

Burkhard Liebsch

Renaissance des Menschen?

Zum polemologisch-anthropologischen
Diskurs der Gegenwart

© Velbrück Wissenschaft 2010

Einleitung

Menschliches Leben dachte man sich bis zur frühen Neuzeit als ein teleologisches, allerdings von Zufällen durchkreuztes Geschehen, in dem es darum geht, was aus ihm von Natur aus wird oder werden soll. Demnach vollzog sich das Leben der Menschen als eine Realisierung dessen, was es von Anfang an, d.h. von Natur aus bzw. als geschaffenes ausmacht. In dieser Realisierung lag sein Telos, Ziel oder Zweck, heute würden wir sagen: sein Sinn. Doch diese notorisch unbestimmte, erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreitet als Teleologiesurrogat anzutreffende Vokabel weckt erhebliche Zweifel an der zuvor weitgehend unstrittigen Eindeutigkeit des Telos. Während letzteres genau das Wesen des Menschen definierte, das er zu verwirklichen hatte, wenn er nicht sich selbst verfehlen wollte, lässt der Begriff des Sinns gerade offen, ob er sich noch in den Rahmen einer essentiellen Bestimmung des Menschen einfügen lässt oder ob er nicht längst der Anarchie höchst individueller und nicht verallgemeinerbarer Bestimmungen des Einzelnen überantwortet ist.

Was man als Mechanisierung des neuzeitlichen Weltbildes charakterisiert und besonders mit einer Deteleologisierung vor allem des Naturverständnisses in Verbindung gebracht hat, führte zu der von Foucault lapidar formulierten Einsicht: so wie alles Leben, so »funktioniere« auch menschliches Leben nicht, um einen Zweck, ein Ziel oder einen vorgegebenen Sinn zu erfüllen, über den es nicht zu disponieren hat, vielmehr geschehe es trivialerweise einfach so; nicht zur höheren Ehre Gottes und auch nicht des Staates oder irgend eines Anderen.

Gewiss wussten die Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts, dass sich Leben jeglicher Art, das sie untersuchten, *normalerweise* im Zuge einer typischen Entwicklung zu dem ausformt, was es sein kann. Der damalige Streit zwischen Präformationisten und Epigenetikern, Ovulisten und Animalkulisten usw. drehte

sich nur um die Frage, wie eine solche normale Entwicklung zu erklären sei. Aber es wurde immer deutlicher, dass menschliches Leben nicht im Ganzen dazu im Voraus bestimmt ist, einen normalen bzw. normativ zielbestimmten Verlauf zu nehmen. Nicht allein deshalb, weil unvorhergesehene äußere Ereignisse intervenieren können, die womöglich pathologische Abweichungen von einer normalen Entwicklung erzwingen, sondern weil man sich gezwungen sah, einer inneren dynamischen Quelle individueller Geschichte Rechnung zu tragen, die sie als unberechenbar und unvorhersehbar erscheinen ließ. Was man zuvor mit Aristoteles als *energeia* der Seele auffasste, brachte vor allem Rousseau in diesem Sinne als »perfektibles«, aber gerade nicht teleologisch vorbestimmtes Selbst zur Sprache, dem zugetraut wurde, über die teleologische Bestimmung der Ontogenese Macht zu gewinnen und sie für eine unvorhersehbare Zukunft öffnen zu können.

So zwingend eine kausal-mechanisch gedachte Natur auch die epigenetische Zeitigung komplexester organischer Entwicklungen vorzuschreiben schien, die sich aus einer Zelle typischerweise in einer genau definierten Ordnung zu einem überlebensfähigen Organismus ausbilden, so wenig vermochte sie offenbar die zukunfts offene Geschichte eines freien Selbst vorherzubestimmen, das sich infolge der Deteleologisierung der Natur gerade nicht auf eine vorweg definierte Vervollkommnung festgelegt, sondern zu ungeahnter Macht ermächtigt sehen durfte.

Wo man sich heute in diese Geschichte der Selbst-Ermächtigung einschreibt, geht es dabei längst nicht mehr nur um ein individuelles Selbstverhältnis, das man von Rousseau über Nietzsche bis hin zu Rorty vor allem im Blick hatte. Als *anthropotechnisches Programm* erfasst die Idee freier, scheinbar durch kein »natürliches« Widerlager mehr gehinderter Selbstbestimmung inzwischen auch die menschliche Gattung insgesamt, deren posthumane Zukunft manche schon eingetreten sehen – sei es auch nur aufgrund der schieren Nötigung einer denaturierten Freiheit zu einer Selbstbestimmung, die fortan sogar den genetischen Code der Pflanzen, der Tiere und der menschlichen Gattung zu verantworten hat, da man nun einmal begonnen hat, in ihn einzugreifen und damit unabsehbare Entwicklungen in Gang zu setzen, auf die man wiederum bio-technisch wird reagieren müssen, wenn sie gefährlich werden.

Vor diesem Hintergrund und im Gegensatz zu so mancher Prophezeiung, der Mensch werde von der Bühne der Geschichte »verschwinden«, sehen wir uns heute mit dem überraschenden Befund einer scheinbaren *Renaissance des Menschen* konfrontiert. Provoziert wird sie offenbar primär von einer befürchteten naturalistischen Reduktion des Menschen auf den Status eines hoch entwickelten Lebewesens, das weder in seinem biologischen Funktionieren noch in seiner evolutionären Herkunft die Spur einer teleologischen Bestimmung erkennen lässt. Ohne eine solche Bestimmung als Aufgabe der Gestaltung eines »menschlichen«

Lebens verfehlen in der Sicht der Kritiker einer solchen Reduktion auch die Humanwissenschaften aber ihren Gegenstand. Die viel zitierte Humanität der Gattung sei überhaupt kein naturalisierbares Moment biologischer Reproduktion und Evolution, sondern nichts anderes als die Idee einer dem Menschen aufgegebenen *Humanisierung* seiner Lebensverhältnisse. Verzichte man auf sie, könne überhaupt nicht mehr sinnvoll von »menschlichem« Leben die Rede sein.

Die entsprechende *geschichtsphilosophische* Denkfigur gilt indessen heute kaum mehr als legitime Fundierung humanwissenschaftlicher Forschung. Von einer (finalen) Bestimmung der Gattung kann diese Forschung nichts wissen, da sie sich jeglichen Vorgriffs »pragmatischer« Art enthält, aus dem hervorgehen könnte, was der Mensch aus sich macht oder machen soll. Überdies ist sie mit dem Ansinnen überfordert, einen *Ursprung* (der Gattung bzw. ihrer Bestimmung) aufzuweisen. Sie löst jeden Ursprung in einer disparaten Herkunft auf. Ob die Gattung eindeutig aus der afrikanischen Savanne stammt, wo die hominiden Erben der Primaten aufrecht zu gehen lernten, weil sie gezwungen waren, den Schutz der Bäume zu verlassen, oder ob sich die Genealogie der Gattung aus mehreren, kontingenten Quellen speist, das wird sich vielleicht einmal deutlich zeigen, wenn man das Puzzle aus Tausenden von verstreuten Knochenfragmenten hominider Skelette zu einem kohärenten Bild zusammengesetzt hat, das vorläufig noch einem höchst lückenhaften Patchwork ähnelt und allzu viele konkurrierende Deutungen zulässt. In jedem Fall aber wird sich aus der kontingenten Herkunft der Gattung keine Vorzeichnung eines Telos ihrer Zukunft ableiten lassen. Wohin »wir« gehen, das wird uns am ehesten der fortgesetzte Missbrauch natürlicher Ressourcen lehren. Um die Folgen abzuschätzen, benötigt man keine höhere geschichtsphilosophische Einsicht in eine Bestimmung der menschlichen Gattung, sondern hinreichend komplexe wissenschaftliche Extrapolationen dessen, was gegenwärtig geschieht.

Will oder kann man also einer letzten Bestimmung der Gattung nicht mehr vorgreifen, bleibt ihr Ursprung unerkennbar oder entzieht er sich unserer Einsicht in einer heterogenen Genealogie, was bleibt dann von der Frage, *was der Mensch ist?* Hat eine anthropologische Philosophie nur noch die Aufgabe, ihn in seiner rückhaltlos der Kontingenz ausgesetzten Veränderlichkeit zu beschreiben? Emmanuel Levinas antwortet bissig: nichts ist vom Menschen mehr geblieben als eine relative empirische Konsistenz, auf die jedenfalls keinerlei Verlass mehr sei. Dazu passt scheinbar, dass die Apologeten der Flexibilität und eines nur noch transitorischen Selbst längst dabei sind, es im Situationismus zeitgemäßer Anpassungsleistungen aufzulösen, so dass sich überhaupt keine Antwort auf die nunmehr anachronistisch anmutende Frage mehr abzeichnet, *wer jemand in Wahrheit und auf verlässliche Art und Weise ist*, da jede Antwort je nach Kontext möglicherweise wird verschieden ausfallen müssen.

Genau das will eine Apologie des Menschen nicht hinnehmen, die, wie es Paul Tillich in *Morality and Beyond* (1963) und noch Robert Spaemann und Reinhard Löw in ihrem Buch *Die Frage Wozu?* (1985) vorgeführt haben, nach wie vor auf eine essentielle Natur des Menschen sich berufen zu dürfen glaubt. Diese Autoren begreifen den Menschen als personal geschaffenes Wesen, das seine unverlierbare Würde dem Schöpfer verdanke. Die passende Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, liefert hier eine Ontologie, die sich scheinbar von keiner wie auch immer kontingenten und destruktiven Geschichte anfechten lässt. Die Frage, was es heißt, (heute) als Mensch bzw. als menschliche Person zu existieren, bedarf so gesehen keines speziellen Geschichtsbezugs. Die bezeugte geschichtliche Erfahrung wird insofern auch nicht besonders ernst genommen. Was auch immer Menschen bzw. *dem Menschen* geschichtlich widerfahren sein mag, kann eine auf unverrückbare ontologische Fundamente setzende Philosophie kaum beunruhigen. Allenfalls macht dieses anthropologische Denken die zeitgemäße Konzession, über die Platzierung der Person in der Natur keine Aussagen mehr treffen zu wollen, die mit den modernen Naturwissenschaften in Konflikt geraten könnten. Es arrangiert sich selbst mit der Aussicht, dass das Schicksal der Erde offenbar der menschlichen Gattung ein kosmologisch längst absehbares Ende bereiten wird: spätestens aus der Aufblähung der Sonne zum sog. Roten Riesen folgt zwangsläufig das Ende aller bekannten Lebensformen, die bis dahin nicht emigrieren konnten.

Anders verhält es sich, wenn anzunehmen ist, dass der Mensch in sein eigenes Sein derart radikal eingreifen kann, dass nicht auszuschließen ist, dass aus ihm etwas ganz anderes werden könnte: ein über-menschliches oder posthumanes, eigentümlich wesenloses Wesen oder Un-Wesen. Während die einen dies für eine haltlose Spekulation halten, beschreiben andere diese Zukunft als im Grunde bereits eingetreten. Allenfalls könne man noch »in der Leere des verschwundenen Menschen« denken, behauptet mit Michel Foucault Alain Badiou, der vom »gemeinsamen Verschwinden von Mensch und Gott« überzeugt ist. Unaufhaltsam schreitet das Verschwinden weiter fort (und »verschwindet« am Ende selbst): wenn Jean-Luc Nancy Recht hat mit seiner Dekonstruktion des Christentums, dann hat sich letzteres immer schon auf der Spur eines abwesenden bzw. verlorenen Gottes bewegt. Für den Menschen könnte nach all dem nichts anderes gelten.

Das schließt freilich nicht aus, dass man immer von neuem Renaissance des Menschen beschwört – nicht ohne zuvor seinen Tod oder sein Ende beklagt zu haben, wie es vor allem Francis Fukuyama getan hat, der sich durch eine besondere Vorliebe für endgültige Formulierungen auszeichnet. Nachdem er bereits das Ende der Geschichte verkündet hatte, sah er auch »Das Ende des Menschen« gekommen, was ihm um so mehr Publizität bei denen beschert, die ihm geglaubt

hatten, wenn er zu allgemeiner Erleichterung doch wieder auf die Spur des Menschen stößt. Wie viele Tode, wie viele Wiedergeburten stehen dem Menschen noch bevor, fragt man sich. Wie viele begriffliche Leichen, wie viele gespenstische Wiedergänger warten noch auf ihren nächsten Auftritt auf der Bühne der Ideengeschichte? Muss der Mensch immerfort erst verschwinden, »zum Ende« oder zu Tode kommen, um Aufmerksamkeit zu verdienen? Oder handelt es sich nur um Schaum, den gewisse anthropologische, humanistische und humanitäre Diskurse und deren post- oder anti-anthropologische, -humanistische und -humanitäre Verächter schlagen?

Dass Menschen sterblich sind, ist allgemein bekannt; aber können auch Begriffe wie »der Mensch« zu Tode kommen, um dann ihre diskursive Wiederauferstehung zu feiern? Handelt es sich nicht allein darum, ob sie sich für Wissen und Erkenntnis als fruchtbar erweisen oder nicht? Für die Humanwissenschaften gilt das gewiss. Deshalb empfahl Georges Canguilhem, Foucaults epistemologischer Mentor, dessen notorisch dramatisierten und missverstandenen Thesen (wie der vom Verschwinden oder Tod des Menschen) mit großer Gelassenheit zu begegnen.

Ungeachtet weit verzweigter anthropologischer Diskurse, die eine unübersehbare Zahl von Veröffentlichungen hervorgebracht haben, bestehen nach wie vor erhebliche Zweifel, ob wir heute weiter sind als Blaise Pascal, der in seinen *Pensées* feststellte, *niemand* wisse, was ein Mensch ist. So unterstellte Pascal immerhin, *dass dieses Nicht-Wissen nur Menschen haben*, die zwar nicht wissen, *was* sie sind, wohl aber davon ausgehen, dass sie überhaupt *jemand* sind. Aber um die Wer-Frage, die auf jemanden abzielt, steht es kaum besser. »Der Mensch? Wer ist das?« – fragte Isaiah Berlin rund dreihundert Jahre später, um diese Frage suggestiv als unsinnig abzutun. Ist *jemand* nicht stets nur ein Individuum, das unter keinen Allgemeinbegriff zu subsumieren ist? Jemandem können wir die Frage stellen, wer er ist. Aber ein begriffliches Abstraktum wird auf eine solche Frage keine Antwort geben können.

Weiß wenigstens der Einzelne, wer er ist? Die Hermeneutik lehrt uns, dass diese Frage lebenslang nicht zur Ruhe kommt, weil Antworten ständig ausstehen – sogar über den Tod hinaus. Auf jeden Fall gibt die Antwort, falls sie überhaupt möglich ist, wiederum nur jemand, »*nicht eine Sache, sondern ein Ich, ein Du, ein Wir*«. Für niemanden aber ist sie ohne weiteres, durch Introspektion, Intuition oder Reflexion verfügbar, denn wir sind uns selbst fremd und werden uns fremd – paradoxerweise gerade im Lichte derjenigen Wissenschaften, von denen man am ehesten Aufklärung darüber erwartet hatte, was oder wer wir sind.

Im Lichte dieser Wissenschaften scheinen wir uns (wieder) als eine Art Tier verstehen zu sollen. Badiou spricht in diesem Zusammenhang pointiert von einem »animalischen Humanismus«, der freilich keineswegs ausschließt, dass man

mit der Differenz Tier:Mensch etwa im Rahmen einer politischen Zoologie höchst variabel spielt, die erwägt, ob wir uns als soziale oder politische Tiere verstehen sollen und wie ein entsprechend metaphorisches Selbstverständnis funktioniert. Tiere haben normalerweise kein solches Selbstverständnis; sie können sich nicht als Tiere verstehen. Das ist das zweifelhafte Privileg von Menschen, die unaufhörlich fragen, woher dasjenige stammt, was sie zu einem solchen Selbstverständnis befähigt. Auch das bloße Sichunterscheiden als solches kann Menschen fehlen, allen voran jenen, die als *homo feras* oder *enfant sauvage* nicht in sozialer Gesellschaft aufwachsen konnten. Und es kann wieder verloren gehen wie im Fall eines »nackten«, de-humanisierten Lebens, dem Agamben zufolge in keiner Weise mehr anzusehen ist, was es von einem bloßen Vegetieren unterscheidet.

Angesichts einer solchen Reduzierbarkeit auf einen »Rest« von Leben, das als menschliches kaum mehr zu bezeichnen ist, drängt sich geradezu die ironische Definition auf: *Menschen seien solche Wesen, die auf ein nicht-menschliches Leben reduziert werden können*. Jegliche Ironie und jeglichen Zynismus verwerfend, hält man dagegen, wir wüssten doch, auf welchen entscheidenden Unterschied es hier ankomme: auf die Würde nämlich. Während Agamben der Meinung ist, hierbei handle es sich nur um eine Ausflucht aus der geschichtlichen Erfahrung, die uns unbestreitbar mit dem Wissen konfrontiere, dass radikale Entwürdigung im Sinne einer Reduktion auf nacktes Leben möglich ist, erwecken nicht wenige Verfechter der Würde den Eindruck, in ihr gerade das gefunden zu haben, was sich dieser Erfahrung absolut widersetzt. In diesem Zusammenhang hat die Renaissance des Menschen vor allem die Bedeutung einer Wiedererinnerung an das, was den Menschen als solchen in angeblich »unverlierbarer« Art und Weise ausmacht und womit er von Natur aus ausgestattet ist. Man leugnet damit allerdings gerade, dass die Würde Teil einer verzeitlichten Natur sein kann, die aus allem anderes macht, und sucht sie jeglicher Antastbarkeit zu entziehen.

An dieser Stelle verlagert sich die Frage nach dem Menschen von einem theoretischen und epistemischen Problem, das nur durch Antworten in der Form eines abschließenden Wissens zu lösen wäre, zur praktischen Frage, ob Menschen nicht primär von daher verstanden werden sollten, wie sie einander behandeln oder was sie einander schuldig sind. Wer nach Antworten auf diese Frage sucht, wird sich nicht mit Erörterungen der »Stellung des Menschen im Kosmos« (von Albertus Magnus bis Max Scheler), in der Kette der Wesen (Arthur O. Lovejoy), im System der Natur (Carl v. Linné) oder in einer verzeitlichten Naturgeschichte, die wir heute Evolution nennen, begnügen können, sondern die Welt der *Gewalt* erforschen müssen, in der diese Frage vor allem auf dem Spiel steht. Sowohl im Rückblick auf die evolutionären Anfänge der Menschheit als auch in der Antizipation ihrer kosmologischen Zukunft verliert sich früher oder später die Spur der Gewalt. Dagegen ist sie mehr oder weniger deutlich wahrnehmbar in der Erfah-

rung des Verletztwerdens. Das jedenfalls behauptet ein *Humanismus des anderen Menschen* (Emmanuel Levinas), der ohne jede Rücksicht auf bio-technische und –politische Fragen der Gegenwart allein von der praktischen, keiner Erkenntnis zu entnehmenden, sondern nur zu bezeugenden Herausforderung der Gewalt her glaubt angeben zu können, was Menschen einander schuldig sind.

Levinas liebäugelt in keiner Weise mehr mit einer Restaurierung eines teleologischen Denkens, das die in der Moderne zu Tage getretene Kluft zwischen der Natur des Menschen als seiner angeblichen Bestimmung einerseits und seiner Überantwortung an ein rückhaltlos verzeitlichtes Leben andererseits zu schließen verspricht. Er glaubt, ähnlich wie Ernst Cassirer, dass die moderne Anthropologie jegliche Barriere »that separated man and world« beseitigt habe und dass sie sich auf keine Teleologie der Natur mehr stützen könne. Ricœur hat daraus den Schluss gezogen, eine zeitgemäße anthropologische Theorie sei nur noch »after the destruction of teleology« möglich.

So wenig wie Cassirer oder Ricœur mochte aber Levinas einer »restlosen« Naturalisierung des Menschen beipflichten. Statt sich wie erstere deshalb auf Kant zurück zu besinnen, suchte er gewissermaßen nach einem Ausweg (*évasion*) bzw. nach einer Ausflucht aus dem Sein und widmete sein ganzes Werk der Bezeugung eines selbst radikaler Gewalt sich widersetzenen ethischen Anspruchs des Anderen. So suchte er offenbar nach einem dritten Weg zwischen der Auslieferung des Menschen an naturalistische Theorien einerseits und einer kurzschlüssigen Berufung auf die Würde andererseits, die sich die Mühe einer Erkundung der Welt der Gewalt gar nicht erst macht, in der dieser Begriff radikal angefochten wird.

Man könnte zugespitzt sagen, Levinas versuche geradezu den Begriff des Menschen ins Säurebad der Anderen widerfahrenen Un-Menschlichkeit zu tauchen, um verständlich zu machen, was ihr standzuhalten verspricht. So muss aber dieser Begriff wieder – fern jeglicher Sentimentalität und Verharmlosung – zu einem Forschungsproblem werden, denn »die« Unmenschlichkeit gibt es so wenig wie »die« Gewalt. Was wir sehr bequem so nennen, zerstreut sich tatsächlich in einer Vielzahl von Erscheinungsformen, die zumal sozialphilosophisch allenfalls ansatzweise erkundet worden sind.

Levinas sucht uns gleichwohl von dem unverfügbaren Verlangen des Anderen zu überzeugen, unter allen Umständen als solcher gewürdigt zu werden; und zwar in der Form des Hörens, des Antwortens auf ihn und in der Rede mit ihm. Darin zeige sich die *Würdigung* Anderer. Auch sie werde nur bezeugt und im Verhalten jemandem entgegengebracht, ohne je im Sinne einer Ontologie der Person etwas vorauszusetzen, was danach verlangt. Die Nähe (*proximité*) des Anderen genüge, meint Levinas.

In der Nähe des Anderen ereigne sich die (nicht-religiöse) *religio* menschlicher Sensibilität im Antwortgeben auf dessen Anspruch. Demnach sind wir nicht immer schon menschliche Personen, die sich nachträglich aus freien Stücken dazu durchringen würden, Antwort zu geben. Vielmehr verhält es sich genau umgekehrt: auf dem Weg des Antwortgebens auf Andere werden wir menschliche Personen.

Den Kontext menschlicher Lebensformen, in denen das unter konkreten kulturellen und politischen Bedingungen geschehen kann, vernachlässigt Levinas leider sehr weitgehend. Zweifellos geht es ihm aber nicht etwa um die Apologie einer religiösen Lebensform, die sofort Gefahr läuft, in gewaltträchtige Konflikte mit Anderen zu geraten, wenn sie mit einer »umfassenden Weltanschauung« verknüpft wird, die nicht Gegenstand von Verhandlungen und Kompromissen sein kann. Vielmehr versucht er zu denken, was in jeder menschlichen Lebensform dazu herausfordert, die Stimme des Anderen zu beachten, um ihr womöglich gerecht zu werden. Und Levinas scheut nicht davor zurück, diesen befremdlichen Gedanken auch in Überlegungen zu radikaler Gewalt zu erproben. Findet sich auch in ihr die Spur eines unbedingten Anspruchs des Anderen? Handelt es sich hierbei etwa um einen unbedingten Wahrheitsanspruch? Verfügt Levinas über privilegierte Einsicht in diesen Anspruch und kann er ihn als inhaltlich bestimmten Anspruch geltend machen, dem dann auch eine konkrete ethische und politische Bedeutung zukommen würde? Oder geht es ihm zunächst nur um eine okkasionelle, *unverfügbare Infragestellung* angesichts des Anderen, die keinesfalls als eine Berufungsinstanz gelten kann? Kann Levinas die Frage umgehen, *wer* oder *was* der Andere eigentlich ist, *wozu* er herausfordert und *wie* dem gerecht zu werden wäre?

Wer näher hinschaut, wird feststellen, dass sich Levinas in dieser Angelegenheit nie klar entschieden hat – und zwar nicht etwa deshalb, weil er im Grunde eine Art Theologie betreiben würde, wie es nicht wenige seiner Arbeiten tatsächlich suggerieren, sondern deshalb, weil er diese Frage für unentscheidbar gehalten zu haben scheint. Zu dieser Einschätzung gelangt Paul Ricoeur in seiner Auseinandersetzung mit Levinas, wohingegen Maurice Blanchot gegen Levinas einwandte, er sei der irreduziblen *Fremdheit* des Anderen letztlich ausgewichen und habe sich, seinen eigenen Intentionen zuwiderlaufend, im Grunde doch ein bestimmtes moralisches und religiös inspiriertes *Bild* von ihm gemacht.

Wie dem auch sei, die Rede vom Anspruch des Anderen sollte keiner Ausflucht in religiöse Erbaulichkeit als Vorwand dienen. Und sie scheint wenig geeignet, den in geschichtlicher Perspektive genährten radikalen Zweifeln an der Menschlichkeit des Menschen zu begegnen, die, wie Agamben mit Blick auf Kant meint, Versöhnung mit uns selbst für immer unmöglich machen müssen. Wie auch immer dieser Standpunkt zu beurteilen ist: wer ihn wenigstens ernst

nimmt, wird mit einer »Renaissance« des Menschen keinesfalls mehr den Gedanken verbinden, es könne sich um eine einfache Rückkehr zu einem nach wie vor validen, tragfähigen und zukunftsweisenden Begriff bzw. Wesen handeln. Zu tief schneidet die geschichtliche Erfahrung, die Denker wie Levinas, Agamben und viele andere im Blick haben, ins Fleisch menschlichen Selbstverständnisses und zahlreicher Grundbegriffe ein, mit denen man sich in Jahrtausenden die Bedingungen des Gelingens, die Risiken des Scheiterns und schließlich die Perspektiven des Untergangs menschlichen Lebens verständlich zu machen suchte.

Das festzustellen bedeutet keineswegs, Begriffe und Überlieferungen einfach zu verwerfen, an die man doch anknüpfen muss, um sie auch nur ein wenig umdenken zu können. Es bedeutet aber, selbst einen so unverzichtbaren Begriff wie die Würde des Menschen viel radikaler einer kontingenten und unvorhersehbaren Historizität ausgeliefert zu wissen, als es offenbar diejenigen für möglich halten, die ihn wie eine unverrückbare Gegebenheit behandeln, obgleich ihm durchaus kein ehrwürdiges Alter zukommt und obwohl die Geschichte für kaum etwas anderes deutlicher spricht als für die Verletzbarkeit der Würde, die auch die westlichen Demokratien, die sich so gerne mit ihr schmücken, keineswegs unbedingt zu achten gelernt haben. Im Gegenteil: zuletzt hat der berüchtigte »Krieg gegen den Terror« gezeigt, wie man sogar im Namen der Menschenrechte zu entwürdigender Gewalt greifen kann.

Nur ein fragwürdiger Juridismus hält diese Rechte für einen unverlierbaren Besitz, dessen sich diese Lebensformen sicher sein und den sie ohne weiteres auch gegen andere zum Einsatz bringen können, und sei es nur, um ihnen abzuverlangen, sich endlich auch zur Anerkennung dieser Rechte durchzuringen. In Wahrheit ist die durch diese Rechte im Namen der Würde eines jeden Menschen zu gewährleistende »Menschlichkeit«, von der man – da sie so oft missbraucht und rhetorisch manipuliert worden ist – kaum zu sprechen wagt, stets ein prekäres, zerbrechliches und flüchtiges Phänomen, das sich allemal nur ereignishaft zeigt. Das jedenfalls haben uns philosophisch sträflich vernachlässigte Experten in Sachen Gewalt wie Wassili Grossman gelehrt, dessen Roman *Leben und Schicksal* hier nach einer Rückbesinnung auf die Rhetorik der »Renaissance des Menschen« (Kapitel I) in der Perspektive einer geschichtlichen Reflexion des »Bildes des Menschen als Feind« (Kapitel II) zur Sprache kommt – und zwar als »Zeugnis einer unannehmbaren Gemeinschaft« selbst mit radikalen Feinden (Kapitel III). Ob sich die Vorstellung, die Grossman von einer solchen Gemeinschaft entwirft, mit einer Ethik vereinbaren lässt, die wie der Humanismus des anderen Menschen bei Levinas geradezu das »Ende aller Menschenbilder« heraufbeschwört, wird sodann zur Diskussion gestellt (Kapitel IV). Welche Schwierigkeiten dieser Humanismus als Apologie der »Stimme des Anderen« aufwirft, kommt danach zur Sprache (Kapitel V). Diese Schwierigkeiten nötigen zu einer »Repolitisie-

runge« dieses Humanismus, wie in einer Auseinandersetzung mit Jacques Rancière und Emmanuel Levinas deutlich wird (Kapitel VI), die vor ethischen Illusionen warnt und anschließend zu einer Neubestimmung dessen führt, was es bedeutet, wenn man nicht von der Würde, sondern von der »*Würdigung* des Anderen« spricht, durch die die Würde allein Wirklichkeit werden kann (Kapitel VII). Diese Würdigung bleibt allerdings einer höchst anfechtbaren menschlichen *Bezeugung* anvertraut, nach deren Rolle abschließend in einer historischen Perspektive gefragt wird, in der manche Philosophen den Menschen und das, was für ihn zeugt, bereits bis auf einen kümmerlichen »Rest« haben verschwinden sehen (Kapitel VIII).