

Die Würde des Gewordenen

Die Bedeutung eines leibgebundenen Personbegriffs für Menschen mit Demenz

Abstract

Das lebensgeschichtlich Gewordene und die Sedimentationen des Leiblichen haben in einer von Potentialität gekennzeichneten Moderne einen schweren Stand. Der gerontologische Diskurs zeigt sich differenziert; leibphänomenologische und medizinisch-anthropologische Positionen bieten geradezu Gegenentwürfe, um den sich der Gestaltung entziehenden und Fähigkeiten absorbierenden Körper in die Selbstwerdung des Menschen einzubeziehen. Der Verlust personaler Eigenschaften, wie er bei dementiellen Erkrankungen auftritt, hat darüber hinaus eine eigene würdetheoretische Brisanz. Er gefährdet die personale Identität derer, welche zum Trägerkreis der Würde gehören. Die Suche gilt deshalb Merkmalen, die auch im Erkrankungsfall weitgehend intakt bleiben. Diese Suche ist jedoch zu relativieren, wenn die Leiblichkeit des Personseins beachtet wird. Denn dann kann Personsein nicht lediglich an einer einzigen durchgehenden Eigenschaft festgemacht werden. Außerdem schließt Personsein nicht nur die Potentialität zur Fleischwerdung, sondern auch die Potentialität zum Vergehen ein. Schließlich ist zu beachten, dass die Würde sich nicht lediglich auf einen formalen Status des Personseins bezieht, sondern auf die konkrete Persönlichkeit in ihrem Geworden-sein und in ihrer Fragilität.

Der »flexible Mensch« (Sennett 2000) oder das »flexible Selbst« (Brandtstädter 2007) sind gefragt. Flexibilität, Potentialität und Gestaltbarkeit gelten als Kennzeichen des Lebens als Person. Was sich nicht verändert, ist bereits tot. Die Vorstellungen von Flexibilität und Potentialität führen eine latente Normativität mit sich. Diese prägen gesellschaftliche und ökonomische Grundauffassungen, aber

auch – und das ist nachfolgend das Thema – die Auffassungen des Alters und seiner Würde. Diesbezüglich ist es alles andere als unerheblich, wenn Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung auf der Grundlage des Ergreifens von Möglichkeiten gedacht und zum Kern des Personseins erhoben werden. Im höheren Alter wird nämlich das moderne Subjekt zunehmend mit Situationen konfrontiert, in denen die Prädikate, die seine Personalität auszeichnen sollen, nur in eingeschränkter Form vorliegen – oder sogar ganz verloren gehen. Mit dem Verlust der Fähigkeit, Möglichkeiten ergreifen und sich selbst bestimmen zu können, scheint alles gefährdet zu sein, was das moderne Subjekt ausmacht. Die Dämonisierung der Demenz in Teilen der öffentlichen Wahrnehmung erklärt sich in diesem Zusammenhang fast von selbst. Wird bei einer fortschreitenden Demenz nicht das Subjekt der Handlungsmöglichkeiten von einem verhärteten Körper gleichsam absorbiert – einem Körper, der sich der (Selbst-)Gestaltung und Modellierung zunehmend entzieht? Was kann hier noch Selbstwerdung oder Werden-zu-sich-selbst heißen (Rentsch 1992), wenn das Gewordene des Körpers – in seiner Fremdheit und naturhaften Zügellosigkeit – die Lebensvollzüge bestimmt?

Die Gerontologie stellt sich mittlerweile dem Erfordernis, den eigenen Anteil an der latenten Normativität ihrer Leitbegriffe kritisch zu bedenken. Solches betrifft zuvörderst die forschungsrelevante Frage, was als das Problematische beziehungsweise als das Positive im Altersprozess angesehen werden soll (Kaiser 1998; Moody 2001; Amann & Kolland 2008). Bereits P. Baltes (2007) sprach diesbezüglich von einem Balanceakt. Tatsächlich haben gerontologische Leitbegriffe wie ›Potentialität‹, ›Plastizität‹, aber auch die Rede vom ›produktiven Alter‹ oder vom ›Neuwerden im Alter‹ Aspekte des Verlusts, des Abschieds und der Verletzlichkeit in sich aufgenommen. A. Kruse (2017) bezieht seine Rede von Potentialen und der Selbstgestaltung im Alter ausdrücklich auf die Integration von Verletzlichkeit.

Im Sinne einer kritischen Balancefindung will ich mich im Folgenden dem Problem zuwenden, wie im Horizont einer von Potentialität und Flexibilität geprägten Gesellschaft das leiblich Festgewordene und Nicht-mehr-Flexible in die Bejahung des Alterns einbezogen werden kann. Im Fokus steht also die Reflexion über das lebensgeschichtlich Gewordene des Menschen. Wollte man hier von ›Verkörperung‹ reden, wäre die Begriffsverschiebung gegenüber der kognitionswissenschaftlichen und philosophischen Begriffsverwendung im Zuge des Paradigmas von *embodiment* zu beachten. Geht es

dort darum, Mentales im Körper und in der praktischen Interaktion mit der Umwelt eingebettet zu sehen (Fingerhut et al. 2013), geht es mir im Folgenden zunächst um eine lebensgeschichtliche Körperwerdung – und zwar als einem von Ambiguitäten und Inversionen durchsetzten Phänomen.¹ Um es mit einer Redewendung von H. Plügge zuzuspitzen: Im fortgeschrittenen Stadium der Demenz scheint es, dass wir nicht mehr unseren Körper haben, sondern der Körper uns hat (Plügge 1962, 58f.). Solche und andere Wahrnehmungen der Demenz lassen sich von normativ imprägnierten Deutungen kaum trennen: Im Kontext des Leitideals von Potentialität und Flexibilität drängt sich beispielsweise die Deutung auf, dass bei einer derartigen Körperwerdung – bildlich gesprochen – die Verhärtungen oder Ablagerungen des Körpers die Fließbewegungen personaler Lebensvollzüge zu ersticken drohen. Eine solche Sichtweise lenkt wiederum die Aufmerksamkeit auf die entscheidende Ausgangsfrage hin – die Frage nämlich, in welcher Weise Potentiale und in welcher Weise das Festgewordene bedeutungsresonant werden. Licht und Schatten scheinen diesbezüglich in Alters- und Würdediskursen klar verteilt.²

1. Gerontologische und phänomenologische Annäherungen an die Körperwerdung im Alter

Der klassische Vergleich des Alterns mit dem Wachstum eines Baumes ist auch für die Gerontologie einschlägig geworden und bietet sich für eine erste Annäherung an (Birren 1974, 11f.). Mit diesem Bild lässt sich Altern als dynamischer Prozess im Wechselspiel von Veränderung und Verfestigung, von Flexibilität und Stabilität verdeutlichen. Entscheidend dabei ist, dass ab dem Ausbilden der Zweige Wachstum immer auf früherem Wachstum beruht und jede Verzweigung das bis dahin Gewordene an Verzweigungen (an früheren Entscheidungen, Auseinandersetzungen, Versäumnissen) fortsetzt. An den Jahresringen lassen sich die früheren und gewissermaßen

¹ Im weiteren Verlauf wird allerdings auch der Zusammenhang der beiden Aspekte sichtbar werden.

² Es geht nicht darum, die Suche nach dem Licht der Potentiale des Lebens auch in schwersten Lebenslagen zu hinterfragen. Zu hinterfragen ist aber eine Entgegensetzung, die das körperhaft Gewordene nicht zu würdigen weiß. Nicht bestritten wird schließlich die bewältigungspsychologische Einsicht, dass hartnäckiges Festhalten an Handlungssequenzen häufig nicht protektiv ist.

verhärteten Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Aufgaben und Belastungskonstellationen ablesen. Solche Auseinandersetzungen machen die Festigkeit, aber auch die Schwäche eines Baumes aus. Unterschiedliche Lebens- und Umweltbedingungen verfestigen sich in dem, was man als strukturelle Vulnerabilität operationalisiert hat (Rudolf & Henningsen 2017, 110f.).

Mit diesem Bild lässt sich noch einmal schön die Gefahr einer auf Potentialität ausgerichteten Betrachtungsweise verdeutlichen: Die Wachstumsmöglichkeiten und -potentiale werden bedeutungsresonant, während dem Festgewordenen (sprich: der zunehmenden Gesamtheit des Baumes unterhalb der sich ausbildenden Zweige) kaum Wertschätzung entgegengebracht wird. Es bleibt sowohl bei der kaum bestreitbaren Einsicht, dass Möglichkeitsspielräume abnehmen, als auch bei der Fokussierung auf die Frage des *Noch-Könnens* im Alter.

Die neueren gerontologischen Diskurse sind auch diesbezüglich weiter fortgeschritten. Die lebensgeschichtliche Körperwerdung und die Abnahme der Zukunftsmöglichkeiten werden sowohl hinsichtlich ihres Konfliktpotentials als auch hinsichtlich der mit ihnen einhergehenden Entwicklungsaufgaben vielfach thematisiert. Ich gebe nur einige Beispiele im Blick auf die nichtpathologischen Formen dieser Phänomene, ehe ich zu den pathologischen Formen übergehe, die durch eine Demenzerkrankung verursacht werden.

Ein erstes Beispiel bietet schon die Differenzierung der kognitiven Leistungsfähigkeit, für die sich seit der Berliner Altersstudie 1986 die Unterscheidung von fluider und kristalliner Intelligenz durchgesetzt hat: Bei den im Alter (unterschiedlich) häufig vorkommenden Formen kristalliner Intelligenz handelt es sich um lebensgeschichtlich erworbenes Wissen-wie, um habitualisierte Verhaltensmuster und Lösungsstrategien (vgl. Baltes 1990; Ghisletta & Lercerf 2016).

Ein zweites Beispiel betrifft die Entwicklungspsychologie des Alterns bzw. das Konzept der Entwicklungsaufgaben im Alter. Ansatzpunkt ist der auch seitens der Leibphänomenologie bearbeitete Sachverhalt, dass der Körper im höheren Alter aus seinem selbstverständlichen Gebraucht-werden-können heraustritt und sich als anfälliger, verletzlicher Körper erweist, welcher sich der Modellierbarkeit und Gestaltbarkeit entzieht. Im entwicklungspsychologischen Modell von G. Heuft stellt der Körper bzw. die Körpererfahrung den entscheidenden »Entwicklungsorganisator« des hohen Alters dar (Heuft et al. 2006, 64–67). Die Herausforderung besteht darin,

den alternden, anfälligen und in Teilen unbeherrschbaren Körper nicht als Widersacher zu sehen, sondern ins Selbstkonzept zu integrieren. Hier können narzisstische Konflikte aufbrechen, falls sich das Ideal-Ich an Vorstellungen der Unverletzlichkeit, des langen Jungbleibens und vor allem der Körperkontrolle orientiert. M. Peters bezieht die narzisstische Herausforderung gleichermaßen auf die Körperwahrnehmung wie auf die Zeitwahrnehmung: Angesichts dessen, dass Zukunftsmöglichkeiten weniger werden, verschärft sich der Widerspruch zwischen den Möglichkeiten, die ein Mensch hätte verwirklichen können oder wollen, und den Möglichkeiten, die er tatsächlich verwirklicht hat. Dem Ich-Ideal droht mit dem Verlust an Zukunft die Projektionsfläche entzogen zu werden. Auf der anderen Seite droht die Vergangenheit nicht mehr positiv angeeignet, sondern als einengende Fatalität empfunden zu werden (Peters 2004, 83, 89, 99).

Offensichtlich ist bei solchen Konzeptualisierungen, dass die Rede von Entwicklungspotentialen auf eine Umgangsfähigkeit zielt, welche gerade die Körperwerdung in Gestalt des Gewordenen und Nicht-Gewordenen als zum eigenen Leben gehörend bejahen kann. Das Problem ist nur, dass diese Umgangsfähigkeit nun auch selbst ein Produkt des Gewordenen und Nicht-Gewordenen ist, dass sie selbst Biografie- und umweltabhängig ist. In ihr verdichten sich nicht nur Kompetenzerfahrungen, sondern auch Verlust- und Verletzlichkeitserfahrungen. An dieser Stelle ist mit Recht gefordert worden, die Umgangsfähigkeit nicht nur als aktives Bewältigungspotential, sondern auch als passive Fähigkeit des Ergreifen-Lassens zu verstehen (Olbrich 1997; Rosenmayr 1999). Das konvergiert mit dem philosophischen Anliegen, auch den Begriff der Selbstbestimmung um seine passiven Komponenten zu bereichern und im Sinne eines Sichbestimmenlassens zu fassen (Seel 2002).

Damit ist zugleich auch ein Zugang zu den durch eine Demenzerkrankung gekennzeichneten pathologischen Formen des Alterns gewonnen: Dem Selbst entschwindet nicht nur die aktive Umgangsfähigkeit, es wird vielmehr selbst fragil und entgleitet. Den Körper als Entwicklungsaufgabe und insofern als Gegenüber zu betrachten, trifft auf den erwähnten Sachverhalt, dass der Körper selbst viele personale Fähigkeiten raubt und insofern als Subjekt auftritt. Das kann normative Konsequenzen haben: Wenn Potentiale und Fähigkeiten vom Körper gleichsam absorbiert werden, scheint einer Person-

vorstellung, die sich an Potentialen und Fähigkeiten orientiert, ihre Grundlage genommen.

A. Kruse trägt dem Sachverhalt Rechnung, dass bei einer demenziellen Erkrankung von einem kohärenten Selbst nicht mehr ausgegangen werden kann. Er postuliert »Inseln des Selbst«, die zwar nicht mehr jene Umgangsfähigkeit, wohl aber eine »Selbstaktualisierungsfähigkeit« zu tragen imstande sind. Ausgangspunkt sind Untersuchungen zum Verhalten und Erleben von demenzkranken Menschen, laut denen diese selbst in bestimmten Situationen mit affektiven Verhaltens- und Umgangsmustern reagieren, welche zum großen Teil den Charakter leiblicher Gewohnheiten haben (Kruse 2017, 338f.). Er bezieht sich dabei u. a. auf ein »Leibgedächtnis«, wie Th. Fuchs es in Analogie zu P. Bourdieus Vorstellung von leiblichen Habitualisierungen entfaltet und als eigentlichen Träger der Lebensgeschichte einer explizit-bewussten Identität zugrunde gelegt hat (Fuchs 2008a, 57f.). Kruse zufolge würden sich in habitualisierten Verhaltens- und Umgangsmustern »Qualitäten« des früheren Selbst ausdrücken. Die Ausdrucks- und Mitteilungstendenz selbst wird als »Selbstaktualisierungstendenz« gefasst und allen Menschen als zentrales Motiv unterstellt. Mit W. Stern und mit K. Goldstein wird dabei eine Form der Selbstgestaltung in den Blick gerückt, die sich in einer Responsivität bzw. einem bedeutungsvollen Verhalten zu Eindrücken der Umwelt äußert. Für Kruse schließt die Rede von Potentialen der Selbstgestaltung mit V. Frankl auch das Annehmen von Widerfahrnissen und Leiden ein.

Diese wenigen Einblicke ermöglichen bereits eine differenziertere Wahrnehmung der lebensgeschichtlichen Körperwerdung: Einerseits stellt das so Gewordene eine Herausforderung bzw. eine Entwicklungsaufgabe des höheren Alters dar, andererseits gehören zum Gewordenen inkorporierte Verhaltens- und Erlebensmuster, denen für die personale Identität auch im Falle dementieller Erkrankungen eine tragende Funktion zugeschrieben wird. Man könnte sagen: Im ersten Fall erscheint das Festgewordene des Baums zwar zunächst als Einschränkung des Möglichkeitshorizonts, es bietet zugleich aber auch ein Entwicklungspotential. Im zuletzt genannten Fall werden im Festgewordenen diejenige Beständigkeit und diejenige Kontinuität in der Zeit gesucht, die für die Identität einer Person grundlegend sind. Die lebensgeschichtliche Sedimentierung umfasst also unterschiedliche Momente: Abnahme bzw. Einschränkung der Potentialität, Ermöglichung neuer Potentialität, Beständigkeit und Kontinuität

in der Zeit. Damit ist auch klar: Im Blick auf die gerontologische Thematisierung lässt sich der erwähnte Eindruck, Licht und Schatten seien klar verteilt, nicht aufrechterhalten.

Gleichwohl bleiben Fragen: Ist es nicht zumindest einseitig, das Phänomen der Körperwerdung auf zur Gewohnheit gewordene (Rest-)Bestände von Erlebens- und Verhaltensmuster zusammenzuziehen? Denn damit kommt die Naturhaftigkeit des Körpers lediglich als habitualisierte und geordnete, als allenfalls verändertes Zuhause in den Blick. Angesichts dementieller Erkrankungen erhebt sich aber die Frage, ob eine solche Perspektive zwar eine wichtige Seite der Körperwerdung zu thematisieren erlaubt, dafür aber die Seite der ungezügelten Naturhaftigkeit und die Momente des Anders- und Fremdwerdens zu unterschlagen und die Dissoziation des Erlebens auszublenden tendiert. Im Hintergrund scheint das unausgesprochene (berechtigte) Interesse zu stehen, die ›Noch-Identität‹ der Person in der Demenz aufweisen zu müssen. Diesem Interesse werden meines Erachtens mehrdimensionale Vorstellungen von Selbst und Person besser gerecht. Die Identität eines Menschen hängt auch für Kruse nicht am seidenen Faden dessen, was sich als ›Selbst‹ oder als ›Reste des Selbst‹ ausmachen lässt.

2. Hermeneutisch-anthropologische Anstöße: Selbstwerdung als Körperwerdung

Wie kaum ein anderer meinte der erwähnte V. Frankl Potentialität als Leitindex eines modernen Menschenverständnisses kritisieren zu müssen: Gegenüber einem »Potentialismus«, der auf eine inhärente Tendenz zur Selbstverwirklichung oder zur Selbstaktualisierung setze und von der Frage getrieben werde, welche Möglichkeiten ein Mensch habe, um sich selbst zu verwirklichen, erhellt Frankl (2005, 28f., 62, 136) die positive Bedeutung der verwirklichten Möglichkeiten, des Gewordenen und des Vergangenen. Das Zeitproblem erscheint im Bild eines alternden Potentialisten, der Tag für Tag vor seinem Abreißkalender steht und mit Furcht und Trauer feststellt, dass mit jedem Blatt, das er täglich abreißt und *wegwirft*, seine Möglichkeiten abnehmen. Die von Frankl favorisierte Alternative hieße, jene Blätter und mit ihnen die Vergangenheit *aufzubewahren* und daraus Bewältigungsressourcen zu entwickeln (2017, 76f.). Die Sedimentation der Lebensgeschichte ist bei Frankl nicht direkt auf die Körperlichkeit

bzw. Leiblichkeit bezogen; sie betrifft in erster Linie Handlungen und Ereignisse des Lebens. Entscheidend ist, dass diese nicht auf der ›Verlust-Seite‹, sondern auf der ›Haben-Seite‹ des Lebens verbucht werden.

Eine solche eindeutige Zuordnung des Gewordenen und Vergangenen wird man in der Leibphänomenologie und in der medizinischen Anthropologie nicht finden. Für beide Bereiche stelle ich eine Position vor, die sich für die vorliegende Fragestellung besonders eignet. Für die Leibphänomenologie ist es diejenige von J.-L. Marion, für die medizinische Anthropologie ist es diejenige von V. v. Weizsäcker.

Die Metapher der Sedimentation ist in der Leibphänomenologie geläufig. Vorausgesetzt ist der gelebte Leib als konstitutive Dimension der Person. Der Leib ist die Zeitgestalt des Lebens, in der sich unsere Lebensgeschichte ablagert, sedimentiert.³ Das Verhärtete und Festgewordene ist kein Anlass für eine Depersonalisation des Menschen, solches gehört vielmehr zu seiner Personalität. Marion zeigt sich als prononcierter Vertreter der französischen Leibphänomenologie, indem er die Selbstwerdung des Menschen im Gewordenen, genauer: in einer Fleischwerdung, sucht und dies am Altern festmacht.

Ausgegangen wird von der leibphänomenologischen Differenzierung, dass im Unterschied zu sonstigen Körpern mein Leib selbst ein empfindender ist. Außerdem kann ich ihn nicht wie andere Körper weglegen, sondern bleibe an ihn gebunden. Marion fasst dies lebensgeschichtlich: In der Bindung an den Leib formt sich das Ich sukzessive zu einem Selbst (*ipse*) aus. Diese Bindung verdeutlicht, dass ich den Leib nicht nur *habe*, sondern auch *bin* – mehr noch: dass ich Leib *werde* (Marion 2012, 30–33). In Bezug auf die Zeitlichkeit vergeht das Gewesene und Gewordene nicht, es »häuft sich«, wie Marion sagt, »im Fleisch meiner Glieder, Muskeln und Knochen an« (ebd., 34).

Selbstwerdung heißt, sich sukzessive vom Leib – aufgrund seines Charakters als originäre Selbstgegebenheit ›Fleisch‹ genannt – ergreifen zu *lassen* und sich also jener zeitlichen Anhäufung im Fleisch auszusetzen. Am offensten zeigt sich diese Anhäufung im alternden Gesicht, seinen Falten und Furchen. Die phänomenal verstandene verfließende Zeit ist einerseits Bedingung dafür, dass ein Ich Fleisch werden kann, und das bedeutet: dass es ein definitiv unwiederbring-

³ Ein etwas anderer Akzent der »Sedimentierung« im wahrnehmungstheoretischen Sinn einer Verkörperung findet sich bei Merleau-Ponty (1966, 158).

liches Selbst werden kann. Die verfließende Zeit schließt andererseits eine Ambivalenz ein, insofern sie nicht nur formt, sondern auch deformiert, abträgt und physische Degeneration und Verhärtung mit sich bringt. Marion greift zur Metapher der Ruine und spricht von »Ruinen im Fleisch« und von einer »Schönheit der Ruinen« (ebd.). Sich vom Fleisch ergreifen zu lassen, bedeutet für Marion jedenfalls keine Entfremdung des Ich, sondern seine Selbstwerdung.⁴ – Die philosophisch-anthropologische Implikation: Was der Verstand nicht vermag, der ständig auf das Allgemeine aus ist, das vermag die Fleischwerdung: Durch sie bildet sich die Individualität eines Menschen aus.

Natürlich weiß Marion darum, dass das Selbst (*ipse*) auch sozial konstituiert wird, dass es durch habituelle Praktiken und Bedeutungshorizonte bestimmt wird. An dieser Stelle ist seine Grundvorstellung von »gesättigten Phänomenen« relevant: Die Leib- oder Fleischwerdung zählt zu den ursprünglichen Gegebenheiten, zu den Widerfahrungen, welche Bewusstsein und Sinngebung überschreiten – oder auch: Bewusstsein und Sinn generieren (Marion 2013, 311–329). Ein Schmerz vermag mich zu affizieren, er »nagelt mich an mich selbst«, *er* hat mich, ehe *ich* ihn mit Bedeutung versehen kann. Für die Erfahrung der Selbstheit noch entscheidender: Es schmerzt *mich* – und niemand anderen. Auch wenn das Selbst narrativ und sozial konstituiert ist, sichert allein die Leib- oder Fleischwerdung dem Ich eine Selbstheit, eine ursprüngliche Jemeinigkeit.

Der Heidelberger Medizinphilosoph V. von Weizsäcker hatte die lebensgeschichtliche Körperwerdung unter dem Begriff der ›Es-Bildung‹ thematisiert. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass sich die Subjektivität des Menschen, gefasst als Verhältnis eines leiblichen Ich zu seiner Umwelt, in der Geschichte einer Selbstwerdung bildet. Diese Selbstwerdung spielt sich zwischen Kohärenz und Inkohärenz, zwischen Responsivität und Entfremdung ab. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert die Explikation dieses Prozesses als komplementäre ›Ich-Es-Bildung‹.

Zu dieser Explikation übernimmt Weizsäcker Begriffe von Freud, unterzieht sie dabei aber eine Revision: Es-Bildung wird nicht triebtheoretisch konzipiert, sie wird vielmehr im Sinne einer psychophy-

⁴ Das ist bei seinem Zeitgenossen J.-L. Nancy ganz anders: Körperlichkeit bedeutet bei jenem, exponiert und der Welt ausgesetzt zu sein, so dass ständig Fremdheit den Körper bestimmt und wir nie eigener Körper werden (Nancy 2007, 21, 30).

sischen Phänomenologie als Somatisierung, als Verleiblichung verstanden. Die kritische Stoßspitze der Es-Bildung richtet sich gegen ein auch von Freud übernommenes Menschenverständnis, das auf die Herrschaft des Geistes bzw. der mentalen Fähigkeiten über die körperlich-leibliche Materialität abhebt, das umgekehrte Verhältnis hingegen lediglich als zu überwindendes betrachtet. »Freud sagte nur ›was Es war, soll Ich werden‹; jetzt müssen wir hinzusetzen ›was Ich war, soll Es werden‹. Beides liegt im Wesen des notwendigen Werdens.«⁵ (Weizsäcker 1949, 449; vgl. Weizsäcker 1950, 626) Selbstwerdung bedeutet nicht nur, dass sich ein Ich bzw. ein Selbst aus dem leiblichen Es herausbildet, es bedeutet auch umgekehrt, dass sich ein leibliches Es aus einem Ich bzw. aus einem Selbst herausbildet. Letzteres schließt ein, dass sich ein Ich bzw. Selbst körperlich-leiblich materialisiert oder auch sedimentiert. Der Körper bzw. der Leib ist selbst Mitspieler und Mitgestalter der Lebensgeschichte, er bringt »ein Ich im Ich, ein Wesen zustande, das ich nicht bin und das ich doch bin.« (Weizsäcker 1955, 386) Ein anschauliches Beispiel einer nicht-pathologischen Art der Es-Bildung ist das Altern: Die Selbstwerdung oder ›Ich-Bildung‹ vollzieht sich als lebensgeschichtliche Inkarnation des Ich im Leiblich-Körperlichen. Der Körper schafft eine neue Realität und beeinflusst damit die Ich-Bildung. Er gestaltet die kognitiv-motivationalen Schemata mit; er gestaltet die Zielbildung mit, also das, was einem Menschen wichtig wird (vgl. Weizsäcker 1956, 393).

Das Explikationsmodell der Ich-Es-Bildung erlaubt es Weizsäcker, Selbstwerdung als Durchgang durch unterschiedliche Formen der Körpererfahrung und des Körperumgangs phänomenologisch so zu fassen, dass strittige Fragen nach der Interaktion von Psyche und Soma zurückgestellt werden können (es handelt sich letztlich um zwei Seiten eines Vorgangs). Ausgegangen wird von der schlichten Wahrnehmung: ›Es‹ *geht nicht (mehr) so, wie ein ›Ich‹ will*. Die Es-Bildung selbst stellt sich dabei als leibliches Doppelgeschehen dar: Somatisierung oder Verkörperung als Körpergeschehen auf der einen Seite – Entstehung einer psychischen Stellungnahme bzw. unterschiedlichen Graden der Vergegenständlichung auf der anderen Seite (Weizsäcker 1954, 168). Letzteres entspricht der Einsicht der Verwobenheit vom Subjektiven und Objektiven, der zufolge jedes

⁵ Weizsäcker spricht unter Verwendung eines freudschen Gedankens auch von einer (weiteren) »kopernikanische[n] Umkehrung« (1954, 168).

materielle Faktum immer ein »Objekt für ein Subjekt« ist (Weizsäcker 1940, 233).

Das Beschreibungspotential des Explikationsmodells etwa im Blick auf Phänomene wie Ekel oder Körperscham dürfte ohne Weiteres ersichtlich sein. Entworfen hat es Weizsäcker zunächst für die Arzt-Patienten-Beziehung. Die Aufmerksamkeit darf hier nicht nur der Frage gelten, wie »etwas«, das ein Mensch *hat*, als Krankheit ausgegrenzt und behandelt werden kann. Ebenso wichtig ist die Frage, inwiefern »jemand« als Subjekt krank *ist* – in seinen Lebensbeziehungen und in seiner unverwechselbaren Lebensgeschichte. Wird jemand organisch krank, bekommt er oder sie also beispielsweise eine Angina, dann tritt mit der Krankheit eine neue Realität auf, nämlich ein »Es«, welches das »Ich« unter Umständen entlasten kann. Eine pathologische Materialisierung kann so die Verarbeitung eines Beziehungskonflikts, also einer Inkohärenz zwischen Ich und Umwelt ersetzen. Noch gewichtiger ist der Sachverhalt, dass ein Medizinsystem oder ein Gesundheitswesen, das Krankheit als »etwas« operationalisiert, dem Bedürfnis des Menschen entgegenkommt, seine Krankheit als ich-fremd zu betrachten, sich also »ans Es [zu] klammern, um dem Ich zu entgehen« (Weizsäcker 1948, 278). Der Mensch muss sich so mit seiner eigenen Vulnerabilität und Endlichkeit, auch mit dem eigenen Anteil am Krankheitsgeschehen nicht mehr auseinandersetzen. Dadurch droht ihm aber der »Gesundungsraum« genommen zu werden, der neue Selbstwerdung ermöglicht. (Weizsäcker 1947, 208)

Bedeutsam für die vorliegende Fragestellung ist es, dass das Explikationsmodell der Ich-Es-Bildung es erlaubt, die Verschiebbarkeit der Grenze zwischen Ich und Umwelt im Bereich der Leiblichkeit als »Verschieblichkeit der Ich-Es-Grenze« zu reformulieren (Weizsäcker 1940, 307f.): Hier ist nicht nur an die Integration des Körpers als störungsanfälliges Teil der Welt zu denken, sondern an eine »Inkarnation« geistig-rationaler Vollzüge des Ich, welche sich im Körper ablagern, »materialisieren«, und so zugleich eine neue Realität der Ich-Umwelt-Beziehung bilden (Weizsäcker 1950, 626).

Mindestens ebenso bedeutsam ist, dass der Begriff der »Es-Bildung« das »labile Verhältnis« von körperlichem Anteil der Materialisierung und vergegenständlichender Stellungnahme in sich aufgenommen hat. Das heißt: Eine Ausgrenzung im Sinne »Ich habe Schmerzen« oder »Ich habe Hunger« ist selbst schon eine psychologische Leistung, welche den Schmerz im »Ich« lokalisiert bzw. das Hungergefühl thematisch machen kann. Es handelt sich um eine

psychologische Leistung, die in dieser reflexiven Form keine Selbstverständlichkeit ist (vgl. Weizsäcker 1940, 237). Anders gewendet: Sie setzt eine Form der Ich-Bildung voraus, wie sie für dementielle Erkrankungen, welche durch dissoziatives Erleben gekennzeichnet sind, nicht mehr vorausgesetzt werden kann.

Der Wert solcher phänomenologisch-anthropologischer Erkundungen mag nicht auf den ersten Blick ersichtlich sein. Als Zwischenergebnis halte ich die Mindestbedingung fest, die sich daraus für die ethische Zielrichtung der vorliegenden Fragestellung ergibt: *Konzeptionen der menschlichen Entwicklung und Konzeptionen personaler Identität, die, wie gleich zu sehen sein wird, für das Verständnis der Menschenwürde von erheblichem Gewicht sind, bleiben mindestens einseitig oder erweisen sich schlicht als nicht menschenangemessen, wenn sie sich nur an Akten und Prozessen der Ich-Werdung und damit an (aktiven) Potentialen der Selbstbestimmung und der Selbstkultivierung orientieren. Das komplementäre Moment der ›Es-Werdung‹, welches auch krankhafte Deformationen einschließt, ist ebenso konstitutiv für die personale Identität, wie sie sich in der dynamischen Geschichte eines leiblichen Lebens ausprägt.* Marions Konzept der Selbstwerdung als Fleischwerdung weist diesem Moment eine geradezu tragende Rolle zu. Weizsäcker hingegen gebraucht die Figur der Stellvertretung: Die gegenständlich wahrnehmbare Leiblichkeit kann ein (inklusive) Stellvertreter werden, in dem sich das Personsein ausdrückt bzw. darstellt. Im somatischen Stellvertreter trifft man letztlich auf die leiblich sedimentierte Form der (auch psychischen) Individualität der Person.⁶

Ich füge einen letzten anthropologischen Gedankengang hinzu, der die Ambivalenz der Rede vom Gewordenen und von der Sedimentation im Leiblichen einmal mehr verdeutlicht: Für Weizsäcker darf eine solche Rede nämlich nicht nur von den verwirklichten Möglichkeiten des Lebens ausgehen, sie muss vor allem den nichtverwirklichten Möglichkeiten Beachtung schenken. Den Anteil an der Vergangenheit und den Anteil des Gewordenen, der nicht verwirklicht wurde, nennt er »ungelebtes Leben«. Die versäumten oder bewusst ausgeschlagenen Möglichkeiten sind für Weizsäcker lebensgeschichtlich viel wirksamer als die ergriffenen Möglichkeiten (Weizsäcker 1950, 248; 1956, 277f.). Im Unterschied zu Frankl oder Marion

⁶ Der komplexe Stellvertretungsgedanke ist hiermit nur grob umrissen, vgl. Weizsäcker 1950, 549f.

gilt die Aufmerksamkeit also auch dem negativen Komplement des Gewordenen, dem Nicht-Gewordenen, dem lediglich Erhofften und Erstrebten, auch den Versäumnissen der leiblichen Selbstwerdung. – Dies alles ist hier nicht weiter zu verfolgen, hinzuweisen ist lediglich auf den Kontext, der zu dieser Betrachtung führt: Die bis zu dieser Stelle vorgeführte Rede vom Gewordenen und leiblich Sedimentierten bewegte sich im Grunde genommen zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Es-Bildung und Ich-Bildung. Sie droht damit eine entscheidende Dimension der Selbstwerdung auszublenden: die Zukunft. Als auf die Zukunft ausgerichtete Existenz leben wir aber immer schon in einen Raum nichtgelebten Lebens hinein, auch wenn dies unserem Bewusstsein und unserer Reflexion entzogen ist. Zum Ausdruck kommt es in mehr oder weniger leidenschaftlichen Motiven: »Ich will, ich kann, ich soll, ich darf, ich muss...«. Nicht-Seiendes bestimmt die »pathische« Existenz des Menschen, wie Weizsäcker in philosophischer Sprache sagt und damit eine Grundüberzeugung seiner Anthropologie namhaft macht (Weizsäcker 1950, 554f.). Zu bedenken ist, dass diese Zukünftigkeit auch unsere Wahrnehmung der Vergangenheit mitbestimmt. Für uns selbst als in unsere Lebensgeschichte verstrickte Menschen ist das Gewordene alles andere als ein gesichertes Fundament; es ist von unserer Zukunftswahrnehmung, es ist von unserem leidenschaftlichen In-die-Welt-gestellt-Sein abhängig (vgl. Wiedebach 2014, 70–76).⁷ Psychologisch gewendet: Wie mich eine Körpereinschränkung betrifft oder wie ich mit einer Erfahrung umgehe, dass »es« nicht mehr so geht, wie »ich« will, ist vom meinem »Ich-Ideal« abhängig (Peters 2004, 98f.). Es ist beispielsweise davon abhängig, ob meine Sehnsüchte es zulassen, dass gerade dann, wenn ich nicht mehr meinen Körper kontrollieren *kann* und *muss*, dieser meine Lebensgeschichte weiterschreiben *darf*.

3. Körperwerdung als Gefährdung der personalen Identität

Es ist eines, dem lebensgeschichtlich Gewordenen und der Sedimentation im Leiblichen eine tragende Rolle *in der Selbstwerdung eines Menschen* zuzuschreiben. Es ist ein anderes, im lebensgeschichtlich Gewordenen und in der Sedimentation im Leiblichen eine tragende

⁷ Bereits Augustinus hatte diese Abhängigkeit in seiner introspektiven Erinnerungspsychologie thematisiert. Zur Konstruktivität des Erinnerns: Rosenthal 2010.

Funktion für die *personale Identität* zu suchen und solches zum Bezugspunkt von Würde und Respekt zu machen. Denn in diesem Fall kann die Verlustseite des Prozesses, der ja gerade personale Eigenschaften in Mitleidenschaft zieht, nicht bagatellisiert werden.

Die Veränderungen der Körperwerdung im höheren Alter vermögen also nicht nur zu beschämen und zur Herausforderung der Entwicklung zu werden, sie vermögen auch die personale Identität zu gefährden, insofern sie Potentiale und Eigenschaften, die wir Personen unterstellen, gleichsam absorbieren können. An dieser Stelle verdient Beachtung, dass die Philosophie der Person und der Menschenwürde-Diskurs einer anderen Denkstruktur bzw. einer anderen ›Grammatik‹ folgen als eine Kognitionswissenschaft oder eine Psychologie, für die Potentiale und Fähigkeiten einer Person ein gewisses Maß an Verkörperung oder ›Es-Werdung‹ voraussetzen. Ich versuche dies im Folgenden nur grob zu skizzieren, um daraufhin einen Lösungsvorschlag vorzustellen, der beide Zugänge zu vereinen sucht.

Menschenwürde wird Personen zugeschrieben, die sich über bestimmte Kriterien identifizieren lassen. Beim Ausbuchstabieren dieses Grundsatzes empfiehlt es sich, zwischen Intension, Extension und Begründung der Menschenwürde zu unterscheiden, um die Frage nach den Kriterien überhaupt richtig verorten zu können. Im Zuge der modernen Naturalisierung der Würde und der Empirisierung des Personseins haben sich die Voraussetzungen zur Beantwortung dieser Frage gegenüber der paradigmatischen Konzeption I. Kants verschoben, wenngleich seine Begriffsintension weithin geteilt wird, Würde bedeute, einen Menschen als autonomes Subjekt zu respektieren und nicht lediglich als Objekt oder als Instrument zu behandeln. Eine solche Verschiebung schon im Bereich der Begriffsbedeutung wird erkennbar, wenn die Meinung vertreten wird, Würde bezeichne keine angeblich abstrakte Wesensvorgegebenheit des Menschen, gleichsam ein ›Mitgift‹ seines Wesens, sondern einen Verhaltens- oder Gestaltungsauftrag. Damit verschiebt sich nämlich die Bedeutung von einer inhärenten und kategorialen Würde (als einer Wesenseigenschaft, die alle Menschen immer schon haben) zu einer kontingenten und graduerbaren Würde (als einer Verfasstheit, wie Menschen leben können und sollen).⁸ Es verschieben sich auch die Adressaten der Würde: Im ersten Fall geht es um ein Verhalten (Achtung bzw. Respekt),

⁸ Der Begründungszusammenhang lautet: Gerade weil die Würde verletzlich und eine graduelle Angelegenheit sei, kennzeichne sie das Ziel, das aus moralischen Grün-

welches wir anderen schulden bzw. von ihnen einfordern können; im zweiten Fall geht es in erster Linie um ein Verhalten, dem wir selbst zu entsprechen haben (Haltung wie Selbstachtung oder ein Lebensideal), sprich: »eine Art zu leben« (Bieri 2013). Gewichtig ist für den vorliegenden Zusammenhang: Die Begriffsbedeutung (Intension) kann auf die Begriffszuschreibung (Extension), also auf die Beantwortung der Frage, *wem* Würde zukommt, durchschlagen: Sind Menschen, denen eine bestimmte Fähigkeit, etwa eine autonome Selbstbestimmung oder eine reflektierte Selbstkultivierung, abhandenkommt, aus dem Kreis der Würdeträger auszuschließen? Das Problem bleibt aber auch bestehen, wenn man zwischen Begriffsintension, Begriffsextension und Begriffsbegründung stark unterscheidet: Auch bei einer kategorialen Fassung der Würde als unbedingter Achtung ist es möglich, aus dem Trägerkreis derer ausgeschlossen zu werden, denen diese Würde zukommt. Der Personbegriff ist genau an dieser Stelle von so entscheidendem Gewicht, weil er den Trägerkreis der Würde definiert.

Bereits dieser erste Einblick in die Bedeutungsstruktur bzw. die ›Grammatik‹ des Würdebegriffs erhellt die innere Folgerichtigkeit, dass sich die Diskussion um die Menschenwürde vielfach zu einer Diskussion um das Personsein verschoben hat und die Frage nach der Identität der Person zentral wird.

Die Befürworter der *Koextensionsthese* halten eine einfache Lösung parat: Für sie ist *jeder Mensch* unabhängig von seiner Situation und auch von seinen Fähigkeiten als Person anzusprechen. Eine solche Position ist allerdings von Begriffsbegründungen abhängig, die im Zug der modernen Naturalisierung einen schweren Stand haben – etwa von theologischen Begründungen oder transzendentalen Begründungen im Sinne Kants. Die naturalistische Variante der Koextensionsthese ist als ›Speziesismus‹ in Verruf geraten und scheint schon zu missachten, dass der Personbegriff kein deskriptiver Naturbegriff, sondern ein normativer Begriff ist, welcher den normativen Status beschreibt, den wir einem Gegenüber zuschreiben. – Die Befürworter der *Differenzthese* gehen in der Regel von diesem normativen Charakter des Personseins aus: Personsein wird an mentalen oder praktischen Fähigkeiten festgemacht, die ein moralisches Gegenüber auszeichnen: an der Fähigkeit zu einem praktischen Selbstverhältnis, was in der Regel Reflexivität, Vernunftfähigkeit – und im

den zu schützen und zu fördern sei. Vgl. Weber-Guskar 2017, 226–230; Brandhorst & Weber-Guskar 2017; auch Wetz 2005.

Blick auf die personale Identität durch die Zeit: Erinnerungsfähigkeit – voraussetzt. Diese These führt zwangsläufig zu einer Abstufung, so dass komatöse oder hochgradig demente Menschen nicht mehr als Personen anzusprechen wären.

Im Eifer des Gefechts zwischen beiden Parteien wird häufig zweierlei vergessen: Zum einen greifen viele Befürworter der Differenzthese zu einer Strategie der Extensionserweiterung, so dass auch denen, welche die Eigenschaften bzw. Fähigkeiten des Personseins nicht (mehr) besitzen – im strengen Sinn: den Nicht-Personen – der *Status* von Personen oder von moralischen Gegenübern zugesprochen werden kann. Als solche gebührt ihnen dann die gleiche Würde wie Personen. M. Seel (1995, 275–280) begründet dies beispielsweise damit, dass die Anerkennung unter Personen einschließt, leibliche, d.h. lebensphasenabhängige, verletzbare und vergehende Lebewesen zu sein. Zum anderen steht bei vielen Befürwortern der Koextensionsthese hinter jenem kritisierten abstrakten Wesensmerkmal die Einsicht, dass Personsein die Körperlichkeit transzendiert, dass also die Unverfügbarkeit und die Verborgenheit der Person einen Aspekt der Nichtgegenständlichkeit einschließt. Dies gilt ganz unabhängig davon, ob dieser in einem noumenalen Wesenscharakter (Kant), in Beziehungen der Anerkennungsgemeinschaft oder in einer Beziehung zum göttlichen Schöpfer gesucht wird. Grundsätzlich gewendet: *Wo wir eines Gegenübers leiblich ansichtig werden, ist mehr, als uns von außen ansichtig werden kann.* Darin ist letztlich der Grund dafür zu suchen, Personsein jedem Wesen, das ein menschliches Antlitz trägt, und somit jeder und jedem Zugehörigen der Menschheitsfamilie zuzusprechen.⁹ Der Versuch, Personsein von der Feststellung bestimmter empirischer Eigenschaften oder Fähigkeiten abhängig zu machen, muss dann bereits selbst als Verstoß gegen die Unverfügbarkeit und die bleibende Nichtgegenständlichkeit der Person angesehen werden. Allerdings steht diese an sich gute Absicht selbst in Gefahr, sowohl den Grund der Würde als auch das Personsein gerade in dem zu suchen, was *nicht* Körper, was *nicht* Natur ist (Brenner 2006; Fuchs 2008b). Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit spielte als *Kriterium*, um Personen zu identifizieren, zwar eine zentrale Rolle, nicht aber für die *Definition* des Personseins.

⁹ So etwa auch Spaemann (2006): Das ›Mehr‹ des Personseins besteht im unverwechselbaren Platz in der Anerkennungsgemeinschaft unter Personen.

Doch das ist meines Erachtens zu wenig. Denn was eine Person ausmacht, ist gerade »die individuelle Einheit aus Leib und Ich, wie sie aus der Beobachterperspektive als das leibhafte Gegenüber und aus der Teilnehmerperspektive als das leibhafte und zugleich um sich selbst wissende Ich erfahren wird.« (Baumgartner et al. 2009, 391f.) Zur Grundstruktur des personalen Seins in seiner Breite gehört eine individuelle Leiblichkeit, für die selbst wiederum Verletzlichkeit und Unvollkommenheit, Werden und Vergehen konstitutiv sind. Diese Leiblichkeit selbst ist schützenswert, ihr selbst kommt unbedingte Achtung zu.

Wenden wir uns vor dem Hintergrund dieser groben Skizze noch einmal dem Phänomen einer fortgeschrittenen dementiellen Erkrankung zu und gehen von dem erwähnten Eindruck aus, dass uns im Körper eines Gegenübers nicht mehr die Person erscheint, die wir kennen, sondern deren Sedimentation im Körperlichen – schlimmer noch: dass uns dieser Körper nun selbst als dasjenige Subjekt vorkommt, das die Person absorbiert hat. Aus der Warte derjenigen, die die Koextensionsthese vertreten, tangieren solche Veränderungen das Personsein nicht, weil und insofern dieses auf einer anderen (nichtgegenständlichen) Ebene verankert ist und das Zuschreibungskriterium des Personenprädikats mit der Zugehörigkeit zur Menschheit gegeben ist. Aus der Warte derjenigen, die die Differenzthese vertreten, wird der Verlust als Verlust des Personseins interpretiert, die Herrschaftsübernahme durch den Körper bedeutet geradezu die Inversion zur Nicht-Person. Gleichwohl können auch solche Positionen dem Leiblich-Körperlichen das Kriterium abgewinnen, damit solche Menschen, auch wenn ihnen das Personenprädikat nicht zukommt, dennoch unter den Schutzbereich der Würde fallen.

In allen geschilderten Modellen scheint mir die Leiblichkeit zu spät zum Zuge zu kommen. Sie ist nämlich nicht erst bei der Fragen nach dem Zuschreibungskriterium des Personenprädikats oder bei der Erweiterung des Extensionsbereichs, sondern *im Zentrum des Personverständnisses* geltend zu machen. Gerade Phänomene der Körperwerdung in der Demenz nötigen dazu, herkömmliche Konzepte zu hinterfragen. Ein mehrdimensionales oder mehrschichtiges Personverständnis folgt zunächst der Einsicht, dass es sich beim Personsein – mit Heidegger gesprochen – um ein *teilnehmend-praktisches In-der-Welt-Sein* handelt, das gegenständliche Identifikationen

übersteigt.¹⁰ Die Persistenz der Person in der Zeit ist darum auch nicht in Analogie zur Persistenz materieller Objekte zu begreifen. Denn Diskontinuitäten sind ein Moment der Kontinuität eines Lebens, das mit sich selbst identisch bleibt. Ein mehrdimensionales oder mehrschichtiges Personverständnis wird auch den Interdependenzen der unterschiedlichen Dimensionen Rechnung tragen: Gerade weil Personen ihren Körper (ihre Natur) nicht nur *haben*, sondern auch *sind*, eignen ihnen nicht nur Möglichkeiten der Selbstkultivierung und der Fleischwerdung, sondern ebenso Möglichkeiten des Abnehmens und des Verlusts, die alle Dimensionen ihres Personseins betreffen können – auch das Haben des Körpers bzw. die Körperkontrolle. Selbst bei einer schweren Demenzerkrankung geht es dabei um ein *Vergehen als Person*, nie um ein *Vergehen der Person*. Das ist im Folgenden genauer zu entfalten.

4. Revisionen der personalen Identität

Um das Problem personaler Identität zu bearbeiten, sind zwei Verwendungen des Identitätsbegriffs zu unterscheiden und in Beziehung zu sehen. P. Ricœur bietet hierfür eine beispielhafte Grundlage: Identität kann *Selbigkeit* des Personseins durch die Zeit (Persistenz) bedeuten. Ricœur nennt sie »idem-Identität« (Ricœur 1996, 144f.). Identität kann aber ebenso Selbstheit im Sinne eines sozialen, psychischen oder emotionalen Selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt bedeuten. Ricœur nennt sie »ipse-Identität«. Die im vorliegenden Fall interessierende Frage der personalen Identität lässt sich damit präziser stellen: Welche Merkmale ermöglichen es, dass bei großen Veränderungen der ipse-Identität ein Mensch als die gleiche Person in ihrer idem-Identität reidentifiziert werden kann? Man kann diese Frage auch mithilfe der analogen Begriffsunterscheidung von Persönlichkeit und Person so formulieren: Welche Merkmale ermöglichen es, wenn sich die Persönlichkeit eines Menschen bis zur Unkenntlichkeit wandelt, dennoch die bleibende Personalität dieses Menschen

¹⁰ Der Hinweis auf die Etymologie von »Person« ist aufschlussreich: Der Herkunft aus dem Schauspiel lässt sich entnehmen, dass Personen durch ihre Verkleidung als identifizierbare Identität wahrnehmbar werden, zugleich aber diese identifizierbare Individualität übersteigen bzw. nicht in ihr aufgehen. Anders gesagt: Um Personen zu identifizieren, hat man sich an ihr wahrnehmbares Antlitz zu halten, zugleich bleibt ihr wahres Antlitz verborgen. Dazu Brasser 2008, 59f.

festzuhalten? (Stoecker 2017) Dieser Fragerichtung widmet sich eine kaum überschaubare Vielzahl an Publikationen – mittlerweile auch im Blick auf die Herausforderung dementieller Erkrankungen.

Zum Problem werden kann in diesem Kontext offensichtlicherweise die Divergenz zwischen dem, was man als ›Selbst‹ (›Reste des Selbst‹) oder als ›Persönlichkeit‹ meint feststellen zu können, und der Selbigkeit ihres (bisherigen) Personseins. Paradigmatische Entwürfe von J. Locke und D. Parfit scheinen hierfür besonders ungeeignet zu sein, insofern sie die Identität in der Kontinuität des Selbstbewusstseins oder in der psychologischen Kontinuität der Erinnerung suchen (Parfit 1984). Dabei muss schon das zugrundeliegende Konzept einer *numerischen Identität* als höchst problematische Setzung betrachtet werden. Psychische Zustände werden ebenso wie Erinnerungen in eine drittpersonale Perspektive der Gegenstände eingerückt und als solche nach deren Identität durch die Zeit befragt, wobei diese Zeit dazu noch als physikalisch-mathematische Zeit vorgestellt wird (Schechtman 1990, 87–89; auch Brockmeier 2014, 76). Kritisch könnte man sagen: Die Fokussierung auf die Kontinuität in der Zeit im Sinne der idem-Identität führt nicht nur zu einer Marginalisierung dessen, was eine Person als Krise ihrer Identität erfährt, sondern auch zu einer Missachtung der besonderen Logik des Lebens, das gerade durch Anderswerden und durch Veränderungen gleich bleibt. An dieser Stelle bieten Theorien einer *narrativen Identität* eine Alternative. Sie setzen, dies ist bei Ricœur ebenfalls beispielhaft zu sehen, auf der Seite der ipse-Identität an. In dieser prägen sich dauerhafte Habitualitäten und Sedimentierungen aus, auch Identifikationen mit Werten, aufgrund derer man eine Person wiedererkennt. Sie garantieren quasi deren idem-Identität.¹¹ (Ricœur 1996, 150)

Die hier skizzierte Fragerichtung, der wir gleich noch weiter folgen werden, führt nun allerdings eine Engführung mit sich, die als solche weniger erkannt wird (vgl. aber Radden & Fordyce 2006; Neuhäuser 2015; Stoecker 2017): Nicht erst die oben skizzierten Phänomene der Körperwerdung vermögen zu erhellen, dass die Frage, ob und wie jemand als Person reidentifiziert werden kann, sowohl

¹¹ Während erworbene Identifikationen und Habitualisierungen an sich haben, innerhalb der Dialektik von Neuem und Sedimentierten den ersten Pol der Innovation zum Verschwinden zu bringen, erhält die Narration eine wichtige Funktion: »Was die Sedimentierung zusammengezogen hat, das kann die Erzählung wieder ausbreiten.« (Ricœur 1996, 152).

für die Betroffenen als auch für das normative Urteil über sie zumindest nicht die einzige Frage sein kann. Die Betroffenen wollen in ihrer ipse-Identität geachtet werden, also als individuelle Persönlichkeit in ihrem So-Sein. Das heißt auch: Ihrer Körperwerdung bzw. Leibwerdung und den sich einstellenden Habitualisierungen bzw. Sedimentierungen sollen nicht lediglich die Identifikationskriterien entnommen werden, um die Beständigkeit ihres Personseins (ihre idem-Identität) aufweisen und sie unter die Träger der Person- oder Menschenwürde subsumieren zu können. Sie wollen vielmehr als das genommen werden, was zu ihrer Persönlichkeit (ihrer ipse-Identität) gehört und sie prägt.

Meines Erachtens hängt für eine Demenzethik viel daran, die zweite Frage ebenso im Auge zu behalten wie die erste. Beide sind also nicht gegeneinander auszuspielen, sondern in ihrer Beziehung zu erhellen. Während der Begriff ›Person‹ in moralischen Zusammenhängen *formal* bleiben muss und unabhängig von aller inhaltlichen Füllung in allgemeiner Weise den Status eines Individuums innerhalb einer Anerkennungsgemeinschaft, eines moralischen Gegenübers, eines Trägers der Würde etc. kennzeichnet, hebt der Begriff ›Persönlichkeit‹ auf die *inhaltlich* gewordene soziale, psychische oder emotionale Identität ab, wie sie sich besonders etwa in bestimmten Werthaltungen oder Lebenszielen äußert. Im Folgenden wende ich mich beiden Fragestellungen, der Frage nach der objektivierbaren Reidentifizierung einer Person und der Frage nach ihrer subjektiven Selbstheit bzw. Personalität, gesondert zu.

4.1. Die Reidentifizierung der Person

Im Menschenwürde-Diskurs ist die erwähnte Frage der Identität der Person, wie bereits erwähnt, normativ brisant. Die Herausforderung, die durch die Persönlichkeitsveränderung einer dementiellen Erkrankung verursacht wird, wurde bereits angedeutet: Mit Veränderungen der ipse-Identität werden die betroffenen Menschen nur dann nicht aus dem Anerkennungsbereich von Personen ausgeschlossen, wenn trotz dieser Veränderungen ihre idem-Identität festgehalten werden kann. Die Frage konzentriert sich daher auf die durchgehenden (persistierenden) Attribute oder Eigenschaften. Die Problematik von Konzeptionen *numerischer Identität* wurde bereits angesprochen. Der Alternativvorschlag, auf *narrative Identität* zu setzen, fand viel

Anklang, offenbart angesichts der Herausforderungen der Demenz allerdings auch gravierende Schwächen. Man braucht nur zu fragen, wer in solchen Fällen der Träger der Narration sein soll: der Autor (dessen ›Geschichte‹ nun ganz anders lauten kann) oder die erzählende Bezugsperson, die den Autor bzw. die Autorin vertreten soll? (Ringkamp 2018) Im zuletzt genannten Fall käme man zur Konzeption einer *relationalen Identität*, die mindestens ebenso viele Befürworter gefunden hat – nicht zuletzt durch das einflussreiche Werk von T. Kitwood (2005). In Anlehnung an M. Bubers Personalismus wechselt Kitwood sozusagen von der drittpersonalen und der erstpersionalen Perspektive konsequent auf die zweitpersonale Perspektive und macht andere zum Träger der Identität: »Die Identität bleibt intakt, weil andere sie festhalten.« (Kitwood 2005, 103) Mittlerweile mehren sich die kritischen Stimmen, ob dadurch Ich-Du-Beziehungen (Ehebeziehung zu einem dementen Partner) überstrapaziert werden oder ob, umgekehrt, die Identität der dementen Person in eine extrem verletzbare Position gerät, insofern sie von der Anerkennung anderer abhängig wird (Swinton 2012, 144f.; Radden & Fordyce 2006, 81). Wichtig scheint mir zu beachten: Die Vorteile eines ›relational approach‹ oder eines ›narrative approach‹ nicht nur für die Pflege, sondern auch für eine Revision des Personverständnisses werden durch eine solche Kritik nicht geschmälert. In Frage steht aber, ob diese Ansätze das zu leisten vermögen, was ihnen in normativer Hinsicht abverlangt wird: die Beständigkeit der idem-Identität als Person zu garantieren.

Der meines Erachtens stärkste Kandidat für die Beständigkeit der Identität lässt sich finden, wenn man auf das zurückgeht, was narrative Identitätskonzeptionen voraussetzen, dass nämlich Lebensereignisse für die Betroffenen erst einmal einen emotionalen und evaluativen Gehalt bekommen müssen, um Bedeutsamkeit zu gewinnen. Die Lebensgeschichte einer Person ist dann nicht *als solche* relevant, erst recht nicht *als vergangene*. Sie ist relevant, insofern sich in ihr eine praktische Fähigkeit der Wertschätzung ausbildet. Die eingegangenen Wert- und Zielbildungen machen nicht nur die Persönlichkeit aus, sie schlagen sich in einer relativ konstanten »Fähigkeit zu Werten« nieder, die sich in emotional-verkörpernten Engagements ausdrücken

kann (Jaworska 1999).¹² Die durativen Eigenschaften des Personseins werden nicht darin gesucht, »rememberer«, sondern »valuer« zu sein. An dieser Stelle liegen Anschlussmöglichkeiten an Konzeptionen der Verkörperung nahe, aber auch Anschlussmöglichkeiten an weitgehend vergessene auf intentionale Akte der Wertschätzung bezogene Personkonzeptionen, wie sie in der Philosophie und Psychologie der 1920er Jahre von M. Scheler oder W. Stern vertreten wurden.¹³ Im Grunde genommen wird damit eine qualitativ gehaltvolle Identität vorgeschlagen, die sich an dem festmacht, dass Personen sich durch das auszeichnen, was ihnen von Bedeutung ist und was ihnen am Herzen liegt. Dies setzt eine narrative Verankerung oder eine Bewusstseinskontinuität zur biografischen Vergangenheit allenfalls für ihre Genese, nicht jedoch für ihre Geltung voraus (vgl. Ringkamp 2018). Unversehens verlagert sich die Frage personaler Identität von der Frage nach der Reidentifikation der idem-Identität zur Frage nach der subjektiven Selbstheit, der ipse-Identität, deren Gehalt als individuelle Bedeutsamkeits- oder Zielordnung auch ein an Demenz erkrankter Mensch mitteilen kann. Das Problem der Reidentifizierung wird dadurch relativiert, beseitigt wird es nicht. Der Eindruck der Veränderung, die nicht zuletzt darin bestehen mag, eine andere Person vor sich zu haben, hält es präsent.

Für die Frage nach der Personidentität ist die Frage nach den durchgehenden Eigenschaften also keineswegs belanglos. Nur hängt daran nicht das Personsein eines Menschen, wenn zugleich ernstgenommen wird, dass dieses erstens nicht an einer einzigen durchgehenden Eigenschaft festgemacht werden kann und zweitens Personsein grundsätzlich auch Vergehen einschließt. Solches ergibt sich

¹² Jaworska setzt sich dabei mit der von Dworkin im Umgang mit Patientenverfügungen dementer Menschen vorgeschlagenen Unterscheidung von erlebensbezogenen und wertebezogenen Interessen auseinander (Dworkin 1994).

¹³ M. Scheler hatte es als »allgemeine Schlamperei« kritisiert, das emotionale Leben des Menschen aus seiner Personalität auszuschließen und das Fühlen als Weltbeziehung sui generis nicht ernst zu nehmen. Für eine gegenwärtige Philosophie der Emotionen ist wegweisend, dass Scheler zwischen Gefühlszuständen, wertintentionalem Fühlen und Akten der Wertschätzung unterscheidet. Letztere konstituieren – als geistige Akte der Person – eine Ordnung der Bedeutsamkeit, welche regelt, wie Menschen ihre Umwelt wahrnehmen und auf sie reagieren. (Rieger 2023) W. Stern, ein Mitbegründer der Hamburger Universität, unterschied ebenfalls zwischen Person und Persönlichkeit. Er sah die Einheit der Person (»unitas multiplex«) in deren Ausrichtung auf Ziele und Bedeutsamkeiten des Lebens, auf eine inhaltliche Entfaltung ihrer Persönlichkeit (Stern 1923; Renner & Laux 1998).

schlicht aus der Leiblichkeit der Person als einem »inkarnierten Subjekt« (Merleau-Ponty), das in einer Bedeutungswelt situiert ist und sich zu dieser verhält. Die isolierte Frage nach einer durchgehenden Eigenschaft droht zu verkennen, dass die leibliche Gegebenheitsweise nicht nur in einem objektivierbaren Da- und Sosein, sondern zugleich in einem subjektiven Selbstsein und einem intersubjektiven Für- und Mitsein besteht. Eine Personkonzeption, für welche die Leiblichkeit des Menschen konstitutiv ist, erfordert es, für eine angemessene Erschließung der gegenständlichen Seite des Personseins nicht nur eine Dritte-Person-Perspektive, sondern auch eine Erste-Person- und eine Zweite-Person-Perspektive für grundlegend zu erachten.¹⁴

Für die Reidentifikation der »idem-Identität« ist daher von einem mehrstufigen und mehrschichtigen Personverständnis auszugehen. Diesbezüglich anregend war für die angelsächsische Demenzzethik beispielsweise S. R. Sabat (2001), der im Horizont sozialkonstruktivistischer Theoriebildung zwischen drei Momenten des Selbst unterscheidet: ein inneres subjektives Selbst, das sich in Erste-Person-Aussagen ausdrückt und klassisch als Selbstbewusstsein gefasst wird (Self 1), ein äußeres und zugleich der Selbstreflexion zugängliches Selbst, das sich in physiologischen und mentalen Eigenschaften bzw. Charakteristiken darstellt (Self 2), und ein soziales Beziehungs-Selbst, das die Rolle eines Individuums in der sozialen Welt betrifft (Self 3). Mithilfe dieser Unterscheidung kritisiert Sabat eine unangemessene Fokussierung auf das Eigenschafts-Selbst (Self 2), während das eigentliche Problem der Verletzlichkeit des Selbst bei demenzkranken Menschen auf der Beziehungsebene zu suchen sei (Self 3).

Ich selbst habe vorgeschlagen, Personsein als differenzierte Einheit verschiedener Seinsmomente aufzufassen (Rieger 2018; vgl. Irrgang 2009). Das In-der-Welt-Sein von Personen als gegenständlich wahrnehmbare situierte Leiblichkeit erfordert deshalb mehrere Wahrnehmungs- und Beschreibungsperspektiven. Die Beachtung einer irreduziblen Differenz und zugleich einer Zusammengehörigkeit der Erste-Person-, Zweite-Person- und Dritte-Person-Perspek-

¹⁴ Auch hierfür ließe sich an die Geschichte des Personbegriffs anknüpfen, insofern bereits die antike Philologie den Personbegriff aufnahm: Um einer »triplex natura personarum« gerecht zu werden, unterschied sie zwischen erster, zweiter und dritter Person. Eine Person kann Autor des Sprechens oder Handelns (erste Person), sie kann Gegenüber des Sprechens oder Handelns (zweite Person) und sie kann Gegenstand des Sprechens oder Handelns sein (dritte Person). (Vgl. Fuhrmann 1989).

tive bietet nicht nur die Chance, gegenüber einer Reduktion eines personalen Gegenübers auf der Hut zu sein. Es muss nämlich als reduktionistisch betrachtet werden, die Reidentifizierung der idem-Identität lediglich an einem Seinsmoment festzumachen – ganz unabhängig davon, ob es sich um ein solches handelt, das sich in der Erste-Person-Perspektive (Selbstbewusstsein, Selbstgegebenheit, Selbstbindung an Werte etc.), in der Zweite-Person-Perspektive (soziale Partizipations- und Anerkennungsbeziehungen) oder in der Dritte-Person-Perspektive (raumzeitliche Körperlichkeit und Präsenz) erschließt. Die idem-Identität umfasst unterschiedliche Seinsmomente, die im zeitlichen Verlauf des Lebens mehr oder weniger ausgeprägt sind und auch verloren gehen können. Sie darf nicht lediglich von einem Moment und erst recht nicht von einer Wahrnehmungs- und Beschreibungsperspektive abhängig gemacht werden.¹⁵

Im Bereich der Diskussionen um den Gesundheits- und Krankheitsbegriff schlugen sich in mancherlei Hinsicht vergleichbare Einsichten im weitverbreiteten und von der WHO übernommenen bio-psycho-sozialen Modell (BPS-Modell) nieder. Ihm zufolge kann Gesundheit oder Krankheit nicht lediglich auf einer einzigen Ebene der Funktionsfähigkeit verortet und erst recht nicht in einer einzigen Beschreibungsperspektive erfasst werden, sondern in ihrem Zusammenspiel, das diversen Interdependenzen und Kompensationsmechanismen zu berücksichtigen gebietet. Die philosophische Diskussion der personalen Identität ist von solchen Einsichten erstaunlicherweise weitgehend unberührt geblieben.

Um die ethische Pointe der differenzierten Leibeinheit zu verdeutlichen, scheint mir das Bild eines Seils hilfreich (vgl. Harrison 1993, 434). Ein Seil besteht aus mehreren Fasern unterschiedlicher Stärke, Dicke und auch Länge. Die Schwäche einer Faser kann durch eine andere ausgeglichen oder gar ersetzt werden. Für sich genommen ist es auch gar nicht notwendig, dass sich jede Faser durch die volle Länge des Seils hindurchzieht. Übertragen bedeutet dies: Der

¹⁵ Im Sinne von Ricceurs Unterscheidung ließe sich sagen, dass die Aufgabe darin besteht, die idem-Identität mit der ipse-Identität komplementär zusammenzudenken. Die ipse-Identität steht für die Zeitlichkeit bzw. Veränderlichkeit, ohne die es die idem-Identität des Lebens nicht gibt. Die idem-Identität steht für Reidentifizierbarkeit eines Lebewesens in dieser Zeitlichkeit bzw. Veränderlichkeit und setzt wiedererkennbare Seins- und Relationsmomente voraus, welche den Verlust anderer Momente zu kompensieren vermögen. Beispiele hierfür sind im Folgenden: soziale Anerkennungsbeziehungen und evaluative Engagements.

Verlust von kognitiven oder mentalen Fähigkeiten ist zu relativieren. Die gewordenen oder etablierten sozialen Beziehungen sind als mindestens ebenso starke Faser des Personseins zu würdigen wie die erworbenen evaluativen Identifikationen, die sich in emotionalen Engagements äußern können. Meine Frau bleibt meine Frau, auch wenn sie nicht mehr weiß, dass sie meine Frau ist. Die Klaviermusik Chopins lässt mein Herz höherschlagen, auch wenn ich diese nicht mehr als Kompositionen Chopins erkenne.

Ein solches Personverständnis entspricht meines Erachtens nicht nur philosophischen Konzeptualisierungsbedingungen des leiblichen In-der-Welt-Seins von Personen, es kann sich für psychologische und leibphänomenologische Zugänge offen zeigen. In Anlehnung an die Anregungen der Positionen von Marion und Weizsäcker könnte man dieses mehrschichtige Personverständnis mit Hilfe des Begriffs der Stellvertretung weiter reflektieren: Die gegenständlich wahrnehmbare Leiblichkeit des Menschen oder seine relationale Verfasstheit können geradezu zum Stellvertreter werden, in denen dieses Personsein sich ausdrückt bzw. darstellt. Für dieses Seinsmoment stellt Marion die Bedeutung des Gesichts heraus. Und mit Weizsäcker ließe sich sagen: Unterschiedliche Grade einer Es-Bildung, von leiblichen Materialisierungen oder Sedimentierungen, gehören zum Personsein, das sich in der Beziehung zu einer bedeutungsvollen Umwelt realisiert. Bei allen Veränderungen der ipse-Identität bleibt der Mensch nämlich ein personales Subjekt in der responsiven Beziehung zu seiner als bedeutungsgeladen wahrgenommenen Umwelt. Und zwar auch dann, wenn diese Umwelt oder der Körper selbst gewissermaßen die führende Rolle übernimmt und das personale Subjekt weniger als jene Beziehung formendes, sondern als geformtes erscheint. Solche Vorstellungen konvergieren in einer Ontologie der Person, die von einem in einer soziokulturellen Bedeutungswelt von Personen eingebetteten und engagierten »situated-embodied agent« ausgeht und letztlich auch einen gewissen »externalism of mind« impliziert (Hughes 2001). Dies ist hier nicht weiter auszuführen.

Hinzuweisen ist auf die Konsequenzen für die vorliegende Fragestellung. Zunächst lässt sich die Rede vom Gewordenen' präzisieren: In drittpersonaler Perspektive benennt sie das Ergebnis der Körperwerdung im engeren Sinn, in zweitpersonaler Perspektive die konstituierten Beziehungsstrukturen und die Beziehungsabbrüche, in erstpersionaler Perspektive nicht nur habituelle Erlebnis-, Umgangs- und Selbstreflexionsmuster, sondern auch die eingegangenen Identi-

fikationen und evaluativen Selbstbindungen, schließlich die erfüllten und unerfüllten Wünsche. Gewichtig ist sodann, die Interdependenz der Seinsmodi zu beachten: Weil eine Person Körper *ist* (und nicht nur *hat*), betrifft die Begrenztheit, das Werden und das Vergehen des Körpers auch alle ihre psychischen und sozialen Eigenschaften und Fähigkeiten – aber in unterschiedlicher Weise und Intensität. Im Blick auf eine dementielle Erkrankung vermag sich eine Reidentifikation der Person länger an einer evaluativen Fähigkeit zu Werten zu orientieren als an einer Erinnerungsfähigkeit. Doch auch diese wird zuletzt der ›Fleischwerdung‹ weichen.

Erkennt man die konstitutive Bedeutung der Leiblichkeit für das Personsein als eine Weise des In-der-Welt-Seins an, muss man die Begrenztheit und die Vergänglichkeit, die mit dem körperlichen Dasein gegeben ist, auch für das Personsein geltend machen. Vergehen und Verlust gehören ebenso konstitutiv zur Person, sie markieren nicht den Verlust von Personalität (Lesser 2006). Durch den Körper wächst der Person die Potentialität zur Fleischwerdung und die Potentialität zum Vergehen zu. Es handelt sich nicht um ein Vergehen *der* Person, sondern um ein Vergehen *als* Person, das, wie gesagt, alle ihre Seinsmomente betreffen kann und sie als »situated-embodied agent« formt. Dieses Vergehen macht vor der Fähigkeit der aktiven Selbstkultivierung und der Selbstbeherrschung ebenso wenig halt wie vor deren habitualisierten Formen der »zweiten Natur«, zu denen insbesondere auch leibliche Kommunikations- und Expressionsfähigkeiten gehören (Lindemann 2014). Die ethische Herausforderung besteht darin, dass gerade dann, wenn die Fasern personaler Identität dünner werden bzw. abbrechen und wenn im Zuge der Es-Werdung der Körper vom ›Ich‹ nicht mehr in Dienst genommen werden kann, die betroffenen Menschen ihren Platz in der Anerkennungsgemeinschaft von Personen nicht verlieren. Was als bloßes ›Es‹ erscheint, ist als ›Du‹ anzusprechen, um als ›Ich‹ einen Platz in der Gemeinschaft von Personen einnehmen zu können (Aus der Au 2009, 152). Aus der Perspektive eines selbst von Demenz Betroffenen stellt die Persönlichkeitsveränderung für R. Taylor das tiefgreifendste Symptom dar. Sie führt ihm zufolge dazu, nicht mehr als ›Du‹, sondern als ›Es‹ oder ›Er‹ wahrgenommen zu werden. »Ich werde aussehen, riechen und gehen wie Du, werde aber nicht wie ein Du handeln und denken. [...] Es passiert einfach. [...] Ich weiß, dass ich es nach wie vor brauche, als ein Du gesehen zu werden, und will, dass mein Personsein gewürdigt wird.« (Taylor 2011, 146)

4.2. Die Würde der gewordenen Persönlichkeit

Die idem-Identität der Person ist zur Reidentifizierung nicht zu vernachlässigen. In würdetheoretischer Sicht ist die Frage nach ihr allerdings nicht die einzige Frage, die zu stellen ist. Ansonsten bestünde die Gefahr, die Würde an dem festzumachen, was als Schwundstufe von personalen Fähigkeiten ›noch‹ ausgemacht werden kann. Das ist nicht nur unnötig, sondern geradezu irreführend. Aus zwei Gründen: Zum einen kann, wie gezeigt wurde, keine Veränderung der Persönlichkeit den Status des Personseins gefährden, wenn zum Personsein selbst die Eigenschaft des Vergehens zu zählen ist. Zum anderen ist das, was bis zum Tod gegeben ist, zum Bezugspunkt der würdetheoretischen Fragestellung zu machen: Es ist die *gewordene Persönlichkeit*, es ist die festgelegte und gehaltvolle Persönlichkeit, die *als solche* geachtet werden will.

Das hat grundsätzliche Bedeutung, auf die zuletzt hinzuweisen ist: Würde bezieht sich auf beide Identitätsformen, auf die Persönlichkeit und die Persönlichkeit eines Menschen, so dass die Alternative zwischen einer unverlierbaren und einer verlierbaren Würde nicht das letzte Wort haben muss (Neuhäuser 2015; anders Horn 2011). Einerseits gilt, dass auch bei großen Persönlichkeitsveränderungen aus einer Person nicht ein ›Es‹ oder ›Etwas‹ wird – und zwar auch dann nicht, wenn das Es des Körpers vom Co-Autor zum hauptsächlichen Autor der Lebensgeschichte aufsteigt und von der ›zweiten Natur‹ der Selbstkultivierung nur noch Ruinen übrigbleiben. Andererseits erweist sich die Persönlichkeit selbst, nicht zuletzt die Fähigkeit der Selbstachtung, als fragil und verletzlich. Sie kann gedemütigt, erniedrigt, bloßgestellt und beschämt werden. Während die Würde der Person unverlierbar und nicht graduierbar ist, ist die Persönlichkeitswürde also verlierbar und graduierbar. Der Zusammenhang ist dann folgender: Weil Menschen trotz aller Persönlichkeitsveränderungen Würde zukommt, ist alles zu tun, damit sie ihre Würde als Persönlichkeit – ihre psychische und soziale Identität, ihre Selbstachtung etc. – bewahren können. Die fehlende inhaltliche Konkretion des Menschenwürde-Prinzips ist so auch seine Stärke: Menschenwürde darf nicht von bestimmten Formen der ipse-Identität, nicht von bestimmten Leistungsformen und -idealen abhängig gemacht wer-

den.¹⁶ Die vom Körper diktierte Identität ist ebenso zu achten, wie jenes Leben, das alle Selbstachtung vor sich selbst verloren hat.

Literaturverzeichnis

- Amann, A. & Kolland, F. (2008). *Das erzwungene Paradies des Alters? Fragen an eine kritische Gerontologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Aus der Au, Ch. (2009). Leiblichkeit: Die rezeptive Dimension des Selbst. Von der Alzheimer-Krankheit zur *conditio humana*. In Th. Klie, M. Kumlehn & R. Kunz (Hrsg.), *Praktische Theologie des Alterns* (S. 133–153). Berlin: de Gruyter.
- Baltes, P. B. (1990). Entwicklungspsychologie der Lebensspanne: Theoretische Ansätze. *Psychologische Rundschau*, 41, 1–24.
- Baltes, P. B. (2007). Alter(n) als Balanceakt: Im Schnittpunkt von Fortschritt und Würde. In P. Gruss (Hrsg.), *Die Zukunft des Alterns. Die Antwort der Wissenschaft* (S. 15–34). München: Beck.
- Baumgartner, H. M., Heinemann, T., Honnfelder, L., Wickler, W. & Wildfeuer, A. G. (2009). Philosophische Aspekte. In G. Rager (Hrsg.), *Beginn, Personlichkeit und Würde des Menschen* (3., vollständig neu bearb. und erw. Aufl.) (S. 333–443). Freiburg München: Verlag Karl Alber.
- Bieri, P. (2013). *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München: Carl Hanser.
- Birren, J. E. (1974). *Altern als psychologischer Prozeß* (übers. v. N. Erlemeyer & H. Richter). Freiburg: Lambertus.
- Brandhorst, M. & Weber-Guskar, E. (2017). Einleitung. In Dies. (Hrsg.), *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz* (S. 7–44). Berlin: Suhrkamp.
- Brandstädter, J. (2007). *Das flexible Selbst. Selbstentwicklung zwischen Zielbindung und Ablösung*. Heidelberg: Elsevier.
- Brasser, M. (2008). In der Rolle des Individuums. Die Bedeutung von ›Person‹ und die Etymologie von ›persona‹. In K. Gloy (Hrsg.), *Kollektiv- und Individualbewusstsein* (S. 53–60). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Brenner, A. (2006): *Bioethik und Biophänomen. Den Leib zur Sprache bringen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

¹⁶ In Anlehnung an Margalit (1997, 92) lässt sich damit eine bemerkenswerte Begründung der Würde formulieren: Wenn man nach menschlichen Eigenschaften sucht, welche die unbedingte Achtung begründen können, dann können diese Eigenschaften nicht in Leistungsfähigkeiten psychischer, mentaler oder sozialer Art gesucht werden. Eine solche ist allein in der *Potentialität, eine neue ipse-Identität bilden zu können*, zu suchen.

- Brockmeier, J. (2014). Questions of Meaning: Memory, Dementia, and the Post-autobiographical Perspective. In L.-Ch. Hydén, H. Lindemann & J. Brockmeier (Hrsg.), *Beyond Loss. Dementia, Identity, Personhood* (S. 69–90). Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1994). *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit* (übers. v. S. Höbel, C. Holfelder-von der Tann, W. Schmaltz & M. Ueberle-Pfaff). Reinbek: Rowohlt.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R. & Wild, M. (2013). *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlin: Suhrkamp.
- Frankl, V. E. (2005). *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* (3. Aufl.). Bern: Huber.
- Frankl, V. E. (2017). *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den ›Zehn Thesen über die Person‹* (7. Aufl.). München: dtv.
- Fuchs, Th. (2008a). *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*. Kusterdingen: SFG-Fachverlage.
- Fuchs, Th. (2008b). Die Würde des menschlichen Leibes. In W. Härle & B. Vogel (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten* (S. 202–217). Freiburg: Herder.
- Fuhrmann, M (1989). Art. »Person. Von der Antike bis zum Mittelalter«. In J. Ritter & K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7* (S. 269–283). Basel: Schwabe.
- Ghisletta, P. & Lecerf, T. (2016). Intelligence, crystallized. In S. K. Whitbourne (Hrsg.), *The encyclopedia of adulthood and aging* (S. 652–656). New Jersey: Wiley.
- Harrison, Ch. (1993). Personhood, Dementia and the Integrity of a Life. *Canadian Journal of Aging*, 12, 428–440.
- Heuft, G., Kruse, A. & Radebold, H. (2006). *Lehrbuch der Gerontopsychosomatik und Alterspsychotherapie* (2. überarb. und erw. Aufl.). München: Reinhardt.
- Horn, Ch. (2011). Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen – eine Klärung. *Information Philosophie*, 3, 30–41.
- Hughes, J. C. (2001). Views of the person with dementia. *Journal of Medical Ethics*, 27, 86–91.
- Irrgang, B. (2009). *Der Leib des Menschen. Grundriss einer phänomenologisch-hermeneutischen Anthropologie*. Stuttgart: Steiner.
- Jaworska, A. (1999). Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's Patients and the Capacity to Value. *Philosophy and Public Affairs*, 28, 105–138.
- Kaiser, H. J. (1998). Ethische Probleme der gerontopsychologischen Forschung. In H. Blonski (Hrsg.), *Ethik in Gerontologie und Altenpflege. Leitfaden für die Praxis* (S. 57–74). Hagen: Kunz.
- Kitwood, T. (2005). *Demenz. Der person-zentrierte Umgang mit verwirrten Menschen* (4. Aufl., übers. v. M. Herrmann). Bern: Huber.
- Kruse, A. (2017). *Lebensphase hohes Alter. Verletzlichkeit und Reife*. Berlin: Springer.
- Lesser, A. H. (2006). Dementia and personal identity. In J. C. Hughes & S. Louw & S. R. Sabat (Hrsg.), *Dementia. Mind, meaning and the person* (S. 66–61). Oxford: Oxford University Press.

- Lindemann, H. (2014). Second Nature and the Tragedy of Alzheimer's. In L.-Ch. Hydén, H. Lindemann & J. Brockmeier (Hrsg.), *Beyond Loss. Dementia, Identity, Personhood* (S. 11–23). Oxford: Oxford University Press.
- Margalit, A. (1997). *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (übers. v. G. Schmidt & A. Vonderstein). Berlin: Fest.
- Marion, J.-L. (2012). Der Leib oder die Gegebenheit des Selbst (übers. v. K. Novotný, H. R. Sepp & M. Staudigl). In M. Staudigl (Hrsg.), *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit* (S. 21–41). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Marion, J.-L. (2013). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (4. erw. Ausg.). Paris: Puf.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung* (übers. v. R. Boehm). Berlin: de Gruyter.
- Moody, H. R. (2001). Productive aging and the ideology of old age. In N. Morrow-Howell, J. Hinterlong & M. Sherraden (Hrsg.), *Productive aging. Concepts and challenges* (S. 175–196). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nancy, J.-L. (2007). *Corpus* (2. Aufl., übers. v. N. Hodyas & T. Obergöker). Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Neuhäuser, Ch. (2015). Würde, Selbstachtung und persönliche Identität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63, 448–471.
- Olbrich, E. (1997). Die Grenzen des Coping. In C. Tesch-Römer, Ch. Salewski & G. Schwarz (Hrsg.), *Psychologie der Bewältigung* (S. 230–246). Weinheim: Beltz.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Peters, M. (2004). *Klinische Entwicklungspsychologie des Alters. Grundlagen für psychosoziale Beratung und Psychotherapie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Plügge, H. (1962). *Wohlbefinden und Missbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie*. Tübingen: Niemeyer.
- Radden, J. & Fordyce, J. M. (2006). Into the darkness: losing identity with dementia. In J. C. Hughes, S. J. Louw & S. R. Sabat (Hrsg.), *Dementia: mind, meaning and the person* (S. 71–88). Oxford: Oxford University Press.
- Renner, K.-H. & Laux, L. (1998): William Sterns unitas multiplex und das Selbst der Postmoderne. *Psychologie und Geschichte*, 8, 3–17.
- Rentsch, Th. (1992). Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit. In P. B. Baltes & J. Mittelstraß (Hrsg.), *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Forschungsbericht 5* (S. 283–304). Berlin New York: de Gruyter.
- Ricœur, P. (1996). *Das Selbst als ein Anderer* (übers. v. J. Greisch). München: Wilhelm Fink.
- Rieger, H.-M. (2018). Demenz als Testfall der Menschenwürde. Auf der Suche nach einem leibgebundenen Verständnis von Person und Würde. In M. Bonacker & G. Geiger (Hrsg.), *Menschenrechte in der Pflege. Ein interdisziplinärer Diskurs zwischen Freiheit und Sicherheit* (S. 49–86). Opladen: Barbara Budrich.

- Rieger, H.-M. (2023). Die bedeutungsresonante Wahrnehmung des Herzens. Eine ethische Perspektive. In F. Ferrari, G. Schmolz & Ch. Karpouchtis (Hrsg.), *Religion, Ethik, Versöhnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Erscheinen).
- Ringkamp, D. (2018). Erzählte Identität? Zur Kritik narrativer Demenstheorien. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 5, 107–132.
- Rosenmayr, L. (1999). Zur Philosophie des Alterns. In A. Kruse & M. Martin (Hrsg.), *Enzyklopädie der Gerontologie* (S. 13–28). Bern Göttingen: Huber.
- Rosenthal, G. (2010). Die erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Zur Wechselwirkung zwischen Erleben, Erinnern und Erzählen. In B. Grieser (Hrsg.), *Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung* (S. 199–218). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rudolf, G. & Henningsen, P. (2017). *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik. Ein einführendes Lehrbuch auf psychodynamischer Grundlage* (8. unveränderte Aufl.). Stuttgart New York: Thieme.
- Sabat, S. R. (2001). *The Experience of Alzheimer's Disease. Life through a Tangled Veil*. Oxford: Wiley.
- Schechtman, M. (1990). Personhood and Personal Identity. *The Journal of Philosophy*, 87, 71–92.
- Seel, M. (1995). *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seel, M. (2002). *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sennett, R. (2000). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus* (7. Aufl.). Berlin: Siedler.
- Spaemann, R. (2006). *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹* (3. Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, W. (1923). *Die menschliche Persönlichkeit*. Leipzig: Barth.
- Stoecker, R. (2017). In Würde altern. In M. Brandhorst & E. Weber-Guskar (Hrsg.), *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz* (S. 338–360). Berlin: Suhrkamp.
- Swinton, J. (2012). *Dementia. Living in the Memories of God*. Grand Rapids Cambridge: Eerdmans.
- Taylor, R. (2011). *Alzheimer und Ich. Leben mit Dr. Alzheimer im Kopf* (3. ergänz. Aufl., übers. v. E. Brock). Bern: Huber.
- Weber-Guskar, E. (2017). Menschenwürde. Kontingente Haltung statt absoluter Wert. In M. Brandhorst & E. Weber-Guskar (Hrsg.), *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz* (S. 206–233). Berlin: Suhrkamp.
- Weizsäcker, V. v. (1940). Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. In P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Gesammelte Schriften 4. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* (S. 77–337). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Weizsäcker, V. v. (1947). Medizin im Streite der Fakultäten. In P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Gesammelte Schriften 7. Allgemeine Medizin. Grundfragen medizinischer Anthropologie* (S. 197–211). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weizsäcker, V. v. (1948). Grundfragen medizinischer Anthropologie. In P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Gesammelte Schriften 7. Allgemeine Medizin. Grundfragen medizinischer Anthropologie* (S. 255–282). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weizsäcker, V. v. (1949). Nach Freud. In P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Gesammelte Schriften 1. Natur und Geist. Begegnungen und Entscheidungen* (S. 441–450). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weizsäcker, V. v. (1950). Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie. In P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Gesammelte Schriften 9. Fälle und Probleme. Klinische Vorstellungen* (S. 311–641). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weizsäcker, V. v. (1954). Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes. In P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Gesammelte Schriften 1. Natur und Geist. Begegnungen und Entscheidungen* (S. 9–190). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weizsäcker, V. v. (1955). Meines Lebens hauptsächliches Bemühen. In P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Gesammelte Schriften 7. Allgemeine Medizin. Grundfragen medizinischer Anthropologie* (S. 372–392). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weizsäcker, V. v. (1956). *Gesammelte Schriften 10. Pathosophie*. P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk & C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wetz, F. J. (2005). *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wiedebach, H. (2014). *Pathische Urteilskraft*. Freiburg München: Alber.