

Hannes Bajohr

Negative Anthropologie

Begriffe, Spielarten, Gegenstände

1 Einleitung: Foucaults Bart

In „On what there is“, einem Grundlagentext der analytischen Ontologie, nimmt sich W. V. O. Quine jenes Paradoxes an, das Disputen um die Nichtexistenz von Dingen zugrunde zu liegen scheint: dem Problem leerer Namen. Angenommen, Partei A leugnet, dass es Entität S gebe, während sich Partei B für deren Existenz ausspricht. Partei B kann diese Diskursituation leicht in die Aussage bringen, Partei A weigere sich, die Existenz von Entität S anzuerkennen. Aus Sicht von Partei A ist es dagegen ungleich schwerer, diese Positionsnahme zu formulieren: Sie kann schlecht behaupten, dass B, aber nicht A, S für existent hält – „for in admitting that there are such things I should be contradicting my own rejection of them.“ Und so folgt: „It would appear, if this reasoning were sound, that in any ontological dispute the proponent of the negative side suffers the disadvantage of not being able to admit that his opponent disagrees with him.“ (Quine 1961, S. 1–2)

Offensichtlich ist das „riddle of nonbeing“ – das Quine, sowohl auf seine Widerständigkeit gegen Ockhams Rasiermesser wie auf den *Sophistes* anspielend, ‚Platons Bart‘ nennt – gerade nicht „sound“ (Quine 1961, S. 2). Weder der Pegasus noch Phlogiston wurden durch die Bestreitung ihrer Existenz ins Sein gehievt. Quine braucht dafür nur auf Russells „singular descriptions“ zu verweisen, die Namen als gebundene Variablen umformulieren. Nur positive, in solchen gebundenen Variablen gefasste Aussagen implizierten auch ein „ontological commitment“, während dies bei negativen Aussagen gerade nicht der Fall sei (Quine 1961, S. 6–8). Dennoch kann man das Paradox des artikulierten Nichtseins statt als ontologische Frage auch als Problem der gelingenden Formulierung einer Beobachtung zweiter Ordnung verstehen: Wie S in einem von S bestimmten Diskurs negieren oder reduzieren, ohne S dabei mittelbar doch wieder Dignität zu verleihen – und sei es nur die der Negation oder Reduktion? Ein Teil der Philosophie mindestens seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts steht mit dem Begriff des Menschen vor diesem Problem. Man könnte es ‚Foucaults Bart‘ nennen.

Dieser Essay basiert auf Ergebnissen des BMBF-geförderten Projekts „Negative Anthropologie. Geschichte und Potential einer Diskursfigur“, das ich zwischen 2017 und 2019 am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin geleitet habe.

In seinem Buch *An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought* hat Stephanos Geroulanos die Ideengeschichte der französischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts als Versuch einer solchen Negation geschrieben (2010). Verschiedene Denker – in einer ersten Phase Alexandre Kojève, George Bataille und Alexandre Koyré, in einer zweiten Louis Althusser, Michel Foucault und Jacques Derrida – wandten sich offensiv gegen den traditionellen Humanismus, der ihnen als ethisch, epistemisch und ontologisch bankrott erschien. Was in der Folge ‚Antihumanismus‘ genannt wurde, verstand diesen Humanismus als Ideologie, die, in der Definition Kate Sopers, „appeals (positively) to the notion of a core humanity or common essential features in terms of which human beings can be defined and understood“ (Soper 1986, S. 11–12). Geroulanos fasst die Reaktion der Antihumanisten in einer Argumentationsbewegung zusammen, die er in Analogie zur negativen Theologie eine „negative anthropology“ nennt. „[It] attempts a generalized interpretation of man in terms that place unified notions of the human in suspension and deny that it owns or controls his own specificity and particularity.“¹ Stattdessen sei die Frage nach dem Menschen umgeleitet worden, „locating him in – and re-defining him through – conceptual systems led by notions (such as Being, reality, society, or language) posited as more fundamental than him and as imperative to understanding him.“ (Geroulanos 2010, S. 12)

Man könnte mit Matthias Wunsch darin lediglich eine Verschiebung von einem „anthropologischen“ hin zu einem „nicht-anthropologischen Fragen nach dem Menschen“ sehen, das zwar Aussagen über den Menschen macht, ihn stets aber nur als Durchgangsstation hin zur Analyse tieferer Konstitutionsverhältnisse wie Sein, Sprache, Gesellschaft oder Geschichte versteht (Wunsch 2014, S. 11–17).² In Geroulanos' Interpretation geht es den französischen Antihumanisten aber um mehr – nicht nur um eine Verlagerung des Fragefokus, sondern um die *Auflösung* des Menschen als sinnvolle Kategorie selbst. ‚Der Mensch‘ ist für sie, mit Quine gesprochen, eine Universalie, die als „occult entity“ entlarvt werden soll (Quine 1961, S. 10). Foucault macht ihn zur Funktion einer Reihe historisch zu destruierender „Quasi-Transzendentalien“ (Foucault 1974, S. 308). An dieser Stelle aber sprießt sein metaphorischer Bart: Negative Anthropologie als Hoffnung auf die völlige Reduktion des Menschen in ein „Erzeugnis von Wissen-Macht-Disposi-

1 Damit widerspricht er dem defekteren Verständnis von Negativität aus dem zweiten Teil von Sopers Definition: „*Humanism*: appeals [...] (negatively) to concepts (‘alienation’, ‘inauthenticity’, ‘reification’, etc.) designating, and intended to explain, the perversion or ‘loss’ of this common being.“ (Soper 1986, S. 11–12)

2 Dies sieht Plessner für Heidegger übrigens selbst: Ihm war „die Anthropologie dabei nicht die Hauptsache [...], sondern nur ein Mittel [...] nur ein Ansatz, um [...] zu einer Fundamentalontologie [...] zu kommen.“ (Plessner 2019, S. 41)

ven oder als abhängige Variable von Sprachspielen“ (Jörke/Ladwig 2009, S. 11) wird, wie Samuel Moyn in einer einsichtigen Rezension von Geroulanos' Buch herausgestellt hat, gerade vom „riddle of nonbeing“ als sich rhetorisch erhaltender Negation heimgesucht:

The historical proponents of negative theology, after all, believed in a God of whom they required themselves and others to speak without idolatry. But by comparison, it is unclear what figure a project of negative anthropology leaves resplendently on the throne. And if so, one must wonder whether the critique of humanism ends up mired in the difficulty that gave rise to it. To say that negative anthropology „pointed beyond“ the „duet of humanism and antihumanism“, and therefore „toward a new series of possibilities“, is too weak a defense of it: the existence of these „new possibilities“ might do little to solve the basic problem of moving from critique to construction. (Moyn 2010)

Damit kann das ‚französische‘ Verständnis negativer Anthropologie (der Begriff ist in diesem Kontext freilich eine Prägung Geroulanos') kaum als erfolgreiche Abwendung vom Menschen verstanden werden, da aller der Kritik folgenden Konstruktion der Gegenstand der Kritik weiterhin rhetorisch anhaftet (vgl. auch Luhmann 1975). Es ist eine minimale Anthropologie *malgré lui*, die in der Negation aller anthropologischer Bindungen von ihnen doch nicht recht loskommt.³ Dieses Projekt mag sich anders eingeordnet und methodisch unterfüttert überzeugender entwickeln lassen, etwa durch einen pragmatistischen Ansatz (Röllli 2011), durch prozessontologische Überlegungen (Braidotti 2014) oder durch eine Verschiebung des *genus proximum* von einer negativen Anthropologie in eine „negative zoélogy“ (Burke 2011, S. 381; vgl. Bajohr 2021, S. 134). Das wäre aber nicht mehr recht als negative *Anthropologie* zu bezeichnen.

Was also kann ‚negative Anthropologie‘ tatsächlich sinnvoll meinen? Im Folgenden sollen damit all jene Philosophien bezeichnet werden, die einerseits versuchen, einer substanziellen Bestimmung des Menschen aus dem Weg zu gehen, ihn aber andererseits trotzdem weiterhin zum zentralen Gegenstand ihres Interesses machen.⁴ Sie ist das überraschende Element, das eine Reihe von Denkern und Denkerinnen verbindet, die aus einer eher deutsch geprägten Philosophietradition stammen. Sie stehen der von Geroulanos' beschriebenen Diskursformation gewissermaßen nur zur Hälfte nahe, vermeiden zwar definitivische Petrifizierung, zielen aber gerade nicht auf tiefere Konstitutionsverhältnisse

³ Dass darin auch einige Kontakte zur philosophischen Anthropologie zu suchen wären, ist bereits produktiv untersucht worden (Ebke/Zanfi 2017).

⁴ Vgl. den Beitrag von Sebastian Edinger in diesem Band, demzufolge die hier formulierte minimale Definition eine „negative Anthropologie“ bezeichnet, der er die „Negative Anthropologie“ entgegenstellt, die sich als Anthropologie in einem disziplinär starken Sinne erweisen muss.

jenseits des Menschen – ihr Fragen nach dem Menschen ist weiterhin, aber in einem reduzierten Sinn, anthropologisch; das Problem von Foucaults Bart stellt sich hier gar nicht erst.

Bevor ich diese Gruppe in den Spielarten ihrer negativen Anthropologien vorstelle, soll es zunächst um die Bezeichnung ‚negative Anthropologie‘ selbst gehen. Dass Geroulanos diesen Term so selbstverständlich gewählt und doch seine Intension so vage gefasst hat, wird verständlich, wirft man einen Blick auf die plurale Geschichte der Wendung. Sie ist nicht seine Erfindung, sondern in den verschiedensten Kontexten und oft eher in Ad-hoc-Manier eingeführt und mit divergierenden Bedeutungen gefüllt worden. Ich steige daher zunächst mit einem kurzen semasiologischen Abriss negativer Anthropologie ein, der der Verwendungsgeschichte der Wendung auf den Grund geht. In einem zweiten Schritt werde ich dann die genannte inhaltlich ausgerichtete Gruppierung negativer Anthropologien in ihren Spielarten darstellen. Ihre Vertreter bilden keine Schule und stehen nicht immer in einem unmittelbaren Einflussverhältnis, doch ihre Schriften lassen sich als unterschiedliche Strategien verstehen, über den Menschen zu sprechen, ohne ihn positiv zu bestimmen. Was mit diesen Unternehmungen heute noch zu gewinnen wäre, will ich zum Schluss in einer kurzen Diskussion möglicher Anwendungsfelder negativer Anthropologie für philosophische Sachfragen der Gegenwart erläutern.

2 Begriffe: Semasiologischer Befund

Bevor es darum gehen soll, die Spielarten jener Philosophien zu betrachten, die man onomasiologisch, also ihrem Bedeutungsinhalt nach als negative Anthropologie bezeichnen kann, ist es sinnvoll, zunächst den semasiologischen Befund aufzunehmen und zu katalogisieren, was eigentlich in der Geschichte mit diesem Titel belegt worden ist. Denn dass ‚negative Anthropologie‘ so unterschiedliche Bedeutungen in der französischen und der deutschen Tradition (und sei es nur retrospektiv) annehmen kann, zeigt, wie sehr sich die Wendung zur Beschreibung von philosophischen (oder theologischen) Weltanschauungen oder Theorien aufdrängt. In der Tat wurde sie im zwanzigsten Jahrhundert mehrfach erfunden und zur Charakterisierung historischer Positionen in Anschlag gebracht.⁵ Semasiologisch sind drei Grundbedeu-

⁵ Im Folgenden kondensiere ich die Kernpunkte aus Bajohr (2021). Die Nachweise jener drei Verwendungsweisen, die ich hier nur in groben Zügen andeuten kann, finden sich dort in ungleich größerer Detailtiefe ausgeführt, ebenso die Diskussion der Autoren Vyšeslavcec, Zolla und einiger anderer.

tungen zu unterscheiden, die einander teilweise überlappen und die ich die *pessimistische*, die *defektive* und die *apophatische* nennen möchte.

Erstens kommt ‚negative Anthropologie‘ als Bezeichnung *pessimistischer Menschenbilder* zur Anwendung, die den Menschen als wesentlich schlecht vorstellen und daraus zumeist politische Schlüsse ziehen. Schlechtigkeit meint hier entweder er sei *gefallen* oder aber er sei *gefährlich*. In der einen Unterbedeutung ist die pessimistische also eine *postlapsarische* Anthropologie, für die der Mensch vor allem als Sünder zu denken ist, dessen Schlechtigkeit eine metaphysische Schuld meint, der er sich zu stellen und die er zu tragen hat. Diese Linie lässt man oft traditionsprägend mit Augustinus’ Lösung der Theodizeefrage beginnen, die das Böse in der Freiheit des Menschen eben als Gefallenem lokalisiert, und stellt ihr mit Thomas von Aquin die reaktive Gegenlinie einer positiven, optimistischen Anthropologie gegenüber, die zugleich eine harmonische Kosmologie beinhaltet (vgl. Groh 2004). Vor allem in ihrer Kontrastfunktion zu den positiven Anthropologien der Aufklärung wird pessimistische Anthropologie aber wieder in der Folge der Französischen Revolution virulent und bestimmt im neunzehnten Jahrhundert einen nicht unerheblichen Teil konservativen, oft katholischen Denkens.

Die andere Unterbedeutung pessimistischer Anthropologie – die durchaus in einem Mischungsverhältnis zur ersten stehen kann – hebt auf eine *Grundgefährlichkeit* des Menschen für sich und andere ab (vgl. Sahlins 2008). Hier stehen vor allem Niccolò Machiavelli (1977, S. 17), Thomas Hobbes (2017, S. 365–366) und, auf ihn Bezug nehmend, Carl Schmitt (1979, S. 59) Pate, wobei ein angeborener Aggressionstrieb durchaus auch naturalistisch oder darwinistisch begründet werden kann, wie das etwa bei Konrad Lorenz (1975) geschieht. In der Zuschreibung ist diese Bedeutung nicht allein auf die europäisch-westliche Welt beschränkt, sondern findet sich analog auch auf andere Traditionen übertragen, wie bei Jan Assmann, der anhand der ägyptischen Zentralidee des „Ma’at“ eine pessimistische Anthropologie als politisch normative Weltordnung rekonstruiert (Assmann 2006). Interessant an der pessimistischen Anthropologie des gefährlichen Menschen ist die Ambivalenz ihrer *politischen* Implikationen – es leiten sich durchaus nicht nur autoritäre Reaktionen ab, sondern durchaus auch liberale, denkt man an Kants „krumme[s] Holz“ (Kant 1999, S. 10) oder Judith Shklar’s „Liberalismus der Furcht“ (Shklar 2013, vgl. Bajohr 2013), denen beide ein (tendenziell, nicht absolut) pessimistisches Menschenbild zugrunde liegt. Anarchistische oder libertäre Entwürfe scheinen dagegen konstitutiv auf positive Menschenbilder angewiesen, die Kooperation oder Selbstverantwortung als wahrscheinliche Verhaltensweisen voraussetzen. Trotz vereinzelter Nachweise im neunzehnten Jahrhundert kommt die Wendung ‚negative Anthropologie‘ doch erst im zwanzigsten zur Beschreibung dieser Phänomene auf; sie ist also wesentlich retrospektiver und typologischer Art.

Zweitens bezeichnet negative eine *defektive* oder *defiziente* Anthropologie. 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. Wichtig ist aber, dass dabei ein temporalisierendes Element im Spiel ist: Die Defizienz ist geworden, Resultat einer historisch nachvollziehbaren Dekadenz. Dass hier vor allem Modernekritik vorherrscht, sollte daher nicht verwundern; zugleich müssen aber auch viele emanzipatorische Denkansätze, so sie Dekadenz als gesellschaftlich internalisierte Repression verstehen, zu dieser Linie zählen. Ohne Frage kann Rousseau als Urheber beider gelten und wäre damit eine der Gründungsfiguren defektiver Anthropologie. Im zwanzigsten Jahrhundert zeitigt diese Art negativer Anthropologie gelegentlich eine enge Verbindung zu psychoanalytischen Positionen, insofern die Diagnose von Pathologien eine Vorstellung eines nichtpathologischen Zustandes voraussetzt, oder sie tritt im Umfeld verschiedener Nihilismuskonversationen auf, wobei es hier erneut zu Überlappungen kommen kann – ein psychologisch interpretierter, aber nihilistisch motivierter „Verlust der Mitte“ macht dann etwa die Rekonstruktion des Verlorenen notwendig (Thielicke 1950, S. 49; Sedlmayer 1955). Für die kulturkritische Drift defektiver Anthropologien kann exemplarisch das Buch *Eclissi dell'intellettuale* (Intellektuellenfinsternis) des italienischen Intellektuellen Elémire Zolla aus dem Jahr 1959 stehen, das sich dezidiert als „antropologia negativa“ bezeichnet (Zolla 1959, S. 122). Zolla orientiert sich dabei vage an Themen der Kritischen Theorie – unter anderem am Blick für Alltagsphänomene –, entleert sie aber ihrer geschichtstheoretischen Pointe und wendet sie in Richtung eines elitären Konservatismus. Anders als pessimistische lassen defektive Anthropologien in ihren Jeremiaden stets einen Ursprung des Verfalls als Gegenbild übrig, das als normativer Leitstern dient – sei es (selten) als wiederzuerlangendes Ideal oder (sehr viel häufiger) als bloß melancholisch zu meditierender Verlust.

Drittens und sicher am bedeutendsten ist negative als *apophatische* Anthropologie ein Gegenstück zur negativen Theologie (*theología apophatiké*). Ihre Stellung in der Geistesgeschichte sowie die Logik von Mensch-Gott-Vergleichen legt sie rein begrifflich nahe und auch Geroulanos gibt zu, dass seine „negative anthropology mirrors the principal claim and inspiration of negative theology“. Sie sei eine „interrogation of man in terms that redefine him by granting priority to other aspects of thought, existence, and so forth (which is to say to define him ‚negatively‘ vis-à-vis these aspects)“ (Geroulanos 2010, S. 13). Damit wiederholt er freilich eine populäre Interpretation negativer Theologie, die sie allein in ihrer indirekten Beschreibungsleistung charakterisiert, gewissermaßen als Umkehrung

des spinozistischen *determinatio negatio est* (Spinoza 2017, S. 194).⁶ Allerdings ist die Begriffsgeschichte der apophatischen Theologie aspektreicher. Sie hat ihre Vorläufer im Neuplatonismus bei Plotin und Proklos und kommt in der Patristik als Rede von Gott qua Negation zu sich selbst. Ihre wirkmächtigste Formulierung gibt ihr Pseudo-Dionysius Areopagita. Dieser lehnt alle positive oder *kataphatische* Theologie ab, die Gott durch die Zuschreibung von Attributen bestimmen will, und besteht auf der Vergeblichkeit derartiger Versuche. Die dagegen ins Spiel gebrachte Operation der Apophasis – für gewöhnlich als ‚Verneinen‘, ‚Absprechen‘ oder ‚sagendes Nichtsagen‘ übersetzt – hat zwei klar getrennte Aspekte. Einerseits bezeichnet sie die *kontrastive Methode*, auf die auch Geroulanos anspielt: Wenn direkte, positive Erkenntnis versperrt ist, muss man mittels negativer Aussagen zu Wissen gelangen. Pseudo-Dionysius verwendet dafür die auf Plotin zurückgehende Analogie des Bildhauers, der allein durch das Wegnehmen (Apharesis) all dessen, was am Stein nicht Statue ist, deren fertige Gestalt hervorbringt: „Nur dies negative Aberkennen kann uns erlauben, die verhüllte Schönheit des unbekanntes Bildes zu offenbaren.“ (Pseudo-Dionysius Areopagita 1956, S. 19–20) Andererseits aber kann Apophasis auch die Meditation einer prinzipiellen Erkenntnisblockade des Erfragten meinen. Dieses Verfahren ist vor allem in der mystischen Tradition wichtig, die in paradoxalen und aporetischen Aussagen die Vergeblichkeit aller Erkenntnisversuche feststellt; das ist die mystagogische Praxis des *erfahrenen Scheiterns*. Zu ihren bekanntesten Beispielen gehört Cusanus’ „Sprenghemaphorik“ (Blumenberg 1998, S. 178), Gott sei einem Kreis vergleichbar, der einen unendlichen Radius besitze (Nikolaus von Kues 1994, S. 47) – von der unmittelbar erlebten Unmöglichkeit, diesen Vergleich intentional zu füllen, wird sich dann die Annäherung an Gott im mystischen Verstummen erhofft.⁷

Negative Anthropologien, die sich analog zu dieser Tradition negativer Theologie als apophatische verstehen, konzentrieren sich zumeist auf die Apharesis; das mystagogische Element spielt, wenn überhaupt, nur untergründig eine Rolle. Der russische Religionsphilosoph Boris Vyšeslavcev, der den Begriff der negativen Anthropologie in den Dreißigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts (meines Wissens) als erster einführte, hatte dagegen beide Seiten im Sinn: So wie in der apophatischen Theologie Gott nicht zu beschreiben, sondern sich ihm höchstens durch die Meditation auf seine Negationen zu nähern ist, hat negative als apopha-

⁶ Hegel macht daraus die bekanntere Form „omnis determinatio est negatio“ (Hegel 1969, S. 121) und autonomisiert den Negationsprozess in einer Weise, der bei Spinoza nicht angelegt ist (vgl. Hedwig 1980, S. 19–20).

⁷ Charles M. Stang hat gerade ihren performativen und praktischen Charakter als *exercices spirituels* im Sinne Pierre Hadots betont (2011, S. 158).

tische Anthropologie es mit einem Menschen zu tun, dessen geheimnisvollem Wesen nur indirekt Zugang über das gewährt, was er jeweils nicht ist. Allerdings ist diese Annäherung immer eine unzureichende an einen konstitutiv *verborgenen* Menschen: „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.“ (Vyscheslavzev 1937, S. 334, Herv. i. Orig.) Der Unergründlichkeit Gottes steht also die Unergründlichkeit des Menschen, dem *deus absconditus* steht ein *homo absconditus* gegenüber – eine Wendung, die selbst wieder vielfach in negativen Anthropologien anderer Herkunft auftaucht. Selbst über seine Negationen bleibt dieser Mensch also letztlich unbestimmbar und die kontrastive Methode eingeeht durch das erfahrene Scheitern. Damit steht er freilich Pseudo-Dionysius nahe, bei dem die Pointe der Aphaireisis gerade ihre methodische Unzulänglichkeit ist – denn diese Negation müsse wieder negiert werden und so weiter ad infinitum, weil auch negative Aussagen über Gott keine endgültigen sein können. Echos dieser Doppelgestalt der apophatischen Anthropologie finden sich auch noch bei den Autoren, um die es im nächsten Abschnitt gehen soll.

Unter den drei Typen negativer Anthropologie ist die erste, die pessimistische, keine Anthropologie im starken Sinn. Als Menschenbild bezeichnet sie moralische oder politische Erwartungen an mögliche Verhaltensregelmäßigkeiten oder macht metaphysische Verpflichtungs- und Schuldassagen, befasst sich aber kaum mit der Darlegung anthropologischer Konstitutionsstrukturen. Zugleich ist sie paradoxerweise inhaltlich positiv – sie weiß recht genau, was der Mensch ist, und hat keine unmittelbare Verbindung mit Unergründlichkeitspostulaten. Für Anthropologien in einem engeren Sinn bieten die beiden anderen Typen zumindest methodische Elemente, die sich dann auch in den im nächsten Abschnitt untersuchten Denkern weiter ausgebaut wiederfinden lassen. Durch die theologische Folie plausibilisiert ist der apophatische Typ für die hier in Rede stehende Diskursformation sicher am einflussreichsten; der aphairetische Zugriff kommt dabei in seiner Konsequenz oft auch einer defektiven Anthropologie nahe.⁸ Die pessimistische Anthropologie kann allerdings als Korollarium der anderen auftauchen und ist zumindest für die Diskussion der politischen und ethischen Implikationen negativer Anthropologie interessant.

⁸ Dennoch verzichtet der vorliegende Text auf eine theologische Einordnung – zu der der Verfasser auch gar nicht in der Lage wäre –, sondern betrachtete allein die aus der theologischen Tradition analogisch in die Philosophie übernommenen Motive. Für eine theologische Diskussion negativer Anthropologie vgl. Kohl (2017), Sheldrake (2020) und Woodhead (2006).

3 Spielarten: Onomasiologische Ausprägungen

Die negative Anthropologie, die Geroulanos' Antihumanismus gegenüberzustellen wäre, gibt auf Moyns Frage, „what figure a project of negative anthropology leaves resplendently on the throne“ eine eindeutige Antwort. Sie ist weiterhin zentral am Menschen interessiert, hält sich aber mit substanziellen (essenziellistischen) Bestimmungen über sein Wesen oder seine Natur zurück (vgl. zu den Argumenten gegen solche Bestimmungen Kronfeldner 2018). Sie wäre damit am ehesten der apophatischen Linie zuzuordnen. Wollte man eine abstrakte Definition versuchen, müsste man damit beginnen, das Hauptziel negativer Anthropologie ebenfalls negativ zu bestimmen: Es besteht darin, jeder kataphatischen Anthropologie auszuweichen, ohne sich selbst als Anthropologie aufzugeben. Welche Mittel dazu aufzuwenden sind, diese Frage ist allerdings konkret und historisch sehr verschieden beantwortet worden. Aus einer ideengeschichtlichen Perspektive wäre es in jedem Fall zu kurz gegriffen, negative Anthropologie *allein* auf das Verfahren der Apharesis festzulegen. Wie der folgende Überblick über einige ausgewählte tatsächlich ausgeführte Spielarten zeigt – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit –, sind diese variantenreicher und leisten sich verschiedene Strategien der Umgehung substanzieller Definitionen.

Die historische Einordnung fällt leichter als die abstrakte Definition. Gemeinsam ist den hier vorgestellten Spielarten negativer Anthropologie, dass sie einer modernespezifischen Konstellation entstammen und einerseits auf gesellschaftlich und ökonomisch realisierten, normativ-epistemischen Ordnungsschwund und andererseits auf naturwissenschaftlichen Wissenszuwachs reagieren. Deren Divergenz, das Auseinanderfallen von „Weltbild und Weltmodell“ (Blumenberg 1961), ist der Gründungsimpuls philosophischer Anthropologie, die Max Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos* darin auf den Punkt bringt, „daß zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so *problematisch* geworden ist wie in der Gegenwart“ (Scheler 2010, S. 7). Auf die eine oder andere Weise verhalten sich alle modernen Anthropologien, also auch negative, zu dieser Krise als Parallaxeneffekt des mannigfaltigen Wissens über den Menschen in historisch-hermeneutischer wie naturwissenschaftlicher Perspektive. Negative Anthropologie ist damit Teil der säkular-pluralistischen, post-Darwin'schen Moderne, so dass Nietzsche ein plausibler Kandidat für sie sein kann, der französische Moralismus dagegen nur indirekt und übertragen.⁹ Meiner Auswahl von Spielarten liegt im

⁹ So etwa bei Karlheinz Stierle (1985), der Pascal als Vertreter negativer Anthropologie begreift. Der Einwand dagegen lautet, dass Anthropologie disziplinar erst im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts Sinn ergibt. Dieses Argument entspricht Helmuth Plessners Insistenz gegen Micha-

Folgenden noch die zusätzliche Annahme zugrunde, dass es sinnvoll ist, negative Anthropologien als, direkte oder indirekte, Reaktionen auf das Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie in den Blick zu nehmen; daher beschränkt sie sich auf das zwanzigste Jahrhundert.

Die Philosophische Anthropologie als spezifischer Forschungsansatz ist sich von Anfang an der Gefahren allzu starrer Bestimmungen des Menschen bewusst. Seit ihrer Gründung ist ihr die negative Anthropologie als Paralleldiskurs gewissermaßen vorgezeichnet. Bereits bei Scheler sind Ansätze dazu zu entdecken: So betont etwa ein Begriff wie „Weltoffenheit“ (Scheler 2010, S. 28) oder die plakative Aussage, „die *Undefinierbarkeit* gehört zum Wesen des Menschen“ (Scheler 1955, S. 186) den Widerstand gegen fixierende Definition. Dennoch wäre es verfehlt, ihm eine negative Anthropologie zu unterstellen.¹⁰ Das Programm Schelers bestand sowohl darin, die „Monopole des Menschen“ und seine Sonderstellung aus einer Schichtenontologie zu erklären, ohne dabei die Einzelwissenschaften zu vernachlässigen, als auch im Projekt, den Menschen in eine Kosmologie aus *deitas* und Drang einzubinden, aus der ihn die nihilistische Moderne herausgestoßen hatte. Zur ersten Aufgabe gehört die Erörterung der Frage, ob für den Menschen ein konstitutiver (phänomenologischer) Wesensbegriff aufzuweisen sei (Scheler 2010, S. 8) – ob seine Eigenschaften in ihrer spezifischen Konstellation einander notwendig voraussetzen, dass er anders gar nicht widerspruchsfrei gedacht werden könne. Das bejaht Scheler offensiv, bleibt eine genaue Herleitung jedoch schuldig (vgl. Henckmann 2018, S. 41, 68). Es ist aber klar, dass das Wesen des Menschen absolut inkommensurabel mit denen von Pflanze und Tier gedacht, seine innere Schlüssigkeit aber nicht differenziell, sondern durch Rückführung auf (frei variierte) Erlebnisgrundlagen hergeleitet wird (Scheler 1955, S. 7). So hebt zwar die Prägung der „Weltoffenheit“ auf ein gewisses Maß an Unbestimmtheit ab, doch letztlich zielt sein Entwurf – mehr ist es nicht – auf eine dezidiert kataphatische, positive Anthropologie. Die zweite Aufgabe bettet die Wesensdefinition in eine Anthrotheologie ein, so dass der Mensch nicht nur bestimmt werden, sondern seine Bestimmung im Weltprozess als korrektive Verknüpfung der Verlebendigung des Geistes und der Vergeistigung des Lebens dargelegt werden soll – „wie er steht in der Gesamtordnung des Alls, was ferner sein Ursprung sei und seine Bestimmung“ (Scheler 1997, S. 5). Das bloße Postu-

el Landmanns Versuch, Anthropologie bereits bei den Griechen zu ermitteln, weil sie wesentlich eine „Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen“ sein müsse (Plessner 2019, S. 36–37).
10 Wie es etwa bei Gerard Raulet geschieht, wobei dessen Definition negativer Anthropologie typischerweise vage bleibt (Raulet 2009). Vgl. in anderer Perspektive dazu auch den Beitrag von Nicholas Coomann in diesem Band.

lat, der Mensch sei wesentlich undefinierbar, ist als Definition zweiter Ordnung einem performativen Widerspruch ausgesetzt, wenn diese Undefinierbarkeit selbst wieder nur über Substanzbegriffe eingeholt werden kann, die in eine „objektiv metaphysische Anthropologie“ (Ritter 1974, S. 48–49), eine Theomorphie des Menschen eingebettet sind (so dezidiert Horkheimer 1988, S. 254). Nicht bei Scheler findet sich daher der erste Ansatz zu einer tatsächlich negativen Anthropologie, sondern erst bei der anderen Gründungsfigur der Philosophischen Anthropologie, Helmuth Plessner.

3.1 Plessner: Formal-differenzielle Anthropologie

Helmuth Plessners Anthropologie, die parallel und in Konkurrenz zu der Schelers entstand, macht sich von allen theologischen Annahmen frei. Seine Spielart negativer Anthropologie möchte ich *formal-differenziell* nennen. Damit ist gemeint, dass sie erstens einen formalen statt substanzialistischen Begriff des Menschen zu bilden versucht und zweitens die Einheit der menschlichen „Doppelaspektivität“ (Plessner 1975, S. 89) als Körper und als Leib und damit als organisches Lebewesen und historisch-hermeneutischem Subjekt fassen will, aber keinem dieser Aspekte einen unmittelbaren Vorrang, sondern eine einander korrigierende Funktion zuschreibt. Plessner schlägt vor, diese zwei Achsen zu verschränken und die „vertikale“ Bestimmung der organischen Strukturbedingungen des Menschen mit der „horizontalen“ Darlegung historischer und kulturell diverser Lebensformen zu koppeln (Plessner 1975, S. 32; vgl. Krüger 2015). So soll der Anspruch einer Einheit von naturwissenschaftlichem und hermeneutischem Zugriff erfüllt werden, der Idealismus wie Biologismus auf Distanz hält und zugleich eine zu starke wie zu schwache Anthropologie abweist.¹¹

Plessner unterscheidet zwischen einer inhaltlichen und einer formalen, einer Was- und einer Wie-Bestimmung des Menschen. „Die erste Möglichkeit läßt nichts offen, sondern zwingt zu einer konkreten Angabe des Wesens des Menschen.“ Seine Beispiele sind Substanzaussagen wie „Philosophie ist eigentlich Menschsein“ (Plessner 1981, S. 154) und auch Schelers Bestimmung des Menschen als „Neinsagenkönner“ (Scheler 2010, S. 40) ließe sich hier einreihen. „Die

¹¹ Die zu schwache Anthropologie erblickt Plessner etwa bei Jaspers, der „eine negative Philosophie entwickelt, die die eigentliche Erhellung der Existenz von jeder theoretischen Aussage abschneidet und einen puren Appell übrig läßt. [...] Damit entzieht sich die Wesensbestimmung des Menschen jeder theoretischen Aussage.“ (Plessner 2019, S. 29). Auf die zu starke Anthropologie gehe ich im nächsten Absatz ein.

zweite Möglichkeit der Setzung des Wesens in ein Wie schafft sich von vornherein den Raum, alles, was Menschenantlitz trägt, als gleichberechtigte Ausformung und Weisen des Menschseins zu verstehen.“ (Plessner 1981, S. 154–155) Statt ein konkretes Wesen anzugeben, geht es hier nur darum, „das eigentlich Menschliche mit einer Struktur zu decken, die formal und dynamisch genug sein muß, um die in der *ganzen* Breite ethnologischer und historischer Erfahrung ausgelegte Mannigfaltigkeit als mögliche Modi des Faktisch-werdens dieser Struktur sichtbar zu machen.“ (Plessner 1981, S. 155)¹²

Die formale Bestimmung erfolgt in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* auf der vertikalen Achse. Zwar erscheint diese Anthropologie zunächst wie bei Scheler als Schichtenontologie, die von Pflanze über Tier zum Menschen aufsteigt und in jeder Stufe Aspekte der früheren mitnimmt. Zugleich aber sind die Stufen keine Auflistung von inhaltlichen, von Substanzmerkmalen (bei Scheler: Drang, praktische Intelligenz, Geist), sondern beschreiben Strukturmerkmale der Ausprägungen organischen Lebens. Die hier entwickelte Naturphilosophie kommt mit rein relationalen Kategorien aus, wobei die der Organisation und der Positionalität im Zentrum stehen. Wie sich Organismen grenzrealisierend differenzieren ist Gegenstand der ersteren, während letztere die Beziehung von Organismen zu ihrer Umwelt charakterisiert. Der Mensch ist für Plessner durch „exzentrische Positionalität“ gekennzeichnet (Plessner 1975, S. 288–293; vgl. Fischer 2016), die in der Reflexivität der Körper/Leib-Differenz wurzelt und sie zugleich zu transzendieren imstande ist. Menschen sind, anders als Tiere und Pflanzen, in der Lage, sich von sich selbst zu distanzieren und sich zu objektivieren, woraus eine Reihe von „anthropologischen Grundgesetzen“ folgt: Die „natürliche Künstlichkeit“ bezeichnet die Notwendigkeit eines aktiven Weltverhältnisses durch Artefakte, Sprache und Normen; die „vermittelte Unmittelbarkeit“ meint die dennoch direkte Selbsterfahrung dieses indirekten Weltverhältnisses; und schließlich ist der „utopische Standort“ der Titel für Kontingenzbewusstsein und Fantasiefähigkeit. (Plessner 1975, S. 309–346)

Diese formale Charakterisierung kann verschiedentlich realisiert werden, nämlich einerseits biologisch – alle exzentrische Positionalität aufweisenden Wesen sind in diesem Sinne personal Menschen, selbst wenn es sich bei ihnen nicht

¹² Unter diese Beschreibung ließe sich auch die negative Anthropologie Hans Blumenbergs summieren, die als Spielart wohl *funktionale* zu heißen hätte, hier aber nicht ausgeführt werden kann (vgl. Bajohr 2015). Wie Plessner aber besteht Blumenberg darauf, Wesensbestimmungen durch die Bestimmung von Ermöglichungsbedingungen menschlichen Lebens zu ersetzen, wobei letzterer freilich wieder deutlich evolutionistischer argumentiert. Ein detaillierter Vergleich zwischen Plessners und Blumenbergs Ansatz steht allerdings noch aus.

um *homo sapiens* handelt¹³ –, andererseits als eine dem Imperativ der „natürlichen Künstlichkeit“ folgende, kulturell-historisch je neu zu lösende Aufgabe. Die formale Grundstruktur braucht ihre konkrete Erfüllung: Der Mensch *ist* nicht ohne diese Realisierung in der Geschichte, denn „was ihn biologisch definiert, erschöpft nicht seine Möglichkeiten als Mensch“ (Plessner 1969, S. 933). Dieser Unbestimmtheitsraum zwischen abstrakter Form und tatsächlicher Realisierung ist das X, das für Plessner die „Unergründlichkeit“ des Menschen als *homo absconditus* ausmacht,¹⁴ wie er in bewusster Anspielung auf die Tradition der negativen Theologie schreibt.

Im *homo absconditus* verbirgt sich einerseits ein aphairisches Moment, indem es einen Bereich aus der Definition ausklammert, ihn aber für diese Definition als konstitutiv setzt – ein paradigmatischer Zug der kontrastiven Methode. Der Mensch „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“ (Plessner 1981, S. 161). Zugleich ist die Meditation dieser Unergründlichkeit auch mystagogisch in einem säkularen Sinn zu nennen, da sie damit stets die Unmöglichkeit substanzieller und fixierender Definitionen präsent und plausibel hält (vgl. Gamm 2004). In *Macht und menschliche Natur* fasst Plessner diese Unergründlichkeit als horizontales Bestimmungskriterium, als „Macht zu...“ in Absetzung von der „Fixierung als...“ (Plessner 1981, S. 189–190). Der Mensch ist eine „offene Frage“ (Plessner 1981, S. 181), dessen Ausgestaltung Sache historischer Entscheidungen ist, die zugleich, da sie damit immer andere Möglichkeiten abschneidet, nie endgültig sein kann (Plessner 1981, S. 187). Auch auf der horizontalen Achse gilt damit der anti-kataphatische Imperativ negativer Anthropologie: „Theoretisch definitiv ist die Wesensbestimmung des Menschen als Macht oder als eine offene Frage nur insoweit, als sie die Regel gibt, eine inhaltliche oder formale theoretische Fixierung als... *fernzuhalten*“ (Plessner 1981, S. 190, Herv. i. Orig.).

13 „Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (einer geistreichen Mutmaßung des Paläontologen Dacqué zu gedenken) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt. Gebunden ist der Charakter des Menschen nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Exzentrizität abgibt.“ (Plessner 1975, S. 293) Hierin mag man einerseits das Erbe Husserls erkennen, der für seine transzendente Phänomenologie ebenfalls den Anspruch erhob, Analyse von Bewusstsein überhaupt, nicht nur des menschlichen zu sein; Plessners Formalismus setzt ihn so vor allem von Arnold Gehlens sehr viel biologistischer operierenden Anthropologie ab. Andererseits macht ihn das – wie auch Arendt – zu einem Vertreter einer eher abstrakten Leibtheorie, der Leiblichkeit zwar als wesentlich, ihre konkrete Ausprägung aber als sekundär ansieht.

14 „[D]ie Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muß nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen.“ (Plessner 1981, S. 161)

Das apophatische Moment bei Plessner verbirgt sich also in der notwendigen Kreuzung beider Achsen: Der Mensch ist zwar formal bestimmbar, aber die konkreten Ausprägungen dieser ‚leeren‘ Grundstruktur sind historisch variabel. Damit bleibt eine konstitutive Offenheit ‚des Menschen‘ in seiner Selbstgestaltung gesichert, die ihn als Macht versteht. Nur als Verbund des formalen und des historischen Moments kann diese Anthropologie ihren Anspruch einer einheitlichen Betrachtung des Menschen erfüllen. Auch das lässt sich als Reaktion auf einen Ordnungsschwund der Moderne mit ihren divergierenden Geltungsansprüchen lesen, nämlich als doppelte Aufgabe, „das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen“ (Plessner 1981, S. 163), aber diese Relativierbarkeit dennoch „als die Bedingung echter Objektivität begreifen“ zu lernen (Plessner 1981, S. 185). Zugleich ist hierin auch eine ethische Komponente enthalten. Die formale Beschreibung meint den Bezirk des „Hominen“; ihm steht aber noch das „Humane“ gegenüber als „dasjenige, was dem Menschen auferlegt ist, aus sich zu machen, damit er Mensch im wahren Sinne des Wortes ist“ (Plessner 2019, S. 25). Es sind auch seine Verborgtheit und Unbestimmtheit, die ihn zu einem Wesen machen, das „eines Leitbildes bedarf, auf das hin es sich schaffen soll“ (Plessner 2019, S. 26). Es ist klar, dass dieser ethische Humanismus, die Idee eines Menschen „im wahren Sinne des Wortes“, kaum antihumanistisch ist, aber doch seine Normativität allein in die Bedingung der Möglichkeit zukünftiger Ausformungen des Menschlichen legt statt in konkrete Entwürfe. Negative Anthropologie ist bei Plessner nicht nur selbst formale, sondern beinhaltet auch einen formalen Humanismus als gestellte, immer neu zu lösende Aufgabe.¹⁵

3.2 Anders: Aposteriorisch-deleatorische Anthropologie

Gehört Plessner zu den Gründerfiguren der Philosophischen Anthropologie, ist Günther Anders eher für seine kulturkritische Technikphilosophie und als Mahner gegen die Atombombe bekannt. Dennoch ist sein Werk unmittelbar von dieser Denkrichtung beeinflusst und reagiert mal affirmativ, mal ablehnend auf einige ihrer Grundpostulate. Den Titel „negative Anthropologie“ hat er sich dabei später selbst angeheftet (Anders 2018a, S. 367; vgl. Dries 2018, S. 367). Wie Rüdiger Zill gezeigt hat, sind bei Anders zwei Werkphasen zu unterscheiden, die diesen

¹⁵ Diese enge Verknüpfung negativ-anthropologischer und ethischer Belange wird oft übersehen. So meint etwa Geert Keil, der „Hang zur negativen Anthropologie“ der Philosophie gehe einer normativen Bewertung gerade aus dem Weg. (Keil 2008, S. 146). Vgl. dagegen Zenkert (2009).

Begriff verschieden zu deuten nahelegen (Zill 2015, S. 166). Wenn ich daher im Zusammenhang mit Anders von einer *aposteriorisch-deleatorischen Anthropologie* spreche, so sind damit die je hervorstechenden Elemente dieser Phasen gemeint. In der ersten, die in den Dreißigerjahren beginnt, entwickelt Anders, Heidegger und Plessner verbindend, eine Anthropologie der apriorischen Aposteriorität, die dezidiert apophatische Züge trägt; die zweite Phase, die in der Exilzeit anhebt und in der Publikation des ersten Bandes seiner *Antiquiertheit des Menschen* einen ersten Ausdruck findet, macht dagegen defektive und pessimistische Denkfiguren stark und entwirft eine Anthropologie der Endzeit. Der Wende von der Bestimmung des Menschen als unvorbestimmt hin zu der des Menschen als wesentlich welt- und selbstzerstörend entspricht die Wende vom *homo absconditus* zum *homo delens* (vgl. auch Wokart 1995).

Noch in den späten Zwanzigerjahren versucht Anders, Heideggers „In-Sein“ durch den Begriff des „materiellen Apriori“ anthropologisch zu fundieren (Anders 2018b, S. 93). Von dieser dem Umweltbegriff parallelen Determination der Wahrnehmungen, zu denen ein Organismus fähig ist und die seine Welt ausmachen, wendet sich Anders aber bald in Richtung einer Weltoffenheitsidee ab.¹⁶ Im bereits Ende der Zwanzigerjahre entworfenen, aber erst im französischen Exil 1935 erschienenen Aufsatz „Die Weltfremdheit des Menschen“ lautet die Frage: Wie ist es möglich, dass der Mensch, dem doch aller Instinkt fehlt, überhaupt Erfahrungen machen kann? Anders sieht das materielle Apriori nun ganz auf der Seite des Tiers, während der Mensch über gerade keine vorgegebenen Wahrnehmungsstrukturen verfügt. Sein Weltverhältnis ist „weltfremd“ oder „aposteriorisch“: Weil es keinen spezifisch menschlichen Wirklichkeitsbezug gibt, muss er stets post hoc und aktiv hergestellt werden. „Aposteriorität ist apriorischer Charakter des Menschen, d. h., das spezifisch Nachträgliche der nachträglichen Erfahrungen kommt ihm nicht nachträglich zu“ (Anders 2018c, S. 18).

Anders suggeriert damit ein nunmehr sekundär spezifisch menschliches In-Sein, ein „Insein in Distanz“ (Anders 2018c, S. 16), das diverse historische Realisationsmöglichkeiten kennt. Wie Plessner verzichtet Anders damit auf eine inhaltliche zugunsten einer formalen Bestimmung des Menschen. Und wenn er seinen Ansatz „positionstheoretisch“ nennt und jedem Wesen einen „Lage-Index“ sowie einen „Einbettungskoeffizienten“ zuweist, der angibt, wie es in Beziehung zur Welt steht, ist die Nähe zu Plessners Positionalität eindeutig (Anders 2018c,

¹⁶ Christian Dries interpretiert das materiale Apriori als auf Tiere und Kinder, die Weltoffenheit als auf Erwachsene beschränkt, während ich hier eine Umorientierung in Anders Denken zu erkennen meine; vgl. dazu und zu Anders allgemein Dries' Beitrag in diesem Band.

S. 14–15).¹⁷ Anders als Plessner versteht Anders diese formale Bestimmung aber vor allem als Freiheitsphilosophie: Aposteriorität ist der Grund einer radikalen Freiheitserfahrung, die in einem „Kontingenzschock“ gipfelt (Anders 2018d, S. 49). Der Mensch ist nicht einfach autonom, sondern „zu-sich-selbst-verurteilt“ – verurteilt also, frei zu sein (Anders 2018d, S. 49; vgl. auch Anders 2018e). Nur durch aktives Handeln, durch die Konfrontation der Aposteriorität mittels Weltgestaltung gibt es einen Ausweg aus der konstitutiven Nihilismusgefahr des Menschen. So nimmt Anders einerseits existenzialistische Motive vorweg,¹⁸ gibt aber andererseits zunehmend Perspektiven auf einen gesellschaftstheoretischen, vage marxistisch inspirierten Ansatz frei.¹⁹

Ist Anders' negative Anthropologie der ersten Phase vor allem, Plessner analog, apophatisch – „bis zur spezifischen Unbestimmtheit [...] reicht die generelle Bestimmbarkeit des Menschen. Was aus dieser Unbestimmtheit wird, was der Mensch aus ihr macht, ist wesensmäßig generell nicht mehr zu bestimmen“ (Anders 2018c, S. 36) – kommen mit der Wende zu einer Technikphilosophie in den Vierzigerjahren zunehmend pessimistische und defektive Elemente hinzu. Denn selbstkritisch merkt er an, dass auch seine frühe negative Anthropologie noch zu sehr die klassische Mensch-Tier-Differenz bemüht habe (Anders 1987, S. 327, Fn. 33), wo doch in der Moderne gerade der Selbstvergleich mit der und die Unterwerfung unter die Technik vorherrschen, die die „Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie“ besiegeln (Anders 1992a). Seine Kritik der kapitalistischen Produktionswelt, in der der Mensch und seine gemachten Dinge ihre Plätze tauschen, ersterer im Vergleich mit letzteren als unterlegen erscheint, bezieht alle anthropologischen Aussagen nun auf das Defizitäre dieses Vergleichs (Anders 1987, S. 1–95). Menschen sind in dieser Technokratie bloß Nicht-Produkte und über diese technische Defizienz bestimmt. Zudem ist keine Rückkehr zu einem ideal gedachten Urzustand möglich, weil die spezifisch historische Ausformung der anthropologischen Unbestimmtheit in der Moderne jene zunehmende

17 Zill ist der Meinung, Anders sei mit der „Unfestgelegtheit“ eher in der Nähe von Gehlens Mängelwesentheorem zu verorten. Dagegen spricht, dass Gehlen einen sehr viel niedrigeren Formalisierungsgrad ansetzt als Anders und auch Plessner, die beide keine konkret entwicklungsbiologischen Argumente vorbringen, sondern eine Strukturbeschreibung liefern (Zill 2015, S. 161).

18 So habe Sartre Anders (dem notorisch unzuverlässigen Berichterstatter) anvertraut, der Essay „Die Weltfremdheit des Menschen“, zuerst 1935 auf französisch erschienen, sei „bei der Entstehung seines Existentialismus nicht ganz unschuldig gewesen“ (Anders 1979, S. 38; vgl. auch Anders 1987, S. 327, Fn. 33).

19 Vgl. z.B. die Studie zu Bedürfnis und Begriff (Anders 2018g) und das aufschlussreiche Gespräch mit Mitgliedern der Frankfurter Schule (Anders 2018h). Dieser Ansatz ist wohl am klarsten in *Mensch ohne Welt* entwickelt (Anders 1993), vgl. auch Christian Dries' Beitrag in diesem Band.

Distanz zwischen Menschen und Produktwelt erst hervorgebracht hat, also selbst anthropologisch begründet ist.

Dieser Ansatz lässt Anders in seinem Nachkriegswerk eine deleatorische Anthropologie formulieren, die den Menschen nun ‚negativ‘ in ganz anderem Verständnis, nämlich als Welt- und Selbstzerstörer bestimmt. Dennoch ist diese inhaltliche Negativität der formalen nicht unverbunden: Der Imperativ der praktischen Weltgestaltung, der Zwang zur aktivischen Führung des eigenen Lebens angesichts des apriorischen Weltbezugs, lässt das „prometheische Gefälle“ (Anders 1987, S. 16), jene Diskrepanz zwischen Handlungsmacht und Vorstellungskraft, ins Unermessliche anwachsen: „Machen können wir zwar die Wasserstoffbombe; uns aber die Konsequenzen des Selbstgemachten auszumalen, reichen wir nicht hin.“ (Anders 1987, S. 17) Hiroshima ist für Anders ein Geschichtszeichen, das die Selbstabschaffung des Menschen als *Konsequenz* seiner aposteriorischen Konstitution betrachtet. Mit der „*potestas annihilationis*“ kommt die methodische „*reductio ad nihil*“ (Anders 1987, S. 239) des Menschen durch sich selbst, die nun wiederum negativ-anthropologisch bestimmenden Charakter hat. So kann Anders durchaus beiden Werkphasen gerecht werden, wenn er reflektiert, dass trotz des Unbestimmbarkeitspostulats der apriorischen Phase erst die deleatorische zur Rede von ‚dem‘ Menschen in pessimistischer Absicht berechtige: „Nicht auf Grund einer gemeinsamen natürlichen Herkunft sind wir nun eine Menschheit, sondern auf Grund einer gemeinsamen, in Zukunftslosigkeit bestehenden Zukunft, auf Grund des uns gemeinsam bevorstehenden unnatürlichen Endes. Und auf Grund dieser Gemeinsamkeit haben wir nun auch das Recht, den Singular ‚der Mensch‘ zu verwenden.“ (Anders 1996, S. 146. Im Orig. herv.) Die Negation *der* Bestimmung wird zur Bestimmung *per* Negation.

Hinter beidem steht weiterhin ein ethischer Anspruch, der sich im Ton der Jeremiade gegen die Antiquiertheit des Menschen wendet, ohne ihr ein positives Bild entgegenzusetzen zu können:

Wenn ich die Darstellung dieser „positiven Anthropologie“ schuldig geblieben bin, so nicht nur deshalb, weil ich, einem Arzte gleich, niemals zur Theorie des gesunden Menschen Zeit gefunden habe, also aus Sorge; sondern auch deshalb, weil ich seit einem halben Jahrhundert im Menschen das grundsätzlich nicht gesund sein könnende und nicht gesund sein wollende, also das nichtfestgelegte, das indefinite Wesen gesehen habe, das definieren zu wollen paradox wäre. (Anders 1992b, S. 129. Im Orig. herv.)

Wie bei Plessner folgt auch bei Anders der anthropologischen Unbestimmtheit eine ethische, die negativ an den Begriff des Menschen einen Wert knüpft, ohne konkret gefüllt zu werden; dessen Uneingelöstheit aber lässt sich identifizieren und beklagen.

3.3 Arendt: Konditional-pluralistische Anthropologie

Hannah Arendts Denken als Spielart negativer Anthropologie zu bezeichnen mag insofern verwundern, als sie kaum dafür bekannt wäre, der Philosophischen Anthropologie als Strömung nahezustehen, noch überhaupt Anthropologie zu betreiben. Dennoch war Arendt, nicht zuletzt durch ihren ersten Mann Günther Anders, mit der Philosophischen Anthropologie hinreichend vertraut (vgl. Bajohr 2015), so dass ihr Freund Hans Jonas nach ihrem Tod nicht ohne Berechtigung schreiben konnte, „wenn irgendein Etikett in dieser Dimension der Grundbesinnungen auf sie paßt, dann wäre es ‚philosophische Anthropologie‘“. Er schloss sogleich den aufschlussreichen Zusatz an, „daß nicht die ‚Natur‘, sondern das ‚Handeln‘ des Menschen ihr Gegenstand ist.“ (Jonas 1976, S. 922) Der anti-kataphatische Affekt, der in der Abneigung gegen die Rede von einer ‚menschlichen Natur‘ zum Ausdruck kommt, und das Umlenken anthropologischen Fragens auf Handlungskonzepte, zeichnen zwei Denkfiguren aus, die in Arendts Werk negativ-anthropologisch genannt zu werden verdienen. Das eine ist Arendts Bestimmung menschlicher Wirklichkeit über deren kontingente Bedingtheiten, das andere ihr Argument gegen abstrakte Aussagen über ‚den‘ Menschen, die die Realität menschlicher Vielheit ignorieren; beides zusammen erlaubt es, bei Arendt eine *konditional-pluralistische Anthropologie* zu entdecken.

Ihre Kritik am Begriff der ‚menschlichen Natur‘ erwächst zunächst aus einer Analyse des Totalitarismus, als dessen Ziel Arendt die „Transformation der menschlichen Natur selbst“ bezeichnet, indem er einzelne Menschen auf „Exemplare der menschlichen Tierart“ reduziere (Arendt 2008, S. 940, 934). Damit ist zweierlei gemeint: Erstens zweifelt Arendt die ontologisch limitative und zweitens die normative Funktion des traditionellen Begriffs menschlicher Natur an. Der Totalitarismus erweist, dass „die Macht des Menschen so groß ist, daß er wirklich sein kann, was er zu sein wünscht“ (Arendt 2008, S. 936), also durch keine Grenzen seiner Natur im Zaum gehalten wird, und dass eine Idee wie „Mensch überhaupt“ (Arendt 2008, S. 925) keinen normativen Wert hat, weil ihm die Kraft fehlt, Handlungen zu begründen. Drittens und wichtiger aber: Gerade dieser „Mensch überhaupt“, die philosophische Rede von ‚dem Menschen‘ ist leer, weil seine Singularisierung jene Eigenschaft verloren gibt, die Arendt für menschliches Handeln, und daher für die Politik, als entscheidend ansieht: ihre Pluralität. Der Totalitarismus illustriert, was es heißt, aus vielen Menschen ‚den Menschen‘ zu machen, und erbringt auf perverse Weise den Nachweis, dass die Universalie ‚Mensch‘ tatsächlich eine „occult entity“ ist, indem er sie praktisch im Lagersystem herstellt. Mehr als der allgemeine Ordnungsschwund der Moderne ist für Arendt daher erst der Totalitarismus jener Geschichtsbruch (Arendt 1994a, S. 35–36), der die Illusion einer fixen und normativ wirksamen menschlichen Natur zerstört hat.

Auch Anders hatte vereinzelt die Pluralität von Menschen gegen die von der philosophischen Anthropologie verwendete Abstraktion ‚der Mensch‘ ins Feld geführt (Anders 2018f, S. 203), bei Arendt aber findet sich dieser Gedanke zur Haupteinsicht einer politischen Theorie entwickelt. Als Eric Voegelin ihre Deutung kritisierte und auf einer dezidiert positiven Anthropologie als normative und deskriptive Ressource bestand, konterte Arendt mit dem Hinweis auf die Differenz von *existentia* und *essentia*: „Geschichtlich wissen wir von der menschlichen Natur nur insofern, als sie Existenz hat.“ (Arendt 1998, S. 50) In der *Vita activa* führt sie diesen Gedanken aus: Ist es unmöglich, ein menschliches Wesen als überhistorische Einheit sowie als singulären Begriff auszumachen, so können zumindest die Bedingtheiten reflektiert werden, unter denen Menschen den größten Teil ihrer Geschichte existiert haben. Zu ihnen gehören für sie das Leben (die biologische Leiblichkeit, das Faktum der Natalität und der Mortalität, und die Erde als gegebener Lebensraum), die Pluralität (als „die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“, Arendt 1994b, S. 147), und schließlich Weltlichkeit (der Umstand, dass Menschen die kulturelle Welt, die sie bewohnen, selbst herstellen und damit zudem Produzenten ihrer eigenen Bedingtheiten sind, vgl. Bajohr 2011, S. 32–42).

Die Idee historisch variabler Ausformungen menschlicher Bedingtheiten erinnert zwar an Plessners Zweiachsenmodell, Arendt verzichtet allerdings auf eine auch nur formale Bestimmung des Menschen. Denn all diese Bedingtheiten haben zwar partiell explikativen Rang, bezeichnen aber gerade – im Unterschied zum Positionenmodell von Plessner und Anders – keine Konstitutionsstrukturen, können „niemals ‚den Menschen‘ erklären oder Antwort auf die Frage geben, was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen uns absolut bedingt“ (Arendt 1994b, S. 18). Jede könnte daher historisch anders oder gar nicht sein – im Extremfall durch Lebensverlängerung ins Unendliche oder durch die „Abwanderung auf einen anderen Planeten“ (Arendt 1994b, S. 17). In Arendts negativer Anthropologie ist, das ist ihr aphoristisches Moment, der Mensch ein leeres Zentrum, dem man sich allenfalls in der Beschreibung existentieller Bedingtheiten annähern kann, die historisch kontingent sind.

Dass diese Bedingtheiten zwar historisch kontingent, aber doch normativ sind, kommt in der merkwürdig zentralen Stellung der Pluralität zum Ausdruck. Denn einerseits ist auch sie eben dies, unzureichend zur Bestimmung des Menschen, zugleich aber ist klar, dass ein unplurales auch ein ‚inhumanes‘, nacktes Leben wäre, wie es im Konzentrationslager der Fall war. Dass die Bedingungen nicht absolut bedingen, zeigt also nicht ihre ethische Neutralität an – im Gegenteil steht, wie bei Plessner und Anders, auch bei Arendt immer noch eine positive

humanitas hinter der negativen *hominitas*.²⁰ Überdies ist Pluralität – als Gleichheit in Verschiedenheit (Arendt 1994b, S. 165) – für den Negativismus ihres Theoriesdesigns das entscheidende Argument: Wenn „die *differentia specifica* des Menschseins gerade darin liegt, daß der Mensch ein Jemand ist und daß wir dieses Jemand-Sein nicht definieren können“ (Arendt 1994b, S. 172), dann wird jeder Anspruch auf eine plurale *Anthropologie*, die ein Einmaliges unter ein Allgemeines subsumiert, zu einem paradoxen Unterfangen.²¹ Plessner hatte der substanziellen Was-Frage die formale Wie-Frage entgegenstellt; Arendt erweitert diese Reihe um die pluralistische Wer-Frage, die individuelle menschliche Jemeinigkeit, das „Jemand-Sein“ zu reflektieren hat, aber an seiner Definition scheitert, weil wir „es mit nichts in Vergleich setzen und qua Wer-Sein gegen keine andere Art des Wer-Seins absetzen können“ (Arendt 1994b, S. 172).²² Das heißt: „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‘.“ (Arendt 1994b, S. 17) Arendts negative Anthropologie hat ihr mystagogisches Element also im bewussten Scheitern am Versuch, die Pluralität als Nicht-Universalisierbarkeit zu universalisieren. Dieser Versuch plausibilisiert wiederum den apohoretische Zug, eine rein konditionale Bestimmung menschlichen Handelns zu geben. Dass sie sich dabei bereits von der Anthropologie als Beschreibung von Konstitutionsstrukturen entfernt, der Pluralität dennoch eine quasi-konstitutive Funktion zukommen lässt, die positiv bestimmte Unmöglichkeiten begründet, zeigt, wie die hier behandelten Spielarten auch ein schwächeres, dennoch operatives Verständnis von Anthropologie einschließen.

3.4 Sonnemann: Spontaneistisch-methodenkritische Anthropologie

Ulrich Sonnemanns Spielart negativer Anthropologie ist ideologisch und historisch von der Philosophischen Anthropologie am weitesten entfernt, entstammt

²⁰ Wobei freilich auch diese (stoisch-römisch inspirierte) *humanitas* noch eine der Pluralität ist, „eine ‚Liebe zu den Menschen‘, die sich daran erweist, daß man bereit ist, die Welt mit ihnen zu teilen.“ (Arendt 1989, S. 41)

²¹ 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.“ (Arendt 1994b, S. 17)

²² Die Nähe zu Heidegger ist offensichtlich (vgl. Heidegger 2001, S. 45) und vielfach bemerkt worden (vgl. z.B. Kristeva 2008, S. 273).

eher der distanzierten psychologischen und existenzialistischen und schließlich der dezidiert antagonistischen marxistischen Kritik an ihr. Selbst wenn man Sonnemann nur als peripher der Kritischen Theorie zugehörig begreift, lässt er sich in die Genealogie ihrer Antianthropologie stellen. Schon bevor die Philosophische Anthropologie sich als Strömung überhaupt etabliert hat, formuliert Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* 1922 als Grundeinwand gegen jede anthropologische Philosophie, dass sie im Absehen von den geschichtlichen Beziehungsformen zwischen Menschen und ihren Produktionsverhältnissen „den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit beiseite“ schiebe (Lukács 1968, S. 322), statt ihn, wie es bei Marx heißt, dynamisch als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ anzusehen (Marx 1998, S. 20). Unmittelbar auf Scheler reagiert 1935 Max Horkheimer ebenfalls mit den Vorwürfen der undialektischen Ahistorizität von Wesensfestschreibung, in der er die ideologisch stabilisierende Funktion einer sich ihrer selbst unsicheren Klasse erkennt. Dennoch gibt er zu, dass das Projekt einer materialistischen Anthropologie – also die „Anthropologie in eine dialektische Theorie der Geschichte einzubeziehen“ – zumindest denkbar ist. Diese würde, statt ein fixes „Urbild“ zu liefern, doch ein „Bild des künftigen Menschen“ als von seinen gegenwärtigen Qualen frei zeichnen (Horkheimer 1988, S. 258–259). „Nur negativ spricht eine illusionslose Theorie von menschlicher Bestimmung und zeigt den Widerspruch zwischen den vorhandenen Bedingungen des Daseins und allem, was die große Philosophie als jene Bestimmung verkündet hat.“ (Horkheimer 1988, S. 255) Wo in der Kritischen Theorie mit anthropologischen Elementen experimentiert worden ist, ist es dieser defektiv-aphoretische Ansatz, der ihren Akteuren als am ehesten geeignet erscheint, der Postulierung von geschichtsabschneidenden Invarianten zu entgehen (vgl. Johannßen 2013; Johannßen 2018; Coomann in diesem Band).

Sonnemann nimmt in seinem Hauptwerk *Negative Anthropologie*, das den sprechenden Untertitel *Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* trägt, diese Motive auf, nuanciert aber Horkheimers Befund auf zweifache Weise: Einerseits macht er sich an eine Methodenkritik aller Theorien, die den Menschen umfassend erklären wollen, wobei er nicht nur die Philosophische Anthropologie, sondern gerade auch die beiden Referenzautoren der Frankfurter Schule Marx und Freud im Sinn hat, und auf den Status der Praxis solcher Theorien abhebt. Andererseits entwickelt er seine negative Anthropologie in erster Linie anhand des Begriffes der Spontaneität, der dabei als Grundlagenterm für die negative Erschließung menschlicher Möglichkeiten dient, überdies aber alle Fixierung auf Abstand und in einer „permanenten anthropologischen Revolution“ begriffen halten soll (Sonnemann 2011, S. 24). Sonnemann nimmt sich zunächst der Tendenz zur Selbstverdinglichung des Menschen in den positiven Wissenschaften als „Determinationslehren“ an, indem er den „vierfachen Sinn der Bestimmung“ näherhin bestimmt

und so das zu Vermeidende noch über die bloße Gefahr der Fixierung hinaus erweitert (Sonnemann 2011, S. 24, 19). Dezision bezeichnet die Willkürlichkeit der Bestimmung, Definition ihre Funktion orientierender Praxis, Destination macht diese Bestimmung zu einer höheren, metaphysischen Gewalt, während Determination sie als natürliche Gewalt, als Naturgesetz formuliert (Sonnemann 2011, S. 24–25). Die Appellation ‚Mensch‘ werde in „Totaltheorien“, wie Sonnemann sie nennt, zu einer „Scheinevidenz“, die „Menschenobjekte“ vorgängig erfasse, sie aber „in ihren angelegten Möglichkeiten“ nicht erkenne, sondern im Gegenteil auf Schemata des Verhaltens und der Erwartung reduziere, wie er in seiner Kritik der Demoskopie und der Testpsychologie ausführt (Sonnemann 2011, S. 28, 185–223).

Wenn bei Sonnemann auch die philosophische Anthropologie gelegentlich Schelte bezieht, führt er seine Kritik paradigmatisch an Freud und Marx durch. Bei Freud werde mit den Triebkonstanten die Natur, bei Marx mit dem historischen Gesetz die Geschichte verabsolutiert. Der Negativen Anthropologie Sonnemanns geht es daher nicht allein um das Interdikt, ein Wesen des Menschen festzuschreiben und damit mögliche Zukünfte zu verschließen, wie es noch Horkheimer formulierte, sondern auch um den Beweis der methodischen Unmöglichkeit „widerspruchsfrei positiver“ Theorien des Menschen überhaupt (Sonnemann 2011, S. 224). Solche Totaltheorien scheitern daran, das in ihnen Objekt und das Subjekt der Reflexion identisch sind.²³ Damit sind sie nicht nur fragwürdig, weil dem Beobachterparadoxon ausgesetzt – sie scheitern an der „Einbeziehung ihrer eigenen Prozeßfunktion in ihre Rechenschaft über das, was geschieht“ (Sonnemann 2011, S. 279; vgl. Edinger 2021a) –, sondern kranken auch an der mangelnden Vermittlung zwischen Selbstbeschreibung als theoretischem Unterfangen und praktischer Beeinflussung zukünftiger Denk- und Handlungsspielräume.

Was in solchen limitativen Selbstbestimmungen abgeschnitten wird, ist Spontaneität. Sonnemanns Grundkategorie meint nicht unmeditierte Impulsivität, auch nicht nur, wie bei Arendt, das Freiheit auszeichnende unbedingte Anfangenkönnen (Arendt 2005, S. 34), sondern das der Objekt-Subjekt-Spaltung vorausgehende Weltverhältnis schweifender Aufmerksamkeit, dem er emanzipatorische Kraft zuweist (vgl. Edinger 2021b, S. 35–41). Sie ist ein Erkenntnismöglichkeitensorgan und zugleich Grund aller welterschließenden Freiheit; im Kontext seines Projekts ist sie zudem Movens des Widerspruchs gegen die Totaltheorien vom Menschen im Zeigen dessen, was „er nicht zu sein braucht, wesentlich also *nicht ist*, unweigerlich dort aber *wird*, also jene Ansichten von

²³ Dieser Einwand gehört freilich zum Gründungsdiskurs der Kritischen Theorie; Horkheimer münzt ihn erst konkret auf die Anthropologie (1988, S. 251), später erläutert er damit das Alleinstellungsmerkmal kritischer gegenüber traditioneller Theorie (1992).

sich selber bestätigt“, wenn sich also auf die „Betrachtungsart“ dieser Totaltheorien einlässt (Sonnemann 2014, S. 132). Damit ist die Negative Anthropologie einerseits die bestimmte Negation positiver – sie ist eine Anthropologie, wie Sonnemann bereits 1963 schreibt, „die ihre positiven Vorgänger sämtlich zerstört“ und „den Menschen gegen seine eigenen Selbstbestimmungen als Objekt in Schutz nimmt“ (Sonnemann 2014, S. 132). Andererseits dient sie „nicht bloß als Negativität theoretischer Bestimmungen, sondern als bestimmte Negation in erhoffter geschichtlicher Praxis“ (Sonnemann 2011, S. 241) und muss daher den Blick auf die Wirklichkeit dessen wenden, was Horkheimer die schlechten „vorhandenen Bedingungen des Daseins“ nannte (Horkheimer 1988, S. 255). Im sicher berühmtesten Satz seines Buches verbindet Sonnemann seine Methodenkritik daher mit einer Befreiung der Spontaneität und schließlich einem apophantischen Zugriff auf die Möglichkeit menschlicher Wirklichkeit: „Nach Maßgabe einer Spontaneität von Vernunft, die sich selbst damit erst verwirklichen möchte, ist die Ausführung negativer Anthropologie daher Erschließung des Humanen aus seiner Verleugnung und Abwesenheit.“ (Sonnemann 2011, S. 224) Das Inhumane als Schlechtes, das eine historische Verzerrung der positiven Möglichkeiten des Menschen ist, erlaubt qua Apharesis eine ‚Bestimmung‘ dieser Möglichkeiten als das Potenzial der Spontaneität; dass diese sich wiederum der Bestimmung im vierfachen Sinne sperrt, hält ihre Fixierung als erfahrenes Scheitern auf Abstand. So sehr Negative Anthropologie also den Begriff des Menschen problematisiert, so sehr hält sie doch – wie schon bei Plessner, Anders und Arendt – weiterhin an ihm fest, und sei es nur als normatives Freihalten praktisch-epistemischer menschlicher Potentiale, deren Abwesenheit apophatisch erkannt werden kann.

4 Gegenstände: Desiderata und Aktualität

Die hier angerissenen Spielarten negativer Anthropologie stellen kein gemeinsames Projekt dar, sind von unterschiedlichen ideengeschichtlichen Kontexten und philosophischen Fragestellungen getragen. Gemeinsam ist ihnen lediglich eine ‚Denkfigur‘ – der anti-kataphatische Einspruch gegen substanzielle Anthropologien, der unter anderem über defektive, pessimistische und apophatische Argumente getätigt wird. Dabei kommen sowohl die Elemente des erfahrenen Scheiterns zum Zug, etwa in Arendts Paradoxon der universalisierten Jemeinigkeit, wie die der kontrastiven Methode, die beispielsweise bei Plessner die Form einer differenziellen Korrektur von formalen und historischen Menschheitsbestimmungen vornimmt.

4.1 Desiderata

Diese Auswahl ist nicht abschließend, die Zahl ihrer Spielarten ließe sich erweitern. In der Tat liegt eines der drängenden Desiderata einer ideengeschichtlichen Erforschung negativer Anthropologie in zwei solcher Erweiterungen. Erstens wären andere Philosophien aus der genannten engeren Tradition in den Kreis negativer Anthropologie aufzunehmen. Hans Blumenbergs funktionale Anthropologie (Blumenberg 2006, S. 504; vgl. Bajohr 2015 und Buch in diesem Band) würde ebenso unter dieses Rubrum fallen wie Vilém Flussers Medienanthropologie (Flusser 1994; vgl. Finger/Guldin/Bernardo 2011, S. xxviii und Spreen 2000). Die hier aufgeführten Spielarten zeigen zudem, dass jede eigene Nuancen besitzt, die wieder auf die systematische Bestimmung negativer Anthropologie zurückwirken. Man tut daher gut daran, ihren Begriff in ideengeschichtlicher Absicht nicht zu früh zu exklusiv zu begrenzen; Anders' Pointe einer deleatorischen Anthropologie, die mit dem Menschen als Welt- und Selbstzerstörer eine neue Negativität einführt und die dennoch logisch aus der Apophasis folgt, hätte man sonst etwa übersehen.

Ein zweites Desiderat besteht darin, negativ-anthropologische Denkfiguren jenseits dieses westlichen Kanons zu identifizieren.²⁴ Bereits Vyšeslavcev verwies in seiner Diskussion einer mystagogische negativen Anthropologie auf den Sinnpruch *neti, neti* („nicht dies, nicht dies“) der Brihadaranyaka-Upanishad, der als spirituelle Praxis der Negation die Unergründlichkeit des Selbst reflektiert (Vyscheslavcev 1937, S.334). Dass gerade die verschiedenen mystischen Traditionen für eine interkulturelle Perspektive offenstehen, verwundert nicht, zugleich wäre zu fragen, inwiefern auch zu ihrem aphoretischen Widerpart Parallelen zu finden wären. Hier lohnte es womöglich, dem Hinweis von Timo Luks auf Eduardo Viveiros de Castros Ethnografien indigener Mythen zu folgen, die einen dezentrierenden und narrativierenden Menschenbegriff stark machen (Luks 2020).

Für die Ideengeschichte der Denkfigur ist es in jedem Fall ratsam, zunächst ein heuristisch weites Netz auszuwerfen, bevor man sich an die strenge Formulierung eines Idealtypus macht oder eine Systematik konstruiert. Ob man sich für eine interkulturelle Ausweitung entscheidet oder auf den deutschen Kontext der Reaktionen auf die Philosophische Anthropologie konzentriert bleibt, für alle weiteren Forschungsabsichten ist es dennoch hilfreich, die Spielarten intern zu differenzieren. Auch dies ist ein Desiderat. Eine Möglichkeit besteht darin, sie nach der ‚Stärke‘ ihrer anthropologischen Voraussetzungen zu sortieren, was in diesem Fall die hier vorgeführte Reihenfolge ergäbe: Von Plessners formal-differenzieller über Anders

²⁴ Der vorliegende Sammelband – das soll zumindest vonseiten dieses Herausgebers selbstkritisch angemerkt sein – leistet das nicht.

aposteriorisch-deleatorischer bis zu Arendts konditional-pluralistischer und Sonnemanns spontaneistisch-methodenkritischer Anthropologie nimmt die Klarheit, mit der sich jede als Anthropologie in einem emphatischen Sinne als Darlegung menschlicher Konstitutionsstrukturen interpretieren lässt, stetig ab, ohne dass die Bindung an den Begriff des Menschen aufgegeben würde. Eingerahmt wäre dieses Spektrum schließlich von den Positionen, die jenseits von ihr liegen und über sie hinausgehen: Auf der einen Seite klar kataphatische, positive Anthropologien, wie die Arnold Gehlens, auf der anderen Seite solche, deren Ablehnung der Anthropologie, etwa bei Adorno, sich kaum mehr in einer negativen einholen lässt.

Diese letzte Differenz wird gerade im Vergleich zu Sonnemann deutlich, der alle Anthropologie zugleich als Gegenstand zukünftiger betrachtet. Implizit spricht er ihnen einen Nutzen als negativer Selbstentwurf zu, der immer einer stetigen und unabschließbaren Destruktion bedarf – wie bei Areopagita muss auch bei ihm die Negation weiter negiert werden (vgl. Heinze in diesem Band). Darin unterscheidet er sich von Adorno, der sich zwar gelegentlich, etwa in den *Minima Moralia*, einer ähnlichen aphoretischen Erschließungsstrategie befleißigt, dessen bekanntes „Veto gegen jegliche“ Anthropologie ihr aber selbst diesen Nutzen noch abspricht (Adorno 1966, S. 128). Ohne darauf eingehen zu wollen, ob es bei Adorno nicht doch eine implizite negative Anthropologie zu rekonstruieren gibt (vgl. ausführlich Edinger 2021a), legt die Vehemenz seiner Ablehnung („oder, im demagogischen Jargon, der Mensch“, Adorno 1966, S. 128) und die ihr widerstrebende subkutane Neigung zu negativ-anthropologischem Vorgehen nahe (Breuer 1985; Johannßen 2018, S. 1264), dass er sich in Foucaults Bart verfängt, den Menschen als sinnvolle Kategorie leugnet, ohne von ihr fortzukommen, während Sonnemann diesen Konflikt geradezu zur Krux seiner Betrachtung macht. Damit steht Adorno dem Antihumanismus französischer Prägung näher, der ebenfalls die implizite Normativität eines Begriffs des Menschen ablehnt.

Anders als für Adorno und anders auch als für den Antihumanismus gilt für die hier dargestellten Spielarten, dass ihre negativen Anthropologien weiterhin fundamental auf die ethisch normativen Implikationen setzen, die selbst einem unverfügbaren Begriff vom Menschen noch eignen. Die Hoffnung lautet, dass diese normative Unverfügbarkeit keine positive Universalität bedeutet, die, darin der antihumanistischen Kritik analog, hegemonial und exkludierend wäre, sondern einen Pluralismus negativer Universalität das Feld bereitere.²⁵ *Ohne eine Bestimmung des Menschen ein Humanes als Unbestimmtes zu retten* – so ließe sich vielleicht der Grundgedanke der hier diskutierten Spielarten negativer Anthropologie beschreiben.

25 Das wäre z.B. eine bedingt normative „Partialanthropologie“ (Özmen 2021, S. 270–271).

4.2 Aktualität: Anthropozän, Post- und Transhumanismus

Diese Darstellung wäre unvollständig, würde nicht auf die mögliche Aktualität negativer Anthropologie eingegangen werden. Ich möchte dazu, und sei es nur in aller Kürze, einige Beispiele geben, die sich an gegenwärtige Diskussionen anschließen und die im widerstrebenden Ver- und Gebot, den Menschen zu bestimmen, heutige Gegenstände negativer Anthropologie andeuten: Theorien des Anthropozän, posthumanistische und schließlich transhumanistische Positionen.

Der gegenwärtige *Posthumanismus* schreibt sich, im Anschluss an dekonstruktive, diskursanalytische und postkoloniale Kritikformen, offensiv die Ablehnung einer Rede von ‚dem Menschen‘ auf die Fahnen.²⁶ Er reagiert epistemologisch skeptisch und ethisch aversiv auf alle Versuche, ihn zu bestimmen oder aus der Idee einer geteilten Humanität normative Schlüsse zu ziehen. Wie Rosi Braidotti schreibt, wendet er sich gegen die oppressive Norm des universalen Menschen „als männlicher weißer Stadtbewohner, Sprecher einer Standardsprache, heterosexuelles Glied einer Reproduktionseinheit und vollwertiger Bürger eines anerkannten Gemeinwesens“ (Braidotti 2014, S. 70) und macht Gegenwürfe, die prozessontologisch, neomaterialistisch, ANT-basiert, ökologisch oder auch pragmatistisch grundiert sind (Barad 2012; Bennett 2021; Latour 2017; Tsing 2018; Rölli 2021).

Dagegen ist mit der Konjunktur der Rede vom *Anthropozän* der Mensch in anderer Wendung wiedergekehrt: Statt als hegemoniale Diskursformation hat er in der Kollektivfigur des Anthropos als Gattungswesen in seiner Zerstörungsmacht unleugbare geologische Evidenz erlangt. Speziell für seine neuhumanistischen Vertreter ist damit dem Menschen die Rolle der „stewardship“ anheimgestellt (Crutzen/Schwägerl 2011). Sie ist die unverhoffte Folge jener planetarischen Wirkmacht, von der im Schlechten die anthropogene Veränderung des Erdsystems Zeugnis ablegt. Diese Macht positiv zu wenden ist Kern eines „good anthropocene“, das als Projekt vor allem auf technologische Einflussnahme und Korrektur abhebt (Ellis 2018; Bennett u.a. 2016). Ihm entgegen stehen solche Positionen, die vor den unvorhersehbaren Folgen humaner Eingriffe warnen (Hamilton 2017) – gemeinsam ist beiden aber, dass der Mensch nun so konkret geworden zu sein scheint, dass alle allzu emphatischen Auflösungsversuche unplausibel anmuten.

Schließlich geht der *Transhumanismus* von einer unendlichen Verbesserungsfähigkeit des Menschen aus. Die technologische Selbsttranszendierung reicht dabei von der bloßen Optimierung bereits vorhandener Leistungen wie

²⁶ Vgl. für einige der hier wiederholten Gedanken zu Posthumanismus und Anthropozän Bajohr (2019); vgl. für einzelne Aspekte die Beiträge in Bajohr (2020).

körperliche Stärke oder Gedächtnisfähigkeit per Verschmelzung technischer und organischer Systeme („Human Enhancement“) über künstliche Unsterblichkeit, die durch die Ersetzung von biologischen Formen durch informatische erreicht werden soll („Mind Uploading“), bis hin zur Synthese mit oder Ablösung durch überlegene Künstliche Intelligenzen als transtechnischem Evolutionssprung, der am Ende keinen Menschen mehr übrig lässt („Singularität“, vgl. Bostrom 2018; Kurzweil 2006). Seine Machbarkeitsfantasien der technischen Dominanz über Gegebenes verbinden ihn dabei einerseits mit technokratischen Anthropozäntheorien, andererseits rückt seine Insistenz auf eine unendlich variable Ausgestaltung menschlicher Konfigurationen ihn in die Nähe mancher Formen des Posthumanismus (vgl. Loh 2018).

In allen drei Bereichen ist die Frage der Bestimmbarkeit des Menschen implizit oder explizit ge- oder verboten. Dem Posthumanismus kommt unter den dreien einerseits eine philosophisch dominante Rolle zu, die in der Weiterführung der antihumanistischen Tradition besteht. Er steht andererseits auch unter dem Rechtfertigungsdruck, sich zum Befund der geologischen Wirkmacht des Menschen zu verhalten und muss sich zugleich vom als zu positivistisch und kapitalismusaffin empfundenen Transhumanismus absetzen. In dieser Konstellation, die dazu herausfordert, Ablehnung und Anrufung von Anthropologie miteinander konstruktiv in Beziehung zu bringen, scheint der Rückblick auf die hier diskutierte Konstellation deutscher Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert ansetzen zu können. Negative Anthropologie ist dieser Vermittlungsleistung vielleicht eher fähig als der Positivismus philosophierender Klimatologen oder die ethikfernen flachen Ontologien mancher posthumaner Theorien; sie erlaubt es, auf einige der Fragen zu reagieren, die durch Anthropozäntheorien, Post- und Transhumanismus aufgeworfen worden sind.

So ist die neue Notwendigkeit, angesichts seiner Zerstörungsmacht wieder vom Menschen zu reden – selbst Braidotti gibt eine „negative Form kosmopolitischer Verbundenheit [...] durch ein panhumanes Band der Vulnerabilität“ zu (Braidotti 2014, S. 68) –, möglicher Anknüpfungspunkt einer negativen als deleatorischen Anthropologie Anders’schen Zuschnitts. Dass die Motivationen des alten Anthropologieverbots dabei nicht aufgehoben sind, weiß auch – anders als die Vertreter des „good anthropocene“ meinen, die ohne zu zögern ein Prometheusbild des Menschen zeichnen – Dipesh Chakrabarty, der die Kollektivfigur des Menschen als planetarisch handelndes Gattungswesen sowohl aufruft wie problematisiert. Seine Überzeugung, es sei nötig, die Spezies als „universal that arises from a shared sense of catastrophe“ in jene einer „negative universal history“ zu überführen (Chakrabarty 2021, S. 45), ist unmittelbar in negativ-anthropologische Kategorien übersetzbar, die am ehesten an Sonnemann gemahnen: Alle Bestimmung fällt notwendig ihrer eigenen Negation anheim als Offenhal-

tung abweichender Möglichkeiten. Nur diese Dialektik „allows the particular to express its recalcitrance to its imbrication in the totality without denying being so imbricated“ (Chakrabarty 2021, S. 47). Dem Essenzialismus zusätzlich durch die Hinblicknahme der „conditions for the existence of life in the human form“ zu entgehen (Chakrabarty 2021, S. 40), lässt Arendts konditionale Anthropologie zur Sprache kommen. Deren paradoxes pluralistisches Moment erlaubt es zudem, die Schwierigkeiten des Anthropos im Anthropozän als einem „Skalenproblem“ (Hüpkens 2020) zumindest zu thematisieren: Die Herausforderung, Jemeinigkeit und Gattungsbegriff zusammenzubringen, wiederholt sich spiegelbildlich in der Differenz zwischen dem Menschen als idealisiertem Individuum der Philosophischen Anthropologie und der Menschheit als emergentem Kollektivakteur, der für den Klimawandel gerade nicht in der Vereinzelung seiner Mitglieder, sondern nur als Ganzes verantwortlich zu machen ist. Wenngleich in umgekehrtem Verhältnis, hat Arendts negative Anthropologie die Aporien synchron individueller und überindividueller Menschenbegriffe doch im Blick.

Dass negative Anthropologie in allen hier verhandelten Spielarten immer auch eine ethische Dimension hat, macht sie zudem fähig, einem der Grundkritikpunkte am Posthumanismus zu begegnen. Aus der konsequenten posthumanistischen Dezentrierung des Menschen und seiner Auflösung in die Allverflochtenheit des Lebens, der Aktanten oder der Materie folgt, dass einerseits kein Adressat für ethische oder politische Forderungen mehr zur Verfügung steht, dass andererseits auch der Fortbestand der Art keinen Wert an sich darstellt. Das wird etwa bei Donna Haraway deutlich, bei der mit der Auflösung der Verantwortlichen des anthropogenen Klimawandels auch eine Auflösung von Verantwortlichkeit einhergeht, und die schließlich für eine Strategie des langsamen, freiwilligen Aussterbens plädiert (Haraway 2018, S. 56, 284; vgl. Felcht 2020). Doch die absolute Dezentrierung des Menschen lässt auch das Aussterben *anderer* Spezies, die „sixth extinction“ (Kolbert 2015), zu einem kosmisch unbedeutenden Ereignis werden, bei der die Sorge um die Natur letztlich selbstbezogen eine „distracting sentimentality about humanity“ überspielt (Benatar 2017, S. 87). Nur wenn die Existenz von Menschen irgendeinen Wert hat – der keineswegs Hans Jonas’ „unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein“ sein muss (Jonas 1984, S. 80), sondern allein aus der Notwendigkeit von Menschen für ein Interesse an der Existenz der Welt, Arendts „amor mundi“ (2002, S. 539–540) entspringen kann –, sind aber auch Verantwortlichkeiten zu benennen und Handlungsoptionen zumindest plausibel zu diskutieren. Günther Anders’ Diktum: „Da wir Heutigen die ersten Menschen sind, die die Apokalypse beherrschen, sind wir auch die ersten, die pausenlos unter ihrer Drohung stehen“ (Anders 1987, S. 242), macht diese Verzahnung von Selbsterhaltungsaffekt und ethischer Ansprechbarkeit deutlich. Im Gegensatz zum Posthumanismus, für den Verantwortung immer als Externum

eingebraucht werden muss, erlaubt negative Anthropologie, diesem Komplex aus ihrem eigenen Theoriedesign her gerecht zu werden und einen „radikal entmoralisierten Schuldbegriff“ zu entwickeln (Di Blasi 2021, S. 160), indem sie am Menschen als unbekannter und zugleich unauflöslicher, aber immer ethisch normativer Variable festhält.

Schließlich wäre auch der Transhumanismus dem Korrektiv der negativen Anthropologie auszusetzen. Dass jener den Menschen für ein ‚unfestgelegtes‘ Wesen hält, scheint ihn zunächst mit dieser in Verbindung zu bringen. Doch die Unfestgelegtheit als die Lizenz zu beliebigem Enhancement – der Transhumanismus „affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason [...] and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities“ (World Transhumanist Association 2021) – beinhaltet nun gerade keine Unergründlichkeit: Zwar scheinen dessen Fantasien des Menschen als „fehlerhaftes Produkt“ (Fuchs 2020, S. 71) und der Möglichkeit seiner Verbesserung auf den ersten Blick in Anders und Arendt Paten zu finden, doch kommt der Transhumanismus ohne Vorstellung eines *homo absconditus* aus (vgl. Heil 2009). Er weiß im Gegenteil sehr genau, was der Mensch ist, betrachtet ihn als verfügbares Material zur freien Veränderung. Sein szientistisches Menschenbild aus reduktivem Naturalismus und neurologischem Funktionalismus (vgl. Fuchs 2020, S. 11) ist eine positive – Plessner würde sagen: inhaltliche – Bestimmung des Menschen, die ihn zudem allein als Objekt der Naturwissenschaft betrachtet, nicht als historisch-hermeneutisches Subjekt. Ihn trifft also weniger die alte Kritik am ‚Wesen‘, sondern eher der positivismusskeptische Zug, den die Philosophische Anthropologie mit der Kritischen Theorie teilt (vgl. dazu aus liberaler Perspektive Özmen 2011). So ist die dem Enhancement zugrundeliegende Quantifizierung in Sonnemanns Kritik an der Scheinevidenz des Menschen erfasst, die er am Beispiel der Demoskopie und Testpsychologie durchspielt, welche in ihren Objektivationsbestrebungen Spontaneität verunmöglichen. Einmal abgesehen von den offensichtlichen Gerechtigkeitsfragen der technologischen Selbstverbesserung – die in ihren Extremen Forderungen nach einer neuen Eugenik und neofaschistischen politischen Organisationsformen nach sich ziehen kann²⁷ –, ist der Transhuma-

²⁷ Das ist in etwa die Konsequenz aus Nick Lands Essay „Dark Enlightenment“. Land übernimmt die Logik der exponentiellen Selbstverbesserung, die Ray Kurzweils Idee der Singularität (2006) zugrunde liegt, und leitet daraus eine Teilung der Menschheit in optimierte und nichtoptimierte Gruppen ab, die der Ausbildung einer neuen Art gleichkommt. Land begrüßt diese Speziation und leitet aus ihr einen autoritären politischen Führungsanspruch für die technologisch verbesserte Menschheit ab (Land 2013). Es ist gut möglich, dass Lands Entwurf lediglich die konsequente Durchführung eines im Transhumanismus angelegten politischen Programms ist.

nismus überdies auf andere Weise als der Posthumanismus dem Problem seiner normativen Basis ausgesetzt. Thomas Fuchs argumentiert, dass er in der Umsetzung seiner Optimierungen performativ ihren Vergleichswert eliminiert, denn die Umgestaltung des Menschen „würde zu einer neuen, eben posthumanen Art führen, für deren ‚Optimiertheit‘ wir gar keine Maßstäbe mehr haben“ (Fuchs 2020, S. 99). Alle Verbesserung ließe sich immer nur in ihrem Anfang, über einen gewissen Punkt hinaus jedoch gar nicht mehr denken, daher können wir „auch nichts prognostizieren in Bezug auf die moralischen, politischen und sozialen Normen, die diese Anderen für sich als angemessen und legitim erweisen werden“ (Özmen 2021, S. 275). Statt nun die positive Anthropologie des Transhumanismus mit einer anderen positiven korrigieren zu wollen, bietet die negative Anthropologie die Chance, sowohl humane Unbestimmtheit offenzuhalten wie auch ihre normative Basis jenseits nur scheinbar einsichtiger Optimierungslogiken zu reflektieren.

Wie die Befunde ihrer historischen Begriffe und wie die präsentierte Skala ihrer Spielarten sind auch die hier skizzierten möglichen Gegenstände negativer Anthropologie unvollständig. Nicht nur sind weitere denkbar, auch müsste die Anwendung negativer Anthropologie auf sie systematisch ausgeführt werden. Systematik war aber noch nicht das Ziel dieses Beitrags, sondern erst ihre Vorbereitung, die in der ideengeschichtlichen Sondierung und schließlich der Plausibilisierung eines solchen Projektes überhaupt besteht. Sie lautet in ihrer kürzesten Form: Negative Anthropologie ist eine Wendung, die sich nicht nur in ihrer Wortbedeutung aufdrängt, sondern auch eine Denkfigur, die einige der glänzendsten Philosophien des letzten Jahrhunderts beschäftigt hat. Und sie ist ein Ansatzpunkt, einige aktuelle, sonst vor allem durch die antihumanistische Tradition bestellte Problemfelder zu durchdenken. Anders als diese muss sich die negative Anthropologie nicht mit dem „riddle of nonbeing“ herumschlagen. Der Mensch bedeutet ihr einen leeren Namen nur insofern, als dessen Leere nicht bedeutungslos ist.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anders, Günther (1979): „Wenn ich verzweifelt bin, was geht’s mich an?“ Günther Anders im Gespräch“. In: Mathias Greffrath (Hrsg.): *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*. Reinbek: Rowohlt, S. 19–57.
- Anders, Günther (1987): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.

- Anders, Günther (1992a): „Die Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie“. In: Ders.: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck, S. 128–130.
- Anders, Günther (1992b): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, Günther (1993): *Mensch ohne Welt. Schriften zu Literatur und Kunst*. 2. Auflage. München: Beck.
- Anders, Günther (1996): *Ketzereien*. München: Beck.
- Anders, Günther (2018a): „Die Irrelevanz des Menschen“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 331–371.
- Anders, Günther (2018b): „Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt. Ein Beitrag zur Theorie des Wissens“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 93–117.
- Anders, Günther (2018c): „Die Weltfremdheit des Menschen“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 11–47.
- Anders, Günther (2018d): „Pathologie der Freiheit. Versuch über die Nicht-Identifikation“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 48–81.
- Anders, Günther (2018e): „Der Mensch halbgebacken, also ‚frei‘“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 82–89.
- Anders, Günther (2018f): „Notizen zu Philosophie des Menschen 1927“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 196–220.
- Anders, Günther (2018g): „Bedürfnis und Begriff 1936–38“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 223–277.
- Anders, Günther (2018h): „Thesen über ‚Bedürfnisse‘, ‚Kultur‘, ‚Kulturbedürfnis‘, ‚Kulturwerte‘, ‚Werte‘“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 283–291.
- Arendt, Hannah (1989): „Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten“. *Menschen in finsternen Zeiten*. Hrsg. v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, S. 17–48.
- Arendt, Hannah (1994a): „Tradition und die Neuzeit“. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München/Zürich: Piper, S. 23–53.
- Arendt, Hannah (1994b): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 8. Auflage. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1998): „Eine Antwort“. In: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung (Hrsg.): *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, S. 42–51.
- Arendt, Hannah (2002): *Denktagebuch 1950–1973*. Hrsg. v. Ursula Ludz/Ingeborg Normann. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2005): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. 2. Auflage. München/Zürich: Piper.

- Arendt, Hannah (2008): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 12. Auflage. München/Zürich: Piper.
- Assmann, Jan (2006): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. 2. Auflage. München: Beck.
- Bajohr, Hannes (2011): *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*. Berlin: Lukas.
- Bajohr, Hannes (2013): „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 und Seitz, S. 131–167.
- Bajohr, Hannes (2015): „Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher“. *WestEnd*. Nr. 2, S. 57–77.
- Bajohr, Hannes (2019): „Keine Quallen. Anthropozän und Negative Anthropologie“. *Merkur* 73. Nr. 840, S. 63–74.
- Bajohr, Hannes (Hrsg.) (2020): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Bajohr, Hannes (2021): „Negative Anthropologie‘ jenseits der *Negativen Anthropologie*. Eine historische Semasiologie“. In: Tobias Heinze/Martin Mettin (Hrsg.): „Denn das Wahre ist das Ganze nicht ...“ *Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns*. Berlin: Neofelis, S. 101–136.
- Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Benatar, David (2017): *The Human Predicament. A Candid Guide to Life's Biggest Questions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bennett, Elena M. u.a. (2016): „Bright Spots. Seeds of a Good Anthropocene“. *Frontiers in Ecology and the Environment* 14. Nr. 8, S. 441–448.
- Bennett, Jane (2021): *Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Blumenberg, Hans (1961): „Weltbilder und Weltmodelle“. *Nachrichten der Giessener Hochschulgeseilschaft* 30, S. 67–75.
- Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (2006): *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bostrom, Nick (2018): *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*. Berlin: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Hamburg: Campus.
- Breuer, Stefan (1985): „Adornos Anthropologie“. In: Ders. *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Freiburg: Ça-Ira, S. 34–51.
- Burke, Joanna (2011): *What it Means to be Human. Reflections from 1791 to the Present*. Berkeley: Counterpoint.
- Chakrabarty, Dipesh (2021): *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crutzen, Paul/Christian Schwägerl (2011): „Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos“. *Yale Environment* 360 e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos (letzter Zugriff 21.06.2019).
- Di Blasi, Luca (2021): „Anthropozänische Schuld. Zur Dezentrierung des Menschen in der Gegenwart“. *Germanic Review* 96. Nr. 2, S. 159–176.
- Dries, Christian (2018): „Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie“. In: Günther Anders: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 437–535.

- Ebke, Thomas/Caterina Zanfi (2017): *Das „Leben“ im Menschen oder der „Mensch“ im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.
- Edinger, Sebastian (2021a): *Negative Anthropologie. Zur systematischen Bestimmung grundlegender Konvergenzen zwischen den Philosophien Helmuth Plessners und Theodor W. Adornos*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Edinger, Sebastian (2021b): „Der Gegensatz von Geist und Leben. Zu einer ideengeschichtlichen Kontroverse und ihrem Nachleben in Sonnemanns Negativer Anthropologie“. In: Martin Mettin/Tobias Heinze (Hrsg.): „Denn das Wahre ist das Ganze nicht ...“ *Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns*. Berlin: Neofelis, S. 23–50.
- Ellis, Erle C. (2018): *Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Felcht, Frederike: „Spezies Mensch. Theorien der Menschheit in Biopolitik und Anthropozän“. In: Hannes Bajohr (Hrsg.): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 97–113.
- Finger, Anke K./Rainer Guldin/Gustavo Bernardo (2011): *Vilem Flusser. An introduction*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Fischer, Joachim (2016): „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie“. In: Ders.: *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*. Weilerswist: Velbrück, S. 115–148.
- Flusser, Vilém (1994): *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung (= Schriften 3)*. Bensheim: Bollmann.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, Thomas (2020): *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Gamm, Gerhard (2004): „„Aus der Mitte denken“. Die ‚Natur des Menschen‘ im Spiegel der Bio- und Informationstechnologien“. *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*. Wien: Philo, S. 15–39.
- Geroulanos, Stefanos (2010): *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Groh, Ruth (2004): „Negative Anthropologie und kulturelle Konstruktion“. In: Aleida Assmann u.a. (Hrsg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 318–357.
- Hamilton, Clive (2017): *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Hamburg: Campus.
- Hedwig, Klaus (1980): „Negatio Negationis. Problemgeschichtliche Aspekte einer Denkstruktur“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, S. 7–33.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): *Wissenschaft der Logik I (= Werke. Bd. 5)*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Niemeyer.
- Heil, Reinhard (2009): „Homo absconditus. Das Subjekt als Projekt und offene Frage“. In: Andreas Hetzel (Hrsg.): *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*. Bielefeld: Transcript, S. 181–193.

- Henckmann, Wolfhart (2018): „Einleitung“. In: Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg: Meiner, S. 11–283.
- Hobbes, Thomas (2017): *Vom Bürger. Vom Menschen*. Hrsg. v. Lothar R. Waas. Hamburg: Meiner.
- Horkheimer, Max (1988): „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“. In: Ders.: *Schriften 1931–1936 (= Gesammelte Schriften 3)*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 249–276.
- Horkheimer, Max (1992): „Traditionelle und kritische Theorie“. In: Ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 205–260.
- Hüpkens, Philip: „Der Anthropos als Skalenproblem“. In: Hannes Bajohr (Hrsg.): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 115–130.
- Johannßen, Dennis (2013): „Toward a Negative Anthropology“. *Anthropology & Materialism* 1. Nr. 1, S. 1–12.
- Johannßen, Dennis (2018): „Humanism and Anthropology from Walter Benjamin to Ulrich Sonnemann“. In: Beverly Best, Werner Bonefeld/Chris O’Kane (Hrsg.): *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Los Angeles: Sage. Bd. 3, S. 1252–1269.
- Jonas, Hans (1976): „Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk“. *Merkur* 30. Nr. 10, S. 921–935.
- Jonas, Hans (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jörke, Dirk/Bernd Ladwig (2009): „Einleitung“. In: Dies. (Hrsg.): *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*. Baden-Baden: Nomos, S. 9–21.
- Kant, Immanuel (1999): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht“. In: Ders.: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner, S. 3–19.
- Keil, Geert (2008): „Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage“. In: Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Was ist der Mensch?* Berlin/New York: de Gruyter, S. 139–146.
- Kohl, Bernhard (2017): *Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx’*. Würzburg: Echter.
- Kolbert, Elizabeth (2015): *The Sixth Extinction. An Unnatural History*. New York: Picador.
- Kurzweil, Ray (2006): *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin.
- Kristeva, Julia (2008): *Das weibliche Genie. Hannah Arendt*. Hamburg: EVA.
- Kronfeldner, Maria (2018): *What’s Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Krüger, Hans-Peter (2015): „Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens“. *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 5. Nr. 1, S. 15-.
- Land, Nick (2013): „Dark Enlightenment“. <https://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/> (letzter Zugriff 12.12.2020).
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.
- Loh, Janina (2018): *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lorenz, Konrad (1975): *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. München: dtv.

- Luhmann, Niklas (1975): „Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen“. In: Harald Weinrich (Hrsg.): *Positionen der Negativität*. München: Fink, S. 201–218.
- Lukács, Georg (1968): *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied: Luchterhand.
- Luks, Timo (2020): „Brasilianische Interventionen. Über Avantgarde, Anthropologie und Anthropophagie“. *Merkur* 74. Nr. 849, S. 54–63.
- Machiavelli, Niccolò (1977): *Discorsi*. Stuttgart: Kröner.
- Marx, Karl (1998): „Ad Feuerbach“. *Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847*. Berlin: Dietz, S. 19–21.
- Moyn, Samuel (2010): „Hatred and Humanism“. *The Immanent Frame*. <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/06/16/hatred-and-humanism>.
- Nikolaus von Kues (1994): *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*. Bd. 1. Hamburg: Meiner.
- Özmen, Elif (2011): „Ecce homo faber! Anthropologische Utopien und das Argument von der Natur des Menschen“. In: Julian Nida-Rümelin/Klaus Kufeld (Hrsg.): *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkende*. Freiburg/München: Alber, S. 101–124.
- Özmen, Elif (2021): „Der Einzelne und sein normatives Selbst. Zur Anthropologie und Politikethik des Transhumanismus“. In: Armin Grunwald (Hrsg.): *Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 260–277.
- Plessner, Helmuth (1969): „Homo absconditus“. *Merkur* 23. Nr. 259, S. 989–998.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1981): *Macht und menschliche Natur: Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*.
- Plessner, Helmuth (2019): *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Hrsg. v. Julia Gruevska/Hans-Ulrich Lessing/Kevin Liggieri Berlin: Suhrkamp.
- Pseudo-Dionysius Areopagita (1956): *Mystische Theologie und andere Schriften*. München: Bartz.
- Quine, Willard Van Orman (1961): „On What There Is“. *From a Logical Point of View*. 2. Auflage. New York: Harper & Row, S. 1–19.
- Raulet, Gérard (2009): „Jenseits des Anthropologieverdachts. Das kritische Potential der Philosophischen Anthropologie“. In: Dirk Jörke/Bernd Ladwig (Hrsg.): *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*. Baden-Baden: Nomos, S. 45–65.
- Ritter, Joachim (1974): „Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen“. In: Ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 36–61.
- Röllli, Marc (2011): *Kritik der anthropologischen Vernunft*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Röllli, Marc (2021): *Anthropologie dekolonisieren*. Hamburg: Campus.
- Scheler, Max (1955): „Zur Idee des Menschen“. In: Ders.: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (= Gesammelte Werke 3)*. Bern: Francke, S. 171–195.
- Sahlins, Marshall (2008): *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Scheler, Max (1997): *Philosophische Anthropologie. (= Gesammelte Werke 12)*. Bern: Francke.
- Scheler, Max (2010): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 18. Auflage. Bonn: Bouvier.
- Schmitt, Carl (1979): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Sheldrake, Philip (2020): „Anthropology“. In: Edward Howells/Mark A. McIntosh (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Mystical Theology*. Oxford: Oxford University Press, S. 548–568.
- Sedlmayer, Hans (1955): *Verlust der Mitte: Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Berlin: Ullstein.
- Shklar, Judith N. (2013): „Der Liberalismus der Furcht“. In: Dies.: *Der Liberalismus der Furcht*. Hrsg. v. Hannes Bajohr. Berlin: Matthes & Seitz, S. 26–66.
- Sonnemann, Ulrich (2011): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals (= Schriften 3)*. Springe: zu Klampen.
- Sonnemann, Ulrich (2014): *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen. Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen (1) (= Schriften 4)*. Springe: zu Klampen.
- Soper, Kate (1986): *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson.
- Spinoza, Baruch de (2017): „Brief 50. An Jarrig Jelles“. In: Ders.: *Briefwechsel*. Hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, S. 193–195.
- Spren, Dierk (2000): „Naturwesen, künstlicher Mensch und lachende Dritte. Zur kritischen Verortung negativer Anthropologie“. In: Bernd Flessner (Hrsg.): *Nach dem Menschen. Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur*. Freiburg: Rombach, S. 189–196.
- Stang, Charles M. (2011): *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Aeropagite: „No Longer I“*. Oxford: Oxford University Press.
- Stierle, Karlheinz (1985): „Die Modernität der Französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil“. In: Karlheinz Stierle/Fritz Nies (Hrsg.): *Französische Klassik. Theorie, Literatur, Malerei*. München: Fink, S. 81–136.
- Thielicke, Helmut (1950): *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*. Tübingen: Reichl.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Vyscheslavzev, Boris (1937): „Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen“. In: Nikolaj N. Alekseev (Hrsg.): *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates, S. 316–348.
- Wokart, Norbert (1995): „Anthropofugales Denken und Negative Anthropologie“. In: René Weiland (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Beltz, S. 174–183.
- World Transhumanist Association (2021): „Transhumanist FAQ 3.0“. <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq>.
- Woodhead, Linda (2006): „Apothatic Anthropology“. In: R. Kendall Soulen/Linda Woodhead (Hrsg.): *God and Human Dignity*. Grand Rapids: Eerdmans, S. 233–246.
- Wunsch, Matthias (2014): *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Zenkert, Georg (2009): „Mensch ohne Bild. Grenzen der Bestimmung des Unbestimmten“. In: Andreas Hetzel (Hrsg.): *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*. Bielefeld: Transcript, S. 155–167.
- Zill, Rüdiger (2015): „Vom Verschwinden des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie“. In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: Transcript, S. 159–175.
- Zolla, Elémire (1959): *L'eclissi dell' intellettuale*. Mailand: Bompiani.