

## Menschenwürde – in der Totenkultur

*Helmut KOHLENBERGER*

### Zusammenfassung

Die Menschenwürde wurde im Kontext der theologisch gedeuteten Gottebenbildlichkeit gedacht, seit der Renaissance aber als Befähigung des Menschen zu Kunst und Wissenschaft, kraft derer er ein freies Wesen ist. Aus den im gesellschaftlichen Leben bekannten Amts-Würden wurde die Würde im Singular verstanden als Prozess der Vervollkommnung der Position des Menschen unter dem „Gesetz der Freiheit“, später die *région de l’humanité*. Der selbstreflexive Charakter dieses Prozesses führt zu einer immer stärkeren Anwendung der Wissenschaften auf „den Menschen“ selbst, bringt darum den Zustand des „Überwachens und Strafens“ in einem immer präziseren System mit sich. Die autonome Kunst vermag durchaus über die Lage der in den technisch-ökonomischen Prozess einbezogenen Lebenswelt des Menschen hinwegzutäuschen, hinwegzutrusten. Eine Atmosphäre der Ästhetisierung vieler Lebensbereiche hat indes Religion und Ethik in der Öffentlichkeit quasi tabuisiert und zuzeiten totalitäre Vernichtungsexzesse möglich gemacht. Heute sind die Schamgrenzen dieser Entwicklung vielfach überschritten – über den Menschen wird biopolitisch disponiert. Auswege gibt es nur aus Konsequenzen der radikalen biblischen Frage: Wo bist du?

**Schlüsselwörter:** Ästhetisierung, Autonomie, Biopolitik, Politik der Würde, Scham(losigkeit)

### Abstract

The term “human dignity” was understood in the context of the theological interpretation of man as God’s image. Since the Renaissance, however, it is understood as an ability of the person to practice art and science by virtue of his or her being a free being. From the dignity of officials known in the social life the word dignity in the singular became understood as a process of the perfection of the position of the person by the “law of freedom”, later *région de l’humanité*. The self-reflexive character of this process leads to an even stronger application of the sciences to the “person”, therefore brings along the state of “Control and Punishment” in a more and more exact system. The autonomous art is definitely able to mislead about the position of the social environment included in the technical-economic process of the person. An atmosphere of the aesthetization of many areas of life has virtually put a taboo on religion and ethics in the general public and at times has made totalitarian destruction excesses possible. Today the boundaries of shame concerning this development are often crossed and the person is subject to biopolitical disposition. There are ways out only by consistent use of the radical biblical question: Where art thou?

**Keywords:** autonomy, biopolitics, estheticism, politics of dignity, shame(lessness)

*Anschrift des Autors:* Dr. Helmut KOHLENBERGER  
Postfach 1655, D-83383 Freilassing  
[hvitko@t-online.de](mailto:hvitko@t-online.de)

Von Menschenwürde wird in letzter Zeit nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Diskussion um Sterbehilfe gesprochen – „menschenswürdiges Sterben“ wird gefordert. Nach dem 2. Weltkrieg wurde die Menschenwürde – in der UNO-Charta, im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland – deklariert. Es wurde damit entschieden zum Kolonialismus, zu den Massenvernichtungsexzessen in HITLER-Deutschland und anderswo Stellung genommen. Bei allen Unterschieden geht es jedes Mal um Menschen im technologisch-ökonomischen „Prozess“ – angesichts des Todes. Mit der Berufung auf Menschenwürde soll diesem ins Leere zu geraten drohenden Prozess der Prozess gemacht werden. Selbstredend stellt sich sofort die Frage, wie diese Berufung auf Menschenwürde sich von den seit der Revolution (insbesondere in Frankreich 1789) deklarierten Menschenrechten unterscheidet. Oft wird von der inhaltlichen Unbestimmtheit der Menschenwürdegarantie gesprochen. Zumeist kommen einschlägige Expertenüberlegungen zu diesem Thema nicht übers Zirkuläre hinaus, da die als allgemein, gleich und unveräußerlich geltende Menschenwürde und die Menschenrechte nicht an bestimmte Eigenschaften gebunden oder von außerhalb des Menschen her begründet werden. Die Menschenrechte sind in der Menschenwürde fundiert – diese wird in den Menschenrechten expliziert. Man hat vom Rechtspositivismus aus von einem Kern-Schale-Verhältnis gesprochen, das in der Würde und den Rechten lediglich Aspektunterschiede desselben Themas ausmacht<sup>1</sup>. Indes begleitet diese Zirkularität, dieser Selbstbezug das Thema der Menschenwürde, Menschenrechte von Beginn – und deutet an, dass wir es mit einem Symptom der sich als „Autopoiesis“ und „Autonomie“ verstehenden Moderne zu tun haben.

Betrachten wir diesen Zusammenhang in drei Schritten.

1. Historischer Kontext der Rede von „Menschenwürde“.
2. Scham(losigkeit) – Intensivierung der Problematik der Menschenwürde.
3. „Ausblick“

## 1. Historischer Kontext der Rede von „Menschenwürde“

Kein Zweifel, die biblische Botschaft spricht „dem Menschen“ eine herausragende Stellung zwischen Gott und Tier zu. In diesem Sinne sehen Theologen mit Bezug auf Genesis 1, 26 f usw., Psalm 8 in der Rede von Menschenwürde die säkulare Ausdrucksform für einen „jüdisch-christlichen“ Impetus, der neben der Größe auch die Bedürftigkeit des Menschen, seine „sündhafte Fehlbarkeit“, von Christus her aber auch Anwaltschaft für Leidende und Bereitschaft zur Selbsthingabe einschließt<sup>2</sup>. In der Septuaginta verlagert sich die im hebräischen Text betonte Herrschaft des Menschen über die Tiere im griechischen Text auf eine seinshafte Auffassung des Menschen im Blick auf Gottes Ewigkeit zur „Gottesebenbildlichkeit“<sup>3</sup>. Jedenfalls ist die Menschenwürde nicht einfachhin naturhaft gegeben. Es überrascht nicht, dass „der Mensch“ in der ontotheologischen Denkgeschichte historisch spät in Blick kommt – etwa bei Thomas von AQUIN und anderen, die des Menschen Gottesebenbildlichkeit betonen. Der entscheidende Punkt ist, dass das Zentrum des Menschen nicht im Menschen selbst – sondern in dem Status des Geschaffenseins liegt.

Im 15. Jahrhundert zeigt sich bei Nikolaus von KUES und anderen Denkern ein Perspektivenwechsel: In seinem Dialog „Idiota de mente“ erhält ein Philosophieprofessor von einem Löffelschnitzer Einführungsunterricht in die sich im Menschengestalt aus den Zahlen erschaffende Kunst<sup>4</sup>. In einer anderen Schrift (*De visione Dei*) leitet der Kusaner die Mönche von Tegernsee dazu an, in einem Tafelbild Christi, dessen Augen dem Betrachter folgen, das Sehen selbst, darin das Urbild von allem – und des Sehenden selbst – wahrzunehmen. Die sich hier zeigende Tendenz verstärkt und verbindet sich mit einem auszufern drohenden Wissensdrang, der Magie, Astrologie und andere Traditionen einschließt – zu der Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos, die

Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA 1487 vortragen wollte, die aber erst unter dem Titel *De hominis dignitate* postum erschien<sup>5</sup>. Darin wird der Mensch als ungemein verwandlungsfähiges Wesen gesehen. Er steht zwischen seinen Begierden und einer auf der „Jakobsleiter“ zu erreichenden Gottähnlichkeit in der *rerum divinarum inspectio*, die von den großen Meistern mystischer Lehren aller Religionen gelehrt und gelebt wurde und insbesondere in der *scientia numerandi* zu finden ist. Freiheit zu wählen und das Wissen um das Geheimnis der Zahlen machen des Menschen Würde aus. Nicht ganz zu Unrecht wird dieser Ansatz als „philosophisches Kunstprodukt“ gekennzeichnet<sup>6</sup>.

Die Ausgangsposition der „Menschenwürde“ in der sich zunehmend an der Mathematik orientierenden Wissenskultur bestimmt auch ihre Sicht in der allgemeinen Denk- wie in der Rechtsgeschichte. Bislang unterschieden *dignitates* bestimmte „gesellschaftliche“ Positionen, waren mit Ämtern verbunden, die „bekleidet“ wurden: Vorgänger und Nachfolger im Amt *pro una persona intelliguntur, quia dignitas non moritur*<sup>7</sup>. Die Menschenwürde indes wird nicht als etwas schon Gegebenes, sondern als ein Projekt verstanden – so jedenfalls kann man PUFENDORFS Rede von der *dignatio* als sozialpolitisches Projekt zur Subversion der bislang unter dem Plural *dignitates* gefassten Standes- und Amtsprivilegien verstehen<sup>8</sup>. Der Plural der *dignitates* wird zum Singular – parallel zu den Freiheitsrechten im Mittelalter (z. B. Magna Charta 1215), die sich zu einer als Autonomie verstandenen „Freiheit“ steigern.

Bekannt dafür ist KANT – der Würde als den inneren Wert des Menschen sieht, der keinen Preis hat – und dem Tauschwertesystem als „Zweck an sich selbst“ entzogen ist. Der Referenzrahmen des Status des Menschen ist jedenfalls deutlich – der von Interessen geleitete ökonomisch-technologische Prozess angewandter sozialer Physik<sup>9</sup>, der grundsätzlich alle traditionellen Gliederungen, in denen Menschen sich bewegen, tendenziell zu Organisationsstrategien neutralisiert. Dies

zeigt sich in einer bezeichnenden Formulierungsänderung in der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*: In der Fassung von 1789 war zur Kennzeichnung der Stellung des Menschen noch von *dignités* die Rede, in der Fassung vom 23. 06. 1793 werden diese zu *emplois*. Von der Arbeiterschaft, der Arbeiterbewegung, in der die gesellschaftlichen Veränderungen zuerst erfahren und begriffen werden, wird bald die Forderung nach „menschewürdigem Dasein“ erhoben<sup>10</sup>. NIETZSCHE hat dafür nur die sarkastische Bemerkung übrig, diese Forderung täusche darüber hinweg, dass „Sklavenarbeit sehr wenig Arbeit im Verhältnis zu der des „Arbeiters“ ist. Man protestiert im Namen der „Menschenwürde“: Das ist aber, schlichter ausgedrückt, jene liebe Eitelkeit, welche das Nicht-gleich-gestellt-sein, das Öffentlich-niedriger-geschätzt-Werden als das härteste Los empfindet“<sup>11</sup>.

Der in der Autonomie und der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen bei KANT deutliche Charakter der Selbstreferentialität, der von NIETZSCHE mit der Eitelkeit angesprochen wird, kennzeichnet die Rede von Menschenwürde ebenso wie der Kontext des gesellschaftlichen „Prozesses“. Die Menschenwürde wird mehr oder weniger ausdrücklich ohne Religion, Gottesbezug und (lokale, regionale) Tradition gesehen – und im revolutionären Prozeß zur „allgemeinen“ Erklärung der Menschenrechte. Diese müssen dem Prozeß abgerungen werden, dem „der Mensch“ ausgeliefert ist.

Scheinbar gegenläufig verlaufen zwei Entwicklungen: Einerseits werden die Rechte im Verfassungskonstitutionsprozess gesetzt, andererseits werden die Menschen einem rigiden „Überwachen und Strafen“<sup>12</sup> unterworfen, das durchaus in Konzepten der Tradition aber mit spezifisch szientifischer Präzision durchgeführt wird. Deutlich wird dies bereits bei HOBBS, der den Staat als methodisch konzipiertes (natur)wissenschaftliches Experiment auffasst. Von diesem gilt der bekannte Satz *auctoritas non veritas facit legem*. Das traditionell Sollen und Sein umfassende Naturrecht wird in der

empirisch-analytischen Staatskonstruktion zum sich selbst begründenden Vernunftrecht<sup>13</sup>, das die im Mittelalter ausgebildete Jurisdiktion in getrennte Bereiche (Gesetzgebung, Rechtsprechung) transformiert<sup>14</sup>. Dieses Verfahren geht, wie es später bei KAFKA illustriert wird, ins Urteil über. Es scheint, dass in diesem Verfahren die Tradition des Rechts im Zeichen der Autonomie (vielfach durchaus mit Rechtfertigungen, die dem Motivhorizont der Gerechtigkeit entnommen sind) abgeschafft und verurteilt werden soll – wie dies in Verurteilung und Exekution an der Person König LUDWIGS XVI. exemplarisch, im terreur großflächig organisiert geschah.

Am Ende des 19. Jahrhunderts legte Emile DURKHEIM, ausgehend von der Soziologie der Arbeitsteilung und der strukturellen Differenzierung der modernen Gesellschaft, den Gedanken nahe, dass die Moderne ihre eigene Religion, die *religion de l'humanité*, begründet habe<sup>15</sup>, in deren Zentrum „der Mensch“ stehe. Ein ethisches Minimum an Gemeinsamkeit soll das Funktionieren der Gesellschaft garantieren. Der Mensch als Person ist heilig – er ist zugleich Gott und Gläubiger dieser Religion. Der Höhepunkt der Deklaration des Selbstbezuges der Modernisierung ist damit erreicht. (DURKHEIM war auch Autor einer bahnbrechenden Studie zum Selbstmord.) Die dieser Religion entsprechende Moralität zeigt, dass die Moderne dem „Gesetz der Freiheit“ unterworfen ist, das SARTRE als Verurteilung zur Freiheit charakterisierte. Darin zeigt sich die Widersprüchlichkeit der gesamten Entwicklung – einerseits eine oft bis ins Extreme, Schamlose gehende Liberalisierung des Verhaltens, andererseits zunehmend rigide Regulierung von bislang rechtsfreien Räumen der Lebenswelt. Was nicht immer gesagt wird – dass mit dem Gesetz der Freiheit die immer engmaschiger werdende Verwissenschaftlichung der Gesellschaft, der Lebenswelt gemeint ist – eine geheime Hetero-Autonomie, die nur gelegentlich unter verschiedenen Titeln „auftaucht“ – als das Invisible College des 17. Jahrhunderts in England, als die *invisible hand* der Ökonomie, als HEGELS „List der Vernunft“, *veil*

*of ignorance* im Urzustand der Rechtsordnung (bei RAWLS), als gängiger Manipulations- und Verschwörungsverdacht bis heute.

DURKHEIMS Thesen verstehen sich im Kontext der Eiffelturm-Euphorie vor dem ersten Weltkrieg, der Anwendung von Wissenschaft auf alle Gebiete des Lebens, nicht zuletzt in der Psychologie und Biologie auf den Menschen selbst. Noch konnte die erst im 20. Jahrhundert in der Eugenik, Euthanasie in ihren Exzessen sichtbar werdende „Biopolitik“ gefeiert werden.

Was nicht bedacht wurde – dass mit der Rationalisierung immer weiterer Lebensbereiche die Zerreißung jeder atmosphärischen Gemeinsamkeit, Verbindlichkeit bis zur programmatischen Abrichtung des Menschen selbst zur Tagesordnung der Politik wurde<sup>16</sup>. Als NIETZSCHE des Menschen Würde darin sah, dass er „Mittel des Genius“ sei, kündigte sich bereits der Zusammenbruch des von DURKHEIM beschworenen ethischen Konsenses an. Der „Genius“ führt uns zurück in das Florentiner 15. Jahrhundert, in dem der neue Mensch autonomer Menschenwürde aus Kunst und Wissenschaft „wiedergeboren“ wurde. Seither hat die „Kunstreligion“ vom Barock bis zur Avantgarde den technisch-ökonomischen Prozess verschleiern begleitet und in Zeiten allgemeiner Ästhetisierung sich zum politischen „Gesamtkunstwerk“ STALIN und HITLER gesteigert. Mit der immer stärker sich durchsetzenden Freisetzung der „absoluten Kunst“ ist das Unbewusste zum Phänomen in Politik und Werbung geworden und hat jede Tradition, Ethik ins nicht selten zum Kitsch geratende Ästhetische (der „Postmoderne“) aufgesaugt und so den kalten technisch-ökonomischen Prozess ausgeblendet. Der Schutzraum der Scham wurde überschritten und das von der Scham Geschützte dem politischen Raum zugespielt.

### Scham(losigkeit) – Intensivierung der Problematik der Menschenwürde

Es ist oft bemerkt worden, dass FREUD der Scham keine besondere Aufmerksamkeit

schenkte. Gelegentliche Erwähnungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass er das Phänomen der Scham aufgrund seiner kartesischen Sicht gar nicht in Blick bekommen konnte. Als Mensch der „anständigen Zeit“ war er sich des ganzen Ausmaßes des Zusammenbruches der bislang in Europa geltenden Kultur, einer neuen Qualität von Scham und Schamlosigkeit vielleicht nicht bewusst. Er war gefangen in der engführenden Atmosphäre der *honte* im Sinne des DESCARTES, der als *amour de soi* verstandenen Traurigkeit beschämt worden zu sein – die ihn zur starken Betonung des primären Narzissmus geführt haben mag. Ausgehend von der strafenden Strenge des (Über-)Ich betont er Schuldgefühle. Nur wenige Autoren, von NIETZSCHE<sup>17</sup> ausgehend SCHELER zum Beispiel, haben das Phänomen in seiner grundlegenden Bedeutung in der Zeit der Weltkriege gesehen, ehe es in Politik und Alltag unübersehbar geworden war – wenn man denn sehen wollte und konnte<sup>18</sup>. In der Scham zeigt sich der einzelne Mensch als Individuum und als Geschlecht. Sie wird zur „Körper“ und Geist verbindenden Stärke, zur sammelnden Kraft gegenüber den auseinandertretenden Triebregungen, lässt die Einheit der Person als „Lebenseinheit“ erfahren und wird damit zur Wegbereiterin „zu uns selbst“, die es zu „Verdrängungen“ erst gar nicht kommen lässt. Als Schutzraum des Individuums, der davor bewahrt, sich zu verlieren, meldet sie sich in der Angst, wird aber zur Kraft, aus der gelingende Selbstachtung ebenso wie liebevolle Zuwendung erstehen<sup>19</sup>. SCHELERS ausführliche Thematisierung greift der verhängnisvollen gesellschaftlichen Entwicklung voraus – zeigt, wo Ansatzpunkte für Zukunft liegen könnten.

Mit den Weltkriegen kam die Zeit der *displaced persons*, der „vaterlosen Gesellschaft“ (wie Paul FEDERN 1918 nach der Abdankung des Kaisers in Wien formulierte), in der der technisch-ökonomische Prozess sich in den totalitären Systemen geradezu automatisierte. Ungeahnte Konsequenzen aus der modernen

Entwicklung der Staaten und der Wissenschaften zeigten sich. Es hat nicht an intellektueller Wachsamkeit gefehlt. Die massenpsychologischen Studien, viele bahnbrechende literarische Werke, die sich ausbildende Phänomologie zeugen davon. Im Prozess KAFKAS wird gezeigt, wie „der allgemeine Druck der Angst, der Schwäche, der Selbstmissachtung“ zu einem Verfahren wird, das „allmählich ins Urteil“ übergeht<sup>20</sup>. Der Roman endet mit den bekannten Sätzen „Wo war der Richter, den er nie gesehen hatte? Wo war das hohe Gericht, bis zu dem er nie gekommen war?“ Erschlagen wurde der „Angeklagte“ wie ein Hund, „es war als sollte die Scham ihn überleben“. Das Leben wird zum „Kampf ums Dasein“, der Mensch reduziert auf die bloße Existenz, wie dies HEIDEGGER in „Sein und Zeit“ (1927) in der Sprache des Expressionismus ausführte. Die politische Wirklichkeit stellte das von Autoren Geahnte in den Schatten der Geschichte.

In den totalitären Systemen wurde die europäische religiöse Tradition und Ethik ignoriert, die Rechtsordnung außer Kraft gesetzt, die wissenschaftliche Utopie mit unterschiedlichem (rassistischem oder universalistischem Programm) durchzusetzen versucht, der Mensch aufs nackte Leben reduziert<sup>21</sup>. Im totalitären Ausnahmezustand ist das Leben direkt der souveränen Macht des Todes unterworfen, Mord und Tötung – Verbrechen, Politik und Wissenschaftsexperiment werden ununterscheidbar.

Unter den vielen Versuchen, das, was im Blick auf den Menschen, seine Würde und Rechte geschehen ist, in Worte zu fassen, möchte ich an Überlegungen von Agnes HELLER anschließen, die wohl im Kontext von Hannah ARENDTS Wort von der „Banalität des Bösen“ zu verstehen sind. Sie zeigt auf, dass das Gewissen ausgelöscht wird, wenn Empörung gegen die (als ungerecht erfahrene) äußere Autorität zu rationalisierter innerer Autorität wird und diese, zu einer Gegenautorität mit gesellschaftlicher Kraft geworden, quasi automatisch zuschlägt<sup>22</sup>. Im extremen Fall der Vernichtungslager wird die Auslöschung



des Gewissens zur Freisetzung der Schamlosigkeit schlechthin. Die Opfer werden zu Nicht-Menschen, oft auch zu Objekten direkter Verachtungsprozeduren gemacht. Oft wurden Situationen der Demütigung nicht entsprechend erlebt. Primo LEVI berichtet, dass innerhalb weniger Wochen das Unbehagen abnahm, ... die Gewöhnung trat auf den Plan (wenn auch nicht bei allen!), was eine barmherzige Ausdrucksweise dafür ist, dass die Verwandlung von Menschen in Tiere ein gutes Stück vorangekommen ist<sup>23</sup>.

Dass die Geschichte nach 1945 nicht frei von lauernden und offensichtlichen Gefahren der Totalisierung, damit der Menschenwürdemissachtung ist, dürfte bekannt sein. Diese sind umso größer, je mehr die Gebundenheit der Lebenswelt an den medial vermittelten technisch-ökonomischen Prozess vergessen ist und oft im wahrsten Sinne des Wortes sprach- und schamlos macht. Hier nur die Erinnerung an den Medienalltag, in dem der Schaulust wegen bedingungslos die Würde von Schock- und Todesopfern verletzt wird, wo der prämiert wird, der Schamgrenzen elegant in der Selbstdarstellung zu überschreiten versteht und die Eigendimension des Menschen im Schauprozess und totalisierten Spiel der (Spaß-)Gesellschaft zu versinken droht<sup>24</sup>. Im Sog derselben Faszination des Technisch-Ökonomischen liegt die Apparatedizin, in der Leben und Tod Politik werden und die vielfach einen rechtsfreien Raum ärztlicher Praxis eröffnet hat. „Das nackte Leben ist ein Produkt der Maschine und nicht etwas, das vor ihr existiert, so wie das Recht keinerlei Gerichtshof in der Natur oder in einem göttlichen Verstand hat“ resümiert Giorgio AGAMBEN unseren Zustand in der biopolitischen Maschine<sup>25</sup>. Es gilt, „einen Raum für menschliches Handeln zu eröffnen“<sup>26</sup>. Dies setzt voraus, dass wir aus der Utopie (einer rein technisch-ökonomisch durchorganisierten Gesellschaft) ins Leben zurückkehren, aus der Bildschirmsuggestion heraustreten und uns der beschämenden Frage „Adam, wo bist du?“ stellen.

## „Ausblick“

Die Frage nach dem Wo inmitten der Medienutopie ist wörtlich zu nehmen. Sie richtet sich an unsere leib-seelische Existenz, sie berührt die von SCHELER berührte Schamgrenze, die unser Leben umgibt, Selbstachtung und Liebe zulässt. Sartre hatte in *L'être et le néant* das Problem markant mit dem (im Extremfall medusahaft versteinernen) Blick bezeichnet, dem jeder ausgesetzt ist. Scham erfasst die ganze Existenz, ich werde zum Anderen des anderen, bin im Innersten in meinem Spiegelbild „entfremdet“. Diese phänomenologische Sicht der modernen Existenz kann durch „typische“ Merkmale bezeichnet werden. Dazu gehören der von DARWIN festgestellte tiefe Wunsch, sich zu verstecken („Wo bist du?“), ein allgemeines Unbehagen, das in Zorn ausbrechen kann, und das tiefsitzende Gefühl wertlos zu sein. Letztendlich unterbricht die Scham die laufende Aktivität, lenkt auf sich selbst in einem Kurzschluss zurück, der das Subjekt zum Objekt seiner selbst werden lässt<sup>27</sup>. Neuerdings wurde von „Schamangst“ gesprochen, die den verletzlichen Grenzbereich, „der sich zwischen der eigenen Person und der Umwelt, zwischen dem Ich und dem Du befindet“, berührt<sup>28</sup>.

Keine Frage, Gesehenwerden und Sehen ist der entscheidende Ausgangspunkt für die Fragen der Menschenwürde. Auf die Art des Sehens kommt es an. Was heißt es, „Menschen als Menschen“ zu sehen?<sup>29</sup> Für Avishai MARGALIT heißt dies, „die Zeichen der menschlichen Psyche deuten zu können“. Wer nur die körperliche Erscheinung wahrnimmt, ist menschenblind. Menschenblind ist auch der, der zwar für das Seelenleben empfänglich ist, dem dieses aber eher durch Denken als durch Wahrnehmung zugänglich ist – das heißt, der im „Kartesianismus“ steckt. Es erübrigt sich auszuführen, dass unmenschliches Behandeln, das mit Menschen umgeht als wären sie Objekte, Tiere, Untermenschen, Maschinen, Dämonen oder Götter, von dieser Blindheit geschlagen ist.

Die Infragestellung des Selbst im Angesicht des Anderen ist vor allem der Ausgangspunkt von Emmanuel LEVINAS' Denken: Nicht um „den Menschen“ als solchen geht es, sondern um den Anderen. Der Sinn der Welt, die Freiheit gehen vom Anderen aus. Nicht im Zu-sich-Kommen, im Aus-sich-Heraustreten zeigt sich das Menschliche. „Der Empfang des Anderen, der Anfang des sittlichen Bewusstseins ist es, der meine Freiheit in Frage stellt... in der Scham entdeckt die Freiheit ihren mörderischen Charakter, der in ihrer Ausübung selbst liegt... indem sich die Freiheit im Bewusstsein der Scham *entdeckt, verbirgt* sie sich in der Scham selbst... der Andere... ruft meine Scham hervor und ist gegenwärtig als der, der mich beherrscht... Und wenn der Andere mich einsetzen, wenn er meine an sich selbst willkürliche Freiheit einsetzen kann, so deswegen, weil ich selbst mich ausschließlich als den Anderen des Anderen zu empfinden vermag“<sup>30</sup>. Die SARTRE'sche Position ist hier radikalisiert aufgehoben: Ist die Freiheit des Menschen bei SARTRE durch die Freiheit des anderen bedroht, so zeigt LEVINAS, dass Freiheit nicht Willkür ist, die bis zum Mord gehen kann, sondern gerechtfertigt werden muss. „Das „Du wirst keinen Mord begehen“, das das Antlitz vorzeichnet, in dem der Andere sich ereignet, unterwirft meine Freiheit dem Urteil... Nur in der Moral stellt sich die Freiheit in Frage“<sup>31</sup>.

Unsere Situation: Sehen, das nur sich selbst sieht – wie im „Renaissance“-Perspektivismus, der die Ästhetisierung aller Lebensverhältnisse, verstärkt im Medienzeitalter beherrscht und „alles“ auf kognitiven Nachvollzug (nach dem Muster einer anonymisierten Laborsituation) abstellt. Der in seinem „Bild“ eingeschlossene Mensch, dem ausgeliefert, der den Spiegel in seiner Gewalt hat.

Das Programm der Heiligkeit des Lebens dürfte nicht aus diesem Selbstbezug herausführen<sup>32</sup> – wie die Geschichte der Autonomie in der biopolitischen Umsetzung, in der Reduktion der Politik auf das Leben, gezeigt hat. Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“<sup>33</sup>

könnten hilfreiche Hinweis in die Richtung geben, die SCHELER andeutete, und zu einer angemessenen Sprache in der Leib-Seele/Körper-Geist-Problematik beitragen.

Der Mensch bewohnt den Abgrund, vor dessen Faszination ihn nur das zum Recht führende Wort rettet<sup>34</sup>. Dieses ergeht im Anruf „Wo bist du?“

#### Referenzen:

- 1 STEPANIANS M., *Gleiche Würde, gleiche Rechte*, in: STOECKER R. (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff* (Schriftenreihe der Wittgensteingesellschaft 32), övb&htp, Wien (o. J.), S. 81-101. STEPANIANS plädiert für die funktionale Einheit von Menschenwürde und Menschenrechten – die Menschenwürde ist ein Wert, der zu einer grundsätzlichen Schutzgarantie und zu aspektdifferenten Menschenrechten führt.
- 2 BALDERMANN I. u. a. (Hrsg.), *Menschenwürde* (= Jahrbuch für biblische Theologie, 15), Neukirchen-Vluyn 2001, S. V ff
- 3 GROSS W., Gen.1,26.27;9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: *Menschenwürde*, aaO, S. 11-38
- 4 DE CUSA N., *Idiota de mente*, Philosophische Bibliothek 432, Hamburg (1995)
- 5 Vgl. VOLPI F., *Art. Pico della Mirandola*, in: VOLPI F. (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie Bd. 2*, Kröner Verlag, Stuttgart (1999), S. 1162 ff.
- 6 STEPANIANS M. (aaO Ref. 1, S. 83), der unter diese Kategorie auch Kants Begriff einreihet.
- 7 Zit. bei KONDYLIS P., *Art. Würde*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 7*, Klett-Cotta, Stuttgart (1992), S. 637-677, 653.
- 8 Vgl. LUHMANN N. mit Verweis auf PUFENDORF S., *De jure naturae et gentium libri octo 3.II.1*, in: PUFENDORF S., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (1997), Anm. 210.
- 9 MARKOW W., SOBOUL A., 1789. *Die große Revolution der Franzosen*, Akademie-Verlag, Berlin (1973), S. 236
- 10 So bspw. bei LASSALLE F., *Das Arbeiterprogramm, Gesammelte Reden und Schriften*, hrsg. v. Eduard BERNSTEIN, Bd. 2, Paul Cassirer Verlag, Berlin (1919), S. 173 f.
- 11 NIETZSCHE F., *Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band*, in: SCHLECHTA K. (Hrsg.), *Werke Bd. I* (6. Auflage), Hanser Verlag, München (1969), S. 674
- 12 FOUCAULT M., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (1976)
- 13 Zum Kontext des modernen Auseinandersetzens von Sollen und Sein vgl. BRAGUE R., *Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Sein und Sollen*, in: BUCHHEIM T. u. a. (Hrsg.), *Die Normativität des Wirklichen. Festschr. R. Spaemann*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart (2002), S. 21-35. BRAGUE zeigt, dass bis zur Moderne das mit dem Sein verbunden gedachte Sollen „als irgendwie höher“ gilt, erst in der Moderne „Fakten“ in den Blick treten.
- 14 Vgl. LUHMANN N., aaO Ref. 8, S. 975 f.
- 15 Vgl. JOAS H., *Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne?*, in: JOAS H., *Braucht der Mensch Religion?*,

- Herder, Freiburg im Breisgau (2004), S. 151 ff.
- 16 Nicht in der hoh(1)en Kunstreligion – vielmehr in der totalitären Praxis von Menschenverachtung liegt das von NIETZSCHE gefeierte „Dionysische“ – „das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens“ (vgl. NIETZSCHE, *Werke* aaO, Bd. 3, S. 383).
- 17 NIETZSCHE wusste um „die Tiefe in der Scham“, vgl. *Werke* 2, 603
- 18 SCHELER M., *Über Scham und Schamgefühl* (1913), in: SCHELER M., *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1 (Gesammelte Werke 10, 2. Auflage, Francke Verlag, Bern (1957), 67-154.
- 19 AaO, S. 81 ff, 113 ff
- 20 Vgl. die Ausführungen bei WÜRMSER L., *Identität, Scham und Schuld*, in: KÜHN R. u. a. (Hrsg.), *Scham – ein menschliches Gefühl*, Westdeutscher Verlag, Opladen (1997), S. 11 ff.
- 21 Vgl. AGAMBen G., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (2002), S. 135 ff. Im Anschluss an H. ARENDT wird der Zusammenhang der Menschenrechte und des Nationalstaates gezeigt, der in der Geburt als Quelle des Rechtes besteht. Mit den Flüchtlingsströmen seit den Weltkriegen kommt der Nationalstaat in eine entscheidende Krise, von der die totalitäre Ausrottungspolitik ebenso zeugt wie das weltumspannende humanistische Engagement.
- 22 HELLER A., *The Power of Shame. A Rational Perspective*, Routledge & Kegan Paul, London (1985), S. 52 ff. Sie zeigt den verderblichen Kurzschluss, in den ein ultimativer Wert führen kann, dessen Absolutsetzung für den Zwangscharakter in der Operationalisierung blind macht.
- 23 LEVI P., *Die Untergegangenen und die Geretteten*, 1 Hanser, München – Wien (1990), S. 113, zit. bei STOECKER R., *Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung*, in: STOECKER R. (Hrsg.), *Menschenwürde*, S.133- 151, 138, s. Ref. 1.
- 24 Vgl. HILGERS M., *Die Infrarote Schamlosigkeit. Exhibitionismus, Voyeurismus und die elektronischen Medien*, in: KÜHN R., RAUB M., TITZE M. (Hrsg.), *Scham – ein menschliches Gefühl*, Westdeutscher Verlag, Opladen (1997), S. 87 ff.
- AGAMBen G., *Profanierungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (2005). (A. nimmt W. BENJAMIN'S Wort „Ausstellungswert“ auf, den jemand oder etwas in der Medienpräsentation bekommt und der suggeriert, er wäre bereits die ganze Erfahrung.)
- 25 AGAMBen G., *Ausnahmezustand*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (2004), S. 103
- 26 AGAMBen G., aaO Ref. 25, S. 103 f. A. versucht den Weg von der „Entzauberung“ der Maschinenprogrammierung zu „Brauch und menschlicher Praxis“ über die „reine“ Sprache (im Sinne von W. BENJAMIN) anzudeuten.
- 27 LEWIS M., *Shame – The Exposed Self* (1992), dt. *Scham. Annäherung an ein Tabu*, Kabel Verlag, Hamburg (1993), S. 47 ff, 52 ff
- 28 JACOBY M., *Das Schamgefühl als Grenzgefühl*, in: KÜHN R., aaO. Ref. 24, S. 145-168
- 29 MARGALIT A., *Politik der Würde*, A. Fest Verlag, Berlin (1997), S. 118 ff
- 30 LÉVINAS E., *Totalité et infini* (1980), dt. *Totalität und Unendlichkeit*, Alber Verlag, Freiburg im Breisgau (1987), S. 115 f
- 31 Ebd. S. 441
- 32 Man hat darin die Müdigkeit des Abendlandes, das das Heilige verloren hat, gesehen (vgl. BENJAMIN W., *Zur Kritik der Gewalt*, in: BENJAMIN W., *Gesammelte Schriften Bd. II/1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (1980), S. 202 und ihm das Göttliche gegenübergestellt.
- 33 JOAS H., *Braucht der Mensch Religion?*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau (2004), S. 138 ff
- 34 LEGENDRE P., *Die Fabrikation des abendländischen Menschen*, Turia & Kant, Wien (1999)