14] In der analogen Verwendung der negativen Theologie, vor allem dort, wo diese Metapher in der Philosophie gebraucht und mit einer wie immer verstandenen *via negationis* identisch gedacht wird, überwiegt dieses kontrastive Moment für gewöhnlich: Apophasis *ist* Aphairesis. Allerdings wird hier meist die Pointe des Pseudo-Dionysius fortgelassen, dass nämlich auch diese Negation wieder negiert werden müsse und so weiter ad infinitum, weil auch negative Aussagen über Gott keine endgültigen sein können. Für die Wortgeschichte der negativen Anthropologie als apophatischer Anthropologie kommen beide Momente, das erfahrene Scheitern wie die kontrastive Methode, in unterschiedlicher Gewichtung zum Tragen.
Der explizite Begriff einer negativen *Anthropologie* als Gegenbegriff zur negativen Theologie ist allerdings *der theologischen Tradition unbekannt*. Erst im zwanzigsten Jahrhundert wurde er auf die Autoren dieser Linie projiziert, so dass nun wörtlich auch von der negativen oder apophatischen Anthropologie des Gregor von Nyssa,[15] des Pseudo-Dionysius,[16] des Johannes Eriugena,[17]

12 Pierre Hadot: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard 2003.

13 Charles M. Stang: *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. „No Longer I"*. Oxford: Oxford UP 2012, S. 158.

14 Aeropagitas: *Mystische Theologie*, S. 165. Der *locus classicus* bei Plotin ist *Enn*. I,6.9.: Plotin: *Schriften*, Bd. 1, übers. v. Richard Harder. Hamburg: Meiner 1956, S. 23.

15 Vgl. Deirdre Carabine: A Thematic Investigation of the Neoplatonic Concepts of Vision and Unity. In: *Hermathena* 157 (1994), S. 43–56, hier S. 50.

16 Vgl. Willemien Otten: In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius, and Eriugena. In: *The Heythrop Journal* 40,4 (1999), S. 438–455.

17 Vgl. Bernard McGinn: The Negative Element in the Anthropology of John the Scot. In: René Roques (Hrsg.): *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*. Paris: Centre nationale de la recherche scientifique 1977, S. 316–325.

des Meister Eckhart[18] etc. gesprochen werden kann, wobei darunter die dialektische Verwiesenheit von Gottes- und Selbsterkenntnis im Vordergrund steht. So schreibt etwa wiederum Charles M. Stang, „the self who is united to the unknown God must also become unknown. [...] Thus an apophatic theology assumes an apophatic anthropology, wherein the self is progressively unsaid"[19]. In ähnlicher Weise tritt auch der *homo absconditus* als Analogbildung zum *deus absconditus* – dem konstitutiv unerkennbaren Gott, der beim Cusaner in unmittelbarer Nachbarschaft zur negativen Theologie erscheint – erst retrospektiv auf, womöglich zuerst bei Wilhelm Bruhn als Einwand gegen Karl Barth.[20] In unverbundener Bedeutung erscheint eine Vorform des *homo absconditus* allerdings bereits im ersten Petrusbrief in der Formulierung „absconditus cordis est homo", die Luther mit „der verborgene Mensch des Herzens" (1 Petr 3,4.) wiedergibt. Darauf wird zurückzukommen sein. Eine solche Retroprojektion ist übrigens auch für Pseudo-Dionysius selbst der Fall, denn er spricht zwar, soweit ich sehen kann, von kataphatischer aber nie explizit von apophatischer Theologie[21] – ‚θεολογία ἀποφατική' taucht also selbst bei ihrem Erfinder nicht lemmatisch auf.

Elemente negativer Theologie erhalten sich durchaus in der westkirchlichen Tradition, bleiben allerdings stets in einer Defensivposition zur skripturalen Auslegung, die in der Offenbarung positive theologische Aussagemöglichen garantiert sieht. Zwar finden ihre Motive Eingang in die europäische Philosophie – es seien nur Pascal, Kierkegaard und Schelling genannt –, doch ist die ausdrückliche Wendung einer negativen *Anthropologie* auch selbst da nicht zu finden, wo man sie per analogiam vermuten würde. Dagegen steht die *ostkirchliche* Tradition, in der die Patristik eine bedeutendere Rolle spielte als im Westen, dem apophatischen Ansatz sehr viel affirmativer gegenüber. Maximus Confessor und Gregorios Palamas repräsentieren diese Linie, die die apophatische über die kataphatische Tradition stellt. So kommt sie dann auch in die russische Philosophie, die um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert als Religionsphilosophie eine Hochphase erlebt, für die solche Namen wie Vasilij

18 Vgl. Denys Turner: *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: U of Cambridge P 1995, S. 6.

19 Stang: *Apophasis and Pseudonymity*, S. 65.

20 Vgl. Wilhelm Bruhn: *Vom Gott im Menschen. Ein Weg in metaphysisches Neuland*. Gießen: Töpelmann 1926, S. 52.

21 Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita: De Mystica Theologia. In: Ders.: *Corpus Dionysiacum*, Bd. 2, hrsg. v. Günter Heil / Adolf Martin Ritter. Berlin: de Gruyter 2012, S. 139–150, hier S. 146.

Rozanov und Vladimir Solovëv stehen, dicht gefolgt von den etwas jüngeren Nikolaj Berdjaev und Boris Vyšeslavcev. Und in dieser Konstellation ist es – innerhalb einer russisch-christlichen Philosophie, die mit dem ostkirchlichen apophatischen Kanon vertraut ist –, dass negative Anthropologie als apophatische Anthropologie explizit erscheint. So nennt der Moskauer Philosoph Pavel Gurevič dann auch Vyšeslavcev den „Erfinder"[22] der negativen Anthropologie.

Promoviert mit einer Arbeit über Fichte und das Absolute, die er unter anderem in Marburg bei Paul Natorp und Hermann Cohen schrieb, und zunächst Professor für Philosophie an der Moskauer Universität, wurde der 1877 geborene Vyšeslavcev 1922 als reaktionär aus der Sowjetunion ausgewiesen und ging ins Exil, erst nach Berlin und dann nach Paris. Dort gehörte er zusammen mit Lev Shestov und Nikolaj Berdjaev zum Emigrantenzirkel um die Zeitschrit *Put'* [Der Weg]. In seiner *Ėtika preobražennogo Ėrosa* [Ethik des verklärten Eros, 1931] nimmt Vyšeslavcev die apophatische Tradition in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt auf, wobei er eine Synthese von Religionsphilosophie und der Psychoanalyse anstrebt, vor allem derjenigen Jungs.[23] Dabei versucht er, den Begriff des Unbewussten mit dem orthodoxen Christentum zu synthetisieren und bemüht dafür neben Platon und Paulus auch die negative Theologie, die er bei für die russisch-orthodoxe Kirche so zentralen Figuren wie Maximus Confessor und Gregorios Palamas findet. Im Aufsatz „Obraz Božij v suščestve čeloveka" von 1935 – der auf Deutsch als „Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen" vorliegt – entwickelt er diese Position weiter.[24]

Die Gottesebenbildlichkeit wird dabei in ihrer Erkenntnisimplikation zum anthropologischen Radikal: Es lebe „in dem Menschen die unausrottbare Tendenz, sich selbst in ein bestimmtes Verhältnis zum Absoluten, zum Ideal, zu der höchsten Wahrheit, zum Wesen des Seins zu setzen."[25] Auch wenn Vyšeslavcev, ganz ähnlich wie Max Scheler, diese Tendenz in allen Traditionen

22 Pavel Gurevič: Čto takoe negativnaja antropologija? In: *Filosofija i kul'tura* 3,3 (2013), S. 275–278, hier S. 276.

23 Vgl. zum Folgenden: Alexander Etkind: *Eros of the Impossible. The History of Psychoanalysis in Russia*. New York: Routledge 1997, S. 73; Anna Lisa Crone: *Eros and Creativity in Russian Religious Renewal. The Philosophers and the Freudians*. Leiden: Brill 2010, Kap. 7.

24 Boris Vyscheslavzev: Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen. In: Nikolaj N. Alekseev (Hrsg.): *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates 1937, S. 316–348.

25 Ebd., S. 316.

sieht, nicht nur in theologischen, besteht er doch – gegen Feuerbach, vor allem aber gegen Freud und Jung – darauf, das Absolute nicht nur als *esse in anima*, als innerpsychisch gegebene Wirklichkeit zu denken, sondern die Realität des „Transzensus“[26] anzunehmen, sei es Gott, das ethisch Gute oder gar das Ideal der Wissenschaft. Dabei versteht Vyšeslavcev Personalität – etwa das ‚Urbild des Vaters‘ in Gott wie im Ödipuskomplex – als Transzendenzäquivalent und postuliert eine grundlegende Isomorphie von Persönlichkeit und Absolutem: „Persönlichkeit ist Selbstschöpfung, Selbstheit – aber auch das Absolute ist Selbstschöpfung, Selbstheit, Aseitas: beide gleichen einander in diesem Insichsein und Fürsich-Sein.“[27] Aus dieser Isomorphie folgt für Vyšeslavcev einerseits die theologische Einsicht einer fundamentalen Abhängigkeit des Menschen vom Absoluten, andererseits ergebe sich daraus aber auch eine epistemische Folgerung. Denn dass „zwischen dem Menschen und dem Absoluten ein commensurables Verhältnis“ besteht, heiße, dass es „eine gemeinsame Sprache, für beide einen gemeinsamen Logos, eine gemeinsame *Vernunft*“ gebe.[28] So sei Gottähnlichkeit nicht nur die Voraussetzung aller Offenbarung, sondern auch aller Wissenschaft – und schließlich sei sie auch „die Grundvoraussetzung für das Verständnis des Wesens des Menschen.“[29]

Der Mensch sei also „im Absoluten verwurzelt und verankert“[30], trotzdem sei die Erkenntnisimplikation dieser Isomorphie noch keine Erkenntnis*garantie* – im Gegenteil, das mystische Element, zumal jenes des ‚erfahrenen Scheiterns‘, bleibt bestehen. Dazu gehört zentral das „Ueberbewusstsein“ genannte, unergründbare Selbst, das für Vyšeslavcev das höchste Prinzip einer „*letzten* Tiefe“ darstellt und noch über das Freud’sche Unbewusste hinausgeht, insofern es die Totalität jener Unerkennbarkeit des Ich im „Tiefen-ich“[31] als ein „Ueberschuss des Geheimnisvollen“[32] umfasst. Selbstheit sei damit die höchste „*mystische* Stufe im Wesen des Menschen“[33]. Sie stehe jenseits von Wissenschaft und auch Psychologie, und sie sei es, „nach der die grossen Mystiker aller Zeiten und aller Völker suchen, die sie zu erraten und zu ergründen und in ihrer

26 Ebd., S. 317.
27 Ebd., S. 319.
28 Ebd., S. 321.
29 Ebd.
30 Ebd., S. 322.
31 Ebd., S. 336 (Herv. i. Orig.).
32 Ebd., S. 334.
33 Ebd., S. 325 (Herv. i. Orig.).

fremdartigen, paradoxen Sprache auszudrücken trachten."[34] Gerade der Rede vom ‚Herzen', die dieses Geheimnis benenne, weist Vyšeslavcev eine zentrale Stelle zu – und bringt in diesem Begriff den *homo absconditus* und die negative Anthropologie zusammen:

> Das Selbst ist der ‚verborgene Mensch des Herzens', *κρυπτός της καρδιάς άνθρωπος*, homo cordis absconditus. Es gibt also nicht nur einen Deus absconditus, einen unerkennbaren Gott, es gibt auch einen homo absconditus, den unerforschlichen Menschen; und gerade in dieser seiner gottähnlichen, unfasslichen Tiefe begegnet der Mensch – Gott: in der Tiefe des Herzens (dieu sensible au coeur).[35]

Dies sei vor allem für die russische ‚Mystik des Herzens' und ihre Anachoreten – einsiedelnde Mystiker, man denke an den Starez Sossima in Dostoevskijs *Brüder Karamasov* – von zentraler Bedeutung gewesen. In dieser Struktur ist die Unergründlichkeit Gottes in letzter Instanz in der Unergründlichkeit des Menschen, seinem ‚verborgenen Herzen', nicht nur gespiegelt, sondern strukturell mir ihr verschränkt: Eben wegen der Gottesebenbildlichkeit ist menschlichem Erkenntnisstreben weder die völlige Einsicht in Gott noch in den Menschen möglich, doch in beiden Fällen handelt es sich nicht schlechterdings um ein Defizit, sondern um den letztlich harmonischen Ausweis der Verknüpfung von Gott und Mensch:

> ‚Gott lebt im unzugänglichen Lichte', aber auch der Mensch entdeckt in der Tiefe seines Innern ein ‚unzugängliches Licht'. Darin liegt das letzte und höchste mystische Moment seiner Gottähnlichkeit. Gott ist transzendent, und ‚Ich selbst' bin auch transzendent. Gott ist verborgen, und ich selbst bin auch verborgen, es gibt einen deus absconditus, und es gibt einen homo absconditus. Es gibt eine *negative Theologie*, die auf das tiefste Geheimnis der Gottheit hindeutet, daher muss es auch eine *negative Anthropologie* geben, die auf das Geheimnis des Menschen hinweist.[36]

34 Ebd.

35 Ebd. (Herv. i. Orig.).

36 Ebd. S. 334 (Herv. i. Orig.). Die reziproke Beziehung zwischen Erkenntnis Gottes und Erkenntnis des Menschen ist dabei freilich auch ein Theologumenon, das in der dialektischen Theologie Karl Barths wieder eine Rolle spielt, die Ernst Bloch in eine ganz ähnliche Sprache fasst wie Vyšeslavcec, ohne aber explizit zur negativen Anthropologie zu kommen: „Nur am *Deus absconditus* ist das Problem gehalten, was es mit dem legitimen Mysterium *Homo absconditus* auf sich habe." (Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. In: Ders.: *Ernst Bloch Werkausgabe*, Bd. 5.3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 1406.) Für Bloch folgt daraus freilich eine revolutionäre Theologie, die aus der Unergründlichkeit des Menschen die

Aus dieser Argumentation lassen sich zwei Beobachtungen ableiten: *Erstens* scheint es beim „Mysterium des Wesens der Persönlichkeit“[37] weniger um das Problem von Selbsterkenntnis, sondern von Selbstverhältnis als Unergründbarkeit überhaupt zu gehen. „Das Herz ist das Symbol für den Ausdruck des letzten, verborgenen Zentrums der Persönlichkeit“[38], das stets der begrifflichen Erfahrung entzogen ist; das mystische ‚erfahrene Scheitern‘ wird so zur anthropologischen Grunderfahrung von der Unverfügbarkeit des Selbst. Diese Figur kehrt später auch bei Autorinnen und Autoren wieder, die zum Kanon der (onomasiologischen) negativen Anthropologie gezählt werden können.[39] In offensichtlicher Weise ist das bei Helmuth Plessner der Fall, der explizit den *homo absconditus* als Analogon zum *deus absconditus* mobilisiert:

> Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen – *homo absconditus* – ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie ganz in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst.[40]

Wo aber Plessner die Isomorphie von Gottes- und Selbstunergründbarkeit nur rein analogisch aufruft, macht Hannah Arendt den Rekurs auf eine theologische (freilich nicht ostkirchliche) Tradition explizit. In ihrer *Vita activa* spricht sie wiederholt von der „Dunkelheit“ und der „Unergründbarkeit des

Offenheit für zukünftige Veränderung ableitet. Er deutet das in seiner Diskussion von Feuerbach an: Seine Philosophie setze „einen utopischen Begriff vom Menschen voraus, keinen statisch ausgemachten. Sie setzt ebenso einen homo absconditus voraus, gleich wie der Himmelsglaube allemal einen Deus absconditus in sich trug, einen versteckten, einen latenten Gott.“ (Ebd., S. 1518.)

37 Vyscheslavzev: Das Ebenbild Gottes, S. 332.

38 Ebd., S. 337.

39 Den Begriff des *homo absconditus* zur Bezeichnung eines Selbstverhältnisses verwendet etwa auch Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in die Philosophie der Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer 1990, S. 32. Als „negative anthropology“ bezeichnet das Steve Lofts: The Subject of Culture. In: Cyrus Hamlin / John Michael Krois (Hrsg.): *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture.* New Haven: Yale UP 2004, S. 61–77, hier S. 72. Er taucht aber auch in anderen Traditionen auf, etwa bei George Dewey Yancy: Introduction. Philosophy and the Situated Narrative Self. In: Ders.: *The Philosophical. Personal Reflections on Life in Philosophy.* Lanham: Rowman and Littlefield 2002, S. ix-xxix, hier S. xix.

40 Helmuth Plessner: Homo absconditus. In: Ders.: *Conditio Humana*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 353–366, hier S. 359 (Herv. i. Orig.).

menschlichen Herzens".[41] Im Verweis auf Augustinus' Ausruf „mihi quaestio factus sum"[42] aus seinen auf persönliche Gotteserfahrung abhebenden *Confessiones*, lehnt sich Arendt an die Herzensmystik an: Das „ich bin mir selbst zu einer Frage geworden" sei ein unlösbares Problem, denn so sehr die Menschen das Wesen der Dinge, „die uns umgeben und die wir nicht sind" erkennen könnten, sei es unmöglich, dass wir

> auch das Gleiche für uns selbst zu leisten imstande sind – als könnten wir wirklich über unseren eigenen Schatten springen. [...] Sofern es aber wirklich so etwas wie ein Wesen des Menschen geben sollte, so ist zweifellos, daß nur ein Gott es erkennen und definieren könnte, weil nur ein Gott vielleicht imstande ist, über ein ‚Wer' in dem gleichen Sinne Aussagen zu machen wie über ein ‚Was'.[43]

Die negative Anthropologie Arendts[44], sich der Differenz zwischen abstraktem und pluralem Menschsein stets bewusst, verbindet damit die Undefinierbarkeit *des* Menschen mit der Unergründbarkeit des *jemeinigen* Selbst, des *Wer*. Diese personalistische Dimension ist bei Vyšeslavcev zur Kerneinsicht negativer Anthropologie erhoben. Dabei stellt sie, anders als bei Arendt und Plessner, vor allem auf den Aspekt des ‚erfahrenen Scheiterns' ab und ignoriert die ‚kontrastive Methode' mehr oder minder völlig – wo Unergründbarkeit zum Kernaspekt negativer Anthropologie wird, hat die Hoffnung auf Erkenntnis per Aphairesis wenig Sinn.

Zweitens fällt auf einer ideengeschichtlichen Ebene auf, dass Vyšeslavcevs Religionsphilosophie starke Affinitäten zur Existenzphilosophie zeigt. Zum einen ist das jemeinige Selbst auch für den Existenzialismus akutes Anliegen und verknüpft sich mit einem starken Begriff von Kreativität und Freiheit. So weist Vyšeslavcev darauf hin, dass, anders als in der katholischen Tradition mit ihrem Interdikt gegen den Anspruch auf menschliche Schöpferkraft als *superbia*, die Ostkirche (er nennt Gregorios Palamas) durchaus eine Vorstellung des Menschen als schöpferisches Wesen hat. Es liege im Geschaffensein auch die Ermächtigung, als „Mikrotheos" selbst zu schaffen – Sünde sei hier nicht nur gegen die Allmacht Gottes, sondern auch gegen das Prinzip der

41 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 1994, S. 232, 239.

42 Aurelius Augustinus: *Confessiones*. Cambridge, MA: Harvard UP 2014, S. 154.

43 Ebd., S. 17.

44 Vgl. Hannes Bajohr: Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher. In: *WestEnd* 12,2 (2015), S. 57–77.

Selbstherrschaft gerichtet, dem Selbst als „Autokrator", das es zu ehren gelte.[45] Gottesebenbildlichkeit ermächtige zur Kreativität und sei Grund und Ausweis menschlicher Freiheit überhaupt. Vyšeslavcev zitiert den Einsiedler und Mystiker Makarios den Großen sowie wieder Gregor von Nyssa als Kronzeugen einer Interpretation, die die Freiheit des Menschen in der Freiheit zur αὐτεξούσια lokalisiert, zur Möglichkeit „‚sich aus seinem Wesen heraus' zu entscheiden und zwischen mehreren Möglichkeiten zu wählen."[46] In dieser Freiheits- und Schaffensphilosophie nähert sich Vyšeslavcev der Position seines Mitstreiters Berdjaev an, der zufolge die Gottesebenbildlichkeit die Schöpfungsmacht und -legitimation des Menschen begründet und die nun auch explizit existenzialistisch grundiert ist. Zum anderen ist es gerade die Unergründlichkeit des Menschen, die den Existenzialismus gegenüber anderen, gleichzeitigen Strömungen absetzt und der Rede von negativer Anthropologie als apophatischer nahebringt. In ihr, wie auch im Begriff des *homo absconditus*, ist nicht zuletzt das Syndrom des Ordnungsschwundes der Moderne anerkannt, das eher positive Anthropologien noch zu überwinden suchen. Die ‚Krise des Menschen', das „noch nicht festgestellte Thier"[47], das bei Nietzsche nicht zuerst, aber ausdrücklich Gestalt annimmt, ist in einer ersten Phase der Gründungsimpuls der deutschen Philosophischen Anthropologie. Dies dezidiert in der Diagnose Max Schelers von 1927, „daß zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart"[48] – der freilich darauf der Versuch folgt, dieses Problematische theoretisch doch wieder einzuholen. Der Existenzialismus steht für die Freigabe dieses Versuchs und erfährt vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg im erneut Fahrt aufnehmenden Diskurs um den ‚Nihilismus' Würdigung. So ist für Hans Jonas 1952 die Kontingenzerfahrung der Moderne – die schon Pascals Gedanken grundierte, aber noch durch Gott aufgefangen wurde – in seiner säkularen Gegenwart eine absolute: „Der *deus absconditus*, von dem nichts als Wille und Macht prädizierbar ist, hinterläßt bei seinem Abtreten als sein Erbe den *homo absconditus*"[49], von dem aus der Nihilismus als der gnostischen

45 Vyscheslavzev: Das Ebenbild Gottes, S. 326, 330.

46 Ebd., S. 328.

47 Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5., hrsg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter 1988, S. 81.

48 Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier 2010, S. 7 (Herv. i. Orig.).

49 Hans Jonas: Gnosis, Existentialismus und Nihilismus. In: Ders.: *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1973, S. 292–316, hier S. 297 (Herv. i. Orig.).

Grunddiagnose des Existenzialismus seine intuitive Berechtigung erfährt: Mensch und Welt sind einander absolut und unvereinbar fremd. Pascals Stellung als Vermittler von Mystik und Existenzialismus ist auch bei Vyšeslavcev im unausgewiesenen Zitat „dieu sensible au coeur“[50] aus den *Pensées* anerkannt. Auf die Parallele zu Pascal – auch auf seine Anrufung des verborgenen Gottes[51] – kommt die Existenzphilosophie in ihrer anthropologischen Folgerung des Öfteren zurück. So schreibt etwa Emmanuel Mournier in seiner *Introduction aux Existentialismes* von 1947: „Dem *Tu es vere Deus absconditus* [Fürwahr, du bist ein verborgener Gott], setzt das existenzialistische Denken ein *Tu es vere homo absconditus* [Fürwahr, du bist ein verborgener Mensch] entgegen.“[52] Diese zeitgeschichtliche Dimension der negativen Anthropologie ist bei den beiden anderen Hauptformen ihres Auftretens, der pessimistischen und der defektiven, weniger ausgeprägt. Erst letztere wird den aphairetischen Aspekt aufnehmen, der in der apophatischen Herkunft zwar angelegt, aber zumindest bei Vyšeslavcev nicht ausgeführt ist.

II. Pessimistische Anthropologie

Die negative Anthropologie in ihrer zweiten Bedeutung als *pessimistisches Menschenbild* hat ebenfalls einen theologischen Hintergrund. Es ist aber gerade nicht derjenige negativer Theologie, eher geht sie vom biblischen Bild des Menschen als Gefallenem aus. Vielleicht ist es nicht ganz erstaunlich, dass Nikolaj Berdjaev (1874–1948) diesen Zusammenhang früh explizit formuliert, und zwar in der Diskussion jenes Zusammenhangs von Gottähnlichkeit, die bei Vyšeslavcev schon entwickelt wurde. Im 1916 erschienenen *Smysl' tvorčestva*, der 1927 als *Der Sinn des Schaffens* auf Deutsch erschien, entwickelt Berdjaev eine religiöse – zwar christliche, aber von radikal heterodoxen gnostischen Elementen durchzogene – Anthropologie, die noch extremer als die Vyšeslavcevs von der Einheit von Gott und Mensch, der Koexistenz von Mikro- und Makrokosmos im Menschen ausgeht. Dabei spielt neben der Ostkirche vor allem die Mystik Jakob Böhmes die Rolle einer Innovationsreserve für das Christentum,[53] mit der ihm die unterrepräsentierte Seite der Gottesebenbildlichkeit, die Schöpferkraft des Menschen, eingeimpft werden soll: Das

50 „Gott ist mit dem Herzen […] wahrnehmbar.“ (Blaise Pascal: *Gedanken*. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 34.)

51 Ebd., S. 177.

52 Emmanuel Mournier: Introduction aux Existentialismes. In: Ders.: *Œuvres*, Bd. 1. Paris: Seuil 1961, S. 69–177, hier S. 103 (Übers. H. B.).

53 Vgl. Nikolaj Berdiajew: *Der Sinn des Schaffens*. Tübingen: Mohr 1927, S. 62–67.

Ziel sei, so Berdjaev, eine „Anthropodicee durch das Schaffen“[54] – das glatte Gegenteil einer pessimistischen Anthropologie.
Berdjaevs Rede von Anthropologie meint hier die Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis, die alle Aspekte menschlicher Existenz einschließt (erst später bekennt er sich dezidiert zur Verwendung des Begriffs im Scheler'schen Sinne.)[55] Gegen vor allem die in der Westkirche einflussreichen Kirchenväter wendet Berdjaev ein, sie hätten das schöpferische Element des Menschen nicht genügend gewürdigt, ihre Soteriologie habe noch zu sehr „im Zeichen der Sündenerkenntnis und der Erkenntnis der Erlösung durch Christus als dem einzigen Wege zur Befreiung von der Sünde“[56] gestanden. Wie Vyšeslavcec betont auch Berdjaev die gegenläufige Tradition bei Gregor von Nyssa und Makarios, die den Menschen als Mikrotheos entwirft. In dieser Gegenüberstellung führt Berdjaev die negative als pessimistische Anthropologie ein:

> Es überwiegt aber im patristischen Christentum das Bewußtsein für den Verlust der Freiheit des Menschen durch den Sündenfall über das Bewußtsein der königlichen Freiheit des Menschen. Bei den heiligen Vätern, in den asketischen Werken, die vor allem wertvoll sind, ist nur die Lehre von den Leidenschaften und von der Befreiung von ihnen, d. h. also eine negative Anthropologie gut ausgearbeitet. Die positive Anthropologie bleibt nach wie vor altheidnisch. […] Daß der Mensch Schöpfer ist, ebenbildlich Gott dem Schöpfer, hierüber bringt das Bewußtsein der Väter und Kirchenlehrer keinerlei Aufklärung.[57]

Negative Anthropologie bezeichnet hier ein *postlapsarisches* Menschenbild, das Zucht, Askese und Korrektur verlangt. Trotz des Einflusses der

54 Ebd., S. 10.

55 Vgl. Nikolai Berdiajew: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*. Bern: Gotthelf 1935.

56 Berdiajew: *Sinn des Schaffens*, S. 80.

57 Ebd., S. 81. Wobei Berdjaev einen anderen Begriff negativer Anthropologie gebraucht als Vyšeslavcev: Sprach dieser von „negativnaja antropologija“ (*негативная антропология*), verwendet jener „antropologija otricatel'naja“ (*антропология отрицательная*), wobei „otrizatel'nyj“ den Sinn von negativ als ‚abgeneigt', ‚abfällig' ausdrückt. Es ist bereits auf sprachlicher Ebene im präzisesten Sinn negative *als* pessimistische Anthropologie (Boris Vyšeslavcev: Obraz Božij v suščestve čeloveka. In: *Put'* 49 (1935), S. 48–71, hier S. 61; Nikolaj Berdjaev: *Smysl' tvorčestva. Opyt opravdanija čeloveka.* Moskau: Leman / Sakhaeov 1916, S. 78). Will man dieses Auftreten nicht als tatsächlich lemmatisch gelten lassen, sei immerhin darauf verwiesen, dass die deutsche Übersetzung von 1927 früher als alle anderen mir bekannten Texte von ‚negativer Anthropologie' spricht.

augustinischen Theodizee, die die Freiheit des Menschen als Ursprung des Bösen ausmacht, verwendet Berdjaev den Begriff weniger, um den Menschen in patristischer Sicht als essenziell böses, sondern eher als unfreies Wesen zu charakterisieren. Erst 1927 kommt diese Bedeutung bei ihm hinzu, wenn er schreibt: „Die Kirchenväter verarbeiteten vornehmlich eine negative Anthropologie, die Lehre von der sündhaften Natur des Adam."[58] Diese Bedeutung negativer als pessimistischer Anthropologie in der augustinischen Linie, als einer auf dieses Böse im Menschen abzielenden Anthropologie, die sich in der Urszene des Sündenfalls darstellt, wird später die weithin dominantere sein. Neben Augustinus selbst[59] wird etwa der Bibel als Ganzer eine „Tradition negativer Anthropologie"[60] unterstellt, zu der die Reihe an möglichen Vertretern naturgemäß lang ist – es seien nur Luther und Calvin genannt, deren Augustinismus diesen Aspekt stark macht.[61] Die inhärente Schlechtigkeit des Menschen ist dabei eine derart weit verbreitete Trope, dass sich diese Bedeutung von negativer Anthropologie auch jenseits des unmittelbar theologischen Gebrauchs findet. Vor allem natürlich als Beschreibung für die Klassiker des Pessimismus von Schopenhauer und Burckhardt bis Emil Cioran,[62] aber auch für allerlei literarische Autoren, wie Andreas Gryphius, Gottfried

58 Nikolai Berdiajew: *Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums*. Tübingen: Mohr 1930, S. 251–252. Nicht unähnlich nennt auch Hans Blumenberg die Meinung, der Mensch sei „ein Wesen, das seine eigene *conditio* verabscheut," die er bei Arnobius dem Älteren († ca. 300, Lehrer des Laktanz) findet, „eine negative Anthropologie." (Hans Blumenberg: Das dritte Höhlengleichnis. In: *Filosofia* 11 (1960), S. 705–722, hier S. 713.

59 Vgl. Stanley M. Burgess: Doctrine of the Holy Spirit. The Ancient Fathers. In: Ders. / Gary B. McGee (Hrsg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Regency 1988, S. 417–432, hier S. 431.

60 Philipp Stoellger: Göttliche Szenarien oder: Wenn Gott eine Szene macht. Zur Refiguration religiösen Personals kraft szenischer Immersion. In: Christiane Voss / Katerina Krtilova / Lorenz Engell (Hrsg.): *Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien*. Paderborn: Fink 2019, S. 125–144, hier S. 131; lemmatisch auch bei Dieter Groh: The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine. In: Arjo Vanderjagt / Klaas van Berkel (Hrsg.): *The Book of Nature in Antiquity and Middle Ages*. Leuven: Peeters 2005, S. 21–24, hier S. 22; Helga Wippert: Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34. In: *Vetus Testamentum* 26,3 (1979), S. 336–351, hier S. 349.

61 Vgl. Alan M. Fairweather: *The Word as Truth. A Critical Examination of the Christian Doctrine of Revelation in the Writings of Thomas Aquinas and Karl Barth*. London: Clowes 1994, S. 147.

62 Karl Werner Wilhelm: Schopenhauers negative Historik. In: Klaus-Jürgen Grün / Matthias Jung (Hrsg.): *Idee, Natur und Geschichte. Alfred Schmidt zum sechzigsten Geburtstag*. Hildesheim: Olms 1991, S. 159–180, hier S. 179; Michael G. von Dufving: *Problemlösen und Philosophieren. Eine zeichenphilosophische Kulturkritik*. Berlin: Kadmos 2006, S. 219.

Benn, George Orwell und Peter Weiss,[63] wobei der Begriff in dieser Eindimensionalität wenig Interessantes bietet.

Aufschlussreicher ist es, wenn von negativer als pessimistischer Anthropologie im Kontext von staats- und politiktheoretischen Überlegungen die Rede ist. Carl Schmitt, der die anthropologischen Präsuppositionen von Politik in seinem *Begriff des Politischen* dezidiert herausstreicht und feststellt, man könne „alle Staatstheorien und politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewußt oder unbewußt, einen ‚von Natur bösen' oder einen ‚von Natur guten' Menschen voraussetzen"[64], muss als onomasiologischer Pate politisch-pessimistischer Anthropologie gelten, verwendet den Begriff selbst allerdings nicht. Das geschieht erst durch seine späteren Interpreten,[65] die die Wendung dann von ihm ausgehend wieder in die Geschichte zurückprojizieren – vornehmlich auf Hobbes, dessen Naturzustandsannahme als Paradebeispiel einer politisch negativen Anthropologie gelten muss, die aus der Bosheit als Gefährlichkeit der Menschen füreinander eine übergeordnete Zügelungsinstanz ableitet.[66] Jan Assmann, von Schmitt ausgehend, weitet diesen Horizont sogar bis in die Staatstheorie des alten Ägypten aus und formuliert einen politisch-anthropologischen Chiasmus: negative Anthropologie stehe für Staatsangewiesenheit, positive für herrschaftsfreie

63 Wolfram Mauser: *Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die „Sonnete" des Andreas Gryphius*. München: Fink 1976, S. 149; Helmut Kisiel: *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1918 bis 1933*. München: Beck 2017, S. 1034; Bernd-Peter Lange: *Literarische Form und politische Tendenz bei George Orwell*. Braunschweig: TU Braunschweig 1975, S. 120; Ernst Wendt: Marat, de Sade und Rosa Luxemburg. Über die Dramatiker Peter Weiss und Armand Gatti. In: Ders.: *Moderne Dramaturgie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 126.

64 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot 1991, S. 59.

65 Vgl. Paul Noack: *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Berlin: Ullstein 1993, S. 32. Helmut Lethen spricht Schmitt eine „schwarze Anthropologie" zu und sieht ihn im Zusammenhang mit der „Reaktualisierung der negativen Anthropologie des 17. Jahrhunderts" (Helmut Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 73). Chantal Mouffe spricht immerhin von der „pessimistischen Anthropologie" Schmitts (Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 9). Weiter verstanden wird jeder politische ‚Realismus' zur negativen Anthropologie bei Ariel Colonomos: *Moralizing International Relations. Called to Account*. New York: MacMillan 2008, S. 45.

66 Vgl. Jürgen Moltmann: Covenant oder Leviathan? Zur Politischen Theologie der Neuzeit. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90,3 (1993), S. 299–317, hier S. 311; Teresa Koloma Beck / Klaus Schlichte: *Theorien der Gewalt zur Einführung*. Hamburg: Junius 2014, S. 59.

Regierung.[67] Der Gedanke, sei der Mensch schlecht, dann müsse der Staat ihn in seine Grenzen weisen, wird aber auch von Schmitt unabhängig als negative Anthropologie identifiziert,[68] wobei durchaus nicht eindeutig ist, dass dieser Einsicht nur autoritäre Lösungen folgen müssen. Spricht etwa Kant davon, im Menschen walte „ein natürlicher Hang zum Bösen"[69], ist seine Folgerung für die Organisationsformen menschlicher Gemeinschaften eine durchaus liberale Politikform,[70] die auch für „ein Volk von Teufeln"[71] noch funktionieren können muss. Selbst abstrakten Prinzipien wie der Rechtsstaatlichkeit[72] oder der Logik der Prävention,[73] aber auch dem Liberalismus selbst, mit seinem ideologischen Kern aus „individualism, the subordination of the political to the economic sphere, the rejection of collective identities, rationalistic materialism, disregard of authority, etc."[74], kann dementsprechend eine negative Anthropologie zugeschrieben werden. Diese spiegelbildliche Verknüpfung von politischer Theorie und pessimistischem Menschenbild setzt sich allerdings, scheint es, erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts

67 Vgl. Jan Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Beck 2006, S. 213, 250, 292.

68 Vgl. Peter Beilharz: *Zygmunt Bauman. Dialectic of Modernity*. Sage: Thousand Oaks 2000, S. 127.

69 Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Ders: *Kant's gesammelte Schriften (Akademieausgabe)*, Bd. VI, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Riemer 1914, S. 647–879, hier S. 685.

70 Explizit bei Jörg Robert: Vormundschaft der Natur – Stand der Freiheit. Paradies und Sündenfall (Genesis 2–6) in Kants Aufsatz „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte". In: Steffen Patzold / Andreas Holzem / Renate Dürr / Annette Gerok-Reiter (Hrsg.): *Religiöses Wissen im vormodernen Europa*. Paderborn: Schöningh 2019, S. 211–229, hier S. 227–229.

71 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. In: Ders.: *Akademieausgabe*, Bd. VIII, S. 341–386, hier S. 366.

72 „[T]he Rule of Law [...] is a principle based on an essentially negative philosophical anthropology, a basic pessimism about the human condition, and a fundamental suspicion that, left to their own designs, humans cannot be trusted to do right." (Olúfẹ́mi Táíwò: The Rule of Law. The New Leviathan? In: *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 12,1 (1998–99), S. 151–168, hier S. 164.) Auch Táíwò bindet die negative Anthropologie der *rule of law* freilich wieder an die Tradition des Hobbes'schen Leviathan.

73 Vgl. Benno Zabel: Kulturen der Kontrolle. Zum Risiko- und Konfliktmanagement des modernen Rechtsstaates. In: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 94,1 (2011), S. 18–37, hier S. 34.

74 Franco Sacchi: The Italian New Right. In: *Telos* 26/27,1/2 (1993/1994), S. 71–80, hier S. 75.

lemmatisch in der Ideengeschichte durch, wo sie dann breit angewandt wird – neben Hobbes[75] auf Mandeville[76] oder Machiavelli.[77]

In all diesen Kontexten kann das jeweils ‚Böse' eine theologische Tönung haben, die an die postlapsarische Tradition anschließen kann, muss es aber nicht. So spricht Remo Bodei davon, dass der italienische Faschismus seine „antropologia negativa"[78] aus der nietzscheanischen Überzeugung einer naturhaften Gefährlichkeit des Menschen bezogen habe. Der Mensch ist dieser Auffassung nach ein Instinktwesen, das zwar gezähmt und beherrscht, aber nicht verbessert oder ethisch zur Verantwortung gezogen werden könne. Heute spürt man diese Tendenz gerade bei autoritären und totalitären oder auch nur antimodernen Denksystemen auf, denen dann eine negative Anthropologie zugeschrieben wird.[79] Dass aber gerade an dieser Stelle Fremd- und Selbstbeschreibung auseinanderklaffen, sollte nicht überraschen. So besteht der NS-Philosoph Alfred Baeumler in seinem Buch *Bildung und Gemeinschaft* (1942) darauf, dass der Begriff der Rasse die Lücken der alten postlapsarischen negativen Anthropologie erst positiv zu füllen vermag – negative Anthropologie dieser Art, die vage für Schwäche steht, will sich ein völkisch-rassistisches Denkmodell gerade nicht auf die Fahnen schreiben.[80]

75 Vgl. Volker Stanslowski: *Natur und Staat. Zur politischen Theorie der deutschen Romantik*. Wiesbaden: VS 1979, S. 114.

76 Vgl. Eva Johach: „Private Vices, Publick Benefits". Subjekt und Gesellschaft in Mandevilles Bienenfabel (1705–1728). In: Michael Hohlstein / Rudolf Schlögl / Isabelle Schürch (Hrsg.): *Der Mensch in Gesellschaft. Zur Vorgeschichte des modernen Subjekts in der Frühen Neuzeit*. Paderborn: Schöningh 2019, S. 49–69, hier S. 52.

77 Vgl. Helmut Hein: *Subjektivität und Souveränität. Studien zum Beginn der modernen Politik bei Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes*. Berlin: Lang 1986, S. 43.

78 Remo Bodei: *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Turin: Einaudi 1998, S. 42.

79 Zum Stalinismus vgl. Brigitte Studer: Liquidate the Errors or Liquidate the Person? Stalinist Party Practices as Techniques of the Self. In: Dies. / Heiko Haumann (Hrsg.): *Stalinistische Subjekte. Individuum und System in der Sowjetunion und der Komintern, 1929–1953*. Zürich: Chronos 2006, S. 197–216, hier S. 206. Ähnlich Martin Travers über die völkischen Nationalisten der deutschen Zwischenkriegszeit: „Those who expounded this ontology of nature often did so within a highly negative anthropology of the modern world, a Manichean philosophy that pitted the organic against the artificial, the natural against the mechanistic, the ‚healthy' against the ‚sick', the native against the foreign, and morality against licence." (Martin Travers: *Critics of Modernity. The Literature of the Conservative Revolution in Germany, 1890–1933*. New York: Lang 2001, S. 116–117.)

80 „Den Menschen rassisch begreifen, heißt, ihn von seinem Wesen her erfassen. Um die Wesensbestimmung des Menschen ist in zwei gewaltigen Ansätzen gerungen worden: in der Philosophie des Hellenentums und in der theologischen Spekulation des Abendlandes. Solche Begriffe wie ‚Erbsünde', ‚Erlösung', Gnade enthalten zugleich Aussagen über den

Dieser Zuweisungswechsel wiederholt sich nach dem Zweiten Weltkrieg, wo verschiedene Seiten von einer negativen Anthropologie Hitlers sprechen. So warnt der konservative Ökonom und Publizist Hermann Kapphan 1947 vor der Ansicht, „wonach es ein Gesetz gäbe, daß ‚der Mensch des Menschen grausamster Feind' sei", mit der viele Deutsche argumentieren,

> daß Hitler den Menschen eben doch richtig eingeschätzt habe. Sie vergessen sowohl, wie zweckbedingt Hitlers negative ‚Anthropologie' war, als auch, daß er selbst diese Verwilderung ja hauptsächlich herbeigeführt hat.[81]

Besonders perfide wendet das der Historiker Fritz Ernst, der sich 1950 über die angebliche „Deutschfeindlichkeit" der amerikanischen Besatzer beschwert, die „das Gegenstück zu Hitlers negativer Anthropologie [bildet], die 12 Jahre lang Deutschland beherrscht hat."[82]

An diesen Beispielen zeigt sich, wie breit und disparat die Spanne der Verwendungsweisen negativer als pessimistischer Anthropologie ist. Das liegt nicht zuletzt daran, dass sie intuitiver und ohne den geistesgeschichtlichen Vorlauf der apophatischen Tradition und deren komplexe Bedeutungsnuancen in Anschlag gebracht wird. Dass einzelne Autoren diesen Begriff mit Bezug aufeinander verwenden, kommt eigentlich erst im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts vor, und meist in historischer oder klassifikatorischer Absicht. Davor scheint ‚negative Anthropologie' eher ad hoc als Begriff eingeführt zu werden, wobei aber selbst bei nichttheologischem Gebrauch immer ein gewisser Rest der postlapsarischen Bedeutung mitschwingt, der

Menschen, sie sind Bestandteile einer, freilich negativen, Anthropologie. Die theologische Lehre vom Menschen wurde im 18. Jahrhundert durch den glänzenden Sieg der Aufklärung ein für allemal verdrängt. Das Jahrhundert der Aufklärung hatte jedoch nicht die Kraft, eine fest begründete bessere Lehre vom Menschen an ihre Stelle zu setzen. Es blieben Nachwirkungen der theologischen Verneinung des Menschen erhalten." (Alfred Baeumler: *Bildung und Gemeinschaft*. Berlin: Junker und Dünnhaupt 1942, S. 62.) Natürlich empfiehlt Baeumler seine Rassentheorie als Lösung dieser residual negativen, noch vom Sündenfall bestimmten Anthropologie.

81 Hermann Kapphan: *Wo liegt Deutschlands Zukunft? Vom Sinn der Katastrophe*. Seebrück: Heering 1947, S. 196.

82 Fritz Ernst: Blick auf Deutschland. Ausländische Stimmen zur neuesten deutschen Geschichte. In: *Welt als Geschichte* 10 (1950), S. 192–212, hier S. 204. „‚Deutschfeindlichkeit' war ein verbreitetes Schlagwort jener Zeit, das man häufig benutzte, zumal es sich offensichtlich dafür eignete, Parallelen zwischen Juden und Deutschen, zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart zu ziehen." (Nicolas Berg: Lesarten des Judenmords. In: Ulrich Herbert (Hrsg.): *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*. Göttingen: Wallstein 2002, S. 91–139, hier S. 128.)

auch darwinistische Züge tragen kann. Paradoxerweise ist die pessimistische Anthropologie formal positiv: Sie *weiß*, was der Mensch ist, weshalb sie weder für ein Unergründlichkeitspostulat noch für die kontrastive Methode unmittelbar empfänglich ist. Als *Menschenbild* beschreibt die pessimistische Anthropologie eher eine handlungsleitende Haltung, die von einer Konstante ausgeht: dass der Mensch schlecht, böse oder gefährlich ist und entsprechend der Korrektur bedarf. An dieser Wesenssupposition lässt sich der Übergang zum letzten Verständnis negativer Anthropologie erkennen: Wird Pessimismus temporalisiert, als gewordener Makel und nicht als perennierende Substanz beschrieben, ergibt sich eine defektive Anthropologie, die epistemologisch wieder anspruchsvoller wird und endlich die kontrastive Methode zu ihrem Recht kommen lässt.

III. Defektive Anthropologie

Die dritte Verwendungsweise negativer Anthropologie versteht das Menschsein als *defektiv* oder *defizitär*: Menschen sind auf die eine oder andere Weise unvollständig, an dem einen oder anderen Standard gemessen mangel- oder fehlerhaft. Hier gibt es offensichtliche Überschneidungen zur pessimistischen Anthropologie, insofern der Defekt ein moralischer, das Defizit als eine Form der Schlechtigkeit verstanden werden kann; diese Dimension ist aber keinesfalls notwendig und noch nicht einmal vorherrschend. So diskutiert etwa Werner Gent in seiner Studie *Die geistige Kultur um Friedrich den Großen*, die 1936 in der von Erich Rothacker mitherausgegebenen Reihe „Neue deutsche Forschungen" erschien, die „weltanschauliche Einstellung des Barock" als Voraussetzung für die Aufklärung, und erkennt etwa bei Campanella eine „negative Anthropologie"[83]:

> Der Mensch erscheint diesem Jahrhundert nicht als eine Ausnahme unter den Geschöpfen, sondern nur als *eines neben anderen* und dem zufolge die Wissenschaft der Anthropologie nicht als die vornehmste, sondern nebengeordnet höchstens den anderen, wenn nicht gar untergeordnet.[84]

83 Werner Gent: *Die geistige Kultur um Friedrich den Großen*. Berlin: Junker und Dünnhaupt 1936, S. 74,
84 Ebd., S. 76 (Herv. i. Orig.).

Insofern dies eine kosmologische Aussage ist, enthält sie sich einer unmittelbaren Wertung, auch wenn sie in einem zweiten Schritt natürlich mit Rekurs auf das postlapsarische Erbe Demut und Sühne anempfiehlt.
Dass bei Gent das Prädikat ‚negativ' auch den Status von Anthropologie als Unternehmung selbst trifft, ist eine Pointe, die auch mit dem semasiologisch ältesten mir bekannten Befund negativer Anthropologie korrespondiert. 1870 veröffentlicht der Toulouser Vikar Jean-Baptiste Caussette *Le bon sens de la foi*, eine zweibändige Verteidigung des Christentums gegen die Herausforderungen der Wissenschaft.[85] Caussette verwendet ‚négation' durchgehend als Gegenteil von ‚affirmation', als Leugnung im Gegensatz zur Bejahung des christlichen Glaubens. Neben den Anwerfungen von Astronomie und Biologie befasst sich Caussette ausführlich mit den neuen evolutionären Theorien und verteidigt gegen sie die biblische Entstehungsgeschichte des Menschen: „Der Mensch kommt von Gott als Sohn und direkter Linie, nicht als Produkt einer aufsteigenden Reihe von Transmutationen."[86] Es sind die Ansätze von Darwin und Lamarck – in einer beliebten antievolutionären Trope verspottet er sie als Erklärungen „vom Mandrill bis Voltaire" – die er, ein einziges Mal im ganzen Buch, mit dem Begriff der „anthropologie négative" belegt.[87] Dieser Sinn einer fehlgeleiteten (hier: atheistischen) Anthropologie mit dem darin mitschwingenden Vorwurf, sie sei erniedrigend oder zumindest zur Beschreibung des Menschen unangemessen,[88] findet sich, als externe Kritik, auch in der Bedeutungsdimension defektiver Anthropologie, die nicht die Schlechtigkeit, sondern die *Schwäche* und die *Ausgesetztheit* des Menschen betont. So beanstandet der protestantische Theologe Richard H. Grützmacher 1933 die Existenzphilosophie Heideggers und Jaspers als eine Ethik, die zu dogmatisch auf solche Begrenztheiten abhebt: So erfreulich es sei, „daß beide aus einer negativen Anthropologie eine positive Ethik ableiten", so einseitig sei es doch, „den Menschen der Gegenwart und erst recht den Menschen überhaupt

85 Jean-Baptiste Caussette: *Le bon sens de la foi. Exposé en réponse aux objections philosophiques & scientifiques du jour*, Bd. 2. Paris: Victor Palmé 1870.

86 Ebd., Bd. 1, S. 617 (Übers. H. B.).

87 Ebd., S. 618 (Übers. H. B.).

88 So etwa beim konservativ-traditionalistischen spanischen Rechtsphilosophen José Corts Grau, der politischen Philosophien, die Autorität und Freiheit als Gegensätze denken, vorwirft, keine genügend nuancierte Anthropologie zu besitzen: „Es ist bedauernswert, mit welcher Grobheit manche Traktatschreiber versuchen, das politische Leben zu ordnen, ohne den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, mit einer negativen Anthropologie, die dann, eher als an ihrer Schlechtigkeit, an ihrer Sinnlosigkeit scheitert." (José Corts Grau: *Principios de derecho natural*. Madrid: Editora Nacional 1944, S. 227 (Übers. H. B.).)

wesentlich nur sub specie mortis zu sehen, eingekerkert in die Grenzsituationen von Tod, Leiden, Kampf, Schuld."[89]

Was hier als Ablehnung der Unzulänglichkeit bestimmter Anthropologien formuliert ist, wird andernorts aber gerade als ihr Aussagemehrwert affirmiert. Dass negative Anthropologie nicht nur ein Unverfügbarwerden des Selbst im *homo absconditus* bezeichnet, sondern auch ein defizitäres menschliches Wirklichkeitsverhältnis, das Wesentliches über dieses Wesen an den Tag bringt, zeigt sich erneut in der Nihilismusdebatte der Nachkriegszeit. Etwa, wenn Hans Blumenberg 1956 die „brutale Feindlichkeit der Realität gegenüber dem Menschen" in den *short stories* Ernest Hemingways analysiert. Sie seien

> das genaue Gegenteil eines Bildungsromans: sie handeln nicht von dem Zuwachs, den der junge Mensch gewinnt, wenn er in die Welt tritt, sondern von den Verlusten, die er dabei erleidet. Das unvermerkte Geheimnis des Menschen ist, daß er so viel zu verlieren hatte, wie er immer schon verloren hat und weiter verliert. Eine Art von ‚negativer Anthropologie' entwickelt sich hier, ohne daß Hemingway je ausdrücklich fragt, wie ein Wesen überhaupt so versehrt werden kann.[90]

Der Mensch als ein der Welt Fremder nimmt erneut die gnostischen Motive auf, die Jonas in seiner Nihilismusdiagnose bereits erwähnt hatte, doch betont die Rede vom Versehrt*werden* die Zeitlichkeit dieses Defekts. Insofern darin ein Prozess steckt, dessen Anamnese etwas über den gesunden Ausgangszustand des Versehrten zu sagen vermag, deutet sich hier das schon erwähnte aphairetische Moment an, jener Vorgang des Wegnehmens, von dem Pseudo-Dionysius in seiner Bildhauer-Analogie sprach. Zwar wird nicht im Modus der Negation etwas über den Menschen gesagt wie vormals über das Göttliche, aber das Negative seiner gegenwärtigen Situation erhellt seinen positiven Ursprung. Damit exekutiert die defektive Anthropologie jene kontrastive Methode, die in der Tradition der apophatischen Theologie immer angelegt ist, aber bisher in der Diskussion apophatischer Anthropologie noch zu kurz kam.

89 Richard H. Grützmacher: Auferstehung der Metaphysik im 20. Jahrhundert. In: *Preußische Jahrbücher* 234 (1933), S. 21–34, hier S. 34.

90 Hans Blumenberg: Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways. In: Ders.: *Schriften zur Literatur 1945–1958*, hrsg. v. Alexander Schmitz / Bernd Stiegler. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 219–238, hier S. 220–221.

Sie findet sich beispielsweise im Buch *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*, das der Theologe Helmut Thielicke 1950 veröffentlicht, in Gestalt der Interpretation des Nihilismus als schizophrener Erkrankung: So sei die Schizophrenie als Signal zu interpretieren, mit der das Ich, das als Akteur des Erkenntnisprozesses verborgen bleiben muss, sich selbst zum Ausdruck bringt – „wenn auch nur mit Hilfe einer Art *via negationis*, mit Hilfe einer gleichsam negativen Anthropologie."[91] In der Entleerung des Ich (Thielicke folgt Karl Jaspers *Allgemeiner Psychopathologie* von 1910) erscheine dann dessen fortlaufende innere Aktivität als besessene, woraus sich die paranoischen Züge der Schizophrenie erklärten. Für Thielicke setzt sich nun die Logik des individualpsychologischen Befunds auf gesellschaftlicher Ebene fort: „Es geht in der Schizophrenie also in einem sehr genauen Sinne um den ‚Verlust der Mitte'"[92], wie der konservative Kunsthistoriker Hans Sedlmeyr die Moderne als Lösung von traditionellen Bindungen beschrieben hat, dessen Gegenwartsdiagnose Thielicke affirmativ aufgreift.

> Der geschilderte Fall von Schizophrenie enthält in der Tat wesentliche Kennzeichen der Struktur des modernen Menschen, und zwar nicht nur in dessen Eigenschaft als Individuum, sondern vor allem auch als Repräsentant kultureller und politischer Lebenserscheinungen.

Statt als *imago Dei* sehe sich „der moderne Mensch zunehmend als imago und Repräsentation subalterner Diesseitsmächte, z. B. materiell ökonomischer oder biologischer Mächte."[93] Ethisch zerfalle, ganz im Sinne des Nihilismus, der „Normcharakter von Gut und Böse [...] zur pragmatischen Nützlichkeitsregel", zwischenmenschlich verwandele sich

> die unmittelbare Ich-Du-Beziehung in Gestalt der Liebe [...] zur berechnenden Vernunft-Beziehung oder zur Nerven-Affektion im Sinne eines bloß physisch-physischen und durchaus egoistischen Eros, oder zum Verfallen-sein an das Man.[94]

91 Helmut Thielicke: *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*. Tübingen: Reichl 1950, S. 49. Thielecke bedient sich dabei Beschreibungen des Psychiaters Joachim Bodamer.
92 Ebd., S. 51. Gemeint ist: Hans Sedlmayr: *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit*. Salzburg: Müller 1948.
93 Ebd., S. 51–52
94 Ebd.

Defektive Anthropologie wird bei Thielicke zum Instrument einer auf Kulturkritik abzielenden Sozialdiagnose und umfasst zentrale Merkmale von Gesellschaftsanalysen, wie sie um diese Zeit nicht nur von konservativer Seite Konjunktur haben. Neben der externen Determination und gleichzeitigen Selbstunterwerfung unter ökonomische oder andere Zwänge sind das vor allem die Verdinglichung von Beziehungen und die Korrespondenz von sozialer und individueller Psychopathologie, die gern auch unter dem Schlagwort der ‚Masse' gefasst wird. Thielicke freilich weist ihr hier nur nebenbei den Titel einer negativen Anthropologie zu und führt auch die angedeutete Analogie von Individual- und Sozial‚schizophrenie' per *via negationis* nicht weiter aus. Der gute Ausgangszustand, die Geborgenheit im Glauben, ist dabei gerade nicht erschlossen, sondern vorausgesetzt. Doch ist sein Gebrauch des Wortes ‚Anthropologie' nicht so weit entfernt von dem, den Adorno 1941 in seinen „Notizen zur neuen Anthropologie" verwendet, wenn er damit eine historisierte Vorstellung eines „neuen, unter den Bedingungen des Monopol- und Staatskapitalismus sich bildenden Menschentypus"[95] benennt. Auch Adorno erkennt Ich-Verlust und externe Determination, hebt aber vor allem auf die Unangemessenheit psychologischer Kategorien ab, da sie noch die ihrer Individualität gewisse Person voraussetzt. Die Entindividualisierung, das Verschwinden im Kollektiv, das Siegfried Kracauer in den Zwanzigerjahren beschrieb, legt die Gebundenheit psychologischer Kategorien an einen selbst historischen bürgerlichen Typus offen. Anders als Thielicke geht es Adorno gerade nicht um die Hinführung zu einem guten Urzustand, seine Sozialpathologie kommt hier ohne Norm aus und vergleicht lediglich die in Anschlag gebrachten historischen Kategorien selbst.

Dennoch bildet gerade die *Dialektik der Aufklärung*, in die jene ‚Anthropologie' eingeflossen ist, die Brücke hin zu einem Beispiel von negativer als defektiver Anthropologie, das vor Sonnemann explizit unter diesem Titel artikuliert wurde. Wie Giovanni Battista Clemente gezeigt hat, hielt die Frankfurter Schule früher als in anderen Ländern Eingang in die intellektuelle Szene der italienischen Nachkriegsgesellschaft. Als die *Minima Moralia* 1954 ins Italienische übersetzt wurden, erlangten sie schnell Popularität,[96]

95 Theodor W. Adorno: Notizen zur neuen Anthropologie. In: Thomas Ebke / Sebastian Edinger / Frank Müller / Roman Yos (Hrsg.): *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*. Berlin: de Gruyter 2017, S. 262–271, hier S. 261.

96 Vgl. Giovanni Battista Clemente: La Scuola di Francoforte in Italia (1954–1999). In: *Paradigmi* 17 (1999), S. 50–68.

wobei der Kritiker und Philosoph Elémire Zolla (1926–2002) wesentlich zur Verbreitung des Schaffens von Adorno und Horkheimer beitrug.[97] Zolla, der die *Dialektik der Aufklärung* früh in der Ausgabe von 1947 gelesen hatte,[98] übernahm in seinem immens erfolgreichen Essayband *L'eclissi dell'intellettuale* [Intellektuellenfinsternis, 1959] vom Begriff der Kulturindustrie („l'industria culturale")[99] bis zur Interpretation de Sades als konsequentem Vollstrecker der aufgeklärten Rationalität zentrale Begriffe und Argumente der Kritischen Theorie, aber entleerte sie ihrer utopischen Pointe und wandte sie in Richtung eines elitären und asketischen, tendenziell katholischen, an Croce geschulten Konservatismus.[100]

Was Zolla vor Thielicke auszeichnet und mit Adorno vereint, sind aber die recht genauen Analysen ‚massenkultureller' Phänomene. Strandleben, die ‚Industrialisierung' der Literatur, Sport, Jazz, allgemein der kulturelle ‚Amerikanismus' und die einhergehende Einebnung von Klassenunterschieden,[101] die zunehmend androgyne Geschlechterdynamik und die Selbstdressur zur Konformität sind nur Ausdruck des „l'uomo massa"[102]. Dieser Massenmensch ist der ‚neue Menschentypus', den Zolla beschreibt. Der Schwerpunkt seiner Analysen liegt auf der Beziehung dieses Massenmenschen zu den Massenmedien, und neben Adorno ist ein zweiter entscheidender Einfluss die in Günther Anders' *Antiquiertheit des Menschen* vorgetragene Kritik des Fernsehens; auch Anders' These von der „prometheischen Scham"[103] wird in diesem Zusammenhang ausführlich referiert. Dass damit neben der Frankfurter

97 In Umberto Ecos Worten kam „der Adornismus jener Zeit durch die konservative Vermittlung Elémire Zollas aus Frankfurt" nach Italien (Umberto Eco: *Apocalittici e integrati*. Mailand: Bompiani 1991, S. vii (Übers. H. B.)).

98 Vgl. Grazia Marchianò: Introduzione. In: Elémire Zolla: *Il serpente di bronzo. Scritti antesignani di critica sociale*. Venedig: Marsilio Editori 2015, S. 11–26, hier S. 24, Anm. 11.

99 Elémire Zolla: *L'eclissi dell'intellettuale*. Mailand: Bompiani 1959, S. 60 und passim.

100 Vgl. ebd., S. 146.

101 Das Aperçu, das diesen Umstand belegen soll – „Zum ersten Mal ist die Klasse überholt; der Firmenchef und der Bürobote sehen die gleichen Sendungen, denken die gleichen Dinge." (Zolla: *L'eclissi*, S. 102 (Übers. H. B.)) – ist dabei ein kulturkritisches Klischee, das sich in Variationen bei Orwell, Kracauer, Siegfried Landshut und Marshall McLuhan findet. Anders als Adorno sieht Zolla keine Fluchtmöglichkeit in die Avantgarde, die er ebenfalls zum Dekadenzsyndrom der Moderne zählt, vgl. ebd. S. 64.

102 Ebd., S. 127 und passim.

103 Ebd., S. 170. Daneben findet aber auch Marshall McLuhan ausgiebige Erwähnung; dieser revanchiert sich, indem er später extensiv aus der amerikanischen Übersetzung von Zollas Buch zitiert: Marshall McLuhan / Wilfred Watson: *From Cliché to Archetype*. New York: Viking 1970.

Linie Negativer Anthropologie, die auf Ulrich Sonnemanns Buch führt, auch der andere große negative Anthropologe der deutschen Nachkriegsphilosophie erscheint, mag man Zolla als quasidivinatorische Intuition auslegen, oder darin eine Verwandtschaft der Sache erkennen. In jedem Fall ist es Zolla, der den Begriff der negativen Anthropologie bereits 1959 verwendet; das zentrale Kapitel aus *Eclissi dell'intellettuale* heißt „Antropologia negativa".
Zolla erklärt seinen Titel nur andeutungsweise, indem er auf einen Zeitpunkt hinweist, an dem die negative Anthropologie begann, diese Negativität dabei keine vorbestimmte und daher umso schmerzlicher gewesen sei.[104] Auch wenn Zolla die Renaissance und das Ideal des schöpferischen Menschen anklingen lässt, scheint dieser ‚Anfang' der diagnostizierten Dekadenz, anders als bei Thielicke, eher heuristischer Natur zu sein, und er polemisiert gegen einfache Nostalgie.[105] Zolla nimmt dabei einen Einwand vorweg, der in der Nachkriegsdiskussion um die menschliche Natur des Öfteren aufgerufen wird: „Der Mensch bleibt trotz aller Ereignisse unverändert, und was neu erscheint, ist nur das Gewand einer Substanz, die in der Zeit unveränderlich ist."[106] Wäre diese Grundlage tatsächlich unveränderlich, so Zolla, müsse sie für uninteressant gelten; ihm sei daran gelegen, „die vielfältige ‚Zufälligkeit' der Gegenwart zu entdecken"[107]. Und doch liegt im beständigen Aufzeigen gesellschaftlicher Defizite ein aphairetisches Moment, das auf eine Norm verweist, auch wenn sie nicht präzisiert werden muss. In seiner in einer Folgeauflage veröffentlichten „Risposta ai critici" antwortet Zolla – der sich später der Mystik zuwendet und die Präsenz des Unaussprechlichen fassen will[108] – auf den Einwand, es gebe *l'uomo massa* nicht, dass er dennoch als Kontrastfolie sinnvoll sei:

104 „An dem Tag, an dem der Massenmensch das System der Experten entlarven sollte, würde er aufhören, ein Massenmensch zu sein – nicht um wieder bürgerlich oder handwerklich zu werden, sondern um dorthin zurückzukehren, wo die negative Anthropologie begann [...]: in die Renaissance, die ganze Männer wie Leonardo da Vinci oder Leon Battista Alberti hervorbrachte." (Ebd., S. 122 (Übers. H. B.).)

105 Vgl. ebd., S. 129.

106 Ebd., S. 127. Ähnlich etwa in der Debatte zwischen Eric Voegelin und Hannah Arendt, vgl. Bajohr: Einheit, S. 63–64.

107 „Der Mensch bleibt trotz aller Ereignisse unverändert, und was neu zu sein scheint, ist nur das Gewand einer in der Zeit unveränderlichen Substanz. Wenn wir aber konzedieren, dass der Mensch sich nicht grundlegend verändert, müssen wir hinzufügen, dass es auf seine Grundlagen wenig ankommt, da sie eben unveränderlich sind, und es uns vielmehr darum geht, die diversifizierte ‚Zufälligkeit' der Gegenwart zu entdecken." (Zolla: *L'eclissi*, S. 128 (Übers. H. B.).)

108 Vgl. Hervé A. Cavallera: *Elémire Zolla. La luce delle idee*. Florenz: Le Lettere 2011, S. 86.

> Aber hinter dem Offensichtlichen verbirgt sich immer eine Wahrheit, die manchmal *ex contrario* gewonnen werden kann (Proust sagte einmal, dass sich viele ‚obwohls' durch ein ‚weil' ersetzen lassen), manchmal durch weniger einfache Operationen.[109]

Wie nah diese Haltung an der Anders' ist, der erst sehr viel später von Negativer Anthropologie sprechen wird, erstaunt; dass sie im Vergleich zur Kritischen Theorie antiquiert und methodisch simpel wirkt, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass man in Zolla einen Vorgänger der Negativen Anthropologie als der Beschreibung menschlicher Selbstverdinglichung Sonnemann'scher Prägung ausmachen kann. Auch diese defektive Anthropologie ist eine „Erschließung des Humanen aus seiner Verleugnung und Abwesenheit"[110].

IV. Fazit: Die Grenzen negativer Anthropologie

Der hier probierte semasiologische Zugriff zeigt, dass das Spektrum, innerhalb dessen die Wendung ‚negative Anthropologie' zur Anwendung kommt, zwar sehr, aber doch nicht unendlich breit ist: apophatische, pessimistische und defektive Anthropologie bleiben die zentralen historischen Kernformen. Ebenso offensichtlich ist aber, dass sie Idealtypen bilden, in vielerlei Kombinationen auftreten und es Schnittmengen zwischen ihnen geben kann – dass etwa ein Pessimismus in Bezug auf die menschliche Natur nicht nur auf ein wie immer inhärentes Böses geeicht sein muss, sondern auch eine historische Defizienz anzeigen mag, und dass in dieser Defizienz wiederum die methodische Tendenz der apophatischen Anthropologie zur kontrastiven Methode wiederkehren kann. Das wurde im Fall Zollas besonders deutlich. Auch bei Ulrich Sonnemann kann man nach den Teilen dieser Trias Ausschau halten. So erkennt Christian Loos eine konstitutive „Doppeldeutigkeit" in dessen ‚Erschließung des Humanen aus seiner Verleugnung und Abwesenheit', die er in der Spannung zwischen dem „Verweis auf Inhumanität (die Negationen ‚verweigern und verleugnen' nämlich das Humane)" und dem Humanen „im Sinne des Menschlichen" verortet: „Zwischen negativen Bestimmungen des menschlichen Wesens und konkreter Inhumanität besteht eine nicht zu

109 Elémire Zolla: *L'eclisse dell'intellettuale*. 2. Aufl. 1965. Mailand: Bompiani, S. 146 (Herv. i. Orig., Übers. H. B.).

110 Ulrich Sonnemann: *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Springe: zu Klampen 2011, S. 244 (= Schriften 3, S. 19–359).

missachtende Differenz“[111], die aber bei Sonnemann gerade ineins gedacht ist. Das Inhumane als Böses, das eine historische Verzerrung der positiven Möglichkeiten des Menschen ist, erlaubt qua Aphairesis, die der apophatischen Tradition entstammt, eine ‚Bestimmung‘ dieser Möglichkeiten als Spontaneität; dass diese sich wiederum der Fixierung sperrt, nimmt zusätzlich noch das Moment der Unergründlichkeit auf.[112]

Freilich ist diese Verschränkung nicht immer gegeben. Eine pessimistische Anthropologie im Sinne eines inhärenten Bösen widerspricht in vielen Interpretationen einer apophatischen Anthropologie, die solche Wertentscheidung gerade als Positivum, als Teil einer gehaltvollen und damit eben *nicht* negativen Anthropologie ausschließt. Wenn Stephanos Geroulanos den Antihumanismus der französischen Nachkriegsphilosophie eine „negative philosophical anthropology“ nennt, geht es dabei nicht bloß um die Kritik am Humanismus als dem Vertrauen auf ein Gutes im Menschen, sondern darum, prinzipiell alle, also auch pessimistische Wertungen auszusetzen und „[to] place unified notions of the human in suspension“.[113] Ebenso steht einer solchen Verschränkung der drei Bedeutungsdimensionen die Interpretation von negativer Anthropologie entgegen, wenn damit die Mängelwesenthese Arnold Gehlens gemeint ist. Die Anwendung auf Gehlen ergibt sich dann daraus, dass er den Menschen als konstitutiv unspezialisiert und in diesem evolutionären Sinn ‚defektiv‘ beschreibt.[114] Matthias Wunsch spricht hier von einem „privativen“[115] Modell. Doch auch diese Charakterisierung ist wieder eine Setzung struktureller Positiva, die eben nur im Vergleich mit der als Norm definierten Tierwelt als negativ erscheinen muss, wie schon 1957 der Philosoph Hans-Eduard

111 Christian Loos: Ludwig Feuerbachs Kritik an „theologischen und anthropologischen Ungeheuerlichkeiten und Unverträglichkeiten“. In: Hannes Bajohr / Sebastian Edinger (Hrsg.): *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*. Berlin: de Gruyter, im Erscheinen.

112 Dasselbe lässt sich auch von einem anderen, eher marginalen Buch sagen, das den Titel von Sonnemanns Hauptwerk trägt, an Adorno anschließt und pessimistische, defektive und apophatische Züge trägt: Wolfgang Würger-Donitza: *Grundlegung einer negativen Anthropologie*. 2 Bde. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003/2010.

113 Stephanos Geroulanos: *An Atheism That is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford UP 2010, S. 12.

114 Vgl. Ubaldo Fadini: Antropologia ‚negativa‘ e teoria delle istituzioni in A. Gehlen. In: *Culura e scuola* 21,82 (1982), S. 119–128; Carl-Friedrich Geyer: *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt: WBG 1994, S. 29; Devin Fore: Introduction. In: Alexander Kluge / Oskar Negt: *History and Obstinacy*. New York: Zone 2014, S. 15–67, hier S. 25–26.

115 Matthias Wunsch: Vier Modelle des Menschseins. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66,4 (2018), S. 471–487, hier S. 477–481.

Hengstenberg in einer Kritik Gehlens bemerkt: Lautete die Aussage lediglich, dass der Mensch ein „Nicht-Tier" sei, wäre sie eine „‚negative Anthropologie'", die „über den Menschen biologisch überhaupt nichts über diese Negation und über das vermeintlich Übereinstimmende mit dem Tier hinaus sagen" wollte, was bei Gehlen offensichtlich nicht der Fall sei. Wird diese Einsicht aber positiviert, entstehe „an Stelle der ‚negativen Anthropologie' die Anthropologie des Negativen: nämlich die Theorie vom Menschen als Mängelwesen". Das Problem lautet nach Hengstenberg in diesem Fall:

> Man geht dabei vom Tier als Norm aus, eliminiert bestimmte biologische Sachverhalte und glaubt dann, vor den Menschen gekommen zu sein. Was dabei herauskommt, ist kein Mensch, sondern ein fiktives Kümmerwesen.[116]

Entweder also geht Gehlen gar nicht negativistisch vor, oder der Begriff ‚negative Anthropologie' wird wieder zu einer gegen ihn gerichteten Polemik, wie wir sie bereits bei Caussette und Grützmacher vorgefunden haben.
Schließlich konnte diese Übersicht einige Formen negativer Anthropologie, die sich erst nach Sonnemann herausgebildet haben, gar nicht ausfindig machen: Dazu gehört etwa das Verständnis von negativer Anthropologie als Beschreibung von Schmerz- oder Furchterfahrung[117], ihr Verhältnis zur Zeit[118] oder der Mensch als weltzerstörender *homo delens*.[119] Weiterhin ist in den hier erwähnten Beispielen Negativität, so sie eine aus der mystischen Tradition stammende Figur ist, noch nicht in ihrer dialektischen Transformation durch Hegel rezipiert, die von der Kritischen Theorie aufgenommen wird; selbst beim Adorno-Leser Zolla findet sich davon nichts. Dabei scheint gerade

116 Hans-Eduard Hengstenberg: *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Kohlhammer 1957, S. 94. Eine ähnliche Kritik, die gegen die Norm des Tiers gerichtet ist, formuliert später auch Andreas Dorschel: The Anthropological Argument in Practical Philosophy and the Logic of Comparison. In: *History of European Ideas* 18,3 (1994), S. 387–400.

117 Vgl. Emil Angehrn: *Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug*. Basel: Schwabe 2015, Teil II; Hannes Bajohr: Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben. Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus. In: Judith N. Shklar: *Der Liberalismus der Furcht*, hrsg. v. Hannes Bajohr. Berlin: Matthes & Seitz 2013, S. 131–167.

118 Vgl. Michael Theunissen: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 8.

119 Vgl. Norbert Wokart: Anthropofugales Denken und Negative Anthropologie. In: René Weiland (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Beltz 1995, S. 174–183; Hannes Bajohr: Keine Quallen. Negative Anthropologie und Anthropozän. In: Ders. (Hrsg.): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin: de Gruyter 2020, S. 1–18, hier S. 10–11.

das dialektische Moment jene andauernde, nie an ein Ende kommende Negation einzulösen, die Pseudo-Dionysius ursprünglich fordert. Tobias Heinze betont entsprechend im Fall Sonnemanns:

> Eine einfache Negation wäre unzureichend, denn es ‚erschließt sich das Menschliche nicht immer aus seiner Verhinderung schon von selber'. Es reicht also nicht, die Unmenschlichkeit an einem spezifischen Zeitpunkt zu bestimmen und zu beheben; menschlich allein wäre die *beständige Negation* der Dehumanisierung.[120]

Die erstaunliche Vielfalt, mit der im zwanzigsten Jahrhundert zunächst eher okkasionell und später immer häufiger in systematischer Absicht von negativer Anthropologie die Rede war, lässt sich als Reaktion auf Krisen erklären, wobei hier eindeutig die apophatische Bedeutung im Vordergrund steht. Die Rolle der Metakrise spielt dabei die Moderne als Epoche des Ordungsschwundes, die sich in der Sprachkrise, der Nihilismuskrise und Krise des Menschen materialisiert. Das einerseits retrospektiv – Karlheinz Stierle etwa erkennt eine negative Anthropologie in der französischen Moralistik, die in Anschluss an Pascal die Frage neu stellt, was der Mensch sei[121] –, aber auch als Gegenwartsanalyse. So stellt der Theologe John Saward, der eine innere Verbindung zwischen der negativen Theologie und der Kunst und Philosophie der Moderne zieht, 1974 fest:

> It could be argued that there has developed an ‚apophatic attitude' to man, a sense of the mystery of man [...]. For over a hundred years now, from Rimbaud onwards, silence has been embraced by poets and other writers, sometimes out of despair, sometimes as a creative and courageous act. There has been the perception that

120 Tobias Heinze: „Die eigene Aufhebung, Brechung, Entkräftung". Zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns als Wissenschaft vom Menschen im Zeitalter seiner (Selbst-) Verdinglichung. In: Bajohr / Edinger (Hrsg.): *Negative Anthropologie*, im Erscheinen (Herv. H. B.). Heinze zitiert hier Ulrich Sonnemann: Negative Anthropologie. In: Schriften 3, S. 19–359, hier S. 253. Martin Jay formulierte bereits 1973 mit Bezug auf die Kritische Theorie, dass gerade das dialektische Moment eine „negative anthropology" nahelege (Martin Jay: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*. Heinemann: London 1973, S. 76, 147). Zu dieser Geschichte vgl. auch Dennis Johannßen: Toward a Negative Anthropology. Critical Theory's Altercations with Philosophical Anthropology. In: *Anthropology & Materialism* 1,1 (2013), S. 1–14.
121 Vgl. Karlheinz Stierle: Die Modernität der Französischen Klassik: Negative Anthropologie und funktionaler Stil. In: Ders. / Fritz Nies (Hrsg.): *Französische Klassik. Theorie, Literatur, Malerei*. München: Fink 1985, S. 81–136.

> because language is a social practice, because there is an intimate bond between speech and community, the decay of a culture is reflected in the decay of language, and in the face of this only silence is possible.[122]

Insofern die ‚Sprachkrise' wesentlich zum Krisenkomplex der Moderne gehört, bleibt sie im vor allem als Sprachphilosophie konzipierten poststrukturalistischen Denken weiterhin virulent, das wiederholt als Steigerungsform moderner Negationssehnsucht beschrieben wird. „Naturally, we could say, negation in all its forms would haunt modern attempts at (self-)definition"[123], heißt es im Vorwort zu einem Sammelband, der die Verbindung von Derrida und negativer Theologie beschreibt. Auch wenn hier von negativer Anthropologie keine Rede ist, bringt dieses Interesse – man könnte sagen: wie von selbst – auch poststrukturalistische negative Anthropologien hervor: Agnés Minazzolis *L'homme sans image*, das sich im Untertitel als *Une anthropologie négative* bezeichnet, beginnt bei Montaigne und endet bei Nietzsche und dekonstruiert aus der Breite menschlicher Selbstdarstellung einen „homme sans qualités."[124]

Wo in der Moderne die Rede vom ‚Wesen' des Menschen philosophisch suspekt wird, erscheint die Apophasis als plausibler Fluchtweg. Sie bietet sich etwa für von Humanskepsis durchzogene Technik- und Medienphilosophien an, kann sie doch die Konstitution des Menschen durch Artefakte seines Weltverhältnisses artikulieren.[125] So nennt Vilém Flusser seinen anthropolo-

122 John Saward: Towards an Apophatic Anthropology. In: *Irish Theological Quarterly* 41,3 (1974), S. 222–234, hier S. 232. Doch gerade in der Theologie selbst wurde die Neigung zur Apophasis bereits Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts kritisiert. So schrieb der amerikanische Religionsphilosoph Charles Hartshorne 1962: „An all too negative theology made God the great emptiness, and an all too negative anthropology made the creatures also empty." Gegen die negative wird der Ruf nach einer positiven Anthropologie laut, der die epistemische Funktion der ersteren abstreitet: „I suggest that nothing is only nothing, that the divine attributes are positive, and the creatures' qualities are between these and nothing." (Charles Hartshorne: *The Logic of Perfection.* LaSalle: Open Court 1962, S. 147.)

123 Toby Foshay: Introduction. Denegation and Resentment. In: Ders. / Harold Coward (Hrsg.): *Derrida and Negative Theology*. Albany: SUNY Press 1992, S. 1–24, hier S. 1. Der Zusammenhang zwischen Poststrukturalismus und negativer Theologie wird auch deutlich bei Arthur Bradley: *Negative Theology and Modern French Philosophy*. London: Routledge 2004, S. 18, 20.

124 Agnés Minazzoli: *L'homme sans image. Une anthropologie négative.* Paris: PUF 1996, S. 203.

125 Etwa Thomas A. Carlson: Technological Worlds and the Birth of Nature: On Human Creation and Its Theological Resonance in Heidegger and Serres. In: David Albertson / Cabell King (Hrsg.): *Without Nature A New Condition for Theology*. New York:

gischen Zugriff sowohl „negative Anthropologie“ wie „Neg-Anthropologie“,[126] für die der Mensch keine Substanz, sondern ein „Informationstreffpunkt“[127] ist. Den Begriff der Neganthropologie verwendet später auch Bernard Stiegler ohne Bezug auf Flusser.[128] Noch anziehender scheint die negative als apophatische Anthropologie – vielleicht mehr als ihre pessimistische Version – für die politische Philosophie. Bereits vor der poststrukturalistischen Aneignung des Begriffs – jüngstes Beispiel wäre Bertrand Ogilvie, der sein Buch über die politischen Implikationen des Begriffs der ‚zweiten Natur‘ einen *Essai d'anthropologie négative* nennt[129] – wurden verschiedene Theoretiker als negative Anthropologen der apophantischen Art beschrieben: Rousseau etwa 1957 von Jean Starobinski, der in dessen *homme naturel* einen Menschen ohne Eigenschaften sieht.[130] Clark Williamson vergleicht Marx 1974 mit Whitehead und behauptet, beide hätten „a doctrine of man which can properly be termed a ‚negative anthropology‘. […] There is no such thing as the *nature* of man.“[131] Ebenfalls mit Bezug auf Marx bringt der Kojève-Schüler Raymond Polin 1959 apophatische und defektive Anthropologie zusammen. Der Begriff ‚Mensch‘ sei „an empty form […] without any intrinsic meaning and can conceal any reality at all.“[132] Dieser marxistischen Apophasis eignet dabei auch eine Apheiresis, die an Sonnemann erinnert:

Fordham UP 2009, S. 304–321, hier S. 306–307; Yuk Hui: From Living to Individuation: Reflections on a Negative Anthropology. In: Nato Thompson (Hrsg.): *Living as Form. Socially Engaged Art from 1991–2011.* Cambridge: MIT Press 2012, S. 34–39.

126 Vilém Flusser: *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung. Schriften*, Bd. 3, hrsg. v. Edith Flusser / Stefan Bollmann. Bensheim: Bollmann 1994, S. 18.

127 „Die dem vorgeschlagenen Bild grundlegende Anthropologie ist negativ: der Mensch erscheint darin als Informationstreffpunkt, (als ‚Kleiderhaken fuer Verhaeltnisse‘), und nicht als ein Etwas, (‚Bewusstsein‘, ‚Seele‘, ‚denkende Sache‘ usw.). Es wird daher im Bild anschaulich, dass die Methode der Informationslagerung mit Existenz identisch ist, dass der Mensch so da ist, wie dort, wo er ist, (also ‚da‘), Informationen lagern.“ (Vilém Flusser: Glaubensver-lust. In: *flusserbrasil*, o. D. http://www.flusserbrasil.com/artg190.pdf (Zugriff am 28.9.2020), S. 2.)

128 Vgl. Bernard Stiegler: *The Neganthropocene*. London: Open Humanities 2018.

129 Vgl. Bertrand Ogilvie: *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*. Paris: L'Harmattan 2012.

130 Vgl. Jean Starobinski: *Jean-Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*. Chicago: Chicago UP 1988, S. 308. Ähnlich auch bei Louis Marin: Reveries. Utopian Practice and Fiction. In: Ders.: *Cross-Readings*. Atlantic Highlands: Humanities Press International 1998, S. 77–100, hier S. 84.

131 Clark M. Williamson: Whitehead as Counterrevolutionary? Toward a Christian-Marxist Dialogue. In: *Process Studies* 4,3 (1974), S. 176–186, hier S. 180 (Herv. i. Orig.).

132 Raymond Polin: The Value of Man. In: *The Personalist* 49,2 (1959), S. 129–140, hier S. 135. Ich konnte keine französische Originalversion dieses Aufsatzes ausfindig machen.

> Indeed, Marxist humanism acquires a positive meaning only through the intermediary of the concrete condemnations which it hurls against whatever dehumanizes man and alienates the human in man. Just as God is the object of a negative theology, the man of Marx is the object of a negative anthropology.[133]

Politisch attraktiv an negativer als apophatischer Anthropologie ist, dass sie in der Lage scheint, der „dehumanization challenge"[134] zu begegnen, wie Maria Kronfeldner es nennt, jener notwendig ausschließenden Funktion von Menschseinsdefinitionen. Daher kann sie selbst für eine Gruppierung wie Tiqqun von Interesse sein, um der positiven Anthropologie, mit der die Macht (‚l'ON') den Menschen bestimmt, etwas entgegenzusetzen.[135] Dennoch zeigen sich gerade in dieser politischen Funktion die Grenzen von negativer als apophatischer Anthropologie. Denn ihrer selbst zum Trotz umfasst ‚negative Anthropologie' eine Prädikation, die an ihrem Objekt weiterhin festhält. Für Niklas Luhmann geht in einem substanziellen Verständnis der Sinn eines Ausdrucks „durch die Negation keineswegs verloren, sondern wird nur transformiert. Seine Erhaltung ist und bleibt Bedingung der negierenden Operation – Bedingung ihres eigenen Sinnes."[136] So hat Samuel Moyn gegen Geroulanos' Interpretation des französischen Antihumanismus als „negative philosophical anthropology"[137] eingewandt, die Theologen glaubten noch weiterhin an Gott, und sei er auch verborgen, so dass diese Übertragung für das Verhältnis zwischen französischem Antihumanismus und dem Menschen fehlgehe: „[I]t is unclear what figure a project of negative anthropology leaves resplendently on the throne."[138] Der Gegenstand negativer Anthropologie in ihrer apophatischen Version bleibt der Mensch, auch wenn sie sich seiner Definition enthalten mag. Das wird auch an ihren Alternativen deutlich. Ginge es negativer Anthropologie um die völlige Neutralisation des

133 Ebd.

134 Maria Kronfeldner: *What's Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. Cambridge: MIT Press 2018, S. 15–32.

135 „Il nous faut une anthropologie *radicalement négative*, il nous faut quelques abstraction suffisamment vides, suffisamment transparentes pour nous interdire de préjuger de rien […]" (Introduction de la guerre civile. In: *Tiqqun* 2 (2001), S. 2–22, hier S. 2–3).

136 Niklas Luhmann: Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen. In: Harald Weinrich (Hrsg.): *Positionen der Negativität*. *Poetik und Hermeneutik* IV. München: Fink 1975, S. 201–218, hier S. 201.

137 Geroulanos: *An Atheism That is Not Humanist*, S. 12.

138 Samuel Moyn: Hatred and humanism. In: *The Immanent Frame*, 06.06.2010. https://tif.ssrc.org/2010/06/16/hatred-and-humanism (Zugriff am 01.08.2020).

Menschen, böten sich andere Bezeichnungen an. So nahe etwa für ein Buch mit dem Titel *What it Means to Be Human* eine Beschäftigung mit negativer Anthropologie gelegen hätte,[139] ist es der Literaturwissenschaftlerin Joanna Burke doch gerade um die Überwindung der Mensch-Tier-Differenz zu tun, weshalb sie den Begriff der ‚negative zoélogy' vorzieht. Sie konzediert, dass hier ebenfalls die negative Theologie des Pseudo-Dionysius Pate stand, auch wenn „there is nothing otherworldly or redemptive in negative zoélogy"[140]. Indem Burke aber die ζωή statt den ἄνθρωπος zum *genus proximum* macht, ist der Begriff des Menschen unter den des Lebens subsumiert, fokussiert die kontrastive Methode nun auf das Lebendige und seine „radical alterity"[141] statt auf das, was den Menschen vom Tier absetzt. Auch für Burke ist das ein politisch-ethisches Unterfangen, das der ‚dehumanization challenge' begegnet, die in der Rede von der ‚menschlichen Natur' liegt, mit der In- und Exklusion reguliert werden.[142] *Diese* Negativität hat ihr Versprechen darin, auf einen Raum jenseits des Anthropos zu zielen.

Negative Anthropologie, das sollte nach dieser semasiologischen Bestandsaufnahme klar geworden sein, ist eine Wendung, die sich aufdrängt. Sie liegt, von Berdjaev über Vyšeslavcev und Zolla bis in die Gegenwart, auf die eine oder andere Weise auf der Hand, so dass sie oft in autonomer Neuerfindung aufs Papier gekommen ist. Sie übersteigt dabei sogar – das zu zeigen ist hier nicht Platz genug – die Philosophie, findet sich in der Literatur bei Samuel Beckett wie bei Viktor Pelewin,[143] im Film bei Ruiz, mit dem dieser Text begann.

139 Das geschieht im Kontext von Tierethik durchaus, etwa bei Élisabeth de Fontenay: *Without Offending Humans. A Critique of Animal Rights*. Minneapolis: U of Minnesota P 2012, S. 64.

140 Joanna Burke: *What it Means to be Human. Reflections From 1791 to the Present*. Berkeley: Counterpoint 2011, S. 381.

141 Ebd., S. 385.

142 Vgl. ebd., S. 378.

143 Beckett spricht in seinem frühen Drama *Eleutheria* von „anthropologie négative" ganz im Sinne des diesem Text vorangestellten Zitats (Samuel Beckett: *Eleutheria*. Paris: Éditions de minuit 1995, S. 114); Viktor Pelevins Roman *Generation P*, der das urbane postsowjetische Lebensgefühl beschreibt, verbindet die defektive Anthropologie mit ihrer apophatischen Vorstellung und kommt Zolla nah: Das Subjekt der Gegenwart „muß sich eine Identität schaffen – nämlich vermittels der Kombination verschiedener im Fernsehen gezeigter materieller Objekte, die mit ihm offenkundig weder im ganzen noch in Teilen identisch sind. Man könnte diesen Vorgang apophatisch nennen, in Anlehnung an jene Art Gottesdienst, bei dem Gott durch das bezeichnet wird, was er nicht ist – nur daß wir es hier mit einer apophatischen Anthropologie zu tun hätten." (Viktor Pelevin: *Generation P*. Berlin: Volk und Welt 1999, S. 104–105.)

Ruiz hatte bei der Negativen Anthropologie, die sein Professor Vickers lehrt, eher die französische Ethnografietradition im Sinn. Tatsächlich erklärt er in einem Interview (ausgerechnet mit dem Magazin *Positif*), dass die Negative Anthropologie eigentlich ein MacGuffin wider Willen war: Er habe den Vortrag, den Vickers an der Sorbonne halten sollte, auf Drängen Mastroiannis wirklich geschrieben. Doch über die Dreharbeiten hätte dieser dann schlicht vergessen, ihn zu lesen.[144] Auch, vielleicht gerade unbestimmt bleibt negative Anthropologie evokativ.

144 Interessant ist, dass auch hier sowohl der Bezug zur negativen Theologie wie zu einem pessimistischen Menschenbild zur Sprache kommen: „*Können wir erfahren, was negative Anthropologie ist? Ist sie für die Anthropologie das, was die negative Theologie für die Theologie ist?* Das ist es in etwa. Ich habe den Vortrag geschrieben, den der Professor an der Sorbonne halten soll, denn Marcello Mastroianni hat mich gleich gefragt, was es damit auf sich hat. Am Ende hat er ihn nie gelesen: Wir haben es während der Dreharbeiten vergessen. Grob gesagt reicht es, an all das zu denken, was wir von [Leo] Frobenius oder [Marcel] Griaule über die Dogons gelernt haben. Wir wissen sehr gut, dass das, was wir primitives Denken oder magisches Denken nennen, eine völlig zweideutige Sache ist. Bei diesen Menschen, die keineswegs primitiv sind, gibt es mehr oder weniger die gleiche Dosierung wie bei uns zwischen dem sogenannten magischen also mythischen Denken, das mit der Ekstase zu tun hat, und der Rationalität. Aber diese Zutaten sind anders gemischt. In seinem Buch *L'Origine de tous les cultes* [Der Ursprung aller Kulte] (1795) erklärt Charles-François Dupuis, dass das Wissen dem Mythos vorausgeht. Letzterer fungiert zunächst als Mnemotechnik, hat aber mehrere Funktionen: Offenlegung, Popularisierung, Theatralisierung des wirklichen Wissens. Diese Idee kehrt vorgefasste Meinungen um: Sie wäre der Ausgangspunkt dieser negativen Anthropologie. Was pessimistisch ist, in dem Sinne, dass es keine tiefgreifende Evolution des Menschen gibt." (Alain Masson / Philippe Rouyer: Entretien avec Raoul Ruiz. „Nous sommes tous des recueils de nouvelles". In: *Positif. Revue mensuelle de cinéma* 40,6 (1996), S. 17–22, hier S. 20 (Übers. H. B.).)