Renaissance des Menschen? : Die Herausforderung humanwissenschaftlicher Erkenntnis und geschichtlicher Erfahrung

Autor(en): **Liebsch, Burkhard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **49 (2002)**

Heft 3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760897

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

BURKHARD LIEBSCH

Renaissance des Menschen?

Die Herausforderung humanwissenschaftlicher Erkenntnis und geschichtlicher Erfahrung

Antworten auf die notorische Frage, *wer* wir sind, kann man stets nur vorläufig geben. Streng genommen stehen sie sogar über den Tod hinaus aus. Wer wir gewesen sein werden, enthüllt sich nur einem künftigen Gedächtnis. So lehrt es jedenfalls eine Hermeneutik des Selbst, die die Wer-Frage vor allem, wenn nicht sogar ausschließlich, als eine geschichtliche versteht, welche auf narrativem Wege ihre Antwort finden muß.[1] Lassen sich demgegenüber Antworten auf die Frage, *was* wir (als Menschen) sind, auf ein festeres Fundament gründen? Die neuzeitliche Anthropologie hat diese Erwartung geweckt – aber sie ist weitgehend enttäuscht worden. Jede anthropologische Bestimmung menschlichen Seins steht unter dem Vorbehalt einer Selbstüberschreitung und eines Überschrittenwerdens in einer unvorhersehbaren evolutionären Zukunft, das eines Tages derart radikal ausfallen könnte, daß die Menschen sich nicht mehr im Spiegel ihres historischen Gedächtnisses als gleichartige Wesen wiederzuerkennen vermögen. Eine dem Anderen der Zeit vorgreifende «Theologie der Zukunft» mag sich des Menschen angesichts seiner geoffenbarten letzten Bestimmung noch sicher sein (obgleich sie zugibt, «ungeschützt in das dunkle Wagnis der *innerweltlichen* Zukunft gehen» zu müssen[2]), doch *in* der Zeit steht die Zukunft des Menschen dahin und kann auf keine Weise *adäquat* vorweggenommen werden. In *dieser* Zeit könnte es sich, paradox gesagt, herausstellen, daß der Mensch eben das Wesen ist, das als sich selbst überschreitendes oder alsbald von der Evolution «überholtes» keines hat... Damit droht auch der von der sog. «Neuen Politischen Theologie»[3] erhobene Anspruch zu scheitern, *eine* Geschichte des

[1] Vgl. vom Verf. (Hg.), Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs, Freiburg/München 1999.

[2] Vgl. Karl RAHNER, Theologie der Zukunft, München 1971, S. 113; Hervorhebg. B.L.

[3] Der vorliegende Aufsatz ist angeregt worden von der Auseinandersetzung mit der «gegenwärtigen Humanismusdebatte», die das Ahauser Forum Politische Theologie im Dezember des Jahres 2001 veranstaltet hat. Im zweiten Teil wird explizit die Leit-

Menschen zu denken, dessen Gedächtnis und Zukunft sich in *einem* Bild von ihm selbst zusammenfügen würden.[4] Im folgenden möchte ich auf einige Schwierigkeiten eines solchen theologisch-geschichtlichen Denkens aufmerksam machen, die dann entstehen müssen, *wenn* es sich explizit auf anthropologisches und einer unbestimmten, nicht vorwegzunehmenden Zukunft ausgesetztes Fragen danach einläßt, wer oder was wir, *als* Menschen, sind. Dabei nehme ich zunächst Bezug auf Kritiker «humanwissenschaftlichen» Denkens wie Foucault, Canguilhem und Plessner (I), um dann zu fragen, ob sich womöglich ein «Humanismus des anderen Menschen» (Levinas), der danach fragt, *wer* wir *vom Anderen her* sind, für die Suche nach einem vermuteten inneren Sinnzusammenhang des Gedächtnisses und der Zukunft des Menschen besser eignet als die traditionelle anthropologische Forschung, mit der sich diese Kritiker auseinandergesetzt haben (II). Die *auch gegen diesen* Humanismus zu wendende Frage, ob nicht gerade eine radikale Infragestellung der Zukunft des Menschen durch das Gedächtnis die eigentlich herausfordernde Maßgabe dieses Sinnzusammenhangs darstellt, markiert den Fluchtpunkt der folgenden Überlegungen.

Vorweg möchte ich betonen, daß es im beschränkten Rahmen dieses Aufsatzes nicht etwa darum geht, zu einer normativen oder konstruktiven Bestimmung des Menschen beizutragen, ein inhaltlich richtiges Bild des Menschen zu entwerfen oder etwa zu eruieren, wo die Grenzen gewisser Versuche zu ziehen wären, in sein Original einzugreifen. (Entsprechend «substanzielle» Reflexionen wird man also vermissen.) Vielmehr geht es mir darum, *die geschichtliche Problemstellung selber* zu verdeutlichen, die in der *Verknüpfung der Fragen* nach Gedächtnis und Zukunft des Menschen zu liegen scheint. Glaubwürdig wird man auf die Zukunft des Menschen nur setzen können, wenn man auch deren radikale Infragestellung in Gedächtnis behält. Dieses Gedächtnis kann aber gewiß nicht einer humanwissenschaftlichen Forschung obliegen, der sich der Gegenstand Mensch von Anfang an entzogen hat und die sich über die Grenzen gegenständlicher Erkenntnis nicht Rechenschaft ablegt. Ohnehin weiß sie nichts von einem nicht der *wahren Aussage* über Gegenstände, sondern nur der *wahrhaftigen Bezeugung* anzuvertrauenden Gedächtnis dessen, wofür der Begriff des Menschen trotz allem noch stehen kann. Ein – alter oder neuer – Humanismus, der eben darauf besteht und sich gegen eine wissenschaftliche Vereinnahmung objektiver Erkenntnis des Menschen wendet, kann sich freilich seinerseits weder auf gewisse para-wissenschaftliche Erkenntnisse, noch auf eine geschichtlich unangefochtene Wahrheit berufen. Nicht zuletzt deshalb muß er sich mit

frage dieser Auseinandersetzung («Welches Gedächtnis braucht die Zukunft des Menschen?») aufgegriffen und die in dieser Frage suggerierte Problemstellung selber zur Sprache gebracht.

[4] Vgl. § 11 in: Johann Baptist METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [4]1984, S. 177ff.

den Wissenschaften, denen der Mensch «abhanden gekommen» zu sein scheint, und mit der Geschichte ins Gespräch begeben, wenn er sich im unablässigen Streit um die Frage, wer oder was wir sind, Gehör verschaffen will. Wenn dieser Streit produktiv zu sein verspricht, so nur deshalb, weil denkbare Antworten auf diese Frage keiner Disziplin, keiner Wissenschaft, keiner Philosophie und keiner Theologie *allein* zu Gebote stehen.

I.

Foucault hat bekanntlich die vielfach als anstößig empfundene These vertreten, der Mensch habe keine Zukunft, er sei vielmehr bereits Vergangenheit, erledigt und kein würdiges Thema philosophischen Fragens mehr. Warum wird diese These nicht durch die schlagende (freilich in gewisser Weise auch naive) Evidenz widerlegt, daß wir uns weiterhin als Menschen verstehen und um uns herum mit Menschen zu tun zu haben glauben? Als *einander begegnende* Wesen sind Menschen doch offenbar nicht einfach von der Bühne der Geschichte verschwunden. Wäre es so, dann bedürfte es allerdings der Erklärung, warum sich gewisse Wesen, die man eigentlich anders nennen müßte, nach wie vor (anachronistisch) als Menschen begreifen und wahrnehmen. So gesehen stellt sich die Frage, ob Foucaults These überhaupt auf die Wahrnehmung und auf das lebensweltliche Begreifen von Menschen als Menschen abgezielt haben kann. Schaut man sich die entsprechenden Texte an, in denen vom Tod des Menschen oder von seinem Verschwinden aus der künftigen Geschichte die Rede ist, so drängt sich sofort eine negative Antwort auf diese Frage auf. Foucaults These ist eine historisch-epistemologische. Sie zielt keineswegs (jedenfalls nicht direkt) auf die lebensweltliche Existenzweise menschlicher Wesen, die gar nicht als solche zur Diskussion gestellt wird, sondern vielmehr auf die Geschichte der Wissenschaften, in denen zu einem bestimmten Zeitpunkt die Rede vom Menschen *als solchem* im Sinne eines vorrangigen Objekts der Erkenntnis auftaucht, um aufgrund ihrer inneren Aporien sogleich wieder von der geschichtlichen Bühne der modernen Wissenschaften zu verschwinden. In der Tat stellt sich die auch von Georges Canguilhem, Foucaults Mentor in Sachen Epistemologie, rhetorisch aufgeworfene Frage, warum der Mensch überhaupt ein privilegiertes Objekt sogenannter Humanwissenschaften sein sollte bzw. warum er sich nicht vielmehr als wissenschaftlich nicht faßbar erweisen können soll. Foucault war davon jedenfalls überzeugt, daß der Mensch als vorrangiges Objekt der Humanwissenschaften längst aus ihren Forschungsfeldern verschwunden sei. Aber dieses epistemologische Ereignis ist demzufolge einem *Begriff*, nicht etwa realen Wesen widerfahren, die so schnell nicht aufhören werden, sich als Menschen zu verstehen, und zwar selbst dann, wenn ihnen die Wissenschaften kaum mehr bei der Aufklärung

darüber behilflich sein können, was das eigentlich heißt: sich als Menschen verstehen.[5]

Nur die neuzeitliche Idee der Erkennbarkeit des Menschen ist es, deren «Tod» Foucault schließlich diagnostiziert. Freilich leben Ideen nicht – es sei denn dadurch, daß Menschen ihnen in ihrem Leben einen hohen Stellenwert einräumen und sich nach ihnen richten. So weit nach einschlägigen Forschungen – ich nenne hier nur Werner Krauss und Sergio Moravia – die Rede vom Menschen auch zurückreichen mag, es ist kaum zu bestreiten, daß erst die Neuzeit in diesem Sinne das epistemologische Projekt einer umfassenden Erkenntnis des Menschen als solchen auf die Tagesordnung gesetzt hat.[6] Und es ist eine *innere Aporetik dieses Projekts*, auf die Foucault mehrfach, vor allem in *Les mots et les choses* (1966), aufmerksam gemacht hat. «In dem wissenschaftlichen Diskurs, den der Mensch [!] seit dem 17. Jahrhundert führte, erschien im Laufe des 18. Jahrhunderts ein neues Objekt: der ‹Mensch›. Mit dem Menschen war die Möglichkeit zur Entstehung der Humanwissenschaften gegeben. Zugleich entstand eine Art Ideologie oder ein allgemeines philosophisches Thema: der unveräußerliche Wert des Menschen. [...] Der Mensch erschien als mögliches Objekt der Wissenschaft [...] und zugleich als das Wesen, das Erkenntnis erst möglich macht. Der Mensch gehörte also einerseits als mögliches Objekt zum Gegenstandsbereich der Erkenntnis und galt zugleich in grundsätzlicher Weise als Ausgangspunkt jeglicher Erkenntnis.»[7] Als Subjekt-Objekt der Erkenntnis ent-

[5] Unübersehbar beerbt Foucault freilich das traditionelle, vor allem von der Phänomenologie Husserls angeregte Fragen nach dem Verhältnis zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, wenn er etwa die Biologie so versteht, daß in ihr die Erfahrung des Lebens sich «in Erkenntnisobjekte verwandelt» wiederfindet und daß sie insofern ihrerseits Anlaß dazu gibt, sich im Spiegel der biologischen Wissenschaft ggfs. anders und auf ganz neue Weise zu verstehen, um sich im Lichte der wissenschaftlichen Erfahrung radikal in Frage zu stellen. So gesehen ruht diese Wissenschaft nach wie vor auf der Lebens-Erfahrung auf und prägt sie auch wieder, wenn die Resultate ihrer Arbeit den engeren Bereich des epistemologischen Terrains verlassen und in die Lebenswelt derer einsickern, die ihr Selbstverständnis an den Maßgaben biologischer Erkenntnisse ausrichten. Ob die Biologie, so wie wir sie heute kennen, tatsächlich die Lebens-Erfahrung ohne weiteres in Erkenntnisobjekte verwandelt (und ob hier nicht massive Reduktionen im Spiel sind), erscheint indessen gerade hinsichtlich der von Foucault angeführten Beispiele (wie etwa die «Grenzerfahrung» der Überschreitung) als überaus fraglich. Vgl. Michel FOUCAULT, Dits et écrits, T. 4, Paris 1994, S. 41–95 ; dt.: Der Mensch ist ein Erfahrungstier, Frankfurt a.M. 1996, bes. S. 51ff., 70, 84f.

[6] Vgl. Werner KRAUSS, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a.M., Berlin 1987, S. 23f.; Sergio MORAVIA, Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1977, S. 63f.

[7] Michel FOUCAULT, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1, 1954–1969, Frankfurt a.M. 2001, S. 778. Vgl. ebd., S. 698. Bezeichnenderweise spielt der von Foucault eher *en passant* ins Spiel gebrachte Begriff des (absoluten) Wertes des Menschen im Zusammenhang mit seiner Diagnose des «Todes des Menschen» so gut wie

zog sich der Mensch paradoxerweise im Moment seines Auftauchens in der Geschichte. Diese Doppel-Idee erwies sich in Foucaults Lesart als von Anfang an wissenschaftlich nicht einlösbar.

So gesehen ist die Aufregung, die um Foucaults These (und um seine vermeintliche Rehabilitierung eines menschlichen Subjekts in späteren Schriften) entstanden ist, kaum zu verstehen. Denn *prima facie* ist gar nicht einzusehen, warum die Rede vom Menschen *partout* epistemologisch eingelöst werden sollte. Hat das, wofür dieser Begriff steht, nicht ohnehin einen wesentlich praktischen Sinn? Die von Foucault nur gestreifte Rede von einem (absoluten) Wert des Menschen bezieht sich auf seine Würde und Selbstzweckhaftigkeit. Das Leben von Wesen, die als «Zweck an sich selbst» *existieren*, entzieht sich aber der Erkenntnis; es ist als solches nicht empirisch gegeben, sondern kann nur durch die Herausforderung an die Adresse Anderer bezeugt werden, dieses Leben unbedingt zu achten.[8] In der Annahme dieser Herausforderung liegt der praktische Sinn der Rede von Menschen als Maßgabe der Menschlichkeit. Diese kann aber ebenso wenig wie das, was sie uns abverlangt, als etwas Beweisbares gelten. Von einer Bezeugung des Menschlichen weiß wiederum die Erkenntnis des Menschen nichts. Sie läßt nichts ahnen von einem anderen, praktischen Wahrheitsregister jenseits oder diesseits der epistemischen Wahrheit dessen, was sich über den Menschen als Erkenntnisgegenstand *aussagen* läßt. Sollte sich also die Idee einer anthropologischen Erkennbarkeit des Menschen als in sich aporetisch erweisen, müßte man keineswegs auch jeden Gedanken an eine zu bezeugende Wahrheit *des Menschlichen* aufgeben. Wie auch immer es vor dem Hintergrund einer katastrophalen Geschichte um *diese* Wahrheit bestellt sein mag, mit dem Schicksal einer Anthropologie ist sie jedenfalls nicht auf Gedeih und Verderb verknüpft.

Insofern empfiehlt es sich, jener These mit der Gelassenheit zu begegnen, die schon Georges Canguilhem anmahnte: «Muß man denn – wie einige der meines Erachtens besten Köpfe unserer Zeit es allem Anschein nach getan haben – die Nerven verlieren, nur weil auf den letzten Seiten des Buches [*Les mots et les choses*] aus dem Platz des Königs der des Toten oder zumindest der eines Sterbenden wird, der seinem Ende gleich nah ist wie seinen Anfängen, oder besser: dem durchaus ‹jüngeren Datum› seiner ‹Erfindung› (S. 389, 462); nur weil uns gesagt wird, daß der Mensch weder das älteste noch das dauerhafteste Problem [ist], dem das menschliche Wissen

keine Rolle. Damit erfährt diese These von vornherein eine epistemologische Verengung, und ihre praktischen Implikationen geraten aus dem Blickfeld.

[8] Zum Begriff der Bezeugung vgl. Paul RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, sowie vom Verf., «Selbstheit und Bezeugung. *Soi-même comme un autre* als Antwort auf *Sein und Zeit*», in: Andris BREITLING/Stefan ORTH/Birgit SCHAAFF (Hgg.), Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik, Würzburg 1999, S. 157–177.

sich gegenübergesehen hat›? (ibid.) [...] Erleben wir etwa noch die Gründung einer Liga für das Menschenrecht auf Subjekt- und Objektstatus in der Philosophie, unter der Parole: Humanisten aller Parteien, vereinigt euch?»[9] Gewiß ist Foucaults These aber anzufechten.[10] Vor allem läßt sie jede Relativierung des fraglichen Subjekt-Objekt-Status auf andere, nicht-epistemologische Begründungen der Rede vom Menschen vermissen. Infolge dessen verkürzt sie die Geschichte der Rede vom Menschen. Dazu nur einige Hinweise.

Im Gegensatz zu anderen Autoren wie etwa Cabanis, für den der «physische Mensch» und der «moralische Mensch», der sich selbst bestimmt, zwei zwar differenzierte, ontologisch aber homogene und innerlich verknüpfte Pole bildeten[11], hat Kant bekanntlich nicht nur die «physiologische» von der «pragmatischen» Anthropologie unterschieden (und getrennt), sondern das, was der Mensch frei, d. h. in pragmatischer Hinsicht «aus sich selbst macht», definitiv nicht-anthropologisch begründet. Ganz unabhängig von «naturgeschichtlichen» Überlegungen in seinen Aufsätzen über die «Menschenrasse» bestimmt Kant den Menschen als freies Wesen, das etwas aus sich machen kann und muß, in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) gerade nicht von einer spezifisch *menschlichen* «Eigenschaft» her.[12] Vielmehr betont er ausdrücklich, daß es hinsichtlich der menschlichen Selbstbestimmung gar nicht darauf ankomme, sie «aus einer *besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen.»[13] Als selbstbestimmt müßten vielmehr *apriori* alle vernünftigen, intelligiblen Wesen gelten und *«allein darum»* auch Menschen. Was den Menschen als freies Wesen zum Menschen macht, ist für Kant gerade keine anthropologisch einholbare Erkenntnis. Doch ist dieses Wesen gebunden an einen je-meinigen, empirischen Leib,

[9] Georges CANGUILHEM, «Tod des Menschen oder Ende des Cogito?», in: DERS., Michel FOUCAULT, Der Tod des Menschen im Denken des Lebens, Tübingen 1988, S. 17–51, hier: S. 19. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf Michel FOUCAULT, Les mots et les choses, Paris1966 (dt. Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1974).

[10] Übrigens nicht zuletzt auch unter Rekurs auf die Schriften Canguilhems (s. bes. La Conscience de la vie, Paris 1975, sowie Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris 1979), die über weite Strecken der frühen Phänomenologie Merleau-Pontys nahe stehen, von der sich freilich Foucault spätestens gegen Ende der 50er Jahre mit Nachdruck «verabschiedet» zu haben behauptet. Vgl. dagegen vom Verf., «Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte»; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994), Heft 1, S. 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994), Heft 2, S. 178–194.

[11] Vgl. Sergio MORAVIA, Beobachtende Vernunft, S. 51 (s. Anm. 6).

[12] Von einer solchen Eigenschaft spricht Kant in der Schrift über den Streit der Fakultäten, vgl. Werkausgabe (Hg. W. Weischedel), Frankfurt a.M. 1977, Bd. XI, S. 344.

[13] Immanuel KANT, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 425f.

mit dem es eine duale Einheit bilden soll.[14] Und Kant hat durchaus schon in Betracht gezogen, daß man eines Tages in die physische Konstitution des Menschen so eingreifen könnte, daß schließlich nicht mehr anzugeben wäre, «von welchem Originale die Natur ausgegangen sei, oder wie weit es mit der Abänderung derselben gehen könne, und, da der Menschen Einbildung keine Grenzen kennt, in welche Fratzengestalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften». Kant will kein «Experiment» (keine ins Original «hineinpfuschende Künstelei») mit der Substanz der Anlagen der Gattung zulassen.[15] Der Grund liegt darin, daß ihm offenbar eine enge Verbindung des menschlichen Wesens mit der Leiblichkeit vorschwebt, die ins Gebiet der physiologischen Anthropologie fällt. Greift man unter dieser Voraussetzung in die Physis ein, kann davon auch das, was den Menschen als Menschen ausmacht, nicht unbetroffen bleiben. Ließe man es also zu, daß eine ursprünglich nicht vorgesehene Anlage «erblich gemacht» wird, so wäre es denkbar, daß man in die Bestimmung des Menschen eingriffe.[16] Man ließe es auf diese Weise zu, daß von den originären Anlagen und Bestimmungen der Gattung nicht gedeckte neue Möglichkeiten künftiger Bestimmungen ins Spiel kämen, die nicht länger jeder Mensch mit allen anderen teilen würde. So droht sich ein neuer Mensch, der nur noch dem Namen nach einer ist, und der «Tod» der ursprünglichen Bestimmung des Menschen abzuzeichnen. Die Grenze zwischen natürlichem Bestimmtsein und freier Selbstbestimmung erscheint durchlässig und könnte durchbrochen werden. Nicht aufgrund seines ungeklärten Status als Subjekt und Gegenstand der Erkenntnis, sondern aufgrund einer möglicherweise in jede natürliche Bestimmtheit eingreifenden Selbstbestimmung scheint hier der Mensch *praktisch* bedroht. Er bedroht sich selbst, indem er sich zu einer unvorhergesehenen Zukunft bestimmt, in der seine ursprüngliche Natur möglicherweise nicht mehr wiederzuerkennen sein wird. Wenn diese Möglichkeit nicht bestritten werden kann, dann kennen wir uns in gewisser Weise schon jetzt nicht mehr: Was vorläufig noch Mensch heißt, wäre dann nichts als das Vorstadium eines Anderen.

Daß der Mensch «von Natur aus nichts» sei und daß er infolge dessen «alles aus sich» heraus werden müsse, ist ein beliebter, vielfach wiederholter Topos der Anthropologie des 18. Jahrhunderts. In der Regel war aber zu-

[14] Auf dieser Linie liegt die an Kant anknüpfende, aber über ihn hinausgehende Idee einer Versöhnung von Natur und Freiheit, wie sie etwa Ricœur in Anlehnung an Ravaissons Lehre der Gewohnheit und an den aristotelischen Begriff des *bios* zu begründen versuchte; vgl. Paul RICŒUR, «Nature et liberté», in: Ferdinand ALQUIÉ et al., Existence et nature, Paris 1962, S. 125–137, hier: S. 132f.

[15] Vgl. Immanuel KANT, «Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse», in: Werkausgabe (Hg. W. Weischedel), Bd. XI, Frankfurt a.M. 1977, S. 63–82, hier: S. 72.

[16] Bei Kant fließt die Rede von Anlagen und von einer Natur (bzw. Bestimmung) des Menschen, die nur religiös gedeckt ist, immer wieder ineinander.

nächst keineswegs gemeint, daß die Natur oder das Wesen (die Bestimmung) des Menschen kraft seiner Selbstbestimmung liquidiert oder in der Selbstbestimmung aufgehoben werden sollte. Der Selbstbestimmung sollte nur das ganze Spektrum empirischer Möglichkeiten des Selbstseins im Rahmen einer vorgezeichneten Wesensbestimmung überlassen sein. Erst im 19. Jahrhundert wird man sich diese Bestimmung als eine biologisch determinierte vorstellen und nach Möglichkeiten eines gezielten Eingriffs in die entsprechend reduzierte Natur des Menschen forschen.[17] Ungeachtet einer weit zurückreichenden Geschichte der Idee der Menschenzüchtung, der Entdeckung der Vererbungsgänge und der Mechanismen der genetischen Reproduktion lernt erst unsere Gegenwart, den Code der Natur *en detail* zu lesen und ihn umzuschreiben.[18] In einem bestimmten Sinne scheint damit in der Tat der Mensch der Vergangenheit anzugehören: Seine Bestimmung ist ihm nicht länger gegeben; er kann in sie eingreifen, um schließlich seine Natur ganz zur abhängigen Variablen seiner Selbstbestimmung zu machen. In einer anderen Lesart kommt der Mensch gerade dadurch erst jetzt zu sich selbst, daß er sich nicht mehr als schicksalhaft gegeben erfährt, sondern seine kontingente Gegebenheit nur mehr als Aufforderung dazu begreifen muß, *sich zu machen*. Darin läge also die Zukunft des Menschen: sich auf unvorhergesehene Weise selbst zu formen, um jegliche Determination durch die Vergangenheit zurückzuweisen. Die Erkenntnis der Bio-Logie scheint nun für eine technomorphe Selbstbestimmung alle erforderlichen Mittel bereitzustellen.

So verlieren die gängigen anthropologischen Theoreme, mit denen das anthropologische Denken seit dem 18. Jahrhundert der eigentlichen Zukünftigkeit des Menschen Rechnung zu tragen suchte, allen Anschein der Harmlosigkeit.[19] Der Mensch lebt nicht nur «nicht festgestellt», «instinktentsichert», von Natur aus «riskant», aufgrund seiner Mängel «kompensationsbedürftig», «perfektibel» und «bildsam»; er liefert sich in seiner Selbstbestimmung nicht nur einer fruchtbaren Zukunfts*offenheit* aus, in der sich sein Wesen *entfalten* wird. Er greift vielmehr aktiv in seine Natur ein und damit zugleich der Zukunft vor, in der er nicht auf Verwirklichung eines vor-gegebenen Wesens hofft, sondern seine naturale Vor-Gegebenheit gerade zu destruieren sucht. Euphemistisch kaschiert der Begriff der Offenheit, was eher als technischer Abbruch und Wiederaufbau denn als Entfaltung sich darstellt. Daraus zieht Plessner, der selber oft noch mit der Kategorie geschichtlicher Offenheit des Menschen operiert, die Konsequenz, daß offenbar auch dem Menschen und der Menschlichkeit – «von ‹Menschen› er-

[17] Zur Frage, ab wann überhaupt von einer «Biologie» zu reden ist, vgl. Reinhard LÖW, Philosophie des Lebendigen, Frankfurt a.M. 1980, S. 76ff.

[18] Vgl. Hans BLUMENBERG, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1986, Kap. XXII; Friedrich VOGEL, Humangenetik, Berlin, Heidelberg, New York 1989, Kap. 1.

[19] Vgl. Günther BUCK, «Selbsterhaltung und Historizität», in: Hans EBELING (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt a.M. 1977, S. 208–302.

oberte Kategorien» – durch die geschichtliche Offenheit selbst bereits «das Schicksal alles Geschaffenen bereitet ist, unterzugehen».[20] Der anthropologische Bescheid, daß der Mensch von Natur aus nichts sei, kann folglich futuristisch gewendet werden: Er ist nur das, was er aus sich gemacht haben wird.[21] Erst durch eine unvorhersehbare künftige Geschichte werden wir erfahren, was wir sind.[22] Und diese Zukunft wird retrograd die Vorgeschichte, die zu ihr geführt haben wird, umzuschreiben zwingen. Aus einer vor-gegebenen Natur oder Bestimmung wird sie sich nicht extrapolieren lassen.[23]

Dieser anthropologische Futurismus erscheint heute, wo es möglich zu werden beginnt, in die genetische Natur des Menschen gezielt einzugreifen, in ganz neuem Licht. Die fragliche Offenheit der Zukunft beunruhigt weniger als Unbestimmtheit möglicher (oder auch blockierter) diverser Entfaltungspotenziale denn als Projektionsfolie einer Technik, die auch den Menschen von Grund auf zu re-formieren verspricht und dabei den einen biotechnische Macht über die anderen in die Hände spielt. Der Gedanke, an den man soziologisch bereits gewöhnt war, ohne ihn allzu wörtlich zu nehmen, daß nämlich soziale Systeme sich «reproduzieren» oder «reproduziert» werden, gewinnt nun eine beirrende Aktualität. Weit entfernt, sich als Ergebnis einer subjektlosen Autopoiese von selbst einzustellen, kann die Reproduktion, angefangen bei der Existenz sozialer Wesen selber, im Grenzfall technisch besorgt werden. Infolge dessen geraten einige traditionelle Unterscheidungen durcheinander. Die Zukunft sozialer Wesen, denen man anthropologisch eben noch eine unvorhersehbare Zukünftigkeit attestiert hatte, erscheint als bio-technisch präformierbar. Ihre Natur, die einst als Herausforderung zur Selbstbestimmung begriffen worden war, wird nun womöglich von Anderen bestimmbar. Die Grenze zwischen pragmatischer und physiologischer Anthropologie verschwimmt ebenso wie die zwischen Hetero- und Autonomie. Werden künftig soziale Wesen nur noch die im Zuge eines umgeschriebenen genetischen Codes bereits fremd-bestimmte Geschichte *nachzuleben* haben, die ihnen bio-technisch versierte Akteure der Reproduktion vorgezeichnet haben?[24] Leben, das bislang als bedingungslos

[20] Helmuth PLESSNER, «Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht» [1931], in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1979, S. 298.

[21] Helmuth PLESSNER, Die Frage nach der Conditio humana, Frankfurt a.M. 1976, S. 69.

[22] Vgl. Helmuth PLESSNER, Mit anderen Augen, Stuttgart 1982, S. 55. Auf den ersten Blick hat es hier den Anschein, als könnte Plessner mit Foucaults Parole vom «Tod des Menschen» übereinstimmen.

[23] Für Ruffié gelangen wir deshalb nicht über ein «inachèvement définitif» hinaus, während ein «soif de plus-être», der so alt ist wie die Gattung selbst, sie immerfort über alle eidetischen Bestimmungen hinaustreibt; vgl. Jacques RUFFIÉ, De la biologie à la culture, Paris 1976, S. 313, 412, 569.

[24] Vgl. Hans JONAS, Technik, Medizin und Ethik, Frankfurt a.M. 1987, Kap. 8.

gegeben und geschenkt verstanden wurde und Eltern zu ebenso bedingungsloser Aufnahme ihrer Nachkommen verpflichtete, könnte künftig kritisch auf seine Übereinstimmung mit einem wünschenswerten Design hin überprüft werden, das, bio-technisch gesehen, zu berechtigten, auf dem jeweiligen bio-technischen Stand basierenden Erwartungen Anlaß gibt. Weder Kinder, die den Plan nicht erfüllen, noch verantwortliche Bio-Techniker möchte man sich als Adressaten enttäuschter Erwartungen vorstellen...

Es mag sein, daß sich Laien in diesem Zusammenhang stark übertriebene Vorstellungen von den realen bio-technischen Möglichkeiten machen, die sich derzeit in der Prävention schwerster Krankheiten bewähren, nicht in der Konstruktion wünschenswerter Nachkommen. Tatsächlich hat die bloße Möglichkeit, *Screening*-Methoden pränatal einzusetzen, den Schleier des Nichtwissens über die Zukunft, die man Nachkommen in früheren Zeiten wie in einem großem *Va-banque*-Spiel zugemutet hat, ein für alle Mal zerrissen. Jedes Kind, das künftig unter vorhersehbaren schwersten Folgen unnötig zu leiden hat, *könnte* rückfragen, warum man ihm das zugemutet hat. (Das heißt natürlich nicht, daß etwa jede Behinderung an sich eine untragbare subjektive «Zumutung» bedeutet[25], sondern daß sie als vorhersehbare ihren früheren Widerfahrnischarakter, der sie anzunehmen zwang *und* ihre Annahme ermöglichte, teilweise einbüßt, so daß diejenigen, die sie Anderen zumuten, unweigerlich unter besonderen Rechtfertigungsdruck geraten, den sie im Vorgriff auf die denkbaren Rückfragen der Nachkommen antizipieren können.) Hier sind nicht nur «reproduktionsmedizinische» Fragen im Spiel; vielmehr geht es in Vorgriffen reproduktionsmedizinischer und bio-technischer Art darum, ob man sich unter ihrer Zuhilfenahme überhaupt noch zur Zukunft Anderer *als Anderer* ins Verhältnis zu setzen vermag. Zum kontrafaktischen Sinn der Elternschaft gehörte es in unserer gegenwärtigen Kultur bislang wesentlich, sich auf die Zukunft eines oder einer Anderen ohne Vorbehalt einzulassen. Und sie verlangte implizit das im Prinzip uneingeschränkte Versprechen ab, für die Zukunft des oder der Anderen Sorge zu tragen.[26] Allen Ansinnen zum Trotz, irgendwie in den Nachkommen fort-

[25] Flüchtige Leser seien darauf aufmerksam gemacht, daß hier nicht etwa von «Zumutungen» für Unbetroffene die Rede ist.

[26] Auch hier sind Desiderate festzustellen. Wenn man etwa Kant folgen möchte, der feststellt, das Kind (das ihm zunächst bloß als zu versorgende «Sache» erscheint) müsse als künftige Person gelten (von deren «Erzeugung [als] eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation» man sich gar keinen Begriff machen könne), dann bleibt doch die Frage zu klären, ob sich das Versprechen der Fürsorge nur auf die Zukunft einer anderen Person bezieht, wie etwa R. Spaemann meint. Davon ist bei Levinas, auf den auch Spaemann sich gelegentlich bezieht, gar nicht die Rede. Vgl. Robert SPAEMANN, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‹etwas› und ‹jemand›, Stuttgart 1996, S. 136, wo der bei Levinas zentrale Gedanke eines radikal außer-ordentlichen Anspruchs des Anderen gestreift wird, der allerdings nicht mit dem Anspruch einer als Selbst identifizierbaren Person gleichzusetzen ist. Vgl.

leben oder sie als Erben auf eine Fortsetzung des Eigenen verpflichten zu wollen, kann ein Generationenverhältnis der *Filiation* niemals einer *Reproduktion* gleichkommen[27] – es sei denn die Nachkommen wären nicht länger Andere, sondern bloße Nachbilder, vom gleichen Typ oder «Schlag». Tatsächlich müssen aber alle Hoffnungen, in den Nachkommen nur etwas Wesensgleiches zu reproduzieren, als Reduktionen ihrer *Anderheit* gelten.[28] Mit Aristoteles muß man zwar sagen, daß in der Tat Menschen einen Menschen zeugen – bzw. genauer: daß zwei Menschen einen Anderen zeugen. Das ist der erwartungsgemäße generative Normalfall.[29] Doch ist daraus nicht ohne weiteres zu schließen, der Sinn oder die Absicht der Generation sei es, einen Menschen hervorzubringen und vom Menschen könne in diesem Zusammenhang nur im Sinne des biologischen Artbegriffs die Rede sein, der für Aristoteles mit dem Wesen zusammenfällt.[30] Bereits vor der Geburt, wo man sich nicht einmal sicher ist, ab wann man von der Existenz eines Menschen (geschweige denn eines personalen Wesens) reden kann, ist der Anspruch eines (oder einer) Anderen im Spiel, von dem (oder von der) wir vorläufig nur wissen können, daß er (oder sie) sich auf dem Weg dazu befindet, etwas (ein Mensch) oder jemand (eine Person) zu werden, wonach wir mit Was- oder Wer-Fragen fragen können. Der oder die empfangene Andere wird nur künftig «jemand» sein können, und zwar nach Maßgabe eines Selbstseins, dem nicht vorzugreifen ist. Das Ereignis der Empfängnis stiftet nur die Ankunft eines Anderen, dessen eigene Lebensgeschichte erst erweisen muß, wer er oder sie ist. Selbst wenn die Lebensgeschichte des Anderen an ihr Ende gekommen ist und die Geschichte der Person als ein Nekrolog nacherzählbar wird, geht der überlebte Andere niemals in seiner narrativen oder

jetzt auch die Debatte in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie Nr. 50 (2002), S. 105ff.

[27] Es ist freilich ein offenes Problem, zu klären, warum Reproduktion und Filiation nicht zur Deckung kommen. Für die moderne Biologie genügt es offenbar anzunehmen, daß organisches Leben sich in dem Sinne reproduziert, daß es genetische Information weitergeben kann – unter der Randbedingung der Mutagenese und unter der Voraussetzung eines funktionierenden Metabolismus. Zusammen genommen genügen diese Bedingungen, um ein biologisches System zur Selektion zu prädestinieren. Aber diese betrifft nur die (ggfs. abgewandelte) Selbigkeit eines organischen Substrats, niemals ein Selbst, wie es im Zuge einer generativen Filiation zur Welt kommt. Vgl. Manfred EIGEN, «Was bleibt von der Biologie des 20. Jahrhunderts?», in: Michael P. MURPHY/Luke A. J. O'NEILL (Hgg.), Was ist Leben? Die Zukunft der Biologie. Eine alte Frage in neuem Licht – 50 Jahre nach Erwin Schrödinger, Heidelberg, Berlin, Oxford 1997, S. 15–34, hier: S. 20, sowie Jan PATOČKA, Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1988, S. 44f.

[28] Vgl. Emmanuel LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987, S. 390ff.

[29] Vgl. Reinhard LÖW, Philosophie des Lebendigen (s. Anm. 17), S. 34ff.

[30] Vgl. Klaus OEHLER, Ein Mensch zeugt einen Menschen, Frankfurt a.M. 1963, S. 37ff.

personalen Identität auf. Das ist Levinas' Überzeugung.[31] Mit noch mehr Recht könnte er behaupten, daß wir, längst bevor eine solche Geschichte in Gang kommt, nämlich mit Einsetzen der Schwangerschaft, zum «Nachkommen» als Anderem ein (einseitiges, asymmetrisches) Verhältnis haben, das sich noch nicht auf einen Menschen oder gar auf ein personales Wesen beziehen *kann*. Dieses Verhältnis läßt sich weder aufheben noch gar eliminieren, sondern nur überformen durch ein dem Sinn wie der Zeit nach späteres Verhältnis zum werdenden Menschen und zur Geschichte eines personalen Selbst. Levinas' Insistieren auf einem unaufhebbaren, insofern radikalen ethischen Anspruch des Anderen, der sich im Fall des «Nachkommen» als unbedingtes Anrecht auf seine Aufnahme in die Gemeinschaft der schon Lebenden fassen läßt, enthebt uns aber nicht der Aufgabe, diese Rede vom Anderen mit der Frage zu verknüpfen, *was* denn ein Mensch ist (und wo menschliches Leben beginnt und endet) und *wer* der oder die Andere im Sinne personaler Existenz jeweils ist. Nur wenn diese Verknüpfung[32] von Anderheit, menschlicher und personaler Existenz aufgewiesen wird, besteht die Chance, unverkürzt deutlich zu machen, was eigentlich Filiationen, in denen zwei Menschen einen Anderen zeugen und in die Gemeinschaft der Lebenden aufnehmen, von bloß reproduktiven Generationsprozessen unterscheidet. Allzu sehr läßt man sich bislang das Verständnis dieser Prozesse von Wissenschaften wie der Medizin vorgeben, so daß unkenntlich zu werden droht, welche Reduktionen etwa ein «reproduktionsmedizinisches» Denken impliziert, auf dessen Basis sich gar kein ethisches Verhältnis zur Zukunft *Anderer* begründen läßt. Wie ein solches Verhältnis aber womöglich beschädigt wird, wenn generative Lebensprozesse als bloß reproduktive aufgefaßt werden, kann uns freilich eine radikalisierte Ethik wie die von Levinas nicht sagen, wenn sie sich vom Gespräch mit den Humanwissenschaften fern hält. Ungeachtet mancher Rückgriffe auf eine Phänomenologie familialer Sittlichkeit, auf Levinas' Ethik der Vaterschaft und der Mutterschaft oder auf Theorien geschlechtlicher Differenz, aus denen sich immerhin Gesprächsangebote entwickeln ließen, liegt das Nachdenken über Generationenverhältnisse derart brach, daß man sich über den prinzipiellen Unterschied von Reproduktion und Filiation ebenso wenig Klarheit verschafft wie über die konkrete Bedeutung dieses Unterschieds in humanwissen-

[31] Vgl. vom Verf., Geschichte im Zeichen des Abschieds, München 1996, S. 213ff. und Teil III.

[32] Für eine Biologie, Anthropologie oder Medizin, die lediglich einen Organismus zur Welt kommen sieht, dem ggfs. noch spezielle («menschliche» oder «personale») Eigenschaften zuzusprechen sind, kann diese triadische Problemstellung nicht einmal Gestalt annehmen. Das gilt in gewisser Weise auch für Hans Jonas, der zwischen einer Philosophie des Organismus und einer Gattungsethik schwankt, in der das Gesicht eines Anderen nicht auftaucht. Vgl. Hans JONAS, Technik, Medizin und Ethik, S. 72f. (s. Anm. 24), wo Jonas selbst von «Gesichtslosigkeit» spricht. Es ist nicht abwegig, diesen Begriff hier in dem starken Sinne zu verstehen, den Levinas ihm verliehen hat.

schaftlichen Diskursen, in denen die menschliche Generativität und ihre bio-technische Rationalisierung zur Diskussion steht. Zwar wird in den Auseinandersetzungen mit Reproduktionsmedizin und Bio-Technik vielfach dunkel bewußt, daß sie eine (allzu oft hysterisch ausgemalte) bedrohliche, aber unvorhersehbare Zukunft des Menschen anbahnen könnten; doch wo genau und inwiefern diese Möglichkeiten eine kritische, angeblich die generative Zukunft des Menschen in Frage stellende Schwelle zu überschreiten drohen, erfahren wir bislang nicht. Ob sie etwa auf eine neuartige Sichtweise der Fruchtbarkeit der Gattung hinauslaufen könnte, die sich kaum mehr mit dem Gedanken einer Filiation vereinbaren läßt, in der ohne jeden Vorgriff Andere zur Welt gebracht werden, um bedingungslos Aufnahme zu finden, steht dahin.

Damit könnte sich Plessner bestätigt sehen in seiner Einschätzung, daß jede anthropologische Bestimmung dessen, was angeblich wesentlich oder unverzichtbar den Menschen ausmacht oder in Zukunft ausmachen muß, unter Geschichtsvorbehalt steht.[33] Erfahren wir nicht wirklich erst *im nachträglichen Widerspruch* zu Eingriffen in die menschliche Natur, d. h. auf dem Wege mehr oder weniger bestimmter Negation, was oder wer wir sind? Erst die konkreten Möglichkeiten der Bio-Technik zwingen den sonst allzu phantastischen, der literarischen Phantasie überlassenen Gedanken, wir könnten Reproduktionen Anderer sein (oder Andere könnten Reproduktionen unserer selbst sein), Ernst zu nehmen und die Gegenprobe zu machen, um zu ermitteln, inwiefern und aus welchen Gründen dieser Gedanke als unannehmbar erscheint. So kann im Widerspruch zum Gedanken einer technisch angeleiteten Reproduktion gezeugter Wesen erst deutlich werden, was eigentlich zum (kontrafaktischen) Sinn einer Filiation gehört, die der Zukunft Anderer nicht vorgreift, sondern sie freigibt. So erfahren wir etwas über Selbstsein – oder was unerläßlich dazu gehört, praktisch in der Weise eines solchen Seins zu existieren. Die Hermeneutik des Selbst lehrt ohnehin, daß es keinen direkten, unvermittelten Weg zu einem adäquaten Selbstverständnis geben kann.[34] Die Leit- und Kernfrage dieser Hermeneutik, die Frage danach nämlich, wer wir sind, führt vielfach erst auf dem Umweg über Infragestellungen weiter, die man sich unter kontingenten, überraschenden Umständen zuzieht. In den einschlägigen Schriften dieser Hermeneutik finden sich indessen bestenfalls ansatzweise Spuren des Problems, ob sich die Frage, *wer* wir sind, nicht ersetzen ließe durch die ganz anders gelagerte Frage, *was* wir sind (sich *reproduzierende* Lebewesen etwa, wie uns die Biologie einflüstert).[35] Der *Ort* dieser Infragestellung sind heute – im Gegensatz zur

[33] Vgl. Helmuth PLESSNER, Mit anderen Augen, S. 55ff. (s. Anm. 22).

[34] Vgl. oben Anm. 1.

[35] Mit diesen polemischen Überlegungen will ich nicht in Abrede stellen, daß die Wer- und die Was-Frage tatsächlich eng zusammengehören, wie vor allem Ricœur gezeigt hat in Das Selbst als ein Anderer, München 1996. Gerade Ricœur hat im übrigen

Einschätzung Foucaults – weniger die epistemologisch verselbständigten sogenannten Wissenschaften vom Leben, die ihren eigenen Gang gehen, ohne daß ihnen ein Selbst begegnete, als vielmehr die Lebenswelt, in die die Resultate dieser Disziplinen zurückwirken, um subkutan in das Selbstverständnis der Menschen einzudringen. Am Ende vergessen diese, daß sie zwar *als* Reproduktionsmechanismen aufgefaßt werden können, daß sie aber keine solche Mechanismen *sind*.[36] Der zweifelhafte Triumph dieser Wissenschaften würde allerdings in dem Fall gänzlich ins Ideologische umschlagen, wenn man auf diese Weise vergäße, daß sie sich ihrerseits nur einer *Suspendierung* (Canguilhem) lebensweltlichen Selbstverständnisses verdanken. Das alte phänomenologische Thema der Herkunft der Wissenschaft aus der «vergessenen» Lebenswelt, wie es Husserl anhand der Geometrie entwickelt hatte, ist aktueller denn je.[37] Allerdings sollte das nicht zu dem Kurzschluß verleiten, diesseits der Wissenschaften sei im Rekurs auf Selbsterfahrung etwa ohne weiteres das Vergessen der Lebenswelt aufzuheben. Wenn gerade die Wissenschaften vom Leben (*life sciences*) weit mehr noch als einst die Physik oder die Mathematik die Lebenswelt «kolonialisieren», so steht uns die Lebenswelt doch nicht unvermittelt als Reservoir einer Erinnerung zur Verfügung, durch die man sich der fraglichen Zukunft des Menschen versichern könnte.[38] Diese Problematik habe ich an anderer Stelle entwickelt.[39] Im

an seinen eigenen frühen Arbeiten zur Hermeneutik des Selbst später bemängelt, in ihnen werde die Wer-Frage allzu sehr auf einen Charakter beispielsweise bezogen, nach dem man scheinbar gleichsinnig mit der Frage fragen kann, was für ein Mensch jemand ist. Die Antwort läßt aber vielfach die Selbstheit in einer quasi-dinglichen Selbigkeit gerinnen, wie sie auch reidentifizierbaren Objekten zukommt. Gerade den kardinalen Unterschied von Selbigkeit und Selbstheit arbeitet Ricœur erst viel später heraus. Vgl. Paul RICŒUR, Le volontaire et l'involontaire, Paris 1950.

[36] Vgl. Maurice MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, S. 5.

[37] Es ist ein Desiderat, dieses Thema im Hinblick auf die sog. *life sciences* neu aufzuwerfen.

[38] Immerhin ist den außerordentlich restriktiven und reduktiven Bestimmungen des «Lebens» aus biologischer Sicht doch ein erheblicher, aber zweifelhafter Erfolg zu bescheinigen. An der reduktiven Erblast biologischen Denkens ändert sich nicht viel, wenn man zu den klassischen Bestimmungen der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktionsfähigkeit noch gewisse Spezifika hinzusetzt, die besonders «organisches» Lebens kennzeichnen (wie die Zielverfolgung). Als Gegenstand einer Wissenschaft vom Leben heutigen Zuschnitts kann man sich Leben als «Vermögen, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln» (Kant) kaum vorstellen – noch weniger den Wunsch ... Das ist so nebensächlich nicht, wenn es darum geht, die Verkürzungen zu erkennen, die im Begriff einer scheinbar bedenkenlos auch auf menschliches Leben anzuwendenden Biologie liegen könnten. Vgl. Reinhard LÖW, Philosophie des Lebendigen (s. Anm. 17), S. 54, 91ff., 277.

[39] Vgl. den Aufsatz «Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus ‹galileische› Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik»,

folgenden möchte ich auf eine andere, nämlich politisch-theologische Wendung der Frage nach dem Menschen eingehen, die dem *Gedächtnis* zumutet, diese Frage sowohl gegen die Wissenschaften als auch gegen eine ihnen sich unterwerfende Lebenswelt wach zu halten.

II.

Die Frage danach, «welches Gedächtnis die Zukunft des Menschen braucht»[40], erweist sich bei näherem Hinsehen als ein überaus sperriges Problem mit allzu vielen Unbekannten. Was immer wir über den Menschen wissen mögen, seine *Zukunft* kennen wir nicht. Abgesehen davon, daß der menschlichen Gattung aus zwingenden kosmologischen Gründen das (allerdings nicht terminierte) Ende bereits verhängt ist, läßt sich über die *ausstehende* Zukunft des Menschen mit Gewissheit nichts sagen, auch nicht, daß er keine hat, weil er sich – wie viele meinen – als unfähig erweist, die wesentlich von ihm selbst aufgeworfenen Probleme zu bewältigen. Ob es sich wirklich so verhält, steht dahin.

Offenbar geht es in der Frage danach, welches Gedächtnisses die Zukunft des Menschen bedarf, weniger um die ausstehende, unbestimmte Zukunft, der wir nicht vorgreifen können, als vielmehr um die der Zukunft zugewandte Bestimmung des Menschen, die sich womöglich auf das Gedächtnis stützen muß. *Wenn* es vielversprechender erscheint, umwillen der Zukunft des Menschen das Gedächtnis in Anspruch zu nehmen, so stellt sich die Frage, welches Gedächtnis gemeint sein kann. Sollte sich ein Gedächtnis benennen lassen, das ungeachtet der Offenheit der Zukunft die Zukunft des Menschen zu sichern verspräche? So würden wir von der fraglichen Zukunft des Menschen her darauf abzielen, welches Gedächtnis sie erfordert. Das Gedächtnis – womöglich gar das *älteste* Gedächtnis des Menschen, das ihm seine Zukunft vorzeichnete[41] – sollte insofern selber Erinnerung der Zukunft, *d. h. der Bestimmung* des Menschen sein. Nur so würde nicht vergessen, worum es ihm als Gedächtnis eigentlich gehen müßte: Nicht darum nämlich, irgendwelche Daten, Ereignisse oder vergangene Zeiten zu erinnern, sondern darum, in der Erinnerung von Daten, Ereignissen und Zeiten nicht die Zukunft des Menschen zu vergessen. Weniger das bereits Zurückliegende, Vergangene gewisser Ereignisse oder Zeiten, als vielmehr diese *zu erinnernde* Zukunft würde also den Sinn dieses Gedächtnisses

in: Regula GIULIANI (Hg.), Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften, München 2000, S. 143–177.

[40] Wie eingangs angekündigt, greifen die sich anschließenden Überlegungen diese Frage des Ahauser Forums Politische Theologie auf, ohne sich aber auf diesen kontingenten Anlaß zu reduzieren.

[41] Auf die Geschichte dieses Gedächtnisses kann hier nicht einmal in Ansätzen eingegangen werden; vgl. Aleida ASSMANN, Zeit und Tradition, Köln 1999.

bestimmen, nach dem man fragt. Es würde sich wesentlich nicht um eine Erinnerung «zurück», sondern um eine die Zukunft *bestimmende* Erinnerung «nach vorne» handeln, um mit Kierkegaard zu sprechen.

Dem Gedächtnis wäre so die *Erinnerung an die Zukunft des Menschen* zu verdanken, deren faktische Gestalt sich unserer Einsicht unumgänglich entzieht. Insofern muß die Zukunft als offen gelten. Es sei denn, man verfügt über Einsicht in eine im vorhinein wenn schon nicht faktisch, dann wenigstens ihrem Sinn nach erfüllte Zukunft.[42] Ist die Zukunft ihrem Sinn nach bereits erfüllt und antizipierbar, so muß die Gegenwart in gewisser Weise zur Vergangenheit dieser Zukunft werden. Nicht nur unsere jetzige Gegenwart mit ihrem bestimmten historischen Zeitindex, sondern jede vergangene und jede künftige Gegenwart wäre bereits von der letzten Zukunft überholt und ließe sich auf diese Weise im vorhinein als deren Vergangenheit begreifen. Wenn die Zukunft in diesem Sinne aber bereits erfüllt ist, dann fragt es sich, warum sie überhaupt eines Gedächtnisses bedürfen sollte.

Die Fragestellung «Welches Gedächtnis *braucht* die Zukunft des Menschen?» suggeriert, daß es die fragliche Zukunft ohne das Gedächtnis des Menschen möglicherweise gar nicht geben kann. Die Zukunft des Menschen hätte gewissermaßen nur Zukunft aufgrund dieses Gedächtnisses. So gesehen wäre die Zukunft des Menschen nicht immer schon ungefährdet erfüllt; sie vollzöge sich vielmehr kraft des Gedächtnisses. Dank des Gedächtnisses ereignete sich die Zu-Kunft der Zukunft des Menschen. *Was* aber ist der Mensch? Bei der Suche nach einer überzeugenden Antwort auf diese Frage helfen uns die Wissenschaften vom Menschen wie gesagt kaum weiter.

So wie das Leben längst nicht mehr Gegenstand der Biologie ist[43], so wie die Seele nirgends mehr als Forschungsproblem psychologischer Empirie begegnet, so läßt sich keine einzige Wissenschaft mehr nennen, als deren Objekt der Mensch als solcher gelten könnte. Bis heute kaschiert der Begriff Anthropologie mehr schlecht als recht diese nicht erst Foucault aufgefallene Misere. So schrieb Helmuth Plessner in seiner 1935 zuerst erschienenen Schrift *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, die heute unter dem Titel der zweiten, 1959 gedruckten Auflage *Die verspätete Nation* bekannt ist: «Das 19. Jahrhundert hat die Tendenz zur Entlarvung, weil ihm der religiöse Halt an der Offenbarung verloren gegangen ist. Nur sucht es den Halt an der neuen Wahrheit nicht in einem Jenseits hinter den Dingen, sondern diesseits der Dinge, vor ihnen, im Menschen. [...] Auf der Suche nach dem *verborgenen Diesseits* arbeiten sich die zersetzenden Wissenschaften Schicht um Schicht tiefer an das Wesen des Menschen heran, weil sie hier den letzten und wahren Halt erhoffen, der durch die Entzauberung

[42] Vgl. Karl RAHNER, Theologie der Zukunft, S. 34ff., 110 (s. Anm. 2).

[43] Vgl. François JACOB, La Logique du vivant, Paris 1970; Georges CANGUILHEM, «Logique du vivant et histoire de la biologie», in: *Sciences* 71 (1971), S. 20–25.

der christlichen Religion verloren ging.»[44] Der zweifelhafte Erfolg dieser Bemühung ist freilich darin zu sehen, daß auf diese Weise die Rede vom Wesen des Menschen selber zersetzt wurde. Keine Humanwissenschaft verspricht noch, ihren Sinn einzulösen.

Wenige Jahre später (ab 1962, um genau zu sein[45]) hat sich denn auch Levinas bereits deutlich von der Erwartung gelöst, den sogenannten Humanwissenschaften sei es zuzumuten, die Wahrheit über den Menschen herauszufinden. Haben sich diese Wissenschaften nicht epistemologisch verselbständigt, um ihre eigenen Probleme zu verfolgen? Hat es überhaupt Sinn, angesichts dieser Entwicklung enttäuscht zu sein, weil sie uns nichts über das Wesen des Menschen zu verraten verspricht? Muß man nicht gerade dieses vorläufig endgültige Ergebnis der Humanwissenschaften endlich akzeptieren, daß die Menschen, die sie erfunden haben, um endlos neue Fragen der Forschung aufzuwerfen, nicht als deren Objekte auftreten können und daß sie sich demzufolge nicht mit Hilfe der Humanwissenschaften darüber werden Klarheit verschaffen können, *was* (oder *wer*) sie sind?[46]

Dieser Befund, daß die Humanwissenschaften uns nicht bei der Suche nach Antworten auf diese Frage weiterhelfen werden, ist zum Problem des kulturellen Gedächtnisses geworden, dessen Teil diese Wissenschaften sind, insoweit ihre Ergebnisse und Perspektiven in das *öffentliche* Leben eingedrungen sind. Besonders an der Wirkungsmächtigkeit der Biologie ließe sich das zeigen. Vor allem deren viel beachtete genetische Forschungszweige *suggerieren* zwar gewisse menschliche Selbstbilder, indem sie Menschen im Prinzip wie alle übrigen Lebewesen als selbstreproduktive Mechanismen auffassen, mit dem Unterschied allerdings, daß Menschen Andere genetisch umprogrammieren können. Gerade in diesem vermeintlich kardinalen Unterschied zeigt sich aber die aus biologischer Sicht grundlegendere Gemeinsamkeit: Wir sind, wie alle Lebewesen auch, als *reproduktive Überlebensformen* zu verstehen.[47] Wie problematisch diese Sichtweise ist, wird erst deutlich,

[44] Helmuth PLESSNER, Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes, Frankfurt a.M. 1974, S. 105.

[45] Vgl. bes. die beiden Aufsätze «Die Bedeutung und der Sinn» und «Humanismus und An-archie» in: Emmanuel LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989. Der erste Aufsatz wurde zuerst 1964, der zweite 1968 veröffentlicht.

[46] Deshalb ist mit der Geschichte der Humanwissenschaften *in der Dimension des kulturellen Gedächtnisses* wesentlich der Eindruck des Verschwindens des Menschen aus ihnen verbunden. Auf dieses kulturelle Gedächtnis läßt sich sicherlich am ehesten die Frage beziehen, ob es einen «humanen» Sinn hat bzw. wie es mit der «Zukunft des Menschen» zusammenhängt. Im kulturellen Gedächtnis verdichten sich nicht nur unzählige Erfahrungen einzelner oder ganzer Generationen, deren geschichtliche Horizonte weit über ihren aktuellen Erfahrungsraum hinaus reichen. Zum kulturellen Gedächtnis gehören wesentlich auch die einmal Wissenschaften vom Menschen genannten Disziplinen.

[47] Vgl. François JACOB, Die Maus, die Fliege und der Mensch, Berlin 1997.

wenn Eltern auf dieser Basis ihre zu erwartenden Kinder als neu programmierbare Reproduktionen ihrer selbst zu sehen lernen. Daß ein Generationszusammenhang der Filiation (Patočka; s.o.) nicht auf einen genetischen Reproduktionsprozeß zu *reduzieren* ist, ist vielen noch intuitiv klar. Wo aber genau der entscheidende Unterschied liegt und welche Bedeutung er für uns haben sollte, ist viel schwerer anzugeben. Die Biologie und die Reproduktionsmedizin lassen uns jedenfalls mit diesem Problem im Stich. So werden wir wieder auf vor-wissenschaftliches Leben zurückgeworfen, wenn wir wissen wollen, was Menschen wesentlich ausmacht und wo für sie die Grenzen eines vom Paradigma der Reproduktion her gedachten Selbstverständnisses liegen.

Das hat auch Levinas in seiner Auseinandersetzung mit verschiedenen Spielarten des Anti-Humanismus so gesehen, ohne aber wieder auf die bloße menschliche Selbsterfahrung zu setzen. Wenn Levinas einen «Humanismus des anderen Menschen»[48] konzipiert, so nicht etwa im direkten Zugriff auf ein verfügbares anthropologisches Wissen, das Antwort geben würde auf die Frage, was oder wer wir sind, und auch nicht im unvermittelten Rückgriff auf ein altes Gedächtnis, das uns die Zukunft des Menschen (oder vielmehr seiner Menschlichkeit) verbürgen würde. Vielmehr gerade von der radikalsten Infragestellung des Menschen durch ihn selbst läßt er sich bei der Forschung danach leiten, welcher Humanismus sich noch verteidigen lassen könnte. Wenn sich, so sagt er, nach dieser Infragestellung des Menschen durch den Menschen überhaupt noch etwas von ihm retten läßt, dann wird es *nicht* sein Inneres, sein Eigentlichstes oder auch nur seine Unverletzlichkeit sein. Denn all das hat sich als antastbar erwiesen. Überlebt hat dieses Desaster nur die Gabe der Verantwortung, die uns der Andere auch dann gibt, wenn er uns nicht zugehört, wenn er uns fremd bleibt, wenn wir ihm oder er uns als radikaler Feind begegnet. Diese Gabe soll auch dem indifferentesten Befehlstäter immer schon zuvor gekommen sein und ihm die Möglichkeit verwehrt haben, sich von der Verantwortung angesichts des Anderen zu absolvieren.[49] Sie soll der schrecklichsten und der gleichgültigsten Gewalt widerstanden haben. Selbst in der hermetischen Welt der Lager soll sich die absolute Unmöglichkeit restloser Zerstörung der Gabe der Verantwortung gezeigt haben. Mit anderen Worten: Man kann diese Verantwortung verachten oder ignorieren, um sich scheinbar indifferent zu ihr verhalten. Aber man kann im unumgänglich nachträglichen Verhalten zu dieser Gabe die *vorgängige ethische Bestimmung* zur Nicht-Indifferenz angesichts des Anderen dadurch nicht aus der Welt schaffen. Angesichts des Anderen, der jeder andere sein kann, wird jene Gabe jedem Verhalten zu

[48] Ich beziehe mich vor allem auf das gleichnamige, bereits zitierte Buch (s. Anm. 45; vgl. bes. S. 62ff., 90).

[49] Vgl. vom Verf., Geschichte als Antwort und Versprechen, Freiburg/München 1999.

ihm bereits vorangegangen sein. Was das Verbrechen überlebt hat, ist nicht bloß ein bestimmter Begriff des Menschen, sondern die Bestimmung zur Verantwortung für den Anderen – wer auch immer er sei. Wenn nun jeder andere dieser Andere sein kann, selbst dann, wenn uns weder sozial noch politisch oder rechtlich etwas mit ihm verbindet, so ergibt sich doch aus der Erinnerung des Verbrechens nicht einfach per bestimmte Negation, wie menschliche Lebensformen einzurichten sind, die der hier reklamierten radikalen Verantwortung für den Anderen gerecht zu werden versprächen. Insofern bleiben wir im Unklaren darüber, wie sich das Gedächtnis, dem Levinas im Sinne eines Humanismus des anderen Menschen von dessen radikalster Negation her zuarbeitet, für die Zukunft des Menschen als tragfähig erweisen soll.[50]

Ebenso schwer wiegt der Zweifel daran, ob sich ein solches Gedächtnis wirklich denken läßt. Hat sich nicht gerade das *kulturelle* Gedächtnis auf europäischem Boden völlig überfordert gezeigt von der Frage, ob es der radi-

[50] Die Bedeutung der hier hervorgehobenen Problemstellung wäre durch genaue Parallelen in der so ganz anders ansetzenden Ethik der Zukunftsverantwortung von Hans Jonas zu bestätigen (Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M. ³1982.). Anders als Levinas setzt Jonas mit einem unbedingten Anspruch der Gattung auf künftige Existenz ein, für die wir Verantwortung tragen sollen (S. 86f., 187; Technik, Medizin, Ethik [s. Anm. 24], S. 74); aber er leitet den Sinn der Verantwortung von einem «archetypischen» Paradigma, von der Verantwortung der Eltern für ihre Kinder, ab (Das Prinzip Verantwortung, S. 175–178, Viertes Kapitel III, IV, VII), um dann eine «sinngemäße Erweiterung» der Verantwortung auf den Horizont der Gattung vorzuschlagen (ebd., S. 242). Doch antwortet die «paradigmatische» Verantwortung dem Anspruch eines «Einzigen» in seiner Einzigkeit (ebd., S. 241), während die Gattungs-Verantwortung sich unabsehbar Vielen und einer «stetigen Zufuhr von Andersheit» stellen muß (ebd., S. 49, 252, 316), die die «Explosion» der Bevölkerungen heraufbeschwört und bio-politische Maßnahmen dringlich erscheinen läßt. So erfährt unter der Hand die Rede vom Anspruch des (bzw. der) Anderen auf unsere Verantwortung offenkundig eine erhebliche, noch zu wenig bedachte Sinnveränderung. Dennoch traut Jonas der Erinnerung an den Anspruch des «einzigen» Anderen zu, den Sinn für die Verantwortung angesichts der Zukunft Unbekannter zu schärfen, die uns niemals von Angesicht zu Angesicht gegenüber treten werden. Insofern stellen sich strukturell dieselben Vermittlungsprobleme zwischen der Verantwortung für den Anderen einerseits, von der das «Gedächtnis des Menschen» inspiriert sein soll, und der Zukunft der menschlichen Gattung andererseits. – Die Parallelen ließen sich noch weiter ziehen: auch Jonas kann den (von ihm als «seinsimmanent» eingestuften) Anspruch des Anderen nicht mit einem *biologisch-organischen* Lebensbegriff und mit einer *darauf* aufgebauten Anthropologie verknüpfen. Bloßes Leben scheint ihm eine gänzlich indifferente Sache zu sein (Technik, Medizin, Ethik, S. 39, 82); wohingegen der zur Nicht-Indifferenz angesichts des und der Anderen bestimmende Anspruch scheinbar keiner Anthropologie bedarf, die etwa ein veränderliches Sein des Menschen verzeichnete (Das Prinzip Verantwortung, S. 382f.). Wird aber nicht die Stärke einer (ungeachtet Jonas' Anknüpfung an eine «philosophische Biologie») derart vom «Leben» sich unabhängig machenden Argumentation mit ihrer Schwäche in der Auseinandersetzung mit projektierten bio-technischen Eingriffen in das menschliche Leben erkauft?

kalsten Infragestellung des Menschen durch den Menschen Rechnung tragen kann? Diese Infragestellung, die er in Auschwitz erkannt hat, hat Levinas zwar auszuloten versucht, doch eine Antwort auf die Frage, ob sich eine vom Gedächtnis gestützte Geschichtlichkeit auch nur denken läßt, die die Herausforderung durch dieses Ereignis anzunehmen vermöchte, ist er schuldig geblieben. Die Ethik einer unhintergehbaren, radikalen Verantwortung hat Levinas dem kulturellen Gedächtnis nicht einzuschreiben versucht. Im Gegenteil: Die Geschichte wird in seinen Schriften mehrfach als bloß nekrologische, vor allem der Identität der Überlebenden verpflichtete Veranstaltung herabgesetzt; und immer wieder bestreitet er in seinen Texten, das Gedächtnis sei der Alterität des Anderen gewachsen. Weder dem Gedächtnis noch der Geschichte mochte er offenbar die Rolle zutrauen, einer die Zukunft des Menschen rettenden Ethik im Sinne eines Humanismus des Anderen zu dienen.

Wenn aber kein Gedächtnis diesen Humanismus von der Erfahrung seiner extremsten Verleugnung her bezeugt, kann sich diese Ethik dann wirklich für die Zukunft des Menschen engagieren? Auf diese für sein eigenes Anliegen zentrale Frage gibt Levinas keine befriedigende Antwort. Überdies kann die ethische Erfahrung, die sein Werk zur Geltung bringen sollte, nicht als Wissen gelten, das im Modus des Gedächtnisses einfach weiterzugeben wäre. Sie ist nur zu *bezeugen*. Wenn irgendwo die Zukunft des Menschen sich ereignet, dann hier, in der übernommenen Verantwortung für den Anderen und die Anderen, lehrt uns Levinas. Aber *daß* es sich so verhält, bedarf das nicht der *Bezeugung* in einem nicht nur individuellen Gedächtnis? Bliebe die ethische Erfahrung andernfalls nicht allzu sehr auf das Hier und Jetzt derer beschränkt, die sie aktuell machen, ohne *kulturell* zur Geltung zu kommen? Zwar mag sich die Zukunft des Menschen stets von neuem vom Anderen her ereignen (wovon Levinas uns überzeugen möchte), doch müßte sie eigentümlich kraftlos bleiben, wenn sie sich keinem Gedächtnis mitteilte.

Wie sich diese Zukunft *vom Anderen her* und ein kulturelles Gedächtnis zusammen denken ließen, ist eine offene Frage. Immerhin sind in den letzten Jahren verschiedene Versuche einer Wiederannäherung von Ethik und Geschichte festzustellen, die aber nicht darüber hinwegtäuschen sollten, auf wie dünnem Eis sie sich bewegen. Vor allem scheint mir der Begriff der Bezeugung allzu oft zu leichtfertig in Anspruch genommen zu werden. Wir alle haben dramatische Fälle politischer Märtyrer vor Augen, die behaupteten, für eine erst zu verwirklichende Wahrheit zu sterben und dafür Tausende zu opfern bereit waren. Hier gehen Bezeugung und Menschenverachtung Hand in Hand. Man macht es sich zu leicht, meine ich, wenn man dieses Anti-Zeugnis, dem eine eigene politische Aussagekraft nicht so ohne weiteres abzusprechen ist, als Beleidigung einer Religion, aller Religiosität oder Gottes selbst abstempelt. Scheinbar bezeugt es doch die Wahrheit gerade dessen, was ein Humanismus des anderen Menschen sich anzunehmen weigert: daß einer dem anderen eine *indifferente* Todfeindschaft erklären kann, um ihn

«zur Hölle zu schicken» – wie in New York geschehen. Wird sich auch angesichts dieser, ihren Schatten tödlicher Gewalt bereits weit in die Zukunft vorauswerfenden Herausforderung ein Humanismus des Anderen bewähren? Wird er es verhindern können, daß man die Täter und ihre Hintermänner in ein dehumanisiertes Jenseits verweist, mit dem man «nichts gemeinsam haben» will?[51]

Die Zukunft des Menschen wird – wenn es sie gibt – nur lebendig bleiben, wenn man auch die Geschichte der Dehumanisierungen im Gedächtnis behält, die so oft schon diese Zukunft zu zertrümmern drohten. Gerade das Gedächtnis nämlich konfrontiert uns mit der Frage, ob die Zukunft des Menschen, die man beschwört, auch angesichts des radikalen Feindes sich ereignet, mit dem man jegliche menschliche Gemeinsamkeit zu leugnen neigt, weil er diese Zukunft zu zerstören gewillt scheint. Mit schlichten Worten hat Marie Luise Kaschnitz dies unter dem Titel «Metaphysik» zum Ausdruck gebracht: «Es gibt Menschen, die ohne Metaphysik oder, um es deutlicher zu sagen, ohne Gott nicht auskommen können. Sie verlangen nichts von ihm und stellen ihn nicht zur Rede, eine sinnliche Vorstellung (alter Vater) haben sie schon lange nicht mehr. Sie suchen ihn nicht in der Kirche, aber auch nicht im Wald. Am ehesten noch in den Augen ihrer Mitmenschen. Auch in den Augen derer, die ihn leugnen? Gerade in diesen, ja.»[52] Vor aktuellem Hintergrund möchte man hinzufügen: auch in den Augen derer, die «verblendet» für einen anderen Gott Zeugnis abzulegen glauben.

Wem sollen wir Glauben schenken? Demjenigen, der jede Gemeinsamkeit mit der terroristischen Gewalt leugnet (um sie in ein nicht-menschliches Jenseits zu verweisen) oder dem Zeugnis derer, die selbst in ihr noch die Spur des Anderen zu entziffern suchen? Will diese Gewalt nicht zum Ausdruck bringen, daß es diese Gemeinsamkeit nicht gibt? Wer sich diesen Schluß *nicht* aufzwingen lassen will *und* an der Zukunft des Menschen festhalten möchte, wird sich der harten Probe eines Gedächtnisses unterziehen müssen, welches uns – in der Verantwortung für den Anderen, selbst für den ärgsten Feind – mit der eindringlichen Infragestellung der Zukunft des Menschen durch ihn selbst konfrontiert. Nur unter dem Druck dieser Probe wird die Rede von einem – sei es neuen, sei es alten – Humanismus vor dem Rückfall in eine fragwürdige Emphase zu bewahren sein.[53]

[51] Vgl. dazu den in Verbindung mit Christian Geulen und Anne von der Heiden herausgegebenen Band Vom Sinn der Feindschaft, Berlin 2002.

[52] Marie Luise KASCHNITZ, Steht noch dahin, Frankfurt a.M. 51979, S. 64.

[53] Es fragt sich, ob gegenwärtige Ansätze zu einer «Neuen Politischen Theologie» diese Probe wirklich bestehen, wenn sie einer anamnetischen, im Lichte der Bestimmung des Menschen «befreienden Erinnerung» nicht auch eine fällige Erinnerung an eine radikale Freiheit zur Seite stellen, die sich von eben dieser Bestimmung zu lösen versucht hat. Vgl. Johann Baptist METZ, «Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines

Die bisherigen Überlegungen lassen sich in fünf Thesen zusammenfassen:

1. Nur wenn die Zukunft des Menschen nicht bereits erfüllt ist, ist sie auf unser Gedächtnis der *Bestimmung* des Menschen angewiesen.

2. Im Horizont des *kulturellen* Gedächtnisses sagen uns indessen nicht die Humanwissenschaften, was der Mensch ist, sie künden vielmehr seit langem vom Verschwinden des Menschen und verweisen auf den vor-wissenschaftlichen Menschen zurück, ohne daß wir uns aber unvermittelt auf die menschliche Selbsterfahrung berufen könnten.

3. Als Menschen diesseits der Wissenschaften entgehen wir nicht der radikalen Infragestellung durch die Gewalt-Geschichte des 20. Jahrhunderts, die exzessiv die Zukunft des Menschen negiert zu haben scheint.

4. Selbst wenn dieser Infragestellung ein sogenannter Humanismus des anderen Menschen standgehalten haben sollte, wie Levinas glaubt, bleibt doch fraglich, wie dieser ein kulturelles Gedächtnis inspirieren kann.

5. So bewegen wir uns in gewisser Weise im Kreis: Die offene, nicht schon im Vorgriff erfüllte Zukunft des Menschen bedarf des Gedächtnisses. Im Horizont dieses Gedächtnisses wird aber sowohl dieser Humanismus als auch dessen radikale Infragestellung bezeugt. Die fragliche Zukunft des Menschen kann es demnach nur im Lichte dieses abgründigen Zwiespalts geben.[54]

Das geschichtliche, kulturelle Gedächtnis vor allem muß die Erwartung enttäuschen, es könne ohne weiteres zur Erinnerung der Zukunft (als der Bestimmung) des Menschen verhelfen. Denn einerseits hält es auch die Versuche ihrer Leugnung in Erinnerung und läßt sich andererseits nur schwer mit einem Humanismus des anderen Menschen verknüpfen, der einerseits zwar dieser Leugnung widerstanden haben soll, der sich andererseits aber der viel beschworenen «Identitätsstiftung» im Gedächtnis der Überlebenden

Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften», in: Axel HONNETH/Thomas MC CARTHY/Claus OFFE/Albrecht WELLMER (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1989, S. 733ff. – Allzu schnell wird vielfach eine «rezeptive» Erinnerung von «den» (welchen?) Leidenden, Toten oder gar «Besiegten» für eine kollektive Identitätssicherung in Anspruch genommen, ohne eine unaufhebbare Fremdheit sowohl des Erlittenen als auch derer in Betracht zu ziehen, die untergegangen sind. Und bleibt nicht jede «partikulare» Identität notorisch hinter einer universalen Vernunft zurück, die sich im Spiegel des Erinnerten, noch des ärgstens Leidens, in ihrem geschichtlichen Sinn bestätigt finden soll? Ein derartiger Kurzschluß von Erinnerung, geschichtlicher Vernunft und eschatologischer Hoffnung, die selbst für das ungerechteste Leiden zu entschädigen verspricht, hat selbst etwas Gewaltsames.

[54] In dieser Perspektive genügt es nicht, mit Kant einen «croyance rationelle» an den Menschen zu bemühen, jedenfalls dann nicht, wenn nicht gezeigt wird, wie dieser (auf ein «rationales Postulat» gestützte) Glaube an die Zukunft des Menschen selber der geschichtlichen Erfahrung ausgesetzt ist; vgl. Paul RICŒUR, «Que signifie ‹humanisme›?», in: *Comprendre* 15 (1956), S. 84–92, hier: S. 87f., wo nicht bloß rezeptiv-wiederholenden Reprisen der okzidentalen Traditionen das Wort geredet wird, die eher einer «Nach-Stiftung» ihrer Ursprünge (Husserl) oder sogar eines «Vergessens» (Merleau-Ponty) als Voraussetzung ihrer Erneuerung bedürfen.

widersetzt.[55] Darüber hinaus ist unklar, wie dieser Humanismus in gegenwärtigen Debatten um eine biologisch zu manipulierende Zukunft des Menschen zum Tragen kommen kann. Zwar hat er an eine unhintergehbare Bestimmung des Menschen zur Verantwortung für den Anderen erinnert und beansprucht auf diese Weise, in die Zukunft zu weisen; doch hat dieser Humanismus den Anspruch des Anderen, von dem her er diese radikale Verantwortung denkt, erklärtermaßen so weit dem Sein und dem «innerweltlich» Seienden entrückt, daß er jede Antwort auf die konkrete Frage schuldig bleibt, *wer* oder *was* denn ein Mensch ist. Weder zur Frage der Selbstheit (die betrifft, *als wer* sich jemand versteht) noch zum Problem der Selbigkeit (die betrifft, *was* etwas oder jemand ist) nimmt er im einzelnen Stellung. Er hilft uns also nicht bei der Frage weiter, wo etwa das Leben eines Menschen, für das er diese Verantwortung aufträgt, in genetischer Perspektive endet und wo es beginnt. Weil diese Fragen offen bleiben, droht der *als Forderung* formulierte Anspruch, dieser Verantwortung unbedingt gerecht zu werden, zu einer Leerformel zu werden. Ist der Fötus ein solches Wesen, das uns diese Verantwortung von sich aus aufträgt? Ist der Zeitpunkt der Nidation der entscheidende, von dem an davon auszugehen ist, daß wir es (wenigstens der Möglichkeit nach) mit dem Leben eines Menschen zu tun haben? Diese viel diskutierten Fragen verlangen nach einer Antwort, die besagt, unter welchen Gesichtspunkten wir vom Leben eines Menschen ausgehen können.[56] Nur unter dieser Voraussetzung ließe sich dann auch sagen, wo und wie genau die *unverfügbare* Verantwortung angesichts des anderen Menschen verletzt zu werden droht. Wird die Ethik des Humanismus des anderen Menschen nicht mit einer im weitesten Sinne anthropologischen Beschreibung der Erscheinungsweise des Anderen *als* Mensch verknüpft, dann kann jedenfalls kein auf diesen Humanismus sich stützendes Gedächtnis einer menschlichen Zukunft zur Geltung verhelfen, in der man gerade die biologisch determinierte Erscheinung des Menschen zu manipulieren unternimmt. Die eigentliche Brisanz dieses Unternehmens, das zu Unverfügbarem kein Verhältnis mehr hat, kann nicht deutlich werden, wenn man die Ethik des Anderen, die das Gedächtnis der Bestimmung des Menschen wach halten soll, von den Problemen der wissenschaftlichen Rede völlig fern hält, wie es bislang weitgehend geschieht. Diese Rede, so

[55] Erstaunlicherweise ist die von Levinas vorgebrachte radikale Kritik von Erinnerung, Gedächtnis und Geschichte bei vielen Apologeten der Verantwortung «für den Anderen» noch kaum wahrgenommen worden. Anders ist es kaum zu erklären, wie unvermittelt vielfach die Beschwörung geschichtlicher Identität «angesichts von Auschwitz» etwa mit einer Berufung auf Levinas zusammengeht.

[56] Was nicht besagen soll, der außer-ordentliche Anspruch des Anderen richte sich seinerseits nach unseren Definitionen. Wäre es so, dann würde er sich unserer «Sichtweise» der Dinge fügen und wäre folglich gerade nicht das, als was Levinas ihn herausgearbeitet hat: ein Anspruch, der jeder nachträglichen Aneignung zuvor kommt und uns insofern fremd bleibt.

wie sie lebensweltlich das menschliche Selbstverständnis immer durchgreifender zu prägen scheint, verlangt längst selber nach einem Dialog mit einer Philosophie, die die fragliche Zukunft des Menschen nicht nur in einer erinnerungswürdigen Vergangenheit sucht, die sich vielmehr rückhaltlos einzulassen hätte auf die gegenwärtige Erfahrung, daß wir uns selbst abhanden zu kommen scheinen, weil eine unerhört erfolgreiche Wissenschaft über ihre Utopien künftiger Selbstbestimmung jedes Unverfügbare vergißt.

Von der Unverfügbarkeit jener Gabe aber haben wir kein objektives Wissen, das sich über ein gegenständlich gedachtes menschliches Objekt gewinnen ließe, mit dem sich die Humanwissenschaften in ihrer Geschichte befaßt zu haben scheinen. Unverfügbare Verantwortung gibt es nur nach Maßgabe der Erfahrung dessen, daß man einander anspricht und in Anspruch nimmt.[57] Auch der «Humanismus des anderen Menschen», der das betont hat, begibt sich nicht etwa in Konkurrenz mit einem anthropologischen Wissen, das uns mit der Auskunft abspeist, wir seien paradoxe Wesen, denen «Wesentliches mangelt»;[58] vielmehr läßt er sich von der radikalsten Infragestellung der Verantwortung herausfordern, die uns erinnerlich ist. Die Annahme dieser Herausforderung läßt jenes anthropologische Theorem des 18. Jahrhunderts, demzufolge «der Mensch von Natur aus nichts» sei, in einem ganz anderen Licht erscheinen. So «unbestimmt» der Mensch als Lebewesen auch immer sein mag, *praktisch* zu einem Nichts droht er erst *durch den Anderen* zu werden – im Zuge einer Vernichtungsanstrengung, die mit der Demütigung einsetzt, durch die jemand seiner unumschränkten Souveränität Ausdruck verleiht, indem er sein Opfer zu einem nichtswürdigen Subjekt macht, von dem keinerlei Anspruch mehr ausgeht und dem keinerlei Anspruch mehr zusteht. Der extremste Versuch, sich zu einer solchen Souveränität zu ermächtigen, bedurfte eines radikalen Mordes, dessen *praktische*, «moralische Unmöglichkeit» Levinas unablässig beschwört. Der Mord kann nicht aus der Welt schaffen, wogegen er verstößt. Sei es als Anspruch auf die Verantwortung des Anderen, sei es als womöglich ur-altes Gebot, nicht (und in keiner Weise) zu töten, ist aber das, was sich jener Souveränität widersetzt, der humanwissenschaftlichen Forschung verschlossen. Insofern er-

[57] Vgl. zum Erfahrungsbezug bei Levinas vom Verf., «Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität», in: Reto L. FETZ/Roland HAGENBÜCHLE/Peter SCHULZ (Hgg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität Bd. 2, Berlin, New York 1998, S. 1248–1276.

[58] Hans BLUMENBERG, Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, S. 124. Ungeachtet dieses Bescheids ist die humanwissenschaftliche Forschung immer wieder einer Phänomenologie des Anspruchs (und des Antwortgebens auf den Anspruch des Anderen) auf der Spur gewesen, wobei freilich ein weiter, nicht von vornherein ethisch engzuführender Begriff des Anspruchs ins Spiel kommt, wie im Anschluß an die biologisch-anthropologischen Forschungen Kurt Goldsteins gezeigt wird von Bernhard WALDENFELS: Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994.

scheint auch die alarmierte Reaktion gegen eine Biologisierung menschlichen Selbstverständnisses, die man auf dem Weg zu einer unbeschränkten Selbstermächtigung und insofern auf dem Weg zu einem neuen Menschen sieht, als verfehlt, so gute historische Gründe sie auch immer haben mag. Infolge einer unumgänglichen Suspendierung oder «Einklammerung» (*epoché*) «lebensweltlichen» Selbstverständnisses kann die moderne Biologie nicht umhin, all das, was uns mit den übrigen Lebewesen verbindet, zu vergegenständlichen. Nicht die Biologie (wie auch Foucault in gewisser Weise glauben machen will), sondern erst das Vergessen dieser Suspendierung ist der Anfang vom Ende des Menschen als einer andere in Anspruch nehmenden, lebendigen Realität. Der theoretischen Reduktion auf ein belebtes Objekt, das sich in Ontogenese und Phylogenese reproduziert und eher zufällig auch evolutionär verändert, folgt dann eine massive praktische Reduktion, die bedeutet, daß Menschen einander als Reproduktionsmechanismen zu betrachten lernen.[59] Die praktische Brisanz einer solchen Reduktion hilft freilich weder ein alle eidetischen Konstanten auflösendes anthropologisches Wissen noch eine Wesens-Nostalgie zu erkennen, die verspricht, rückwärts gewandt ein unanfechtbares praktisches Sein des Menschen zu rehabilitieren. Die Anfechtbarkeit des praktischen menschlichen Lebens und selbst jener Unverfügbarkeit ist unbestreitbar geschichtliche Wirklichkeit. Insofern wird die geschichtliche Erfahrung zur eigentlichen Herausforderung des Fragens nach der Zusammengehörigkeit der Zukunft und des Gedächtnisses des Menschen. Und zwar um so mehr, wie ihr weder eine souveräne Berufung auf Wissenschaften, denen ihr Objekt abhanden gekommen ist, noch auf ein womöglich ur-altes Gedächtnis zur Sprache verhilft, das eine von keinem geschichtlichen Ereignis wirklich angefochtene ursprüngliche Bestimmung des Menschen in Erinnerung ruft.

[59] Vgl. Armin GRUNWALD/Mathias GUTMANN/Eva M. NEUMANN-HELD (Hgg.), On Human Nature, Berlin, Heidelberg 2002.