

Umkämpfte Deutungen – Gesellschaftstheorie und die Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin

Alexandra Manzei

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Manzei, Alexandra. 2015. "Umkämpfte Deutungen – Gesellschaftstheorie und die Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin." In *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie: zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, edited by Gerhard Gamm, Mathias Gutmann, and Alexandra Manzei, 55–82. Bielefeld: transcript Verlag.
<https://doi.org/10.14361/9783839403198-004>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

CC BY-NC-ND 4.0



**UMKÄMPFTE DEUTUNGEN –
ZUR KRITIK SZIENTIFISCHER BESTIMMUNGEN
MENSCHLICHER EXISTENZ IN DER
BIOTECHNOLOGISCHEN MEDIZIN**

Alexandra Manzei

**Herausforderungen der Biomedizin für die
Sozialwissenschaften**

Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach dem Menschen und seiner Natur durch alle Debatten um die moderne Medizin. Ob in den öffentlichen, ethisch-rechtlichen Diskussionen oder in den Reflexionen der Sozial- und Geisteswissenschaften, es scheint, als sei die Conditio Humana der Dreh- und Angelpunkt, an dem sich die Geister scheiden. So stand bereits in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die Reproduktions- und Transplantationsmedizin in Deutschland Anfang der 1990er Jahren die Frage nach Anfang und Ende menschlichen Lebens im Zentrum: Ist Mensch erst Mensch als Person? Sofern er/sie über Geist, Bewusstsein, Kommunikations- und Handlungsfähigkeit verfügt, wie es im Transplantationsgesetz von 1997 verankert wurde? Oder ist bereits die befruchtete Eizelle – obwohl weder handlungs- noch kommunikationsfähig oder gar mit bloßem Auge sichtbar – als menschliche Existenz zu begreifen, deren Leben und Würde es unbedingt zu schützen gilt, wie es das Embryonenschutzgesetz von 1990 vorschreibt? Auch eine Dekade später noch sind die ethischen Debatten um Stammzellforschung und ›therapeutisches‹ Klonen durch nahezu den gleichen Konflikt gekennzeichnet.¹ Was menschliches Leben ist, wo es beginnt, wo es endet, und somit die Frage, wer denn eigentlich zum Kreis der Menschen gehört, denen verglichen mit anderen Lebewesen besondere Schutzrechte zukommen (sollen) – es sind solche anthropologischen Fragen, die die Grundlage für ethi-

1 | Vgl. für die verschiedenen Positionen in der Bioethik Diskussion in Deutschland Geyer (2001).

Alexandra Manzei sche und rechtliche Entscheidungen bilden. Fragen, die wiederum ihrerseits nicht frei von normativen Implikationen sind.² In der Biomedizin sind anthropologische Deutungen aufs Engste mit normativen Fragen verknüpft.

Gleichwohl erschöpft sich die normative Dimension anthropologischer Fragen nicht in jenen abstrakten moralischen Dilemmata, wie sie häufig in bioethischen Debatten diskutiert werden.³ Es liegt keineswegs in der Natur der Sache, biomedizinische Probleme z.B. im Lichte der Menschenwürde zu diskutieren; dies ist vielmehr ein Spezifikum christlich-westlicher Gesellschaften und erfährt in Deutschland aufgrund seiner Geschichte noch einmal besondere Bedeutung.⁴ Mit der Technisierung des Menschen in der Biomedizin erhalten anthropologische Fragen vielmehr eine normative Dimension, die weit über moralische Fragen im engeren Sinne hinausgeht, und ebenso ethische und ästhetische wie rechtliche und soziale Implikationen besitzt.⁵ Moderne europäische Vorstellungen über die ›Natur des Menschen‹, über Anfang und Ende des Lebens, über die Unteilbarkeit individueller Existenz oder über das Verhältnis von Ego und Alter erweisen sich

2 | Vgl. bspw. zur strategischen Dimension des Hirntodkonzeptes in der Transplantationsmedizin Manzei (2003, Kap. 4).

3 | In der Debatte über Stammzellforschung bspw. stehen Fragen des Embryonenschutzes und der Menschenwürde im Zentrum und werden als abstrakte moralische Dilemmata thematisiert: Wann die Würde menschlichen Lebens beginne und was folglich der moralische Status ›des Embryos‹ sei, wird gefragt, um diesen Status dann der Würde jener Kranken gegenüber zu stellen, die potenziell von der Stammzellforschung profitieren könnten. Auf diese Weise wird ein moralisches Dilemma konstruiert, das auf einer abstrakten Ebene die Würde verschiedener menschlicher Wesen einander vergleichend und wertend gegenüberstellt. In ihrer Grundstruktur ähnelt diese Gegenüberstellung jener Frage, die Mitte der 1990er Jahre die Diskussion um die Transplantationsmedizin dominierte. ›Spenden oder nicht spenden‹, hieß dort das moralische Dilemma: Wann das menschliche Leben und mit ihm seine Würde zu Ende sei, wurde gefragt, um den moralischen Status so genannter Hirntoter den Bedürfnissen jener Patienten gegenüber zu stellen, deren Leben und Gesundheit von einer Organspende abhängen. Vgl. zum schwierigen Verhältnis von Gesellschaft und Moral in der Bioethik Manzei (2005).

4 | In anderen Kulturen, Religionen und Gesellschaften wird mit den gleichen Fragen anders umgegangen. Vgl. dazu am Beispiel der Stammzellforschung: Bender/Hauskeller/Manzei (2005), insbesondere die Einleitung.

5 | Dass moralische Fragen in der Debatte um die Biotechnisierung der Medizin eine solche diskursive Dominanz gewinnen, wie es in Bezug auf Hirntodkonzept und Stammzellforschung der Fall ist, erklärt sich erst vor dem Hintergrund der spezifischen Struktur moderner Gesellschaften am Ende des 20. Jahrhunderts; vgl. dazu Manzei (2005).

als überholt, angesichts der dauerhaften Einverleibung fremder Körperteile und Techniken. Erscheinungen, wie »warme Leichen«, »schwangere Hirntote« oder »tiefgefrorene Embryonen« oder auch der moralische Anspruch auf die Organe anderer Menschen, wie er durch die Transplantationsmedizin entsteht, lassen sich mit den gewohnten Gegenüberstellungen, wie natürlich/künstlich, organisch/technisch, innen/außen oder eigen/fremd, kaum mehr angemessen beschreiben. Durch die Technisierung des Menschen in der Biomedizin werden vielmehr unsere alltäglichen Handlungssicherheiten und Wahrnehmungsgewohnheiten, unser Alltagswissen, unsere sozialen Beziehungen und nicht zuletzt unser gesellschaftlich geteiltes *Selbstverständnis als Menschen* in Frage gestellt.⁶

Diese anthropologische Verunsicherung besitzt eine soziale Dimension, die, über den Bereich der Medizin und Gesundheitsversorgung hinaus, weitreichende politische, rechtliche und ökonomische Konsequenzen hat. Aktuelle Diskussionen, wie um die Kommerzialisierung des Organersatzes oder die Herstellung bzw. den Erwerb menschlicher Embryonen zur Gewinnung humaner Stammzellen oder auch um die Bedeutung der *life-science*-Industrie im internationalen Wettbewerb, verdeutlichen die gesellschaftliche Relevanz szientifischer Bestimmungen des Menschen.⁷ Durch die unterschiedlichsten medizinischen, ökonomischen, politischen und sozialen Akteure und deren Interessen auf nationaler wie internationaler Ebene bestimmt, gestaltet sich die Biotechnisierung der Medizin als konflikthafter, vielschichtiger, globaler Prozess. Die moderne Medizin kann deshalb nicht nur als ein gesellschaftlicher Teilbereich, ein Subsystem unter anderen verstanden werden, das für die Verwaltung und den Umgang mit Krankheit und Gesundheit zuständig ist. Entsprechend sind auch ihre Deutungen des Menschen als gesellschaftlich bedeutsame, anthropologische Verunsicherungen zu begreifen: als machtvolle, naturwissenschaftlich-technische Selbstinterpretationen menschlicher Existenz, die den Diskurs über den Menschen weit über den Bereich der Gesundheitsversorgung hinaus bestimmen.⁸

Für die Sozialwissenschaften stellt sich damit die Frage, wie die szientifischen Bestimmungen des Menschen und deren gesellschaftliche Bedeutung reflektiert, beschrieben, erklärt und kritisiert werden können, die mit der Biotechnisierung der Medizin einhergehen. Kann sich die Soziologie angesichts der Dominanz, die naturwissenschaft-

6 | Vgl. dazu Manzei (2003). Vgl. zur Veränderung sozialer Beziehungen und Verwandtschaftsbeziehungen durch den Anspruch auf Körperteile von anderen lebenden und sterbenden Menschen: Hauser-Schäublin et al. (2001).

7 | Vgl. hierzu Hauskeller (2002) und Manzei (2003b).

8 | Vgl. zur Differenzierung der Begriffe »Biomedizin«, »biotechnologische Medizin«, »technisierte Medizin«: Manzei (2003a: 207 ff.).

Alexandra Manzei lich-technische Deutungen heute gewinnen, noch – ihrer historischen Genese gemäß – von der Anthropologie abgrenzen und der Frage nach dem Menschen enthalten? In Deutschland versteht sich die Soziologie ja traditionell nicht als Humanwissenschaft, sondern als Wissenschaft von der Gesellschaft, dem Sozialen, von sozialen Systemen oder sozialem Handeln.⁹ Gleichwohl rekurrieren nicht nur handlungstheoretische Ansätze¹⁰, sondern auch Gesellschafts- und Systemtheorien implizit und explizit auf anthropologische Annahmen. Sei es, dass implizit auf *menschliche* Gesellschaften, *menschliche* Sozialität und *menschliches* Handeln Bezug genommen wird oder dass mit Begriffen wie Individuum, Subjekt, Person oder Geschlecht explizit von *Menschen* die Rede ist. In jedem Fall wird – zumeist unhinterfragt – ein sicheres Wissen darüber vorausgesetzt, wer ein Mensch ist, was ihn/sie als solchen auszeichnet und wer somit *schon, noch* oder *nicht mehr* der menschlichen Gesellschaft angehört.¹¹

Wird dieses Wissen um die *anthropologischen Differenz*, also das Wissen um den Unterschied zwischen Menschen und Anderen, jedoch unhinterfragt, als quasi naturgegeben voraussetzt, kann weder die sozio-technische Genese szientifischer Deutungen nachvollzogen werden noch lässt sich ihr strategischer, ausgrenzender Charakter thematisieren. Mit anderen Worten: Solange es sich in der Soziologie scheinbar von selbst versteht, wer ein Mensch ist, können szientifische Bestimmungen des Menschen nicht als kontextabhängige, wirkmächtige soziale Inklusions- und Exklusionsprozesse wahrgenommen werden. Erst die Denaturalisierung der eigenen unhinterfragten anthropologischen Vorannahmen würde dem soziologischen Blick die politische Dimension der biomedizinischen Grenzziehung zwischen Menschen und Anderen eröffnen. Darüber hinaus verstellt der unreflektierte Bezug auf quasi natürliche anthropologische Annahmen die Sicht auf die Beteiligung der Soziologie selbst am gesellschaftlichen Prozess der Deutung menschlicher Existenz: Befördert nicht gerade das Verständnis menschlicher Individuen als historisch wandelbare, nicht festgelegte, durch und durch gesellschaftliche und kulturelle Wesen, wie sie sich für die Sozialwissenschaften in der Tradition der Sozialphilosophie herausgebildet hat, die cartesianische Denkform, indem sie die ›Natur des Menschen‹ der Biomedizin überlässt?¹²

9 | Hier seien exemplarisch die Handlungstheorie Max Webers, die Soziologie Georg Simmels, die Gesellschaftstheorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos und die Systemtheorie Niklas Luhmanns benannt.

10 | Handlungstheoretische Ansätze stützen sich mit der Unterscheidung zwischen Handeln und Verhalten anhand des Kriteriums der Intentionalität explizit auf eine unhinterfragt vorausgesetzte Differenz von Mensch und Tier. Vgl. hierzu die Kritik von Michael Weingarten o. J.

11 | Vgl. zu dieser Problematik ausführlich Lindemann (2002, 2002a).

In den letzten 15–20 Jahren ist nun auch in der deutschsprachigen Soziologie eine verstärkte Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Menschen und seiner leib-körperlichen Existenz zu beobachten. Anlass sind für viele AutorInnen, neben anderen Gründen, eben jene anthropologischen Verunsicherungen, die mit den Technisierungen menschlicher Existenz einhergehen. Ähnlich, wie sich die Sozialwissenschaften in den 1980er und 90er Jahren durch die Technisierung der »äußereren Natur« zum Überdenken ihrer Grundbegriffe gezwungen sahen, stellt sich auch mit der Biotechnologisierung der »inneren Natur« des Menschen die Frage nach Gegenstand und Grundverständnis der Sozialwissenschaften.¹³ Arbeiten der feministischen Theorie, der Wissenschaftsgeschichte und -theorie, der Technikforschung sowie der Cultural Studies u.a. aufgreifend, findet eine intensive Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Körpers für die theoretischen Grundlagen der Sozialwissenschaften statt.¹⁴

Eine zentrale Rolle für viele dieser Ansätze spielt dabei der Bezug auf jene sozialwissenschaftlichen Klassiker, die den Körper als wichtigen grundlagentheoretischen Bezugspunkt begreifen, wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, Pierre Bourdieu, Irving Goffman, George Herbert Mead, Michel Foucault u.a. Gleichwohl betonen selbst viele dieser Ansätze die Notwendigkeit, sich wesenhaften anthropologischen Deutungen zu enthalten oder plädieren gerade angesichts der Möglichkeiten der Biomedizin dafür, die Soziologie vom Ansatz her vollständig zu »entanthropologisieren« (Lindemann 2002a). Zu Recht wird auf die Probleme verwiesen, die mit der Rede vom Wesen des Menschen verbunden sind, wie die Gefahr der *Renaturalisierung*, der *Entsozialisierung* und der *Dekontextualisierung* menschlicher Selbstbeschreibungen.¹⁵

Ich möchte im Folgenden begründen, warum gerade eine kritische Soziologie trotz dieser Gefahren ihre Haltung zu anthropologischen Annahmen überdenken und zur Frage nach dem menschlichen Wesen Position beziehen sollte. Mit der Rede von Subjekten, Personen, Individuen oder Geschlechtern, anstatt von Menschen, gelingt

12 | Vgl. dazu auch Fischer in diesem Band.

13 | Viele soziologische Autoren nahmen die großen industriell-technischen Katastrophen der 1970er und 80er Jahre, wie Bhophal und Tschernobyl, zum Anlass, eine grundlagentheoretische Reflexion des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft in den Sozialwissenschaften zu fordern (vgl. Beck 1986) und das Verhältnis von Natur-, Technik- und Sozialwissenschaften zu überdenken; woraus neue soziologische Bereiche, wie die Techniksoziologie (vgl. bspw. Rammert 1998) oder die Sektion *Soziologie und Ökologie* der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (vgl. Görg 2003, Kap. 2) sowie neue disziplinübergreifende Arbeitsmethoden entstanden (vgl. Becker/Jahn 2003).

14 | Vgl. hierzu ausführlich Jäger (2004: 37 ff.) sowie Meuser (1997).

Alexandra Manzei es ihr nämlich nur scheinbar, sich anthropologischen Deutungen und den mit ihnen verbundenen Problemen zu entziehen. Denn einerseits liegen auch diesen Begriffen Annahmen zugrunde, die aus Vorstellungen über das Wesen des Menschen abgeleitet sind, wie Handlungsfähigkeit, Vernunft, Intentionalität o.Ä.; wesenhafte anthropologische Deutungen werden mit diesen Begriffen also keineswegs umgangen, sondern lediglich verschleiert. Andererseits sind gerade auch Konzepte von Individualität, Personalität, Subjektivität oder Geschlechtlichkeit usf. nicht vor identitätslogischen Ausgrenzungen gefeit, haben doch die Unterscheidungen von Personen und Nicht-Personen, Subjekten und Nicht-Subjekten, Männern/Frauen und Anderen ebenso machtvolle soziale Konsequenzen, wie die Differenz Mensch/Nicht-Mensch.

Es ist deshalb angesichts der Wirkmächtigkeit biomedizinischer Menschenbilder für eine kritische Gesellschaftstheorie heute unerlässlich, die eigenen anthropologischen Grundannahmen zu reflektieren und sich mit der Frage nach dem Menschen auseinander zu setzen. Die Sicherheit nämlich, zu wissen, um wen es sich handelt, wenn von Menschen die Rede ist, ist spätestens mit den Grenzüberschreitungen der Biomedizin obsolet geworden. Solange die Soziologie sich jedoch als Sozialwissenschaft von *Menschen* versteht, solange sie historisch konkrete Menschen und deren Selbst- und Weltverhältnisse empirisch und theoretisch zum Gegenstand hat, kommt sie nicht umhin, sich einen Begriff vom Menschen zu machen. Dass es sich dabei nur um einen »Begriff vom Menschen [handeln kann], der die Unmöglichkeit eines Begriffs vom Menschen begrifflich nachweist« (Kamper 1973: 26), soll im Folgenden verdeutlicht werden. Orientiert an der Positionalitätstheorie des Lebendigen von Helmuth Plessner soll gezeigt werden, dass philosophische Anthropologie nach dem »Tode des Menschen« (Foucault), nach der Dekonstruktion und Dezentrierung eines positiv bestimmten, universellen menschlichen Wesens, dann sinnvoll möglich ist, wenn sie gerade nicht zuerst nach *dem Menschen* fragt, sondern von den unterschiedlichen Selbst- und Weltverhältnissen lebendiger Entitäten ausgeht.

Ich werde dabei in zwei Schritten vorgehen und zunächst einmal exemplarisch implizite und explizite soziologische Wesensdeutungen des Menschen reflektieren: Am Beispiel der Transplantationsmedizin soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden, in welcher Weise sozial-

15 | Vgl. zum Problem der Renaturalisierung anthropologischer Deutungen bspw. die Debatte in der Zeitschrift für kritische Theorie: Böhme (1999), Gamm (2001a), Manzei (2003a). Vgl. zum Problem der Entsozialisierung und Dekontextualisierung: Barkhaus/Fleig (2002a); Horkheimer (1935), Landwehr (2001), Weingarten o.J., zum Ansatz einer *Entanthropologisierung* der Soziologie: Lindemann (2002a).

wissenschaftliche Grundannahmen die szientifischen Bestimmungen menschlicher Existenz ergänzen und damit die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit naturwissenschaftlicher Deutungen – auch ungewollt – befördern. In einem zweiten Schritt soll dann mit Bezug auf Plessners dialektische Anthropologie, die *Unausdeutbarkeit menschlicher Existenz* konzeptualisiert werden: Orientiert an der Theorie Plessners wird verdeutlicht, wie eine anthropologische Erweiterung soziologischer Grundbegriffe gelingen kann, ohne naturalistisch oder reduktionistisch zu argumentieren, und welche Deutungsmöglichkeiten die Soziologie dadurch gewinnt. Zum Schluss ist es jedoch auch unerlässlich, auf die systematischen Probleme hinzuweisen, die einer kritischen Gesellschaftstheorie mit dem Rekurs auf Plessners Anthropologie entstehen.

*Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik
szientifischer Bestimmungen
menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin*

Wirkmächtige Vereindeutigungen. Wie sich natur- und sozialwissenschaftliche Deutungen des Menschen ergänzen

Nach dem Transplantationsgesetz gelten komatöse Patienten als tot, wenn ihre Hirnfunktionen nach bestimmten medizinischen Kriterien mit diagnostischen und technischen Verfahren nicht mehr messbar sind.¹⁶ Diese Deutung des menschlichen Todes wird als Hirntodkonzept bezeichnet. Sie ist insofern problematisch, als das Absterben des Gehirns mit dem Tod des Menschen gleichgesetzt wird, obwohl der Körper nach alltagsweltlichen Erfahrungen als lebendig erscheint und auch nach medizinischen Kriterien als »vital« gedeutet wird.¹⁷ Gesellschaftlich bedeutsam wurde diese Todesvorstellung erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, nachdem mit der Möglichkeit der künstlichen Beatmung erstmals in den 50er Jahren die Symptomatik eines *irreversiblen Komas* beschrieben wurde, was die Intensivmedizin vor die Frage des Behandlungsabbruchs stellte: Konnte und durfte man Patienten weiterbehandeln, deren Genesung nach bestem medizinischen Wissen aussichtslos erschien? Ich möchte jetzt hier nicht näher die Entwicklung verfolgen, wie und warum es ausgehend von der Frage des Behandlungsabbruchs bei irreversiblem Koma überhaupt zu einer neuen Todesdefinition kam – was keineswegs selbstverständlich ist.¹⁸ Anhand der parlamentarischen Debatte um das Hirntodkonzept, wie sie 1995 kurz vor der Verabschiedung des

16 | Vgl. zum Transplantationsgesetz: Manzei (2003: 270 ff.).

17 | Welche Probleme Patienten, Angehörigen aber auch dem medizinischen Personal durch diese Deutung entstehen sowie die sozialen Folgen, die damit verbunden sind habe ich an anderer Stelle ausführlich beschrieben.; vgl. hierzu Manzei (2003).

Alexandra Manzei Transplantationsgesetzes im Bundestag geführt wurde, soll vielmehr gezeigt werden, wie sich natur- und sozialwissenschaftliche Annahmen über das Wesen des Menschen ergänzen.

Die Begründungen, die von medizinischen Akteuren, wie der *Bundesärztekammer* (Ausschussdrucksache 13/137), der *Deutschen Gesellschaft für Anästhesie und Intensivmedizin* (Ad 13/149) der *Deutschen Gesellschaft für Neurologie* (Ad 13/161) u.a., für die Gleichsetzung des Ausfalls des Gehirns mit dem Tod des Menschen angeführt wurden, verknüpfen – mehr oder weniger explizit – biologische und anthropologische Argumente.¹⁹ Das Gehirn besitze, so heißt es in verschiedenen Stellungnahmen, eine »integrative Steuerungsfunktion für den gesamten Organismus« und wenn diese ausfalle sei »die Systemeinheit Mensch zerbrochen« (Stöcker Ad 13/149: 2 f.), oder »der Mensch als Leib-Seele-Einheit nicht mehr funktionsfähig«. Das Gehirn sei darüber hinaus der materielle Ort des eigenen Willens, der Autonomie, des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, der Erfahrung, der Wahrnehmung, der Erkenntnis, des Gefühls und des Geistes und wenn das Gehirn ausfalle handele es sich nicht mehr um einen Menschen, sondern nur noch um eine »leere leibliche Hülle« (Schöne-Seifert, Ad 13/162: 7) oder einen »den Hirntod-überlebenden Restkörper« für den jegliches menschliche Leben ausgeschlossen sei.²⁰

Einwände, die sich aus sozialwissenschaftlicher Seite gegenüber dem Hirntodkonzept erhoben wurden, betreffen zum einen dessen Ahistorizität – die Annahme bspw., dass der Hirntod schon immer der Tod des Menschen gewesen sei, man hätte es aufgrund mangelnder medizinisch-technischer Entwicklung nur nicht eher feststellen können –, seinen mangelnden Bezug zum gesellschaftlichen Kontext – also die Ausblendung der Interessen verschiedenster Akteure und Machtverhältnisse – sowie die Positivierung partikularer menschlicher Eigenschaften als wesentlich, natürlich und universell.²¹ So berechtigt diese Kritik an den Naturalisierungen, Entsozialisierungen und Dekontextualisierungen des Hirntodkonzept ist, so zweideutig bleibt die kritische Absicht dann, wenn die Soziologie implizit *mit den gleichen anthropologischen Deutungen arbeitet*. Wenn sie – mehr oder weniger

18 | Das habe ich an anderer Stelle ausführlich getan und auch AutorInnen, wie Gesa Lindemann oder Werner Schneider haben die Genese und soziale Institutionalisierung der Hirntodkonvention ausführlich beschrieben. Vgl. zum Folgenden: Lindemann (2002, 2003); Manzei (1997, 2003); Schneider (1999, 2001).

19 | Vgl. dazu die schriftlichen Stellungnahmen zur Bewertung des Hirntodes sowie der engen und erweiterten Zustimmungslösung in einem Transplantationsgesetz vor dem Ausschuss für Gesundheit des Deutschen Bundestages am 28.6.1995 in Bonn. Ausschussdrucksachen: 13/117, 13/136, 13/137, 13/140, 13/149, 13/161, 13/162, 13/165, 13/171, 13/173.

reflektiert – ebenfalls davon ausgeht, dass wesenhafte, universell-menschliche, sei der Geist, sei Vernunft, Selbstbewusstsein, Person-Sein, Intentionalität, Autonomie usw.

Denn selbst für Theorien, die universelle, essenzialistische Aussagen über den Menschen zurückweisen und sich kritisch von den Naturalisierungen und Reduktionismen philosophischer Anthropologie abgrenzen, sind Annahmen über das Wesen des Menschen von grundlegender theoretischer Bedeutung. Horkheimer und Adorno haben sich bspw. im Rahmen ihrer Gesellschaftstheorie kritisch mit den Grundannahmen der Anthropologie Arnold Gehlens auseinandergesetzt. Sie konnten zeigen, dass der biologisch fundierten These vom Mensch als Mängelwesen und der darauf aufbauenden Institutionentheorie Gehlens ein konservatives und antidemokratisches politisches Weltbild zugrunde liegt, welches durch die scheinbare Ableitung menschlicher Eigenschaften aus der Biologie verdeckt wird (Horkheimer 1935, Adorno/Gehlen 1965). Anhand der gleichen Texte lässt sich jedoch auch zeigen, dass Annahmen über das Wesen des Menschen für die (ältere) kritische Theorie von zentraler, grundlagentheoretischer Bedeutung sind. So endet der Disput zwischen Adorno und Gehlen um die Frage, ob die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen sei, mit einem emphatischen Plädoyer Adornos für die Befreiung der (im wertenden Sinne) positiven Natur des Menschen von den repressiven gesell-

20 | »Der Mensch verliert durch den Tod seines Gehirns außerdem und zugleich die notwendige und unersetzliche Grundlage für alles, was an ihm unstofflich ist, und hört damit auf, die körperlich-geistige oder leiblich-seelische Einheit zu sein, die der lebende Mensch ist. Ohne Hirntätigkeit kann der Mensch auch im menschlichen Sinne nichts mehr tun, nichts mehr erfahren und nichts mehr erleiden, im einzelnen: nicht mehr handeln, nichts mehr fühlen und empfinden, auch kein innerstes und kein rein subjektives Empfinden haben, nichts aus seiner Umgebung und nichts aus sich selbst wahrnehmen, beobachten und beantworten, nichts mehr denken, erkennen, entscheiden, erleben und beabsichtigen, kein Ich-Bewußtsein und kein anderes Bewußtsein mehr haben. Zusammengefaßt entspricht der Hirntod einer äußerlich freilich unsichtbaren Enthauptung, über die hinaus der Rumpf und die Kopfweichteile intensivmedizinisch weiterbehandelt werden«, so bspw. der Neurologe Heinz Angstwurm (Ad, 13/173: 3). Kritisch demgegenüber der Neurochirurg Andreas Zieger: »Leben kann ein Mensch auch ohne Bewußtsein; mit Hilfe intensivmedizinischer Maßnahmen und künstlicher Beatmung kann ein Mensch, dessen Atemfunktion erloschen ist, überleben und am Leben gehalten werden. [...] (Das) Atemzentrum lässt sich keineswegs nur im unteren Hirnstamm bzw. dem verlängerten Rückenmark lokalisieren, [...]. Menschsein hört nicht am Hinterhauptsloch auf« (Zieger, Ad 13/161: 9).

21 | Vgl. als Überblick über ethische und sozialwissenschaftliche Positionen: Hoff/In der Schmitten (1995) sowie Manzei (1997) und Meyer (1997).

Alexandra Manzei schaftlichen Institutionen: Erst die Last der eigenen Verantwortung ermögliche die Entwicklung von Autonomie und Selbstverwirklichung (Adorno/Gehlen 1965: 246 ff.).²²

Es kommt mir nun nicht darauf an, das positive Menschenbild der kritischen Theorie inhaltlich als unangemessen zu kritisieren.²³ Ich habe das Beispiel vielmehr gewählt, um zu zeigen, dass selbst jene Gesellschaftstheorien, die sich kritisch von essentiellen Aussagen über den Menschen abgrenzen, auf unhinterfragten anthropologischen Annahmen basieren, die für ihre Theorie und damit für ihre Deutung gesellschaftlicher Verhältnisse von grundlegender Bedeutung sind. Durch unreflektierte Annahmen über das Wesen des Menschen wird eine kritische Auseinandersetzung mit szientifischen Deutungen der Biomedizin, wie dem Hirntodkonzept, jedoch erschwert: Wenn Soziologie und Medizin sich letztlich auf ähnliche oder gleiche anthropologische Vorannahmen stützen, wenn beide Personalität, Bewusstsein, Intentionalität und Kommunikations- und Handlungsfähigkeit als die wesentlichen Eigenschaften des Menschen erachten, dann kann das Hirntodkonzept nicht als kontextabhängige Deutung wahrgenommen werden. Sofern mit der Abgrenzung der Soziologie gegenüber anthropologischen Aussagen eine Kritik der Normierung menschlicher Existenz und der Verschleierung ideologischer Verhältnisse intendiert ist, wird diese Kritik unterlaufen, wenn die gleichen Menschenbilder zugrunde gelegt werden. Unterstützt durch die historisch entstandene disziplinäre Arbeitsteilung zwischen Sozial- und Naturwissenschaften wird so im öffentlichen Diskurs westlicher Gesellschaften ein stillschweigender bis offensiver Konsens befördert, der das genuin Menschliche als das Geistige, die Vernunft, das Bewusstsein usw. begreift.

Wichtig ist dabei festzuhalten, das nicht nur jene anthropologischen Deutungen als reduktionistisch zu verstehen sind, die sich auf universelle, unveränderliche Wesensmerkmale *festlegen*, sondern ebenfalls solche, die den Menschen als historisch wandelbares, machtvoll diskursiv geformtes, durch und durch kulturelles und gesellschaftliches Wesen beschreiben. Denn mit diesen Interpretationen werden ebenfalls Vereindeutigungen vorgenommen, die reduktionistisch und ausgrenzend sind. Am Beispiel der Beschreibungen Organ-

22 | Welche normative Bedeutung dem positiven Menschenbild der (älteren) kritischen Theorie für deren theoretischen Grundannahmen zukommt zeigt sich auch in dem Aufsatz »Individuum« (Institut für Sozialforschung 1972).

23 | Genauso wenig, wie ich den Bezug auf die ältere kritische Theorie für anthropologische Fragen heute für gänzlich unangemessen halte – im Gegenteil: Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit dem theoretischen Motiv des *Eingedenkens der Natur im Subjekt* und dessen Bedeutung für eine Kritik der Biotechnologisierung der Medizin: Manzei (2003a).

transplantierter, ihrer Angehörigen und Pflegenden lässt sich ver-deutlichen, dass auch kulturalistische Vereindeutigungen den wider-sprüchlichen Selbsterfahrungen der Individuen in der Biomedizin nicht entsprechen.

*Umkämpfte
Deutungen –
Zur Kritik
szenitifischer
Bestimmungen
menschlicher
Existenz in der
biotechnolo-
gischen Medizin*

In Interviews und anhand der Berichte von Betroffenen der Transplantationsmedizin lässt sich nämlich zeigen, dass sich die Erfahrung des eigenen Körpers sowie des Körpers der Anderen als widersprüchlich und uneindeutig erweist: Es werden sowohl Metaphern der Ge-staltbarkeit als auch der Unverfügbarkeit verwendet; es wird sowohl von Künstlichkeit als auch von Natürlichkeit gesprochen. Vorstellun-gen des Eigenen und des Fremden, von innen und außen sind ebenso bedeutsam, wie die Erfahrung, diese Differenz angesichts der Einver-leibung chemischer, technischer und organischer Artefakte nicht mehr machen zu können. Es zeigt sich, dass die Erfahrung der Unver-tretbarkeit des eigenen kranken Selbst sowie des Todes auch gegen-über den biotechnologischen Verfügungen der Medizin bedeutsam bleiben. Auch die Erfahrung der Individualität löst sich nicht allein deshalb auf, weil die Körper faktisch geteilt werden. Und nicht zuletzt spielen für Organtransplantierte Erfahrungen von Subjektivität und Handlungsfähigkeit eine ebensolche Rolle, wie das gegenteilige Ge-fühl, sich im Netz von diagnostischen und therapeutischen Maßnah-men aufzulösen, also kein Selbst, kein abgegrenztes Ich mehr zu sein.²⁴

Gegenüber diesen widersprüchlichern, uneindeutigen Erfahrun-gen konkreter Akteure in der Medizin erweisen sich Zuschreibungen der Kontingenz und Wandelbarkeit menschlicher Existenz als ebenso repressiv, wie die Normierung durch universell gültige, unveränderli-che Wesensmerkmale. Jede Vereindeutigung menschlicher Existenz auf diese oder jene Eigenschaften, wird den widersprüchlichen Erfah-run-gen, die die Individuen in der Biomedizin von sich und anderen machen, nicht gerecht. Sozialwissenschaftliche Theorien müssen deshalb mit ihren je konkreten anthropologischen Grundannahmen ebenso als Akteure in gesellschaftlichen Deutungsprozessen verstan-den werden, wie die Naturwissenschaften. Ihre ambivalente Haltung zu anthropologischen Annahmen – sie einerseits abzulehnen und anderseits implizit und unreflektiert darauf zu rekurren – verschleiert

24 | Vgl. hierzu die Interviews, die Ulrike Baureithel, Anna Bergmann sowie Vera Kalitzkus u.a. mit Transplantierten, ihren Angehörigen und Pflegenden durchgeführt haben (Baureithel/Bergmann 1999, Kalitzkus 2004). Vgl. dazu auch Manzei (2003), insbesondere die Einleitung und Kap.5. Ein besonders beeindruckendes Beispiel für die ambivalenten Gefühle Transplantieter stellt darüber hinaus die Selbstreflexion des herztransplantierten Philosophen Jean Luc Nancy dar. Vgl. Nancy (2000).

Alexandra lediglich die Beteiligung der Soziologie am Diskurs über den Menzeli schen.

Ebenso verkennt auch jeder Versuch, sich methodisch »rein deskriptiv« auf die Grenzüberschreitungen der Biomedizin zu beziehen, den Anteil sozialwissenschaftlicher Theorien am gesellschaftlichen Prozess der Deutung. Denn gerade wenn man davon ausgeht, dass soziale Prozesse contingent sind, also weder aus der Sache heraus bzw. »naturbedingt« noch strukturfunktionalistisch erklärt werden können, ist es notwendig, nach den sozialen Gründen veränderter Deutungen zu fragen. Eine sich rein deskriptiv verstehende Rekonstruktion szientifischer Deutungen, wie des Hirntodkonzepts, kann lediglich individuelle historische Ereignisse konstatieren, die heute so und morgen anders sind; damit begibt sie sich jedoch der Möglichkeit, soziale Zusammenhänge als Erklärungsgründe in Betracht zu ziehen.²⁵ Sie kann dann – sofern sie nicht wiederum auf naturalistische bzw. strukturfunktionalistische Begründungen zurückfallen will – keine Aussagen darüber machen, warum bestimmte Deutungen über Körper und Krankheit vorgezogen und andere zurückgewiesen werden oder warum bestimmte biomedizinische Verfahren ökonomisch erfolgreich sind, ohne gegenwärtig irgendeinen therapeutischen Nutzen aufzuweisen.²⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass jede Vereindeutigung menschlicher Existenz auf diese oder jene Eigenschaften, ob szientifischer, soziologischer, ethischer, ästhetischer oder sonstiger Provenienz, die Existenzweisen historisch konkreter Menschen um ihre Entfaltungsmöglichkeiten beschneidet und dass der unreflektierte Bezug auf anthropologische Annahmen diese Verkürzungen verschleiert. Ich möchte deshalb dafür plädieren, das begriffliche Instrumentarium der Soziologie offensiv um anthropologische Deutungen zu erweitern. Angelehnt an Helmuth Plessners Theorie des Lebendigen werde ich im folgenden Abschnitt ausführen, wie eine solche anthropologische Fundierung der Soziologie gelingen kann, ohne hinter die Erkenntnisse des Sozialkonstruktivismus und die Anthropologiekritik zurück zu fallen.

25 | Der Medizinhistoriker Thomas Schlich kann deshalb seine Studie über die Entstehung der Transplantationsmedizin »Die Erfindung der Organtransplantation« (Hervorhebung A. M.) nennen und behaupten, dass die Genese der Organtransplantation lediglich auf historisch kontingenten Faktoren beruhe, deren Zusammentreffen in keinem gesetzmäßigen Zusammenhang stünden (Schlich 1998: 338).

26 | Wie bspw. die private Einlagerung von Nabelschnurblut, in der Hoffnung daraus in Zukunft irgendwann individuell passende Organe biotechnologisch herstellen zu können; vgl. dazu Manzei (2003b).

Nicht-Identität von Mensch und Macht. Das kritische Potenzial der Theorie exzentrischer Positionalität.

Umkämpfte
Deutungen –
Zur Kritik
sientifischer
Bestimmungen
menschlicher
Existenz in der
biotechnolo-
gischen Medizin

Die Theorie des Lebendigen, die Plessner in seinem Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Plessner 1975) entwickelt hat, bietet für eine gesellschaftstheoretische Kritik sientifischer Deutungen interessante Anschlussmöglichkeiten.²⁷ Zum einen (1.) ermöglicht sie eine differenzierte Deutung menschlicher und anderer Lebewesen, ohne – wie andere philosophische Anthropologien – ein hierarchisches Entwicklungsprinzip zugrunde zu legen und ohne einen Begriff des Menschen vorauszusetzen. Zum anderen gelingt es (2.), mit dem Konzept exzentrischer Positionalität ein kritisches Prinzip zu formulieren, dass anthropologische Vereindeutigungen jedweder Art zurückweist und als normativer Bezugspunkt kritischer Gesellschaftstheorie dienen kann. Zum Schluss (3.) ist es jedoch auch unerlässlich, die mikrosoziologische Perspektive des Plessner'schen Ansatzes zu kritisieren, wenn man ihn für eine kritischen Auseinandersetzung mit der Wirkmächtigkeit sientifischer Deutungen fruchtbar machen will.

1. | Obwohl Plessner seine Arbeit in den beiden Vorworten zu *den Stufen* selbst im Vergleich mit der Philosophischen Anthropologie und der Existenzphilosophie diskutiert, entwirft er in den darauf folgenden Kapiteln keine Theorie des Menschen, sondern eine Theorie des Lebendigen, die sich inhaltlich auf natur-, sozial- und geisteswissenschaftliche Erkenntnisse stützt und methodisch erkenntnikritische, phänomenologische und hermeneutische Elemente verbindet.²⁸ Dabei leitet er weder nach klassischem Muster die Über- oder Unterlegenheit der menschlichen Spezies aus einem nur ihr zukommenden Vermögen oder Defizit ab, wie es die Anthropologen Max Scheler mit ›dem Geist‹ oder Arnold Gehlen mit dem ›Organmangel‹ getan haben. Noch entwirft er einen abstrakten existentialistischen oder systemtheoretischen Ansatz, der von der leiblich-materiellen Grundlage des Menschen abstrahiert.²⁹ Er wählt vielmehr einen grundsätzlich anderen Ausgangspunkt. Er fragt danach, wie unbelebte, belebte und bewusstseinsbegabte Dinge *im Verhältnis zu ihrer Umwelt erscheinen*. Die einzige Vorannahme die er dafür treffen muss, ist keine anthropologische, sondern eine *erkenntnistheoretische*: Er geht grundsätzlich da-

27 | Vgl. zur Einführung in die anthropologische Theorie Helmuth Plessners Arlt (1996), Fischer (2000), Habermas (1958), Honneth/Joas (1980).

28 | Für die folgende Interpretation des methodischen Vorgehens Plessners orientiere ich mich an Gesa Lindemann (2002a, 2004).

29 | Vgl. zum Problem systemtheoretischer Deutungen des Menschen in der Biomedizin: Manzei (2003, Kap. 2).

Alexandra Manzei von aus, dass sich Entitäten – ob lebendig oder nicht – von ihrer Umgebung abheben, sich von ihr unterscheiden müssen, um als eigenständig und abgegrenzt wahrgenommen werden zu können. Dieses methodische Vorgehen unterscheidet die Theorie Plessners von klassischen philosophischen Anthropologien, die zumeist einen Begriff des Menschen voraussetzen.³⁰

Die Annahme der prinzipiellen Abgegrenztheit von Entitäten zu ihrer Umwelt wird so zur Grundkategorie seiner Theorie des Lebendigen.³¹ Nach Plessner ist anhand der Stellung, der Position eines Objekts zu seinem Umfeld erkennbar, ob es sich um eine unbelebte, eine belebte oder eine lebendige, bewusstseinsbegabte Entität handelt. Diese Verhältnisbestimmung des je konkreten Gegenstandes zu seiner »Sphäre« wird für Plessner zur entscheidenden Grundannahme seiner Philosophie: Lebendige Dinge, so gelingt es Plessner zu zeigen, unterscheiden sich von unbelebten Dingen, indem sie sich selber gegenüber ihrer Umgebung abgrenzen. Die Art und Weise, wie lebendige Entitäten diese Grenzrealisierung selber vollziehen – sich aktiv auf ihre Umwelt beziehen, mit ihr im Austausch stehen und sich ihr gegenüber abgrenzen – nennt Plessner »Positionalität«. Und innerhalb der Gruppe lebender Dinge lassen sich belebte von lebendigen und bewusstseinsbegabten Dingen noch einmal dahingehend unterscheiden, wie sie ihre Positionalität, also ihre Stellung zur Umwelt und zu sich selbst, gestalten.³²

Obwohl Plessner mit diesem methodischen Vorgehen keinen Begriff des Menschen voraussetzt, ist es ihm dennoch möglich, Aussagen über die Erscheinungsweisen historisch konkreter Menschen zu machen. Denn die Frage nach dem Menschen thematisiert Plessner

30 | Vgl. zu dieser Einschätzung kritisch: Weingarten (2000).

31 | Vgl. zum Folgenden Plessner (1975, 89–123), Manzei (2003, Kap. 4.) sowie Fischer (2000: 272f), Habermas (1958), List (2001), Lindemann (2002, Kap. 1).

32 | Diese Idee der eigenen Grenzrealisierung belebter Entitäten ist der *Theorie der Autopoiesis* nicht unähnlich, wie sie von Maturana und Varela auf der Basis der systemischen Biologie Bertalanffys in den 1970er Jahren ausgearbeitet wurde. Beide Theorien definieren die Merkmale des Lebendigen anhand dessen Fähigkeit, sich auf die Umwelt zu beziehen und sich gleichzeitig von ihr abzugrenzen. Eine entscheidende und für die Kritik der Biotechnisierung des Menschen bedeutsame Differenz zwischen der Theorie der Positionalität und der Theorie der Autopoiesis betrifft n.a. jedoch die Frage der Materialität. Während es für die systemtheoretische Biologie von untergeordneter Bedeutung ist, in welcher Form sich ein System realisiert – ob physikalisch, biologisch oder virtuell – spielt die Beschaffenheit des Gegenstandes, die leib-körperliche Existenz von Lebewesen für Plessners Theorie eine entscheidende Rolle, wie der zweite Abschnitt zeigen wird. Vgl. hierzu ausführlich: Manzei (2003).

unter der gleichen Perspektive, wie die Frage nach der Erscheinung anderer lebendiger Entitäten: als Frage nach der Organisation ihres je konkreten Selbst- und Umweltverhältnisses. Die Rede von den *Stufen des Organischen* bezeichnet in diesem Sinne also »verschiedene Komplexitätsstufen der Umweltbeziehung« (Lindemann 2002a) und nicht Entwicklungsstufen des Lebendigen im Sinne höherer oder niedrigere-
rer Entfaltung des Geistes, des Bewusstseins, der Seele o.ä.

Mit der Kategorie der Positionalität hat Plessner so einen theoretischen Rahmen entwickelt, der es ihm ermöglicht, zwischen verschiedenen Formen des Lebendigen *aufgrund ihres Verhältnisses zu sich und ihrer Umwelt zu differenzieren* – zwischen »offenen« und »geschlossenen Formen« und innerhalb der geschlossenen Form noch einmal zwischen »zentrischen« und »exzentrischen Organisationsformen«. In einem zweiten methodischen Schritt wird dann phänomenologisch überprüft, ob diese unterschiedlichen Positionalitätsformen in der Wirklichkeit auffindbar sind und welche Lebewesen sich durch welche Organisationsform auszeichnen. Auf diese Weise lassen sich lebendige Entitäten hinsichtlich ihres Selbst- und Umweltbezugs mit einander vergleichen – Pflanzen, Tiere und Menschen ebenso, wie Hybride, Aktanten, Stammzellen und sonstige Biofakte. Dieser zweite, phänomenologische Schritt kann methodisch als ein »Prüfprinzip der Positionalitätstheorie« (Lindemann 2002a) verstanden werden: Die Theorie gilt nur wenn sich Phänomene zeigen, die den verschiedenen Formen der Positionalität entsprechen. Das heißt, welche Entitäten als lebendig gelten können, wird anhand der Deutung empirischer Sachhalte ermittelt.

Mit diesem methodischen Vorgehen erweist sich – und das ist für den Anschluss an die Gesellschaftstheorie bedeutsam – die Frage nach den Grenzen des Lebendigen *als kontext- und deutungsabhängiger Prozess*. Diese Annahme der Deutungsabhängigkeit bildet die Voraussetzung, um überhaupt die Frage stellen zu können, *wie* in der Medizin die Grenzen zwischen Menschen und anderen, zwischen Lebendigem und Totem gezogen werden. Für die Auseinandersetzung mit dem Hirntodkonzept heißt das, dass es sich weder von selbst versteht noch universell beantworten lässt, wer in den Kreis lebendiger Entitäten gehört und wer nicht, wer ein lebendiger Mensch ist und wer nicht. Erst wenn der Akt der Grenzziehung zwischen dem Lebendigen und dem Unbelebten als kontextabhängige Deutung interpretiert wird, lässt sich überhaupt problematisieren, *wie* diese Deutung geschieht, welchen Interessen sie folgt, welchen Machtverhältnissen sie unterliegt. Solange die Soziologie diesen Prozess implizit als selbstverständlich und quasi naturgegeben voraussetzt, kann sie die Frage nach der Deutung nicht stellen. Mit Plessners Theorie exzentrischer Positionalität gewinnt die Soziologie ein Verfahren, mit dem sich die eigenen anthropologischen Grundannahmen denaturalisieren

*Umkämpfte
Deutungen –
Zur Kritik
sientifischer
Bestimmungen
menschlicher
Existenz in der
biotechnolo-
gischen Medizin*

Alexandra lassen, ohne auf jegliche Differenzierungen zwischen Menschen und Manzei anderen verzichten zu müssen.

2. | Darüber hinaus formuliert die Theorie exzentrischer Positionalität ein kritisches Prinzip, das als normativer Bezugspunkt kritischer Gesellschaftstheorie dienen kann, ohne auf eine positive Vorstellung unverfügbarer Natur zurückgreifen zu müssen. Indem Plessner auf allen Komplexitätsstufen seiner Theorie konsequent antireduktionistisch argumentiert, formuliert er nicht nur eine Kritik an den Naturalisierungen szientifischer Bestimmungen. Es gelingt ihm darüber hinaus, eine dialektische Anthropologie zu entwickeln, die die menschliche Existenz als *unausdeutbar* begreift und somit Vereindeutigungen jedweder – szientifischer ebenso wie kulturalistischer, ethischer oder ästhetischer – Art zurückweist.

Eine für die kritische Reflexion szientifischer Deutungen entscheidende Annahme seiner Theorie ist, dass bereits die Deutung unbelebter Dinge konsequent antireduktionistisch gedacht wird. Denn schon das physikalische Objekt geht, nach Plessner, in der Art und Weise seines empirischen Erscheinens nicht auf. Um vielmehr die unterschiedlichen empirischen Seiten eines Objekts – quantitative wie qualitative, sinnlich wie technisch wahrnehmbare – als einheitliche Erscheinung eines Gegenstandes begreifen zu können, bedarf es vielmehr eines Bezugspunktes, der dem Beobachter nicht erscheint, den er vielmehr aus der Konstellation der wahrnehmbaren Aspekte zu einander erschließen muss.³³ Damit erfordert bereits die Wahrnehmung unbelebter Objekte ein Wissen vom Gegenstand, dass nicht in dessen empirischer Erscheinung aufgeht, sondern der Deutung unterliegt. Diese »Doppelaspektivität«, wie Plessner die Verbindung wahrnehmbarer und nicht wahrnehmbarer Seiten des Gegenstandes bezeichnet, ist ein Grundaspekt aller Entitäten und gilt auch für die Erscheinung lebendiger Dinge. Mit diesem Kriterium der »Doppelaspektivität des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges« hebt Plessner die Bedeutung nicht naturwissenschaftlichen Wissens für szientifische Bestimmungen hervor und formuliert damit bereits für die Deutung unbelebter Erscheinungen ein antireduktionistisches Prinzip.

Auf der Ebene belebter Dinge gewinnt dieses Prinzip noch einmal besondere Ausprägungen. Anders als unbelebte Dinge zeichnen sich belebte Dinge dadurch aus, dass sie sich gegenüber ihrer Umgebung selber abgrenzen; ein Umweltverhältnis, das Plessner – wie schon gesagt – als Positionalität bezeichnet. Belebte Dinge lassen sich nun wiederum dahingehend unterscheiden, in welcher Form sie ihr Um-

³³ | Um die Asche einer Zigarre als die Asche einer Zigarette deuten zu können, bedarf es eines nicht nur naturwissenschaftlichen Wissens, das über die chemisch-physikalische Analyse der Asche hinausgeht; vgl. Plessner (1975: 80 ff.).

weltverhältnis realisieren. Plessner differenziert hier zwischen *offenen* und *geschlossenen* Formen der Positionalität. Als offene Positionalität beschreibt er bspw. das Umweltverhältnis von Pflanzen, welches sich dadurch auszeichnet, dass sich der Austausch mit der Umwelt als unmittelbarer chemischer Prozess an den Außengrenzen der Pflanze vollzieht. Sie ist ihrer Struktur nach »unselbstständig«, in ihren natürlichen Lebenskreis eingegliedert und an ihren »Standort« gebunden.³⁴ Anders hingegen jene Lebewesen, deren Existenz als geschlossene Form erscheint; für sie gibt es wiederum zwei Möglichkeiten den Austausch mit der Umwelt zu vollziehen: eine *zentrische* und eine *exzentrische*.

Als *zentrisch* organisiert erscheinen erst jene Lebewesen, die über ein zentrales Nervensystem verfügen, wie bspw. Tiere. Über dieses Zentralorgan ist das Tier »in seine Mitte gesetzt«, wie Plessner es nennt. Das heißt, insofern sich ein zentrisches Lebewesen »selbstständig« und »mittelbar« in seiner Umgebung bewegt, reproduziert es sich »als ein auf eine Mitte hin organisiertes Organsystem« (Honneth/Joas 1980: 75). Wichtig ist nun, dass sich bereits auf dieser Ebene, also bei zentrisch organisierten Lebensformen, Momente von Spontanität und Subjektivität erkennen lassen. Denn aufgrund ihrer »Beweglichkeit« sind bspw. Tiere zu einem auf Umweltreize hin reagierenden Verhalten aus sich heraus gezwungen; Reiz und Reaktion müssen »spontan« zugeordnet werden. Insofern zentrisch organisierte Lebensformen damit nicht nur auf die äußere Welt reagieren, sondern ebenso auf ihre eigene Existenz, ist bereits auf dieser Ebene eine einfache Form von »Reflexivität« möglich: Auch tierische Lebensformen können sich ihre körperlichen Bedürfnisse selbst zum Gegenstand machen, sie auf die eine oder andere Weise befriedigen oder aufschieben. Diese Form der Selbst-Distanz beschreibt Plessner als das Verhältnis von *Leib* und *Körper* (Plessner 1975: 237 ff.).

Dabei bezeichnen die Begriffe »Leib« und »Körper« jedoch *keine positiv unterscheidbaren Entitäten*; in ihrer gegenständlichen Dimension sind Leib und Körper vielmehr identisch. Der Ausdruck »Körper« steht vielmehr für die Fähigkeit, *sich die eigene Existenz zum Gegenstand zu machen zu können*, bspw. Bedürfnisse wie Hunger, Schutz, Reinlichkeit usw. wahrzunehmen und aktiv, den Umweltverhältnisse entsprechend, zu befriedigen. Der Begriff »Leib« hingegen bezeichnet die existentielle Dimension des Körpers, *von der jeder Reiz ausgeht und auf den sich jede Handlung richtet* – von Plessner auch als Zuständlichkeit bezeichnet. Beide Dimensionen – Leib/Zuständlichkeit sowie Körper/

34 | »Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensorbungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbstständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht« (Plessner 1975: 219).

Alexandra Gegenständlichkeit – stehen in einem wechselseitigen Bedingungs-Manzei verhältnis zueinander, beide finden in der jeweils anderen Seite ihre Ermöglichung sowie ihre Grenze.

Mit diesem dialektischen Selbstverhältnis zentraler Lebensformen verbindet sich ein kritisches Prinzip, das in der Auseinandersetzung um die Biomedizin als normativer Bezugspunkt dienen kann. Denn jede Art und Weise, sich den Körper zum Gegenstand zu machen, seine Bedürfnisse zu befriedigen oder eben auch technische Eingriffe vorzunehmen, hat existentielle Bedeutung für das Lebewesen selbst, für seine Leiblichkeit, seine Zuständlichkeit. Und umgekehrt, ist die leibliche Existenz die Voraussetzung aktiver Bedürfnisbefriedigung, bzw. eines jeden technischen Eingriffs. Jedes Körpererleben, auch jene unvertretbar subjektiven Empfindungen wie Hunger, Durst, Schmerz, Krankheit usw. sind bereits auf der Ebene zentraler Lebensformen nur vermittelt zu denken. Jeder Versuch, leibliche und körperliche bzw. existentielle und gegenständliche Erfahrungen von einander getrennt positiv auszuweisen, wird der dialektischen Struktur der Doppelaspektivität leib-körperlicher Existenz nach Plessner nicht gerecht.³⁵

Die Technisierung des Lebendigen lässt sich damit bereits auf der Ebene zentraler Positionalität als Gestaltungs- und Veränderungspotenzial begreifen, das seine Bedingung und Grenze notwendig in der dialektischen Struktur der Selbstbezüglichkeit, also in der leib-körperlichen Existenz des Lebewesens findet: Eine vollständige Technisierung, also eine Gestaltung, die das Lebewesen ungeachtet seiner spontanen, selbstreflexiven Bedürfnisstruktur nach rein äußerem Maßstäben formt, würde letztlich das Objekt ihrer Verfügung – das zentrale Lebewesen selbst – zerstören. Eine solche ‚Entleiblichung‘, eine Missachtung seiner reflexiven Form, würde die Existenzweise des Lebewesens auf eine einfache, rudimentäre, nicht selbstbezügliche Organisation des Lebens reduzieren und damit eine Existenzweise schaffen, die etwa der einer Pflanze gleichkäme. Falls und sofern dies jedoch nicht die Intention des technischen Eingriffs wäre, könnte auch den Akteuren des Biomedizin die Anerkennung dieser Grenze unterstellt werden.

35 | Der Philosoph Hans-Peter Krüger bspw. versucht die Kategorie des Leibes als unmittelbare und die des Körpers als mittelbare *Selbsterfahrung* zu beschreiben (Krüger 2000: 293 ff.). Der Schmerz sei eine Äußerung des Leibes (»Leibesnot«), während schmerzstillende Maßnahmen dem Körper zuzuordnen seien. Diese positivistische Trennung von Leib und Körper ist m. E. mit der Plessner'schen Theorie nicht nur nicht vertretbar, sie verschenkt darüber hinaus das kritische, nicht-reduktionistische Potenzial der Positionalitätstheorie. Vgl. hierzu Plessner (1975, Kap. 7) und als Kritik an einer Position wie der Krügerschen Gamm (2001a).

Ebenso jedoch, wie sich mit der dialektischen Verhältnisbestimmung von Leib und Körper eine Minimalbedingung biotechnologischer Verfügung formulieren lässt, lässt sich auch die Forderung einer völlig technischen Enthaltsamkeit zurückweisen: Sofern zentrische Lebensformen, aufgrund ihrer reflexiven Organisation ohnehin darauf verwiesen sind, ihr Selbst- und Umweltverhältnis aktiv gestalten zu müssen, lässt sich nicht begründen, warum dies nicht prinzipiell auch technisch geschehen kann. Was heißt das am Beispiel? Je nach Umgebung, in der zentrische Lebewesen, wie bspw. Tiere, leben, ist ihr Selbstbezug auch technisch (im weitesten Sinne möglich): Sie können Verhaltenstechniken oder Werkzeuge verwenden, um an Futter zu gelangen; sie können andere Lebewesen instrumentell zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse einsetzen; und sie können auch an den technologischen und pharmakologischen Errungenschaften teilhaben, die die Biomedizin bereitstellt. Die Grenzen der Technisierung liegen in der dialektischen Organisationsform zentraler Lebewesen selbst; dort, wo die existentielle, zuständliche Dimension auf die (technische) Verfügung/Gestaltung reduziert werden soll, wenn bspw. eine medikamentöse Therapie einen reflexiven Selbstbezug verhindert, statt unterstützt.

Die Möglichkeit der Selbstdistanz, die mit dem Verhältnis von Leib und Körper bereits zentral organisierten Lebensformen zukommt, bleibt nun auch auf jener Komplexitätsstufe erhalten, der Plessner die Erscheinung des Menschen zuordnet, der *exzentrischen Positionalität*. Für exzentrische Lebensformen, wie Menschen, gilt, dass sie ihren Umweltbezug – ebenso wie zentrische Lebensformen – auf der Basis ihrer leib-körperlichen Existenz realisieren müssen. Es gibt für Tiere wie für Menschen keine Organisationsform jenseits ihrer leib-körperlicher Existenz. Gegenüber der einfachen Selbst- und Umweltbezogenheit zentraler Lebensformen jedoch erscheint die Möglichkeit menschlicher Selbstdistanz noch einmal um eine Reflexionsstufe gesteigert. Aufgrund seiner exzentrischen Organisation muss der Mensch nicht nur die Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit seiner leib-körperlichen Existenz zum Ausgleich bringen; er muss diesen Ausgleich darüber hinaus *reflexiv* vollziehen. Er kann sich seine leib-körperliche Existenz selbst wiederum denkend und handelnd zum Gegenstand machen kann – ob mythisch, religiös, symbolisch oder heute eben auch technologisch und virtuell. Obwohl sich Abstraktionsfähigkeit damit auch für Plessner als bedeutsame Fähigkeit des Menschen erweist, lässt sich die menschliche Existenz nach seiner Theorie jedoch nie auf ihre geistige, symbolische oder technische Form reduzieren, weil die exzentrische Positionalität eine leib-körperliche Existenz voraussetzt.

»Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden [...] und könnte daher auch unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns

Alexandra Manzei bekannt nicht übereinstimmt. Gebunden ist der Charakter des Menschen nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Exzentrizität abgibt.« (Plessner 1975: 293)

Gebunden an ihre leib-körperliche Existenz weist die exzentrische Lebensform insofern gleichwohl immer schon über ihre zentrische Basis hinaus. Als distanziertes Gegenüber ist sie in ein Außen »gestellt«, sie erfährt sich trotz ihrer Gebundenheit im »Hier-und-Jetzt« immer auch als »zeit- und ortlos« (Plessner 1975: 288 ff.). Hinter diese Selbstdistanz gibt es für exzentrisch organisierte Lebewesen kein Zurück. Dieses distanzierte und zugleich gebundene Selbstverhältnis erlebt der Mensch als fundamentalen Bruch seiner Existenz, der alltagsweltlich eine permanente Vermittlungsleistung erfordert, die gleichwohl nie erreicht wird. Es kommt in jeder Äußerung, jedem Bedürfnis, in jeder Empfindung und in jeder aktiven Gestaltung des Selbst und der Welt zum Ausdruck. Jedes Körpererleben, auch jene unvertretbar subjektiven Empfindungen wie Hunger, Durst, Schmerz und Krankheit sind immer schon durch das gebrochene Verhältnis zu sich selbst geprägt. Orientiert an seiner sozialen und natürlichen Umgebung muss er der Zwiespältigkeit seiner Existenz Gestalt verleihen. Mit den Worten Plessners, »muss er sich zu dem, was er schon ist, erst machen. Nur so erfüllt er die ihm, mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungenen Weise, im Zentrum seiner Positionalität nicht einfach aufzugehen [...]. Der Mensch lebt nur, indem er sein Leben führt« (Plessner 1975: 309 f.).

Im Kontext technischer Zivilisation ist dieser Vollzug des Lebens immer auch ein technologischer. Für die Frage nach der Erscheinung menschlicher Existenz in der Biomedizin heißt das, der Umgang mit Krankheit und Körper, mit Geburt und Tod ist immer auch technisch möglich. Bezogen auf das Hirntodkonzept ließe sich sogar sagen, dass erst technologische, pharmakologische und soziale Verfahren die exzentrische Organisationsform komatöser Patienten aufrechterhalten; indem Beatmung und Medikation die zentrische Organisation ermöglichen und Beziehungspartner und andere soziale Akteure vorübergehend die notwendige Selbstdistanz gewährleisten. Gleichwohl erfordert exzentrische Lebensform eben auch, nicht im Vollzug der Vermittlung aufzugehen. Weshalb Hirntote dann keine exzentrische Organisationsform mehr aufweisen, wenn jegliche Selbstdistanz von technischen Verfahren und anderen sozialen Akteuren übernommen wird. Selbst dann würden sie jedoch, nach Plessner, noch nicht als tot gelten, wird ihre zentrische Basis doch im Zusammenspiel von Leib/Körper und Technik aufrechterhalten.

Insofern exzentrisch organisierte Lebewesen immer schon über die Vermittlungsleistung hinaus sind, die sie notwendig vollziehen müssen, um ihr Leben zu führen, sind sie auch nie mit der Vermittlung selbst identisch – sie sind nicht nur Hybride, technische Artefak-

te, Klone oder Hirntot, ebenso wenig, wie sie mit Diskurs, Sprache, Kultur, Sozialität oder Geschlechtlichkeit identisch sind. Jede Identifikation entspricht vielmehr der Reduktion exzentrischer Lebensformen auf ihre Vermittlungsleistung und damit der Vereindeutigung exzentrischer Organisation auf ihre zentrische Basis.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es Plessners so auf jeder Komplexitätsstufe gelingt, die Positionalitätstheorie des Lebendigen antireduktionistisch zu konzeptualisieren und auch anthropologische Deutungen als kontext- und deutungsabhängige Prozesse zu begreifen. Mit der dialektischen Konzeption der Positionalitätstheorie formuliert er ein kritisches Prinzip, das jede Vereindeutigung anthropologischer Bestimmungen – ob natur- oder sozialwissenschaftlicher Provenienz – zurückweist. Dies gelingt ihm, ohne die Möglichkeit der Differenzierung zwischen unterschiedlichen Existenzweisen des Lebendigen aufzugeben.³⁶ Mit dem Rekurs auf die Positionalitätstheorie Plessners hätte eine kritische Gesellschaftstheorie die Möglichkeit gewonnen, die eigenen anthropologischen Annahmen zu hinterfragen, indem die Frage nach den Grenzen des Menschlichen grundsätzlich als kontextabhängiger Deutungsprozess interpretiert wird. Vereindeutungen jedweder Art lassen sich dann auf ihre historisch-konkreten gesellschaftlichen Wurzeln zurückführen und die Frage nach dem Menschen lässt sich im Rahmen der Theorie exzentrischer Positionalität nicht mehr universell beantworten: *Was* als dem Menschen wesentlich erachtet und *wer* als alter Ego erfahren wird, hängt vom historisch-konkreten Kontext der jeweiligen sozialen und kulturellen Umwelt ab.

Darüber hinaus formuliert Plessner jedoch mit der Annahme des immer auch zentralen Charakters exzentrischer Positionalität eine universell gültige Minimalbedingung menschlicher Existenz, die gerade *nicht* von der Leib-Körperlichkeit des Menschen abstrahiert: Jede exzentrische Gestalt des Menschen setzt seine leib-körperliche Existenz voraus. Erst diese Annahme macht es möglich, zwischen konkreten biomedizinische Erscheinungen des Lebendigen – wie Stamm-

36 | Damit erweist sich seine Theorie auch gegenüber sg. postmodernen konstruktivistischen Theorien, wie bspw. denen von Donna Haraway oder Bruno Latour, als vorteilhaft. Beide haben nämlich zum einen das Problem, dass sie mit der Abkehr vom Natur-Begriff ihre normative Basis und damit die Möglichkeit von Kritik untergraben. Zum anderen erlauben Vermittlungsbegriffe, wie *Cyborg* oder *Hybrid*, keine Differenzierung zwischen unterschiedlichen Erscheinungsweisen des Lebendigen mehr: In einer technisierten Welt erscheinen alle Lebewesen irgendwie als Cyborgs oder Hybride. Vgl. zur Problematik der Abkehr vom Natur-Begriff: Manzei (2003a) sowie zur Kritik der normativen Grundlagen bei Donna Haraway: Braun (1998), Weber (1998, 2000). Zur Kritik an Latour: Gransee (2003), Gamm (2001).

Alexandra Manzei zellen, Embryonen und Hirntoten – differenzieren zu können. Darüber hinaus lässt die Positionalitätstheorie die Frage offen, ob ausschließlich Menschen als exzentrisch organisierte Lebewesen gedeutet werden können, und eröffnet damit prinzipiell die Denkmöglichkeit für alternative Existenzweisen – sofern diese nicht jenseits eines leib-körperlichen Daseins gedacht werden.

3. | Zum Schluss sei noch auf ein Problem verwiesen, das mit der Relektüre der Positionalitätstheorie aus gesellschaftstheoretischer Perspektive verbunden ist. Denn es gelingt zwar mit Plessner, die Grenzziehungen zwischen lebendigen und unbelebten Dingen als historisch konkrete Deutungsprozesse und damit die Antworten auf anthropologische Fragen als kontingent auszuweisen; allein auf dieser Grundlage lässt sich jedoch noch nichts darüber sagen, warum in welchem Zusammenhang bestimmte Deutungen bevorzugt und andere zurückgewiesen werden. Anders gesagt: Mit der Rede von der historischen Kontingenz sozialer Deutungen verbindet sich häufig – implizit oder explizit – die Vorstellung der Zufälligkeit; ein Ereignis sei, obwohl so eingetreten, prinzipiell auch anders möglich gewesen.³⁷ Die Herkunft des Begriffs aus dem lateinischen Wort ›contingere‹, was so viel bedeutet, wie ›sich berühren‹, ›zusammenfallen‹, und seine Ableitung im Deutschen im Sinne von Zufall, Unbestimmtheit (Indetermination)³⁸ legen diese Deutung ja auch nahe.

Gleichwohl handelt es sich bei biotechnologischen Interpretationen des Menschlichen nicht um zufällige Interpretationen, sondern um wirkmächtige, umkämpfte Deutungen. Dass sich bestimmte Deutungen als sozial dominant erweisen, ist nicht nur der Form der bezeichneten Lebewesen geschuldet, sondern auch eine Frage konkreter Machtverhältnisse. Es gibt jeweils konkret benennbare Gründe individueller wie institutioneller Akteure, bestimmte Deutungen zu präferieren und andere zurückzuweisen. Dass bspw. Krankheiten heute als ›Organ-, Zell- oder Gendefekte‹ verstanden werden, ist nicht nur eine Frage der Angemessenheit oder Unangemessenheit anthropologischer Deutungen, sondern der Durchsetzung biotechnologischer Interessen in medizinischen sowie alltagsweltlichen Vorstellungen über den menschlichen Körper. Dass Coma-depassé-Patienten heute als Tote gelten und dass das Hirntod-Konzept seit seiner Entstehung zunehmend mehr Körperbewegungen (der Arme, der Beine, des Gesichts)

37 | So deutet bspw. der Medizinhistoriker Thomas Schlich die Entstehung des Organersatzkonzeptes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vgl. Schlich (1995).

38 | Vgl. zum Begriff der Kontingenz: Ritter (1980: 1027).

als mit dem Tod vereinbar interpretiert³⁹, ist auch einem wachsenden transplantsmedizinischen Organbedarf geschuldet.

Eine kritische Analyse muss auch soziale Ursachen anthropologischer Deutungen benennen und als historisch entstandene herleiten können. Sie muss ebenso fragen können, welche Attraktivität biotechnische Konzeptionen für die betroffenen Individuen besitzen, wie sie strukturelle Machtverhältnisse und Institutionalisierungsprozesse thematisieren können muss. Genau das ist jedoch im Anschluss an die Theorie Plessners allein nicht möglich. Ausgehend von den sozialwissenschaftlichen Arbeiten Plessners, wie bspw. *Macht und menschliche Natur* (Plessner 1931), ist es zwar möglich, *subjektive Machtbeziehungen* als Interaktion zwischen Individuen zu thematisieren, *strukturelle Macht- und Herrschaftsverhältnisse* lassen sich damit jedoch nicht erfassen bzw. erklären. Eigentum bspw. lässt sich mit Plessner zwar als individueller Besitz, nicht jedoch als gesellschaftliche Institution thematisieren. Ebenso lässt sich das Hirntodkonzept zwar als Grenzregime der Inklusion und Exklusion sozialer Akteure in den Bereich des Menschlichen interpretieren⁴⁰ und damit als Machtverhältnis zwischen den je konkreten Akteuren (Patienten, Ärzte, Pflegepersonal etc.) in den Blick nehmen; der Prozess seiner Institutionalisierung zu einem wirkmächtigen, handlungsleitenden und global agierenden Regime lässt sich jedoch ohne den Rekurs auf macht- bzw. herrschaftstheoretische Ansätze nicht nachvollziehen.

Will man den Prozess seiner Institutionalisierung problematisieren muss man also vielmehr auch den gesellschaftlichen (politischen, ökonomischen) Kontext thematisieren, zu dem die zunehmende Technisierung der Medizin ebenso gehört, wie der Umbau des Gesundheitswesens nach marktwirtschaftlichen Prinzipien (wie die Individualisierung und Privatisierung von Verantwortung, von Krankheitsursachen, von Gesundheitsleistungen, die Implementation von Wettbewerb usw.). Das Hirntodkonzept muss dann im Lichte einer Medizin gesehen werden, die biotechnische Therapien (Organtransplantationen, Stammzelltransplantationen usw.) auch deswegen forcier, weil damit auf dem Gesundheitsmarkt höhere Gewinne zu erzielen sind, als mit sozial- und gesundheitspolitischen Präventionsmaßnahmen. Um diesen institutionellen Charakter des Hirntodkonzepts (oder auch der Stammzellforschung⁴¹) zu problematisieren, darf es ergänzender theoretischer Ansätze, die gesamtgesellschaftliche Prozesse nicht nur vom Individuum ausgehend thematisieren. Und hier liegen m.E. auch die eigentlichen Herausforderungen, bei der Frage

39 | Vgl. dazu Lindemann (2003).

40 | Vgl. hierzu ausführlich: Lindemann (2003).

41 | Vgl. dazu Manzei (2003b, 2005).

Alexandra nach der Verbindung zwischen gesellschaftstheoretischen und an-Manzei thropologischen Ansätzen.

Literatur

- Adorno, T.W./Gehlen, A. (1965):** »Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch«, in: F. Grenz (Hrsg.), *Philosophie in Grundbegriffen*, 1974, Frankfurt a. Main, S. 225–255.
- Arlt, G. (1996):** *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*, München.
- Barkhaus, A. et al. (Hrsg.) (1996):** *Identität, Leiblichkeit, Normativität – Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. Main.
- Barkhaus, A./Fleig, A. (2002a):** »Körperdimensionen oder die unmögliche Rede von Unverfügbarem«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, S. 9–25.
- Barkhaus, A./Fleig, A. (Hrsg.) (2002):** *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, München.
- Baureithel, U./Bergmann, A. (1999):** *Herzloser Tod. Das Dilemma der Organspende*, Stuttgart.
- Beck, U. (1986):** *Die Risikogesellschaft*, Frankfurt a. Main.
- Becker, E./Jahn, T. (2003):** »Umrisse einer kritischen Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse«, in: G. Böhme/A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, München, S. 91–113.
- Bender, W./Hauskeller, C./Manzei, A. (Hrsg.) (2005):** *Grenzüberschreitungen. Kulturelle, religiöse und politische Konflikte in der Stammzellforschung weltweit*, Münster, i. E.
- Böhme, G. (1985):** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a. Main.
- Böhme, G. (1997):** »Natur«, in: C. Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim, Basel, S. 92–119.
- Böhme, G. (1999):** »Kritische Theorie der Natur«, in: *Zeitschrift für Kritische Theorie*, 9/1999, S. 59–73.
- Böhme, G. (2002):** »Über die Natur des Menschen«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, München, S. 233–248.
- Böhme, G./Manzei, A. (2003):** *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, München.
- Braun, K. (1998):** »Mensch, Tier, Schimäre: Grenzauflösungen durch Technologie«, in: G.-A. Knapp (Hrsg.), *Kurskorrekturen*, Frankfurt a. Main.
- Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung 11/97:** *Broschüre zur Organspende*.

- Eßbach, W. (1998):** »Die Exzentrische Position des Menschen«, in: *Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik* Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, März 1998, S. 143–151.
- Fischer, J. (2000):** »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, Heft 2, S. 265–288.
- Gamm, G. (2000):** *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt a. Main.
- Gamm, G. (2001):** »Menschliche und nicht-menschliche Wesen. Zur Wissenschafts- und Technikforschung von Bruno Latour«, in: *Rechtshistorisches Journal*, 20/2001, S. 136–161.
- Gamm, G. (2001a):** »Aus der Mitte denken. Die ›Natur des Menschen‹ im Spiegel der Bio- und Informationstechnologie«, in: *Zeitschrift für Kritische Theorie*, 12/2001, S. 29–51.
- Gamm, G. (2004):** *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*, Berlin/Wien.
- Gehlen, A. (1993):** *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Einbeck bei Hamburg, S. 44–77.
- Geyer, C. (Hrsg.) (2001):** *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a. Main.
- Görg, C. (2003):** *Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise*, Münster.
- Gransee, C. (2003):** »Über Hybridproduktionen und Vermittlungen – Relektüren der kritischen Theorie im biotechnischen Zeitalter«, in: G. Böhme/A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, S. 187–199.
- Habermas, J. (1958):** »Philosophische Anthropologie«. Ein Lexikonartikel, in: ders. (1973), *Kultur und Kritik*, S. 89–111.
- Haraway, D. (1995):** *Die Neuerfindung der Natur; Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt, Main/New York.
- Hauser-Schäublein, B. et al. (2001):** *Der geteilte Leib. Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland*, Frankfurt, Main/New York.
- Hauskeller, C. (2000):** *Das paradoxe Subjekt*, Tübingen.
- Hauskeller, C. (Hrsg.) (2002):** *Humane Stammzellen. Therapeutische Optionen, Ökonomische Perspektiven, Mediale Vermittlung*, Lengerich.
- Hoff, J./in der Schmitten, J. (Hrsg.) (1994):** *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium*, Reinbek bei Hamburg.
- Holz, H.H. (2003):** *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld.
- Honneth, A./Joas, H. (1980):** »Anthropologie als Handlungslehre. Arnold Gehlens Entwurf einer systematischen Anthropologie«, in: dies.: *Soziales Handeln und menschliche Natur*, S. 48–62.

- Alexandra Horkheimer, M. (1935):** »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: ders. (1988): *Gesammelte Schriften*, Bd. III, S. 249–267.
- Institut für Sozialforschung (1972):** »Individuum«, in: dies.: *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a. Main, S. 40–54.
- Jäger, U. (2004):** *Der Körper, der Leib und die Soziologie*. Königstein/Taunus.
- Kalitzkus, V. (2003):** *Leben durch den Tod*, Frankfurt a. Main.
- Kamper, D. (1973):** *Geschichte und menschliche Natur*, München.
- Kamper, D. (1996):** »Mensch«, in: C. Wulf (Hrsg.) (1997), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel, S. 85–92.
- Krüger, H.-P. (2000):** »Das Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, Heft 2, S. 289–318.
- Landweer, H. (2002):** »Konstruktion und begrenzte Verfügbarkeit des Körpers«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, München, S. 47–64.
- Latour, B. (1985):** *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin.
- Lindemann, G. (2000):** »Der lebendige Körper – ein utopisches Objekt der szientifischen Wissbegierde«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, München, S. 211–232.
- Lindemann, G. (2002):** *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Lindemann, G. (2002a):** »Kritik der Soziologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 50, S. 227–245.
- Lindemann, G. (2003):** *Beunruhigende Sicherheiten. Zur Genese des Hirntodkonzeptes*, Konstanz.
- Lindemann, G. (2004):** »Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes«, in: U. Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen, S. 23–34.
- List, E. (1997):** »Telenoia – Lust am Verschwinden? Technologie als Substitution des Lebendigen«, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 4/1997, S. 495–506.
- List, E. (2001):** *Grenzen der Verfügbarkeit*, Wien.
- Manzei, A. (1997):** *Hirntod, Herzschlag, ganz tot? Von der Macht der Medizin und der Bedeutung der Sterblichkeit für das Leben*, Frankfurt a. Main.
- Manzei, A. (2000):** »Gewalt des Todes – Bemächtigung des Lebens. Die Transplantationsmedizin und die Bestimmung des Todes«, in:

- Sozialwissenschaftliche Informationen*, Nr. 29, Heft 2/2000, S. 88–96.
- Manzei, A. (2003):** *Körper – Technik – Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Münster/Hamburg.
- Manzei, A. (2003a):** »Eingednenken der Lebendigkeit im Subjekt? – Kritische Theorie und die anthropologischen Herausforderungen der biotechnologischen Medizin«, in: G. Böhme/A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, München, S. 199–221.
- Manzei, A. (2003b):** »Mythos der unendlichen Rekonstruierbarkeit des Körpers. Wunsch und Wirklichkeit der regenerativen Medizin am Beispiel der Stammzellforschung«, in: *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung*, Jg. 11, Heft 4, S. 411–421.
- Manzei, A. (2004):** *Zur Genese und Bedeutung >neoliberaler Subjektivität< in der biotechnologischen Medizin*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Manzei, A. (2005):** »Über die Moralisierung der Bioethik-Debatte und ihre gesellschaftlichen Ursachen. Das Beispiel des Stammzelldiskurses in Deutschland«, in: W. Bender/C. Hauskeller/A. Manzei (Hrsg.), *Grenzüberschreitungen. Kulturelle, religiöse und politische Konflikte im Kontext der Stammzellforschung weltweit*, Münster.
- Meuser, M. (1997):** *Die leibliche Dimension sozialen Handelns. Zu einer Soziologie des Körpers*, Universität Bremen: Habil-Vortrag.
- Meyer, G. (1998):** *Der andere Tod. Die Kontroverse um den Hirntod*, Frankfurt a. Main.
- Nancy, J.-L. (2000):** *Der Eindringling. Das fremde Herz*, Berlin.
- Plessner, H. (1931):** »Macht und menschliche Natur«, in: ders. (1983): *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 135–235.
- Plessner, H. (1961):** »Die Frage nach der Conditio Humana«, in: ders. (1983): *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt a. Main, S. 136–218.
- Plessner, H. (1975):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York.
- Plessner, H. (1983):** »Conditio humana«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 136–217.
- Rammert, W. (1998):** »Technikvergessenheit der Soziologie?«, in: ders. (Hrsg.), *Technik und Sozialtheorie*, Frankfurt a. Main, S. 9–28.
- Ritter, J. et al. (Hrsg.) (1980):** *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt.
- Schlisch, T. (1998):** *Die Erfindung der Organtransplantation. Erfolg und Scheitern des chirurgischen Organersatzes (1880–1930)*, Frankfurt, Main/New York.

- Alexandra Schneider, W. (1999): »So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!«
Manzei *Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der fortgeschrittenen Diskussion um den Hirntod in Deutschland*, Münster/Hamburg.
- Schneider, W. (2001): »Vom schlechten Sterben und dem guten Tod
– Die Neuordnung des Todes in der politischen Debatte um Hirntod und Organtransplantation«, in: T. Schlich/C. Wiesemann (Hrsg.), *Hirntod*, Frankfurt a. Main, S. 279–318.
- Schriftliche Stellungnahmen:** Zur Bewertung des Hirntodes sowie der engen und erweiterten Zustimmungslösung in einem Transplantationsgesetz vor dem Ausschuss für Gesundheit des Deutschen Bundestages am 28.6.1995 in Bonn, in: *Ausschußdrucksachen*: 13/117, 13/136, 13/137, 13/140, 13/149, 13/161, 13/162, 13/165, 13/171, 13/173.
- Weber, J. (1997): »Sprechen, wovon sich nicht sprechen lässt? Zum Naturbegriff in der aktuellen Feministischen Debatte«, in: *Feministische Studien*, 2/1997, S. 109–120.
- Weber, J. (1998): »Feminismus & Konstruktivismus. Zur Netzwerktheorie bei Donna Haraway«, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Heft 227/1998, S. 699–712.
- Weingarten, M. (2001): »Versuch über das Missverständnis, der Mensch sei von Natur aus ein Kulturwesen«, in: ders. u.a. (Hrsg.) (2002), *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie*, VIII, Berlin, S. 137–172.
- Weingarten, M. (2003): *Leben (bio-ethisch)*, Bielefeld.
- Weingarten, M. (2004): *Sterben (bio-ethisch)*, Bielfeld.
- Weingarten, M. (o.J.): *Bewegen, Verhalten, Handeln. Thesen zu ungeklärten Grundbegriffen der Anthropologie*, unveröffentlichtes Manuscript.