



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Naturbegriff und Angewandte Ethik

Ludwig Siep



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2014/67



› Naturbegriff und Angewandte Ethik

Ludwig Siep

Die Beschäftigung der gegenwärtigen Philosophie mit der Natur geht, vereinfacht gesagt, auf zwei hauptsächliche Impulse zurück: Zum einen auf die Frage, wie weit die Erklärungskraft naturwissenschaftlicher Theorien im Bereich des Geistigen reicht, also des Mentalen, Sozialen und Kulturellen. Diese Frage gehört in die theoretische Philosophie. Das zweite Problem, das hinter den aktuellen philosophischen Debatten steht, betrifft das praktische Verhältnis des Menschen zur Natur. Es ist akut geworden durch die gewachsene biotechnologische Verfügungsmacht über die Natur und ihre unbewältigten Folgen; zum anderen durch den raschen Wandel gesellschaftlicher Normen, sei es durch die demokratische Gesetzgebung oder den gesellschaftlichen Wertewandel. Das löst Fragen in zwei Richtungen aus: zum einen hinsichtlich natürlicher Grundlagen für Normen, zum anderen hinsichtlich der Vollendung des neuzeitlichen Projekts der technischen Naturbeherrschung. Für die moderne Naturethik oder Bioethik als ein Teil der angewandten Ethik sind beide Fragen zentral. Im Folgenden werde ich zunächst die Naturbegriffe erörtern, die für die angewandte Ethik relevant sind (1.). Im zweiten Teil geht es um das grundsätzliche Verhältnis von Natur und Norm (2.). Im dritten frage ich konkreter nach Handlungsnormen in Bezug auf die menschliche Natur (3.), im vierten nach Normen und Zielen im Umgang mit der nicht-menschlichen oder „äußeren“ Natur (4.).

1 Welche Naturbegriffe sind für die Angewandte Ethik relevant?

Die Angewandte Ethik ist entstanden in der Auseinandersetzung mit ethischen Problemen und Dilemmata der modernen Medizin und Technologie. Die Naturethik ist nur eines ihrer Gebiete, andere haben es mit politischer Ethik, Wirtschaftsethik oder Informationsethik zu tun. Bei Wirtschaft und Politik geht es zwar auch um Auswirkungen auf die natürliche Umwelt und die Menschen als Naturwesen, aber primär um Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Menschen.

Bei der Medizin-, Bio- und Umweltethik als Teilen der Naturethik steht dagegen das Verhältnis zur inneren und äußeren Natur im Zentrum. Die beiden Begriffe sind sicher nicht unproblematisch. Die eigene körperliche Natur gehört ja für jeden *anderen* auch zur *äußeren* Natur, andere begegnen ihr als etwas nicht Hervorgebrachtes und nicht vollständig Kontrolliertes. Das bleibt der menschliche Körper trotz assistierter oder künstlicher Befruchtung und anderen medizinischen Techniken.

„Innere Natur“ bezieht sich ihrerseits nicht nur auf das Innere, sondern auch die sichtbare Oberfläche des menschlichen Körpers. Da das Körperliche vom Seelischen *nicht* scharf getrennt werden kann, betrifft die innere Natur des Menschen auch seine psychischen und kognitiven Kräfte. Für die neuzeitliche Philosophie gibt es geistige Kräfte menschlicher oder übermenschlicher Art in der äußeren Natur nicht mehr – das trifft Max Webers Begriff der „Entzauberung“ (vgl. Weber 1960, S. 308). Die räumliche Metapher des „Inneren“ verdeutlicht, dass der menschliche Körper Teil des Selbstbezugs des Individuums und der Gattung ist. Aber die äußere Natur wirkt auf die Emotionen und die Einsichten des Menschen zurück, ist Voraussetzung seines Handelns und kann als Vorbild oder Gegenbild dafür verstanden werden.

Thema der Ethik ist immer der Handelnde selber *und* alles von seiner Handlung Betroffene. Ersteres wiegt schwerer bei Tugendethikern und Pflichtethikern, denen es primär um den Akteur geht, Letzteres bei Konsequentialisten, für die es auf die Folgen bei den Betroffenen ankommt. Der Handelnde, sein Charakter und seine Gesinnung sind aber nicht unabhängig von den Handlungsfolgen – und unter die Betroffenen gehört auch für Folgenethiker immer der Handelnde selber.

Die Unterschiede wie die Übergänge zwischen Innen und Außen, zeigen sich auch bei den Fragen der Ethik in Bezug auf die Natur. Die innere, körperlich-seelische Natur hat es mit den Fähigkeiten zu tun, die der Mensch in seinem Handeln entwickeln kann – die zu Gewohnheiten entwickelten und mit der richtigen Überlegung ausgeübten Fähigkeiten nennt man traditionell Tugenden. In der modernen Bio- und Medizinethik sind die Berufstugenden ein wichtiges Thema („professional ethics“, vgl. Paslack 2011). Es gibt aber auch gute Gründe, wenn nicht Verpflichtungen, die Entwicklung natürlicher Anlagen zum guten Leben nicht nur bei sich, sondern auch bei anderen zu fördern und die Bedingungen dafür bereitzustellen. Die „Fähigkeiten-Ethik“ oder der „capabilities-approach“ hat sich zu einer wichtigen Position der modernen Sozialethik, neuerdings auch der Public-Health-Debatte in der Medizinethik entwickelt (vgl. Ruger 2010; Sen 2010).

Nicht zum Subjekt des Handelns gehören die Gegenstände, Wesen und Gebiete der nicht-menschlichen Natur. Der Ethik im technischen Zeitalter geht es darum, bis zu welchem Grade und mit welchem Ziel man sie verändert. Die zweckmäßige Organisation der äußeren Natur war in der vor- und frühmodernen Ethik vorbildlich für das menschliche Handeln. Heute hat sich das Verhältnis umgekehrt: Die Natur gilt als verbesserbare Maschine. Allenfalls sind einige Fähigkeiten von Lebewesen Vorbild für die Optimierung des Menschen, etwa im Bereich der Sinneswahrnehmungen oder der Körperbewegungen. Auch das ist aber eine technische Sicht auf Natur als ein Reservoir von Systemen, die zu nützlichen Funktionen und Leistungen fähig sind.

Versteht man „Natur“ formal als Gegenstände, Kräfte und Systeme, die nicht vom Menschen hervorgebracht und nicht vollständig von ihm kontrolliert sind, dann sind noch alle Stufen und Schwellen innerhalb der Natur ausgeblendet. Das erweckt den Eindruck, als verlief die entscheidende Grenze zwischen dem Hervorbringer und dem Hervorgebrachten, dem Kontrolleur und dem mehr oder weniger Kontrollierten. Ich unterstelle aber keinen Dualismus zwischen Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Mensch und Natur. Ob es Phänomene gibt, für die dualistische Annahmen die beste Erklärung wären, kann hier offen bleiben. Das körpergebundene Handeln scheint jedenfalls nicht dazu zu gehören. Es ist keine bloß körperliche Ausführung geistiger Pläne. Diese werden sogar oft erst bewusst in der reflektierten Aneignung von Verhaltensmustern und körperlichen Kompetenzen.

Auch ohne grundlegende ontologische Differenzen zwischen Natur und Vernunft, Geist oder Materie bleiben aber innerhalb der materiellen Welt wesentliche Differenzen zwischen

dem Menschen und dem „Rest“ der Natur. Das ist vor allem wichtig für das Problem des Normativen: Auch wenn Normen nicht aus der außermenschlichen Natur stammen, müssen sie nicht einer reinen, immateriellen und a priori erkennbaren Vernunft angehören. Sie könnten auch im sozialen Leben des Menschen *innerhalb* der materiellen Natur entstehen (vgl. Siep 2013a).

2 Natur und Norm

Es scheint mir hilfreich, zunächst unterschiedliche Begriffe von Norm und Normativität festzuhalten. Normen können zum einen interne und externe Maßstäbe sein, an denen Gegenstände und Prozesse gemessen werden. Als interne Maße können sie auch Sollzustände in dem Sinne sein, das ihr Erreichen zur spezifischen Gestalt oder Lebensform eines Lebewesens oder einer Gruppe gehört. Ihr Verfehlen kann dann von außen als Mangelerscheinung beurteilt werden, wie etwa bei „Kümmerformen“ in der Pflanzenwelt. Lebewesen können aber auch sozusagen „von innen“ Signale des Abstandes von der Normalverfassung empfangen und empfinden, wie körperlichen Schmerz aufgrund der Störung oder des Versagens von Funktionen und Organen (vgl. zum Begriff „homöodynamische Normativität“ in der Natur Merker 2004, v. a. S. 153–157).

Von diesen Maßstabnormen sind Normen als Gebote, Vorschriften oder Erwartungen zu unterscheiden. Auch davon teilen die Menschen noch einige Stufen mit dem Tierreich: Es gibt unbewusste Normen im Gruppenverhalten höherer Tiere, die bereits mit Sanktionen belegt sein können (vgl. de Waal 2006; einschränkend Fellmann 2014). Das ist aber nicht zu verwechseln mit den mehr oder minder ausdrücklich erlassenen, autorisierten und bewusst sanktionierten Normen in menschlichen Gesellschaften. Menschen werfen sich schon das Nicht-Einhalten von gewohnheitsmäßigen Erwartungen vor. Sie unterstellen Absicht oder zumindest Fahrlässigkeit. Ihre Sanktionen sind keine allein körperlichen und emotionalen, wie die Sanktionen etwa gegen Revier- oder Rangüberschreitungen bei Tieren. In der Gruppe wird die Kompetenz zum Fordern und Vorwerfen wechselseitig akzeptiert. Es gibt eine Berechtigung zu Vorschriften und Bestrafung von Übertretungen – all das zunehmend expliziter durch Sprache und Schrift.

Generell kann man sagen, dass Normen *von* Menschen *für* Menschen gesetzt, eingeführt, als Normen anerkannt werden – auch wenn sie sich dafür auf übermenschliche Offenbarungen berufen die äußere Natur enthält für den Menschen keine Normen in diesem Sinne. Sicher haben sich Menschen für ihre Normgebung oft auf übermenschliche Autoritäten berufen. Wenn diese auch der materiellen Natur ihre Normen in Gestalt von Maßen und Lebensformen vorgeschrieben hätten, wäre die äußere Natur ein „Buch“ für Normen, die auch für den Menschen Gültigkeit besäßen (vgl. zur Metapher des Buches der Natur: Blumenberg 1981). Auf dieser Vorstellung beruht das klassische Naturrecht.

Aber es sind immer Menschen, die Normen interpretieren, auch natürlich oder historisch geoffenbarte. Die Berufung auf den übermenschlichen Gesetzgeber ist insofern eine Selbstautorisierung, die von den Normunterworfenen anerkannt werden muss. In dem Maße, wie die Annahme eines überweltlichen Schöpfers und Gesetzgebers für die Natur an Erklärungskraft verlor, schwand auch die Überzeugungskraft eines Naturrechts in der äußeren Natur. Es wurde zunächst auf die Natur als das Wesen des Menschen, und das heißt seine Vernunft, übertragen. Das Vernunftrecht geriet erst seit dem historischen Zeitalter in eine Krise (Siep 2008).

Im Bereich der sozialen Normgebung wurde das Vernunftrecht schon in der frühen Neuzeit zur Gegeninstanz des klassischen Naturrechts, weil es die Begründung gesellschaftlicher

Hierarchien durch natürliche Unterschiede infrage stellte. Natürliche Unterschiede zwischen den Menschen galten zunehmend als irrelevant für Rechte und Normen. Am längsten gehalten haben sich die Vorstellungen, dass die Natur etwas „will“ im Bereich der Sexualität und der Familie – bis heute, wie der Kampf um die sexuelle Selbstbestimmung einschließlich Ehe und Adoption gleichgeschlechtlicher Paare zeigt.

Die Natur als Gegenstand wissenschaftlicher Erklärungen enthält keine Normen im Sinne von Geboten für den Menschen. Das gilt auch für die *innere* Natur des menschlichen Körpers, seine natürlichen Maße und die Lebensformen des Menschen selber. Zwischen die körperlichen Signale der Schmerzen und Bedürfnisse und die Gebote etwa der Hilfestellung treten Akte bewusster Aneignung und Bewertung durch das betroffene Individuum und die Gruppe. Man kann zwar schon bei Tieren von unbewussten Werten sprechen, das sich in ihrem Verhalten zeigt. Menschliche Handlungen entstehen aber erst durch bewusstes Werten und Stellungnehmen. Selbst spontane Kooperationen oder Verweigerungen sind von einem Bewusstsein des in der Gruppe Erwarteten oder Verpönten begleitet.

Menschen werten im Blick auf ihr zukünftiges Leben und Handeln. Eine besondere Bedeutung dafür haben aktive Potentiale und Dispositionen die unter den geeigneten Voraussetzungen erwartbare Prozesse und selbstgesteuerte Entwicklungen in Gang setzen. Dabei kann es sich um biologische Entwicklungspotentiale oder kulturelle Kompetenzen handeln. Die primäre Bewertung, vor allem unter Bedingungen der Knappheit, ist die nach dem Förderlichen oder Abträglichen für einen selber. Es gibt aber auch eine natürliche und kultivierte Bereitschaft, Entwicklungschancen anderer für diese selber positiv zu bewerten, etwa bei Kindern und sonst Nahestehenden, sogar bei Tieren und Pflanzen.

Die Förderung solcher Potentiale und Dispositionen ist Gegenstand von moralischen und rechtlichen Normen. Mit dem Aufkommen der subjektiven Rechte auf Verfügung über den eigenen Körper und das eigene Leben sind sie aber an die Grenze des Paternalismusverbotes gestoßen: Niemand darf zu einer Verhaltensweise gezwungen werden, weil andere es für seine Entwicklung positiv einschätzen. Jeder hat das Recht, sich selber zu schaden. Die Ethik allerdings, die mit Zwang nichts zu tun hat, kann immer noch anraten, seine Fähigkeiten zu erforschen und deren Entwicklung zu befördern (vgl. zur neueren Paternalismusdebatte: Kühler/Nosseck 2014).

Welche Fähigkeiten man im Bezug auf sich selber, als Individuum, Gruppe oder sogar Gattung, für förderungswert hält, hängt von den eigenen Zielen und Handlungszusammenhängen ab. Umgekehrt kann es aber dafür, wie weit diese richtig oder verfehlt sind, wichtig sein, gegebene Potentiale zu berücksichtigen. Das gilt für natürliche Potentiale des Menschen wie der äußeren Natur.

3 Handlungsnorm und innere Natur

Zwei Aspekte des Umganges mit den natürlichen Fähigkeiten und Entwicklungspotentialen des Menschen werden in der angewandten Ethik besonders erörtert: Erstens das Verhalten zu den Entwicklungen am Anfang und Ende des menschlichen Lebens; zweitens die Perfektion menschlicher Fähigkeiten – sei es zu ethischen Tugenden, sei es zu verbesserten körperlichen oder seelischen Leistungen überhaupt.

Umstritten ist heute in der angewandten Ethik vor allem, ob Entwicklungspotentiale der menschlichen Natur vom Anfang an, d. h. bei der befruchteten Eizelle oder jeder totipotenten Zelle zu schützen und/oder zu fördern sind (vgl. Damschen/Schönecker 2003; Lenzen 2004). Mit Blick auf natürliche Potentiale allein können diese Fragen nach meiner Auffassung

nicht beantwortet werden. Normen zum Schutz menschlichen Lebens und menschlicher Entwicklung sind nicht von natürlichen Potentialen oder Funktionen abzulesen. Historisch waren Rechte an den sozialen Status geborener Menschen als Mitglied einer Normgemeinschaft gebunden. Seit dem Beginn der Neuzeit setzt sich schrittweise ihre universale Geltung über die Grenzen aller konkreten Rechtsgemeinschaften durch. Die Begründung für solche angeborenen Rechte war das Verfügungsrecht jedes Menschen über seinen Körper und das Recht auf Unabhängigkeit vom privaten Willen jedes Anderen. So sind sie von Locke über Kant bis in die Menschenrechtsdeklarationen des 20. Jahrhunderts verstanden worden. Die Frage, wie weit und in welchen Graden Schutzrechte auf das vorgeburtliche Leben ausgedehnt werden sollen, ist Gegenstand vernünftiger gemeinsamer Normsetzung. Deutliche Unterschiede in Gesetzgebungen bezüglich dieser Rechte beruhen auf unterschiedlichen kulturellen Hintergründen, etwa im Hinblick auf die reproduktive Freiheit bzw. die selbstbestimmte Fortpflanzung.

In der Gegenwart ist die Rede von natürlichen Entwicklungspotentialen des beginnenden menschlichen Lebens problematisch geworden. Sowohl die biologischen Potentiale wie die Bedingungen ihrer Entwicklung hängen immer stärker von menschlichen Handlungen ab, wie die unterschiedlichen Weisen der Herstellung totipotenter oder pluripotenter Zellen zeigen (vgl. Ach/Schöne-Seifert/Siep 2006; Advena-Regnery/Laimböck/Rottländer/Sgodda 2012; Siep 2014). Außerdem ist die individuelle Selbstbestimmung auch im Bereich der Sexualität und der Reproduktion zunehmend rechtlich geschützt. Normsetzungen für den Umgang mit Entwicklungspotentialen haben es mit menschlichen Handlungszusammenhängen und ihren Rechtfertigungen zu tun. Kein Potential und keine Norm der Natur verbieten, dass mit Embryonen in frühen Stadien, vor allem vor der Nidation, in Bezug auf Sexualität, Fortpflanzung oder Heilkunst unterschiedlich umgegangen wird. De facto liegt auch der deutschen Rechtspraxis ein Stufenkonzept zugrunde (vgl. Dreier 2002).

Deutlich anders zu behandeln ist die Frage, wie man mit den abnehmenden Fähigkeiten und Potentialen im Alter umzugehen hat. Hier sind die gleichen Schutzrechte jedes Geborenen aufgrund der universalen Rechtsnormen unbestreitbar. Umstritten ist nur die Frage, wie weit die Selbstbestimmung über den eigenen Körper am Ende des Lebens geht. Die Natur schreibt kein Ende vor, jeder ist berechtigt, sein Leben mithilfe der Medizin zu verlängern oder einen natürlichen Tod abzuwarten. Anerkannt ist auch das Recht auf ein möglichst schmerzfreies Sterben. Es ist dann aber nicht einsichtig, dass man das Lebensende nicht ebenfalls nach eigener Entscheidung selber herbeiführen kann, wenn andere dadurch nicht geschädigt werden. Wie weit andere Menschen dabei helfen dürfen oder sollen, muss durch eine Abwägung zwischen dem Recht auf selbstbestimmtes Sterben, der Pflicht zur Hilfestellung und dem Schaden durch Missbrauch entschieden werden. Entsprechend dem Gewicht der Autonomie in Ethik und Recht ist es durchaus vertretbar, jemandem auf seinen freien, wohlervogenen und nachvollziehbaren Wunsch hin bei der Beendigung seines Lebens zu helfen. Die konkrete Normsetzung ist auch hier keine Frage natürlicher oder kultureller Tabus, sondern rechtstaatlicher Prozesse.

Obwohl weniger umstritten, so doch schwieriger für die ethischen Überlegungen scheinen mir die Fragen nach der Perfektion natürlicher Fähigkeiten des Menschen. Gibt es eine Pflicht, diese Fähigkeiten zu Tugenden zu entwickeln oder ihrer Entwicklung zu negativen Charaktereigenschaften entgegenzuwirken? Gibt es ein Recht, seine natürliche Fähigkeiten und die seiner Nachkommen zu verbessern im Sinne eines nicht-therapeutischen Enhancements?

Nach der aristotelischen Tradition und ihren Erneuerungen (kritisch dazu Halbig 2014) bauen ethische Tugenden auf artspezifischen Strebungen und Fähigkeiten des Menschen auf. Die Betätigung solcher Fähigkeiten ist für jedes Lebewesen erfreulich. Die *differentia specifica*

des Menschen ist die Vernunft in verschiedenen Funktionen: Einmal als Vermögen, Affekte situationsgemäß zu moderieren in Bezug auf gesetzlich erlaubte Zwecke. An der Gesetzgebung ist die Vernunft zweitens als öffentliche Rede beteiligt. Ihr Ziel ist das für alle Gerechte und Ungerechte, Nützliche und Schädliche in einer arbeitsteiligen und schutzfähigen Gemeinschaft.

Die klassischen Einwände gegen diese Konzeption gehen in entgegengesetzte Richtungen: Für die platonische Tradition ist eine solche Vernunft weder universal noch eine echte Quelle von Normen. In der Neuzeit hat Kant diese Kritik fortgeführt: Eine Vernunft, die mit den natürlichen Strebungen harmoniert und sie nur moderiert, steht ihnen nicht autonom fordernd gegenüber und ist daher keine Quelle unbedingter Pflichten (vgl. Kant 1968a, 394; Kant 1968b, 386). Ihre Regeln gelten nur unter den Bedingungen einer bestimmten (der menschlichen) Natur und binden andere mögliche Vernunftwesen nicht. Dadurch wird auch die Idee eines mit unseren Moralgesetzen übereinstimmenden immateriellen Gottes untergraben. Zudem kann eine Vernunft, deren Regeln des Gerechten sich, wie bei Aristoteles, zu kulturell unterschiedlichen Gerechtigkeitsvorstellungen konkretisieren, keine streng universalen Gesetze enthalten.

Bei Kant ist aber auch die andere Richtung vertreten, die auf Hobbes zurückgeht: Es gibt kein gemeinsames Ziel und Glück des menschlichen Handelns. Auszeichnend für den Menschen ist die Freiheit in der Wahl der Mittel seiner Selbsterhaltung und der Suche nach seinem Glück. Diese Handlungsfreiheit darf nur zugunsten der gleichen Freiheit aller eingeschränkt werden. Die dafür gemeinsam installierte Rechtsgewalt darf ihn bei seiner autonomen Glückssuche im Rahmen der Gesetze aber nicht bevormunden, das wäre despotischer Paternalismus (vgl. Kant 1968b, 317: die „väterliche Gewalt“ als die „am meisten despotische“).

Auf der Ablehnung des Paternalismus beruht in der Tat der moderne weltanschauungsneutrale Staat gleicher subjektiver Rechte. Wer aber, wie der Politiker, Arzt oder Erzieher, verpflichtet ist, an günstigen Voraussetzungen für körperliche Gesundheit und Lebenschancen mitzuwirken, sollte die arttypischen Fähigkeiten und Bedürfnisse des Menschen im Auge haben. Nur müssen die Ausstiegsoptionen für Selbstverwirklicher und Nonkonformisten jeder Art erhalten bleiben. Wegen der enorm gewachsenen Anzahl kultureller Lebensformen sind sicher auch viel individuellere Veranlagungen für mögliche künftige Optionen in ihrer Entwicklung förderungswürdig. In seinen Lebensplänen auf die eigenen Fähigkeiten Rücksicht zu nehmen, kann ethisch nur noch ein Ratschlag sein. Im Nachhinein kann man es aber vielleicht auch noch missbilligen, wenn jemand seine Talente verschleudert und seine Chancen vertan hat.

Auch die Menschenrechte, zu denen die freie Persönlichkeitsentwicklung gehört, haben es noch mit Eigenschaften der menschlichen Natur zu tun. Sie *folgen* aus ihr allerdings so wenig, wie sie aus einer „anthropologiefreien“ Vernunft abzuleiten sind. In ihrer konkreten Form und ihrer Differenzierung und Vermehrung im Staats- und Völkerrecht, entsprechen sie nicht nur historisch gewandelten Ansprüchen auf Freiheit, Gleichheit und Selbstachtung. Ihre Bestätigung, gerade in den Erfahrungen ihrer Verletzung im 20. Jahrhundert, legen den Schluss nahe, dass sie etwas dem Menschen grundsätzlich Zustehendes und Entsprechendes getroffen haben. Das kann aber kaum eine reine Vernunft sein, denn Menschenrechte berücksichtigen spezifische Empfindlichkeiten und Verletzbarkeiten der menschlichen Natur – wenn auch in sich wandelnden historischen Konstellationen.

Rechte machen Tugenden und die darin kultivierten Fähigkeiten aber nicht überflüssig. Zum einen kann eine Rechtsordnung ohne ein Mindestmaß an Tugenden nicht stabil sein. Zum anderen scheint mir auch die These, dass Tugenden zumindest die Chancen auf ein erfreuliches und erfülltes Leben steigern, noch nicht ganz überholt zu sein.

Dass Tugenden spezifisch *menschliche* Fähigkeiten kultivieren, ist kaum zu bestreiten. Aus

Überlegung in der richtigen Situation mit dem richtigen Zweck tapfer zu sein, wird man einem nicht-menschlichen Hominiden nicht zuschreiben können. Aber man muss kein abschließbares Telos annehmen: Bestimmung und höchstes Glück des Menschen ist weder allein die Einsicht ewiger Wahrheiten noch die vollendete Lebensform der Polis. Nicht nur, dass die Weltgemeinschaft eigene neue Formen der Verfassung finden muss. Menschen können ihren Lebensinhalt und ihre moralische Qualität auch im Engagement für private überstaatliche Vereinigungen finden. Wissenschaft, Künste und andere lohnende Tätigkeiten befinden sich in einer zukunfts-offenen Dynamik ohne jeden Abschluss oder endgültige Erfüllung. Autarke Zustände der Zufriedenheit und Sozialverträglichkeit können Tugenden trotzdem gewähren.

Aristoteles scheint mir auch immer noch Recht zu haben, dass Gerechtigkeit als Fähigkeit, den gesetzlichen Ansprüchen der Mitmenschen zu entsprechen, auf einem gewissen Maß an innerer Balance der Bedürfnisse, Affekte und vernünftigen Überlegungen beruht. Große Exzentriker verträgt eine Gemeinschaft nur in Maßen – und Menschen, die in einer destabilisierenden Not leben, muss man so schnell wie möglich davon zu befreien suchen.

Heute wird aber argumentiert, dass sowohl die rechtssichernde wie die glücksbringende Funktion der Tugenden nur noch durch Biotechniken erreicht werden können. Das Programm der technischen Beherrschung und Verbesserung der äußeren Natur muss nach innen gewandt werden. In der Tat sind ja nicht nur in der Überwindung körperlicher Leiden, sondern auch psychischer Störungen erhebliche Fortschritte der modernen Medizin zu verzeichnen. Die meisten ihrer Maßnahmen allerdings sind bisher therapeutischer Art und bestehen in reversiblen Gaben. Die neue Stufe, die die angewandte Ethik beschäftigt, hat es aber mit genetischen Modifikationen oder Gehirneingriffen zu tun, die überwiegend irreversibel wären.

So werden zur Förderung der sozialen Fähigkeiten biotechnische Dämpfungen der Aggressivität ins Auge gefasst – wobei offen bleibt, wie sich das auf den menschlichen Affekthaushalt insgesamt auswirkte. Die raffinierteste Form einer technischen Utopie dieser Art ist die sog. „God machine“ von Persson und Savulescu (Persson/Savulescu 2012; kritisch dazu Harris 2013). Sie soll eine im Gehirn verankerte automatische Verhinderung der Schädigung anderer mit der Vorspiegelung eigener Entscheidung verbinden. Menschliche Freiheit ist aber offenbar mit Schuldfähigkeit und ihren Kosten verbunden. Natürliche Instinktoffenheit und das Risiko der Überlegung beim Menschen durch technische Sicherungen zu verbessern, setzt zu viel aufs Spiel.

Moral Enhancement-Debatten gehen in der Regel von Problemen der Konfliktlösung in einer überbevölkerten Welt mit zunehmend knapperen Ressourcen aus. Dabei ist von einer Förderung der natürlichen oder kulturell entwickelten Fähigkeiten des Menschen nicht die Rede. Das Gleiche gilt für die Utopien der positiven, glücksorientierten Verbesserung des Menschen. Transhumanisten entnehmen ihre Optimierungsmaße technischen Geräten, deren Leistungen dem Menschen überlegen sind – oder aber Lebewesen, die über höhere sensorische oder motorische Kapazitäten verfügen (Siep 2013b). Ob der Genuss solcher Leistungen Menschen dauerhaft zufrieden stellt, oder in einen nach oben offenen Leistungs- und Wettbewerbssoff führt, ist ganz ungewiss. Ebenso, ob die Rechte und Werte der menschlichen Gesellschaft der Entstehung von massiver Ungleichheit des Körpers, vor allem der Gehirnleistungen, standhalten. Das nicht-natürliche Ideal der Gleichheit aller fordert, so viele Menschen wie möglich aus Lagen zu befreien, in denen schon die Erfüllung von Rechtspflichten moralischen Heroismus erfordert. Arbeitslose Jugendliche in den Ghettos moderner Mega-Cities haben es eben schwerer, straffrei zu bleiben als ihre Altersgenossen in gesicherten Verhältnissen. Die Verbesserung sozialer Institutionen und Wohlfahrtsbedingungen ist ein ethisches Gebot (vgl. Herzog 2013), die technische Optimierung des Menschen dagegen ein erhebliches ethisches Risiko.

4 Maße und Normen für den Umgang mit der äußeren Natur

Die äußere Natur enthält zwar keine Gebotsnormen, aber immanente Maße und aktive Potentiale der Selbstentwicklung, durch die vernünftige menschliche Zwecke gefördert werden können. Was folgt daraus für den Umgang mit der äußeren Natur, vor allem den biotechnischen?

Was die Menschheit in der letzten Jahrhunderthälfte durch Krisen wieder entdecken musste, ist *Nachhaltigkeit* als Maß des kultivierenden Umgangs mit der Natur. Die Regenerierbarkeit natürlicher Kräfte ist in gewissem Sinne auch ein Vorbild für den Umgang mit technischen Produkten. Auch sie brauchen Zeit und Raum für Entsorgung und Ersetzung, im günstigen Fall für ihre Wiederverwertung. Es ist aber zu bezweifeln, dass Nachhaltigkeit als Orientierung für den menschlichen Umgang mit der natürlichen Welt ausreicht. Ihr Maß der Schonung der Natur ist abhängig vom Stand der technischen Entwicklung. Sie enthält auch nur eine Perspektive auf Ressourcen, nicht auf Formen des Lebens und auf Güter, die über Selbsterhaltung und Mühsalentlastung hinaus zu realisieren wären.

Zwei Fragen sind mit Blick auf die Natur als ganze für die moderne Ethik vor allem zu beantworten: Die erste ist, ob es außer dem Guten für den Menschen noch andere Güter gibt, an deren Realisierung er mitwirken soll (1). Die zweite, ob das Ziel völliger Beherrschung der Natur, das seit der frühen Aufklärung verfolgt wird, noch uneingeschränkt gut ist (2).

(1) Die Entwicklung der Tierethik seit Bentham, aber auch die Begründungen moderner Rechtsordnungen zum Schutz der Biodiversität oder der natürlichen Lebensgrundlagen, legen die Berücksichtigung auch anderer als menschlicher Interessen nahe. Nimmt man in der Naturethik den Standpunkt des „impartial benevolent spectator“ ein (vgl. Smith 2004, S. 442 f.), dann muss nicht nur das *Leid* schmerzempfindlicher Wesen berücksichtigt werden, sondern auch das ihrer artgemäßen Lebensform Förderliche. Gutes im Sinne des Förderlichen gibt es nicht nur für bewusst und sprachlich wertende Wesen, sondern auch für solche, die gedeihen oder verkümmern, sich wohl befinden oder leiden können. Für eine Ethik des richtigen Umganges mit der äußeren Natur ist die Schonung und Förderung dieser natürlichen Verfassung, der artgemäßen Selbstentwicklung und Selbsterhaltung, zumindest *prima facie* richtig.

Ob der Reichtum der Arten und Ökosysteme, Landschaften und Formationen nur im Interesse des Menschen, oder auch an sich selber gut ist, bleibt in der angewandten Ethik bis heute umstritten („anthropozentrisch“ etwa Habermas 1997; kritisch Sturma 2012). Unter Anthropozentrikern werden dabei nicht mehr nur Erwägungen des Nutzens für das angenehme Leben vertreten. Das interesselose Wohlgefallen an schöner Natur kann nach der Argumentation von Martin Seel eine Vorstufe zum moralischen Respekt vor dem Anderssein des anderen Menschen sein (vgl. Seel 1991; Seel 1997). Autoren wie Angelika Krebs sehen in der Verwurzelung in einer Landschaft Bedingungen des guten Lebens sowie der Identität des Einzelnen und der Gruppe (vgl. Krebs 2012). Die Verbundenheit des Menschen mit einer vertrauten Umgebung ist aber auch in einer hochgradig urbanen und technischen Umwelt möglich und die globalisierte Arbeitswelt reduziert den Begriff der natürlichen Heimat bei vielen auf ein Minimum.

Trotzdem ist kaum zu bestreiten, dass emotionale und kognitive Begegnungen mit dem Reichtum, der Mannigfaltigkeit, dem Überraschenden und Überwältigenden der Natur erhebliche Potentiale für Glückserfahrungen und gutes Leben besitzen. Es ist zudem unwahrscheinlich, dass künstliche Welten, die das Naturerlebnis ersetzen sollen, auch Güter des Förderlichen für nicht-menschliche Lebewesen realisieren würden. Wenn zu den Bedingungen für Gedeihen und Wohlergehen von nicht-menschlichem Leben auch die physikalischen, chemischen, geologischen und klimatischen Beschaffenheiten der Erde und ihrer näheren Umgebung gehören, dann dürfte man auch diese zum Guten im Sinne des Förderlichen zählen.

(2) Die zweite Frage betrifft das hypothetische Ziel bzw. die Richtung der technischen Naturbeherrschung bzw. heute ihrer synthetischen Optimierung. Ist es gut, die Natürlichkeit der Natur selber, also ihre zumindest partielle Unkontrollierbarkeit, endgültig zu überwinden oder wäre es besser, auf dieses Ziel zu verzichten? Auch diese Frage kann in Bezug auf das für den *Menschen* Gute oder auf ein umfassenderes Gut erörtert werden.

Das Paradox der Befreiung des Menschen von natürlicher Abhängigkeit wird heute meist darin gesehen, dass die Folgen der technischen Zivilisation ihn in eine neue Abhängigkeit von der geschädigten Umwelt versetzt haben. Bei deren Bewältigung scheint sogar die freiheitliche Verfassung demokratischer Staaten hinderlich zu sein. Das gehört zu den Problemen der Umweltethik, aber die Philosophie ist dafür nur begrenzt kompetent. Mehr Zuständigkeit besitzt sie für eine grundsätzliche Frage des Verhältnisses von Freiheit und Befreiung.

Freiheit in Bezug auf die Natur bedeutet in der Neuzeit in der Regel Befreiung von Katastrophen, Schäden und Abhängigkeiten eben durch die möglichst grenzenlose Beherrschung der Natur. Wie die philosophische Analyse der wahren Freiheit zwischen Menschen gezeigt hat – man denke an Hegels berühmte Darstellung der Herrschafts-Knechtschafts-Beziehung – gehört zur geistigen Freiheit aber die Anerkennung der Unabhängigkeit und Fremdheit des Anderen. Dieses „bei sich Sein“ im „absoluten Anderssein“ zeichnet den Geist auch im Verhältnis zur Natur aus (vgl. Hegel 1988, S. 19). Im anderen *Menschen* bei sich selbst sein heißt allerdings, von diesem als Mensch und autonome Person mit gleichen rechten anerkannt zu sein und beiderseits diese grundsätzliche Gemeinsamkeit zu bejahen. Dass ist in der nicht-menschlichen Natur nicht möglich, auch nicht in den höchsten Formen der Vertrautheit und wechselseitigen Hilfe zwischen Mensch und Tier. Zwar ist die Natur als solche dem Menschen nicht völlig fremd: Er ist ein Teil ihrer selbst und kann sie zunehmend erklären. Aber ihre Faszination, auch ihre Erhabenheit, liegt nicht darin, dass sie wie bei Kant dem Menschen die Überlegenheit der Vernunft, sei es der theoretischen oder der sittlichen, symbolisiert („die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt“, Kant 1968 c, 257). Sie liegt vielmehr in einer sowohl anziehenden wie erschreckenden Selbständigkeit der Natur.

Die Perfektion der Naturbeherrschung würde die Menschheit eines Gegenübers berauben, durch das sie sowohl geschädigt wie beglückt werden kann. Darin liegt ein Erbe der Macht, die den Menschen mit Gnaden oder mit Zorn überraschen kann und durch keinen Vertrag endgültig zu binden ist. Das bedeutet aber nicht, dass eine eventuelle Aufgabe des Ziels der völligen Kontrolle natürlicher Kräfte der Verzicht auf die Hybris des „Gott Spielens“ ist. Der Mensch ist durchaus berechtigt, sich gegen das „Zürnen der Elemente“ zu erwehren, er muss nicht einen dahinter stehenden Urheber moralisch durch Demut besänftigen. Zu wollen, dass Natürlichkeit ein selbständiges Gegenüber bleibt, anstelle zum vollständig kontrollierten Instrument zu werden, könnte im Gegenteil Zeichen einer grundsätzlichen Souveränität und Freiheit sein. Für eine Angewandte Ethik, die öffentliche Diskussionen über synthetische Biologie und die neue Konvergenz von Bio- und Informationstechnologien beraten soll, ist es von großer Bedeutung, was denn das letzte Ziel des ganzen Prozesses sein soll.

Man kann diese Überlegung immer noch „anthropozentrisch“ nennen, insofern die Natürlichkeit als Gut für den Menschen beurteilt wird – als Gegenstand seines Wohlgefallens, Teil seines guten Lebens, auch noch als Voraussetzung der Freiheit als souveräner Selbstdistanz. Es kommt darauf an, wie weit diese Selbstdistanz gehen soll. Kann man, etwa in der Tradition des Isolationstests von Moore oder Ross auch sagen (vgl. Moore 1970, S. 258; Ross 2002, S. 69), es sei für sich gut, dass es in der Welt so etwas wie unkontrollierbare Natürlichkeit gibt? Oder kann man mit Thomas Nagels Konzeption des „view from nowhere“ argumentieren, dass auch

fundamentale Interessen des Menschen nur als eingeschränkte Perspektive gelten können (vgl. Nagel 1992)?

Mir scheint eine solche Sichtweise auch angesichts der Tatsache nahe zu liegen, dass der Mensch und seine Lebensweise in eine evolutionäre Naturgeschichte eingestellt ist, in der er erst spät und zufällig auftritt. Das hat nichts mit einer Ethik zu tun, die aus der Evolution ein Gebot zur Steigerung der *fitness* ableitet. *Normen* im Sinne von Vorschriften gibt es auch in einer evolutionären Natur nicht ohne menschliche Werturteile und Vereinbarungen. Ohnehin ist der Erhalt der menschlichen Gattung ohne moralische Minimaleigenschaften nicht unbedingt ethisch geboten.

Aber die evolutionäre Perspektive scheint mir für die Ethik auch nicht irrelevant. Für die Theorie ist der selbstrelativierende Blick auf die kurze Phase menschlicher Anwesenheit in dieser Geschichte selbstverständlich. Auch für einen wertenden „unparteiischen Beobachter“ der Naturgeschichte sollten nicht nur *die* Beziehungen als „gut“ gelten, die dem Menschen förderlich sind. Auch das Gedeihen und Blühen von Individuen und Populationen anderer Lebewesen könnte dazu gehören. Sogar für den Reichtum an Ökosystemen, Landschaften und Formationen des Unbelebten könnte gelten, dass er in seinem Überschuss über den Nutzen für das Leben Bestandteil einer bejahens- und erstrebenswerten Welt ist (vgl. Siep 2004).

Sie ist aber nur in Ansätzen wirklich und keineswegs notwendig, wie in der klassischen Kosmos-Metaphysik. Welche sozialen Reformen und welche Arten von Technik zur Verbesserung hilfreich sind, ist eine sozusagen lokale Abwägungsaufgabe, an der die angewandte Ethik beteiligt ist. Für das Projekt der Moderne im Ganzen könnte aber gelten, dass die Ethik zum Verzicht auf das Ziel der völligen Kontrolle und technischen Optimierung von Natur und Mensch raten muss.

Literatur

- Ach, Johann S./Schöne-Seifert, Bettina/Siep, Ludwig (2006): „Totipotenz und Pluralität. Zum moralischen Status von Embryonen bei unterschiedlichen Varianten der Gewinnung embryonaler Stammzellen“. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 11, Berlin, New York: de Gruyter, S. 261–321.
- Advena-Regnery, Barbara/Laimböck, Lena/Rotländer, Kathrin/Sgodda, Susan (2012): „Totipotenz im Spannungsfeld von Biologie, Ethik und Recht“. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 3, S. 217–236.
- Blumenberg, Hans (1981): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter (Hrsg.) (2003): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*. Berlin, New York: de Gruyter.
- de Waal, Frans (2006): *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München: Hanser.
- Dreier, Horst (2002): „Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes“. In: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 35, S. 377–383.
- Fellmann, Ferdinand (2014): „Was bringt die zoologische Wende?“ In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 39.
- Habermas, Jürgen (1997): „Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Position“. In: Angelika Krebs (Hrsg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 92–99.
- Halbig, Christoph (2014): „Ein Neustart der Ethik? Zur Kritik des aristotelischen Naturalismus“. In: [in diesem Band S....](#)
- Harris, John (2013): „...how narrow the strait‘. The God Machine, The God Delusion and the Death of Liberty“. Manuskript.
- Hegel, G. W. F. (1988): *Phänomenologie des Geistes*. Mit einem Vorwort v. Wolfgang Bonsiepen Hans-Friedrich Wessels/Heinrich Clairmont (Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Herzog, Lisa (2013): „Virtues, interests, and institutions“. In: *Philosophisches Jahrbuch*, S. 238–256.
- Kant, Immanuel (1968a): „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)“. In: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bd. 4. Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin, New York: De Gruyter, S. 385–463. (abgek. AA mit römischer Seitenzahl)
- Kant, Immanuel (1968b): „Metaphysik der Sitten (1797)“. AA IV S. 203–493.

- Kant, Immanuel, (1968c): „Kritik der Urteilskraft“ (1790). AA V, S. 165–468.
- Krebs, Angelika (2012): „Oikophilia – Die neu entdeckte Liebe zur Heimat“. In: Siegrid Höfling/Felix Tretter (Hrsg.): *Homo Oecologicus. Menschenbilder im 21. Jahrhundert*. München: Hanns-Seidel-Stiftung, S. 45–51.
- Kühler, Michael/Nosseck, Alexa (Hrsg.) (2014): *Paternalismus und Konsequentialismus*. Münster: mentis.
- Lenzen, Wolfgang (Hrsg.) (2004): *Wie bestimmt man den „moralischen Status“ von Embryonen?* Paderborn: mentis.
- Merker, Barbara (2004): „Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes (153)“. In: Barbara Merker/Georg Mohr/Michael Quante (Hrsg.): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: mentis, S. 140–165, vor allem 153–157.
- Moore, George Edward (1970): *Principia Ethica*. Übers. v. Burkhard Wisser. Stuttgart: Reclam (Orig.: *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press 1903).
- Nagel, Thomas (1992): *Der Blick von Nirgendwo*. Übers. v. Michael Gebauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig.: *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press).
- Paslack, Rainer (2011): „Berufsethik“. In: Johann S. Ach/Kurt Bayertz/Ludwig Siep (Hrsg.): *Grundkurs Ethik 2*. Paderborn: mentis, S. 205–224.
- Persson, Ingmar/Savulescu, Julian (2012): „Moral Enhancement, Freedom and the God Machine“. In: *The Monist* 95, S. 399–421. Available at: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3431130/>.
- Ross, William David (2002): *The Right and the Good* (1930). Ed. by Philip Stratton-Lake. Oxford: Oxford University Press.
- Ruger, Jennifer Prah (2010): *Health and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Seel, Martin (1991): *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seel, Martin (1997): Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur. In: Angelika Krebs (Hrsg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 307–330.
- Sen, Amartya (2010): *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: C. H. Beck.
- Siep, Ludwig (2004), *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig (2008): „Naturrecht und Bioethik“. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 13. Berlin: de Gruyter, S. 29–50.

- Siep, Ludwig (2013a): „Normerzeugende Praxis“. In: Frank Brosow/T. Raja Rosenhagen (Hrsg.): *Moderne Theorien praktischer Normativität. Zur Wirklichkeit und Wirkungsweise des praktischen Sollens*. Münster: mentis, S. 329–345.
- Siep, Ludwig (2013b): „Den Menschen verbessern?“ In: *Spektrum der Wissenschaft*, Mai 2013, S. 56–60.
- Siep, Ludwig (2014): „Ethische Probleme der modernen Stammzellforschung“. In: Johann S. Ach/Beate Lüttenberg/Michael Quante (Hrsg.) (2014): *wissen. leben. ethik. Themen und Positionen der Bioethik*. Münster: mentis, S. 115–125.
- Smith, Adam (2004): *Theorie der moralischen Gefühle*. Hamburg 2004.
- Sturma, Dieter (2012): „Naturethik und Biodiversität“. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 17, S. 141–156.
- Weber, Max (1960): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.