ETHICA 23 (2015) 4, 337–363 © Resch Verlag, Innsbruck

MATHIAS WIRTH

ENJAMBEMENT VON EIGENEM UND FREMDEM

Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und Transplantationsmedizin

Dr. des. Mathias Wirth, Jg. 1984; theologische und philosophische Studien in Bonn und Rom, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin des Zentrums für Psychosoziale Medizin des Universitätsklinikums Hamburg-Eppendorf, Promotion an der Philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover (Abteilung Evangelische Theologie), Auszeichnung mit dem Wissenschaftspreis Hannover 2014, Post-Doc-Förderung durch die Fritz Thyssen Stiftung.

Veröffentlichungen u.a.: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016; "Living in a Shell of Something I'm Not": Transsexuality, Medical Ethics, and the Judeo-Christian Culture. *JORH* 54 (2015), 1548–1597; Corporeality and the Authority of Emotions. The New Phenomenology and its Relevance to a Personalized Kind of Medicine, in: J. Vollmann et al. (Hg.): The Ethics of Personalised Medicine. Critical Perspectives. Farnham 2015, S. 65–75; Die Gabe von Brot, Haut und Eingeweiden. Emmanuel Lévinas' Philosophie der Not des Anderen und eine Ethik der Organgabe. *ZEE* 57 (2013), 183–194; Der (un)durchsichtige Mensch der life sciences. Wie valide ist Karl Rahners änigmatischer Mensch nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging? *ThZ* 68 (2012), 290–310.

Ist die Evidenz des Gutseins und Nicht-Schlechtseins der Organtransplantation nicht längst offensichtlich, weil sich für Kranke mit irreversiblen Organschäden die Tore ihrer Höllen des Wartens auf einen oft viel zu frühen Tod öffnen?[1] Wer hat schon etwas gegen den Menschen als *deus secundus*, als „Prothesengott", wie Siegmund Freud ihn nannte, der seine Natur durch Prothetik zu einer besseren Kreation macht[2] und damit dem entsetzlich an allem Leben und jeder Hoffnung nagenden Kiefer des Todes wenigstens einen ephemeren

[1] Innerhalb der großen Religionen scheint dies jedenfalls bis auf wenige sektiererische Ausnahmen ein Allgemeinplatz, hierzu T. Holznienkemper: Organspende und Transplantation (2005).

[2] Vgl. S. Freud: Das Unbehagen in der Natur (1930), S. 450–451; dazu weiter O. Decker: Der Prothesengott (2004), S. 11–74, und A. K. Treml: Pädagogische Ideengeschichte (2005), S. 270.

Rückschlag versetzt?[3] Zumal es einer früh bezeugten Phantasie des Menschen entspricht, Organe und Gliedmaßen übertragen zu können und transplantationsmedizinische Maßnahmen, wenigstens der Idee nach, keineswegs Ergebnis dämonisch-technoider Einflüsterung sind.[4] In der griechischen Mythologie etwa war die Übertragung von tierischen Körperteilen auf Menschen ein verbreiteter Topos. Auch in der hebräischen Tradition und im Schöpfungstext (Genesis) kommt es zur Explantation einer Rippe. Ganz explizit dargestellt und theologisch legitimiert wird die Technik der Organtransplantation in der antiken Geschichte der beiden Brüder und Ärzte Cosmas und Damian, die unentgeltlich Kranke behandelten und zugleich als christliche Missionare tätig waren, denen der Legende nach die erste Transplantation eines Beines gelang (Abb. 1). Notabel ist insbesondere die Darstellung göttlicher Benevolenz, denn auf einer bekannten Darstellung dieses „Wunders" der beiden antiken christlichen Ärzte blickt Gott vom Himmel auf die Szene der Transplantation, wie in Girolamo da Cremonas Darstellung der entsprechenden Szene, die er zwischen 1460 und 1470 anfertigte. Im Landesmuseum Württemberg in Stuttgart findet sich ebenfalls ein entsprechendes Altarbild aus dem 16. Jahrhundert mit dem Titel „Beinwunder", das Cosmas und Damian während des chirurgischen Eingriffs zeigt. Hier deutet einmal das geöffnete Fenster und der Blick in den hellen und blauen Himmel das Fehlen des Zorns Gottes über diesen Eingriff in die Schöpfung des Menschen an. Vor allem sind es drei kleine Engel, die den beiden Brüdern bei der Operation und Implantation des Beines assistieren. Diese divine Wertschätzung in verhältnismäßig frühen Texten und Darstellungen ist umso beachtlicher, als eine solche invasive Körpermodifikation leicht als Gotteslästerung und Tadel der Schöpfung hätte verstanden und verboten werden können.

Wenn doch die Humanität der Explantation von Organen und Geweben bei Lebenden und Toten und die Implantation dieser Organe und Gewebe bei Lebenden unverkennbar und zu würdigen ist, reicht dann nicht Rekurrenz auf den medizinisch-technischen *state of the art*? Tragen nicht ausschließlich harte Labordaten zu einer Verbesserung des Lebens von Menschen mit endgradigen Erkrankungen bei? Was soll also eine Debatte jenseits transplantationsmedizinischer Forschungs- und Praxiserfolge, zumal die Technik der Transplantation an sich nirgends mehr ernsthaft in Frage gestellt wird?[5]

[3] Vgl. T. Pröpper: Theologische Anthropologie (2011), S. 18, im Anschluss an E. Bloch: Atheismus im Christentum (1970), S. 160–162.
[4] Vgl. A. Kimbrell: Ersatzteillager Mensch (1994), S. 33.
[5] Vgl. F. Largiadèr: Transplantation von Organen (2010), S. 21.

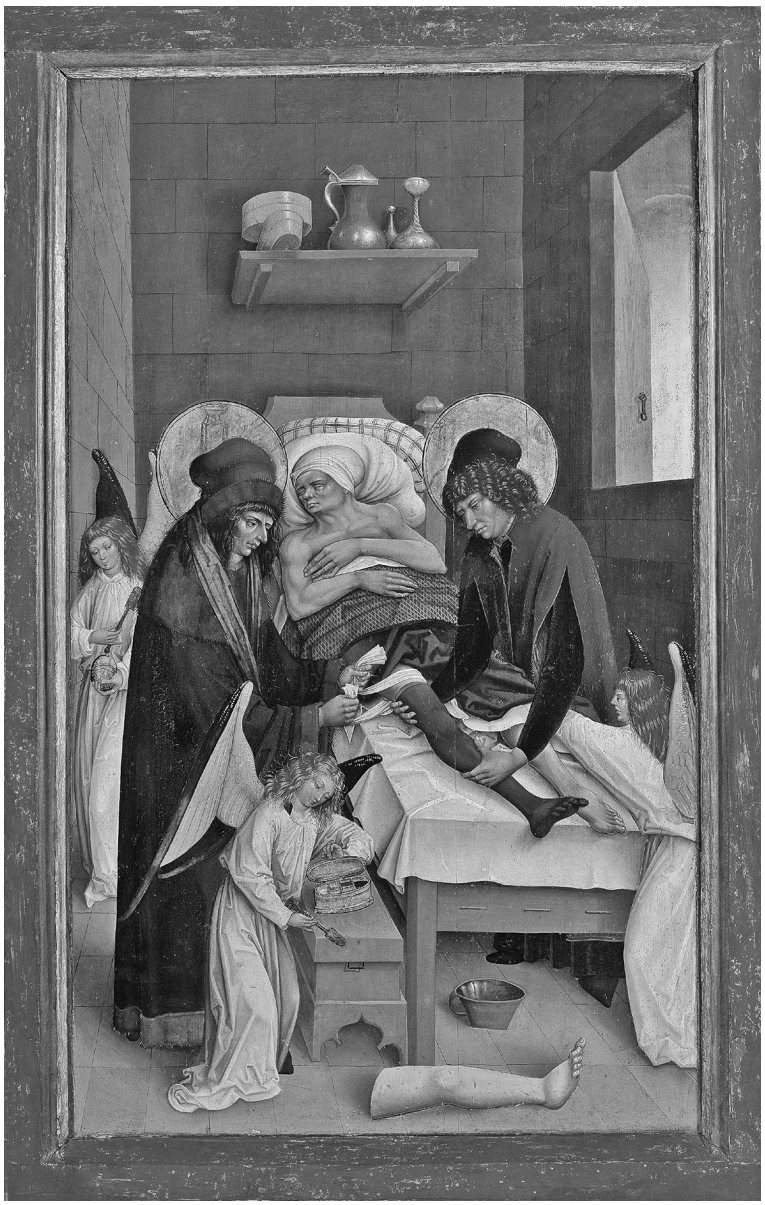

Abb. 1: Altarbild aus dem 16. Jahrhundert, „Beinwunder“, mit Darstellung einer Transplantation durch die antiken Ärzte Cosmas und Damian (Bildnachweis: P. Frankenstein / H. Zwietasch; Landesmuseum Württemberg, Stuttgart)

Diese Fraglosigkeit *prima vista*, welche die meisten etablierten oder sich etablierenden Techniken begleitet, basiert auf der Erfahrung der Vertrauens-

würdigkeit, Absehbarkeit und Beherrschbarkeit von Technik. Wie prompt technischen Phänomenen Harmlosigkeit unterstellt wird und damit anthropologische und ethische Sondierung künstlich erscheint[6], kann man im Hauptsaal der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften im Selbstexperiment nachvollziehen. Wer dort sitzt, vertraut auf die Sicherheit der Konstruktion, welche die großen Milchglasplatten hält, die die Decke in diesem Raum abhängen. Wenn man genau hinsieht, liegen die Glasplatten nur auf kleinen Metallvorsprüngen. Die Fragilität des Technischen und des Menschlichen jedenfalls macht ein denkbares Szenario deutlich, würde eine solche Glasplatte, etwa durch Ermüdung des Materials oder durch eine Erschütterung oder ein Beben, herabstürzen. Zwar verschönern die Milchglasplatten den Raum und tauchen ihn in modernes und leichtes Design. Aber dies wird um den Preis der Gefährdung erkauft, denn eingehängten Glasplatten inhäriert ein größeres Gefahrenpotential als einer gemauerten Decke. Technische Zurüstung und alle unbestreitbaren Benefits kommen nicht ohne Schattenseite. Technikphilosophie in anthropologischer und ethischer Zuspitzung bespricht genau diesen zu entrichtenden Preis, der in einigen groben Zügen für den Spezialbereich der Transplantationsmedizin eruiert werden soll.

1. Transplantationsmedizin im Sprechzimmer der Technikphilosophie – Konturen –

Man irrt, wenn man meint, Technik sei Technik und Moral sei Moral;[7] schon deshalb, weil die Benutzer von Technik Menschen sind und keine Roboter oder Bioniks, wie Bernhard Waldenfels anmerkt.[8] Auch die Technik der Organex- und -transplantation hat neben ihrer technischen eine notorisch anthropologisch-ethische Seite. Es ist eine Grunderkenntnis einer Philosophie der Technik, dass sie mehr ist als eine rein äußerliche Modifikation der Kultur des Menschen und seiner Sitten.[9] Es gibt keine Technik ohne Ethik, weil sie mehr verändert als bloß den im Kühlschrank gekühlten Käse oder das mit Prothesen sanierte Gebiss, Knie oder Auge. Und das gilt auch für die Organtransplantation, die nach dem Philosophen Jean-Luc Nancy im Menschen zur doppelten

[6] Vgl. B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 373.
[7] Dies trifft auch für den Bereich der Informationstechnologie zu, denn hier unterliegt die Vehemenz des Technischen ebenfalls der des Anthropologischen, vgl. M. Wirth: Wenn man tut, was man nicht sieht (2013).
[8] Vgl. B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 363.
[9] Vgl. S. Lem: Summa technologiae (2003), S. 53.

Erfahrung von Fremdheit führt: Fremdheit durch das eigene Herz, das plötzlich krank ist und postoperative Xenophobie durch ein fremdes Herz.[10] Zu Recht macht der Münsteraner Philosoph Kurt Bayertz bei der Frage nach der anthropologischen und mithin ethischen Transformation auf den Unterschied zwischen „high tech" und „low tech" aufmerksam; man kann ja nicht einfach sagen, die eher einfache Erfindung des Kühlschranks habe weniger transformativen Charakter als die Endoprothese in der Hüfte eines Menschen.

Es ist eine weniger beachtete Technikentwicklung, die das soziale Leben etwa ab dem Jahr 1000 n. Chr. langsam, aber umso grundlegender umgestaltet hat, mit der die unübersehbar anthropologisch-ethische Dimension von Technik prägnant apostrophiert werden kann und auf die wiederum Kurt Bayertz hingewiesen hat: Die Erfindung des Kamins.[11] Weil nicht mehr nur ein Zimmer des Wohnkomplexes durch eine Feuerstelle beheizbar war, sondern mehrere Zimmer durch ein Kaminsystem warmgehalten werden konnten, schlief ab dann die Hausgemeinschaft aus Eltern, Kindern, Mägden und Knechten nicht mehr im selben, einzig beheizbaren Raum. Somit hat der Kamin als Heizsystem mindestens dreierlei bewirkt: Individualisation, stärkere soziale Unterscheidung zwischen Herren und Dienern, da das gemeinsame ‚Sichbetten' im gleichen Raum und am gleichen Feuer gleiche Umstände wegfallen ließ, und zugleich wurde das Kapitel einer neuen Sexualität und Intimität, jenseits von Reproduktionsdiskursen, eröffnet.[12] Es zeigt sich exemplarisch: Keine Technik, auch nicht die der Organübertragung moderner Hightechmedizin, ist einfach umstandslose und stille Technizität. Selbst wenn das Technische der Technik keine ethischen Probleme mehr bereitet, als Innovation verändert sie unumkehrbar das Können des Menschen und damit auch das moralische Sollen.[13] Denn so wenig es harmlose Technik gibt[14], so wenig kann geleugnet

[10] Vgl. J.-L. Nancy: Der Eindringling (2000), S. 17.

[11] Ein anderes Beispiel stellt die Erfindung der Uhr dar, die als technisches Gerät vor allem soziale Bedeutung generiert. War sie zunächst ein Instrument des Klosters zur Anzeige des Tagzeitengebets, soufflierte die Ermahnung zur Pünktlichkeit später auch menschlichem Leben das „Funktionieren wie ein Uhrwerk", vgl. T. Zoglauer: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 23–24. Die Taktung des Lebens nennt Georg Lukács schließlich als Grund für die Arbeitstaktung, die Menschen seit der Industrialisierung zunehmend verdinglicht, vgl. G. Lucács: Geschichte und Klassenbewusstsein (1978), S. 177. Menschen erscheinen am Fließband der Fabrik und ihren vielen Derivaten selber als Artefakte, die nicht frei und ursprünglich, sondern programmiert durch die internalisierte Rhythmik agieren, wie sie sollen, vgl. T. Zoglauer: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 14; M. Wirth: Der Worumwille von Arbeit als Therapie (2015), S. 146–149.

[12] Vgl. K. Bayertz: Ethik, Tod und Technik (1997), S. 77–78.

[13] Vgl. T. Pröpper: Theologische Anthropologie (2011), S. 1108.

[14] Vgl. K. Bayertz: Ethik, Tod und Technik (1997), S. 78. Hannah Arendt merkt an, keines-

werden, dass die Möglichkeit der Organverpflanzung als Humantechnologie die Wirklichkeit des Menschen und seines Leibseins, seines Sterbens, seines Todes, seiner Verantwortung usw. so verändert, wie überhaupt jedes Werkzeug in den Händen des Menschen den Menschen als Menschen verändert, wie der französische Paläoanthropologe ANDRÈ LEROI-GOURHAN hervorhebt.[15]

Zu einer umsichtigen Würdigung der Transplantationsmedizin als Fall der Technikphilosophie gehört auch die Sondierung des besonderen Werkzeugcharakters der Transplantationsmedizin. Im Gegensatz zu anderen Technikdiskursen steht im Mittelpunkt der Transplantationsmedizin kein Artefakt, sondern ein menschliches Organ. Das ist insofern von Bedeutung, als hier ein Verfahren und nicht primär Werkzeuge als Artefakte im Fokus stehen, von denen man allgemein behaupten kann, wie wenig es sie im Grunde gebe, denn ein Hammer wird erst dadurch mehr als eine willkürliche Verbindung von Holz und Eisen, wenn der Mensch zu einem bestimmten Usus übergeht.[16] Diese *differentia specifica* markiert den perichoretischen Zusammenhang von Natur und Artefakt und hebt die selbst zum Artefakt gewordene Trennung von Natürlich und Un-Natürlich weitestgehend auf, die zur Signatur einer kontemporären Phänomenologie des Technischen wird.

Die Wirklichkeit der Wirklichkeit einer neuen Technik erfasst man bloß unilateral mit Blick auf die Technik der Technik. Zur Wirklichkeit der Technik gehört immer auch der Mensch. Warum dieser im Zeitalter der Technizität zunehmend in Vergessenheit gerät, begründet ERICH FROMM mit Verweis auf die Anziehungskraft der künstlichen Artefakte auf den Menschen der Moderne.[17] Der Nimbus der Technik verwickle den Menschen und er werde zunehmend zum Prothese-Artefakt. Das Unbelebt-Technische, so sehr es auch Einzug hält unter die Haut des Menschen, kann aber, so FROMM, den Tod dennoch nicht austreiben, denn die Leblosigkeit der Technik sei bereits Vorwegnahme und Form des Todes.[18]

wegs sei ausgemacht, dass der Fortschritt in den Naturwissenschaften einen Fortschritt der Menschheit bedeute, denn letztlich, so Arendt, könne eben jener Fortschritt auch das Ende der Natur und Menschheit bedeuten, vgl. H. ARENDT: Macht und Gewalt (1993), S. 34.

[15] Vgl. A. LEROI-GOURHAN: Hand und Wort (1980), S. 310.

[16] Vgl. J. HOFFMANN / G. S. ROSENKRANTZ: Substance (1997), S. 173; T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 13–14.

[17] Vgl. E. FROMM: Anatomie der menschlichen Destruktivität (1992), S. 385. Dabei unterbestimmt Fromm allerdings den ubiquitären Charakter von Technik, der zunehmend die Lebenswelt prägt, denn selbst das vermeintlich Naturbelassene unterliegt tatsächlich vielfachen Eingriffen, wie es verschiedene Zuchttechniken exemplifizieren, vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 13.

[18] Vgl. ebd., S. 395.

2. Transplantationsmedizin im Sprechzimmer der Technikphilosophien von Heidegger, Blumenberg und Waldenfels – Konkretionen –

Nicht selten vollzieht sich Technik ohne Begründungsaufwand, da anthropologische Vehemenzen oft unmerklich bleiben. Es gehört zum Proprium der Technikphilosophie, auf die Allseitigkeit von Technik zu kommen. Eher unberücksichtigt ist dabei die Technik der Transplantationsmedizin geblieben, die einerseits als invasive Körpermodifikation derivativ zu anderen technischen Verfahren in der Medizin steht, andererseits, wie oben angedeutet, bildet den Mittelpunkt der Transplantationstechnik kein Artefakt, sondern Organe und Gewebe, die durch technische Modifikation Halb-Artefakte werden, da sie ohne technische Intervention im Wirtskörper nicht wären, was sie sind. Im Folgenden sollen drei unterschiedliche philosophische Konzepte auf implizite und explizite Bezüge zur Transplantationsmedizin hin untersucht werden. Die Auswahl von Heidegger, Blumenberg und Waldenfels ist dabei nicht zufällig, steht doch Ersterer für eine gewisse Skepsis gegenüber der technischen Affizierung gesamter Lebensräume, wohingegen Blumenberg eher zu einer affirmativen Haltung gegenüber Technik neigt. Waldenfels wiederum vertritt eher ein *simul* und bildet in dieser Optik die Mittelposition.

a) Martin Heidegger

Heideggers Werk ist die zugegebenermaßen nicht schwer zu sondierende Beobachtung entnommen, dass das Wesen der Technik gar nicht technisch, sondern anthropologisch sei[19], wie oben bereits am Beispiel des Kamins und der Uhr gezeigt wurde. Heideggers Philosophumenon vom Gestell ist, wie kann es anders sein, weniger banal als sein Klang. Grob gesagt meint es einerseits ein Stellen, das als Proprium der Technik und als Verrichtung am Menschen erscheint. Zum anderen reflektiert das Präfix von Ge-stell einen sammelnden Charakter von Technik.[20] Heideggers Gestell bedingt allerdings nicht monotones Stellen, „[...] das Gestell wird immer stellender, immer herausfordernder", wie Ingeborg Schüssler im Anschluss an Heidegger betont.[21] Heidegger hält

[19] Vgl. M. Heidegger: GA [Gesamtausgabe von Vittorio Klostermann] 7, S. 7, 21–24, 36; ders.: GA 79, S. 33–34, und dazu D. Aurenque: Die Moderne Technik (2012), S. 142–143, sowie A. Luckner: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 93.

[20] Vgl. I. Schüssler: Machenschaft und Gestell (2012), S. 88.

[21] Vgl. ebd., S. 91. Bernhard Waldenfels expliziert den Gestell-Charakter und seine Dominanz des Stellens im Anschluss an Heidegger mit der zunehmenden Unverfügbarkeit des proliferativ

Technik aufgrund des Gestellcharakters keineswegs für harmlos oder neutral – übrigens auch nicht für dämonisch[22] – vielmehr lasse das technische Gestelltsein kein anderes Seinsverstehen zu als ein technoides, und das wiederum hält er für eine „höchste Gefahr"[23]: „Allein, das Ge-stell gefährdet nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist. Als Geschick verweist es in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung."[24] Die von Heidegger näher bezeichnete Gefahr von Technik besteht mithin darin, das Eigene der Dinge dadurch anzunihilieren, als sie nur noch als Quellen für etwas und als Ressourcen in den Blick kommen, nicht mehr aber als singuläre Phänomene.[25] Das bedeutet zugleich die Negation von Verborgenheit und Unverfügbarkeit durch den proliferativ-technischen Weltbezug, da hier nicht mehr erwartet werden kann, dass Dinge sich als etwas zeigen, wenn sie allesamt technisch hervorgebracht sind.[26] Heideggers Ethik setzt mit dem Programm einer ‚Seins-Hütung' ein[27], was gleichbedeutend ist mit einem Votum für Freiheit und Eigensein der Phänomene, die erst dann als sie selbst erscheinen, wenn sie nicht umfassend technisiert sind, weil sonst nie eine Antwort auf den Anspruch des Anderen zu vernehmen sei[28], weil Technik nur Ansprüche an Anderes richte: „Gerade im Aufmerken auf etwas, das in uns wach wird, ist ein Sichfreigeben für die Dinge, damit sie sich zeigen können, wie sie sind."[29]

Technischen, das nicht mehr einfach dem Denken und Handeln des Menschen unterliege, vgl. B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 456.

[22] Vgl. M. Heidegger: Gelassenheit (1959), S. 22. Dazu A. Luckner: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 135. Die Rede vom endgültig „entfesselten Prometheus", wie sie Hans Jonas in apokalyptischer Zuspitzung geprägt hat, macht auf andere Weise den Problemcharakter einer Technik deutlich, die ihre Anbindung an einen Ursprung überspringt, um darin dämonisch zu sein, den Bezug zum Wovonher überwunden zu haben, vgl. H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung (2003), S. 7.

[23] Vgl. M. Heidegger: GA 7, S. 27–28, und ders.: GA 79, S. 62. Insbesondere die Medizingeschichte validiert diese These Heideggers, denn der zunehmende Einfluss technischer Verfahren in der Medizin, wie Heinz-Peter Schmiedebach am Beispiel des Wiegens und Quantifizierens deutlich macht (vgl. H.-P. Schmiedebach: Vom Beginn der Quantifizierung des Körpers (2005), S. 239), leistet einem entsprechenden Menschenbild Vorschub, das für die Opazität des Menschen wenig Sinn aufbringen kann, wenn das vermeintlich Eigentliche doch leicht operationalisiert werden kann.

[24] M. Heidegger: GA 7, S. 28.

[25] Vgl. ebd., S. 34, und D. Aurenque: Die Moderne Technik (2012), S. 145, sowie A. Luckner: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 107–115.

[26] Vgl. M. Heidegger: GA 79, S. 44, und dazu D. Aurenque: Die Moderne Technik (2012), S. 146.

[27] Vgl. M. Heidegger: GA 71, S. 151, und dazu B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 373–374.

[28] Vgl. D. Aurenque: Die Moderne Technik (2012), S. 151.

[29] M. Heidegger: GA 27, S. 75. Hans Blumenberg spricht als Heidegger-Interpret von dessen

Zwar hat HEIDEGGER nie eine angewandte Ethik entwickeln wollen und daher stehen alle Applikations-Versuche unter einem entsprechenden Vorbehalt, aber gegen die gesellschaftliche Macht des Szientismus kann mit HEIDEGGER auf die Verletzlichkeit hingewiesen werden, aus der bei ihm das Recht auf Freiheit ebenso folgt wie das auf Anerkennung.[30] Seine Forderung nach Behutsamkeit ist allerdings folgenreich für eine Theorie und Ethik der Technik, die zum einen nicht selten irreversibel und invasiv vorgeht und zum anderen – aus der Sicht HEIDEGGERS noch entscheidender – als Technik eine normative Kraft entfaltet, die das gesamte Denken und Wahrnehmen bestimmt und alles Operable, letztlich auch den Menschen, für ein zuhandenes Objekt hält.[31] Trotz des unverkennbaren Benefits für viele Schwerstkranke leistet die Praxis der Organverpflanzung auch einem technoiden Verständnis vom Menschen insofern Vorschub, als er sich selbst und den Anderen, oft eher *nolens volens*, als eine „verfügbare Ressource" verstehen muss.[32]

b) Hans Blumenberg

Zwar firmiert HANS BLUMENBERGS Einlassung zum Themenspektrum der Technikphilosophie als Position ohne Reserviertheit („Apologie der neuzeitlichen Technisierung"[33]), dennoch ist der auszumachende affirmative Zug seiner Technikphilosophie keineswegs blind für ihre Problembezirke.[34] Die

„überraschender" Geltendmachung der Subjektivität im Zusammenhang seiner technikphilosophischen Ausführungen, vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 73.

[30] Vgl. D. AURENQUE: Die Moderne Technik (2012), S. 152.

[31] Vgl. A. LUCKNER: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 101, der die Normativität von Technik und die Gefahr des technischen Zugriffs auf alles, auch auf das Nicht-Technische, im Anschluss an Heidegger so pointiert hat: „Vielmehr bildet die Technik generell einen Anspruch, übt eine normative, orientierende Kraft auf unser Handeln und Denken aus, dem einzig ein anderes, nicht nur technisches Denken, entsprechen kann. Die Technik fordert daher letztlich den Menschen in seinem Wesen heraus, insofern er sich in der Blickbahn technischen Denkens auch sich selbst dem Bereich verfügbarer Ressourcen zurechnet."

[32] Vgl. ebd. Giorgio Agamben hat an Clemente Susinis Wachsmodell eines Frauentorsos erinnert, der für das Naturhistorische Museum der Toskana erstellt wurde. Hier mache der Betrachter, der alle Organe des Brust- und Bauchraums entnehmen könne, die entgegengesetzte Erfahrung: „Doch so tief man auch in sie eindringt und sie durchstöbert, der nackte Körper der ausgeweideten Schönen entzieht sich hartnäckig jedem Zugriff", G. AGAMBEN: Nacktheiten (2010), S. 129–130.

[33] J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013), S. 28.

[34] Vgl. E. MÜLLER: Technik (2014), S. 323–326, und B. RECKI: Technik und Moral (2013), S. 64, die hervorhebt, wie Blumenbergs Affirmation des Technischen keineswegs zu einer Minderachtung des Ethischen führe, sondern das Gegenteil bewirke: „Ganz im Gegensatz zum Mainstream moralisierender Technikkritik wird sich umgekehrt sogar zeigen, dass nach Blumenbergs Einschätzung der technische Fortschritt zu einer Verfeinerung moralischer Standards führen kann […]" (ebd., 69).

„technische Realität“ evoziere die „dunkelsten und dringlichsten“ Probleme der Gegenwart, so BLUMENBERG, um direkt dem technikphilosophischen Menetekel beizupflichten, nach dem dieses Dunkle und Dringliche nicht selbst technischer Art, sondern anthropologisch-ethischer Natur sei.[35] Ähnlich wie STANISLAUS LEM betont BLUMENBERG den umstürzenden Charakter moderner Technik, der sich nicht mehr als Modifizierung von Natur, sondern als Gegenteil von Natur darstellt.[36] Den Grund für den Siegeszug der Technik sieht BLUMENBERG dabei nicht in dem besonderen Format einer geschichtlichen Situation, zu deren Signatur das Interesse am Artefakt gehört, so wie Epochen sich durch Zäsuren unterscheiden.[37] Vielmehr sei es Konstituens des Menschen, nach Kompensation seiner dürftigen natürlichen Ausstattung zu streben[38], die

[35] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 17.
[36] Vgl. O. MÜLLER: Natur und Technik als falsche Antithese (2008), S. 103–106.
[37] Vgl. J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013), S. 28–29.
[38] Dieser anthropologische Allgemeinplatz steht in gewissem Widerspruch zu Blumenbergs im gleichen Textzusammenhang angeführter ideengeschichtlicher Einordnung des beherrschenden und manipulierenden Umgangs mit der Natur. Das „Macht- und Vergewaltigungsverhältnis“ zur Natur ermögliche erst ein jüdisch-christlicher *Kreationismus*, im Gegensatz zu einem antiken *Generationismus*, so Blumenberg. Denn erst die monotheistische Ontologie verstehe den Menschen als hineingestellt in die Natur, der er als Gegenüber und in derivativem Verhältnis zum Schöpfer begegnet; anders als im antiken Denken, das den Ursprung des Menschen und seiner Seele in die Natur selbst verlegt. Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 22. Aber auch innerhalb der im Blumenbergschen Sinne kreationistischen Variante des Weltbezugs bedurfte es diverser theologischer Entwicklungen hin zu einem umfassenden Technikgebrauch, wie er die Gegenwart auszeichnet. Eine nach Blumenberg besonders relevante Etappe in der Technikgeschichte, die zugleich ein Kapitel der Theologiegeschichte beschreibt, bezieht sich auf die augustinische Unterscheidung von *uti* und *frui* und den damit umschriebenen Usus der Welt. *Uti* meint einen Gebrauch der Welt zum bloßen Lebenkönnen, *frui* beschreibt einen Genuss, der nicht innerhalb der Welt erstrebt werden soll, sondern allein Gegenstand einer zu erhoffenden Zukunft bei Gott sei. Erst im Laufe der Geschichte sei das *frui* aus seinem eschatologisch-futurologischen Korsett befreit worden und so zur Bedingung der Möglichkeit eines umfassenden *uti* der Welt geworden, vgl. ebd., 24–25. Eine weitere entscheidende Etappe im Voneinander der Technikentwicklung und Theologiegeschichte stellt nach Blumenberg der *Nominalismus* dar. Dessen Vordenker Wilhelm von Ockham (1288–1347) stellt insbesondere die Freiheit und Absolutheit Gottes heraus. Um diese rein zu bewahren, durfte es kein sicheres Motiv geben, das Gott einmal gehabt, auf einen bestimmten Bezug zur Welt verpflichte. Da somit der Ursprung der Welt in der reinen Willkür Gottes (*potentia absoluta*) liege, wisse der Mensch vor Gott nichts über seinen Zustand und den der Welt. In diesem Sinn widerspricht Ockham dem mittelalterlichen Weltbild, das durch Aristoteles inspiriert, von einem Kosmos ausging, mithin einer Ordnung, deren Charakter sich aus einer *causa finalis* ergab, wobei alles seinen Ort in diesem teleologischen Konzept hat, nichts willkürlich war und auch nicht einfach verändert werden konnte, wollte man die divine Ordnung und Vorsehung nicht hinterfragen, vgl. ebd., S. 65, und dazu J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013), S. 35–37. Es ist leicht zu sehen, wie die technische Entwicklung auch von einem Nominalismus profitiert, der die Welt von Gott trennt und sie nicht zur ständigen Emanation göttlicher Planung erhebt und technische Innovationen, wie im mittelalterlich-aristotelischen Weltdenken, nun keinen „Schöpfungstadel“ bedeuten, vgl. ebd., 38.

BLUMENBERG in breiter philosophischer Tradition den Mangel des Wesens des Logos nennt.[39] Charakteristisch für das gegenwärtige Kompensationsstreben im Modus der technischen Komposition sei das besondere Ausmaß des Technischen. Denn „dämonisch" erscheine einer gegenwärtigen Inspektion des Technischen insbesondere ein beängstigender Eigenstand des Technischen, wobei BLUMENBERG sich nicht einmal scheut, vom Verdacht der Autonomie des Technischen zu sprechen.[40] Vorerst ist es aber bei BLUMENBERG – und unten ebenso bei WALDENFELS – der Aspekt einer „Naturierung" des technischen Artefakts, der zu einer Phänomenologie der Technik der Gegenwart gehört, aber auch eine Basis für die absehbare Autonomisierung der Technik bilden könnte. BLUMENBERG nuanciert die Naturierung des Technischen als einen unbemerkten Prozess, an dessen Ende das Artifizielle als „Natur-Notwendiges" erscheint. Dies beeinflusse insbesondere das Bewusstsein und kreiere ein moralisches Gefühl der „Selbstverständlichkeit" und der „Unvermeidlichkeit".[41] Von hierher kann leicht eine Kommentierung der Transplantationsmedizin erfolgen, deren Erfolge auch mit gefühlten Selbstverständlichkeiten und Unvermeidlichkeiten assoziiert sind, wie diese insgesamt den Raum der Medizin beschreiben, in dem nicht nur viele moralische Grenzen für den ersehnten Preis der Überwindung oder Linderung von Krankheiten verschoben oder ganz aufgehoben sind. Allerdings folgt daraus keine generelle Zurückweisung transplantationsmedizinscher Errungenschaften, schon gar nicht im Anschluss an BLUMENBERG, der – einen Gedanken von ARISTOTELES wiederholend, nach dem Kunst und Natur als „strukturgleich" beschrieben werden (*mimesis*) – die Natürlichkeit des Künstlichen hervorhebt. Dies folgt der aristotelischen Tradition einer *ars imitatur naturam* und meint, Kunst täte nur das, was Natur von sich aus vollbrächte, könnte sie nur.[42] Die Errungenschaften der Transplanta-

[39] Vgl. A. GEHLEN: Der Mensch (1993) S. 139, und zu Blumenbergs Rezeption des Philosophems Gehlens vgl. J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013) S. 28.

[40] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 18–20.

[41] Vgl. ebd., S. 50. Gerade in solcher Bewusstmachung liegt übrigens exakt das Proprium der Philosophie, wie Blumenberg ausführt: „Philosophie ist werdendes Bewusstsein des Menschen von sich selbst. [...] Der Mensch sucht sich in dem zu erfassen, was in seinem Leben an Antrieben, Bedingtheiten und Möglichkeiten ‚lebendig' und wirksam ist, er wird sich selbst gegenwärtig, indem er seine Sache vor sich selbst zur Sprache bringt" (ebd., 127). Den Bezug zur Transplantationsmedizin und zu durch Technik evozierten Ansprüchen hat Ludwig Siep ähnlich wie Blumenberg pointiert: „Die Verwendung fremder Körperteile zur ‚Reparatur' des kranken Körpers hat mit der Transplantationsmedizin angefangen […]. Damit stellen sich dann die ethisch drängenden Fragen, inwieweit ein erwachsener, leidender Mensch Ansprüche auf den Gebrauch und evtl. Verbrauch menschlichen Lebens oder des menschlichen Leichnams hat." L. SIEP: Die wissenschaftlich-technische Moderne (2013), S. 162.

[42] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 86–87.

tionsmedizin können vor diesem Hintergrund ebenfalls als Kunst verstanden werden, welche die Natur weiterträgt. Auf diese Weise ist der Mensch allerdings, bei Licht besehen, selbst schöpferisch – und bei BLUMENBERG keineswegs Sklave der Technik[43] – denn es obliegt seiner Sicht auf die Natur, was daran sinnvolle Erweiterung erfahren solle. Mit anderen Worten: Es ist das Selbstbild des Menschen, das ihn dazu veranlasst, die Welt durch bestimmte Artefakte zu gestalten.[44] Dass durch die Transplantationsmedizin diaphan werdende Bild beschreibt ebenfalls ein Selbstbild des Menschen, der leben will und vom Anderen lebt; oder mit FRIEDRICH NIETZSCHE, den BLUMENBERG im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum Fortschrittswillen der Neuzeit zitiert: „Wir wollen, dass es irgendwann einmal nichts mehr zu fürchten giebt“ (Jenseits von Gut und Böse, § 201).[45]

c) Bernhard Waldenfels

WALDENFELS' philosophisch-phänomenologischer Entwurf könnte leicht über das bei ihm breit entfaltete Philosophem der Responsivität[46] auf eine Ethik der Organgabe als Antwort auf die Not des Anderen hin expliziert werden. Aus Gründen der thematischen Konzentration soll der Schwerpunkt der Waldenfels-*relecture* lediglich auf seiner expliziten Technikphilosophie und ihrem Potential zur anthropologischen und dann auch ethischen Erhellung der Transplantationsmedizin liegen. WALDENFELS' phänomenologisch ausgerichtete Technikphilosophie kann insofern als Votum zwischen HEIDEGGER und BLUMENBERG eingeordnet werden, weil er abwägender sowohl Gefahren als auch Gewinne des Technischen reflektiert. Dies folgt schon daraus, dass WALDENFELS ein apophatisches Resümee zu einer Philosophie und Ethik der Technik zieht, da eine Vielzahl von Fragen, die das Technische begleiten,

[43] Vgl. B. RECKI: Technik und Moral (2013), S. 74.
[44] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 88.
[45] Vgl. ebd., S. 270.
[46] Vgl. F. DALLMAYR: Dezentrierter Dialog (2001), S. 149, und V. RÜHLE: Befremdetes Antworten (2001), S. 175–178. Waldenfels selber schließt sich hier der ethischen Optik der Phänomenologie von Levinas an: „[…] Ich kann nur vom Anspruch des Anderen ausgehen und kann nur zeigen, dass dieser meiner Initiative immer schon vorausgeeilt ist. Ich kann keine Gründe angeben, sie kämen immer zu spät. Levinas sagt nie, du *sollst* den Anderen achten. Da ist und bleibt er Phänomenologe: Man kann nur *zeigen*, wovon man ausgeht. Der Blick des Anderen steht nicht in meiner Wahl. Wenn ich den Anderen umbringe – fühle ich trotzdem seinen Blick in meinem Rücken“, B. WALDENFELS: „…jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung“ (2001), S. 494–450.

nicht systematisierbar und mithin nicht durch eine kernige philosophische Positionierung beantwortbar seien.[47] Seinen Ausführungen stellt WALDENFELS die Beobachtung vor, nach der das Bedrohliche der Technik nicht mehr eine „Macht durch Technik", sondern jene „Macht der Technik" sei, was so viel bedeutet wie, der Mensch als Machthaber der Technik, der durch technische Ausrüstung den Ambitus seiner Macht steigern konnte, gerät nun selbst unter die Macht, die er gerufen hat und die stetig an Fulminanz zulegen konnte. Es seien drei phänomenologisch zu unterscheidende Umgangsweisen mit dieser neuen „Macht der Technik", die WALDENFELS jedoch nicht in gleicher Weise legitim nennt: Zunächst ist es die bekannte „antitechnische Reaktion", die er als „Donquichotterie" disqualifiziert, weil sie nicht notwendig etwas Eigenes habe, sondern von dem lebe, gegen das sie sich auflehne. WALDENFELS beschreibt dies als ein Spiel, das sich bei Licht besehen „aus den Kräften des Gegners speist" und so Kritik „Wasser auf dessen Mühlen" sei. Seine Realo-Position zur Technik macht WALDENFELS hinsichtlich der zweiten denkbaren, aber letztlich unmöglichen Reaktion auf den Primat des Technischen deutlich, die er als „Flucht in ein prätechnisches Reservat" apostrophiert. Eine Flucht vor der Technik in einer Welt voller Technik und Artefakte sei ebenso unsinnig wie die Flucht vor dem Bewusstsein, das – so die Analogie – auch nicht bloß partielle Räume fordere. Wer heute das Technische thematisiere, so WALDENFELS, bespreche nicht etwas am Charakter der Welt, als gäbe es einen neutralen Untergrund, sondern der bespreche ihre Ligatur. Schließlich bestehe noch die denkbare und zugleich mögliche Variante der „hypertechnischen Mitmache" als dem krassen Gegenteil zu den beiden zuvor genannten Option. Hier avanciert ein positiver Bezug zur Technik zum Welt- und Sinnverstehen schlechthin. Derartige „Technomanie", so WALDENFELS, reproduziere sich durch technikaffine Gewissen oder schlicht durch das Gefühl von Spaß. Was WALDENFELS dann im größeren Zusammenhang seiner philosophisch-phänomenologischen Aufmerksamkeit interessiert, ist das Verhältnis von Fremdheit und Technik, das zumindest durch die beiden ersten Umgangsweisen angedeutet wurde, dort aber auf je inkonsistente Weise und eher im Modus eines trotzigen Neins. Nach WALDENFELS stellt das notorisch Atechnische des Technischen das Fremde des Technischen dar; sowie auch das Politische, das Ästhetische oder das Ökonomische als Kehrseite das Apolitische, Aästhetische und Aökonomische aufweise. Unter dem Atechnischen versteht er jedenfalls das, was sich dem Technischen selbst entzieht, aber dennoch unüberholbar mit ihm verbunden

[47] Vgl. B. WALDENFELS: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 455.

ist, sozusagen ein *magis* des Technischen, zu dem auch der bereits eingangs und bei HEIDEGGER bezeichnete anthropologische Nimbus des Technischen gehört. Das Ubiquitäre des Technischen verhindere also nicht den bleibenden Fremdheitscharakter des Technischen, weil immer neue Herausforderungen der Technik auch zu Gegenwirkungen animierten. Gestell-Charakter, so WALDENFELS HEIDEGGER in eins aufnehmend und zurückweisend, habe Technik lediglich insofern, als sie dazu zwinge, sich dazu verhalten zu müssen.[48]

Der Zusammenhang zwischen technikphilosophischer Besprechung und Transplantationsmedizin ergibt sich bei WALDENFELS insbesondere aus dem, was er „Pathotechnik" nennt. Gemeint ist die durch technische Innovationen im Raum der Medizin ermöglichte Substitution des Pathologischen durch Technisches, wie etwa beim Einsatz künstlicher Herzklappen. Wiederum wird hier WALDENFELS' Mittelposition deutlich, wenn er sowohl den „Verteidigern der Lebenswelt" als auch „den Verteidigern technischer Errungenschaften" einen verstellten Blick attestiert. Für eine Technikphilosophie im Dialog mit der Transplantationsmedizin, wie hier arrangiert, bedeutet diese doppelte Zurückweisung, weder Untergang noch Himmel sind durch das Technische insgesamt erwartbar, da die unbestreitbaren Errungenschaften das Leiden zwar ändern, es aber gleichwohl nicht ganz überwinden. Eben dies meint die Überführung des Pathologischen in das Pathotechnologische.[49] In einem weiteren Winkel einer „Phänomenotechnik", wie WALDENFELS sie vorgeschlagen und auf die moderne Biotechnologie übertragen hat, fällt besonders die zunehmende chiasmatische Verschränkung von Natur und Artefakt bzw. ein „enjambement von Selbst und Anderem"[50] auf, wie es variiert in der Überschrift dieses Artikels anklingt und am Bespiel der Transplantationsmedizin besonders augenfällig ist. Es scheint nach WALDENFELS insgesamt Strategie gegenwärtiger technischer Innovationen, den Gegensatz von „natürlicher Entstehung" und „künstlicher Herstellung" zu nivellieren, was als „Naturalisierung der Technik" aufgefasst werden kann. Sogleich hat er aber auch das Problem dieser Hybridisierung parat, denn im Gegensatz zum künstlich Hergestellten entzieht sich das natürlich Entstandene der umfänglichen Operationalisierung, da die Mixtur aus Natürlichem und Künstlichem auch das Artefakt in den Raum des zuweilen Unabsehbaren hält.[51]

[48] Vgl. ebd., S. 456–457.
[49] Vgl. ebd., S. 458–459.
[50] F. DALLMAYR: Dezentrierter Dialog (2001), S. 137.
[51] Vgl. B. WALDENFELS: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 393–395.

3. „Und Du wirst wieder jung wie ein Adler" – Die andauernde Debatte um Organspenden

Die Vision eines Körpers, der durch Alterung, Krankheit oder Unfall wieder in einen integren und vormaligen Zustand zurückgeführt werden kann, etwa durch den vielbeschworenen Nektar der Ambrosia oder eben durch Transplantation von Körperteilen und Organen, basiert nicht bloß auf progressiver Abblendung des modernen technisch-naturwissenschaftlichen Weltverstehens. Das Junger-Adler-Zitat aus der Zwischenüberschrift entstammt etwa dem Psalter der hebräischen Bibel (Ps 103,4), die futurologisch nicht selten zu Ewige-Jugend-Hoffnungen neigt. Auch innerhalb der christlichen Hagiographie gibt es verhältnismäßig früh Darstellungen von Ärzten, die unter Gottes benevolentem Blick Transplantationen vornehmen, wie das Beispiel von Cosmas und Damian gezeigt hat.

Felix Largiadèr hat 2010 eine Geschichte der Mythologie und Praxis der Organtransplantation vorgelegt. Darin nennt er fünf ethische Kernfragen in der Debatte um die Humantechnologie der Organverpflanzung: Wann ist ein Mensch tot? Darf man an einer Leiche chirurgische Sektionen zur Organentnahme durchführen? Wer muss einer Organentnahme zustimmen? Wie werden Organe zugeteilt? Was ist mit Lebendspenden?[52] Vielleicht aus Angst vor der Philosophie übersieht Largiadèr die schwierigste Frage: ob es eine moralische Pflicht zur Gabe von Organen gibt. Kontrovers diskutiert wird nicht diese oder jene chirurgische Technik oder diese oder jene Medikation zur Immun-Suppression nach Implantation allogener Organe und Gewebe. Auch wenn in diesem Bereich keineswegs von einem Stillstand der medizinischen Forschung gesprochen werden kann, die Hauptdiskussion ist eine ethische, wie im Folgenden gezeigt wird.

4. Vehemenz des Hirntodkriteriums (anthropologische Vehemenz I)

Mit dem Hirntodkriterium glaubt man einen Zustand gefunden zu haben, nach dem der Mensch „so tot wie nötig [und] so lebendig wie möglich" ist.[53] Man kann so Organe entnehmen, ohne unter Tötungsverdacht zu geraten[54], denn man braucht einen lebenden Körper, aber einen toten Spender[55], einen

[52] Vgl. F. Largiadèr: Transplantation von Organen (2010), S. 22–24.
[53] W. Schneider: „So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!" (1999), S. 37.
[54] Vgl. U. Baureithel/A. Bergmann: Herzloser Tod (1999), S. 7.
[55] Vgl. K.-M. Kodalle: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 31.

„brain-dead-but-heart-beating cadaver“.[56] Die Ethnologin Brigitta Hauser-Schäublin verweist mit einem Beispiel aus der pädiatrischen Intensivmedizin auf das Kontraintuitive des Hirntod-Kriteriums, wenn sie den Arzt eines hirntoten Jungen zitiert: „Er liegt an Maschinen und ist noch warm, sein Herz schlägt noch. Die Mutter hat sich mit ihrem Ohr auf die Brust gelegt und gesagt: ‚Sein Herz schlägt noch, er ist warm, er hat rosige Wangen, wie könnt ihr sagen, er ist tot‘?“[57] Der Tod ohne Starre, Fäulnis und Totenflecken entzieht sich unserer Anschauung. Aber auch in Neurologie und Anästhesie herrscht Unsicherheit, die sich wohl aufgrund politischer Druckverhältnisse kaum artikuliert. Gesa Lindemann ist im Rahmen ihrer Studie zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod auf Intensivmediziner gestoßen, die die Monitore der EKG-Überwachung ausschalten, weil sie die Inkongruenz von kurvenreichem EKG und Nulllinie im EEG nicht ertragen.[58] So wurde der Fall des Studenten Steven Thorpe bekannt, der in der Universitätsklinik Coventry (GB) für hirntot erklärt wurde. Trotz Polyhirntrauma schlugen die therapeutischen Maßnahmen an, nachdem der Vater des jungen Mannes intuitiv dem Todeskriterium keinen Glauben schenkte und eine Entnahme von Organen untersagte. Der Totgesagte konnte genesen das Universitätsklinikum verlassen.[59] Das Hirntodkriterium ist kein unumstrittener Definitionsversuch des Todes. Wenn der Tod einem individuellen Prozess gleicht, erscheinen Definition und Operationalisierung des Todes schwer möglich; im Übrigen hält die Geschichte der Medizin viele Bespiele für Unsicherheit und Wandel der Definition des Todes bereit.[60] Daher eignet sich das Bild des Korridors für den Tod. Andere sprechen von einem „intermediären Leben“ zwischen Tod und Leben. Der Hirntod fällt in diese Phase intermediären Lebens.[61] Wohlgemerkt des Lebens und Sterbens, nicht des Todes. Diese Sicht der Zeitlichkeit des Todes ähnelt der These von Michel Foucault zur Zeitlichkeit des Todes: „Der Tod ist [...] vielfältig und zeitlich gestreut: er ist nicht jener absolute und privilegierte Punkt, an dem die Zeiten anhalten und kehrtmachen [...].“[62]

Schließlich müsste von Sterbenden und nicht von Toten die Rede sein, die potentielle Geber von Organen sind. Man kann aber nicht von einer Leiche

[56] G. Meilaender: Gifts of the Body (2006), S. 35.
[57] Zitiert nach B. Hauser-Schäublin / V. Kalitzkus / I. Petersen / I. Schröder: Der geteilte Leib (2001), S. 155.
[58] So auch bei K.-M. Kodalle: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 33.
[59] Vgl. B. v. Lehn: Der Student, der jüngst noch „hirntot“ war (2012), S. 23.
[60] Vgl. H.-P. Schmiedebach: Von Pulslosigkeit und Elektrisieren (2014), S. 262–264.
[61] Vgl. K.-M. Kodalle: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 33.
[62] M. Foucault: Die Geburt der Klinik (1973), S. 156.

und einem Toten sprechen, dessen Herzkreislauffunktionen noch nicht erloschen sind. Ein sterbender Komapatient ist kein Toter.[63] Aber selbst wenn es sich also bei Hirntoten um Sterbende handelt, erledigt diese These keineswegs die Frage nach einer Pflicht, seine Organe zu geben, auch als Sterbender. Eine vorsichtigere Beschreibung des vegetativen Zustands sterbender Patienten muss nicht automatisch zur Absage an Organgaben führen, wie nicht selten befürchtet. Hier liegt der Grund, warum man von Sterbenden ausgehen muss, die neben lebenden Gesunden als Organgeber in Frage kommen. Man wird eben, bei Licht besehen, sagen müssen, dass beim Ausfall wichtiger Teile des Gehirns der Mensch definitiv beginnt zu sterben.[64]

5. Zur Kultur des Todes, des Leibes, der Leiche (anthropologische Vehemenz II)

Leichen umgibt eine Aura von Respekt. Nicht nur weil sie schaudern lassen, sondern weil sie einen Raum darstellen, der mit einer Person untrennbar verbunden war, insofern sie nur als dieser Leib sie selber war, wie Immanuel Kant festhält: „Wo ich empfinde, da bin ich. [...] Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affecte klopft. [...] Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile".[65] Im Anschluss an den Vater der Phänomenologie, Edmund Husserl, rückt Maurice Merleau-Ponty das Verhältnis von Leib und Selbst denkbar nah zueinander:

> „[...] mein Leib steht nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib, oder vielmehr ich bin mein Leib. [...] Wir betrachten nicht lediglich das Verhältnis zwischen Körpersegmenten und die Korrelation zwischen sichtbarem und taktilem Leib: wir sind es selbst, die diese Arme und Beine zusammenhalten, sie zugleich sehen und berühren."[66]

Nicht zuletzt aufgrund dieses Konnexes erinnert Giorgio Agamben an ein Diktum Sören Kierkegaards, nach dem wahre Liebe nur einem Toten gelten könne, da keinerlei Lohn dafür zu erwarten sei.[67] Die neuen Möglichkeiten der Transplantationsmedizin stellen diese Uneigennützigkeit in der Bezie-

[63] Vgl. F. G. Miller / R. D. Truog: Death, Dying and Organ Transplantation (2012), S. 172.
[64] Vgl. U. Baureithel / A. Bergmann: Herzloser Tod (1999), S. 229.
[65] I. Kant: Träume eines Geistersehers (1912), S. 324f. Dazu weiter: M. Keller: Ausgeschlachtet (2008), S. 245.
[66] M. Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung (1966), S. 180. Vgl. auch G. Agamben: Nacktheiten (2010), S. 138: „Die Nacktheit des menschlichen Körpers ist sein Bild, also das Erzittern, das ihn erkennbar macht, ohne dass er selbst fassbar würde."
[67] Vgl. ebd., S. 70, und S. Kierkegaard: Der Liebe Tun (1966), S. 378–392.

hung zu Sterbenden und Toten allerdings gehörig auf die Probe und abermals ist es Technizität, die anthropologische Grundempfindungen, wie hier von KIERKEGAARD expliziert, modifiziert.

Dieser Respekt vor der Leiche[68] als Respekt vor dem Leib als Respekt vor dem Selbst des Anderen drückt sich auch in ästhetischen Motiven innerhalb der Praxis der Transplantationsmedizin aus: So werden Wunden am Leichnam nach der Explantation verbunden und Kunstaugen implantiert, wenn einer Leiche die Augen zur Hornhauttransplantation (*cornea*) entnommen wurden.[69] Der Respekt vor Sterbenden und auch den Toten in unserer Kultur macht die Transplantationsmedizin zu einer nicht nur ethischen, sondern insbesondere zu einer ästhetisch-anthropologischen Zumutung für Betroffene[70]: Das Öffnen und Sägen, Saugen und Nähen, Hämmern und Veröden ramponiert unser Bild von Integrität und Unversehrtheit: Der Leib wird nicht vom einen zum anderen Augenblick zum Kadaver; und im Grunde wird er es nie.

Vieles deutet nach einer Studie von VERA KALITZKUS überdies darauf hin, dass die Leiche mehr und mehr zum marktfähigen Objekt wird, was zu einem zunehmend pragmatischen Umgang mit Organen führt[71], die man beginnt als Rohstoff zu verstehen.[72] Besonders deutlich wird das an den geschickt hinter der Organspende versteckten Gewebespenden. Heute schon werden mehr als doppelt so viele Gewebespenden als Organspenden in Form von Herzklappen, Bändern, aber auch zum Aufbau von Nasen- und Kieferknochen, zum Ausformen von Gesichts- und Körperstrukturen etc. verwendet.[73] Und MARTINA KELLER ist der Überzeugung, dass der Umgang mit der Leiche Rückwirkung auf den Umgang mit Lebenden hat.[74] Auch hier liegt also ein Ort anthropoethischer Fragen; ob es nicht eigentlich etwas von Parasitismus und Vampirismus hat, Leichen auszuschlachten, damit Andere (schön) leben können. Oder: Die Vehemenz der Sektion, Obduktion und Organentnahme als Agieren an „Leichen" besteht nicht so sehr in der Spezifizität des chirurgischen Bestecks und ihres Gebrauchs, sondern in der Frage nach dem, was eine Leiche ist. Was

[68] Es wird in der Philosophie sogar von einem postmortalen Übel gegenüber Leichen gesprochen, vgl. G. PITCHER: The Misfortunes of the Death (1993), S. 79–95. Weiter weist D. Gareth Jones darauf hin, wie schmal der Grad kultureller Akzeptanz sei, der Organentnahme ebenso wie Autopsien erlaubt, vgl. D. G. JONES: Speaking for the Death (2000), S. 17.
[69] Vgl. F. BREYER et al.: Organmangel (2006), S. 23–24.
[70] Vgl. V. KALITZKUS: Dein Tod, mein Leben (2009), S. 222.
[71] Vgl. ebd., S. 219.
[72] Vgl. M. KELLER: Ausgeschlachtet (2008), S. 244.
[73] Vgl. K.-M. KODALLE: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 35.
[74] Vgl. M. KELLER: Ausgeschlachtet (2008), S. 246.

aber eine Leiche ist, ist keine von der Humantechnologie selbst zu beantwortende Frage.

6. Die Frage nach der Pflicht zur Spende (anthropologische Vehemenz III)

Inzwischen pfeifen es die Spatzen von den Dächern, es gibt einen eklatanten Organmangel. Nicht erst vor dem Hintergrund diverser Transplantationsskandale erscheint die Knappheit an Spenderorganen und -geweben als das „drängendste Problem der Medizin in unserem Land".[75] Viele bedauern diesen Zustand und heißen es gut, Organe zu spenden, ohne sich selbst zu meinen. Nicht nur mangelndes Vertrauen in das medizinische System[76], sondern ebenso diffuses Unbehagen gegenüber dem Todeskriterium und der Vorstellung chirurgischer Ausweidung führen dazu, dass Patienten auf Wartelisten sterben. Ängste sind menschlich, aber was ist mit der Angst davor, angesichts der Lebensnot des Anderen zu versagen? Anders gefragt: Bedeutet nicht das Können des Gebens eigener Organe zur Rettung fremden Lebens trotz aller Ängste aufgrund des moralphilosophischen Konnexes von Können und Sollen eine ethische Pflicht?[77] Was ist von der These zu halten, Organspenden seien supererogatorisch gutzuheißen, stellten aber keine moralische Pflicht dar? Mit der Ethik von Emmanuel Lévinas kann man gegen diese These argumentieren.[78] Insgesamt finden sich innerhalb der medizinethischen Debatte gewichtige Stimmen, die von einer ebensolchen moralischen Pflicht zur Organgabe ausgehen. Jan P. Beckmann verweist auf den Pflichtbegriff bei Immanuel Kant und folgert, dass man von einer gewissen Pflicht zur Spende eigener Organe sprechen müsse.[79] Auch Dieter Birnbacher vertritt im Standwerk *Ethik in der Medizin* von Urban Wiesing die Meinung, beim Organspenden handle es sich um die Erfüllung einer moralischen Pflicht.[80] Klaus Steigleder betont ebenfalls, bei postmortalen Gaben von Organ und Gewebe handle es sich explizit nicht um Supererogatoria. Vielmehr ignoriere man seine Pflicht zur Hilfeleistung, wenn man die Gabe seiner Organe zur Rettung des Lebens Anderer verweigert, obwohl das eigene Leben nicht (mehr) an diesen Organen und Ge-

[75] F. Breyer: Organmangel (2006), S. VII. Ähnlich auch die internationale Situation, vgl. S. H. Hirt: Wenn Tote Leben spenden (2008), S. 68.
[76] Vgl. J. Ach / M. Anderheiden / M. Quante: Ethik der Organtransplantation (2000), S. 80–81.
[77] Vgl. T. M. Wilkinson: Ethics and the Acquisition of Organs (2011), S. 11.
[78] Vgl. M. Wirth: Die Gabe von Brot, Haut und Eingeweiden (2013), S. 183–194.
[79] Vgl. J. P. Beckmann: Ethische Herausforderungen der modernen Medizin (2009), S. 312.
[80] Vgl. D. Birnbacher: Organtransplantation (2000), S. 293–294.

weben hängt.[81] Gegen die habituell gewordene Gutheißung der Organspende, ohne allerdings sich selber zu meinen, steht die Phänomenologie und Ethik des französischen Philosophen Emmanuel Lévinas, der von einer radikalen Absorption des Ich durch die Not des Anderen ausgeht, von einer unabweisbaren Forderung durch den Anderen, die mir nicht durch politische Imperative und moralische Reden zum Trauma wird, sondern durch das bloße und nackte Antlitz des Anderen. Wie kein anderer Philosoph hat Lévinas eine Ethik der Solidarität und Verantwortung mit kaum abweisbarer Evidenz konzipiert, die in praktisch-ethischer *relecture* zur These von einer moralischen Pflicht des Gebens der Gabe eigener Organe führt.[82]

So gesehen ist der Begriff ‚Organspende' letztlich irreführend. Das Lexem ‚Spende' bezieht sich im Allgemeinen auf Dinge, die man in gewisser Überzahl hat und deswegen spenden kann. Dies trifft unter Umständen beispielsweise auf Kleidung, Blut oder Geld zu. In der Gabe eines Organs spendet man als Lebendspender nichts aus Überfluss.[83] Dies intoniert abermals das moralische Gewicht der möglichen Organgabe.

7. Fazit: Aggressivität, Perichorese und Ubiquität von Technik

Die These von der Aggressivität der Technik stammt von dem polnischen Philosophen Stanislaw Lem (1921–2006). Sein Werk *Summa technologiae* ist eines der monumentalsten Werke der Philosophie der Technik.[84] Darin begründet Lem seine These von der Aggressivität der Technologie:

> „Die Technologie ist aggressiver als wir gemeinhin glauben. Ihre Eingriffe in das Seelenleben und die mit der Synthese und der Metamorphose der Persönlichkeit zusammenhängenden Probleme sind lediglich derzeit noch eine leere Klasse von Ereignissen. Der weitere Fortschritt wird sie ausfüllen. Zahlreiche moralische Gebote, die wir heute für unantastbar halten, werden dann hinfällig werden, und dafür werden sich neue Probleme, neue ethische Dilemmata ergeben."[85]

Diese Zukunftsprognose, die heutige Entwicklungen der Medizin kaum antizipieren konnte, basiert auf Lems Grundthese vom Zusammenhang von Physik und Moral. Es ist, so Lem, Unumkehrbarkeit, die diesen ungewöhnlich erscheinenden Nexus plausibilisiert. Lems Insistenz bezieht sich auf ein

[81] Vgl. K. Steigleder: Organtransplantation (2006), S. 415, 425.
[82] Vgl. M. Wirth: Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid' tötet (2012), S. 241–244.
[83] Vgl. V. Kalitzkus: Dein Tod, mein Leben (2009), S. 188–189.
[84] Vgl. K. Bayertz: Ethik, Tod, Technik (1997), S. 76.
[85] S. Lem: Summa technologiae (2003), S. 53. Dazu auch K. Bayertz: Ethik, Tod, Technik (1997), S. 76–77.

moralisches Gefühl, da Unumkehrbarkeit einer Handlung ethisches Gewicht verleiht.[86] LEM hat so allerdings die Allseitigkeit des aggressiven Charakters von Technik noch nicht umfassend eingeholt, wenn doch exakt prognostiziert, zumal ein explosives Moment regelmäßig als Idiosynkrasie des Aggressiven erscheint. Die Omnipräsenz des technisch Kreierten, des Artefakts, wäre wohl etwas, das LEM als „leere Klasse von Ereignissen" bezeichnet hat, denn was zur Abfassung seines Buches schon gesucht und versucht wurde, ist heute kein einfaches *videbimus* mehr. Heute begegnet fast nur vermeintlich Natürliches, wenn selbst Pflanzen und Tiere und ihre Zucht als technische Umsetzung erscheinen.[87] Dass Television und Computer die Technisierung fast aller Lebensräume bedingen, ist fast ein alter Hut, wenn zunehmend aber auch Nahrungsmittel wie Obst und Gemüse aufhören – was sie durch frühe Zuchtverfahren schon längst taten – naturwüchsige Produkte zu sein, sondern Hightech in ihrer Genese steckt, dann braucht es keine hysterioformen Visionäre, um der Omnipräsens des Artefakts das Wort zu reden, das aber zunehmend nicht mehr als solches erkannt wird, wenn eine genmanipulierte Tomate als eine Art unsichtbarer Computer erscheint.

Um Unumkehrbarkeiten im Sinne LEMS geht es auch in den Humantechnologien der Transplantationsmedizin. Sobald Organe transplantiert werden, geht es zwar zunächst um die Technik dieser Technik. Aber der Haupttransformationsprozess betrifft die Sicht auf Krankheit, Integrität, Leichen, den Tod, moralische Pflichten, Gerechtigkeit der Verteilung etc. So zeigt sich exemplarisch und am Beispiel der Transplantationsmedizin: Die Vehemenz der Technik ist nicht technisch, sondern ethisch. Neue Dimensionen des Könnens evozieren neue Dimensionen des Sollens. Jede Technik bedeutet notorisch Transformation von Welt. Ob und wie Welt und Mensch verändert werden sollen, ist mithin keine Frage, welche die Technik selbst zu beantworten hat. Sie verweist in den Raum von Anthropologie und Ethik und so bedeutet alle „Anthropotechnik"[88] in der Medizin, zu der besonders die Transplantationsmedizin gehört, die Veränderung des Menschen und seiner Welt. Dies macht gerade die Transplantationsmedizin ersichtlich, denn sie bedingt einen neuen Blick auf den Tod, auf die Leiche und auf die Weite meiner Pflicht für das Leben des Anderen. Die Leistungen in Chirurgie und Pharmakologie (Immunsuppression etc.) haben zu einer neuen Definition des Todes geführt, haben ein neues Verhältnis zu Sterbenden heraufbeschworen, die nicht mehr im Kreis

[86] Vgl. S. LEM: Summa technologiae (2003), S. 53.
[87] Vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 13.
[88] Vgl. P. SLOTERDIJK: Du musst dein Leben ändern (2012), S. 14–20.

von Familie und religiösem Ritus, sondern eröffnet und unter Narkose unter den Händen chirurgischer Teams sterben. Neues Sterben, anderes Totsein, herausgeforderte Pflichtenethik: Das nennt man die anthropologische und ethische Vehemenz der Technik.

Immunsysteme gegen Todbringer stellen das Vermögen körperlicher Aktivität des Menschen dar. Alle Medizintechnik steht im Dienst eines solchen Immunsystems gegen Todbringer. Aber Technik als Immunsystem gegen den Tod, die allenfalls einen ephemeren Sieg über den Tod erzielen kann, bleibt nicht bei ihrer Bedeutung für das Hinaushalten des Todes.[89] Das Beschwören von Krankheit und Tod durch den Mund der Technik bedeutet immer auch ein Beschwören des Menschen und seiner Welt, weil ein Eingriff in den Organismus auch einen Eingriff in das Leben darstellt: Das nennt man die anthropologische und ethische Vehemenz der Technik. Hier pulsiert die Frage, ob man soll, was man kann. Trotz aller Enthusiasmiertheit, insbesondere über die technologischen Erfolge in der Medizin, steht doch der durch Prothesen optimierte, sanierte oder therapierte Mensch selbst nicht mehr bloß im methaphorischen Sinne, wie oben bei Georg Lucács geschildert, in der Nähe zum Artefakt. Je mehr künstliche Teile eine Ein-Leibung erfahren, desto „gerätekompatibler" wird der Mensch, dessen Unverfügbarkeit so zur Verfügung wird, was wiederum Verdinglichung bedeutet. Der Mensch als Gerät, so wird eingewandt, betreibe als prothetischer *deus secundus* nichts weniger als seine Abschaffung zum Gerät.[90] Transplantationsmedizin ebenso wie, *mutatis mutandis,* Enhancement-Technologien und Visionen, etwa im Bereich der Neuroprothetik, haben das Potential, so *worst-case*-Philosopheme, das Menschsein der Gegenwart abzuschaffen.[91] Solchen Technologiefolgeab-

[89] Vgl. ebd., S. 20.

[90] Vgl. T. Zoglauer: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 26.

[91] Dies ist übrigens erklärtes Ziel des Transhumanismus, der die fortschreitende Technisierung des Menschen gerade nicht als Gefahr, sondern als Chance begreift. Transhumanisten bezeichnen den zum Artefakt gewordenen Menschen, wie es sich in Hybridwesen oder Cyborgs vorstellen lässt, als nächste große Entwicklungsstufe im Gang menschlicher Evolution, vgl. T. Zoglauer: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 27. Vertreter eines neuroprothetischen Transhumanismus betonen dabei, die Steigerung kognitiver Fähigkeiten wie bei Cyborgisierung angestrebt, sei insofern überhaupt keine kategoriale Neuerung, als Menschen seit Schriftnutzung, Buchdruck, Computerisierung und Psychopharmakologie eben darum bemüht seien, vgl. A. Clark: Natural-born Cyborgs (2003), S. 195–198. Eine „externe Erweiterung" des Gedächtnisses erfolgte überdies über Taschenrechner oder Kalender, wie Thomas Zoglauer anmerkt, um eine strukturelle Parallele zwischen gängiger Alltagspraxis und Cyborgisierung zu markieren, um dann aber auf das enorme und umstrittene Wirkungspotential des Neuro-Enhancement hinzuweisen. Da ein Cyborg sowohl als Artefakt wie als Person aufgefasst werden kann, würden die für Ethik und Recht wichtigen Zuschreibungsmöglichkeiten diffus. Faktisch

schätzungen sollte man nicht vorschnell substantialistische und technikfeindliche Vorurteile unterstellen, wenn sie invasive Körpermodifikationen durch Prothetik auf letzte Konsequenzen hin analysieren und auf Gefahren von Depersonalisierung aufmerksam machen, die sich durch Auflösung der klaren Grenzen zwischen Fremdem und Eigenem, Innen und Außen, Autonomie und Heteronomie ergeben können.[92]

Zusammenfassung

WIRTH, MATHIAS: **Enjambement von Eigenem und Fremdem. Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und Transplantationsmedizin.** ETHICA 23 (2015) 4, 337–363

Man täuscht sich, wenn man meint Technik sei Technik und Moral sei Moral. Auch die Technik der Organex- und -transplantation hat neben ihrer technischen eine notorisch anthropologisch-ethische Seite. Es ist eine Grunderkenntnis einer ‚Philosophie der Technik', dass Technik mehr ist als eine rein äußerliche Modifikation der Kultur des Menschen und seiner Sitten. Denn so wenig es harmlose Technik gibt, so wenig kann geleugnet werden, dass die Möglichkeit der Organverpflanzung als Humantechnologie die Wirklichkeit des Menschen und seines Leibseins, seines Sterbens, seines Todes, seiner Verantwortung usw. transformiert. Die gegenwärtige Debatte um Organtransplantation als Diskussion um das Hirntod-Kriterium, die Kultur von Tod und Leiche und die Frage nach einer moralischen Pflicht zur Organspende zeigt die anthropologisch-ethische Vehemenz der Technik.

Blumenberg, Hans
Ethik der Organtransplantation
Heidegger, Martin
Hirntod-Kriterium
Pflicht zur Organspende

Summary

WIRTH, MATHIAS: **Enjambment of what is the foreign and the familiar. On the anthropological vehemence in the philosophy of technology and transplantation medicine.** ETHICA 23 (2015) 4, 337–363

It is overly simplistic to assume that "technology is technology" and "morality is morality" as if they were completely independent spheres with no mutual relation. Hence, organ transplantation technology does have a rather important anthropological and ethical dimension, apart from its obvious technological aspect. It is, in fact, a tenet of a 'philosophy of technology' that technology is not an outward modification of culture and customs. There is no such thing as harmless technology and it cannot be denied that the organ transplantation technology influences the reality of the human body, of dying and death, of one's responsibilities towards others etc. The current debate on organ transplantation, i.e. the discussion on the brain-death criterion, the ethical considerations of death and the treatment of corpses as well as the question of whether or not there is a moral obligation to donate organs stresses that the true nature of the discussion, in the first place, is not a technological but an anthropological and ethical one.

Blumenberg, Hans
brain death criterion

wäre ein Cyborg, wie Zoglauer notiert, beides zugleich, vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 28.

[92] Vgl. F. DALLMAYR: Dezentrierter Dialog (2001), S. 137, und T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 27.

Philosophie der Technik
Respekt vor Leichen
Waldenfels, Bernhard

duty of organ donation
ethics of organ transplantation
Heidegger, Martin
philosophy of technology
respect for the dead
Waldenfels, Bernhard

Literatur

Ach, J./Anderheiden, M./Quante, M.: Ethik der Organtransplantation. Erlangen: Fischer, 2000.
Agamben, G.: Nacktheiten. Frankfurt a. M: S. Fischer, 2010.
Arendt, H.: Macht und Gewalt. München: Piper, [8]1993.
Aurenque, D.: Heideggers Ethik der Phänomene. Die moderne Technik als Gefahr und Rettung, in: S. Friesen, H./Lotz, C./Meier, J./Wolf, M. (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 141–153.
Baureithel, U./Bergmann, A.: Herzloser Tod. Das Dilemma der Organspende. Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.
Bayertz, K.: Ethik, Tod und Technik. Moralische Folgen der Hirntod-Definition, in: J. S. Ach/M. Quante (Hg.): Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin. Stuttgart: frommann-holzboog, 1997, S. 75–99.
Beckmann, J. P.: Ethische Herausforderungen der modernen Medizin. Freiburg/München: Karl Alber, 2009.
Birnbacher, D.: Organtransplantation – Stand der ethischen Debatte, in: U. Wiesing (Hg.): Ethik in der Medizin. Ein Reader. Stuttgart: Reclam, 2000, S. 291–294.
Bloch, E.: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Reinbek: Rowohlt, 1970.
Blumenberg, H.: Schriften zur Technik, hg. v. A. Schmitz/B. Stiegler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2015.
Breyer, F.: Organmangel. Ist der Tod auf der Warteliste unvermeidbar? Heidelberg: Springer, 2006.
Clark, A.: Natural-born Cyborgs. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Dallmayr, F.: Dezentrierter Dialog. Waldenfels an vielfachen Diskursüberkreuzungen, in: M. Fischer/H.-D. Gondenk/B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 130–156.
Decker, O.: Der Prothesengott. Subjektivität und Transplantationsmedizin. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2004.
Foucault, M.: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München: Hanser, 1973.
Freud, S.: Das Unbehagen in der Natur. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.
Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität. Hamburg: Rowohlt, 1992.
Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, in: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 3.1. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

GOLDSTEIN, J.: Entfesselter Prometheus? Hans Blumenbergs Apologie der neuzeitlichen Technik, in: C. Borck (Hg.): Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik, Philosophie. Freiburg/München: Karl Alber, 2013, S. 25–46.
HAUSER-SCHÄUBLIN, B./KALITZKUS, V./PETERSEN, I./SCHRÖDER, I.: Der geteilte Leib. Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland. Frankfurt a. M.: Campus, 2001.
HEIDEGGER, M.: GA [Gesamtausgabe] 2, Sein und Zeit (1927), hg. v. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
— GA 7, Vorträge und Aufsätze (1936–1953), hg. v. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
— GA 27, Einleitung in die Philosophie (1928–1929), hg. v. O. Saame. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
— GA 71, Das Ereignis, hg. v. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
— GA 79, Bremer und Freiburger Vorträge, hg. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
— Gelassenheit. Pfullingen: Neske, 1959.
HIRT, S. H.: Wenn Tote Leben spenden – Organspende und Transplantation, in: H.-J. Kaatsch/H. Rosenau/W. Theobald (Hg.): Medizinethik. Berlin: LIT, 2008, S. 67–82.
HOLZNIENKEMPER, T.: Organspende und Transplantation in der Ethik der abrahamitischen Religionen. Münster: LIT, 2005.
JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
JONES, D. G.: Speaking for the Death. Cadavers in Biology and Medicine. Aldershot: Ashgate, 2000.
KALITZKUS, V.: Dein Tod, mein Leben. Warum wir Organspende richtig finden und trotzdem davor zurückschrecken. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.
KANT, I.: Träume eines Geistersehers, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 2. Bd, Vorkritische Schriften II. Berlin: Reimer, 1912, S. 324–373.
KELLER, M.: Ausgeschlachtet. Die menschliche Leiche als Rohstoff. Berlin: Econ, 2008.
KIERKEGAARD, S.: Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden. Düsseldorf/Köln: Diederichs, 1966.
KOMBRELL, A.: Ersatzteillager Mensch. Die Vermarktung des Körpers. Frankfurt/New York: Campus, 1994.
KODALLE, K.-M.: Überdehnte Solidaritätspflicht? Kritische Anmerkungen im Anschluss an Nikolaus Knoeppflers Vortrag, in: D. Preuß/N. Knoeppfler/K.-M. Kodalle (Hg.): Körperteile – Körper teilen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, S. 29–41.
LARGIADÈR, F.: Transplantation von Organen. Von der Mythologie bis zur erlebten Gegenwart. Basel: Schweizer. Ärzteverlag, 2010.
VOM LEHN, B.: Der Student, der jüngst noch „hirntot“ war, in: Frankfurter Rundschau vom 09.05.2012, S. 23.
LEM, S.: Summa technologiae. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [6]2003.
LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
LUCKNER, A.: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld: transcript, 2008.

Lukács, G.: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt: Luchterhand-Literaturverlag, 1978.
Meilaender, G.: Gifts of the Body. *The New Atlantis* 13 (2006), 25–35.
Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter, 1966.
Miller, F. G./Truog, R. D.: Death, Dying and Organ Transplantation. Reconstructing Medical Ethics at the End of Life. Oxford: Oxford University Press, 2012.
Müller, E.: Technik, in: R. Buch/D. Weidner (Hg.): Blumenberg lesen – ein Glossar. Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 323–336.
Müller, O.: Natur und Technik als falsche Antithese. Die Technikphilosophie Hans Blumenbergs und die Struktur der Technisierung. *Philosophisches Jahrbuch* 115 (2018), 99–124.
Nancy, J.-L.: Der Eindringling. Das fremde Herz. Berlin: Merve, 2000.
Pitcher, G.: The Misfortunes of the Death, in: John M. Fischer (Hg.): The Metaphysics of Death. Stanford: Stanford University Press, 1993.
Pröpper, T.: Theologische Anthropologie, Bd. 1 u. 2. Freiburg i. Br.: Herder, 2011.
Recki, B.: Technik und Moral bei Hans Blumenberg, in: C. Borck (Hg.): Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik, Philosophie. Freiburg/München: Karl Alber, 2013, S. 64–87.
Rühle, V.: Befremdetes Antworten und beantwortbare Fremdheit. Anmerkungen zur schöpferischen Dimension „responsiver Rationalität“, in: M. Fischer/H.-D. Gondenk/B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 130–156.
Schmiedebach, H.-P.: Von Pulslosigkeit und Elektrisieren – Die Medizin und der „Scheintod“ im 18. und 19. Jahrhundert, in: J. Guthmann/R. Meyer/J. Raeder (Hg.): Tod im Wendland – Ein Lese- und Bilderbuch (Wustrower Museumsschriften zur Zeitgeschichte, Bd. 6). Wustrow: Museum Wustrow, 2014, S. 262–266.
— Vom Beginn der Quantifizierung des Körpers: Der Mensch auf der Waage. *Hamburger Ärzteblatt* 5 (2005), S. 239.
Schneider, W.: „So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!“. Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland. Münster: LIT, 1999.
Schüssler, I.: Machenschaft und Gestell. Heideggers zweifache Auslegung der Technik, in: H. Friesen/C. Lotz/J. Meier/M. Wolf (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 65–97.
Siep, L.: Die wissenschaftlich-technische Moderne und ihre ethischen Folgen, in: M. Quante/E. Rózsa (Hg.): Anthropologie und Technik. Ein deutsch-ungarischer Dialog. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 157–169.
Sloterdijk, P.: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.
Steigleder, K.: Organtransplantation, in: S. Schulz/K. Steigleder/H. Fangerau/N. W. Paul (Hg.): Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Eine Einführung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, S. 410–434.
Treml, A. K.: Pädagogische Ideengeschichte. Ein Überblick. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

WALDENFELS, B.: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
— „…jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung“. Gespräch mit Bernhard Waldenfels, in: M. Fischer / H.-D. Gondenk / B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 409 – 459.
WILKINSON, T. M.: Ethics and the Acquisition of Organs. London: Clarendon, 2011.
WIRTH, M.: Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas. *Theologie und Philosophie* 87 (2012), 237–250.
— Die Gabe von Brot, Haut und Eingeweiden. Emmanuel Lévinas’ Philosophie der Not des Anderen und eine Ethik der Organgabe. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 57 (2013), 183–194.
— Wenn man tut, was man nicht sieht. Ein Gespräch über Haupt- und Nebeneffekte zwischen Technikphilosophie und einer Ethik der Informationstechnologie. *Ethica* 21 (2013), 99 – 122.
— Der Worumwille von Arbeit als Therapie – Zur Anthropologie und Ethik psychiatrischer Arbeitstherapie in der Weimarer Zeit, in: M. Ankele / E. Brinkschulte (Hg.): Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag. Arbeit in der Psychiatrie vom frühen 19. Jahrhundert bis in die NS-Zeit. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015, S. 135 – 156.
ZOGLAUER, T.: Zur Ontologie der Artefakte, in: H. Friesen / C. Lotz / J. Meier / M. Wolf (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 13 – 30.

Dr. des. Mathias Wirth, Wiss. Mitarb. am Institut f. Geschichte und Ethik der Medizin,
Zentrum f. Psychosoziale Medizin des Universitätsklinikums Hamburg Eppendorf,
Martinistr. 52, D-20246 Hamburg
m.wirth@uke.de