

Cynthia
Fleury

Die
Klinik
der
Würde

Suhrkamp

SV

Cynthia Fleury
Die Klinik der Würde

Aus dem Französischen von Andrea Hemminger

Suhrkamp

Die Originalausgabe erschien 2023 unter dem Titel *La clinique de la dignité*
bei Éditions du Seuil/La Républiques des idées



Erste Auflage 2024

Deutsche Erstausgabe

© der deutschsprachigen Ausgabe Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2024

© Éditions du Seuil/La Républiques des idées, August 2023

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks
für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlaggestaltung: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58818-5

www.suhrkamp.de

INHALT

Einleitung	7
Kapitel 1. Die Zeitalter der Würde	15
Von der aristokratischen <i>dignitas</i> zur gleichen Würde . .	16
Der Anerkennung würdig	21
Kapitel 2. Die universelle Unwürde	29
Die »schwarzen« Narrativitäten	29
Die narrative Ethik der Unwürde	34
Der Exilstatus: die Würde der Vertriebenen	38
Die Spannung mit dem Unversöhnlichen	42
Kapitel 3. Die Klinik des »Schmutzigen«	47
An den Grenzen von <i>dark</i> und <i>dirty care</i> : eine Klinik im Kampf.	49
Die klinische Funktion des Intimen: Garant des Gefühls der Würde sein	58
Die »Banalität« der Unwürde	63
Gemeinschaft und Immunität	66
Kapitel 4. Die Pathologien der Würde	69
Von den Pathologien der Freiheit zum nekropolitischen Akt der »Beraubung der Würde«	69
Die Fabrik des Unlebbaren	75
Die Verdammten der Würde: die eigene Würde mit Gewalt zurückerobern	77

Kapitel 5. Das Unwürdig-Werden der Welt	83
Das Anthropozän oder die Drohung systemischer Unwürde	84
Die Brutalität der Welt	87
Beschädigte Formen der Würde in Institutionen	92
Die Unbewohnbarkeit oder die Gewöhnung an die Unwürde	95
Gegenüber der Unwürde, die Zukunft der Gastlichkeit	99
Kollaps und Hyperkonsum: Wie kann man sich dagegen wehren?	102
Kapitel 6. Von der Empörung zur Würde in Aktion	109
Stärken und Grenzen der Rhetorik der Empörung	110
Das Theater der Empörung	112
Ehre und <i>dignitas</i> : die Rückkehr der <i>di-fama</i>	116
Die <i>Care</i> -Ethik: Wie man würdevoll handelt	122
Von der Würde der <i>Commons</i>	128
Lernen von Würde: »gemeinsame Aufmerksamkeit« und tun	134
Epilog	143
<i>Danksagung</i>	147
<i>Namenregister</i>	149

EINLEITUNG

Im Herzen der sozialen, politischen und ethischen Debatten, die sich zweifellos überlappen, hat sich in den letzten Jahrzehnten der Begriff der Würde als ebenso zentral durchgesetzt wie die Begriffe der Freiheit und Gleichheit, die für die Dynamik der sozialen Bewegungen in ähnlicher Weise konstitutiv sind. Der Begriff wird ständig benutzt, ganz gleich, ob es sich um die eher traditionelle Thematisierung der »Würde der Arbeiter« handelt, um die »Würde schwarzen Lebens« (Black Lives Matter), die »Würde der Revolution« (Maidan¹), die »Würde Europas«² oder auch um das »Recht, in Würde zu sterben«, um die Verteidigung der Würde des Alters und der Abhängigkeit sowie der Behinderung, ganz zu schweigen von der Würde der Tiere oder der Würde des Lebenden. Diese neue Geltendmachung ist mit einer ebenso generellen Anprangerung der Unwürde bestimmter Verhaltensweisen oder sozialer Kategorien verbunden, so als würde die neue Achse, die die Gesellschaft teilt, diejenigen, die in den Genuss würdiger Lebensbedingungen kommen, denjenigen gegenüberstellen, die ihnen zu Diensten, »Geber von Würde«, weil Geber von Fürsorge sind, denen gegenüber sich Erstere jedoch oft unwürdig verhalten, obgleich alle dieselbe irreduzible und nicht verhandelbare Würde besitzen.

1 Eine andere Bezeichnung für die ukrainische Revolution des Maidan.

2 In seinem symptomatischen Plädoyer für die europäischen Völker, die gegen die liberalen Sparreformen kämpfen, sprach der griechische Premierminister Alexis Tsipras von der Wiederherstellung der »Würde der Griechen« und der Würde Europas.

Die Moderne hat sich in den westlichen entwickelten Gesellschaften um eine doppelte, gegenläufige Dynamik herum entwickelt: auf der einen Seite um den immer feierlicheren Diskurs von der Wertschätzung der menschlichen und universellen Würde wie auch der Natur und des Lebenden – obwohl sich erweisen kann, dass sie miteinander konkurrieren – und auf der anderen Seite um die Zunahme beschädigter Formen der Würde in Institutionen und sozialen Praktiken (Krankenhäuser, Altenheime, Gefängnisse, Flüchtlings- oder Migrantenzentren, Armut und Prekarisierung des gewöhnlichen Lebens usw.). Das Unwürdig-Werden der Gesellschaft ist alltäglich geworden und zeigt, dass die Achtlosigkeit in unser alltägliches Leben zurückgekehrt ist, insbesondere in der Welt der Pflege – Pflegekräfte bekunden ein großes »ethisches Leiden«, dessen Ursache sie hauptsächlich auf ihre unwürdigen Arbeitsbedingungen zurückführen, die weit entfernt sind von einer Berücksichtigung der Singularität und Vulnerabilität der Menschen – der Patienten wie auch der Familien und Pflegekräfte selbst.

Die Moderne schien vom Ideal der Förderung und Verteidigung der Würde eines jeden Menschen geleitet zu sein. Wie steht es damit zu Beginn des 21. Jahrhunderts? Hat die Kritik an der Aufklärung und am westlichen Universalismus den Begriff der Würde endgültig entwertet, ganz wie die neue Sensibilität für die Natur und die Sache der Tiere, die die Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen neu definiert? Um die Würde als Wert und Praxis ist es schlecht bestellt. Muss man sie deshalb aufgeben und sich mit der Verallgemeinerung der Unwürde abfinden? Hier wird eine Analyse des Konzepts der Würde anhand seiner Ränder und Kehrseite ausgearbeitet, indem eine »Klinik der Unwürde« vorgeschlagen wird – der einzige Weg, um die Würde und das, wofür sie in unseren Gesellschaften steht, neu zu denken. Welches Ziel und Protokoll hat diese »Klinik«, die versucht, sowohl eine Diagnose als auch therapeutische Lösungen zu entwickeln, und die die Methoden der Moralphilosophie und der poli-

tischen Philosophie sowie die Sozialwissenschaften – insbesondere die kritische Soziologie – mit der Erörterung klinischer Fälle verbindet (die Gefängnissoziologie wie auch die stigmatisierende Geschichte der AIDS-Klinik zeigen weiterhin, wie die *Prüfung der Unwürde* die Individuen normiert, indem jeder befürchtet, dem Risiko der Unwürde ausgesetzt zu sein, wenn er die Werte und Regeln der sozialen Kontrolle in Frage stellt)? Die Verinnerlichung der Angst, in die Unwürde abzugleiten, sowie die Ungerechtigkeit, die diejenigen trifft, die tatsächlich dazu bestimmt sind, normiert die Menschen, unterwirft die Subjekte im Sinne Foucaults und zeichnet ihre Lebensführung vor.

Fortan in öffentlichen Bewegungen die Würde der Person zu reklamieren, ist daher ein Zeichen für ein neues Zeitalter des politischen Handelns, das sich ganz der Rückeroberung einer Würde in Aktion widmet, deren »Materialisierung«³ neue Formen an-

- 3 Der Begriff der »Materialisierung« bezieht sich auf die realen, nicht formalen materiellen Bedingungen der Würde: Zugang zu einer gesunden Wohnung zu haben, konkret seine formalen Rechte genießen zu können, eine »menschenwürdige« Arbeit nach den Kriterien der Internationalen Arbeitsorganisation auszuüben etc. Der Umfang dieser Materialisierung variiert im Laufe der Zeit, auch wenn die »westliche« Geschichte der Demokratien seit Ende des Zweiten Weltkriegs die Vorstellung von einer Linearität des sozialen und rechtlichen Fortschritts vertritt. Ab den 1970er Jahren entfalteten sich die Begriffe *matter* und *pride* (Bürgerbewegungen, Bewegungen in Verbindung mit dem Kampf gegen AIDS, LGBTQ+ oder auch Bewegungen zur Verteidigung von Menschen mit neurologischen Störungen, die Opfer von Stigmatisierung sind, etc.), die sich ab den 1990er Jahren normalisierten und der Materialisierung eine zusätzliche Bedeutung verliehen, indem die Anforderungen der Ethik der Anerkennung und die Anprangerung der Erfahrung oder des Gefühls von Verachtung oder Demütigung hinzukamen. Die Bewegungen skandieren weiterhin die Begriffe *matter* (gleicher Wert der Leben) und *pride* (Stolz der Personen, die ein von den sozialen Normen stigmatisiertes Leben führen), um das Fortbestehen und die Neugestaltung von Formen der Unwürde anzuprangern, trotz eines politischen und sozialen Kontextes, der zumindest in seinen öffentlichen Erklärungen immer mehr darauf bedacht ist,

nimmt. Die »Prüfungen des Lebens« haben seit jeher die Moraldiskurse und andere Initiationserzählungen strukturiert. Sie waren – per Definition – der Ort der Inkarnation der Würde der Person: Der verdienstvolle Mensch ist auch derjenige, der diese Prüfungen durchläuft, sie zuweilen akzeptiert und sie immer durch Sublimierung und einen Lernprozess besteht. Dennoch wird eine neue Art von Prüfungen immer alltäglicher, als ginge es darum, die Fähigkeit zu beweisen, ihnen die Stirn zu bieten und würdig zu bleiben, obwohl alles zur Unwürde neigt und Formen der Entwürdigung nicht mehr außergewöhnlich, sondern üblich sind. Muss man darin die Rückkehr des alten religiösen Begriffs der Schuld sehen – als würde dieses Risiko für immer auf uns lauern – oder vielmehr ein Wiederaufleben der Biomacht, die weiter auf dem Körper und Geist lastet, indem sie sie mit Unwürde bedroht? Die Verletzung der Würde der Person ist in der Gesellschaft zu einem gängigen Führungskonzept geworden, sowohl in ihrer Mitte (der »inkluisiven« Arbeitswelt) als auch an ihren Rändern (der Welt der sozialen Ausgrenzung). Die Gefängniswelt ist mehr noch als eine Erfahrung des Freiheitsentzugs der Ort *par excellence*, an dem die Verletzung der Würde der Person Gestalt annimmt.

Warum also eine Klinik der Würde gründen? Weil es ein Paradoxon gibt zwischen der verstärkten und proklamierten Erwartung von Würde und der zunehmenden Unsichtbarmachung einer Fülle von Aufgaben und Arbeiten, deren Ziel es ist, dieser eine neue Dynamik zu verleihen. Am Krankenbett »unwürdiger« Leben entsteht eine reale und nicht phantasmatische Analyse der

die materiellen Bedingungen der Würde zu festigen. Das ist genau das Paradoxon der öffentlichen Politik und der gesellschaftlichen Mechanismen, oder prosaischer ausgedrückt, ihr Versagen, das von diesen Bewegungen angeprangert wird. Sie wollen nicht länger durch ihr Schweigen die Tatsache billigen, dass die Unsichtbarkeit »unwürdiger« Leben fortbesteht und sich erneuert.

»Würde«: indem man die Last untersucht, die diese Leben auf den Körpern der Verwundbarsten hinterlassen, während gleichzeitig ihr idealtypischer Wert in den Demokratien gepriesen wird. Hinter der großen sozialen und politischen Bewegung zur Materialisierung der Rechte und würdiger Lebensbedingungen der Individuen verbirgt sich ein immer noch mächtiges »Unwürdig-Werden«, das unablässig neue Formen annimmt.

Klinik, weil der wiederholte und institutionalisierte Mangel an Würde unweigerlich zu Beeinträchtigungen der körperlichen und geistigen Gesundheit führt. Keine Politik der Würde kann sich entfalten, ohne sich – ohne Selbstgefälligkeit – auf eine Klinik der Würde zu stützen, die ihre Widersprüche aufdeckt und sie zwingt, wieder eine von Sorgsamkeit geprägte Beziehung zu den Körpern und Personen zu praktizieren. Die Moderne kann sich nicht mehr konstituieren, indem sie sich damit zufriedengibt, systematisch unmenschliche und unwürdige Kosten der Würde zu produzieren, die sie zudem universalisiert: die Unwürde anderer Leben, die bestimmten Menschen die Entfaltung eines würdigen Lebens gestatten, die Unwürde der Beziehung zur Erde und zum Lebenden, die die Sonderstellung des Menschen auf die Seite der moralischen Verfehlungen und Erniedrigungen stellt, während gleichzeitig das Konzept der Würde dem Fehlen einer relationalen Definition nicht widersteht.

Sicher, es gibt die irreduzible und symbolische Würde des Menschen und des Lebens, die umso symbolischer leuchtet, je weniger sie in unserem realen Leben vorhanden ist. Niemand kann die Notwendigkeit einer solchen Fiktion oder Sublimierung leugnen, um weiter unser Leben zu leben, doch kann auch niemand leugnen, dass die Herstellung von Würde einen neuen Akt in ihrer »Materialisierung« erfordert, der die Lebensbedingungen der Personen betrifft, vor allem aber die relationale Klinik, die sie verbindet. Auch wenn die Würde als axiomatischer, irreduzibler und symbolischer Punkt definiert wird, als Dreh- und Angelpunkt jeder Moralphilosophie, erinnert die Klinik der Würde daran, dass

die Frage der Würde in der politischen Philosophie und Sozialphilosophie weniger substantiell als relational ist. Denn diese Frage betrifft ein kollektives Werk, das die Würde der sozialen Interaktionen und die Materialisierung würdiger Lebens- und Arbeitsbedingungen in einer solidarischen Verbindung mit der Gesamtheit des Lebenden garantiert. In gewisser Weise begnügt sich die Würde nicht mehr damit, eine metaphysische Eigenschaft des Menschen zu sein, sondern sie ist das, was ein Handeln definiert, sie ist eine Würde in Aktion, in der Produktion wechselseitiger Interaktionen, innerhalb unserer menschlichen und natürlichen Ökosysteme.

Wenn der Begriff der Würde zu Beginn des 21. Jahrhunderts in den Medien und der Öffentlichkeit in den Vordergrund gerückt ist, dann auch, weil eine neue »öffentliche« und »bürgerliche« Sensibilität aufgekommen ist, die eine andere Vorstellung von dem hat, was tolerabel ist, *versus* dem, was nicht mehr tolerabel ist. Diese Vorstellung stützt sich auf die *Care*-Ethik, die eine kritische Phänomenologie der Politik vorschlägt, indem sie die Regime der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von Prozessen der Vulnerabilisierung bestimmter Bevölkerungsgruppen oder auch der negativen externen Effekte unserer industriellen Produktions- und Konsumentscheidungen auf die Natur entschlüsselt.

Historiographisch betrachtet, besiegelte das Aufkommen des Konzepts der Würde die Forderung nach einem neuen sozialen und demokratischen Zeitalter, in dem die soziale Frage zum Kern der politischen Frage wurde, mit der Konkretisierung sozialer Rechte und, allgemeiner gesagt, der Materialisierung würdiger Lebens- und Arbeitsbedingungen, wobei jedem Menschen – und nicht nur jedem Bürger – die gleiche Würde zuerkannt wurde, die nicht mehr nur das Privileg der Eliten war. In Frankreich verband das Ideal der Republik und Revolution Gleichheit immer mit Freiheit, und der Begriff der Gleichheit implizierte immer die gleiche Würde der Menschen. 1789 hat den Begriff der Würde »befreit«, indem es ihn von der sozialen Geburt unabhängig machte und

eine »dynamische« Definition vorschlug, die auf die Teilhabe am »gemeinsamen Nutzen« ausgerichtet war. Dennoch scheinen die Grundsätze der Freiheit und Gleichheit vorrangig die politische und soziale Vorstellungswelt strukturiert und die Erzählung von der individuellen und kollektiven Emanzipation geleitet zu haben. Erst in jüngster Zeit weht im Konzept der Würde ein frischer Wind der Radikalität, als müsste es nun den Beweis erbringen, dass die Grundsätze der Freiheit und Gleichheit tatsächlich existieren, oder umgekehrt, dass sie nicht existieren. Seitdem entfaltet sich das Konzept der Würde wieder mit einer neuen Amplitude und steht nun sowohl für die absolute Respektierung der Singularität der Menschen als auch für den Schutz der Qualität der Interdependenz, die sie verbindet, oder auch für die Anerkennung des intrinsischen Werts der Natur und der Welt des nichtmenschlichen Lebenden. Nachdem die Geltendmachung der Würde im Zentrum des Kampfs gegen die Sklaverei und die Kolonisation⁴ stand oder untrennbar mit der Arbeiterfrage verbunden war, wird sie nun wieder zentral, um über die Beziehung zur Welt zu spre-

4 In dem einen wie in dem anderen Fall war es unerlässlich, alle Menschen mit der Vokabel der »gleichen Würde« zu bezeichnen, aber auch daran zu erinnern, dass die Nichtanerkennung dieser *Würde aller* die Idee von der Würde der »Weißten« selbst nichtig macht – da diese Würde nicht von allen geteilt wird. Seit dem 16. Jahrhundert verteidigten die Maroons ihre Würde als Gipfel des Widerstands, als Punkt der Unbeugsamkeit, der die Gewalt des weißen Mannes vereitelt, insofern diese Würde unerschütterlich ist. Der *Discours d'un Nègre Marron, & qui va subir le dernier supplice*, der 1777 von Guillaume Antoine Le Monnier veröffentlicht wurde, ist typisch für die Texte, die von der Unwürdigkeit des Weißten infolge seiner Position eines Sklavenhalters sprechen: »Männer mit weißer Haut, grauenhafte Männer [...], ihr, die ich nicht ohne Scham meines Gleichen nennen könnte [...]. Wie lange habe ich gebraucht, um mich von dem Wahnsinn zu heilen, die Weißten zu lieben! [...] Möge die Rasse der Schwarzen sich vermehren [...] möge sie eines Tages, ich sage nicht, die Weißten, die sie schmähen, in die Knechtschaft treiben, sondern zur Humanität zwingen« (Zitate S. 1, 4, 6, 7).

chen, innerhalb der menschlichen Gesellschaften, aber auch zwischen den Individuen und der Gesamtheit des Lebenden. Denn unwürdig sind *in fine* nicht diejenigen, die unter unwürdigen Bedingungen leben, sondern diejenigen, die diese Bedingungen schaffen und tolerieren. In diesem Sinne geht die Unwürde alle an, ob wir es wollen oder nicht.

KAPITEL 1

DIE ZEITALTER DER WÜRDE

Die Würde ist von der Philosophie über die Religion oder die Bioethik bis zum Recht einer der meistuntersuchten Begriffe.¹ Für die Philosophie der Aufklärung (Rousseau, Kant) ist das Prinzip der Würde von der Frage der Humanität nicht zu trennen, insofern es den intrinsischen Wert der Person wie auch der Menschheit behauptet;² seine Anerkennung ist daher untrennbar mit

- 1 Für eine genauere Geschichte des Begriffs der Würde siehe vor allem die folgenden Artikel und Dissertationen, die einen Überblick über die Literatur bieten: Christoph Menke, »Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde. Das Subjekt der Menschenrechte«, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 2, 2006, S. 3-21; Bernard Baertschi, »Dignité (A)«, in: Maxime Kristanek (Hrsg.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2017 (<https://encyclo-phil.fr/item/109>)); Muriel Fabre-Magnan, »La dignité en droit: un axiome«, *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Bd. 58, Nr. 1, 2007, S. 1-30; Thierry Pech, »La dignité humaine. Du droit à l'éthique de la relation«, *Éthique publique*, Bd. 3, Nr. 2, 2001; Félicité Mbala Mbala, »La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique«, Dissertation am Fachbereich Sciences de l'homme et société, Université du droit et de la santé – Lille II, 2007.
- 2 »Wenn nur die menschliche Person Subjekt der Würde ist, stellt die Würde, allgemeiner gesagt, das Alpha und das Omega des Menschengeschlechts dar. Das bedeutet nicht, dass Menschen, die keine Personen sind – Embryonen, Föten, Verstorbene – selbst Würde besitzen. Aber man kann davon ausgehen, dass ihr Menschsein es gebietet, sie mit Würde zu behandeln. Das bringt Artikel 16-1-1 des Zivilgesetzbuchs zum Ausdruck, wenn es dort heißt, dass »die Überreste verstorbener Personen, einschließlich der Asche von denjenigen, deren Körper eingäschert wurden, mit Respekt, Würde und Anstand behandelt werden müssen.« Grégoire Loiseau, *Le Droit des personnes*, Paris, Éditions Ellipses, 2016, S. 170.

den menschlichen Prinzipien der Freiheit, Autonomie und Gleichheit unter den Individuen verbunden. Die Konzeption der Menschenrechte in den Erklärungen von 1789 und 1948 ist die rechtliche Umsetzung dieser revolutionären philosophischen Idee, die die Würde als das Unantastbare des Menschen festlegt und sie vor allem untrennbar mit positiven, wenn auch nicht streng formalen Rechten und Pflichten verknüpft: Wenn die Menschenwürde die Sonderstellung des Menschen gegenüber anderen Arten von Lebewesen begründet, ist diese Würde auf der Seite der Verantwortung, eines bestimmten zu erfüllenden Ethos anzusiedeln und nicht auf der der Allmacht. Und man darf nicht vergessen, dass die Menschenwürde zu ihrer Verwirklichung einen Rahmen voraussetzt, in dem sich die Würde mit der Würde anderer im Dialog befindet, da jeder Mensch seine Würde zu verlieren riskiert, wenn er sich gegenüber einem anderen Menschen unwürdig verhält. Nicht, dass es den Begriff der Würde vor der Aufklärung nicht gegeben hätte, doch war er nicht untrennbar mit der Handlungsfähigkeit, der Geltendmachung der Autonomie und der Willensfreiheit verbunden.

Von der aristokratischen dignitas zur gleichen Würde

Die Theologen haben stets eine Konzeption der Menschenwürde vertreten, die untrennbar mit der Idee des Geschöpfes nach dem Bild Gottes verbunden ist und deren Wert gerade in dieser Abstammung begründet ist. In der Zeit vor der Aufklärung ist die Würde des Menschen in seinem Dialog mit Gott irreduzibel: Sie kann ihm nicht geraubt werden, weil er ein göttliches Geschöpf ist. Doch auf dem historischen und soziopolitischen Terrain kann die Würde des Menschen je nach dem sozialen Status variieren, ohne dass ihre Unantastbarkeit im theologischen Kontext in Frage gestellt würde. Bei den Philosophen der Aufklärung besteht

der Charakter der Unantastbarkeit fort, doch bezieht er sich nicht auf den Status des Geschöpfes, sondern auf den der »Person« – die von anderen niemals als ein »Mittel« betrachtet werden kann. In beiden Konzeptionen und trotz der paradoxalen Spannung, die dies bedingt, können weder die Sünde noch eine unmoralische Handlung die unantastbare Würde des Menschen aufheben, die als regulative Idee diesseits oder jenseits jeder verwerflichen erlittenen oder begangenen Handlung bestehen bleibt.

Zwischen diesen beiden Ansätzen, dem der Theologen und dem der Aufklärung, vollzieht Pico della Mirandola im 15. Jahrhundert eine grandiose Wende, indem er sowohl die historische Zeit aufnimmt, die ihm vorausgeht und die den Menschen als göttliches Geschöpf darstellt, als auch die künftige Zeit, die ihn zum Subjekt kürt, das seine Form erfinden kann. Diese Konzeption der Würde, die die Plastizität des Menschen annimmt – in dem Sinne, dass er derjenige ist, der seine Form vollendet –, ist nicht mit der Konzeption der transhumanistischen Denker gleichzusetzen, die den Begriff karikieren, indem sie ihn jeder Idee der Grenze und der symbolischen Sublimierung entfremden. Bei Pico, wie auch bei den Philosophen der Aufklärung, versucht der Mensch, die Freiheit zu behaupten, während er sich gleichzeitig seiner ontologischen Grenzen (der Endlichkeit) und der moralischen, symbolischen Verpflichtung bewusst ist, diese zu überwinden, und sei es nur, indem er sich weigert, damit einen Nihilismus zu assoziieren. Der Mensch ist der Garant dafür, dass die körperliche Unversehrtheit eines jeden Menschen respektiert wird, dass sein Körper wie auch der anderer nicht angetastet wird. Im Gegensatz dazu geht es für die Transhumanisten nicht mehr um das Symbolische, sondern um Technik, und die formale Plastizität weicht einer materiellen Plastizität, die auf die quantitative Steigerung ausgerichtet ist (und nicht auf die qualitative Vervollkommnung, die der Aufklärung am Herzen liegt). Daher bestünde die »Würde« des Menschen gerade darin, sich von einer Definition des Menschen lösen zu können, die, wie die Transhumanisten

meinen, zu sehr in ihren körperlichen sowie rechtlichen Attributen verankert ist.

Die historiographische Annäherung an das Konzept der Würde zeigt, dass es verschiedene »Zeitalter« der Würde gibt, in denen die eine oder andere, zuweilen miteinander unvereinbare Konzeption im Vordergrund steht. Zunächst gab es ein Zeitalter der Menschenwürde, das mit der Ungleichheit kompatibel war, ja sie sogar verlangte, eine Würde, die von einer Gesellschaft von Ungleichen nicht zu trennen war und die von der sozialen und theologischen Hierarchisierung der göttlichen, menschlichen und nicht-menschlichen Geschöpfe nicht zu trennen war. Eine Zeit, in der die *dignitas* des wohlgeborenen, oft aristokratischen Individuums Vorrang vor jeder anderen, mehr intrinsischen Konzeption der Würde hatte, die jedem Menschen zukommt. *Dignitas* ist der andere Name für den öffentlichen Wert, der einem Individuum verliehen wird und der untrennbar mit seinem Prestige und seiner Ehre verbunden ist. Sicher, die Antike vertrat ein Kontinuum zwischen *dignitas* und Verdienst, so als sei Erstere die Materialisierung einer unbestreitbaren Qualität des Individuums. *Dignitas* kann nicht einfach nur der Anschein von Tugend oder Kompetenz sein; sie tritt als eine Art natürliche Autorität auf. Gleichwohl muss man feststellen, dass sie selten das Privileg von Individuen ohne jeglichen gesellschaftlichen oder ökonomischen Status ist.

Die Unantastbarkeit³ der Menschenwürde vertritt die Sonderstellung des Menschen gegenüber allem Lebendigen, aber auch die Teilbarkeit der irdischen und göttlichen Zeiten, wobei Erstere irreduzible Diskriminierungen predigen. Bossuets Predigt *De l'éminent dignité des pauvres* (1659) ist symptomatisch für diese kommende »Schwelle« zwischen der antiken und der modernen

3 François Rigaux, »Les sources philosophiques de l'intangibilité de la dignité humaine«, *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, Bd. 12, Nr. 7-12, 2001, S. 561-598.

Konzeption der Würde. Bossuet steht in der Tradition des Reichtums der materiell Armen in dem Sinne, dass diese Garanten einer größeren Spiritualität seien als die Reichen. Dennoch findet er sich in keiner Weise damit ab, dass die »Last« der Armen nur von diesen getragen wird.⁴ Die Lektüre Bossuets kündigt an, was als Widerspruch erlebt werden wird, nämlich die Dichotomie zwischen dem Charakter der Unantastbarkeit der Menschenwürde und ihrer physischen Realität, wobei man sich mit einem rein abstrakten Charakter zufriedengibt, der durch seine Abstraktheit die Idee der Würde selbst desavouiert. Es ist evident, dass die Konzeption der Würde nicht durch den Zwang zur vollständigen Materialisierung entfremdet werden kann, insbesondere wenn sie mit dem subjektiveren und mit dem »Gefühl« verbundenen Begriff *matter* dialektisch wird. Die Forderung nach Materialisierung ist jedoch ein Zeichen für die Gültigkeit des Konzepts der Würde, für seine

4 »Warum sollte dieser so wohlhabende Mann in solchem Überfluss leben und sogar die nutzlosesten Wünsche einer studierten Neugier befriedigen können, während dieser Elende, obwohl er ein ebenso guter Mensch ist wie er, nicht in der Lage ist, seine arme Familie zu unterhalten oder den Hunger zu stillen, der ihn bedrückt? Könnte man bei dieser seltsamen Ungleichheit die Vorsehung rechtfertigen, dass sie die Schätze, die Gott zwischen Gleichen anbringt, schlecht verwaltet, wenn sie nicht durch ein anderes Mittel für die Bedürfnisse der Armen gesorgt und eine gewisse Gleichheit unter den Menschen hergestellt hätte? Deshalb, Christen, hat er seine Kirche errichtet, in die er die Reichen aufnimmt, aber unter der Bedingung, dass sie den Armen dienen; in der er befiehlt, dass der Überfluss den Mangel ersetzt, und in der er den Bedürftigen Zuwendungen aus dem Überfluss der Üppigen gibt. Meine Brüder, macht euch den Gedanken zu eigen: Wenn ihr nicht die Last der Armen tragt, wird die eure euch erdrücken; das Gewicht eures schlecht verteilten Reichtums wird euch in den Abgrund stürzen lassen; wenn ihr stattdessen jedoch mit den Armen die Last ihrer Armut teilt, indem ihr an ihrem Elend Anteil nehmt, werdet ihr es gemeinsam verdienen, an ihren Vorrechten teilzuhaben.« Bossuet, *De l'éminent dignité des pauvres*, »Second Point« (1659), Paris, Éditions Mille et Une Nuits, 2015, S. 28-29.