Analyse & Kritik 24/2002 (© Lucius & Lucius, Stuttgart) S. 249–271

Thomas Schramme

Natürlichkeit als Wert

Abstract: The predicate "natural" is often used in a normative fashion, especially in Bioethics. But that something is natural does not alone suffice to explain its value. In this essay, I want to fulfil mainly two tasks: Firstly, to differentiate between several usages of the concept of naturalness and scrutinize whether they may serve a function in ethics; secondly, to argue for the (eudaimonistic, not moral) value of naturalness in certain respects. The value of the natural lies firstly in its significance for human well-being: specific natural functions form necessary elements and conditions of the ability to lead a good life. Secondly, the very feature of the natural, its being purposeless, which implies that we cannot read our aims out of nature, serves as the basis of its eudaimonistic value.

0. Einleitung

> „‚Natur', ‚natürlich' und die von ihnen abgeleiteten oder ihnen etymologisch verwandten Ausdrücke haben zu allen Zeiten im Denken und Fühlen der Menschheit eine große Rolle gespielt. Das überrascht nicht, wenn wir bedenken, was diese Wörter in ihrem ursprünglichen Sinne bedeuten. Es ist allerdings bedauerlich, dass man dieser Gruppe von Wörtern, die eine so große Rolle in der ethischen und metaphysischen Spekulation spielen, zahlreiche Bedeutungen beigelegt hat, die von der ursprünglichen Bedeutung zwar verschieden, aber mit ihr doch hinreichend eng verknüpft sind, um zu Begriffsverwirrungen zu führen. Auf diese Weise haben sich diese Wörter mit so viel fremden, meist sehr einflussreichen und zählebigen Vorstellungen vermischt, dass sie seitdem Gefühle wachrufen und bezeichnen, die ihre ursprüngliche Bedeutung keineswegs gerechtfertigt haben würde und die sie zu einer der ergiebigsten Quellen falschen Geschmacks, falscher Philosophie, falscher Moral und sogar schlechter Gesetze gemacht haben." (Mill 1984, 9).[1]

John Stuart Mills Bemerkungen, die gleich am Beginn seines Essays „Natur" aus dem Jahre 1874 stehen, beschreiben in eindrücklicher Weise die Situation, in der wir uns nach wie vor befinden. Es herrscht Verwirrung darüber, was der Begriff

[1] Dem von Mill erwähnten „ursprünglichen Sinn" nach, ist „Natur" ein „Kollektivname für alle wirklichen und möglichen Tatsachen, oder, um genauer zu reden, ein Name für die uns teilweise bekannte, teilweise unbekannte Art und Weise, wie alles geschieht." (ebd., 11) Zu Mills Essay vgl. auch Birnbacher 1991.

der Natürlichkeit überhaupt bezeichnet und gleichzeitig dient er – sei es gewollt oder unbewusst – der Legitimation von Wertaussagen.

So hat unlängst die vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre eine „lehrmäßige Note" veröffentlicht, wonach sich das Handeln der Bürger und des Gesetzgebers an ethische Prinzipien zu halten habe, die in der „Natur des Menschseins" und im „natürlichen Sittengesetz" wurzeln (FAZ, 16.1.03). Nun kann man das noch als abstruse Parolen einer um ihr gesellschaftliches Überleben kämpfenden Institution verbuchen. Doch finden sich genug andere Beispiele, die in der Öffentlichkeit eine größere Rolle spielen.

Gegen genetische Eingriffe oder das Klonen von Menschen wird regelmäßig vorgebracht, sie seien ‚gegen die Natur'. Umgekehrt werden die Techniken durch den Hinweis verteidigt, dass genetische Veränderungen der Grundstein der Evolution und daher natürlich seien. Das gleiche wird bezüglich des Klonens ins Feld geführt: Auf natürliche Weise entstandene eineiige Zwillinge seien letztlich nichts anderes als Klone, nämlich genetisch identische Individuen. Insbesondere in der modernen Biomedizin werden also Neuerungen mit Hilfe des Kriteriums der angeblichen Natürlichkeit bzw. Unnatürlichkeit bewertet. Was sich zu weit vom Natürlichen entfernt, gilt in ethischen Kategorien als falsch, in ästhetischer Begrifflichkeit als eklig. Englischsprachige Bioethiker sprechen bereits ironisch vom ‚yuck factor' – dem ‚Igitt-Faktor' – bei der moralischen Urteilsfindung. Andere betrachten den Ekel als ernsthaftes Element der ethischen Urteilsfindung (Kass 1997). Doch selbst wenn das Natürliche das Wahre, Schöne und Gute repräsentiert, bleibt meist im Dunkeln, wodurch es eigentlich charakterisiert ist.

Die Bedeutung der Frage nach dem Zusammenhang von Natürlichkeit und Werthaftigkeit ist nicht auf den Bereich der angewandten Ethik beschränkt. Auch in Bezug auf aktuelle metaethische Diskussion um den moralischen Realismus und die Aussichten einer (neo-)naturalistischen Ethik spielt sie eine Rolle. Zudem thematisieren sie sowohl die Soziobiologie als auch einige Versionen der Tugendethik (vgl. Crisp 1996; Foot 2001; Tugendhat 2001).

Ausgehend von Mills Ausführungen sollen zwei Fragen ins Zentrum der folgenden Untersuchung gestellt werden, nämlich erstens, welche Bedeutungsdimensionen der Begriff der Natürlichkeit besitzt und zweitens, ob die verbreitete positive Einstellung gegenüber dem Natürlichen begründet ist. Ich möchte zeigen, dass Natürlichkeit zwar nicht unvermittelt als Wertmaßstab des menschlichen Handelns in Anspruch genommen werden kann, dass aber dennoch ein bestimmtes Verständnis der Orientierung dienen kann, wie man handeln sollte. Die Natur kann uns zwar nicht den Weg weisen, und es ist daher sinnlos, ihr blindlings folgen zu wollen; aber gerade die Tatsache, dass sie für den Menschen *keinen* unmittelbar wegweisenden Charakter hat, sollte zu einer Haltung des Respekts dem Natürlichen gegenüber und zur Anerkennung seines Werts führen.

Im *ersten* Abschnitt sollen zunächst grundlegende Einwände gegen jeglichen Versuch, Werte aus der Natur abzuleiten, untersucht werden. Dabei zeigt sich, dass zwar ein direkter Weg vom Natürlichen zum Normativen versperrt bleibt, doch damit die Relevanz der Natur für die Ethik nicht vollständig beschrieben ist. Unsere Begriffe des Natürlichen und unsere wertenden Deutungen der Natur sind geprägt von der Beziehung, in der wir uns zu ihr verorten. Diese Inter-

pretationen sind aber grundverschieden und zum Teil widersprüchlich. Daher sollen sie im *zweiten* Abschnitt in ihrer Ambivalenz herausgearbeitet werden. Im *dritten* Abschnitt werden dann fünf verschiedene Bedeutungen des Begriffs des Natürlichen unterschieden, wobei ihm ausschließlich in der Deutung als dem Nicht-Technischen eine mögliche Funktion in der Ethik zugestanden wird. Es wird sich allerdings im *vierten* Abschnitt zeigen, dass auch hier eine direkte Ableitung des Werts, wie man sie in einer teleologischen Deutung von natürlichen Vorgängen bisweilen finden kann, zum Scheitern verurteilt ist, weil die Natur keine Zwecke verfolgt. Nichtsdestotrotz stehen insbesondere prudentielle Werte – das Wohl des Menschen – offenbar in einem engen Zusammenhang mit dem Natürlichen. Im abschließenden *fünften* Abschnitt wird die Deutung der Natürlichkeit als Zweckfreiheit zum Schlüssel für die These, dass sich in dieser besonderen Eigenschaft der Wert der Natürlichkeit zeigt.

1. Grundlegende Einwände

Manche Philosophen würden von vornherein bestreiten, dass Natürlichkeit überhaupt einen sinnvollen ethischen Wert darstellen kann. Zwar würden sie zugeben, dass Werturteile *de facto* häufig auf Aussagen gegründet sind, welche die Natur zum Gegenstand haben. Doch wären Wertungen ihrer Meinung nach weder in verteidigender noch kritischer Absicht zu rechtfertigen, indem man sie mit Beobachtungen über Vorkommnisse in der Natur verbindet. Denn es sei zweierlei, eine Beschreibung oder eine Wertung vorzunehmen.

Die beiden bekanntesten Varianten dieses prinzipiellen Einwands sind das nach David Hume benannte ‚Gesetz', wonach aus einem Sein kein Sollen folgt, zum anderen der ‚naturalistische Fehlschluss', wie ihn George Edward Moore eingeführt hat.[2] Da beide in der Diskussion über die Verbindung von Natur und Ethik von zentraler Bedeutung sind, sollen sie hier in gebotener Kürze vorgestellt werden. David Hume stellt in einer oft zitierten Stelle fest:

> „In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, dass der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, dass mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit „*ist*" und „*ist nicht*" kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein „*sollte*" oder „*sollte nicht*" sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies *sollte* oder *sollte nicht* drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muss also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muss ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreif-

[2] In der philosophischen, aber auch der naturwissenschaftlichen Diskussion – wo sie die Ethik tangiert, wie etwa in der Soziobiologie – wird des häufigeren Humes Position mit dem naturalistischen Fehlschluss einfach gleichgesetzt. Obwohl sie eng verwandt sind, besagen diese beiden Argumente allerdings nicht dasselbe. Zudem könnten Humes und Moores positive Moraltheorien kaum unterschiedlicher sein.

> lich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind." (Hume 1978, 211; Hervorhebungen im Original.)

In diesem Zitat ist nicht davon die Rede, dass Sein und Sollen zwei völlig getrennte Sphären darstellen, die in keinerlei Verbindung stehen. Es wird nur behauptet, dass man nicht ohne weitere Auskünfte und Gründe von einem zum anderen schreiten kann. Aus einem Sein folgt demnach kein Sollen *einfachhin.* Es gilt, eine Lücke zu überschreiten. Dass diese prinzipiell nicht überwunden werden könne, wird von Hume keineswegs behauptet, sondern nur, dass sie nicht allein auf der Basis von Tatsachenaussagen (‚Ist-Aussagen') geschlossen werden kann. Die Ethik muss Humes Ansatz zufolge keineswegs als völlig autonom gegenüber Beschreibungen der Welt gedacht werden.

Dass das Natürliche für das Wertvolle und Gesollte *keinerlei* Bedeutung haben könne, wird also von Hume nicht festgestellt. Wäre es anders, könnte man sich Humes eigene Gründung der Moral auf natürlichen Affekten und seine Rede von ‚natürlichen Tugenden' auch gar nicht erklären. Aussagen der Art: „Das ist gut, da es natürlich ist", können auch dem Humeschen Gesetz zufolge zulässig und möglicherweise sogar überzeugend sein; allerdings nur, wenn zusätzliche Prämissen ins Spiel gebracht werden und der Satz selbst damit als elliptisch begriffen wird.

Der naturalistische Fehlschluss wird nach Moores Meinung begangen, wenn das Prädikat „gut" definiert wird und damit die Frage, ob etwas Bestimmtes gut ist, geschlossen wird. Lege man beispielsweise fest, „gut" bedeute „lustvoll", dann könne nicht mehr sinnvoll gefragt werden, ob das Lustvolle gut sei, denn das wäre es *per definitionem.* Welche Dinge gut seien, dürfe aber nicht durch semantische Vorentscheidungen festgelegt werden, sondern müsse immer als offene Frage gelten.

Moores Argument ist also eines zur logischen Struktur der Sprache der Moral. Dass der Fehlschluss „naturalistisch" genannt wird, lädt zu Missverständnissen ein, denn er bezieht sich keineswegs nur auf solche Theorien, die das Natürliche als Quelle des Normativen in Anschlag bringen, sondern auf alle, die das Wort „gut" so analysieren, dass es auf nicht-moralische Eigenschaften zurückgeführt wird. Dazu gehören auch metaphysische wie „von Gott geschaffen"[3] Doch betont er durchaus (z.B. Moore 1996, 77), dass er in erster Linie die Zurückführungen der Ethik auf bestimmte Naturwissenschaften kritisieren will. Seine wichtigsten Gegner sind die Analysen von „gut" als „lustvoll" bei den Hedonisten, als „höher entwickelt" bei Herbert Spencer, aber auch als „gesund" oder für unsere Fragestellung wesentlich: als „natürlich".

> „Wir dürfen uns also durch die Versicherung, eine Sache sei natürlich, nicht dazu verleiten lassen, einzuräumen, sie sei gut. Gut meint definitionsgemäß keineswegs etwas, das natürlich ist. Somit bleibt es stets eine offene Frage, ob etwas, das natürlich ist, auch gut ist." (Moore 1996, 82)

[3] Das Beispiel stammt nicht von Moore, er macht allerdings an verschiedenen Stellen deutlich, dass er beide Formen der Reduktion im Auge hat, z.B. Moore 1996, 76, 367f.

Moores Argument des naturalistischen Fehlschlusses hat zahlreiche Kritik auf sich gezogen (vgl. nur Frankena 1974; Engels 1993; Quante 1994). Insbesondere seine These der Unanalysierbarkeit des Prädikats „gut" bleibt bloße Behauptung und beruht auf einer spezifischen Auffassung bezüglich Definitionen, „(...) wonach eine Definition feststellt, welches die Teile sind, die unveränderlich ein bestimmtes Ganzes bilden (...)" (Moore 1996, 39). Moore hat sich später bei mehren Gelegenheiten selbstkritisch mit seiner Konzeption der *naturalistic fallacy* beschäftigt.[4] Er hat außerdem zugegeben, dass er den naturalistischen Ethiken eigentlich keinen logischen Fehlschluss unterstellen könne, sondern bloß die Verwechslung (*confusion*) eines unanalysierbaren Prädikats („gut") mit irgendeinem naturalistischen oder metaphysischen Prädikat („lustvoll" etc.) (Moore 1996, 372ff.).[5]

Nun scheint dennoch zumindest so viel an Moores Argument richtig zu sein: was gut und wertvoll ist, kann nicht durch Definitionen festgelegt werden. Evaluative und normative Sätze sind immer synthetische Sätze. Doch folgt daraus nicht, dass der Bezug auf naturalistische Erkenntnisse in der Ethik nichts verloren hätte, sondern bloß, dass die linguistische Analyse der Sprache der Moral zur Begründung der Moral nicht ausreicht.

Interessant ist, dass dennoch die meisten Naturwissenschaftler – speziell Biologen – Moores Argumentation und die Rede vom naturalistischen Fehlschluss nahezu zum Dogma erklärt haben und sich damit gegen eine Vereinnahmung durch die Ethik wehren (vgl. Engels 1993, 94). So schreibt etwa der Evolutionspsychologe Steven Pinker, der hunderte von Seiten darauf verwendet, den Leser zu überzeugen, wie wichtig die Einsichten der Biologie und speziell der Evolutionstheorie für ein angemessenes Verständnis der Wirkungsweise des menschlichen Geistes und der menschlichen Kultur seien:

> „Die Natur schreibt uns nicht vor, was wir hinnehmen und wie wir unser Leben führen sollen. (...) Obwohl ich mich längst im fortpflanzungsfähigen Alter befinde, habe ich bisher absichtlich keine Kinder, sondern ich habe meine biologischen Ressourcen vergeudet. (...) Aber mir gefällt es so, und wenn es meinen Genen nicht gefällt, sollen sie meinetwegen von der Brücke springen." (Pinker 1998, 71f.)

Zwar weist Pinker an dieser Stelle zu Recht darauf hin, dass wir als Menschen frei sind, gegen die „Imperative" der Natur aufzubegehren. Diese Tatsache hat offensichtlich Auswirkungen auf das Verhältnis von Natur und Ethik. Die Normativität von Werten und Normen – ihr „Soll-Charakter" oder „Magnetismus" (C.L. Stevenson 1974, 119) – kann nicht allein auf ihrer Fundierung in der Natur beruhen, da wir uns gegen ihre „Empfehlungen" richten können. Die Ethik kann

---

[4] Insbesondere in dem zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichten Vorwort zur zweiten Auflage der *Principia Ethica*, das dann erst 1993 erstmals erschien.

[5] „Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass ich den Namen ‚naturalistischer Fehlschluss', wenn ich ihn denn überhaupt behalten wollte, (...) als ein Synonym für die Identifizierung von G [dem Prädikat „gut", TS] mit einem bestimmten Prädikat derjenigen Klasse gebrauchen [sollte], die ich nun definieren werde, und die ich, wie ich bereits sagte, nunmehr für die Klasse ‚natürliche und metaphysische Prädikate' ersetzen möchte." (Moore 1996, 376)

demnach nicht auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaften reduziert werden. Doch Pinker folgert darüber hinaus:

> „Wie viele Philosophen glaube ich, dass Wissenschaft und Ethik zwei in sich geschlossene Systeme sind, die aus denselben realen Elementen bestehen, genau wie Poker und Bridge unterschiedliche Spiele sind, die mit dem gleichen Blatt von 52 Karten gespielt werden." (Pinker 1998, 75)

Damit scheint er das Kind mit dem Bade auszuschütten. Denn gerade die Tatsache, dass beide ‚Spiele' mit demselben Material auskommen müssen, scheint eine nähere Verbindung zwischen Ethik und Natur zu begründen als er zugestehen will. Ist die Ethik wirklich eine autonome Disziplin, ein in sich geschlossenes System, völlig unabhängig von Erkenntnissen der Naturwissenschaften und der Anthropologie?

Aus den beiden genannten Einwänden der Sein-Sollen-Kluft und des naturalistischen Fehlschlusses folgt jedenfalls nicht, dass Tatsachen generell oder speziell Natürlichkeit nicht als Quelle des Guten und Wertvollen in Frage kommen können. Sicherlich müssen dazu weitere Prämissen ins Spiel gebracht werden, die selbst auf genuin ethischen Überlegungen fußen. Die Ethik kann zwar nicht auf empirische Tatsachen zurückgeführt werden, aber daraus folgt nicht, dass sie gegenüber ihnen notwendigerweise autonom ist. Den Naturwissenschaften könnte eine Orientierungsfunktion in der Ethik gewährt werden, ohne dass ihnen eine Begründungsfunktion zugestanden würde (Engels 1993, 126).

So scheint es nicht sonderlich verwegen, das für den Menschen spezifisch Gute und Wertvolle in Relation zu seiner natürlichen Beschaffenheit zu sehen, bedenkt man, dass der Mensch selbst ein Naturwesen ist – ein Tier. Dass diese Verbindung häufig nicht gesehen wird, hat sicherlich auch mit philosophiehistorisch erklärbaren Vorentscheidungen zu tun. Werte gehören offensichtlich nicht zur *res extensa* und es scheint somit keine Verbindung zwischen der körperlichen Verfasstheit des Menschen und der Sphäre der Werte festzustellen. Dass die Cartesianische Trennung von Leib und Seele unplausibel ist, hat sich zumindest in der Philosophie des Geistes inzwischen herumgesprochen. Doch daraus Folgerungen zu ziehen und die Ethik enger mit der natürlichen Verfasstheit des Menschen zu verknüpfen, fällt den wenigsten ein; nicht zuletzt weil die Ethik häufig – insbesondere in der Tradition Kants – als apriorische, durch empirische Überlegungen nicht tangierte Disziplin betrachtet wird.

An dieser Stelle sollte auch auf eine Unterscheidung hingewiesen werden, die weithin akzeptiert ist, aber anscheinend in ihrer Durchschlagskraft bezüglich unserer Fragestellung überschätzt wird: die Differenz zwischen Fragen des guten Lebens und moralischen Verhaltensregeln, welche manchmal terminologisch durch die Ausdrücke „ethisch" und „moralisch" voneinander geschieden werden. Einige Philosophen behaupten, die Moral habe mit Fragen des guten Lebens gar nichts zu tun. Wenn also, wie eben angedeutet, das Gute für den Menschen (teilweise) mit seiner natürlichen Verfasstheit verbunden werde, so habe das keinerlei Relevanz für die Sphäre des moralischen Sollens. In den meisten anti-naturalistischen (insbesondere den deontologischen) Moraltheorien wird regelmäßig die Relevanz

von Fragen des guten Lebens für die Ethik bestritten. Möglicherweise sind aber prudentielle Werte, die in der menschlichen Natur fundiert sein könnten, für die Moral ausschlaggebend. Falls beispielsweise die Moral die Funktion haben sollte, das Wohl von leidensfähigen Wesen zu schützen, dann muss die Frage gestellt werden, worin dieses Wohl besteht. Und hierfür sind naturalistische Überlegungen offenbar von großer Bedeutung.

Etwas pauschal gesprochen kann festgehalten werden, dass die Frage nach der Verbindung von Natur und Ethik nahezu ausnahmslos so verstanden wird, als bezöge sie sich auf die Grundlagen der Moral – im Gegensatz zu Fragen des guten Lebens. Doch damit begibt man sich möglicherweise einer wesentlichen Quelle von Normativität. Denn was unter prudentiellen (bzw. eudaimonistischen) Gesichtspunkten als Wert anzusehen ist, könnte in weit engerer Verbindung zum Natürlichen stehen, als in der Verengung der Fragestellung auf die Moral in den Blick gerät. Denken wir nur an den ‚natürlichen Wert' Gesundheit.

Die Überzeugung, dass ein starker Naturalismus, dem zufolge Werte direkt aus der Natur abgeleitet werden können, in der Ethik scheitert, verpflichtet nicht auf eine Sichtweise, wonach Werte rein subjektiv dem menschlichen Willen anheim gestellt sind (vgl. Sousa 1985, 170). Zwar gehören Werte nicht zum „Gewebe der Welt" (Mackie 1981, Kap.1), existieren also nicht unabhängig vom Menschen – im Gegensatz zu Bergen und Stühlen. Daher könnte man meinen, dass sie auch subjektiv geprägt sein müssen. Doch gilt diese Form der Subjektivität für ihren ontologischen Status. Werte sind ontologisch subjektiv, so würden die meisten Philosophen es sehen. Damit ist allerdings nur gezeigt, dass ihre Existenz subjektabhängig ist, und nicht, dass sie ausschließlich nur durch subjektive Pro- oder Contra-Einstellungen, durch Vorlieben oder Abneigungen, determiniert sein müssen.

Diese Gedanken sollten zunächst nur dazu dienen, ein Feld der Erörterung zu eröffnen, dass häufig von vornherein als unfruchtbar angesehen wird. Bevor ich mich der Verbindung von Natur und Ethik später erneut widme, sollen verschiedene Dimensionen des Begriffs des Natürlichen vorgestellt werden. Davor wiederum möchte ich eine kurze Bestandsaufnahme der spezifisch menschlichen Beziehungen zur Natur vornehmen. Sie sind aufschlussreich, weil sie bereits evaluative und normative Aspekte implizit beinhalten (vgl. Gloy 1992, 490). Indem wir uns zur Natur ins Verhältnis setzen, interpretieren wir sie in einer bestimmten Weise und schaffen damit Bilder des Natürlichen – seien sie richtig oder falsch, angemessen oder unangemessen –, die benutzt werden, um ethische Fragen zu beantworten.

2. Die Beziehung(en) des Menschen zur Natur

Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist von einer grundlegenden Ambivalenz geprägt (vgl. Kluxen 1997). Auf der einen Seite steht die Furcht, auf der anderen die Zuneigung. Die Natur ist Feindin und Freundin, Mörderin und Ernährerin zugleich. Die Natur sorgt durch ihre Früchte für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Aber der Mensch hat auch Begierden, deren Befriedigung durch Be-

dingungen in seiner Umwelt gefährdet wird. Den Schutz vor Kälte und gefährlichen Tieren bringt die Natur nicht hinreichend hervor und stellt selbst bisweilen eine Bedrohung dar. Die Natur muss daher vom Menschen bearbeitet und letztlich bekämpft werden, um alle seine Bedürfnisse zu erfüllen. Überschwemmungen, wie sie in relativ unfruchtbaren Ländern vorkommen, sind Beispiele dieser zwiespältigen Beziehung des Menschen zur Natur. Hochwasser können notwendig sein, damit überhaupt etwas wächst, andererseits sind sie gefährlich und im schlimmsten Fall tödlich.

Die genannte notwendige Entfernung des Menschen von der Natur ist in der biblischen Geschichte von der Vertreibung aus dem Garten Eden festgehalten: Die ersten Menschen wurden aus dem Garten verwiesen, weil sie vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten. Ab sofort wussten Adam und Eva um Gut und Böse, ihnen waren ‚die Augen geöffnet'. Erst dann kamen also für sie Werte in die Welt, denn sie sind abhängig vom Blick des Menschen. Vorher waren zwar alle natürlichen Bedürfnisse erfüllt, nur hatten die Menschen sich keine eigenen Zwecke setzen können, da sie sozusagen blind waren. Sie befanden sich in einem Zustand der Sicherheit, aber auch einem der Festgelegtheit auf ein bestimmtes Leben. Insofern ist der Austritt aus dem Garten Eden der Eintritt in das Reich der Freiheit. Kurz, der Mensch wurde erst wirklich zum Menschen, indem er das Paradies verließ. Gleichzeitig schuf er gegenüber der ursprünglichen eindimensionalen Beziehung zur Natur eine weitere, indem er sich mit dem Gebrauch seiner Freiheit gegen sie setzte. Es scheint daher, als sei die Ambivalenz in unserer Beziehung zur Natur selbst ein natürlicher Bestandteil des menschlichen Lebens.

Die Natur sendet also unterschiedliche und widersprüchliche Signale an uns. Nicht ohne sie können und möchten wir leben, aber dennoch können wir es häufig nicht mit ihr aushalten. Darauf aufbauend, könnte man vereinfachend zwei antagonistische Idealtypen der Beziehung des Menschen zur Natur festhalten, die in der Reinform eher selten anzutreffen sind, vielmehr beide in unterschiedlicher Ausprägung das menschliche Leben und verschiedenen Kulturen prägen. Auf der einen Seite steht der Typ Mutter-Kind-Verhältnis: Der Mensch als Spross der Mutter Natur. Hiermit identifizieren sich zivilisationskritische und naturromantische Bewegungen, die Slogans wie „Die Natur weiß es besser" und „Zurück zur Natur" hervorgebracht haben. Auf der anderen Seite befindet sich der Typ Herr-Knecht-Verhältnis, wobei der Mensch selbstverständlich als Herr fungiert. „Macht Euch die Erde untertan" steht als Leitspruch über dieser Sichtweise, oder sogar im Extremfall das futuristische „Tod dem Mondenschein". Sollen wir der Natur folgen oder sollen wir sie dem Menschen anpassen? So kann die Leitfrage der in Streit liegenden Positionen formuliert werden.

Die beiden Grundhaltungen lassen einen einfachen Schluss vom Natürlichen als dem der Natur Entsprechenden zum Guten und Richtigen unwahrscheinlich erscheinen. Da natürliche Ereignisse für den Menschen schreckliche, ja sogar tödliche Folgen zeitigen können, fragt sich, wie Natürlichkeit zu einem Gütesiegel werden konnte. Verdankt sich die Feier des Natürlichen am Ende nur der Sehnsucht des zivilisationsmüden Städters, der in seinem mit den neuesten technischen Geräten ausgestatteten und wohlig beheizten Luxusapartment sitzt und

davon träumt, nackt über eine sonnendurchflutete Waldlichtung zu springen? Derselbe Städter wird doch, wenn ihn ein Zipperlein plagt, seinen Sportwagen durchstarten, um in der nächstgelegenen Spezialklinik den Einsatz des Kernspintomographen zu verlangen.

> „Um es ohne Umschweife zu sagen: Fast alles, wofür die Menschen, wenn sie es sich gegenseitig antun, gehängt oder ins Gefängnis geworfen werden, tut die Natur so gut wie alle Tage. Das, was menschlichen Gesetzen als die verbrecherischste Handlung gilt, das Töten, übt die Natur einmal an jedem lebenden Wesen und in einer beträchtlichen Zahl von Fällen nach langen Qualen, wie sie nur die allerschlimmsten menschlichen Ungeheuer, von denen wir wissen, ihren Mitmenschen je absichtlich zugefügt haben.“ (Mill 1984, 31)

Die Sache so abzutun, scheint nun aber wiederum übertrieben. Mills Furor gegen die Naturbegeisterten des viktorianischen Zeitalters in allen Ehren, aber so einfach kann eine solch verbreitete Überzeugung, wonach das Natürliche gleichbedeutend mit dem Guten ist, nicht ad absurdum geführt werden. Vielmehr scheint eine *spezifische* Vorstellung des Natürlichen dessen positiven Wert zu begründen. Nicht einfach das, was in der Natur vorkommt, scheint gemeint zu sein, sondern ausschließlich das dem Menschen Zuträgliche. Dann fragt sich allerdings, ob „Natürlichkeit“ nicht bloß ein anderer Name für das ist, was wir Menschen für gut halten. Und somit liefe die Behauptung, dass das Natürliche das Gute ist, auf die wenig informative Aussage hinaus, dass das Gute gut für uns ist.[6] Als Wertkriterium eingesetzt, soll das Natürliche anscheinend ambitionierter sein, nämlich eine objektive Richtschnur des Guten und Richtigen darstellen. Als Wertmaßstab soll etwas dienen, das von menschlichen Interessen unabhängig vorliegt.

3. Bedeutungsdimensionen des Natürlichen

In diesem Abschnitt möchte ich *fünf* unterschiedliche Bedeutungen von „Natürlichkeit“ unterscheiden, ohne dabei einen Anspruch auf Vollständigkeit, geschweige denn messerscharfe Trennschärfe anzumelden. (Vgl. Böhme 1992a; Spaemann 2001). Die fünf Bedeutungen sind: Das Natürliche als das Biologische, als das Selbstverständliche, als das Nicht-Artifizielle, als das Nicht-Kulturelle, und als das Nicht-Technische. Natürlich möchte ich nicht behaupten, es gebe *die* richtige Definition unter diesen Deutungen. Allerdings soll ein bestimmtes Verständnis später in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, weil es meines Erachtens

[6] Erneut war Mill in dieser Hinsicht bereits eindeutig: „Diejenigen, die die Natur als Maßstab des Handelns festlegen, beabsichtigen damit nicht bloß eine bestimmte Sprachregelung; sie wollen damit nicht sagen, dass der Maßstab – er möge sein, was er wolle – ‚Natur‘ genannt werden soll. Nach ihrer Auffassung geben sie vielmehr Auskunft darüber, worin der Maßstab des Handelns besteht. Diejenigen, die sagen, dass wir der Natur gemäß handeln sollten, meinen damit nicht nur den tautologischen Satz, dass wir tun sollten, was wir tun sollten. Sie glauben vielmehr, dass das Wort ‚Natur‘ ein *Kriterium* dafür bietet, was wir tun sollten.“ (Mill 1984, 17; Hervorhebung im Original).

am besten geeignet ist, die verbreitete positive Bewertung des Natürlichen zu erklären.

Erstens wird alles, was die Natur hervorgebracht hat bzw. hervorbringt, als ‚natürlich' bezeichnet. Berge sind natürlich, Kokosnüsse und Schnee, aber auch Erdbeben und Krankheiten. Biologische Vorgänge gelten in dieser Hinsicht als natürlich, man sagt etwa: „Ich habe einen natürlichen Drang" oder „Es ist natürlich, dass Schmetterlinge aus Raupen schlüpfen". Auch Naturgesetzmäßigkeiten gehören dazu. Der natürliche Weg fließenden Wassers ist unter anderem von der Gravitationskraft bestimmt. Würde Wasser ohne ersichtlichen Grund bergauf fließen, hielten wir das für ein unnatürliches oder – wie manchmal gesagt wird – ein übernatürliches Phänomen.

Mill hatte diese Verwendungsweise vor Augen, als er im eingangs zitierten Satz vom ‚ursprünglichen Sinn' sprach. Problematisch scheint nun zu sein, dass dabei tatsächlich jedes Phänomen zu einem natürlichen wird, und damit wichtige Unterscheidungen unmöglich werden. Denn der Mensch ist ebenso wie alles andere von der Natur hervorgebracht und den Naturgesetzen unterworfen. Demnach wäre alles, was er hervorbringt und alle seine Handlungen natürlich. Selbst so unnatürlich erscheinende Dinge wie Kunststoff wären nach dieser Logik natürlich, einfach weil sie das Naturwesen Mensch mit Mitteln, die er in der Natur findet, produziert. Sein ihm natürlicherweise zukommender Verstand und seine natürliche Kreativität machen es möglich. Das einzige noch wirklich Unnatürliche wäre das Übernatürliche, dessen Existenz allerdings von den modernen Wissenschaften geleugnet wird. Damit wäre kein wesentlicher Unterschied mehr auszumachen zwischen dem Natürlichen und dem Unnatürlichen, der als Grundlage für die Identifizierung des Natürlichen mit dem Guten geeignet wäre. Kein Wunder, dass Mill leichtes Spiel hatte, die Begeisterung für das Natürliche in dieser Sichtweise ins Lächerliche zu ziehen.

In der zweiten Bedeutungsdimension wird das Natürliche mit dem Selbstverständlichen, dem Gewohnten, dem Konventionellen, oder dem Unhinterfragten identifiziert. „Natürlich komme ich heute Abend vorbei", sagt man und meint, „Wie kannst du daran zweifeln, das ich komme, das ist doch selbstverständlich bei einem so wichtigen Anlass". Oder man will sagen „Klar komme ich, ich komme doch jeden Donnerstag". Eine Verbindung zur ersten Verwendungsweise steckt in der Regelmäßigkeit, die hier zu Grunde gelegt wird. Waren es vorher noch tatsächliche Naturgesetze, sind es nun Quasi-Gesetzmäßigkeiten, die aber eigentlich nur Gewohntes festhalten. Ungewöhnliche Vorgänge oder auch Verhaltensweisen gelten demnach als unnatürlich.

Allerdings gibt es in dieser Bedeutungsweise des Natürlichen keine starre Verbindung derart, dass überall und immer ein und dieselben Phänomene als natürlich bzw. unnatürlich gelten. Das, was gestern noch natürlich war, kann morgen bereits nicht mehr erwartbar sein. Das, was hier für selbstverständlich gehalten wird, ist dort völlig unnatürlich.

Der Gegensatz zwischen „natürlich" und „unnatürlich" hat in dieser zweiten Bedeutung keinerlei Grundlage im Subjekt, das Dinge oder Geschehnisse hervorbringt. Vorgänge in der Natur können als unnatürlich und hochartifizielle Tätigkeiten des Menschen als natürlich gelten. Entscheidend ist bloß deren

Geläufigkeit. Die genannte Verwendungsweise stellt das Natürliche demnach als das Normale dar, wobei das Normale wiederum als das Verbreitete, also als das *statistisch* Normale begriffen wird. Da das Normale häufig einen Maßstab des Gesollten abgibt, liegt es nahe, den Schritt vom diesem Natürlichkeitsverständnis zum normativ Guten und Richtigen als zwingend anzusehen. Allerdings geschieht das eher aufgrund einer Begriffsverwirrung als aus guten Gründen. Denn wie gesagt, das Natürliche ist hier bloß das Gewohnte. Kaum ein zwingender Grund, etwas für gut zu halten.

In der dritten Bedeutung des Natürlichen könnte man das genaue Gegenteil des eben genannten sehen. Denn gerade das *Un*konventionelle fällt in diese Kategorie, etwa wenn wir von einem ‚natürlichen Mädchen' sprechen. Aber das Unkonventionelle ist hier nicht in der gleichen Weise wie vorher mit dem Unerwartbaren verbunden, sondern wird als das Ungezwungene, Ungekünstelte, nicht Affektierte oder Authentische betrachtet. Ein natürlicher Mensch verstellt sich nicht, er ist ganz er selbst, er ruht in sich selbst. Unwillkürlich denkt man an Rousseaus ‚edlen Wilden', der ja tatsächlich den Menschen im Naturzustand repräsentiert. Der Inbegriff des Unnatürlichen ist der Adlige zur Zeit Louis XIV., mit seiner Perücke, seinen Rüschenhemden und seiner affektierten Art. So wird als das Gegenteil des Natürlichen in dieser Deutung auch das Zivilisierte verstanden.

Ebenso wie auf Menschen wird der Begriff der Natürlichkeit in dieser Verwendung auf Gegenstände angewendet. Wir finden ein bestimmtes Schmuckstück affektiert; der nach der Bombardierung wieder aufgebaute Römer in Frankfurt erscheint uns unnatürlich; Schloss Neuschwanstein ist ein vorbildliches Exemplar des Nicht-Natürlichen. Allerdings beziehen wir in diese Verwendungsweise keine Phänomene ein, deren Eigenschaften völlig unabhängig von menschlichen Einflüssen sind. Selbst einen Pfau, der in bestimmten Kontexten als Symbol des Affektierten herhalten muss, würden wir niemals als unnatürliches Tier charakterisieren. Diese Gebrauchsweise des Natürlichkeitsbegriffs ist also auf den Menschen und seine Produkte eingeschränkt.

Als Wertbegriff verstanden wird hier ein Ideal der natürlichen, der für den Menschen guten Lebensweise entworfen. Allerdings scheint nicht ganz klar zu sein, worauf dieses Ideal gegründet wird. Ist die natürliche und damit gute Art, wie der Mensch leben soll, das völlig unkultivierte Leben des Wilden? Oder wird ein Wesen, eine Natur des Menschen postuliert, wonach eine unnatürliche Lebensart eine nicht der menschlichen Natur gemäße darstellen würde? Beide Ideen wären fragwürdig. Weder ist das Leben des edlen Wilden wünschenswert noch gibt es eine bestimmte Art zu leben, die für alle Menschen gut ist oder die seine Natur ausmachen würde.

Oder soll einfach ausgesagt werden, dass der Mensch in Harmonie mit sich selbst leben soll, sich nicht verstellen soll, nicht bloß auf seine Außenwirkung schielen soll? Das wäre schon eher eingängig, aber letztlich würde damit nichts als gut und richtig bezeichnet, was als unabhängig von menschlichen Interessen gelten kann. Der besondere Stellenwert des Natürlichkeitskriteriums ginge in dieser Interpretation demnach verloren. Die Aussage reduzierte sich auf den Satz, dass für einen Menschen jeweils gut ist, was er wirklich selbst für gut hält, und

eben nicht das, was andere für gut halten. Solange er im Einklang mit *seinen* Überzeugungen und Werten lebte, lebte er natürlich. Damit wären wir zurückgeworfen auf die bereits erwähnte uninteressante, weil tautologische, Aussage, dass das, was gut für den Menschen ist, gut für ihn ist.

Die vierte Bedeutung von „Natürlichkeit" mag eventuell Abhilfe bei der erwähnten Schwierigkeit schaffen. Denn hier wird in einer Weise zwischen natürlichen und unnatürlichen Eigenschaften des Menschen unterschieden, die nicht bereits menschliche Interessen und Werte voraussetzt. Der Gegensatz zum Artifiziellen spielt erneut eine Rolle, diesmal wird es aber als das Kulturelle verstanden.

In dieser Deutung steht das vom Menschen Hervorgebrachte und Affizierte, also das Kulturelle, dem Unbelassen, Ursprünglichen gegenüber. Natürliche Dinge und Vorgänge sind demnach solche, die von menschlichen Einflüssen oder Eingriffen unbeeinflusst sind. Ein Garten wäre nach dieser Lesart nicht natürlich, denn er ist vom Menschen angelegt, auch wenn er aus natürlichen Materialien, nämlich Bäumen, Blumen und Gras geschaffen ist.

Diskussionen über angeborene beziehungsweise erworbene Eigenschaften des Menschen werden in dieser Perspektive geführt. Der Mensch hat natürliche Bedürfnisse wie Schlaf und Hunger. Diese kann er nicht weiter beeinflussen, wenn er sie auch kulturell formen und interpretieren kann. Die Nahrungsaufnahme ist ein natürlicher Drang und kann doch hochartifiziell vonstatten gehen. Ebenso kann der Mensch sich in bestimmten Hinsichten selbst formen, es beispielsweise zur Meisterschaft im Wasserballett bringen. Aber dazu braucht er wiederum Anlagen, die ihm von Natur aus mitgegeben wurden. Die Vermischung der ursprünglichen Anlagen und der Einflüsse menschlicher Kultur lassen eine glasklare Trennung zwischen den Natürlichen und dem Kulturellen unwahrscheinlich werden.

Heutzutage wird die gesuchte Unterscheidung meist so reformuliert, dass genetische Ursachen in Anschlag gebracht werden. So scheint eine striktere Trennung möglich. Aber auch das ist ein Irrtum, wie selbst die meisten Biologen zugeben würden. Wenn nach einer genetischen Anlage gesucht wird, kann nicht ernsthaft postuliert werden, dass kulturelle Einflüsse keine Rolle spielen würden. Ist etwa psychische Krankheit ein genetisch oder ein gesellschaftlich determiniertes Phänomen? Weder noch. Es gibt genetische Einflüsse, aber auch menschengeschaffene. Schon die Entwicklung eines Embryos bis zur Geburt ist nicht ausschließlich durch ein genetisches Programm bestimmt, sondern durch diverse Umwelteinflüsse, die wiederum zum größten Teil durch den Menschen bestimmt werden. Selbst monogenetische Krankheiten, also solche, die auf einen bestimmten Gendefekt zurückzuführen sind, sind nicht ausschließlich als natürliche Phänomene zu deuten, denn sie können durch menschliche Einflussnahme verändert werden. Medikamente oder bestimmte Ernährungsweisen – allesamt kulturelle Errungenschaften – können den Ausbruch einer Krankheit verzögern oder gar verhindern wie im Fall der Phenylketonurie.

Die Trennung zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen wird ähnlich schwammig, wenn wir sie auf Dinge und Eigenschaften nicht-menschlicher Organismen beziehen. Ein Wald, ein Berg oder ein Reh gelten als natürlich, weil sie nicht durch den Menschen hervorgebracht sind. Aber ist nicht der Wald von

Menschen kultiviert worden, ist nicht der Berg durch Umweltverschmutzung erodiert, ist nicht der Bestand des Rotwilds durch Förster geregelt? Sicherlich, einige Phänomene scheinen klare Fälle des Natürlichen zu sein, aber es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass heutzutage praktisch keine unberührte, zumindest keine durch den Menschen unbeeinflusste Natur mehr existiert.

Damit sind wir wieder an dem Punkt angelangt, der uns bereits in der ersten Bedeutungsdimension beschäftigte. Ist eine Lawine oder eine Überschwemmung ein natürlicher Vorgang oder ein menschengeschaffener? In den meisten Fällen wird die Situation nicht eindeutig sein. Die ursprüngliche, unbelassene Natur existiert nicht. Der Mensch nimmt Einfluss durch seine bloße Präsenz und auch durch geplante Eingriffe in die Natur.

Es scheint also, als gebe es zwar tatsächlich eindeutige Fälle des Natürlichen – sagen wir, Morgentau auf Farn im Regenwald – und eindeutige Fälle des Kulturellen – der Flug zum Mond – aber gerade wenn wir das Natürliche als Maßstab des Guten und Richtigen in Anschlag bringen wollen, sieht die Sache komplizierter aus. Weder können wir eindeutig trennen zwischen dem Natürlichen und dem Menschengeschaffenen, noch ist einleuchtend, warum das Ursprüngliche, Unbelassene in irgendeiner Weise hochwertiger sein sollte als das von Menschen Manipulierte. Gerade die unbelassene und unmanipulierte Natur scheint für den Menschen gefahrvoller und lebensfeindlicher zu sein. Im Zusammenhang mit der vierten Deutung des Natürlichen wird manchmal auch von einer dem Menschen oder anderen Tieren natürlichen Umgebung gesprochen. Eine unbeengte, lichtdurchflutete Umgebung gilt als gut für den Menschen, nicht etwa, weil er das besonders angenehm findet, sondern weil sie seinen biologischen Bedürfnissen entspricht. Meines Erachtens ist eine sinnvolle Deutung der vorher genannten Verdammung des Artifiziellen in dieser Richtung zu verstehen. Demnach werden bestimmte ursprüngliche, d.h. natürliche Bedürfnisse des Menschen oder auch anderer Lebewesen identifiziert, die dann mit entgegenkommenden Lebensweisen verbunden werden. Wenn sich die Lebensumstände zu stark von dieser natürlichen Lebensweise entfernen, bezeichnen wir sie als unnatürlich. In dieser Hinsicht scheint die normative Verwendungsweise des Begriffs des Natürlichen auch verständlich zu sein. Wenn es tatsächlich grundlegende Bedürfnisse des Menschen gibt, dann sind bestimmte Lebensumstände vonnöten, die deren Erfüllung ermöglichen.

Zumindest zwei Fragen bleiben dabei aber offen. Zunächst: In welcher Hinsicht sind die genannten Bedürfnisse tatsächlich natürlich im Sinne einer Unabhängigkeit von menschlichen Einflüssen? Sind sie angeboren, oder sind es antrainierte Bedürfnisse? Zudem müssen wir nicht alles, das wir ursprünglich bedürfen, notwendigerweise für wertvoll halten. So können Menschen beispielsweise als Eremiten leben, obwohl sie natürlicherweise gesellig sind. Impliziert die ursprüngliche Abhängigkeit von anderen Menschen, dass es generell für den Menschen gut und richtig ist, in Gemeinschaften zu leben? Zweitens, müssen die entgegenkommenden Lebensumstände selbst wiederum natürliche sein? Warum sollen natürliche Bedürfnisse nicht in einer hochartifiziellen Umgebung genauso gut – möglicherweise sogar besser – befriedigt werden? Letztlich macht sich die Kritik an nachteiligen Lebensumständen wohl nicht an ihrer Unnatürlichkeit,

sondern an ihrer Unangemessenheit fest. Daher verliert der Begriff der Natürlichkeit auch in dieser Deutung an normativer Durchschlagskraft.

Die fünfte Bedeutung von „Natürlichkeit" ist mit der vierten verbunden, in dem Sinne, dass auch sie die menschlichen Einflüsse in den Blick nimmt. Jetzt geht es aber nicht um die historisch-kausale Dimension, d.h. ob der Mensch für ein Phänomen ursächlich verantwortlich ist oder nicht, sondern um dessen strukturelle Eigenschaften. Das Natürliche ist demnach selbstorganisiert, das Künstliche hingegen durch von außen auferlegte Zwecke bestimmt. Dieser Unterschied wird mit dem Gegensatz von Natur und Technik eingefasst.[7] Ein Baum wächst, er bekommt Äste, dann Blätter, verliert sie wieder usw. Verschiedene zielgerichtete Vorgänge wie die Umwandlung von Sonnenlicht in Energie durch Photosynthese sind dazu nötig. Zwar kann das alles beeinflusst werden, etwa indem Zweige beschnitten werden, aber die Abläufe selbst, die das Werden und Vergehen eines Baumes bestimmen, sind nicht vom Menschen festgelegt worden, sondern dem Naturding eigen. Im Gegensatz dazu sind Produkten die Ziele ihres Daseins nicht inhärent. Sie werden vielmehr mit bestimmten Zwecken versehen. Das Material eines Produkts kann durchaus der Natur entstammen, entscheidend für den Unterschied ist die Organisation aufgrund bestimmter Absichten. Ein Ast, den wir am Wegesrand finden, selbst einer, der von uns in keiner Weise bearbeitet wurde, kann uns als Wanderstab dienen. Er wird damit zu einem technischen Ding.

Selbstorganisierte, natürliche Vorgänge scheinen Zwecke zu verwirklichen, die völlig unabhängig von menschlichen Interessen ablaufen. Hinzu kommt die Tatsache, dass der menschliche Organismus selbst ein ‚Naturding' ist, also auch von bestimmten, inhärent zielgerichteten Abläufen bestimmt ist. Es liegt deshalb nahe, im Natürlichen als dem Selbstorganisierten den Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis des normativen Gebrauchs zu sehen. Die zielgerichteten Vorgänge in der Natur bestimmen nach dieser Deutung das Gute und Richtige, und zwar unabhängig davon, wie der Mensch dazu steht. Meiner Meinung nach ist damit die – für eine ethische Ausbeutung – aussichtsreichste Deutung des Natürlichkeitsbegriffs gefunden. Es bleibt zu untersuchen, wie überzeugend der Ansatz wirklich ist. Dazu ist es insbesondere notwendig zu fragen, was mit der erwähnten Zielgerichtetheit der Natur genau gemeint ist und zweitens, ob sie den Schritt zu einer normativen Redeweise gestattet.

4. Ziele, Zwecke, Funktionen

Die Natur steckt voller offensichtlichen, aber auch versteckten zielgerichteten Abläufen. Wie wir heute wissen, stellen viele biologische Mechanismen Anpassungen an die spezifische Umwelt von Organismen dar, die über lange Zeiträume entstanden sind. Die biologische Forschung entdeckt immer neue Adaptationen,

[7] Bereits Aristoteles unterschied in ähnlicher Weise das von Natur aus Seiende und das technisch Seiende. Als Beispiel dient ihm das Weidenbett. Es ist ein vom Menschen mit einem bestimmten Zweck versehener Gegenstand, ein technisches Ding. Würde man es vergraben, wüchse daraus aber kein Bett, sondern ein Weidenbaum. Siehe dazu Aristoteles, *Physik*, 2. Buch.

deren Perfektion häufig überraschend ist. Ja, oftmals sind die Problemlösungen der Natur sogar Vorbild für die vom Menschen geschaffenen technischen Produkte. Die Bionik – eine Verbindung von Biologie und Technik – widmet sich der Erforschung der zielgerichteten natürlichen Mechanismen, um sie technischen Anwendungen zuzuführen.

Die Evolution bringt also ‚Lösungen' für Anpassungsprobleme hervor. Es liegt nahe, hinter der Organisation von Organismen – ihrem Design – auch jemand zu vermuten, der nach einem Plan vorgeht, einen Designer eben. Diese Sichtweise hat allerdings immer weniger Anhänger, seitdem bekannt ist, wie die Evolution vonstatten geht, nämlich durch zufällige Rekombinationen genetischer Informationen, die dadurch Variationen von Merkmalen hervorbringen, und Selektion, die ebenfalls blind abläuft, nämlich einfach den besser angepassten individuellen Organismen einen Überlebensvorteil verschafft und damit eine höhere Wahrscheinlichkeit erzielt, dass sich ein Merkmal erhält.

Der Unterschied zwischen den Lösungen, welche die Natur hervorbringt und solchen, die der Mensch findet, liegt darin, dass die Natur unbewusst und ungeplant verfährt, während der Mensch sich Ziele bewusst setzt und geplant versucht, sie zu verwirklichen. Kurz, natürliche Vorgänge mögen zielgerichtet ablaufen, aber nur der Mensch setzt sich *Zwecke*. Er verfolgt Interessen und sucht Lösungen. Die Lösungen sind aber immer vom Zweck bestimmt, in der Natur hingegen zufällig. Der Mensch kann sogar individuelle Zwecke verfolgen und dabei ein Ding – wie man sagt – zweckentfremden, etwa wenn man mit einem Schuh einen Nagel in die Wand schlägt.

Die Tatsache, dass die Natur keine Zwecke verfolgt, ist bisweilen übersehen worden, und dann lag es nahe, die Zielgerichtetheit des Natürlichen mit der des Menschen in Analogie zu setzen. Der Schritt von der Bewunderung teleologischer Strukturen in der Natur zur Übertragung solcher natürlichen Ziele auf den Menschen scheint nur ein kleiner zu sein. Seitdem aber die aristotelische Metaphysik, wie sie noch lange Zeit vertreten wurde, in dieser Hinsicht durch Darwins Evolutionstheorie entzaubert wurde, wagen es nur noch wenige Philosophen von teleologischen Strukturen in der Natur auch nur zu reden (doch vgl. Jonas 1979; Foot 2001; sowie verschiedene Beiträge in Pleines 1994). Zwar benutzen auch einige naturwissenschaftlich orientierte Philosophen nach wie vor den Ausdruck „Teleologie", sie postulieren aber keine Zwecke in der Natur, sondern erklären die Zielgerichtetheit (der belebten Natur) unter Rückgriff auf wissenschaftliche Erklärungsmodelle als Funktionen, die wiederum als biologische Adaptationen zu verstehen sind (Neander 1991; Millikan 1989).[8] Die Mechanismen, die dabei untersucht werden, haben in dieser Interpretation bloßen Ereignischarakter; sie werden teleonomisch gefasst und generieren als solche keine Normativität im Sinne einer Handlungsorientierung (vgl. Krebs 1997, 353f.).[9]

---

[8] Vgl. Löw 1994, 90, der von „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" spricht, allerdings die Möglichkeit der Rückführung von Teleologie auf Teleonomie bezweifelt und in Konsequenz für eine Rehabilitierung der genuinen Teleologie plädiert. Mutschler 2002 verficht ebenfalls die These, dass die meisten modernen Naturphilosophen entgegen ihrer eigenen Überzeugung keineswegs ohne Rückgriff auf genuin teleologische und damit metaphysische Annahmen auskommen.

[9] Der Begriff der Funktion ist normativ in einem spezifischen Sinne, da er eine Norm generiert, wie ein bestimmter Mechanismus normalerweise ablaufen ‚soll'. Die Aussagen bewe-

Zwar muss man wohl die metaphysisch geprägte Teleologie verabschieden, doch ist damit nicht die Behauptung widerlegt, dass der Mensch sich die Abläufe in der Natur zum Vorbild machen sollte. Die normative Kraft, der ‚Magnetismus', muss allerdings – so könnte man es ausdrücken – von Menschen selbst beigesteuert werden. Insofern gibt es keinen einfachen Schritt von der Zielgerichtetheit der Natur zur Zweckorientierung des Menschen. Und deshalb kann die Natürlichkeit nur dann für uns zu einem Wert werden, wenn wir ihn dazu erheben; er wird es niemals völlig unabhängig von unserer Wahl.

Dem könnte entgegenhalten werden, dass die Verbindung zwischen Natürlichkeit und Werthaftigkeit zumindest dann enger wird, wenn der Mensch selbst als Naturwesen in den Blick genommen wird. Was für uns selbst wertvoll ist, scheint abhängig davon zu sein, was für Wesen wir sind. Ist der Mensch doch selbst ein Organismus, der von evolutionär geformten Mechanismen, d.h. natürlichen Funktionen geprägt ist. Beispielsweise pumpt unser Herz Blut und unsere Füße garantieren zusammen mit anderen Organen und Körperfunktionen unsere Fortbewegungsfähigkeit. Im Menschen selbst laufen also zielgerichtete Vorgänge ab, sind Körperteile mit bestimmten Funktionen versehen. Diese zusammen sichern – auf absehbare Zeit – unser Überleben und unsere Gesundheit. Somit ist offenbar das uns Natürliche auch gut für uns. Denn das Leben und die Gesundheit gelten gemeinhin als Bestandteile unseres Wohls. Das Natürliche, das nicht von menschlichen Interessen abhängig ist, scheint demnach zumindest in diesen Fällen das für uns Gute und Richtige zu bestimmen.

Einen Schritt weiter über biologische Notwendigkeiten hinaus könnte man zudem mit Hilfe der aristotelisch geprägten Theorie Martha Nussbaums gehen. Sie benutzt Erkenntnisse über die Natur des Menschen, um zu Aussagen über das für ihn Gute zu gelangen (s. insbesondere Nussbaum 1995b).[10] Allerdings macht sie auch klar, dass sie keineswegs anstrebt, ihre Behauptungen bezüglich des guten Lebens von Menschen auf biologische Tatsachen zu reduzieren. Sie versteht den Begriff der Natur des Menschen als Ergebnis eines selbst-interpretierenden Prozesses. Er ist demnach nicht wertfrei zu bestimmen (Nussbaum 1995a, 74). Über die konstitutiven Umstände des menschlichen Lebens gelangt Nussbaum letztlich zu inhaltlichen Aussagen bezüglich des guten menschlichen Lebens, die sie in einer Liste basaler menschlicher Funktionsfähigkeiten (*Basic Human Functional Capabilities*) zusammenstellt.[11] Nussbaums Herangehensweise erscheint plausibel, selbst wenn man in manchen Details widersprechen mag.[12] Gerade weil sie

---

gen sich aber immer innerhalb eines Bezugsrahmens, nämlich dem der Evolutionsbiologie und können daher nicht einfach auf die Ethik übertragen werden. Vgl. insbesondere Hartcastle 2002, 154, und Davies 2001.

[10] „A good active life for a being must first of all be a life for that being – i.e. it had better include those activities that are essential to, definite of, that sort of being." (Nussbaum 1995b, 11)

[11] Die Rede von Funktionen ist nicht analog zu biologischen Funktionen zu sehen. Schon bezüglich Aristoteles' Rede vom *ergon* des Menschen, die insbesondere im angelsächsischen Sprachraum bisweilen als „function" übersetzt wird, ergibt sich eine mögliche Vermischung der Sichtweisen. Nussbaums Theorie ist nicht naturalistisch im Sinne eines Biologismus. Auch Foot 2001, 32, grenzt ihren Gebrauch des Ausdrucks „Funktion" von dem der Evolutionsbiologie ausdrücklich ab.

[12] Auch Habermas scheint mit seinem neuerdings vertretenen Terminus der Gattungsethik

ihre Theorie nicht auf Naturzwecke oder biologische Erkenntnisse zurückführt, sondern von vornherein eine evaluative Perspektive einnimmt, kann sie der spezifischen Normativität von Aussagen über das gute menschliche Leben gerecht werden. Der ‚Magnetismus' kann eben nicht aus der bloßen Natürlichkeit von Eigenschaften des Menschen generiert werden. Doch damit ergibt sich auch eine Einschränkung. Denn da jeder Mensch sich selbst *individuelle* Zwecke setzt und somit die letzte Instanz der Normativität bleibt, können Nussbaums Elemente des guten Lebens wohl nicht als unbestreitbar, sondern nur als Angebote verstanden werden, welche Tätigkeiten und Seinsweisen man als wertvoll verstehen könnte – aber nicht muss.

Doch bliebe zu fragen, wie offen die Frage wirklich ist, ob etwa Gesundheit, Schmerzfreiheit, die Fähigkeit, Beziehungen einzugehen oder andere Elemente der Liste Nussbaums wertvoll sind. Kann man wirklich ernsthaft bestreiten, dass damit allgemein verbindliche prudentielle Werte benannt sind? Ohne die Frage wirklich eingehend behandeln zu können, möchte ich kurz einen Gedanken entwickeln, der mir in diesem Kontext elementar zu sein scheint: Selbst wenn etwas als dem menschlichen Wohl förderlich erachtet wird, folgt daraus noch nicht generell dessen allgemein verbindliche Normativität. Denn die Normativität und damit der Wert eines Objekts ergeben sich daraus, dass bei Zuwiderhandeln oder Verlust ein Schaden oder ein Leid droht, nicht allein daraus, dass es *vergleichsweise* besser oder vorteilhaft wäre, es zu suchen. Der ‚Magnetismus' ist demnach eine Kraft, die sich nicht aus der Empfehlungswürdigkeit einer Tätigkeit oder Seinsweise ergibt, sondern aus der Schlechtigkeit ihres Fehlens. Das Vorteilhafte gehört nicht notwendig zum Wertvollen. Auch wenn beispielsweise Gesundheit als vorteilhaft für den Menschen bewertet werden kann, gibt uns das keinen unhinterfragbaren Grund, uns in unserem Handeln an ihr zu orientieren. Nur dann, wenn ihr Fehlen ein wirkliches Leid bedeuten würde, müsste es als praktische Notwendigkeit gelten, sie zu suchen. Leid liegt aber erst dann notwendigerweise vor, wenn Elemente des Wohls betroffen sind, die Ermöglichungscharakter für jedwede Form des guten Lebens besitzen (vgl. Schramme 2003).[13]

Die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse generieren also natürliche Werte dort, wo ihre Nichterfüllung mit Leid einhergeht. Hier ist Natürlichkeit nicht selbst ein Wert, aber die Natürlichkeit des Menschen, der biologisch-funktionale Aufbau seines Organismus bildet die Grundlage prudentieller Werte wie beispielsweise minimale Gesundheit. Diese natürlichen Werte kommen nicht in die

---

eine ähnliche Perspektive einnehmen zu wollen (Habermas 2001). Vgl. auch Siep 2002, der von der Notwendigkeit einer „evaluativen Anthropologie" spricht.

[13] Gegen diese These könnte man unter Rückgriff auf bestimmte Rationalitätstheorien vorgehen. Es scheint eine Forderung der Rationalität zu sein, das Bestmögliche erreichen zu wollen und daher könnte die Normativität schon aus der Vorteilhaftigkeit allein folgen. Doch scheinen mir Optimierungstheorien der Rationalität nicht zwingend, s. auch Slote 1988. Meines Erachtens zieht genau aus diesem Grund Nussbaum Schwellen in die Elemente ihrer Liste ein; nämlich zum einen, ein menschliches Leben führen zu können und zum anderen, ein gutes menschliches Leben führen zu können (1995a, 81). Mit der unteren Schwelle formuliert sie ein Minimum des Guten, dessen Nichtverwirklichung dann tatsächlich als Übel zu gelten hat. Es anzustreben ist demnach generell geboten. Ob man darüber hinaus die Eigenschaften des guten Lebens verwirklichen sollte, muss als offene Frage gelten, die jeder für sich selbst zu beantworten hat.

Welt, *weil* wir an ihnen ein Interesse oder einen auf sie gerichteten Wunsch haben; insofern könnte man sie als objektiv verstehen. Doch sind sie nicht objektiv im eingangs diskutierten ontologischen Sinne, denn sie sind nur Werte, *wenn* wir sie als wertvoll erachten. Die Gründe, warum wir das tun bzw. tun sollten, verdanken sich aber nicht unseren subjektiven Vorlieben, sondern objektiven Umständen. Will man Werte in jedem Fall in Verbindung mit menschlichen Einstellungen sehen, könnte man allenfalls noch entgegenhalten, dass diese Umstände selbst als eine Art natürlicher Interessen zu beschreiben sind (Thomson 1987).

Doch ist damit nur eine Seite der menschlichen Natur berührt. Sie war zuvor im Bild der Natur als Mutter und Freundin integriert. Die Mutter Natur bestimmt das für uns Gute. Die andere Seite, die Natur als Feindin hat aber ebenfalls nach wie vor Bestand. Denn gerade die Natürlichkeit des Menschen zwingt ihn, sich gegen die Natur zu wenden und technische Lösungen zu finden. Bedürfnisse wie Ernährung, Gesundheit oder der Schutz vor Kälte können nicht befriedigt werden, indem man der Natur ihren Lauf lässt.

5. Natürliche Künstlichkeit vs. künstliche Natürlichkeit

Der Mensch ist also einerseits ein Organismus wie andere auch. Der Mensch ist, wenn man so will, ein Naturding. Er hat natürliche Bedürfnisse. Andererseits ist er ein Wesen, das sich selbst bewusst Zwecke setzen kann. Er verfolgt Interessen, die über die bloße Bedürfnisbefriedigung hinausgehen und sich auch gegen die Natur richten können. Technik ist sowohl zur Vereinfachung der Bedürfnisbefriedigung als auch zur Erreichung darüber hinausgehender Ziele notwendig. Der Mensch ist somit ein Wesen, das sich immer in einem Reich der Künstlichkeit bewegt. Dieses Reich der Künstlichkeit ist das Reich der menschlichen Freiheit. Freiheit ist allerdings wiederum eine natürliche Fähigkeit des Menschen.

In der philosophischen Anthropologie wird dieser Topos seit langem thematisiert. Bekanntlich bezeichnete bereits Nietzsche den Menschen als das ‚nicht festgestellte Tier'. Bei Plessner wird diese Idee in die Rede von der ‚exzentrischen Positionalität' des Menschen überführt. Er entwickelt den Gedanken anhand einer Stufentheorie des Organischen, wobei er den Aufbau nicht in einem evolutionstheoretischen Rahmen verstanden wissen will. Jede Form des Lebendigen ist durch die Positionalität gekennzeichnet. Sie besteht darin, sich gegen eine Umwelt abzugrenzen. Somit entsteht ein Doppelaspekt jedes Lebewesens, nämlich *in* und *gegen* seine Umgebung gestellt zu sein. Tiere sind darüber hinaus durch die „zentrische Positionalität" charakterisiert, womit eine Einheit oder Mitte bezeichnet ist, die im Austausch mit der Umwelt gesetzt wird. Nur der Mensch allerdings lebt in der exzentrischen Lebensform, denn er hat ein Zentrum, das ihm als solches begreiflich ist, da er es überschreiten kann. „Der Mensch, in seine Grenze gesetzt, lebt über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben." (Plessner 1982, 10) Somit ist der Mensch laut Plessner sowohl Zentrum als auch immer schon außerhalb des Zentrums und er oszilliert zwischen zwei gegensätzlichen Seinslagen

(vgl. Arlt 2001, 102). In Bezug auf seine eigene Verfasstheit wird dieser Aspekt in der Unterscheidung von Leib-sein und Körper-haben deutlich.

Für unser Thema bedeutend ist Plessners Auffassung insofern, als sie in ausgereifter Form den bisher erreichten Stand der Untersuchung des Zusammenhangs von Natürlichkeit und Ethik integrieren kann. Insofern der Mensch ein leibliches Lebewesen ist, hängen sein Wohl und damit bestimmte Werte nicht in jeder Hinsicht von seinen Vorlieben ab. Sie sind gewissermaßen unverfügbar. Indem er aber immer schon auch als grenzüberschreitendes Wesen lebt, kommen Werte durch seine Setzung in die Welt. Es existiert hierbei keine strikte Dualität zwischen Natürlichkeit und Selbstbestimmung, zwischen Biologie und Kultur, zwischen Sein und Sollen, sondern beide Aspekte sind in der spezifisch menschlichen Seinsweise, der exzentrischen Positionalität, vereinigt und doch voneinander unterschieden. Indem der Mensch seine Grenze überschreitet, hebt er sich vom Gegebenen ab, bricht mit der Natur und formt sowohl seine Umwelt als auch sich selbst. Darin liegt der Anlass zu Kultur und Künstlichkeit.

> „Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt, ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur. Sie ist der mit der Exzentrizität gesetzte Umweg zu einem zweiten Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet. (...) Künstlichkeit im Handeln, Denken und Träumen ist das innere Mittel, wodurch der Mensch als lebendiges Naturwesen mit sich in Einklang steht. (...) So bricht ihm immer wieder unter den Händen das Leben seiner eigenen Existenz in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in *Sein* und *Sollen* auseinander.“ (Plessner 1981, 391)

Der Mensch ist demnach von Natur aus künstlich (Plessner 1981, 385; vgl. auch Rolston 1997, 264). Plessner bezeichnet entsprechend die natürliche Künstlichkeit des Menschen als ein anthropologisches Grundgesetz.

Auch wenn die Natur zielgerichtete Abläufe kennt, ist sie doch das Reich des bloßen Seins, nicht des Sollens. Erst der Mensch bringt Werte in die Welt, die Idee eines *guten* Lebens. Der Mensch wird damit zum Maß aller Dinge, indem er nämlich das Maß überhaupt in die Welt bringt. Dass heißt nicht, dass es keine Werte geben könnte, die unabhängig von menschlichen Vorlieben bestimmt sind. Doch bleiben solche natürlichen Werte subjektiv in dem Sinne, dass sie durch den Menschen erst zu Werten werden.

Mit dieser Freiheit, Werte und Normen in die Welt hineinzutragen, verbindet sich gleichzeitig eine Bürde, denn der Mensch muss nun das gute und richtige Maß bestimmen, er muss bestimmen, was angemessen ist. Klar ist damit aber auch, dass die Idee der Maß*losigkeit* nicht angemessen sein kann. Wie soll das Maß bestimmt werden und kann das Natürliche dazu wenigstens Hilfestellung geben?

Die Aufgabe, angemessene Zwecke zu finden, verleitet den Menschen, diese in der Natur zu suchen. Aber gerade weil die Natur keine Zwecke kennt, ist solch eine einfache Lösung nicht zu haben. Der Mensch muss Zwecke selber setzen. Meiner Meinung nach kommt allerdings genau dieser Zwecklosigkeit des Natürlichen eine Bedeutung zu, die bisher noch nicht genügend untersucht worden ist.

Sie kann die verbreitete normative Verwendungsweise des Natürlichkeitsbegriffs in Bezug auf menschliches Handeln erklären helfen. Statt aus der Natur Zwecke für den Menschen zu importieren, kann auch der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, nämlich menschliche Interessen in die Natur exportiert werden. Dies geschieht, wenn wir die Natur selbst zu einem Produkt machen. Ich möchte dies – in Anlehnung und gleichzeitiger Umkehrung der Plessnerschen Terminologie – ‚künstliche Natürlichkeit' nennen.

Eben an dieser Vorgehensweise entzündet sich häufig Kritik. Die Dignität des Natürlichen liegt für uns gerade darin, dass es nicht vom Menschen bestimmt ist. Wird die Natürlichkeit durch den Menschen in Künstlichkeit umgewandelt, so begeht er in gewisser Weise einen Kategorienfehler. Statt in der Sphäre des Künstlichen seine Zwecke zu verfolgen, überträgt er sie in einen Bereich, in dem Zwecke eigentlich gar keinen Platz haben. Dass heißt allerdings nicht, dass die Natur demzufolge sakrosant wäre, nicht verändert oder benutzt werden dürfte, sondern bloß, dass ihr nicht unsere Zwecke *inhärent* werden sollten. Wir können und sollen unsere Interessen an die Natur *heran*tragen, aber nicht in sie *hinein*tragen. Die Natur sollte zweckfrei bleiben.

Meines Erachtens kann so unser Misstrauen gegenüber einer zu starken Technifizierung der Natur erklärt werden (vgl. van den Daele 1985; Jonas 1987; Siep 1998; 1999; Habermas 2001; allgemein zur künstlichen Natur – ohne ethische Schlussfolgerungen – Böhme 1992b). Nicht die Künstlichkeit als solche scheint das Problem zu sein, sondern ihre Art und Weise. Die Natur sollte also durchaus für unsere Zwecke genutzt werden, nur sollte sie dabei eben nicht ihrer Zweckfreiheit beraubt werden. Tiere, die natürlicherweise Pflanzenfresser sind, zu Fleischfressern zu machen oder sie auf ein Dasein als Ressource des Menschen festzulegen; und Menschen, die ihre Lebensziele selbst bestimmen können, durch reproduktives Klonen oder eugenische Eingriffe mit bestimmten Zwecken belegen zu wollen, sind Beispiele einer fragwürdigen Weise, Freiheit auszuüben. Offensichtlich ist es eines, Menschen oder Tiere künstlich zu erzeugen, aber etwas ganz anderes, künstliche Menschen oder Tiere zu schaffen; Menschen und Tiere also, deren personale bzw. organismische Eigenschaften durch gezielte Planung und von außen kommende Zwecke bestimmt werden.

Genauso wie wir mythisch der Natur inhärente Zwecke zuschreiben können, können wir ihr also unsere Zwecke zuteilen. Beide Sichtweisen sind meines Erachtens unangemessen. Somit haben sowohl diejenigen Unrecht, die der Natur Zwecke zuweisen, als auch diejenigen, die aus der Zwecklosigkeit der Natur folgern, dass wir dann Zwecke in sie hineintragen können. Die Frage ist nun, ob es eine andere, bessere Weise des Umgangs mit der Natur gibt, die den Wert des Natürlichen respektieren kann. Sie soll mit Plessners Worten ‚natürliche Künstlichkeit' heißen.

Künstlichkeit ist der Ausdruck für das Zweckhafte. Mit dem Natürlichen hingegen ist das Zweckfreie gemeint.[14] Der Ausdruck „zweckfrei" wiederum changiert zwischen „zwecklos" und „nicht festgelegt auf einen bestimmten Zweck", d.h. frei für irgendwelche Zwecke. Und in dieser zweiten Deutung scheint mir die

[14] Hierin scheint mir auch die häufig anzutreffende Verbindung zum Schönen und Erhabenen zu stecken.

Idee der natürlichen Künstlichkeit gefasst. Es handelt sich um eine Ausübung der menschlichen Freiheit, die *offen* bleibt für verschiedene Zwecke. Gerade weil der Mensch in der Lage ist, sich selbst Zwecke zu setzen, seine je eigenen Interessen zu verfolgen, ist er darauf angewiesen, in einer Welt zu leben, die offen ist für verschiedene Zwecke, für unterschiedliche Arten, ein gutes Leben anzustreben. Natürlichkeit ist diesem Verständnis nach ein Wert für den Menschen, gerade weil er die Sphäre der von Zwecken und Interessen losgelösten Daseinsweise repräsentiert. Wohlgemerkt, mit dem Wert der Natürlichkeit ist nicht der Wert der Natur als solcher gemeint, sondern der Wert einer spezifischen Eigenschaft, die sich in der Natur findet.

Es muss wohl kaum betont werden, dass mit der Bevorzugung der natürlichen Künstlichkeit vor der künstlichen Natürlichkeit kein Sollen im moralischen Sinn impliziert ist. Vielmehr ist damit eine Empfehlung abgegeben. Ob wir Natürlichkeit zum Wert erklären, ist eine offene Frage, die wir für uns selbst beantworten müssen. Die hier vertretene These sieht vor, dass Natürlichkeit – verstanden als Zweckfreiheit – tatsächlich ein wichtiger Bestandteil des guten menschlichen Lebens ist.[15]

Bibliographie

Arlt, G. (2001), Philosophische Anthropologie, Stuttgart

Birnbacher, D. (1991), Natur als Maßstab menschlichen Handelns, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 45*, 60–76

Böhme, G. (1992a), Aporien unserer Beziehung zur Natur, in: ders., *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M., 9–25

— (1992b), Künstliche Natur, in ders., *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M., 193–199

Crisp, R. (1996), Naturalism and Non-Naturalism in Ethics, in: S. Lovibond/S. G. Williams (eds.), *Identity, Truth and Value. Essays for David Wiggins*, Oxford, 113–129

Davies, P. S. (2001), *Norms of Nature. Naturalism and the Nature of Functions*, Cambridge/MA

Daele, W. van den (1985), *Mensch nach Maß. Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie*, München

Engels, E.-M. (1993), George Edward Moores Argument der ‚naturalistic fallacy' in seiner Relevanz für das Verhältnis von philosophischer Ethik und empirischen Wissenschaften, in: L. H. Eckensberger/U. Gähde (Hg.), *Ethische Norm und empirische Hypothese*, Frankfurt/M., 92–132

Foot, Ph. (2001), *Natural Goodness*, Oxford

Frankena, W. K. (1974), Der naturalistische Fehlschluss, in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Sprache und Ethik*, Frankfurt/M., 83–99

Gloy, K. (1992), Organologische Technik oder technische Natürlichkeit? Das Programm einer Einheit von Technik und Natur, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (5)*, 490–502

Habermas, J. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M.

---

[15] Eine frühere Version dieses Artikels habe ich am Frankfurter Forum für Philosophie und bei einem Workshop der Evangelischen Akademie der Pfalz vorgetragen. Ich danke allen Beteiligten für Anmerkungen.

Hartcastle, V. G. (2002), On the Normativity of Functions, in: A. Ariew/R. Cummins/M.Perlman (eds.), *Functions. New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, Oxford, 144–156

Hume, D. (1978), *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg

Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M.

— (1987), Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist, in: ders., *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt/M., 15–41

Kass, L. (1997), The Wisdom of Repugnance, in: *New Republic 2.6.*

Kluxen, W. (1997), Natürlichkeit und Künstlichkeit, in: ders., *Moral, Vernunft, Natur*, Paderborn, 274–282

Krebs, A. (1997), Naturethik im Überblick, in: dies. (Hg.), *Naturethik*, Frankfurt/M., 337–379

Löw, R. (1994), Teleogische Beurteilung der Natur, in: J. Pleines (Hg.), *Teleologie*, Würzburg, 85–97

Mackie, J. L. (1981), *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart

Mill, J. St. (1984), Natur, in: ders., *Drei Essays über Religion*, Stuttgart, 9–62

Millikan, R. G. (1989), In Defense of Proper Function, in: *Philosophy of Science 56*, 288–302

Moore, G. E. (1996), *Principia Ethica. Erweiterte Ausgabe*, Stuttgart

Mutschler, H.-D. (2002), *Naturphilosophie*, Stuttgart

Neander, K. (1991), The Teleological Notion of 'Function', in: *Australasian Journal of Philosophy 69 (4)*, 453–468

Nussbaum, M. (1995a), Human Capabilities, Female Human Beings, in: M. Nussbaum/J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development*, Oxford, 61–104

— (1995b), Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics, in: J. E. J. Altham/R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, 86–131

Pinker, S. (1998), *Wie das Denken im Kopf entsteht*, München

Pleines, J.-E. (Hg.) (1994), *Teleologie*, Würzburg

Plessner, H. (1981), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt

— (1982), *Mit anderen Augen*, Stuttgart

Quante, M. (1994), Natur, Natürlichkeit und der naturalistische Fehlschluss, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik 40*, 289–305

Rolston, H. (1997), Können und sollen wir der Natur folgen?, in: D. Birnbacher (Hg.), *Ökophilosophie*, Stuttgart, 242–285

Schramme, T. (2003), Behinderung. Absolute oder relative Einschränkung des Wohlergehens?, erscheint in: *Ethik in der Medizin*

Siep, L. (1998), Natur als Norm? Zur Rekonstruktion eines normativen Naturbegriffs in der angewandten Ethik, in: M. Dreyer/K. Fleischhauer (Hg.), *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg-München, 191–206

— (1999), Bemerkungen zum Begriff der Natürlichkeit, in: L. Honnefelder/C. Streffer (Hg.), *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, Bd.4*, Berlin-New York., 267–272

— (2002), Moral und Gattungsethik, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (1)*, 111–120

Slote, M. (1988), Moderation, Rationality, and Virtue, in: *The Tanner Lectures on Human Values 8*, 55–99

Sousa, R. de (1985), Arguments From Nature, in: D. Copp/D. Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth. New Essays on the Foundations of Ethics*, Totowa, 169–190

Spaemann, R. (2001), Das Natürliche und das Vernünftige, in: ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 123–136

Stevenson, C. L. (1974), Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke, in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Sprache und Ethik*, Frankfurt/M., 116–139

Thomson, G. (1987), *Needs*, London

Tugendhat, E. (2001), Moral in evolutionstheoretischer Sicht, in: E. Tugendhat, Aufsätze 1992–2000, Frankfurt/M., 199–224