

I.

Personalität und Leiblichkeit

Der menschliche Leib als Vermittlung zwischen bewussten und nicht-bewussten Ausdrucksformen

Abstract

Ausgehend von der weit verbreiteten Bestimmung von Personen durch Rationalität, Zeit- und Selbstbewusstsein – Körper und Gehirn werden dabei lediglich durch ihre physiologische Funktionsfähigkeit bestimmt und gelten nicht als Teil der individuellen Biografie – argumentiert dieser Beitrag dafür, Personen stattdessen als psychophysisch in sich zentrierte Entitäten zu verstehen, die sich nur aufgrund vielschichtiger Beziehungen zu ihrem Umfeld entwickeln und erhalten können. Für diese Position entscheidend ist die Differenzierung zwischen physiologisch funktionsfähigem Körper und erlebtem Leib. Dennoch kann nur der funktionsfähige Körper zum erlebten Leib als Moment der individuellen Biografie, Medium des Ausdrucks und intentionaler Akte als Grundlage der Interaktion mit dem Umfeld werden. Wenn die Identität auf der psychophysischen Selbstüberschreitung zu Natur, Kultur und Mitmenschen beruht, sind Personen immer schon eingebettet in eine raum-zeitliche Dynamik, die sie ihrerseits mitgestalten. Die Relevanz dieses Ansatzes wird in den Lebensphasen besonders deutlich, in denen die an Selbst- und Zeitbewusstsein sowie Rationalität gebundenen Formen der Autonomie nicht möglich sind. In diesem Beitrag wird der Fokus jedoch nicht auf den Lebensbeginn, sondern auf Phasen der Demenz am Lebensende gelegt. Durch den Leib mit seinem stummen, erfahrungsgesättigten Wissen entsteht eine biografische Kontinuität, die sich auch über nicht-bewusste Lebensphasen erstreckt. Durch symbolisch aufgeladene Bewegungen sind zumindest bis zu einer gewissen Schwelle nonverbale Formen der Kommunikation und Interaktion mit Mitmenschen, hochentwickelten Tieren und einer die Sinne ansprechenden und Erinnerungen auslösenden Umgebung möglich.

1. Einleitung

Am Anfang und Ende des Lebens sind Menschen besonders verletzlich: In physischer Hinsicht sind die Kräfte, sich selbst zu bewegen und gegen Krankheitserreger zu schützen, in weit geringerem Maße vorhanden als in der Regel bei jungen Erwachsenen und Menschen im mittleren Lebensalter. In psychischer Hinsicht sind die Fähigkeiten, sein Leben selbst zu organisieren und mit Widrigkeiten umzugehen, nicht oder nur eingeschränkt vorhanden. Die daraus resultierende Hilfsbedürftigkeit erzeugt vor allem bei älteren Menschen, die, anders als Kinder, selbstständig gelebt haben und deren Kräfte und Fähigkeiten sich im Abbau befinden, Ängste, Verunsicherung, Verzweiflung, ein Gefühl der Demütigung, des Widerstandes, von Abwehr und Aggression. Vor allem in Hinblick auf Demenz stellt sich die Frage, wie man mit Menschen umgeht, deren sprachlich-rationale Ausdrucksmöglichkeiten und Erinnerungsvermögen kaum noch oder nicht mehr vorhanden sind. Die ethischen Konsequenzen hängen entscheidend von der Bestimmung der Person und damit vom Verhältnis von Körper und Geist und den Beziehungen zu anderen ab.

2. Die biologische Basis der Person: genetischer Code, Gehirn und funktionsfähiger Körper

Bestimmt man eine Person »in der Bedeutung eines rationalen und selbstbewußten Wesens« (Singer 1999, 199), mithin als jemanden, der einen Begriff von sich als von jemandem hat, der »eine Zukunft hat« (ebd.), dann gilt der Körper nicht als Moment der biografischen Identität. Als biologisch funktionsfähiger Organismus ist er Gegenstand naturwissenschaftlicher Analysen. (Vgl. Quante 2002, 27, 56) Auch das Gehirn ist lediglich das Organ, das durch elektrochemische Prozesse mentale Ereignisse erzeugt. Der Körper hat nur die Funktion, Reize aus der Umwelt an das Gehirn weiterzuleiten, das diese zu Vorstellungen verarbeitet, die von Bewusstsein begleitet sind. Anschließend werden die Informationen vom Gehirn zum Körper zurückgeleitet, der sie in Handlungen überführt. Folgt man dem Modell des Gehirnzentrismus, dann basieren Erkennen und Selbstbewusstsein einzig und allein auf neuronalen Prozessen (vgl. Colombetti 2014).

Empirisch beobachtbar sind freilich nur Korrelationen zwischen mentalen Ereignissen, die subjektiv erlebt werden und intentionale Akte beinhalten, mit neuronalen Prozessen, die den Gesetzen von Physik und Chemie unterstehen. Welche Art von Kausalität jedoch das subjektive und qualifizierte Erleben mit objektivierbaren Beobachtungen verknüpft, ist im Rahmen der naturwissenschaftlichen Methode nicht zu klären. (Vgl. Roth 1994, 225)

Unter diesen Prämissen beruht die biografische Individualität einer Person auf einem Komplex von Eigenschaften, die durch Erfahrungen und Gewohnheiten erworben werden und eine bewusste Auseinandersetzung mit dem Umfeld unter der Maßgabe der eigenen Interessen ermöglicht. (Vgl. Quante 2002, 158) Eine Person bildet sich durch einen Akt der Identifikation mit erinnerten und erwünschten Zuständen, mithin durch die Bindung des Erlebten an die Teilnehmerperspektive. (Vgl. ebd., 170, 172) Aufgrund der Fähigkeit, Interessen zu entwickeln, sie rational zu bewerten und selbstständig zu vertreten, gilt sie als autonom und hat das Recht auf ein selbstbestimmtes Leben. (Vgl. ebd., 178) Dabei gilt es allerdings zu berücksichtigen, dass auch Autonomie sehr unterschiedlich interpretiert werden kann: Sie wird gerade nicht, wie bei Kant, als die Fähigkeit verstanden, ungeachtet empirischer Einflüsse aufgrund von Gründen zu urteilen und sich an einem die Biografie überschreitenden Werthorizont zu orientieren. Wenn Autonomie als Identifikation mit den eigenen Wünschen und Erfahrungen interpretiert wird, wird die Fähigkeit, in eine innere Distanz zu sich selbst zu treten irrelevant. Damit verändert sich auch die Grundlage der biografischen Identität: Nicht Spontaneität und damit die Fähigkeit, sich aus innerer Freiheit mit verschiedenen Anforderungen auseinanderzusetzen, sondern die Identifikation mit sich und das Bedürfnis nach Selbstbestätigung werden entscheidend. Die Person sieht sich nicht, mit Scheler gesprochen, als Aktzentrum, sondern als ein Bündel von Erfahrungen, die sich durch biologisch-vitale und psychische Bedürfnisse in Verbindung mit zufälligen Ereignissen gebildet haben (vgl. Kather 2021, 307–324). Unklar ist auch der Status der theoretischen Vernunft, mithin der Fähigkeit, Theorien unabhängig von Erfahrungen und Interessen zu entwickeln. Entscheidet sich jemand bei der Diagnose einer schweren Erkrankung bewusst für aktive Sterbehilfe und passt diese Entscheidung in das Wertgefüge, das bisher für ihn tragend war, dann hat er einen Anspruch darauf, dass man ihm zur Realisierung seiner Interessen verhilft. (Vgl. Quante 2002, 225) Da es jedoch im sozialen

Kontext unmöglich ist, nur aus der Identifikation mit sich selbst zu leben, gewinnt Zwischenmenschlichkeit die Form der Interessenabwägung. Alle Prozesse unterhalb der Schwelle des Bewusstseins gelten als apersonal und haben nichts mit der Person selbst zu tun. Diese Schwelle lässt sich freilich, wie wir noch sehen werden, nicht eindeutig definieren. Auch der Körper trägt nichts zur biografischen Individualität mit ihren sozialen Beziehungen bei, sondern ist nur die notwendige Basis für rationale, intentionale und bewusste Akte. (Vgl. Quante 2002, 117f.)

Die nur an das Selbstbewusstsein gebundene Definition von Person ist jedoch nicht voraussetzungslos. Sie beruht darauf, dass der Körper ein Gegenstand der empirischen Welt ist, dessen Dynamik durch Kausal- und biologische Funktionalursachen erklärbar ist. Damit besteht eine erkenntnistheoretische Asymmetrie zwischen der Perspektive auf Geist und Körper: Während für das bewusste Erleben von Interessen die Perspektive der ersten Person maßgeblich ist, wird der Körper nur unter der der dritten Person, der des außenstehenden Beobachters, gesehen. (Vgl. Quante 2002, 54) Dadurch wird das Bewusstsein zu einem Phänomen der je eigenen Innenwelt, dessen Gegenwartsvorden Augen anderer verborgen bleibt. Auch andere begegnen dem Ich nur vermittelt durch den Körper unter der Perspektive der dritten Person, als Er, Sie oder Es. (Vgl. Brüntrup 1996, 15) Die Welt zerfällt in Sachen und Personen, mithin in eine Form des Dualismus, die seit Descartes das Denken beherrscht. Dann aber können auch andere Lebewesen, Pflanzen und Tiere mit ihren spezifischen Formen von Innerlichkeit, Verhalten und Kommunikation nicht angemessen berücksichtigt werden.

Daraus ergibt sich ein gravierendes Problem: Würde sich der menschliche Körper tatsächlich vollständig naturwissenschaftlich erklären lassen und wäre die physische Welt kausal abgeschlossen, dann könnte der menschliche Geist nicht in sie eingreifen. Es gibt, so Brüntrup (1996, 17f.), »keine nichtphysischen Ursachen, die physische Ereignisse bewirken. Also kann das Mentale keine kausale Rolle in der physischen Welt einnehmen.« Würde diese These stimmen, dann wären Handlungen mitsamt ihren Intentionen entweder auf physische Kräfte reduzierbar, – oder mentale Akte mit ihren Zielen, Urteilen und Werten irreduzibel, aber gänzlich ohnmächtig. In beiden Fällen wäre das Schreiben wissenschaftlicher Bücher mit bedeutungsvollen Sätzen, die Objektivität beanspruchen und sich an Leser richten, die ihren Sinn verstehen, ebenso unmöglich wie Sprech-

akte, zu denen auch Vorlesungen gehören. Handlungen beinhalten Zielvorstellungen, die sich in den ihnen entsprechenden auf die Zukunft gerichteten körperlichen Bewegungen äußern. Ohne die Möglichkeit zu handeln würde nicht nur das Überleben unmöglich, sondern auch die Ethik auf die innere Gesinnung reduziert und ihrer praktischen Dimension beraubt. Das Verhalten wäre kausal determiniert und Freiheit nur ein Gefühl von rein subjektiver Relevanz, welches das Gehirn aus bisher ungeklärten Gründen erzeugt. (Vgl. Bieri 2001)

Durch die Asymmetrie von Erster- und Dritter-Perspektive wird daher lediglich eine naturalistische Erklärung der Person selbst, ihre Reduktion auf biologische Prozesse, ausgeschlossen, ohne jedoch kommunikative Akte und Handlungen erklären zu können. Anders als die kausal und funktional bestimmten physiologischen Prozesse des Körpers sind mentale Akte durch Intentionalität gekennzeichnet; sie repräsentieren etwas, sie haben eine Bedeutung für den, der sie erlebt und für andere, auf die sie sich beziehen. (Vgl. Quante 2002, 57f.) Aufgrund der Bindung an die Teilnehmerperspektive muss die Person daher mit einer anderen Begrifflichkeit beschrieben werden als ihr Körper. Beide gehören zu unterschiedlichen Ordnungen der Wirklichkeit, die nicht aufeinander einwirken. Eine Person *hat* einen Körper, aber sie lebt nicht in und mit ihm. Ohne Zweifel ist er zwar die Bedingung der Möglichkeit personaler Existenz und deshalb auch Gegenstand medizinischer Operationen; doch die Person selbst wird nur über das aktuell vorhandene Selbstbewusstsein und daraus ableitbare Eigenschaften und Fähigkeiten definiert (vgl. Dekkers 2004, 120).

Nur die Identifikation mit den eigenen Interessen erzeugt mit der personalen Identität das Bewusstsein, einen Anspruch auf Achtung durch andere zu haben. Er entsteht durch einen Akt der Selbstbeschreibung, durch den mit den eigenen Interessen auch das eigene Leben als wertvoll erachtet wird. (Vgl. Quante 2002, 267) Aus dem naturwissenschaftlich verstandenen Sein des Körpers lassen sich dagegen keine Werte und damit auch kein ethisches Sollen ableiten. Als rein biologische Wesen gesehen haben Menschen keinen intrinsischen Wert, keine Würde.

Da die personale Identität nur im Bewusstsein von sich gründet, erstreckt sie sich nicht auf die gesamte Lebenszeit. In den Phasen, in denen kein bewusstes Erleben möglich ist, das ein selbstbestimmtes Leben, Erwartungen an die Zukunft oder biografische Erinnerungen

beinhaltet, hat »ihr Leben keinen Wert an sich. Ihre Lebensreise ist an ein Ende gelangt. Biologisch leben sie, aber nicht biographisch.« (Singer 1999, 201) Am Anfang des Lebens und bei schweren geistigen Behinderungen, etwa bei schwerer Demenz, haben Menschen nur »experiental interests« (Quante 2002, 271f.), mithin die rein biologisch verankerte Abwehr gegen Schmerzen. Mit dem Erlöschen der Fähigkeit, eigene Interessen zu artikulieren, sind daher, so Singer (1999, 201), »Erwägungen des Rechts auf Leben oder des Respekts vor der Autonomie [...] nicht angebracht.« Einen Anspruch auf den Schutz der leiblich-geistigen Integrität der Person kann man unter diesen Prämissen nicht begründen. Dann aber, so folgert Singer explizit, kann es eine sinnvolle Option sein, einen Menschen schmerzfrei zu töten, es sei denn andere Menschen würden in ihren eigenen Interessen und Gefühlen dadurch beeinträchtigt. Ohne eine Spur von Geistigkeit, Intentionalität und biografischer Einzigartigkeit hat der Körper nur noch den Status einer Sache, so dass man die noch funktionsfähigen Organe konfliktfrei für Transplantationen benutzen könnte.

3. Vom Körper zum lebendigen Organismus

Doch schon der Körper ist unterbestimmt, wenn er nur als Gattungsmerkmal gesehen wird. Die Frage, ab wann es sich um ein neues menschliches Lebewesen handelt, lässt sich biologisch eindeutig beantworten: Die Entwicklung beginnt nach der Verschmelzung von Samen- und Eizelle. Mit dem im Vierzellstadium erfolgenden Einsetzen der organismischen Selbststeuerung wird eine erste Form physischer Selbstständigkeit erreicht. Der Organismus hat sich als Funktionsganzheit konstituiert und grenzt sich von der Umgebung aufgrund seiner Eigendynamik ab. Mit der Zeugung sind somit die notwendigen genetischen Bedingungen für die Entwicklung einer Person mit ihren emotionalen und kognitiven Fähigkeiten und Ausdrucksformen gegeben.

Abgesehen von eineiigen Zwillingen besitzt jeder Mensch eine einzigartige Kombination elterlicher Gene. Diese begründen daher vom Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle bis zum letzten Atemzug nicht nur eine allgemein menschliche, sondern zugleich eine in biologischer Hinsicht individuelle Entwicklung. Die Kombination der Gene kennzeichnet ein Individuum daher auch

dann, wenn es kein Bewusstsein von sich hat. (Vgl. Rager 1998, 15-159; Quante 2002, 57)

Doch bei der Funktion der Gene sind zwei Aspekte zu berücksichtigen: Obwohl die DNA-Sequenz zeitlebens erhalten bleibt und in die Erbfolge eingeht, sind die Gene keine sich aus einer rein immanenten Dynamik initiiierenden Programme. Die Regulation der Genaktivität erfolgt erst durch die Interaktion mit einer spezifischen Umwelt. Schon beim Embryo spielt das Milieu im Mutterleib eine entscheidende Rolle für die Art und Weise, in der Gensequenzen aktiviert werden. Zu ihm gehören nicht nur chemische Substanzen wie Alkohol und Nikotin. Die Entwicklung von Nervensystem und Gehirn, die die Grundlage für erste Formen von qualifizierten Perzeptionen sind, wird auch durch die emotionale Verfassung der Mutter beeinflusst. Etwa vom achten Monat an ändern sich die messbaren Parameter des Kindes, wenn nicht *über etwas*, sondern *mit ihm* gesprochen wird. Schon zum pränatalen Lebensabschnitt gehören somit soziale Kontakte. Im späteren Leben beeinflussen Nahrung, Klima, Umwelt und das biografische Erleben, mithin der Lebensstil insgesamt mit seinen Präferenzen und Werten, die Aktivierungsmuster der Gene, die sich folglich auch bei eineiigen Zwillingen unterscheiden. (Vgl. Kegel 2015)

Auch das Gehirn ist kein in einer Black Box eingeschlossenes Organ; wie die Gene ist es in seiner Funktion auf die Interaktion mit verschiedenen Dimensionen der Umwelt angewiesen. (Vgl. Fuchs 2021) So entwickelt sich das Sprachvermögen nur, wenn ein Menschenkind angesprochen wird und selbst spricht; der Sinn für räumliche Orientierung verkümmert, wenn man sich nur elektronischer Hilfsmittel bedient. Das Gehirn ist ein plastisches Organ, dessen Feinstruktur zeitlebens durch wechselnde Aktivitäten aus- und umgebildet wird.

Das Gehirn wiederum, so argumentiert Antonio Damasio, ist ein integraler Teil des gesamten Organismus, der seinerseits in eine spezifische Umwelt eingebettet ist (vgl. Damasio 2000; Colombetti & Zavala 2019). Reize werden daher nicht nur vom Körper rezipiert und zum Gehirn weitergeleitet. Es ist der gesamte Organismus, der mit der Umwelt interagiert. Erst die dynamische Interaktion zwischen der Physiologie des Organismus, den sensomotorischen Schemata und der Umgebung ermöglichen die Entwicklung und Erhaltung des Lebens. (Vgl. Varela et al. 1993; Thompson & Varela 2001) Die Reaktionen des Organismus können daher nicht isoliert, sondern

nur im dynamischen Zusammenspiel mit einer spezifischen Umwelt verstanden werden. (Vgl. Thompson 2007, 3–65) Schon aufgrund seiner biologischen Konstitution ist der menschliche Organismus daher kein in Raum und Zeit eindeutig lokalisierbares Objekt. Nur durch einen Prozess der Selbstüberschreitung zu einem komplexen Umfeld kann er sich entwickeln und erhalten. (Kather 2013, 21–34; Kather 2018)

Dabei lassen sich die empirisch objektivierbaren Funktionen von Körper und Gehirn nicht von den mit subjektiver Bedeutung aufgeladenen Formen der Perzeption und damit von den aus ihnen resultierenden emotionalen und mentalen Ausdrucksformen trennen. Vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie stellt Damasio den Menschen in eine Kontinuität mit anderen Lebensformen und unterscheidet drei hierarchisch aufeinander aufbauende und sich gegenseitig beeinflussende Ebenen des Selbstseins: das Kernselbst, das auf das Hier und Jetzt fokussiert ist, das erweiterte Selbst, das bereits über komplexe Gefühle verfügt und das biografische Selbst, das um Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weiß und weiß, dass es weiß. Organismen, die die Fähigkeit zu qualifizierten Perzeptionen besitzen, durch die sie ihre Situation in einem spezifischen Umfeld erfassen, bestehen daher nicht nur aus einem losen Bündel von Reiz-Reaktionsmustern. Sie haben, mit Scheler (1983, 11f.) gesprochen, »ein Selbst- und Innesein«, sie verfügen über eine »selbstzentrierte Individualität« (Jonas 1992, 20), die nicht notwendigerweise bereits komplexe Gefühle oder gar Selbstbewusstsein beinhaltet.

Wendet man diese Theorie auf Fälle schwerer Demenz an, in denen das biografische Selbst nicht mehr ansprechbar ist, dann bleibt dennoch eine abgestufte Zentrierung und mit ihr das zumindest punktuelle Empfinden von Gefühlen und die Fähigkeit, ihnen Ausdruck zu verleihen, für eine gewisse Zeit bestehen. Bis zum Zusammenbruch des Kernselbst, das Menschen noch im Hier und Jetzt verortet, bleiben sie in nonverbaler Weise ansprechbar. Sie können durch Berührungen dazu angeregt werden, Bewegungen mitzuvollziehen und durch emotional bedeutsame Bilder und Töne stimuliert werden. Nicht nur das Gehirn, sondern der gesamte Organismus interagiert mit der Umwelt. Diese wird sozusagen durch den gesamten Organismus hindurch in ihren sinnlichen Qualitäten und emotionalen Bedeutungen als bedrohlich, neutral oder angenehm empfunden. Abhängig vom Gesamtzustand des Organismus wird die Aufmerksamkeit auf bestimmte Facetten der Umwelt gelenkt, werden

Erinnerungen erweckt und Gefühle ausgelöst. (Vgl. Gallagher 2005; Wilson & Golonka 2013)

Schon jetzt zeigt sich eine Vielschichtigkeit des Selbstseins, die mit der Fähigkeit einhergeht, sich in ebenso vielfältiger Weise auf die Umwelt zu beziehen und sich zu artikulieren. Personale Identität beruht daher nicht nur darauf, dass die heterogenen Ereignisse des Lebens zu einer in sich zusammenhängenden Geschichte, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft, verbunden werden und diese Geschichte dann erzählt werden kann. Auch wenn, in Damasios Terminologie, das biografische Selbst und die mit ihm verbundenen Artikulationsformen wegbrechen, bleibt immer noch eine gewisse Zentrierung erhalten. Doch obwohl Damasio immer wieder beteuert, zum Organismus würden auch Emotionen, Gefühle und Bewusstheit gehören, bleibt die Verschränkung subjektiver und objektivierbarer Aspekte seltsam unscharf. Physische Prozesse erscheinen nicht *gleichzeitig* als Manifestation von Bedeutungen, mithin als erlebter Leib.

4. Zur Differenzierung von Leib und Körper

Um die Verschränkung von subjektiven und objektivierbaren Aspekten eines Organismus zu verstehen, muss man die der objektivierenden Methode verpflichteten Naturwissenschaften durch eine Analyse des gesamten Phänomens ergänzen. Wenn sich schon im Mutterleib mit dem Nervensystem die Fähigkeit zu immer komplexeren Wahrnehmungen, Empfindungen und schließlich Gefühlen entwickelt und deren Qualität wiederum die Bildung und Vernetzung von Nervenzellen beeinflusst, dann ist ein Mensch vor der Geburt kein lediglich reizempfindlicher Organismus, dessen individuelle Biografie erst nach der Geburt oder gar mit der Entwicklung des Ich-Bewusstseins etwa im zweiten Lebensjahr beginnt. Ist es also überhaupt angemessen, die organischen Funktionen des Körpers nur unter der Perspektive des außenstehenden Beobachters und Gefühle und Bewusstsein nur unter der Teilnehmerperspektive zu beschreiben?

Ohne Zweifel werden Stimmungen durch chemische Substanzen, durch Medikamente, Drogen oder elektrische Reizungen des Gehirns verändert. Ebenso unbezweifelbar werden viele somatische Störungen ohne jeden organischen Befund durch ein Ereignis ausgelöst, das eine bestimmte *Bedeutung* für *jemanden* hat. Für eine andere Person hätte es eine andere Bedeutung, es würde anders

›wirken‹. Dass schon die bloße Vorstellung von Bewegungsabläufen und gezielte Konzentrationsübungen motorische Abläufe beeinflussen, ist im Leistungssport allgemein bekannt, so dass sich mentales und körperliches Training ergänzen (Schweikle 2006). Gegen die Prämisse, dass körperliche Funktionen ausschließlich naturwissenschaftlich erklärt werden können, gibt es daher gravierende Einwände, die von so unterschiedlichen Autoren wie Edith Stein, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty, Hans Jonas und in der Naturphilosophie von Alfred N. Whitehead (vgl. Kather 2012, 114–144) entwickelt wurden.

Im Unterschied zu allen anderen materiellen Objekten kann man sich vom eigenen Körper in seiner physischen Konstitution, durch die er ein Teil der äußeren Welt ist, nie vollständig distanzieren; er wird immer auch von innen empfunden. Obwohl er den Gesetzen der Physik untersteht, wird bei einer Berührung nicht die physikalisch berechenbare Kraftübertragung, sondern die Qualität der Empfindung und die mit ihr für den Lebensvollzug verbundene Bedeutung für Einstellung und Verhalten bestimmt. Unter allen Körpern erscheint nur der eigene zugleich als Teil der physischen Welt *und* als Medium qualifizierter Formen des Selbst- und Welterbens. Eine Person zu sein, so sagt Plessner (1982, 70) treffend, bedeutet »als Körper im Körper« zu existieren. Da der physiologisch funktionsfähige Körper immer zugleich empfundener Leib ist, muss auch er unter der Perspektive der ersten Person betrachtet werden.

Bemerkenswert ist allerdings nicht das Erleben der Leibgebundenheit, sondern die Fähigkeit zur Distanzierung. Nur aufgrund der spezifischen *Form* des Bewusstseins, seiner Exzentrizität, können Leib und Körper überhaupt unterschieden werden. (Vgl. Plessner 1982, 10f.) Durch die Möglichkeit zur Selbstdistanzierung eröffnet sich jedoch nicht nur die Perspektive des wissenschaftlich-objektivierenden Beobachters, dem der Leib als Körper erscheint, auch das leibgebundene Erleben verändert sich qualitativ: Das Gespür für die eigene Leiblichkeit kann systematisch durch Akte der Aufmerksamkeit entwickelt werden. Alle Strukturen des gelebten Leibes – Wahrnehmung, Bewegung, Ernährung und Sexualität – sind daher nicht einfach als physiologische Funktionen zu beschreiben; sie sind Modi, in denen eine bestimmte Person mehr oder weniger bewusst existiert (vgl. Dekkers 2004, 122). Das Bewusstsein von sich umschließt daher immer auch den eigenen Leib. Eine bruchlose Identifikation mit dem

Leib ist dadurch ebenso unmöglich wie die mit dem reinen Geist; weder *ist* der Mensch sein Leib, noch *hat* er einen solchen.

Erst wenn leibliche Prozesse nicht mehr wie bei Tieren einfach hingenommen und ausgelebt werden, können das Bewusstsein der Verantwortung ebenso wie Gefühle der Scham, des Ekels oder von Entblößung und Demütigung entstehen. Die eigene Hilflosigkeit und unkontrollierbare physische Funktionen werden vor dem eigenen inneren Auge und im Blick der anderen als beschämend und entwürdigend erlebt. Die Beherrschung der Vitalfunktionen wurde als Kleinkind mühsam erworben und galt seither als Signum des Erwachsenseins. Begleitet wurde dieser Prozess von dem Gefühl eines sich ausweitenden Welthorizontes. Der Verlust der Selbstständigkeit aufgrund zunehmender physischer und psychischer Einschränkungen wird folglich als Rückschritt erlebt, als Verfall, als Verengung der Möglichkeit, sich die Welt zu erschließen. Gefüttert zu werden weckt unvermeidlich die Assoziation an kleine Kinder, körperliche Berührungen beim Waschen werden als Eindringen in die Intimsphäre erlebt. Die Hilfeleistungen Fremder werden daher oft heftig abgewehrt und bestenfalls vertrauten Personen gestattet. Auch bei fortschreitender Demenz bleiben trotz großer Lücken in der biografischen Erinnerung Abwehrhaltungen bestehen, ja, sie verstärken sich noch mit abnehmender Kontrolle durch den bewussten Willen und dem allmählichen Verlust der Fähigkeit, die Situation und die Worte anderer Menschen zu verstehen, deren Perspektive mit der eigenen in eine Beziehung zu setzen, sich in sie hineinzuversetzen. Dadurch kommen pflegende Personen oft selbst an die Grenzen ihrer körperlichen und psychischen Belastbarkeit; ihr pflegerischer Zugriff wird aufgrund der Kraft, die sie aufwenden müssen, als grob empfunden, was wiederum die Abwehrbewegungen verstärkt. Dennoch sind gerade sie ein Indiz dafür, dass die Unterscheidung zwischen sich und anderen, zwischen Eigenem und Fremdem aufgrund körperlicher Berührungen auch dann noch vorhanden ist, wenn die Person selbst nicht mehr verbal ansprechbar ist. Im leiblichen Ausdruck manifestiert sich noch immer der Eigenwille.

5. Der Leib als Ausdruck der Person

Das qualifizierte Spüren des Leibes bleibt somit nicht auf ein rein innerliches Erleben beschränkt. Ein Wesen, das sich selbst erlebt,

bringt sein Inneres – bewusst oder unbewusst, willentlich oder unwillkürlich – durch Laute, Blicke und Bewegungen zum Ausdruck. (Vgl. Plessner 1982, 50) Schon im unmittelbaren Affektausdruck, etwa dem der Scham, manifestiert sich die Bedeutung, die ein Ereignis für jemanden hat. Sie bestimmt, wie er sich auf andere, von denen er sich wahrgenommen fühlt, bezieht. Der Leib wird nicht nur durch äußere Reize und physikalische Kräfte bewegt, sondern auch aufgrund des Interesses an etwas und dem Sinn für die Bedeutung eines Ereignisses oder einer Begegnung. Alle Bewegungen, die ein irgendwie geartetes Ausdrucksverhalten beinhalten, lassen sich daher nur, so Merleau-Ponty, durch

eine ursprüngliche Intentionalität verstehen. Wir machen unsere Bewegungen nicht in einem leeren, zu ihnen beziehungslosen Raum, sondern in einem, der zu ihnen in ganz bestimmten Beziehungen steht. Seinen Leib bewegen heißt immer, durch ihn hindurch auf die Dinge abzielen, ihn einer Anforderung entsprechen lassen. (Merleau-Ponty 1966, 166f.)

Intentionalität umfasst somit nicht nur bewusste Akte des Wissens, Wollens, Urteilens und Handelns, sondern jede Form zielgeleiteten Verhaltens. Durch den Leib vollzieht sich eine Bewegung auf die Welt zu, die ihrerseits zur Stütze der Bewegung wird, zu Widerstand oder Herausforderung. Als Ausdruck des Inneren ist der Leib die Vermittlung zu einer ganz spezifischen Umwelt, in die man physisch wie psychisch eingebettet ist.

Die meisten Bewegungsabläufe sind zudem nicht angeboren oder werden rein instinktiv vollzogen. Die Fähigkeit zu laufen, zu essen oder zu schreiben muss erlernt und in zahlreichen Wiederholungen eingeübt werden, bis sie irgendwann quasi-automatisch und ohne bewusste Aufmerksamkeit vollzogen werden kann. Fortan lässt sie sich nur durch neue Herausforderungen oder bewusste Anstrengung verändern. Die Möglichkeit, bestimmte körperliche Aktivitäten ohne bewusste Konzentration auszuüben, erlaubt es, die Aufmerksamkeit auf andere, wichtigere Ziele zu richten.

Die sensomotorische Intelligenz ist keine bloße Vorstufe der Fähigkeit zum rationalen Verstehen von Bewegungen. Entwicklungspsychologisch geht sie dem rationalen Begreifen voraus. (Vgl. Stollorz 2006) Ohne praktische Einübung nur aufgrund von theoretischem Wissen können Bewegungsabläufe weder erlernt werden noch lassen sie sich abrufen. In extremen Situationen, bei drohenden Unfällen etwa, aber auch beim Tanzen, Skilaufen oder akrobatischen Übungen,

›weiß‹ der Körper, wie er sich bewegen muss, um eine Verletzung zu vermeiden oder eine komplexe Bewegung auszuführen, ohne dass bewusste Überlegungen zum Zuge kommen. Im Gegenteil: Diese stören Geschwindigkeit und Fluss der Bewegung. Die bewusste Vergegenwärtigung kann den Bewegungsverlauf nur zeitlich verschoben nachvollziehen, entweder vorlaufend in Form eines mentalen Trainings oder nachfolgend zur Analyse von Fehlern.

Der Körper bewegt sich demnach weder im luftleeren Raum noch genügt eine rein interne Datenverarbeitung im Gehirn. Erfasst werden die Maße und die Bedeutung der Umwelt in Relation zur eigenen Leiblichkeit. Der Leib ›weiß‹ nicht nur auf technische, sondern auch auf vitale und existenzielle Weise, was eine Bewegung für ihn bedeutet. Nur deshalb kann sie auch ohne bewusste Reflexion auf die Umgebung abgestimmt sein. Für Dekkers (2004, 122) verfügt der Leib über ein eigenes, stummes Wissen, das auf einer nicht-bewussten Ebene und damit ohne bewusste Kontrolle abgerufen wird, obwohl es zumindest teilweise bewusst erworben wurde. (Vgl. auch Sanders 2003, 859f.) Alle erlernten Bewegungen vermitteln daher zwischen bewusst vollzogenen Bewegungen und physiologisch gesteuerten körperlichen Funktionen. Nicht nur eingeübte Bewegungen, auch die innere Einstellung zu bestimmten Ereignissen manifestiert sich in der Körperhaltung. Auch sie kann zu einem Habitus werden, der auch dann bestehen bleibt, wenn sich eine Person in ganz anderen Kontexten bewegt. Durch die Fähigkeit, Bewegungen zu erlernen, die andere anders oder gar nicht erlernen, und gewohnheitsmäßig Emotionen und innere Einstellungen auszudrücken, wird der Leib zu einem Moment der Biografie. Nicht umsonst erkennt man einen Menschen sogar in einer großen Menschenmenge oft zuerst an der Art, sich zu bewegen. Die Geschichte des Leibes, also von verkörperten Bewegungsabläufen, bildet sich durch den praktischen Lebensvollzug aufgrund von Wiederholungen. Es handelt sich um sedimentierte Erfahrungen, die kein explizites Gedächtnis erfordern. Dadurch bezeugen sie die biografische Kontinuität auch in den Lebensphasen, die dem bewussten Erleben unzugänglich sind. Die Fähigkeit zum Ausdruck des inneren Zustandes und zur informierten Antwort des Leibes auf die Umgebung berechtigt dazu, von der Sprache des Leibes in einem nicht bloß metaphorischen Sinne zu sprechen. (Vgl. Dekkers 2004, 123) Als erzähltes Leben ist der Leib Teil einer individuellen Biografie; umgekehrt ist Bewusstsein verkörpert; es ist inkarniert. Ein Mensch überschreitet sich mittels des Leibes nicht nur, wie

Whitehead betont, physisch durch den Stoffwechsel, sondern auch durch den sinnlich-sichtbaren Ausdruck von qualifizierten Perzeptionen und Emotionen. (Vgl. Whitehead 1968, 22)

Dadurch gewinnt der Leib gerade für die Lebensphasen, in denen Menschen sich ihrer selbst nur noch fragmentiert oder gar nicht mehr bewusst sind, eine entscheidende Bedeutung: Klinische Studien zeigen, dass sich demente Patienten gegen künstliche Ernährung oft mit erregten Bewegungen wehren. In diesen Abwehrbewegungen kann man nur dann mehr sehen als Reflexe und einfache biologisch-vitale Impulse, die ignoriert werden können, wenn man den Leib als Medium des Ausdrucks von Intentionen und Bedeutungen sieht, die nicht mehr bewusst reflektiert werden, die aber immer noch eine innere Einstellung verraten: Entweder aufgrund der emotionalen Perzeption der Gesamtsituation oder aufgrund von Überzeugungen, die irgendwann erworben wurden und nun abgerufen werden. Die Art des Ausdrucks verrät etwas über die irgendwie gespürte Bedeutung einer Situation und die noch vorhandene Lebenskraft und den Lebenswillen insgesamt. (Vgl. Dekkers 2004, 119) Vormals erworbene Einstellungen und fragmentierte Erinnerungen verbinden sich mit den Affekten, die die gegenwärtige Situation wachruft. Versteht man eine Person mit Scheler als eine Einheit in der Vielfalt von Ausdrucksweisen (vgl. Kather 2020a), zu denen nicht nur Sprache und Vernunft, sondern auch Gefühle, Empfindungen und Leibbewusstsein gehören, oder mit Whitehead (vgl. Kather 2020b) und Damasio als einen Organismus, bei dem physische und psychische Prozesse auf allen Ebenen der Komplexität zu einem funktionsfähigen Ganzen integriert sind, dann brechen mit zunehmender Demenz zweifellos immer mehr Ausdrucksformen weg. Der Organismus hat nicht mehr die Kraft, sich in einem Prozess unablässiger Selbstüberschreitung als innere Einheit zu konstituieren, sodass die verbleibenden Ausdrucksformen nicht mehr miteinander koordiniert sind. Mit der Klarheit der Wahrnehmung geht auch die Prägnanz des Ausdrucksvermögens verloren. Schon kleine Reize können dadurch heftige emotionale und leibliche Reaktionen hervorrufen – ebenso wie starke Impulse vollständig verpuffen können. Die Fähigkeit, zwischen den Ereignissen einen konsistenten Zusammenhang herzustellen und die Reaktionen auf die Anforderungen der Umwelt abzustimmen, geht verloren. Dennoch bleibt noch lange Zeit das Bemühen erkennbar, irgendwelche Sinnzusammenhänge im Erlebten zu finden, die jedoch zunehmend nur

noch von subjektiver Relevanz und für andere nicht mehr nachvollziehbar sind.

Sieht man im Leib eine Manifestation erworbener Gewohnheiten und individuellen Erlebens, dann wird die Kluft zwischen Personen mit rationalen Fähigkeiten und Nicht-Personen überbrückt. Als Manifestation eines nicht mehr bewusst steuerbaren Eigenwillens ist der Leib kein Ding unter Dingen; als Ausdruck von impliziten Interessen ist er moralisch relevant, sodass die Bewertung des Lebens nicht nur von Akten rationaler Selbstzuschreibung abhängt. Abwehrbewegungen schwer dementer Personen geben Aufschluss über die Frage, ob lebensverlängernde Behandlungen fortgeführt oder eingestellt werden sollen, ob man sie also eines natürlichen Todes sterben lassen sollte. Dekkers (2004, 122) resümiert: »From a non dualistic, phenomenological perspective, bodily defensive movements can be considered a meaningful answer to extreme circumstances from ›somebody‹ who once was a ›real‹ person.«

Wird Autonomie nur an mentale Fähigkeiten gebunden, dann sind demente Menschen keine Personen; sie haben nicht die Fähigkeit kognitive Inhalte zu erwerben und zu behalten, diese kritisch zu prüfen und aus freiem Willen zu agieren. Sieht man jedoch auch im Leib ein Moment der individuellen Biografie, dann lassen sich Ausdrucksbewegungen als Kundgebung von Gefühlen, als Willensbekundungen und Manifestation impliziter Interessen verstehen. Sie sollten also soweit wie möglich in den Umgang mit Patienten und in Entscheidungen über ihre Behandlung mit einbezogen werden. Da das implizite Wissen des Leibes ohne bewusste Kontrolle abgerufen werden kann und damit nach dem Verlöschen des bewussten, reflexiven Erlebens noch für eine gewisse Zeit vorhanden ist, spricht Dekkers (2004, 125) von einer körperlichen Form der Autonomie. Besser wäre es vielleicht, von einer leiblichen Form der Autonomie zu sprechen, die Raum lässt für eine Sensibilität, die auch noch weit unter der Schwelle des bewussten Erlebens vorhanden sein kann.

Auch das mit der Akzeptanz von Vergänglichkeit und Endlichkeit verbundene existentielle Leid ist eine Dimension des Personseins. Weder eine schier endlose Lebensverlängerung mit technischen Hilfsmitteln, wie sie derzeit in vielen Altenheimen und Kliniken praktiziert wird, wird einer Person gerecht, noch der transhumanistische Ansatz, der die physische Dimension aufheben will, indem er die biografische Identität auf eine Sammlung von Daten reduziert, die in einen Roboterkörper implementiert werden können. Die Auseinandersetzung

mit der eigenen Sterblichkeit beinhaltet im Sinne der stoischen *prae-meditatio malorum* auch die Chance zur Besinnung auf fundamentale Werte und die Bejahung der Gegenwart. Die Ausweitung der Person und ihrer Biografie auf die Leiblichkeit bedeutet daher keine Lebensverlängerung um jeden Preis. Nicht die Länge des Lebens, mithin die Anzahl von Jahren allein ist entscheidend, sondern auch die Fähigkeit zur emotionalen und kognitiven Teilnahme am Leben anderer und dem Kontext, in den das eigene Leben eingebettet ist. Insofern stellt sich angesichts schwerer Demenz auch die Aufgabe, sich der Endlichkeit und Sterblichkeit des Lebens zu stellen und sich mit Hilfe der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme zu fragen: Würde ich selbst in einem Zustand völliger Hilflosigkeit ohne emotionale und bewusste Lebensqualität noch weiterleben wollen? Allzu oft sind es die Interessen der Angehörigen, die jemanden am Leben erhalten wollen, weil er so zumindest physisch noch präsent ist. Damit bekunden sie einerseits, dass der Körper mehr ist als ein biologischer Organismus, dass er noch an die Person erinnert, mit der man sein Leben geteilt hat. Andererseits handelt es sich um einen letzten Akt des Respekts vor eben dieser Person, wenn man eindeutige Abwehrbewegungen etwa gegen künstliche Ernährung als den Wunsch zu sterben interpretiert.

Da sich im Leib Qualität und Bedeutung von Ereignissen manifestieren, werden Umgebung und Akteur ohne die Einschaltung kognitiver, symbolischer und abstrakter Akte durch präreflexive Strukturen aufeinander abgestimmt. Weder bestimmt das Bewusstsein die leiblich vermittelten Erfahrungen noch sind diese die bloße Basis für höherstufige mentale Akte. An jeder Form der Erfahrung sind die verschiedenen Ebenen der Selbstzentrierung und der Interaktion zwischen Selbst und Umwelt beteiligt. Die Zielgerichtetetheit einer Aktion entspringt daher nicht allein bewussten, kognitiven Prozessen, sondern umfasst auch die Orientierung des Leibes in seinem raum-zeitlichen Umfeld. Erfahrungen und Lernprozesse verändern nicht nur bewusste Intentionen, sondern auch die physisch-leibliche Disposition und damit das Verhältnis zum Umfeld, das wiederum in veränderter Weise auf den Organismus wirkt.

Für Demente gilt daher: Werden sie in einen bestimmten Kontext versetzt, dann kann dieses stumme Wissen evoziert werden. Das Umfeld erscheint aufgrund der Interaktion mit dem Leib und dem in ihm verkörperten Wissen in einer spezifischen Bedeutsamkeit, die zu Aktivitäten motivieren kann, die als eine Antwort auf diese

Bedeutsamkeit zu verstehen sind. Erst aus dem Kontext und der Vorgeschichte erschließt sich dem außenstehenden Beobachter der Sinn von Bewegungen und Lauten. Die Umwelt ist auch für Demente kein bedeutungsleeres Gegenüber, und die Antwort auf sie sind keine quasi-mechanischen Reflexe oder Automatismen.

Wenn Selbstüberschreitung die Bedingung des biologischen Überlebens ebenso wie der psychischen Entwicklung und des Handelns ist, dann vermittelt der Leib nicht nur zwischen Innerem und Äußerem. Indem eine körperliche Bewegung zu einer bedeutungsvollen Geste wird, vermittelt er auch zwischen Natur und Kultur. Physische Bedürfnisse werden nicht mehr unmittelbar ausgelebt, sondern sind in intersubjektiv vermittelte Formen eingebettet und werden im Kontext der jeweiligen Kultur interpretiert. Menschen sind daher als Naturwesen immer auch Teil ihrer Kultur. Auch die Ausdrucksformen dementer Personen wie die Antworten der sie pflegenden Menschen sind in kulturspezifische Interpretationsmuster eingebettet. Welche Gesten jemand erworben hat, welche Bedeutung Leben und Tod, die eigene Autonomie, die Mitmenschen und das Geschlechterverhältnis haben, wie Hilflosigkeit, Intimität und körperliche Berührungen erlebt werden, hängt nicht nur von der individuellen Biografie ab, sondern auch vom kulturellen Kontext, in dem sie erworben wurden. (Vgl. Hughes 2001)

Die Einheit psychischer und physischer Prozesse, die sich am Anfang des Lebens entwickelt hat, bleibt somit auch an dessen Ende noch lange erhalten (vgl. Dekkers 2004, 123). Vermittels des Leibes ist eine demente Person daher für andere noch in begrenztem Rahmen in ihren Emotionen und Gewohnheiten ansprechbar. Dabei beeinflussen sich physische und psychische Prozesse wechselseitig. Einerseits führt der Abbau der körperlichen und neuronalen Funktionen zu einer Verminderung des Selbstgefühls; andererseits führt der Verlust des Selbstgefühls und kognitiver Fähigkeiten zum Abbau physischer Funktionen, von Gedächtnisleistungen und der Fähigkeit zur Aufmerksamkeit. Regelmäßige körperliche Bewegungen können daher dem Abbau mentaler Fähigkeiten entgegenwirken; diese sind ihrerseits entscheidend für die Ausübung bestimmter Bewegungsformen. Dekkers (2004, 124) betont: »Not only the decay of bodily functions negatively influences the sense of self, but the loss of self and of cognitive capacities also negatively influences the person's bodily functions.« Dass sich der Leib nicht auf physiologische Prozesse reduzieren lässt, sondern immer auch eine Manifestation

seelisch-geistiger Momente beinhaltet, wird auch dadurch deutlich, dass bei dementen Personen plötzlich, wie aus totaler Versunkenheit auftauchend, das Gegenüber angeschaut wird, einzelne Sätze oder Liedsequenzen artikuliert und zielgerichtete Bewegungen auf den Anderen zu ausgeführt werden. Nur wenn im ganzen Organismus seelisch-geistige Prozesse wirksam sind, lassen sich Verhaltensweisen erklären, die rein physiologisch gesehen nicht mehr möglich wären. Insofern ist der Leib auch bei Dementen umfassender als ein naturwissenschaftlich verstandenes Körperkonzept. (Vgl. Fuchs 2000, 41)

Weder kann die Sprache des Leibes, die Bedeutung von Mimik und Gesten, aus biologischen Funktionen abgeleitet werden, noch existieren Bedeutungen nur als subjektiv erlebte Qualitäten in der Privatheit des eigenen Bewusstseins. Die Frage, *wo* genau der Geist auf den Körper einwirkt oder *wie* die neuronalen Prozesse des Gehirns Bedeutung und Sinn erzeugen, ist daher falsch gestellt. Ebenso unbefriedigend ist es, das Verhältnis von Körper und Geist im Sinne eines Parallelismus und einer komplementären Korrelation zu erklären. Für beide Theorien gibt es keinen Sinn im Sinnlichen. Die Relation von Körper und Geist kann daher nicht mit dem Konzept von Kausalität bestimmt werden, das den Naturwissenschaften zugrunde liegt. Schließlich ist auch der Erklärungsversuch der Systemtheorie ungenügend, da diese im Rahmen der objektivierenden Methode der Naturwissenschaften das Verhältnis von Körper und Geist nur durch kausal induzierte Rückkoppelungsprozesse erklärt, nicht aber durch Intentionen und Bedeutungen. Ebenso einseitig ist es freilich, das Ausdrucksverhalten nur durch die Qualität und Bedeutung des subjektiven Erlebens zu verstehen. Nur der physiologisch funktionsfähige Körper wird zum Ausdruck von Intentionalität. Am Beispiel des Leibes zeigt sich daher exemplarisch, dass es Phänomene gibt, bei denen die Trennung von naturwissenschaftlicher und lebensweltlicher Perspektive aufgehoben werden muss. Dabei handelt es sich nicht um ein rein theoretisches Problem, sondern um nichts Geringeres als ein Verstehen der Bedingungen der Möglichkeit des Lebensvollzugs selbst. (Vgl. Jonas 1994, 38) Notwendig wäre es daher, die Interaktion verschiedener Formen von Verursachung, wie sie sich exemplarisch im menschlichen Leib zeigt, zu erarbeiten.

Um das Verhältnis von Leib und Geist wenigstens annähernd zu verstehen, kann eine Analogie aus dem Bereich der Sprache weiterhelfen: Bei einem Wort wird der akustisch vernehmbare Laut zum Träger einer Bedeutung; bei einem Schriftzeichen repräsentiert die sinnlich

wahrnehmbare Linie einen bestimmten Sinn. Ebenso wenig wie sich der Laut von seinem Sinn lösen lässt, lässt sich der Leib von seinem seelischen Ausdruck trennen. Weder ist der Leib nur ein sinnloser physikalischer Mechanismus noch Sinn ein rein geistiges Phänomen. In seiner sinnlichen Erscheinung wird der Leib als Ausdruck des Inneren zum Träger von Sinn. Wie in einem Wort oder einem Kunstwerk bilden Stoff und Form eine Gestaltganzheit. Zerlegt man sie in physiologische Funktionen und rein geistige, nur dem Inneren zugängliche Inhalte, dann wird die Sinnestraße des Leibes zerstört. Leibliches und Geistiges, so sagt Cassirer (1990a, 117), bilden eine »symbolische Relation«. Sinn ist dem Sinnlichen immanent. Er erschließt sich freilich nicht nur durch hermeneutisch-sprachliche Interpretationen; es gibt ein in der menschlichen Entwicklung viel früheres Sinnverständnis: das der Physiognomie des Ausdrucks. Lange vor der Entwicklung der Sprache können Kinder ebenso wie hoch entwickelte Tiere, etwa Blindenhunde, in Gesichtern lesen oder auf die Sprache der Dinge aufgrund ihres Ausdrucks und ihrer Atmosphäre reagieren. Nicht in den physikalisch bestimmten Körper greift daher der Geist ein, wohl aber zeigt er sich vermittels des Leibes. Im Leib manifestiert sich die Person in ihren bewussten wie unbewussten Zuständen. Sie ist daher keineswegs auf die rationale Form des Ausdrucks beschränkt. Zu ihrer Identität gehört auch »Leibbewußtsein« (Scheler 1954, 396).

6. Der Leib als Medium qualifizierter Welterschließung

Als leibgebundene Wesen können Menschen nur in einem hochgradig strukturierten natürlichen Umfeld überleben. Weder besteht die Ordnung der Natur nur aus einem zusammenhanglosen Nebeneinander von Entitäten, noch ist sie ein bloßes Konstrukt des Gehirns: Sie ist eine Bedingung der Möglichkeit des Überlebens und damit des Erkennens. Nimmt man die naturwissenschaftliche Perspektive ein, dann kann man den Stoffwechsel, mithin den Umsatz von Energie, berechnen. Zwar ist auch in diesem Fall ein Organismus kein im Raum lokalisierbares Objekt, sondern ein integraler Teil der Umwelt, mit der er durch Beziehungen verbunden ist, die er ständig aufrechterhalten muss. Doch vermittels des Leibes werden diese Beziehungen in ihren spezifischen Qualitäten erlebt; sie haben sinnliche, vitale, emotionale oder kognitive Bedeutungen, so dass der Raum nicht homogen ist. (Vgl. Merleau-Ponty 1966, 332)

Erst im Umgang mit den Dingen lernen Menschen ihre körperlichen Proportionen, Möglichkeiten und Gefahren einzuschätzen. (Vgl. Mechsner 1997, 90) Eigenschaften und Bedeutung der Dinge sind daher weder nur im Bewusstsein und damit rein subjektiv noch nur außen an den Dingen und damit beobachterunabhängig. Sie sind relativ zu einem Individuum in seiner psychophysischen Konstitution. In diesen Welten-Raum kann man nicht von außen eintreten; er wird unablässig durch die eigene psychophysische Existenz, durch die besondere Stimmung, den Grad der Aufmerksamkeit, Vorwissen, Absichten und Werte konstituiert und modifiziert. Ein und derselbe räumliche Kontext kann daher je nach biografischem Hintergrund sehr unterschiedliche Sinngehalte haben und zu unterschiedlichen Aktionen herausfordern. Doch auch in diesem Fall leben Menschen nicht als isolierte Individuen, sondern eingebettet in eine Kultur. Diese besitzt affektive Zentren mit besonderer Bedeutung, zu denen sich Menschen hingezogen fühlen. Neben heilige Berge in mythisch geprägten Kulturen traten im Mittelalter Kathedralen, Klöster und Schlösser, die neuerdings von Börsenplätzen, Kunstausstellungen und Sportstadien abgelöst wurden. Als reines Bewusstsein hätten Menschen nur eine abstrakte Vorstellung von der Welt; ihre Begriffe wären, wie Kant sagte, ohne sinnliche Anschauung und damit leer. Ihre Freiheit wäre, obzwar grenzenlos, ohne Wirklichkeit und Wirksamkeit. Würde sich ihr Wissen nur aus der Position eines extramundanen Beobachters oder virtueller Imagination speisen, würden mit der Erfahrungsfähigkeit auch der Bezug zur Realität in ihrer existenziellen Bedeutung und das Gespür um Maßstäbe verloren gehen.

Das Netz von Bedeutungen, durch das Menschen mit der Welt verbunden sind, wird daher nicht nur vom Bewusstsein konstituiert, sondern ist untrennbar mit der leiblichen Konstitution verbunden. Dadurch ist der Leib nicht nur Ausdruck und Erscheinung geistiger Akte; er bestimmt seinerseits mit, welche Akte überhaupt realisierbar sind und in welchem Verhältnis sie zum Lebensvollzug insgesamt stehen. (Vgl. Merleau-Ponty 1966, 500f.) Zu handeln ist daher keine bloße Reaktion auf Reize, sondern eine strukturierte Antwort auf eine als bedeutungsvoll erlebte konkrete Situation. Der Leib ist daher kein Mittel, sondern das Medium, durch das der Mensch eine Verankerung in der Welt hat. Der Leib bildet das Scharnier, an dem die Anforderungen der Umwelt in auf sie abgestimmte Handlungen umgesetzt werden, die eine vitale, kognitive und sogar existenzielle Bedeutung haben.

Mit dem Ausfall einzelner Sinne und der Einschränkung der Bewegungsfähigkeit verändern sich auch die Maßstäbe, an denen Herausforderungen gemessen werden. Die Verengung des Spielraums an Möglichkeiten wirkt wiederum auf Selbstbild und Stimmungsgefüge ein. Der Vergleich mit früheren Fähigkeiten und mit denen anderer birgt die Gefahr, in Depressionen zu versinken oder in eine Glorifizierung der Vergangenheit zu flüchten. Beides beschleunigt den Verlust des Bezugs zur Gegenwart. Von den Bezugspersonen ist daher eine schwierige Gratwanderung zwischen der Ermutigung zum Ausloten der eigenen Grenzen, zu Anstrengung und Selbstständigkeit einerseits, zur Annahme von mitmenschlicher Hilfe andererseits gefordert.

Die Verwirrung dementer Personen erklärt sich daher nicht nur durch Defizite in neuronalen Verarbeitungsprozessen. Sie beruht vielmehr auf der psychophysischen Interaktion mit dem Umfeld insgesamt. An ihr sind die physiologischen Strukturen ebenso beteiligt wie das sich psychophysisch artikulierende Selbst und seine Lebensgeschichte. Eine Unterstützung der noch vorhandenen Fähigkeiten darf daher nicht nur bei neuronalen Prozessen ansetzen, sondern muss die Beziehung zum Umfeld mit einbeziehen. (Vgl. Martinez-Pernia 2020) Für demente Menschen, die zu einer abstrakten Orientierung in Raum und Zeit nicht mehr fähig sind, sind sinnliche Marker in einer vertrauten Umgebung die entscheidenden Orientierungspunkte: Geräusche, Gerüche, Farben, Bilder, die verkörperte Erinnerungen wecken. Werden sie dagegen in eine Umgebung versetzt, mit der sie sinnlich und emotional nicht vertraut sind, in der sie sich nicht mehr auf als bedeutungsvoll erlebte Zeichen beziehen können, brechen die Verbindungen zur Umwelt zusammen und führen zu Unruhe und Panik. Wie alle Menschen sind auch sie in ein Umfeld eingebettet, das sich aus sozialen, kulturellen und natürlichen Momenten bildet. Vertraute Nischen unterstützen daher die noch verbliebene Fähigkeit, sich selbstständig zu orientieren.

Doch nicht nur die leibliche Orientierung im Raum, sondern auch die im Gedächtnis des Leibes gespeicherten Zeitgestalten können bei der Orientierung helfen: Rhythmen beim Tanzen etwa oder ritualisierte Bewegungen. Rituale sind regelmäßig wiederkehrende Muster, die durch bestimmte Bewegungen, Farben oder Klänge vor allem die Sinne und die Emotionen ansprechen. Sie bilden Brücken zwischen verschiedenen Tagesabschnitten und Orten. Obwohl moderne Rituale zunehmend nur von Individuen für sich alleine

ausgeübt werden, sind kulturell vermittelte Rituale Ausdruck für die Partizipation an einer Gemeinschaft. Sie befreien aus der Verschlossenheit in sich und binden in nicht-verbal vermittelte Formen des Miteinanders ein. Ähnlich wie begriffliche Kategorien für das Denken sind auch Sinne und Emotionen auf Ordnungsstrukturen angewiesen.

Nur wenn man auch das Gedächtnis des Leibes als Teil der Lebensgeschichte begreift, entgeht man der Reduktion der Biografie auf das erzählte Leben, mithin auf die Einheit eines Narrativs, wie MacIntyre (1985) formuliert. Danach ist »what the agent is able to say intelligibly as an actor [...] deeply affected by the fact that we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives.« (ebd., 213) Dennoch kann es auch diese Geschichte, die den Leib einbezieht, nur geben, solange zumindest ein Mindestmaß an in sich zentrierter Subjektivität vorhanden ist, die das Perzipierte im Sinne von Whitehead immer wieder verknüpft. Geht man mit Damasio von der Vielschichtigkeit des Selbst aus und sieht den Leib als Teil eines Narrativs, beruht die biografische Kontinuität auf dem Lebenszusammenhang insgesamt, von dem Bewusstheit nur ein Aspekt ist.

Der Lebenszusammenhang erschließt sich freilich nicht nur durch räumliche, sondern auch durch *zeitliche* Proportionen. Nur die gemessene Zeit als Reihung homogener Abschnitte ist ein Parameter, der dem Inhalt und damit dem individuellen Erleben äußerlich ist, auf Konventionen beruht und für alle gleichermaßen gilt. Doch wie der Raum ist auch die Zeit nicht nur auf rationale Einteilungen, sondern auch auf den Menschen als Lebewesen bezogen. Durch das Gedächtnis altern Menschen nicht wie Dinge; sie zerfallen nicht einfach unter dem Einfluss physikalisch wirkender Kräfte und sie werden auch nicht nur durch Erfahrungen geprägt. Sie können das Gewesene mit Gegenwart und Zukunft verknüpfen und so die drei Ekstasen der Zeit zueinander in Beziehung setzen. Dabei werden nicht qualitätslose Zeitpunkte verbunden. Die gelebte Zeit ist mit Bedeutung und Sinn beladen; sie erscheint als erfüllt oder leer, als kurz oder lang oder als der rechte Augenblick. Durch die Möglichkeit, sich mit dem Beginn und Ende des eigenen Lebens auseinanderzusetzen, gewinnt sie eine existenzielle Dimension. Dabei ist die Vergangenheit keineswegs abgeschlossen; immer wieder ändert sich das Gewicht vergangener Ereignisse mit der Bedeutung des gegenwärtig Erlebten und den Möglichkeiten, die die Zukunft in sich trägt. Dadurch verän-

dert sich auch das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft mit den einzelnen Lebensphasen.

Als Einheit im Wandel der Ereignisse erlebt sich ein Mensch jedoch nur, wenn es ihm gelingt, die drei Dimensionen der Zeit bewusst zu synthetisieren. Dennoch erstreckt sich die Erinnerung nicht nur auf das, was dem Bewusstsein aktuell zugänglich ist. Sinnesindrücke, Gerüche oder Geräusche, Berührungen oder Ertastetes, verknüpfen sich mit den ins Unbewusste abgesunkenen Spuren der Erinnerung. Plötzlich ist die Vergangenheit wieder gegenwärtig, wie Marcel Proust wusste (in: Mechsner 1997, 83). Körpertherapien, etwa die von Feldenkrais, machen sich diese Erkenntnis schon lange zu Nutze. Auch in fortgeschrittenen Stadien der Demenz können durch Musik oder Bilder Erinnerungen geweckt werden. Durch die emotionale Stimulierung tauchen sie für kurze Zeit aus ihrer Versunkenheit auf.

Darüber hinaus haben körperliche Prozesse eine zeitliche Dynamik, weil Menschen als Organismen ein Teil der Natur sind. (Vgl. Cassirer 1990b, 83f.) Die biologischen Funktionen von Organismen haben keine lineare, offene, sondern eine kreisförmig geschlossene Struktur. Durch die regelmäßige Rückkehr in den Ausgangszustand erneuert sich ein Organismus und erhält auf diese Weise seine Struktur für eine gewisse Dauer. (Vgl. Aschoff 1989, 134) Die Reihenfolge der einzelnen Phasen eines Zyklus lässt sich dabei weder umkehren noch vertauschen. Außerdem kann kein Rhythmus isoliert betrachtet werden. Erhaltung, Regeneration und Belastungsfähigkeit eines Organismus hängen von dem hochgradig koordinierten Zusammenspiel einer Vielzahl von Rhythmen ab. Weniger die quantitativ bestimmbar Zeitspanne, als vielmehr das Verhältnis verschiedener Zeitgestalten zueinander bestimmt die Funktionsweise biologischer Prozesse. Diese werden zumindest teilweise durch äußere Taktgeber, insbesondere durch den Wechsel von Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit, koordiniert.

Eines der auffälligsten Merkmale von Demenz ist die zunehmende Unfähigkeit, das eigene Leben noch zeitlich zu strukturieren. Was aber könnte Menschen, die keine Uhren mehr verwenden können, helfen, ihren Alltag noch selbst zu gestalten? Durch den Leib als Manifestation des seelischen Ausdrucks ändert sich auch das Verhältnis zu nichtmenschlichen Lebewesen. Da der Mensch selbst aus dem Prozess der Evolution hervorgegangen ist, sind Menschen und Tiere trotz aller Unterschiede nicht nur genetisch, sondern auch

durch bestimmte Emotionen und ihr Ausdrucksverhalten miteinander verbunden. Schon Tiere, so hatte Herder (1960, 3–12) betont, haben eine »Sprache der Empfindungen«, in der sie sich artikulieren, um mit anderen Lebewesen zu kommunizieren. Heute bestätigt die moderne Verhaltensforschung die erstaunlichen Wahrnehmungsfähigkeiten vieler Tiere und ihre Fähigkeiten, auf Menschen mit Einfühlungsvermögen und Empathie zu reagieren. (Vgl. Waal 2008; Wolf 2009) Zwischen beiden besteht eine innere Affinität, die ein nicht-objektivierendes Verhältnis zu anderen Lebewesen ermöglicht, ein Verhältnis der Partizipation. (Scheler 1985, 112, 114)

Zumindest im Hinblick auf höhere Tiere ist deshalb eine, wenn gleich eingeschränkte, wechselseitige Kommunikation möglich. Viele Tiere sind Spielgefährten und Begleiter des Menschen. Mit einer schier unerschöpflichen Geduld und Treue, die die von Menschen weit übersteigen, können Hunde ihr blindes Herrchen begleiten oder einem Rollstuhlfahrer im Haushalt helfen. Offensichtlich spüren diese Tiere, was in den Menschen vorgeht und vertrauen ihnen; umgekehrt können Menschen innerhalb bestimmter Grenzen die nonverbale Sprache der Tiere, ihren physiognomischen Ausdruck und ihre Laute deuten.

Vor allem Hunde, die seit mehr als 10 000 Jahren mit Menschen zusammenleben, haben gelernt, den mimischen Ausdruck, den Tonfall und kleinste Gesten zu verstehen. Erhalten sie dann noch eine besondere Schulung, können sie dementen Menschen helfen, ihren Alltag für eine gewisse Zeit noch selbst zu strukturieren. Dank der Interaktion mit Tieren »wissen« sie auf nicht-kognitive Weise, wann es Zeit ist, zu essen oder schlafen zu gehen. Außerdem sind Tiere eine wichtige Hilfe, um noch Emotionen wie Zuwendung, Fürsorge oder Zärtlichkeit zum Ausdruck zu bringen und implizite Verantwortung für ein anderes Lebewesen zu übernehmen. Dadurch bleiben Menschen auch nach dem Wegbrechen sprachlich-rationaler Ausdrucksformen und der Fähigkeit zu bewusster Planung noch in die Gestaltung der sozialen Umgebung und des ihnen vertrauten Raumes aktiv eingebunden.

7. Die Bedeutung des Leibes für die Intersubjektivität

Durch die Doppelperspektive von Körper und Leib ändert sich auch das Verhältnis zu anderen Menschen. Die Bewegung des Sich-Aus-

drückens ist nur der erste, entscheidende Schritt zu einer Beziehung zu ihnen. Nur durch die Fähigkeit, sich vermittels des Leibes durch gezielte Bewegungen oder artikulierte Laute auszudrücken, können Personen überhaupt über ihre Interessen und Erfahrungen kommunizieren. Nicht die Physiologie des Körpers, sondern die Bedeutung des leiblichen Ausdrucks entscheidet, wie man sich zu seinem Gegenüber verhält. Auch Worte sind sinnlich vermittelt. Eine Person, so Dekkers (2004, 120), »communes with, and learns about, the world through her eyes and ears and touch and smell. She interacts with others through movement and words.« Der Leib ist deshalb nie nur Leib für mich, sondern immer schon Leib mit anderen und eine fundamentale Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation. In der Symbolik des Leibes wird daher immer schon die Präsenz eines anderen Menschen mit wahrgenommen.

Besonders deutlich wird dies am Vorgang des Sehens: Gewöhnlich wird er dadurch erklärt, dass optische Reize, die von irgendeinem äußeren Objekt reflektiert werden, auf die Netzhaut treffen und zum Gehirn weitergeleitet werden. Aufgrund komplizierter neuronaler Verarbeitungsmechanismen entsteht schließlich ein Bild. Sehen lässt sich, so scheint es, kausal als eine Reaktion auf Reize und deren Verarbeitung erklären. Für die wissenschaftliche Erklärung wird ein sehendes Ich nicht benötigt.

Aber haben wir damit tatsächlich schon alle Elemente des Sehens erfasst? Fiele die Antwort anders aus, wenn man fragt, wie man den Blick des Anderen erklären kann? Dessen Interpretation ist im alltäglichen Leben für das Verhalten viel ausschlaggebender als die Frage, wie der Sehvorgang funktioniert. Dabei setzt freilich die Deutung des Blicks die physiologische Fähigkeit zu sehen voraus. Der Blick richtet sich auf etwas oder auf jemanden; in ihm manifestiert sich eine Absicht, eine Frage oder eine Stimmung. Während man es vermeiden kann, auf sich zu reflektieren, spürt man im Blick des Anderen unweigerlich sich selbst, so dass man nicht bei einem Bewusstsein von den Dingen oder einem rein imaginären Bild von sich stehen bleiben kann. Man spürt, dass einen der Andere in einer Weise sieht, die einem letztlich unzugänglich bleibt. Erst im Blick des Anderen kann daher die Unsicherheit entstehen, wie der eigene Leib von ihm wahrgenommen wird, können Ekel und Scham erlebt werden, wie Sartre in seiner Analyse des Blicks betont (vgl. Kather 2007, 171–174). Man weiß nicht, wie der Andere einen sieht, ob er einen verachtet, Mitgefühl oder Abscheu empfindet.

Dass einem ein Mensch ›zu nahe tritt‹ ist nicht nur im übertragenen Sinne, sondern auch im wörtlichen zu verstehen. Sobald eine bestimmte räumliche Distanz unterschritten wird, entsteht ein Gefühl des Unbehagens und Bedrängtseins. Blicke können erbarmungslos fixieren und das Gefühl erzeugen, jemandem hilflos ausgeliefert und in seinen seelischen wie körperlichen Reaktionen wie gelähmt zu sein. Nicht durch die körperliche Gewalt, sondern durch die sich in ihr manifestierende Absicht, als Objekt eines fremden Willens, verliert ein Mensch die Achtung vor sich selbst. Er zerbricht, – und kann daran auch physisch zu Grunde gehen. Die Würde der Person kann daher nicht nur geistig durch einen Verstoß gegen ihre Interessen, sondern auch durch den Angriff auf den Leib als Ausdruck der Person verletzt werden.

Da das Gefühl der Scham nicht nur auf dem rationalen Begreifen einer Situation beruht, sondern auch durch Berührungen und Blicke ausgelöst wird, bleibt es auch bei Dementen bestehen. Im Blick des Anderen wird der eigene Leib gespürt und mit ihm Scham und Ekel vor unkontrollierbaren körperlichen Funktionen und der eigenen Hilflosigkeit. Da er den schon präreflexiv vorhandenen Wunsch nach Achtung und Anerkennung berührt, ist oft auch ein einfühlsamer Umgang machtlos gegen diese Gefühle. Nimmt die Angst vor Verletzung überhand, dann geht die für Menschen konstitutive Weltoffenheit, die Fähigkeit neugierig zu sein, zu staunen, Neues zu entdecken und sich auf andere einzulassen, verloren.

Doch die Leibgebundenheit hat zwei Seiten: Das Gefühl des Ausgesetzteins, des Verletztwerdens und der Gefährdung einerseits, die Möglichkeit zu physischer Nähe, Zärtlichkeit und Mitgefühl andererseits. Schutzlosigkeit ist nur die Kehrseite der Möglichkeit, in einer Umarmung Trost zu spenden, Geborgenheit und Wärme zu vermitteln, Zärtlichkeiten und Liebe auszutauschen. Bei kleinen Kindern ebenso wie bei Dementen ist die Brücke zu anderen und zur Welt nicht die verbale Sprache, sondern der Klang der Stimme und die körperliche Berührung. In der Art und Weise eines Händedrucks oder einer Umarmung spürt man nicht nur diesen Körper, sondern durch ihn hindurch diese Person mit ihrer besonderen Intention. Der Akt des Bewusstseins, der Grad der Aufmerksamkeit, die momentane Absicht, Emotionen, Anteilnahme, Wertvorstellungen und Vorgesichte vermitteln sich durch den Leib hindurch. Die Differenz, ob jemand mit seinen Gedanken bei einem ist oder gerade ein schwieriges Problem löst und deshalb innerlich abwesend ist,

wird physisch spürbar. Berührt und gestreichelt zu werden, die Hände gehalten zu bekommen bedeutet gerade für Demente eine Vergewisserung ihrer Identität und des Noch-in-der-Welt-seins, des Noch-offen-seins zu anderen. So wichtig die Anerkennung dessen ist, was jemand auch in dieser Phase noch leisten kann, so ist doch die Achtung vor ihm weitreichender: Sie ist zum einen im Sinne von Kant ein Vernunftgefühl, das sich jemandem vermittelt, der sein Leben nicht mehr aktiv gestalten kann; zum anderen beinhaltet sie über Kant hinaus die Ansprechbarkeit im Anderen, die auch noch über Berührungen und den Klang der Stimme erfolgen kann. Während das Vernunftgefühl ein gegenseitiges Anerkennungsverhältnis fundieren kann, kann sich die Ansprechbarkeit des Anderen als ein Du auch über Gefühle, den Klang der Sprache, Blicke, Berührungen vollziehen. Wenn Geist im ganzen Organismus präsent ist und nicht nur von Gehirnfunktionen erzeugt wird, dann kann auch noch bei schwerer Demenz mittels des Leibes kommuniziert werden. Dennoch ist das Glück, mit einem dementen Menschen mittels leiblicher Akte zumindest noch eingeschränkt kommunizieren zu können, mithin zu erleben, dass er noch ansprechbar ist, begleitet von dem Leid, ihn immer mehr als Gegenüber zu verlieren. Wäre dagegen, wie Singer und Quante glauben, eine Person nur durch mentale Eigenschaften bestimmt und der Körper nur deren biologische Grundlage, dann wäre nicht nur der symbolische Ausdruck, sondern auch eine Kommunikation mittels des Leibes ausgeschlossen.

Vermittels des Leibes hat daher jeder Mensch ein Sein für andere, das sich ihm unwiderruflich entzieht und das doch ein Moment der eigenen Identität ist. Diese konstituiert sich nicht als rein geistiger Akt in der eigenen Innerlichkeit, sondern aus der leibhaften Beziehung zu ihnen. Als Ausdruck der Person ist der Leib Medium der Kommunikation mit menschlichen Personen ebenso wie mit nicht-menschlichen Kreaturen. In diesem Sinne gibt es Autonomie im Sinne einer Selbstaktualisierung der eigenen Identität nur aus der Beziehung zu anderen.

8. Zusammenfassung

Die menschliche Person, so hat sich gezeigt, ist eine in sich zentrierte Einheit psychophysischer Prozesse, die auf Selbstüberschreitung zu einem spezifischen Umfeld angewiesen sind. Zu diesem gehören auf-

grund der Vielschichtigkeit und Komplexität des Selbstseins die Natur mitsamt der Vielfalt an Lebensformen ebenso wie die Kultur und zwischenmenschliche Beziehungen. Die Lebensgeschichte schreibt sich nicht nur in das biografische Gedächtnis ein, sondern auch in den Leib. Bis zum Zusammenbruch des Kernselbst, das nur noch eine punktuelle Verortung in der Raumzeit ermöglicht, bleiben Ausdrucks- und Kommunikationsformen erhalten, durch die ein Mensch an seinem Umfeld teilnimmt. Vermittels des Leibes ist er auch dann noch als diese Person ansprechbar, wenn kognitive und sprachliche Fähigkeiten erloschen sind. Gerade deshalb sind freilich auch die Ausdrucksformen ernst zu nehmen, in denen sich eine Abwehr gegen künstliche Lebensverlängerung manifestiert.

Literaturverzeichnis

- Aschoff, J. (1989). Die innere Uhr des Menschen. In H. Gumin & H. Meier (Hrsg.), *Die Zeit. Dauer und Augenblick* (S. 133–144). München: Piper.
- Bieri, P. (2001). *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München: Hanser.
- Brüntrup, G. (1996). *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Cassirer, E. (1990a). Phänomenologie der Erkenntnis. In Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen, Bd.III* (9. Aufl.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1990b). *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Colombetti, G. (2014). *The feeling body? Affective science meets the enactive mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Colombetti, G. & Zavala, E. (2019). Are emotional states based in the brain? A critique of affective brainocentrism from a physiological perspective. *Biology & Philosophy*, 34 (5), 45. doi.org/10.1007/s10539-019-9699-6.
- Damasio, A. (2000). *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*. München: List.
- Dekkers, W. J. M. (2004). Autonomy and the lived body in cases of severe Dementia. In: R. B. Purtillo & H. Ten Have (Hrsg.), *Ethical foundations of Palliative Care for Alzheimer Disease* (S. 115–130). Baltimore London: Johns Hopkins University Press.
- Fuchs, T. (2000). *Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2021). *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption* (6. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

- Herder, J. G. (1960). *Sprachphilosophische Schriften*. Hamburg: Meiner.
- Hughes, J. C. (2001). Views of the person with Dementia. *Journal of Medical Ethics*, 27 (2), 86–91.
- Jonas, H. (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a. M. Leipzig: Insel.
- (1994) *Das Prinzip Leben. Aufsätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt a. M. Leipzig: Insel.
- Kather, R. (2007). *Person. Die Begründung menschlicher Identität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2012). *Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2013) Der menschliche Leib – Medium der Kommunikation und der Partizipation. In M. Hänel & M. Knaup (Hrsg.), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit* (S. 21–34). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2018). *Von der Würde des Menschen und dem Eigenwert der Natur. Die Integrative Bioethik als Rahmen für eine normativ-ethische Bewertung des Lebens in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen*. Fernuniversität Hagen: Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften.
- (2020a). Person – eine Einheit in der Vielfalt ihrer Ausdrucksformen zwischen Natur und Kultur. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie: Personalität und Freiheit*, 65, 27–44.
- (2020b). Rethinking the concept of organism and freedom as the foundation of the process of life. A comparison between A. N. Whitehead and H. Jonas. In A. Haitos & H. Maaßen (Hrsg.), *Variations on Process Metaphysics* (S. 49–71). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- (2021). Kreativität, Spontaneität und Freiheit: Das Selbst als Aktzentrum. In P. Becker, S. Jöris & A. Meuthrath (Hrsg.), *Die Seele. Genese, Vielfalt und Aktualität eines vergessenen Konzepts. Quaestiones Disputatae 318* (S. 307–324). Basel: Herder Verlag.
- Kegel, B. (2015). *Epigenetik. Wie unsere Erfahrungen vererbt werden*. Köln: Dumont.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue: a study in moral theory* (2. Aufl.). London: Duckworth.
- Martinez-Pernia, D. (2020). Experiential Neurorehabilitation: A neurological therapy based on the enactive paradigm. *Frontiers in Psychology*, 11 (924), 1–14.
- Mechsner, F. (1997). Auch Bilder sind keine Bilder: Wahrnehmung als die Pforte zur Welt. In R. Breuer (Hrsg.), *Das Rätsel von Leib und Seele* (S. 70–91). Stuttgart: Dt. Verlagsanstalt.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
- Plessner, H. (1982). *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Quante, M. (2002). *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Rager, G. (Hrsg.) (1998): *Beginn, Personalität und Würde des Menschen* (2. Aufl.). Freiburg München: Alber.
- Roth, G. (1994). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sanders, A. (2003). Tacit Knowledge. In N. H. Gregersen, N. R. Howell, W. J. Wildman & W. v. Huyssteen (Hrsg.), *Encyclopedia of Science and Religion*. Vol. II (S. 859f.). New York München: Macmillan Reference.
- Scheler, M. (1954). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (4. Aufl.). Bern: Francke.
- (1983). *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (10. Aufl.). Bern: Francke.
- (1985). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier.
- Schweikle, J. (2006). Quäl Dich, Körper! Die Psychotricks der Spitzensportler. *Zeit wissen*, 3, 18–24.
- Singer, P. (1999). Texte zur Person. In M. Brasser (Hrsg.), *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart* (S. 199 – 201). Stuttgart: Reclam.
- Stollorz, V. (2006). Bewusstsein durch Bewegung. *Geo-Wissen*, 37, 106–117.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thompson, E. & Varela, F. (2001). Radical Embodiment: Neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Science*, 5, 418–425.
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Whitehead, A. N. (1968). *Modes of Thought*. New York: Free Press.
- Waal, F. de (2008). Putting the altruism back into altruism: The evolution of empathy. *Annual Review of Psychology*, 59, 279–300.
- Wilson, A. & Golonka S. (2013). Embodied cognition is not what you think it is. *Frontiers in Psychology*, 4 (58), 58. doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00058.
- Wolf, J.-C. (2009). Eine Ethik der natürlichen Sympathie. In C. Otterstedt & M. Rosenberger (Hrsg.), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs* (S. 348–367). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.