

2. Habermas, J.: *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*. In: J. Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. 2001, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

3. Ratzinger, J.C. and A. Bovone: " *And the truth will make you free*". *Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and the Dignity of Procreation: Replies to Certain Questions of the Day*. 1987, San Francisco: Ignatius Press.

4. Spaemann, R.: *Widersprüche. 2. Schicksalslosigkeit als Lebensqualität*. Süddeutsche Zeitung, 1982(262): p. 133.

5. Siegel, S., R. Dittrich, and J. Vollmann: *Ethical opinions and personal attitudes of young adults conceived by in-vitro-fertilisation*. eingereicht, 2006.

Adresse

Stefan Siegel, Hemmerleinstraße 3, D-96050 Bamberg
E-Mail: stefan.siegel@gmx.de

Biofaktizität und Cyborgisierung

Dierk Spreen

((1)) Mit dem Begriff der Biofaktizität stellt Nicole C. Karafyllis einen Begriff vor, der beansprucht, in dem Feld der Überschreitung gewohnter kategorialer Grenzen – insbesondere derjenigen zwischen Natur und Kultur – neue reflexive Potentiale zu entfalten. Im Folgenden soll dieser Begriff zu dem der Cyborgisierung, der einen ähnlichen Kontext aufweist, in Beziehung gesetzt werden. Dabei zeigt sich, dass beide Begriffe einander zwar gut ergänzen, sich aber nicht ersetzen können.

((2)) Biofaktizität bezeichnet die Kunst des organischen Wachstums und befindet sich damit einerseits noch im Gravitationsfeld des Lebensbegriffs, d.h. des „erlösenden Wortes“ (Helmuth Plessner) des 20. Jahrhunderts. Als diese Formulierung gefunden wurde, spielte der Begriff des Lebens allerdings noch auf „das dämonisch Spielende“ und „unbewusst Schöpferische“ an, das die „letzte Tiefe der Dinge“ kennzeichnet (Plessner 1975, S. 3). Davon kann nach der Entdeckung des genetischen Codes und der Entschlüsselung nicht nur des menschlichen Genoms nicht mehr die Rede sein. Gerade das hebt der Begriff der Biofaktizität hervor: Das Leben ist in einem bislang unerreichten Ausmaß in den technisch-wissenschaftlichen Kontext eingetreten. Andererseits also markiert die Rede von der Biofaktizität den Zusammenhang technischer Reproduzierbarkeit und Konstruierbarkeit von Lebewesen oder organischen Komponenten. Dabei versteht Karafyllis diesen Begriff nicht als ein Werkzeug, das ›Natur‹ und ›Kultur‹ an den lebendigen Produkten wieder trennen soll, sondern als ein Mittel, neue Gerade des technisch-instrumentellen Zugriffs auf das Leben sichtbar zu machen (36). Deutlich wird dies, wenn sie drei Typen der Biofaktizität unterscheidet: Wachstum als nachgeordnetes Mittel (Typ I), Wachstum als vorgeordnetes Mittel (Typ II) und Wachstum als übergeordnetes Mittel (Typ III). Wie die Typisierung schon erkennen lässt, geht es dabei zunächst darum, dass das phänomenologisch als Trieb in Erscheinung tretende organisch-natürliche Wachstum in kulturell-technischen Handlungs- und Zweckkontexten als

Mittel eingesetzt wird. Von besonderem Interesse ist dabei der Typ III, da er die gegenwärtigen Möglichkeiten der Naturbeherrschung zu beschreiben beansprucht. Ein Beispiel dafür ist das Klonen. Dabei reproduzieren sich unter kulturellen Zwecksetzungen konstruierte (›optimierte‹) prototypische Lebewesen von selbst, weshalb nicht mehr eindeutig entscheidbar ist, ob man es mit Formen der Natur oder der Kultur zu tun hat, d.h. „ob man mit Wachstums- oder Handlungsschemata konfrontiert ist“ (34).

((3)) Vor diesem Hintergrund wird die Verortung konkreter Lebewesen innerhalb der Differenz von Kultur/Natur bzw. Technik/Leben fraglich. Sie können beiden Seiten der Differenz zugeordnet werden. Denn als rein artifizielles Leben lassen sie sich nicht auffassen, da das Wachstum selbst nach wie vor eine nicht künstlich erzeugbare Qualität bleibt. Karafyllis zeigt dies etwa durch eine Kritik der biologischen Bewegungsmetaphorik. Bewegung reicht als Kriterium für „Leben“ nicht aus. Auch der Versuch, Leben als Netzwerk oder Schaltplan zu begreifen, bleibt unbefriedigend, nicht zuletzt weil Netzwerke keine Grenzen haben, Organismen aber geradezu durch den aktiven Bezug auf ihre Grenze konstituiert werden ((25), vgl. Plessner 1975, S. 103). Weil Biofaktizität somit ein Begriff ist, der in einem konstitutiv unklaren Gegenstandsfeld situiert ist, handelt es sich um einen Reflexionsbegriff. In Anlehnung an Ulrich Beck kann er als ein Diskursinstrument der reflexiven Moderne verstanden werden (Beck 1986). Solche Instrumente führen das Andere der Materialität, die Präsenz des leiblich Lebendigen oder die Unhintergebarkeit des Ereignisses in den Zusammenhang gesellschaftlichen Verfügens und kulturellen „Konstruierens“ ein, ohne jedoch zu einer Biologisierung, Naturalisierung oder Verdinglichung des Sozialen zu führen (vgl. Mersch 2000, S. 11-43). Sie hinterfragen die Gestaltungsmacht menschlichen Handelns, zum Beispiel indem sie Chancen und Risiken thematisieren. Als reflexives Mittel für den unklaren Grenzbereich zwischen Natur und Kultur ist von der amerikanischen Feministin, Biologin und Kulturwissenschaftlerin Donna Haraway schon Mitte der achtziger Jahre der Begriff „Cyborg“ vorgeschlagen worden (Haraway 1995, S. 33-72). Auch wenn dieser Begriff in erster Linie auf körperliche Schnittstellenproblematiken und auf hybride Identitätskonzepte abzielt, so bietet er doch ein inzwischen eingeführtes Konzept zur Reflexion der Natur-Kultur-Differenz (Schäfer-Bossert 2003, S. 194f.), welches von Karafyllis allerdings nicht erwähnt wird. Die Autorin macht zwar deutlich, dass die Körperproblematik nur von sekundärem Interesse ist (12), aber bereits ihre Kritik am Netzwerkkonzept zeigt, dass Körperlichkeit und Organismusgrenzen auch im Zusammenhang mit Biofakten immer wieder als Problem auftauchen. Daher stellt sich die Frage, wie sich die Begriffe der Cyborgisierung und der Biofaktizität aufeinander beziehen lassen.

((4)) Ich möchte den Cyborgbegriff im Folgenden in einem phänomenologischen Sinne verstehen (Spreen 2004, S. 335f.). Cyborg (Abk. für „cybernetic organism“) meint demnach eine Verschaltung zwischen lebendigem Körper und technischen Elementen und zwar derart, dass das „Leben“ des organischen Systems auf diese Verschaltung existenziell angewiesen ist. Systematisch kommen dabei Grenzüber-

schreitungen zur Sprache. Von *menschlichen* Cyborgs wird gesprochen, wenn man es mit intelligenten und sinnhaft kommunizierenden technisierten lebendigen Wesen zu tun hat (Gray 2001, S. 31). Diese Cyborgs sind in der Lage, ihre (körperliche) Erfahrung sprachlich auszudrücken. Vom Menschen unterscheiden sie sich dadurch, dass ihnen Technologie leiblich inhärent ist. Ihnen geht Technologie unter die Haut (Spree 1998, S. 28). Menschliche Cyborgs *haben* nicht nur technische Mittel, die sie beiseite legen können; in einem ganz elementaren Sinne *sind* sie diese Technologie, weil sie zu einem Aspekt ihrer Leiblichkeit geworden ist. Diese Redeweise heißt deshalb phänomenologisch, weil sie an sichtbare, fühlbare oder erwartbare leiblichen Erfahrungen anknüpft, welche durch binnenleibliche Technologien bedingt werden (Spree 2004, S. 341f.). Das Erscheinen menschlicher Cyborgs bezeichnet also eine gesellschaftliche Wirklichkeit, auf die Heideggers von Karafyllis zitierte Definition der modernen Technik als dasjenige, „das der Mensch ist und das er nicht selbst ist“ (38), nicht länger zutrifft. Aber wie auch die Rede von der Biofaktizität impliziert der phänomenologische Cyborgdiskurs nicht die Fähigkeit der technischen Selbstherstellung des Menschen, sondern er markiert eine Wirklichkeit, in der existenzielle Aspekte menschlicher Leiblichkeit parziell technischer Herstellung und daran anknüpfend medialer Kontrolle unterliegen.

((5)) Offensichtlich ist, dass auch der Cyborgbegriff wie der der Biofaktizität ein reflexiver Begriff ist, der in einem anthropologischen Kontext steht. Diesen Kontext lotet Karafyllis im letzten Kapitel (36-48) aus. Sie bringt Biofaktizität einerseits in Zusammenhang mit der grundsätzlichen anthropologischen „Hybridität der natürlich-technischen Verfasstheit des Menschen“ und verweist andererseits auf die sich historisch herauskristallisierende „Wissenskultursphäre der technischen Reproduzierbarkeit von Naturanteilen“. Dabei gilt ihr Biofakt als ein Begriff „für die Sphären des Eingreifens in und Provozieren von Wachstum, der dem anthropologischen Begriff des menschlichen ›Hybrids‹ reflexiv gegenüber gestellt wird.“ (36) Um das Verhältnis der Rede von Cyborgs einerseits und der von Biofakten andererseits näher zu bestimmen, ist allerdings genauer anzugeben, was der Hybrid „Mensch“ ist und wo die Grenzen einer darauf aufbauenden anthropologischen Fundierung von Kultur und Gesellschaft liegen. Was genau kann gemeint sein, wenn von einer „Gegenüberstellung“ von „Biofakt“ und „Mensch“ gesprochen wird?

((6)) Karafyllis verweist zunächst auf Bruno Latour, wenn sie auf den hybriden Menschen zu sprechen kommt. Latours symmetrische Anthropologie geht von der „gleichzeitige[n] Konstruktion unserer Menschen-Kollektive und der sie umgebenden nicht-menschlichen Wesen“ aus (Latour 1998, S. 142). Netzwerke, die sich zwischen kulturell-menschlichen und natürlich-nicht-menschlichen „Aktanten“ aufspannen, konstruieren die gesellschaftlichen Tatsachen. Vor diesem Hintergrund erscheint auch „der Mensch“ als gleichzeitig natürlich und künstlich konstituiert. Besser noch als durch Latour wird die „dialektische Anthropologie“, von der Karafyllis andeutungsweise redet (9), durch den Ansatz Helmuth Plessners repräsentiert. Dieser wird im Text zwar nicht erwähnt, aber folgt man dem Hinweis auf das Literaturverzeichnis, wird

klar, dass er gemeint ist. Plessner beschreibt den Menschen als Wesen, dass sich durch eine „exzentrische Positionalität“ auszeichnet. Der Mensch *hat* Körper und *ist* Leib zugleich, d.h. er steht in einem permanenten Spannungszustand zwischen Sein und Haben (Spree 1996, S. 153f.). Aus dieser Positionalität folgt, dass der Mensch konstitutionell auf Technik verwiesen ist, weil er dem „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“ unterliegt (Plessner 1975, S. 309-321).

((7)) Die dialektische Anthropologie mündet in eine hybride Bestimmung des Menschen. Dieser ist Natur und Gesellschaft zugleich. Im Sozialen tauchen Natur, Dinge und Technologien auf, während an der Natur, den Dingen und den Artefakten das Gesellschaftliche wahrnehmbar wird. Damit stellt dialektische Anthropologie eine Diskursform der reflexiven Moderne dar. Sie hinterfragt die Gestaltungsmacht kulturell-gesellschaftlichen „Konstruierens“. Hierbei wird eine gewisse Nähe des dialektisch-hybriden Konzepts vom Menschen zum Reflexionsbegriff der Biofaktizität deutlich. Allerdings führt der anthropologische Diskurs ein zumeist unthematisiertes Problem mit: Denn kassiert er nicht die Frage nach den materiellen Bedingungen oder Einmischungen, die er selbst schon enthält, wenn er die Interpretation zumindest aller nicht-natürlichen Materialität als „Objektivierung“ menschlicher Subjektivität, d.h. als Verdinglichung menschlichen Handelns und Ausdrückens anbietet? Eine solche Interpretation der Anthropologie liegt nahe, wenn man sie als *Fundierung* des Gesellschaftlich-Kulturellen und damit auch des Wissens von „Natur“ im Menschen und seinen Möglichkeiten versteht. Eine solche sozialkonstruktivistische Sichtweise schließt das „sich zeigende“ (Dieter Mersch) Nicht-Verfügbare aus der „Gesellschaft“ sogleich wieder aus, weil gesellschaftliche Wirklichkeit ausschließlich als „Objektivierung“ von (eben „menschlichem“) Sinn gedacht wird (Berger/Luckmann 1980, S. 24, 39). Zwar ist diesseits und jenseits der Umlaufbahn noch kein Problem aufgetaucht, dass nicht phänomenal in „exzentrischer Positionalität“ aufgehoben werden könnte. Diese erweist sich ja als „gleichsam raumflugtauglich“ und ist „korrelativ auf noch unbekannte Lebewesen geöffnet“ (Fischer 2002, S. 238). Das heißt aber nicht, dass wir in einer ausschließlich „menschlichen“ Gesellschaft leben oder dass die Materialität von Technologie durch die „Rückbeziehung auf das projizierende menschliche Selbst“ (Kapp 1877, S. 28) zureichend begriffen werden könnte.

((8)) Formuliert man das Problem des Verhältnisses von (hybridem) Menschen und technischen Phänomenen in dieser Weise, erweist sich moderne Reflexivität nicht als Reflex der artifiziellen Gesellschaft – dieser Gesellschaft korrespondiert vielmehr die hybride Anthropologie –, sondern als Reflexion auf die Folgen dieser Phänomene. Während dieser Reflexion wird ein Perspektivenwechsel vollzogen, welche die Zentrierung auf „den Menschen“ aufgibt. Es wird aber keine neue Gesellschaft (etwa eine „posthumane Gesellschaft“ oder dergleichen) entdeckt: Reflexive Moderne ist nicht Phänomen-, sondern Problembeschreibung (Spree 2004, S. 335).

Als Reflexionsbegriff lässt sich „Biofaktizität“ sehr gut in dieses Schema einfügen. Dieser Begriff verweist darauf, dass die zweckhafte Nutzung lebendiger Wachstumspotenz

gesellschaftlich-kulturell *immer schon* (mindestens aber seit dem Neolithikum) mitgeführt wurde. Insofern erfordert es dieser Begriff nicht, in Anbetracht des Biofakt-Typs III von einer „posthumanen“ sozialen Ordnung zu sprechen. Zugleich reflektiert er die Bedeutung von Überschreitungen der Natur-Kultur-Differenz in der Gesellschaft, d.h. er problematisiert die anthropologische Fundierung des Gesellschaftsbegriffs. Eben dies impliziert auch die reflexive Rede von menschlichen Cyborgs. Beide Begriffe hinterfragen die Zentralstellung „des Menschen“ in Gesellschaft und Kultur, ohne zum Posthumanismus überzugehen.

((9)) Dabei zielt der Begriff der Biofaktizität vor allem auf Lebewesen, die *Objekt* technischer Zurichtung und wissenschaftlicher Konstruktion sind (z.B. prototypische Organismen). Das schließt es nicht unbedingt aus, auch Menschen als Biofakte zu verstehen. Etwa überlegt Karafyllis, „dass Kinder, die durch Präimplantationsdiagnostik im frühen Embryonalstadium vorselektiert wurden, bevor sie in den Uterus eingepflanzt wurden, gar nicht in erster Linie als Kinder erscheinen, sondern dass man in ihnen als Biofakt Typ III zuerst die Entscheidung der Eltern für das Zur-Welt-Kommen des Produkts sieht, die die Frage nach der Vermittlungsleistung des Dritten nach sich zieht“ (46). Im Falle des Klonens von Menschen wäre diese Frage ebenfalls zu formulieren (34).

Die Rede von der Cyborgisierung des Menschen bezieht sich dagegen von vornherein auf Phänomene, die Erfahrung sprachlich thematisierende Lebewesen (eben „menschliche Cyborgs“) mit der Technisierung ihres eigenen Leibes machen. In diesem Zusammenhang wären Biofakte etwa gezüchtete Organe, die implantiert werden. „Cyborg“ ist daher kein Unterbegriff von „Biofaktizität“. Cyborgdiskurse und -reflexionen sind körperbezogen und thematisieren Überschreitungen der Haut-Grenze des Subjekts. Da das Biofaktkonzept im metaphorischen Kontext des *körperlosen* „pflanzlich Wachsenden“ – wobei allerdings die Behauptung, Pflanzen hätten keinen Körper, wenig plausibel ist – angesiedelt ist (12), fällt diese Möglichkeit der phänomenologischen Thematisierung aus. Versteht man Biofaktizität also in dem hier entwickelten Sinne als reflexives Konzept, das die Zentrierung von Gesellschaft und Kultur auf die Gestaltungsmacht „des Menschen“ (Sozialkonstruktivismus) gewissermaßen in ihrem Kern, d.h. dem Wissen über Natur, relativiert, dann kann es einem phänomenologisch-reflexiven Cyborgdiskurs an die Seite gestellt werden. Allerdings kann es ihn aufgrund der „Leiblosigkeit“ und Objektbezugs des Wachstumsbegriffs nicht ersetzen.

Literatur

- Beck, U. (1986). Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main.
- Berger, Peter L. und T. Luckmann (1980). Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main.
- Fischer, J. (2002). „Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus“, in: Faber, R. und E. Rudolph (Hg.): Humanismus in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 229-239.
- Gray, C. H. (2001). Cyborg Citizen. Politics in the posthuman Age, New York/London.

- Haraway, D. (1995). Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt am Main.
- Kapp, E. (1877). Grundlinien einer Philosophie der Technik, Braunschweig.
- Latour, B. (1998). Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt am Main.
- Mersch, D. (2002). Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München.
- Plessner, H. (1975). Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin [1928].
- Schäfer-Bossert, S. (2003). „Cyborgs im Ersten Testament? Über Mischwesen, Körpererweiterungen und Donna Haraway“, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.): Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart, 190-219.
- Spreen, D. (1996). „Lachfalten. Zur Positionierung der negativen Anthropologie Helmuth Plessners im Dreieck von Macht, Moral und Technik“, in: Ästhetik & Kommunikation 94/95, 151-158.
- Spreen, D. (1998). Cyborgs und andere Techno-Körper. Ein Essay im Grenzbereich von Bios und Techné, Passau.
- Spreen, D. (2004). „Menschliche Cyborgs und reflexive Moderne. Vom Jupiter zum Mars zur Erde – bis ins Innere des Körpers“, in: Bröckling, U. u.a. (Hg.): Vernunft, Entwicklung, Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne, München, 317-346.

Adresse

PD Dr. Dierk Spreen, Universität Paderborn, Institut für Humanwissenschaften, Fach Soziologie, D-33098 Paderborn
E-Mail: dierk.spreen@uni-paderborn.de Web: www.dierkspreen.de

Was hat es auf sich mit dem Biofakt?

Florian Steger und Jürgen Brunner

((1)) Wir gestehen es offen: Wir haben uns sichtlich schwer getan, manche Sachverhalte zu verstehen sowie manche Formulierungen zu dechiffrieren. Um unsere grundsätzliche Kritik etwas griffiger werden zu lassen, wollen wir einige Beispiele geben: Es ist zum Beispiel schlichtweg biologisch falsch, Ratte und Maus als „Parasiten“ zu bezeichnen (20). Karafyllis überfrachtet unseres Erachtens naturwissenschaftliche Sachverhalte in übertriebener Weise mit philosophischer Terminologie. Dies trägt keineswegs zur Verständlichkeit bei, schon gar nicht zu einer interdisziplinären Verständigung. Wir geben ein Beispiel: „Der Modellbegriff, der zwischen Genom und Proteom und damit auch zwischen zweidimensionaler Textrepräsentation der Gensequenz und dreidimensionaler Körperrepräsentation der Proteinfunktion vermittelt, ist der des „Interaktoms“[,] und er modelliert Wachstum bioinformatisch als Teilchenbewegung, die ihrerseits als Knoten mit bestimmtem Konfidenzwert repräsentiert wird“ (23). Was ist unter einer Textrepräsentation der Gensequenz zu verstehen? Erst einmal handelt es sich doch um Moleküle sowie Nucleotidsequenzen. Wie kommt da der Text zustande? Bedürfte dies nicht einer Erläuterung, zumindest der interdisziplinären Verständigung wegen?

Was unter „dreidimensionaler Körperrepräsentation der Proteinfunktion“ zu verstehen ist, bleibt schleierhaft. Proteine sind gemäß ihrer Tertiärstruktur dreidimensional konfiguriert, dennoch handelt es sich nicht um Körper, genauso

Erwägen Wissen Ethik

DELIBERATION

KNOWLEDGE

ETHICS

vormals Ethik und Sozialwissenschaften (EuS)
Streitforum für Erwägungskultur

Herausgegeben von

Frank Benseler, Bettina Blanck, Reinhard Keil, Werner Loh

EWE

17

Jg. 17/2006 Heft 4

Sonderdruck

.....

Hauptartikel

Ethik und Interesse, Norbert Hoerster

Kritik Werner Becker, Hardy Bouillon, Hans-Peter Burth, Ole Döring, Gerhard Engel, Dagmar Fenner, Peter Fischer, Ruth Hagenruber, Michael Hauskeller, Friedhelm Hengsbach, Gertrude Hirsch Hadorn und Georg Brun, Helga E. Hörz, Herbert Huber, Jan C. Joerden, Ulrich Kazmierski, Wulf Kellerwessel, Samuel J. Kerstein, Imre Koncsik, Michael Kühler, Theodor Leiber, Anton Leist, Hans Mohr, Claus Mühlfeld, Ingo Pies, Kurt Remele, Friedo Ricken, Elsa Romfeld, Günter Ropohl, Neil Roughley, Peter Schaber, Rainer Schäfer, Gunzelin Schmid Noerr, Dieter Schönecker, Thomas Sukopp, Jan Weyand, Jean-Pierre Wils, Jean-Claude Wolf

Replik Norbert Hoerster

.....

Hauptartikel

Biofakte – Grundlagen, Probleme, Perspektiven, Nicole C. Karafyllis

Kritik Michael Anderheiden, Cornelius Borck, Christina Brandt, Andreas Brenner, Markus Christen, Jens Clausen, Gunnar Duttge, Anne Foerst, Petra Gehring, Vanna Gessa Kurotschka, Malte-Christian Gruber, Armin Grunwald, Hans Werner Ingensiep, Kristian Köchy, Elisabeth List, Andreas Luckner und Christian Wadephul, Nikos Psarros, Hans A. Rosenthal und Klaus Fuchs-Kittowski, Silke Schicktanz, Astrid E. Schwarz, Stefan Siegel, Dierk Spreen, Florian Steger und Jürgen Brunner, Jutta Weber, Andreas Woyke, Thomas Zoglauer

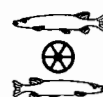
Replik Nicole C. Karafyllis

.....

Anhang

Liste der Veröffentlichungsvorhaben

LUCIUS
LUCIUS



ISSN 1610-3696