

II. Leiblichkeit und Selbstaktualisierung

Magnus Schlette

Altern können. Gerontophilosophische Überlegungen zum Freiheitsproblem in späten Lebensphasen

Abstract

Der Beitrag befasst sich mit dem Skandalon, das die Radikalisierung der menschlichen Grundsituation im Alter und vollends unter Bedingungen dementieller Erkrankung für Gesellschaften mit der kulturellen Leitorientierung von Freiheit als individueller Selbstverwirklichung bedeutet. Er plädiert dafür, den Freiheitsbegriff nicht abstrakt zu negieren, sondern ihn intern zu differenzieren und die Ausbildung von Haltungen des Auskommens mit sich und der eigenen Verletzlichkeit in ihn zu integrieren. Damit bemüht er sich um eine individualethische Akzentsetzung des Freiheitsbegriffs, die Selbstverwirklichung auch noch unter Bedingungen des »Selbstabbaus« im Sinne des Verlustes vormals identitätsbildender Fähigkeiten zu denken erlaubt, wie sie von Menschen, die an Demenz erkranken, nicht nur über kurz oder lang hinzunehmen sind, sondern auch verarbeitet und in das eigene Selbstbild integriert werden müssen.

1. Das Widerfahrnis des Alterns

Kann man Altern *können*? Der Titel meiner Überlegungen insinuiert, was zunächst vermessan wirken dürfte: dass wir uns das Altern vornehmen – als ob es sich nicht *uns* vornimmt. Er unterstellt, dass es möglich ist, sich das Altern zur Aufgabe zu machen, die man auf bessere oder schlechtere Weise ausüben kann, dass man mit dem Altern gekonnt oder weniger gekonnt fertig zu werden vermag. Vermessen dürfte dabei der Anspruch einer Fähigkeit des Alterns sein, das doch unbestreitbar den Charakter eines Widerfahrnisses hat: Uns widerfahren die organischen Degenerationsprozesse, die lang-

sam, aber sicher zum Tod führen; uns widerfährt die Entsprechung zwischen der Zunahme an vergangenem Leben einerseits und der Abnahme an zukünftigem Leben andererseits; und uns widerfährt, dass um uns herum, werden wir nur alt genug, die Anzahl der älteren und gleich alten Menschen gegenüber den jüngeren stetig abnimmt. Ich entsinne mich der traurigen Feststellung eines Kollegen nach dem Tod seiner Eltern, nun sei kein Mensch im näheren Verwandtenkreis mehr auf der Welt, der noch Zeuge seiner frühesten Kindheit war. Je älter er werde, mit desto mehr Jahren seines gelebten Lebens würde er nun allein bleiben, die Erinnerung daran nicht mehr mit anderen teilen können, die auch dabei waren.

Der Widerfahrnischarakter des Alterns besteht freilich nicht einfach darin, dass all das, was ich erwähnt habe – die körperliche Degeneration, das Anwachsen des Vergangenen gegenüber der Abnahme des Zukünftigen, die Ausdünnung der Zeitgenossenschaft unseres gelebten Lebens – dass all das *einfach passiert*, sondern uns vielmehr *zustößt*; es sind selbst wieder Sachverhalte, die wir *erfahren* und zu denen wir uns erfahrend *verhalten*. Den alternden Körper erleben wir als Leib, der eine Art Eigenleben zu entwickeln scheint, das uns auffällig wird in wachsender Widerspenstigkeit; die zunehmende Vergangenheit des gelebten Lebens disponiert zu einer Erinnerungslastigkeit der Erfahrung, die für die Korrespondenzen zwischen dem frisch Begegnenden und dem bereits Erlebten sensibler ist als für das Neuartige der Gegenwart; und der Eindruck der zunehmenden Verjüngung unserer Zeitgenossen kann sich zu einem drastischen Missverhältnis zu unserem Gegenüber auswachsen, das in uns, umgekehrt, vor allem die Älteren und irgendwann nur noch die ›Alten‹ sieht, einschließlich der sozialen Stereotype, die insbesondere das Alter auf sich zieht.

Thomas Rentsch hat die geschilderten Widerfahrnisse, die für sich genommen in der philosophischen Literatur seit der Antike alle gut beschrieben worden sind, unter die Begriffe des physischen, psychischen und sozialen Alterns sortiert; sie bezeichnen laut Rentsch die wesentlichen drei Aspekte der von ihm so genannten Radikalisierung der menschlichen Grundsituation: Die Fragilität und Endlichkeit unserer Existenz zeichnen nicht nur das Leben alter Menschen aus, würden uns aber im Alter immer deutlicher (Rentsch 1994, 297). Während er daraus eudämonistische Schlussfolgerungen über Bedingungen gelingenden Alterns zieht (Rentsch 2017), leitet sein Tübinger Kollege Ottfried Höffe aus der Verletzlichkeit der menschlichen

Grundsituation im Alter gerechtigkeitstheoretische Konsequenzen ab. (Höffe 2017) Hier (Rentsch) der Blick aufs Gute im Alter, dort (Höffe) auf Rechte und Pflichten im Generationenverhältnis, die in einem aufgeklärten Selbstinteresse der Jüngeren fundiert sind und dem Reziprozitätsprinzip des Tausches folgen sollen. (Ebd., 218–228) Rentschs individualethischer Eudämonismus und Höffes sozialethischer Normativismus ergänzen einander in der Exploration angemessener Lebensbedingungen für alte Menschen, allerdings *ohne* die Prägekraft zu berücksichtigen, welche die historisch variablen Wertorientierungen der jeweiligen Gesellschaftsordnungen auf das Leben im Alter, und hier speziell: das Altern in den modernen westlichen Gesellschaften haben. An dieser Stelle möchte ich einsetzen. Ich glaube nämlich nicht, dass Vorstellungen des guten oder richtigen Umgangs mit dem Altern völlig von den sozialstrukturellen und kulturellen Voraussetzungen abstrahieren können, von denen einerseits ihre Evidenz und Akzeptabilität abhängt und unter denen sie andererseits auch umgesetzt werden müssen. Was die westlichen Gesellschaften anbelangt, möchte ich das Augenmerk auf die intrikate Verbindung richten, die in der Moderne zwischen einem ganz bestimmten Freiheitsideal und dem Konkurrenzprinzip entstanden ist. Diese Verbindung, so meine These, hat zu der Hypostasierung eines bestimmten Leistungsprofils des mittleren Lebensalters als Norm gelingender Lebensführung geführt und übt auf die späten Lebensphasen einen problematischen Erwartungsdruck aus. Genauer: Einem in den westlichen Gesellschaften verbreiteten Deutungsmuster zufolge ist die Freiheit des Einzelnen im Sinne der selbstbestimmten Individuierung von Anlagen, Fähigkeiten und Bedürfnissen der Person intrinsisch durch die Konkurrenz um Anerkennung bestimmt, die dem Einzelnen für seine ›Leistung‹ gelingender Individuierung erbracht wird. Und die Maßstäbe dieser Leistung orientieren sich, über die unterschiedlichen Milieus hinweg, am Leistungsvermögen des mittleren Lebensalters.

Ich werde in den folgenden Überlegungen zunächst erläutern, um welches Freiheitsideal es sich handelt (2). Stellt es bereits für sich genommen alte Menschen vor besondere Herausforderungen, so gilt das umso mehr dann, wenn es sich mit dem Konkurrenzprinzip der modernen Arbeitsgesellschaften verschwistert (3). Diese Verbindung ist sicherlich eine nicht zu unterschätzende Quelle der gesellschaftlich verbreiteten Angst vor Demenzerkrankungen (4). Die Radikalisierung der menschlichen Existenzsituation im Alter drängt daher zu einer Revision des skizzierten Freiheitsideals (5).

2. Freiheit in der Moderne

1776 hatte Thomas Jefferson die Unabhängigkeitserklärung der amerikanischen Territorien von ihrem Mutterland verfasst, die für die Bürger der neuen Welt *life, liberty and the pursuit of happiness* als unveräußerliche Rechte postuliert. Dabei handelt es sich um die stufenlogische Differenzierung eines Freiheitsideals, das nicht nur in Nordamerika, sondern in den westlichen Gesellschaften insgesamt eine enorme Prägekraft entfaltet hat. Während Jefferson mit »life« auf die für das Freiheitsideal grundlegende Gewährung von Voraussetzungen individueller Selbsterhaltung verweist, wird unter »liberty« die gegenüber der Selbsterhaltung bereits anspruchsvollere politische Freiheit verstanden, derzufolge wir dann frei sind, wenn die individuellen Lebensziele nicht durch obrigkeitliche Willkür und Bevormundung gebeugt werden. Der Vollbegriff des besagten Freiheitsideals wird aber erst durch das »pursuit of happiness« erreicht, einer Synthese aus allgemeiner materieller Lebenssicherung (*life*) und politischer Freiheit (*liberty*) (Thomä 2003a, 132), die auch durch den Begriff der individuellen Selbstbestimmung bezeichnet werden kann. Was ist damit gemeint? *In einem sehr weiten Sinne* lässt sich die rechtliche Garantierung des *pursuit of happiness* im Sinne der Bereitstellung staatlicher Voraussetzungen dafür verstehen, dass jeder Mensch seines eigenen Glückes Schmied werden kann, wie man so sagt. Aber der Akzent liegt hier auf dem *pursuit, nicht auf der happiness!* Es bleibt dahingestellt, worin für den einzelnen das Glück bestehen mag, solange er seine Mitmenschen nicht daran hindert, das ihrige zu suchen. Der Kern des besagten Freiheitsbegriffs, der in die Formulierung »pursuit of happiness« eingekapselt ist, beruht auf der menschlichen Fähigkeit der *Urheberschaft*. Urheber eigener Handlungen zu sein heißt, die Erfahrung zu machen, dass es von mir selbst abhängt, ob und wie mir diese Handlungen gelingen. Tätigkeiten, bei deren Ausübung sich uns bezeugt, dass ihr Gelingen von unserem persönlichen Engagement abhängt, können wir als »Ich«-Handlungen bezeichnen. Sie sind dadurch qualifiziert, dass sie sich, mit den Wörtern Ernst Tugendhats, »nur als Gegenstand eines Sich-ansprechens in einem Selbstimperativ verstehen« (Tugendhat 2003, 62) lassen, und sie haben die Anmutung, dass jeweils unvertretbar *ich* es bin, der sie ausübt, wobei die Art und Weise, wie ich meinen Handlungsspielraum nutze, über ihren Ausgang entscheidet. Kennzeichnend für die »Selbstbeteiligung« an meinen »Ich«-Handlungen ist, dass sie der

Art und Weise des Handlungsvollzugs gegenüber dem Handlungsziel besonderes Gewicht verleiht. Es sind nun Tätigkeiten vom Typ der ›Ich‹-Handlungen, die dem *pursuit of happiness*-Ideal der Freiheit zufolge unser Streben nach Glück charakterisieren. Das Glück, das das *pursuit of happiness* erstrebt, ist wesentlich dadurch bestimmt, dass ich eben danach *strebe*, mit anderen Worten: ich soll es mir nicht bloß in die Wiege gelegt sein lassen, sondern ich sollte mich selbst darum bemühen herauszufinden, was ich aus meinem Leben machen will, und mich darum kümmern, das auch zu erreichen. *In einem engeren Sinn* lässt sich das Streben nach Glück nun als das Vermögen spezifizieren, die von uns selbst jeweils als konstitutiv für unsere individuellen Persönlichkeiten erlebten Bedürfnisse, Neigungen und Pläne *einerseits* sowie unsere Talente, Fähigkeiten und Fertigkeiten *andererseits* aneinander in Einklang und zur Entfaltung zu bringen. Auf der einen Seite unser Wollen, auf der anderen unser Können: Idealerweise sind wir dann frei im Streben nach Glück, wenn wir die Erfahrung machen, dass unser Wollen und unser Können zueinander passen. Dieses Passungsverhältnis ist dynamisch zu verstehen. Was wir wollen, hängt von Erfahrungen dessen ab, was wir können, und was wir können, beruht nicht zuletzt auf der Intensität unseres Willens. Dass das, was wir können, zu dem passt, was wir wollen, und umgekehrt, dass unser Wille sich an unseren Fähigkeiten orientiert und herausbildet, dass uns also ein gewolltes Können zum Ausdruck eines gekonnten Wollens wird, möchte ich in Unterscheidung von der Freiheit der Urheberschaft als Freiheit der *Selbstmächtigkeit* bezeichnen. Bedingungen und Artikulationsformen der Selbstmächtigkeit zu erkunden und zu erproben, mit anderen Worten: die Exploration der Wechselbeziehung zwischen Wollen und Können ist ein wesentlicher Aspekt in der Bildungsgeschichte der Subjektivität in der Moderne. Der engeren Bedeutungsvariante zufolge handelt es sich bei der Freiheit des *pursuit of happiness* also um die Übereinstimmung zwischen Wollen und Können, die wir in unserem Streben nach Glück erfahren. Diese Erfahrung wird uns dann zuteil, wenn uns die ›Ich‹-Handlungen, in denen wir uns als Urheber unserer Tätigkeiten erfahren, tatsächlich auch gelingen.

Selbstmächtigkeit setzt Urheberschaft voraus, nicht aber umgekehrt Urheberschaft zwingend auch Selbstmächtigkeit. So kann ich mich als Urheber meiner Handlungen billigerweise auch dann noch verstehen, wenn sie mir misslingen oder von mir in einer als unzureichend empfundenen Weise ausgeübt werden. Werde ich von Dritten

für misslungene Handlungen verantwortlich gemacht, dann deshalb, weil der Mangel an Selbstmächtigkeit nicht auch meine Urheberschaft aufhebt. Aber natürlich ist die Freiheit der Urheberschaft auf die Freiheit der Selbstmächtigkeit hin angelegt, insofern sich jedes Handeln, als dessen Urheber ich mir bewusst bin, an einem Gelingen orientiert, dessen Maßstäbe von mir nicht beliebig verändert werden können. Insofern entspricht der engere Freiheitsbegriff dem Vollbegriff dessen, was wir unter dem modernen Freiheitsideal verstehen. Als frei im Vollsinne des Begriffs erfahren wir uns dann, wenn wir unseren Willen durch unser Handeln zur Geltung bringen können. Das ist nicht erst dann der Fall, wenn wir die Handlungsziele, die wir uns vorgenommen haben, unserem Vorsatz entsprechend erreichen. Die Erfahrung der Selbstmächtigkeit machen wir vielmehr schon, wenn wir die Ausübung bestimmter Tätigkeiten als Bestätigung unseres Willens erfahren. Wir machen dann eine Resonanzerfahrung in der Verfolgung unserer Handlungsziele, die ich, kurz gesagt, als die Erfahrung bezeichnen möchte, dass wir in dem, was wir tun, eine gute Figur machen. (Schlette 2014; Schlette 2015a; Jung & Schlette 2018)

Im Sinne der bislang angestellten freiheitstheoretischen Überlegungen möchte ich von dem Vollbegriff der *pursuit of happiness*-Freiheit als Selbstmächtigkeit nun als einem Begriff der verkörpernten Freiheit sprechen. Freiheit im Vollsinne des Begriffs erfahren wir demnach *nicht schon* in der »stiflingly close atmosphere of inner consciousness«, wie der pragmatistische Sozialphilosoph John Dewey (1922/1983, 9) das klassische Modell der Willkürfreiheit kritisch paraphrasiert hat, als frei erfahren wir uns aber auch *nicht erst dann*, wenn wir an dem, was wir uns vornehmen, nicht gehindert werden. Die grundlegende Erfahrung verkörperter Freiheit ist vielmehr die Erfahrung gelingender Individuierung des Willens im Handeln: ich bin, wie man so sagt, ›Herr der Lage‹, weiß mich in den Bewandtnissen meines Lebens ›zurecht zu finden‹. Die gebräuchliche Rede davon, in diesen oder jenen Tätigkeiten eine gute Figur zu machen, erweist sich auch in diesem Zusammenhang als eine nützliche Anschauungshilfe: Um eine gute Figur zu machen, bedarf es des Vorschusses von Selbstvertrauen in die Selbstmächtigkeit als Handelnder, und dieses Selbstvertrauen hat den Charakter einer intuitiven Gewissheit, den Aufgaben auch gewachsen zu sein, die man sich stellt, einer Gewissheit, die sich in der Verhaltenssicherheit manifestiert, mit der man sich auf seine Tätigkeiten versteht.

Der engere Freiheitsbegriff stellt zweifellos eine Antwort auf die Frage an den weiteren dar, welche Gelingenskriterien für das Streben nach Glück billigerweise erhoben werden können, sofern wir darin Freiheit verwirklichen wollen. Thomas Jefferson und mit ihm die Gründeräte der amerikanischen Demokratie hielten es für evident, dass dem Streben nach Glück der Status eines Grundrechts eingeräumt werden müsse. Meine Auslegung dieses Strebens nach Glück besagt nun, dass wir uns darin als unserer selbst mächtige Urheber unserer glücksbezogenen Tätigkeiten erfahren wollen, und das heißt genauer: dass wir in der Bestimmung und Verwirklichung dessen, worin wir unser Glück suchen, unseren Willen und unser Können in wechselseitiger Erkundung aneinander in Einklang zu bringen versuchen. Dies ist der Nukleus des skizzierten Freiheitsideals: ein starker Wille, der sich in einem souveränen Handeln individuiert und uns die Gewissheit gibt, in dem, was wir uns vornehmen und tun, eine gute Figur zu machen. Ob wir das in der Moderne radikal individualisierte Glück jemals finden, steht diesem Freiheitsideal zufolge in den Sternen. Wir sind aber frei, danach zu streben. Das *pursuit of happiness* heißt auch, dass es wichtiger ist, *wie* wir uns jeweils um unser individuelles Glück bemühen, als dass wir es tatsächlich finden; worin immer wir unser Glück zu finden glauben, es wird für uns zu einem *Projekt*, dessen Ausführung wir dem Anspruch der Freiheit unterstellen.

3. Freiheit und Konkurrenz in der modernen Arbeitsgesellschaft

Das Streben nach dem besagten Freiheitsideal trifft freilich auf sozialstrukturelle Bedingungen seiner Verwirklichung, die ihm nicht nur im Sinne entweder der Zu- oder Abträglichkeit für das *pursuit of happiness* äußerlich bleiben, sondern es modulieren, in seinem Kern ändern und bestimmen. Ein zentraler Bestimmungsfaktor des liberalen Glücksstrebens ist dabei die Konkurrenz als zentrale Vergesellschaftungsform der Arbeit. (Vgl. Schlette 2015b; Schlette 2021) Moderne Gesellschaften sind wesentlich dadurch bestimmt, dass sie das soziale Allokationsmuster – also das Paradigma der Verteilung von Ressourcen, Gütern und Positionen – vom Prinzip der *Zuschreibung* – etwa aufgrund von Tradition, Stand und Autorität – auf das Prinzip der *Leistung* umstellen. Der Grundgedanke dieser

Umstellung lautet, dass im Prinzip alle Mitglieder der Gesellschaft in den Genuss von Ressourcen (Einkommen), Gütern, Positionen und Privilegien kommen können, und zwar relativ zu den von ihnen in der Bemühung um diese Ressourcen, Güter usw. erbrachten Leistungen. Die Transformation der Ständegesellschaft in die moderne Leistungsgesellschaft ist wiederum wesentlich durch die Vergesellschaftung der Arbeit vermittelt. Es ist die vor allem in der Erwerbsarbeit erbrachte Leistung, die nun durch Einkommen, Güter, Positionen und Privilegien entlohnt wird. Und zwischen der Erbringung einer Leistung und der Konkurrenz zwischen den unterschiedlichen Leistungserbringern besteht ein intrinsischer Zusammenhang, der bereits von Marx erkannt worden ist. (Marx 2014, 542f.) Gewöhnlich wird unter Konkurrenz ökonomischer Wettbewerb verstanden. Die Pointe der modernen Konkurrenzgesellschaften liegt aber nicht einfach darin, dass in ihr Konkurrenz ermöglicht und gefördert wird. Vielmehr hängt sie mit der »genuine wettbewerbsförmigen Organisation« (Rosa 2006, 82–104) der Arbeit zusammen. Sie liegt dann vor, wenn »die Setzung materialer Handlungsziele selbst zu einem entscheidenden Wettbewerbsmoment wird.« (Ebd.) Die Pointe einer genuine wettbewerbsförmigen Organisation der Wirtschaft besteht folglich in einer Umkehrung des Bedingungsverhältnisses von Produktionsziel und Wettbewerb. Nicht genuine wettbewerbsfähig ist die Wirtschaft dann organisiert, wenn ihr bestimmte Produktionsziele politisch vorgegeben werden und der Wettbewerb sich auf die Konkurrenz der Anbieter um das beste Angebot beschränkt, diese Ziele möglichst effizient zu verwirklichen – wobei die Effizienzkriterien (z.B. Masse, Qualität, Nachhaltigkeit usw.) ihrerseits politisch zu verhandeln wären. Konkurrenz ist in diesem Fall um der Verwirklichung der politisch gesetzten Produktionsziele willen erwünscht. Der Umschlag in eine genuine wettbewerbsmäßige Organisation der Wirtschaft geschieht dann, wenn die Zielsetzung der Produktion »selbst zu einem Instrument im Kampf um Wettbewerbsfähigkeit« (ebd.) wird, mit anderen Worten: wenn es den Wirtschaftsunternehmen überlassen wird, sich ihre Ziele selbst zu geben und sie diese allererst zur Steigerung ihrer Wettbewerbsfähigkeit entwickeln, um sich also möglichst vorteilhaft am Markt zu platzieren.

Die Transformation der Wirtschaft zu einer genuine wettbewerbsförmigen Organisation der Arbeit ist aber außerdem das Grundmodell für eine strukturale Umstellung auch anderer Lebensbereiche auf genuine Wettbewerb, in dem also bestimmte Handlungsziele

nicht aufgrund einer ihnen innewohnenden Rationalität – und in diesem Sinne *intrinsisch* – verfolgt werden, sondern aus primär *extrinsicher* Motivation durch die Vorteile, die das Handeln im Wettbewerb mit einer vermeintlichen oder realen Konkurrenz verschafft. Was in der Wirtschaft die Erzeugung von Nachfrage nach Gütern, ist in anderen Bereichen womöglich die Erzeugung von Aufmerksamkeit und Anerkennung für bestimmte Tätigkeiten oder Eigenschaften. Ob Pastorinnen mit außergewöhnlichen ›Dienstleistungen‹ um die Aufmerksamkeit junger Menschen oder Singles mit überraschenden Formen performativer Selbstinszenierung um potentielle Partner oder Freizeitaktivisten durch Extremsport um Sozialprestige in ihrer *peer group* buhlen: oftmals folgen die fraglichen Handlungen demselben Muster der erfolgreichen Platzierung im Wettbewerb wie Wirtschaftsgüter – nämlich durch die Erzeugung, hier: von Aufmerksamkeit, Attraktivität und Anerkennung durch Handlungen, die vor allem diese Wirkung im Sinn haben und womöglich weniger aufgrund eines ihnen innewohnenden Eigenwertes verfolgt werden. Um zu verstehen, was hier passiert, ist es abschließend nötig, einen Blick auf den Konkurrenzbegriß zu werfen:

›Konkurrenz‹ ist ein dreistelliges Prädikat: *Jemand* konkurriert mit einem oder mehreren Kontrahenten um ein Gut. Charakteristisch für dieses Miteinander ist seine Interessendifferenz. Gemeinsam haben die Konkurrenten dasjenige, was sie zugleich trennt: ihr Begehr nach dem Erwerb des Gutes. Spezifisch für die Konkurrenz ist daher ihr agonaler Charakter. Konkurrenzfördernde Güter sind solche, deren Knappheit ihre Verfügbarkeit einschränkt. Konkurrenten konkurrieren miteinander aufgrund wechselseitiger Erwartungen und Erwartungserwartungen. Nicht nur teilen sie die Einschätzung des begehrten Gutes, sie unterstellen einander auch die gleiche Einschätzung und darüber hinaus auch das Wissen des Anderen um die eigene Einschätzung des Gutes. Daher handelt es sich um eine gemeinsame Wertschätzung für Güter, die nicht als allen gleichermaßen verfügbar erachtet werden. Ferner machen die Konkurrenten nicht nur ihren Anspruch auf die Güter geltend, sondern sie unterstellen und akzeptieren den gleichen Anspruch auf der Seite ihrer Kontrahenten. Und schließlich berücksichtigen sie in ihrem Handeln wechselseitig die Absicht ihrer Kontrahenten, die von allen gleichermaßen begehrten Güter zu erwerben. Sie stellen sich in ihrem Handeln aufeinander ein, und zwar im Bewusstsein der wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander. Denn der Vorzug des einen ist auf die Differenz vom

anderen angewiesen. Die Konkurrenten individuieren ihre jeweilige Leistung gegenüber ihrem jeweiligen Kontrahenten. Sie setzt dessen Existenz und Konkurrenzbereitschaft voraus. Der agonale Charakter der Konkurrenz hat daher den Charakter einer bestimmten Form von antagonistischer Kooperation.

Meine These lautet nun, dass das *pursuit of happiness* unter Bedingungen der genuin wettbewerbsförmigen Organisation der Sozialsphären wesentlich durch die Konkurrenz um die Anerkennung von Individualität bestimmt ist. Das Resultat erfolgreicher Konkurrenz ist die stets widerrufbare Anerkennung der Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit individueller Eigenschaften, Fähigkeiten und Tätigkeiten durch Dritte. Das Selbst verwirklicht sich demnach aufgrund einer triadischen Konkurrenzdynamik: Demnach anerkennt z die Individualität von x in Differenz zu y. Die Basis dieser Anerkennung ist die Bewährung der Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit von z gegenüber y für x. Dabei bestehen diese Anerkennungsverhältnisse wechselseitig, und sie sind wechselseitig auf die Bewährung der Individualität durch ihre jeweilige Einzigartigkeit bezogen. Dieses Modell folgt David Riesmans Idealtyp des außengeleiteten Charakters (vgl. Riesman 1989), der sein Verhalten weniger an intrinsischen Motiven, wie etwa mimetisch-introspektiv erkundeten Vorlieben und Neigungen, oder aber ›inneren‹ Überzeugungen oder gar dem ›Ruf des Gewissens‹ als vielmehr an den Verhaltenserwartungen seines sozialen Umfelds orientiert. Unter Bedingungen hochgradig individualisierter Gesellschaften werden die Menschen zunehmend mit der moralischen Erwartung ihrer sozialen Umgebung konfrontiert, das Leben in der Unterschiedenheit von bzw. der Unverwechselbarkeit mit anderen, also in differentieller: in antagonistisch-kooperativer Bezogenheit auf das Leben Dritter zu führen.

4. Die moderne Vergesellschaftung des Alterns und der Schrecken der Demenz

An dieser Stelle möchte ich zu altersphilosophischen Überlegungen zurückkehren. Wenn es stimmt, dass die westliche Moderne für viele Menschen im Bannkreis der Freiheit steht (so Axel Honneths Diagnose: 2013, 36) und sich das Freiheitsideal der Moderne in der Richtung explizieren lässt, die ich hier ansatzweise angedeutet habe, dann imprägniert dieses Freiheitsverständnis auch das Widerfahrnis

des Alterns. Die von Thomas Rentsch den Alterungsprozessen zugeschriebene Radikalisierung der menschlichen Existenzsituation lässt sich gar nicht in einem kulturell neutralen Rahmen erörtern, so als ob sie sich allen Menschen überall und zu jeder Zeit *grosso modo* in derselben Weise darstellt. Der Widerfahrnischarakter des Alterns verdichtet sich unter den Bedingungen des skizzierten Freiheitsideals als eines ubiquitären sozialen Deutungsmusters gelingender Lebensführung zur Antizipation eines Verlustes an Selbstmächtigkeit, der sich bis zur Ohnmächtigkeit der völligen Freiheitseinbuße steigern kann. Unter Bedingungen dieses Freiheitsideals gewinnt die von Rentsch ahistorisch gedachte Radikalisierung der menschlichen Existenzsituation alternder Menschen eine historisch spezifische Dynamik. In jeder ihrer Dimensionen droht das die Freiheit qualifizierende Passungsverhältnis zwischen Wollen und Können empfindlich gestört zu werden.

Gewiss, die von Rentsch als »Körperwerdung« und »Zeitwerdung« apostrophierten Phänomene können bereits kulturunspezifisch als Bürde des Alterns einleuchten. Was die »Körperwerdung« des physischen Alterns anbelangt, so beeinträchtigen die sich häufenden »Störungen leiblicher Funktionen« die Handlungssouveränität alternder Menschen; die Resonanzerfahrung in der Verfolgung von Handlungszielen droht abzunehmen, die Verhaltenssicherheit eingebüßt zu werden. Was die »Zeitwerdung« anbelangt, die Rentsch dem psychischen Altern zuschreibt, so gewinnt sie ihre Bedeutung vor allem aus dem Einfluss, den sie auf die Dynamik der Willensbildung nimmt: sie disponiert dazu, das Zukünftige zunehmend im Lichte des Vergangenen, das Neue im Licht des Bekannten zu erfahren; der klassische Topos des Überdrusses an der Nutzung von Spielräumen der Lebensführung legt sich hier nahe. Aber insbesondere das »soziale Altern« muss in den Kontext der jeweiligen Kultur eingebettet werden, in der es den Menschen widerfährt und von ihnen gestaltet wird, also hier: in die moderne, individualisierte, wettbewerbsförmig organisierte Leistungs- und Selbstdarstellungskultur. Denn es betrifft eklatant die Anerkennungsdynamik in der Verwirklichung eines Passungsverhältnisses zwischen Willen und Können. Die Beispiele von Musikern, die aufgrund altersbedingter Einbußen feinmotorischer Fähigkeiten den technischen Stand nicht mehr halten können, den ihr Instrument von ihnen erfordert, sind Legion und dienen als Stoff für Tragikomödien. Rollatoren werden zu *running gags*. Der demente Mensch, der vermeintlich nichts mehr »vorzuweisen« hat, hält her als

Schreckensvision von dem, was einem erheblichen Prozentsatz der Bevölkerung bevorsteht.

Sind Urheberschaft und Selbstmächtigkeit in dem, was wir tun, ohnehin schon angewiesen auf entgegenkommende Anerkennung, so dramatisiert sich die Bewährungssituation des sozialen Alterns unter Bedingungen der konkurrenzförmigen Vergesellschaftung des Freiheitsstrebens. Der Individualisierungsdruck auf die Kultivierung von Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit des Einzelnen kann zur Anerkennungsverweigerung führen, wenn die Selbstdarstellung hinter den Leistungsansprüchen auf Einzigartigkeit zurückbleibt. Hier drohen insbesondere eine wachsende Entfremdung zwischen den Generationen und in ihrer Folge die Älteren in ihrer Lebensgestaltung allein zu bleiben, weil sie aus dem Aufmerksamkeitsbereich der Jüngeren gleichsam herausfallen: die Alten »zählen« nicht mehr, sie sind in ihrer Lebensweise eben nicht nur alt, sondern leider auch hoffnungslos »veraltet«. Vergessen und Isolation charakterisieren vor diesem Hintergrund nicht nur Einzelschicksale, sondern sie besitzen darüber hinaus einen strukturellen Aspekt. Dieser verrät sich wohl auch in der ambivalenten Einschätzung von Altenheimen als Orten der gegenüber den überforderten Angehörigen verlässlich professionalisierten Fürsorge einerseits und der verlegen-ratlosen Aufbewahrung andererseits.

Die ubiquitäre Angst vor der Alzheimer-Erkrankung beruht im Lichte meiner Überlegungen nicht zuletzt auf der Vorstellung eines gänzlichen »Ich«-Versagens der Person, auf einer Finalität von Körperwerdung, Zeitwerdung und Vereinsamung, die in gänzlichen Freiheitsverlust mündet. Als eine Reflexionsgestalt dieser Angst verstehe ich auch das Sondervotum des Berliner Philosophen Volker Gerhardt im Rahmen der Stellungnahme des Deutschen Ethikrats zum Thema »Demenz und Selbstbestimmung« aus dem Jahr 2012. Gerhardt, selbst Mitglied des Ethikrats, hat die radikalierte Existenzsituation der Alzheimer-Demenz als »biografische Katastrophe« bezeichnet: »Wer nicht in aller Deutlichkeit sagt, dass hier unwiderruflich etwas zu Ende geht, was eine Person im Umgang mit Ihresgleichen ausmacht, der verharmlost die Demenz.« (2012, 104) Daher müsse ein vor der Demenz geäußerter Wille respektiert werden, »selbstbestimmt zu sterben, ehe man zu einem unmündigen Pflegefall wird.« (Ebd.) Der Hamburger Philosoph Ekkehard Martens wiederum fordert eine Abwägung zwischen dem vor Ausbruch der Krankheit geäußerten Willen, das Leben selbstbestimmt zu beenden, und dem

aktuellen Lebenswunsch des Patienten selbst noch im Spätstadium der Demenz. Fordere man für das Vorliegen von Selbstbestimmung wie Gerhardt eine auf Selbstbeobachtung, Selbstreflexion und Selbstverantwortung beruhende Lebensführung, dann übertrumpfe der vor Ausbruch der Erkrankung geäußerte Wille den des Kranken. »Wenn man dagegen einem Menschen Mündigkeit auch dann zuspricht, wenn er nur noch minimale sinnliche Bedürfnisse selbstständig und auch nonverbal äußern kann, hat sein aktueller Lebenswunsch Vorrang vor einer früher geäußerten Auffassung.« (2013, 208)

Ich enthalte mich hier einer Positionierung auf einer der beiden Seiten. Mir geht es um zweierlei: *Erstens* entspricht Gerhardts Auffassung genau der von mir entwickelten These vom Primat der Freiheit: diesem Freiheitsverständnis zufolge ist eben auch die Bereitschaft, das Leben nötigenfalls um unserer idealen Selbst-Konzeption von Urheberschaft und Selbstmächtigkeit willen preiszugeben, Ursprung unserer Identität als freier Subjekte, kurz gesagt: »Die Entscheidung, ob man sein wirkliches Leben riskiert oder die ideale Selbst-Konzeption aufgibt, ist eine Entscheidung darüber, wer man ist.« (Brandom 2004, 50) Wer wir sind, ist in der westlichen Moderne wesentlich durch die *pursuit of happiness*-Freiheit bestimmt, das heißt eben dadurch, das Leben im Lichte der skizzierten Alternative zu bewerten. Sie liegt meines Erachtens auch Volker Gerhardts Position in der Alzheimer-Debatte zugrunde. *Zweitens* aber wollte ich plausibilisieren, dass die ideale Selbst-Konzeption, die zu den zentralen Deutungsmustern moderner westlicher Gesellschaften zählt, durch die abstrakte Fähigkeit zu Selbstbestimmung und Autonomie keineswegs erschöpfend bestimmt ist. Im ›Bannkreis der Freiheit‹ besteht für eine wachsende Anzahl Menschen die identitätsbildende Konkretisierung des *pursuit of happiness* in der Kultivierung der individualistischen Einzigartigkeit ihrer Lebensführung. ›Alzheimer‹ wird daher von vielen Menschen als Schreckgespenst einer großen Persönlichkeitsnivellierung empfunden und in den Medien auch so inszeniert: die neurodegenerative Erkrankung beraube uns, so die Befürchtung, des spezifischen Persönlichkeitsprofils, um das wir gekämpft, durch das wir mit anderen um Aufmerksamkeit und Anerkennung unseres ›Lebensprojekts‹ konkurriert haben; am Ende stehe nur noch die Zwangskollektivierung als Patient in einer Pflegeeinrichtung, die keinen Unterschied mehr macht in übergriffigen, aber funktionalen Fürsorgezuwendungen bis zum endlichen Eintreten des Todes. Die Angst vor ›Alzheimer‹ ist auch eine Angst vor dem Verlust von Takt,

von Stil, von Form, sowohl auf Seiten der Erkrankten als auch auf Seiten derer, die nun für sie aufkommen müssen (und die Betonung liegt oft genug auf ›müssen‹) – und all dies hat im Kern mit unserem modernen Freiheitsbegriff zu tun.

5. Eine andere Freiheit: Mit sich auskommen lernen

Nun muss sich niemand dem von mir behaupteten Primat der Freiheit im Wertesystem der westlichen Gesellschaften unterwerfen, insbesondere nicht vor dem Hintergrund der Konkurrenzbedingungen ihrer Realisierung. Denn es hat den Status eines *social imagery*, nicht einer sanktionsbewehrten positiven Norm. Aber wenn wir für einen Augenblick davon ausgehen, dass unsere Zeit im Bannkreis der Freiheit steht, wenn wir ferner dieses Freiheitsideal in eine Beschreibung von der Art übersetzen, wie ich sie hier geboten habe, dann wäre es der Ausdruck eines Mangels an Respekt gegenüber den Betroffenen, sich zu diesem Freiheitsideal aus ideologischen Gründen in ein Verhältnis der abstrakten Negation setzen zu wollen. Auch die ideologiekritische Decouvrierung der sozialstrukturellen Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung des Freiheitsideals eines *pursuit of happiness* ändert nichts an der gegebenenfalls identitätsbildenden Bedeutung dieses Ideals für das Selbstverständnis der Menschen. Diesem Selbstverständnis gegensteuern zu wollen, kann leicht Züge einer paternalistischen Bevormundung annehmen. Es sind daher wohl in erster Linie gerontophilosophische Überlegungen, die zumindest eine Revision des besagten Freiheitsideals *aus seiner Mitte heraus* – und nicht auf Grundlage ganz anderer Prämissen – nahelegen.

Meine abschließende These lautet, dass die Radikalisierung der menschlichen Existenzsituation alternder Menschen im Lichte des Freiheitsideals dessen Reflexion in sich anstoßen könnte. Darunter verstehe ich, dass wir zu unserem Freiheitsanspruch selbst noch einmal um der Freiheit willen in eine Haltung der kritischen Halbdistanz gehen, also im Modus der bestimmten Negation an dem Freiheitsideal *festhalten* – und zwar gegen seine Selbstverstrickung in die Unfreiheit des ubiquitären gesellschaftlichen Zwanges zur individualisierten Selbstbehauptung im Konkurrenzkampf um Anerkennung. So legt der Widerfahrnischarakter des Alterns nahe, dass es durchaus sinnvoll ist, die Freiheit, die vom einzelnen als Übereinstimmung von

Wollen und Können erlebt wird, durch eine Art *reservatio mentalis* der Person gegenüber ihrem Streben nach Glück zu brechen. Die besagte *reservatio* bestünde in dem Bewusstsein, dass unsere Freiheit in ihren Bestimmungsfaktoren des Willens und Könnens nicht vollständig in unserer Macht steht, dass die Kongruenz von Wollen und Können stets nur partiell und vorübergehend realisiert werden kann.

Auch diese Einsicht sollte sich den Menschen grundsätzlich altersunabhängig erschließen können, aber es ist gerade die radikalierte Existenzsituation des Alterns unter den heute gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen, die diesen Überlegungen eine gewisse Plausibilität verleihen dürfte. Die reflexive Wendung des Freiheitsanspruchs lässt sich meines Erachtens als eine Selbstbeziehung verstehen, in der wir uns zu der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Freiheit verhalten und in diesem Verhältnis eine Souveränität sozusagen zweiter Ordnung gewinnen. Dieter Thomä hat vorgeschlagen, diese Selbstbeziehung als eine interne Interaktion zu verstehen. Und er plädiert dafür, sie von der Haltung geprägt sein zu lassen, ganz einfach *mit sich auszukommen*. (Thomä 2003b, 278) Thomä möchte das Auskommen-mit-sich als eine Empfehlung verstanden wissen, sich zugewandt zu sein, die er auch als Selbstliebe bezeichnet. »Wenn ich mich selbst liebe«, so Thomä, »schließe ich darin mich als ganze Person ein.« (Ebd., 281) Mit allen meinen Schwächen, heißt das, mit dem, was ungetan bleibt in meinem Leben. Das Konzept der Selbstliebe steht aber nicht im Widerspruch zu dem der Freiheit und auch nicht in Konkurrenz zu ihm. Rechtverstandene Selbstliebe ist vielmehr Ausdruck der Befähigung zu einer besonderen Freiheit, derer wir in ihrer Verkörpertheit gewahr sind, das heißt unter Bedingungen der Vorgängigkeit unseres Lebens, unserer Leiblichkeit, unseres Gewordenseins, unserer Situiertheit – gegenüber unseren Intentionen. So scheint sich im Lichte des modernen Freiheitsprojekts aus der Radikalisierung der menschlichen Existenzsituation eine Empfänglichkeit für die Selbstliebe als Grundhaltung der Lebensführung anzunehmen zu lassen. Thomä's Konzept der Selbstliebe könnte ein Schlüssel dazu sein, mit den Restriktionen der von Rentsch vermerkten »Körperwerdung« und »Zeitwerdung« des alten Menschen zurechtkommen zu lernen (vgl. Rentsch 1994, 297). Zugegeben: Selbstliebe ändert *prima facie* nichts am sozialen Altern, also an der Wahrscheinlichkeit von Reziprozitätsverlust im Verhältnis zu den Jüngeren und schließlich der Vereinsamung als Konsequenz gestörter Reziprozität im Generationenverhältnis. Gelänge es aber, die Selbst-

liebe als Grundlage individualisierter Lebensentwürfe gesellschaftsfähig zu machen, so wäre sie jedenfalls ein Grund, mit Ekkehard Martens Gerhardts Schreckensversion der Alzheimer-Erkrankung als einer Verfallsgeschichte, die in einen unmündigen Pflegefall mündet, durch den Verweis auf eine ‚tiefer‘ liegende Kontinuität der Person in ihrer Vertrautheit mit sich zu parieren. (Vgl. Fuchs 2020, 665–676) Ich denke etwa an die Selbstvertrautheit in der Erfahrung der expressiven Qualität von Gesten, in denen sich im Übrigen auch für Dritte immer noch der persönliche Charakter und Habitus des Dementen mitteilt. Ein eindrückliches konkretes Beispiel dafür ist Arno Geigers Schilderung des friedvollen Beisichseins seines dementem Vaters, während dieser bei der Morgentoilette mit immer noch sicherer Hand den Knopf seines Kragens schließt – eine Mikrohandlung, in der nicht nur der Alte sich in einer ihn subjektiv erfüllenden Weise, wie der Ausdruckscharakter der Geste belegt, Selbstvertrautheit diesseits der Kontinuität einer längst derangierten Orts- und Zeitorientierung bewahrt, sondern auch der Sohn die alte Geschicklichkeit des Vaters und in ihr dessen unverwechselbare Persönlichkeit wiedererkennt. (Geiger 2011, 145)

Das Konzept der Selbstliebe fundiert die unterschiedlichen Lebensentwürfe des einzelnen in einer grundlegenden Akzeptanz seines So-seins und eröffnet die Möglichkeit, noch das Scheitern, das Verbllassen oder den Abbruch dieser Lebensentwürfe als Modulationen eines allem Handeln vorausliegenden So-seins anzuerkennen, das ich als Ausdruck meiner selbst zu akzeptieren gelernt habe. Es spricht nichts dagegen, diese ideale Selbst-Konzeption auch den Jüngeren nahezubringen, also für eine grundlegende Revision des kulturell dominanten *pursuit of happiness* zu werben.

Literaturverzeichnis

- Brandom, R. (2004). Selbstbewusstsein und Selbstkonstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung. In Chr. Halbig, M. Quante & L. Siep (Hrsg.), *Hegels Erbe* (S. 46–77). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dewey, J. (1922/1983). Human Nature and Conduct. In J. A. Boydston (Hrsg.), *The Middle Works: 1899 – 1924, Bd. 14*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Fuchs, Th. (2020). Embodiment and personal identity in dementia. *Medicine, Health Care and Philosophy* 23, 665–676.
- Geiger, A. (2011). *Der alte König in seinem Exil*. München: Hanser.

- Gerhardt, V. (2012). Sondervotum. In Deutscher Ethikrat, *Demenz und Selbstbestimmung. Stellungnahme* (S. 101–105). Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Höffe, O. (2017). Gerontologische Ethik. Zwölf Bausteine für eine neue Disziplin. In Th. Rentsch & M. Vollmann (Hrsg.), *Gutes Leben im Alter. Die philosophischen Grundlagen* (S. 212–232). Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Jung, M. & Schlette, M. (2018). Stimmigkeit als Geltungsanspruch. Die Triade der Artikulation. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 587–606.
- Martens, E. (2013). Angst vor der ›ausweglosen Krankheit A.‹ – Mit Alzheimer-Demenz ›aufgehoben‹ weiterleben. In Th. Rentsch, H.-P. Zimmermann & A. Kruse (Hrsg.), *Altern in unserer Zeit* (S. 204–211). Frankfurt (Main): Campus.
- Marx, K. (2014). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke, Bd. 42* (3. Aufl.). Berlin: Dietz-Verlag.
- Rentsch, Th. (1994). Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit. In P. B. Baltes, J. Mittelstraß & U. M. Staudinger (Hrsg.), *Alter und Altern. Ein interdisziplinärer Studientext zur Gerontologie* (S. 283–304). Berlin New York: De Gruyter.
- Rentsch, Th. (2017). Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit. In Th. Rentsch & M. Vollmann (Hrsg.), *Gutes Leben im Alter. Die philosophischen Grundlagen* (S. 189–206). Stuttgart: Reclam.
- Riesman, D. (1989). *The Lonely Crowd. A study of the changing American character*. New Haven London: Yale UP.
- Rosa, H. (2006). Wettbewerb als Interaktionsmodus. *Leviathan*, 34 (1), 82–104.
- Schlette, M. (2014). Über die Gewissheit, eine gute Figur zu machen. In S. Schulte (Hrsg.), *So verstehen wir. Texte über das Verstehen* (S. 117–130). Münster: Waxmann.
- Schlette, M. (2015a). Verkörperte Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitionswissenschaften und Pragmatismus. *Ethik und Gesellschaft*, 1.
- Schlette, M. (2015b). Individualisierung durch Konkurrenz. Grundlagen und Entwicklungsdynamik antagonistischer Kooperation. In Th. Kirchhoff (Hrsg.), *Konkurrenz. Historische, strukturelle und normative Perspektiven* (S. 237–260). Bielefeld: Transkript.
- Schlette, M. (2021). Selbstverwirklichung durch Arbeit? Zur Legitimationsgrundlage moderner Arbeitsgesellschaften. In B. Müller, Chr. Seibert & O. Vornfeld (Hrsg.), *Arbeit am Selbst. Interdisziplinäre Perspektiven* (S. 169–182). Leipzig: EVA.
- Thomä, D. (2003a). Selbstbestimmung, Selbsterhaltung und Glück. Über den Utilitarismus, Nietzsche, Max Weber, Heidegger und die Nachlässigkeit der Demokratie. In Ders., *Vom Glück in der Moderne* (S. 131–269). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Thomä, D. (2003b). Zur Rehabilitierung der Selbstliebe. In Ders., *Vom Glück in der Moderne* (S. 270–291). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2003). *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck.

