



WESTFÄLISCHE  
WILHELMS-UNIVERSITÄT  
MÜNSTER

## › Die menschliche Natur und ihr Wert

Kurt Bayertz



16

Preprints of the  
Centre for Advanced  
Study in Bioethics  
Münster 2011/16



## › Die menschliche Natur und ihr Wert

Kurt Bayertz

August 2011

### I. Die Wiederentdeckung des Menschen und seiner Natur

Nach einigen Jahrzehnten des Schlummers ist die philosophische Anthropologie wieder erwacht. Das Nachdenken über den Menschen und seine Natur gilt neuerdings nicht mehr als altbacken, sondern als notwendig und ‚an der Zeit‘. Zu den Gründen dafür gehören die Fortschritte der modernen Biowissenschaften und die mit ihnen verbundenen und ebenso rasch voranschreitenden praktischen Möglichkeiten der Biotechnologie. Durch die letzteren ist nicht nur die Welt des Lebendigen außerhalb des Menschen, sondern auch dessen biologische Ausstattung in einem präzedenzlosen Maße technisch verfügbar geworden. Dabei stehen wir offenbar erst am Anfang dieses Prozesses: Die ‚Perfektionierung‘ des Menschen ist keine bloße Utopie mehr.

Angesichts dieser technologischen Kontingenz der menschlichen Natur möchte man wissen, was diese denn ‚eigentlich‘ ist. Man möchte den Kern dessen herausgearbeitet sehen, was da zum Gegenstand vielfältiger Perfektionspläne zu werden sich anschickt. Anthropologische Reflexion scheint damit von der wissenschaftlich-technischen Entwicklung geradezu erzwungen zu werden. – Das ist aber nicht alles. Man möchte nicht nur wissen, was dieser Kern *ist*: Man möchte ihn auch *bewahren* und *schützen*. Wenn wir uns dem Sog der Perfektionspläne widersetzen möchten, dann bietet sich die menschliche Natur als genau der Bereich an, der dem Trend der Machbarkeit entzogen werden muß. Dies setzt aber voraus, daß ihr ein moralischer Status zugeschrieben wird, der ihre technische Veränderung als unzulässig erscheinen läßt. Das aktuelle Interesse an der menschlichen Natur speist sich daher aus dem Bedürfnis, eine *objektive* Grundlage für *kategorische* Beschränkungen biotechnologischer Eingriffe am Menschen zu finden. Der sich zur Allmacht erhebenden Technik sollen nicht-arbiträre, in der Sache selbst liegende Normen entgegengesetzt werden. Die ethischen Hoffnungen, die sich mit der Suche nach der menschlichen Natur verbinden, ähneln also denen, die an den Begriff

‚Menschenwürde‘ geknüpft sind: Auf ihrer Basis soll dem Willen zur Selbstmanipulation eine definitive Grenze gesetzt werden.

Diese Idee eines evaluativ gehaltvollen und normativ verbindlichen Begriffs von menschlicher Natur möchte ich im Folgenden näher betrachten. Dabei sollen in einem ersten Schritt die Probleme aufgezeigt werden, die bei der deskriptiven Bestimmung der menschlichen Natur und bei der Abgrenzung des ‚Natürlichen‘ im oder am Menschen vom Nicht-Natürlichen auftreten. Denn selbst wenn wir keine absolute Trennschärfe verlangen, vermag der Begriff seine *praktische* Funktion – ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen biotechnologischen Interventionen zu liefern – nur dann zu erfüllen, wenn er eine hinreichend klare Abgrenzung zwischen dem erlaubt, was am Menschen ‚natürlich‘, und dem, was an ihm ‚nicht natürlich‘ ist. Im Anschluß daran soll die evaluative bzw. normative Dimension der menschlichen Natur diskutiert und die Frage gestellt werden, wie ein moralischer Status der menschlichen Natur *begründet* werden kann.

## II. Bestimmung der menschlichen Natur

Es ist in der Geschichte der europäischen Philosophie oft (beispielsweise von Aristoteles, Hume oder Mill) bemerkt und herausgearbeitet worden, daß der scheinbar harmlose Begriff ‚Natur‘ schwierig und mehrdeutig ist. Diese Feststellung bezog sich meist auf den Naturbegriff *allgemein*; sie gilt a fortiori für den Begriff ‚menschliche Natur‘. – Für unseren Zusammenhang liegt es nahe, unter diesem Begriff alle diejenigen Eigenschaften zusammenzufassen, *die dem Menschen ohne sein eigenes Zutun zukommen*. Dies ist intuitiv plausibel, denn wir unterscheiden auch im Alltag zwischen dem, was an uns einfach so ist, wie es ist (daß wir z. B. eine Haut oder ein Herz haben) und den Veränderungen, die wir an uns vornehmen (den Tätowierungen oder dem Herzschrittmacher). Das eine kommt uns ‚von Natur aus‘ zu, das andere nicht. Das eine ist ‚natürlich‘, das andere ‚künstlich‘. Diese Definition drängt sich auch deshalb auf, weil es *praktisch* ja gerade darauf ankommen soll, der Tendenz zu immer tieferen Eingriffen in das, was wir ‚von Natur aus‘ sind, Einhalt zu gebieten und dem Willen zu Selbstmanipulation eine Grenze zu setzen.

Doch so plausibel diese Definition in manchen Kontexten sein mag, so wenig vermag sie den ihr zugeordneten Zweck generell zu erfüllen. Ihr grundsätzliches Problem besteht darin, daß sie (a) den Menschen von der Natur separiert, ihn als ein von der Natur getrenntes Wesen unterstellt; und (b) ihn nicht als ein aktives, auf seine Umwelt und auf sich selbst handelnd einwirkendes Wesen in Rechnung stellt. In dieser Perspektive kann die ‚menschliche Natur‘ nicht anders als ein gegebenes Faktum erscheinen: als ‚Natur‘ im Sinne der klassischen *natura naturata*. Ein vollkommen anderes Bild ergibt sich demgegenüber, wenn wir die (Gesamt)Natur als ein evolvierendes System und den Menschen als ein aktives *Glied* dieses Systems auffassen. Im Rahmen eines solchen Naturverständnisses entfällt jeder Grund, die Veränderungen, die er an der äußeren und an seinen Natur vornimmt, für weniger ‚natürlich‘ zu halten als die Veränderungen, die beispielsweise Vögel durch Nestbau an ihrer Umwelt bewirken. Im Hinblick auf eine solche *natura naturans* verliert die Unterscheidung zwischen ‚natürlich‘ und ‚künstlich‘ ihr Gewicht: Was in dieser den Menschen einschließenden Natur geschieht, ist ‚natürlich‘.

Zur Illustration dieses Gedankens wollen wir zunächst die *körperlichen* Eigenschaften des Menschen betrachten, dann seine *geistigen* Eigenschaften. Beide Arten von Eigenschaften hängen natürlich irgendwie zusammen; sie werden hier nur der Einfachheit halber separat betrachtet.

1. Die Schwierigkeiten der Definition beginnen schon damit, daß schon für die bloße körperliche *Existenz* des Menschen gilt, daß sie *nicht* ‚ohne Zutun‘ von Menschen zustande kommt, denn unser aller Dasein geht ja auf das sexuelle Handeln unserer Eltern zurück. Gilt die vorgeschlagene Abgrenzung zwischen ‚natürlich‘ und ‚künstlich‘, so folgt aus ihr, daß unsere Existenz ‚unnatürlich‘ oder ‚künstlich‘ ist. Das ist aber sicher nicht das, was die Proponenten der Definition sagen wollen. – Aber lassen wir die Existenz (von der ohnehin umstritten ist, ob sie eine ‚Eigenschaft‘ ist) und wenden uns den anderen *Eigenschaften* der Individuen zu. Hier dürfte doch schwer zu bestreiten sein, daß sie in dem benannten Sinne ‚natürlich‘ sind: Sie hängen nicht von menschlichem Handeln ab. – Dies ist für zahlreiche Eigenschaften sicherlich zutreffend. Bei genauerer Betrachtung werden allerdings Einschränkungen notwendig. Am deutlichsten zeigt sich dies, wenn wir ganze Populationen betrachten. Denn die Zusammensetzung des Genpools einer Population (von dem ja auch die Eigenschaften der Individuen abhängen) wird durch menschliche Handlungen sehr wohl beeinflusst. So kann die Gründung einer Firma dazu führen, daß sich unter den Beschäftigten Paare zusammenfinden, die sich ohne die Gründung nie kennengelernt hätten. Bekommen diese Paare Kinder, so wird der Genpool der nachfolgenden Generation anders sein, als er ohne die Gründung der Firma gewesen wäre. Ähnliches gilt auch für andere Institutionen oder Maßnahmen.

Die Freunde der menschlichen Natur werden einwenden, daß die von mir verwandten Begriffen „Zutun“, „Handeln“ bzw. „Produkt des Handelns“ zweideutig seien. Denn auch wenn jedes Individuum das Produkt des (sexuellen) „Handelns“ seiner Eltern ist, so sei es dies nicht in demselben Sinne wie ein Haus das Produkt des Handelns der Bauleute ist. Während im letzteren Fall jede Etappe des Hausbaus durch menschliches Handeln einzeln bewirkt werde, geben die Eltern nur den Anstoß zu einer Entwicklung, die dann selbständig erfolgt. Das Wachstum eines Embryos zum Kind und zum Erwachsenen sei kein „Herstellen“ und hänge nicht vom Handeln der Eltern ab. Ähnlich verhalte es sich im Hinblick auf den Genpool, dessen Zusammensetzung nur als ungeplantes Nebenprodukt vom Handeln der Menschen hänge.

Dazu drei Bemerkungen. Zunächst unterstellt diese Replik eine scharfe Grenze zwischen dem Herstellen (z. B. eines Hauses) und dem bloßem Ingangsetzen eines dann spontan weitergehenden Prozesses (z. B. der Embryogenese). Tatsächlich aber haben wir es eher mit einem Spektrum zu tun, auf dessen einer Seite Prozesse stehen, die vom Menschen durchgängig gesteuert werden können und auf der anderen Seite Prozesse, die selbständig ablaufen, wenn sie in Gang gebracht werden. Innerhalb dieses Spektrums haben wir es mit einer graduell abgestuften Mischung von menschlicher Intention und Steuerung einerseits und spontanen und autonomen Mechanismen andererseits zu tun. ‚Natürlich‘ und ‚künstlich‘ sind nicht durch eine Grenze voneinander geschieden, sondern vielmehr durch ein Spektrum miteinander verbunden. Zumindest ein bißchen ‚unnatürlich‘ ist alles, was Menschen tun.

Wichtiger ist der zweite Punkt. Die Replik reduziert die Differenz ‚natürlich‘ – ‚künstlich‘ auf die Differenz ‚spontan‘ – ‚intentional‘. Die *unbeabsichtigten* Rückwirkungen des menschlichen Handelns auf die menschliche Natur erscheinen auf diese Weise als ‚natürlich‘; das Prädikat ‚künstlich‘ wird auf solche Veränderungen beschränkt, die Menschen *intentional* an ihrer Natur vornehmen. Diese Verengung der ursprünglichen Definition würde aber zu einer kontraintuitiven Redeweise führen. Dies wird unmittelbar deutlich, wenn wir an das Handeln in Bezug auf die äußere Natur denken. Der (neuen, engeren) Definition zufolge müßten wir das Ozonloch oder den Treibhauseffekt als ‚natürlich‘ ansehen, denn es handelt sich in beiden Fällen um nicht-intentionale Folgen menschlichen Handelns; Maßnahmen zur Reduktion des Ozonlochs und des Treibhauseffektes hingegen wären ‚künstlich‘, weil sie ja Effekte intendieren. (Wenn, wie beabsichtigt, zwischen moralisch erlaubtem und moralisch unerlaubtem Han-

deln auf der Basis der Differenz zwischen ‚natürlich‘ bzw. ‚spontan‘ einerseits und ‚künstlich‘ bzw. ‚intentional‘ andererseits unterschieden wird, würde das zu der offensichtlich merkwürdigen Konsequenz führen, daß Umweltzerstörung erlaubt, Umweltschutz hingegen moralisch unzulässig ist. Wer diese Konsequenz für absurd hält, wird andererseits aber nicht behaupten können, daß zufällige Nebenwirkungen auf den Genpool moralisch in Ordnung seien, beabsichtigte Einwirkungen aber grundsätzlich nicht. Ein Effekt kann nicht *nur* deshalb schlecht sein, weil er durch intentionales menschliches Handeln verursacht wurde.)

Als vollends abwegig erweist sich die Definition drittens, wenn wir daran denken, daß Menschen vielfältige phänotypische Veränderungen an ihrem Körper intentional vornehmen, die wir in der Regel nicht als ‚künstlich‘ charakterisieren würden. Ein Beispiel dafür sind sportliche Übungen: Sind die Muskeln, die dadurch verstärkt werden, ‚künstlich‘? Bevor wir den menschlichen Körper verlassen vielleicht noch ein letztes Beispiel, das zeigt, wie verworren die sachlichen Verhältnisse und wie unklar unsere sprachlichen Intuitionen sind. Man stelle sich einen Menschen vor, der seiner zivilisatorischen Umwelt überdrüssig ist und sich aufs Land zurückzieht, wo er ‚natürlich‘ zu leben beabsichtigt (was auch immer darunter zu verstehen sein mag). Dieses natürliche Leben geschieht aber offenbar nach Plan und Vorsatz und folglich wären seine körperlichen Konsequenzen (kräftige Muskeln, gutes Immunsystem, Gesundheit) als ‚künstlich‘ zu klassifizieren. Das Natürliche ist in diesem Fall das Künstliche, oder das Künstliche das Natürliche.

2. Mit der wiederholten Bezugnahme auf das intentionale Handeln sind wir bei der zweiten Gruppe menschlicher Fähigkeiten angekommen, die in der philosophischen Tradition meist als ‚geistige‘ Fähigkeiten konzeptualisiert wurden. Um terminologische Verwirrungen zu vermeiden, werde ich diese spezifisch menschlichen Eigenschaften unter dem Begriff ‚menschliches Wesen‘ zusammenfassen. Auf diese Weise kommt auch eine für den Menschen charakteristische Spannung zum Ausdruck: Der Mensch ist zwar unauflöslich mit seinem Körper verbunden, er ist aber nicht mit ihm identisch; er unterscheidet sich von ihm. Vom Tier können wir sagen, es *sei* sein Körper; vom Menschen hingegen, er *habe* einen Körper. Die menschliche ‚Natur‘ fällt mit dem menschlichen ‚Wesen‘ nicht ohne weiteres zusammen. Menschen können sich unter bestimmten Bedingungen von ihrem Körper distanzieren: Man kann (als Platoniker) seinen Körper als das Gefängnis der Seele ansehen; oder man kann (als Transsexueller) das Empfinden haben, im ‚falschen Körper‘ zu leben.

Unterscheiden wir nun zwischen der ‚menschlichen Natur‘ und dem ‚menschlichen Wesen‘, so ergibt sich sofort die Frage nach dem Verhältnis zwischen beiden. Ist das ‚menschliche Wesen‘ Teil seiner ‚Natur‘? Betrachten wir zunächst die (in der Philosophiegeschichte dominierende) negative Antwort, nach der das ‚menschliche Wesen‘ *kein* Teil seiner ‚Natur‘ ist. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten, die aus dieser Annahme folgen, ist sie nicht zielführend hinsichtlich der Idee einer evaluativen Bedeutung und normativen Verbindlichkeit der menschlichen Natur. Wenn die ‚Natur‘ des Menschen mit seinem ‚Wesen‘ in keinem Zusammenhang steht, dann ist sie bloße ‚res extensa‘, wie Descartes nicht ohne Grund gefolgert hatte. Unter dieser Voraussetzung ist kaum noch zu begründen, weshalb ihr ein moralischer Status zukommen soll, denn das menschliche ‚Wesen‘ ist von seiner ‚Natur‘ unabhängig. Das ist genau die Position, die durch das Bemühen um eine Rehabilitation der menschlichen Natur überwunden werden soll. Ich werde sie daher nicht weiter betrachten.

Nach der Gegenposition muß das menschliche ‚Wesen‘ als *Teil* der menschlichen Natur oder beide als eine Einheit angesehen werden. Denken, Intentionalität und Moral sind dann gerade das, was die spezifisch *menschliche* ‚Natur‘ ausmacht. Diese anticartesianische Auffas-

sung ist den Freunden der menschlichen Natur meist sympathischer; für die angestrebte Unterscheidung zwischen dem, was 'natürlich' und dem, was 'künstlich' an uns ist, erweist sie sich aber als desaströs. Denn wenn man davon ausgeht, daß das Denken und das intentionale Handeln ein Teil der menschlichen Natur sind, dann wird man die sich aus dem Denken und der Intentionalität ergebenden *Resultate* nicht als ,unnatürlich' qualifizieren können. Die Veränderungen, die wir an unserem Körper ebenso wie an unserem ,Geist' vornehmen, stellen sich als Ausfluß unseres ,Wesens' dar. Anders ausgedrückt: *Es ist dem Menschen wesentlich, in seine Natur einzugreifen*. Ein Blick in die Realität bestätigt das, denn wir beobachten ja allenthalben, daß Menschen sich und ihren Körper in vielfältiger Weise verändern und kultivieren, gleichgültig ob aus ästhetischen Motiven (Haare schneiden, Tätowieren), aufgrund religiöser Gebote (Beschneidung) oder medizinischer Bedürfnisse (Medikamente, Amputationen). Und dasselbe gilt für seinen ,Geist': Wir bemühen uns seit jeher, unseren Verstand zu trainieren, unser Gedächtnis zu schärfen, unsere Überzeugungen zu festigen; und haben dafür eine Vielzahl von Institutionen geschaffen, die dafür in großem Maßstab sorgen. Nehmen wir als Beispiel die menschliche Sprache. Wir wissen, daß kleine Kinder ohne sprachliche Vorbilder und ohne sprachliche Erziehung keine Sprache erlernen. Daß wir sprechen können, ist also eine Folge des sprachlichen Handelns der Menschen, in deren Nähe wir aufwachsen. Wollen oder sollen wir deshalb sagen, die Sprache sei ,künstlich', weil nicht ohne Zutun von Menschen entstanden?

Man muß auf der Basis dieser Überlegungen nicht bestreiten, daß die Rede von einer "Natur des Menschen" in *mancher* Hinsicht und unter *bestimmten* Bedingungen sinnvoll sein kann. Es ist aber ein Charakteristikum der ,Natur' des Menschen, daß er nicht nur Veränderungen unterliegt, sondern *sich* verändert. Seine ,Natur' ist *selbst-veränderlich*. Eben dies macht es unmöglich, eine prinzipielle Linie zwischen ,natürlich' und ,künstlich' zu ziehen. Ein *fundamentum inconcussum* werden wir schwerlich in ihr finden.

### III. Vom Wert der menschlichen Natur

Nehmen wir nun (kontrafaktisch) an, wir hätten eine hinreichend genaue Bestimmung des Begriffs ,menschliche Natur' gefunden! Im Hinblick auf die praktischen Zwecke, für die wir ihn einsetzen wollen, wäre damit nur ein erster Schritt getan, dem ein zweiter folgen müßte: Wir müssen begründen, warum dieser Natur ein evaluativer oder normativer Status zukommt, aus dem sich kategorische Grenzen für Eingriffe in sie ergeben. Wie eine solche Begründung auszusehen hat, hängt natürlich von der Art des Wertes ab, um den es gehen soll.

1. Die erste Möglichkeit besteht darin, den normativen Status der menschlichen Natur als von anderen Werten abgeleitet aufzufassen, insbesondere natürlich aus dem Wert der menschlichen Person. In diese Richtung waren bereits die einschlägigen Überlegungen von I. Kant oder G. W.F. Hegel gegangen; in den aktuellen Debatten sind J. Habermas und einige Vertreter des Neoaristotelismus dieser Linie gefolgt. Es ist demnach nicht die menschliche Natur ,an sich', sondern als Basis der Gleichheit, Anerkennung, Selbstbestimmung etc. der Individuen oder der Gattung insgesamt, die wir zu schützen haben. Habermas beispielsweise befürchtet, daß sich ,perfekionierte' Individuen gegenüber ihren Mitmenschen nicht mehr als prinzipiell gleichberechtigte Personen verstehen könnten und daß ihnen die Möglichkeit genommen wäre, sich selbst als autonome Subjekte ihres eigenen Lebens zu verstehen. Damit wären die Voraussetzungen der Idee vom Menschen als einem freien und verantwortlichen Wesen ebenso angegriffen wie die Ideale rechtlicher Gleichheit und politischer Freiheit. Eigentlichen Wert haben demnach also die Freiheit und Gleichheit der Individuen; sie sind es, die durch den

Schutz der menschlichen Natur gesichert werden sollen.

Diese Begründungsstrategie dürfte konsensfähig sein, sofern dabei zwischen zwei verschiedenen Fällen unterschieden wird. Der eine betrifft den Schutz der menschlichen Natur vor Eingriffen durch *andere* Personen. Wir alle haben natürlich ein massives Interesse daran, daß niemand sich gegen unseren Willen und zu unserem Schaden an unserer (individuellen) Natur zu schaffen macht. Dies gilt nicht nur für kriminelle Anschläge auf unsere körperliche Unversehrtheit oder für Gehirnwäsche, sondern auch für avancierte medizinische oder biotechnologische Interventionen. Es ist unstrittig, daß solche Interventionen nur dann legitim sein können, wenn die betreffenden Individuen ihnen zugestimmt haben. In bestimmten Fällen können solche Interventionen auch ohne Zustimmung legitim sein; die Bedingungen dafür sind in der Medizinethik hinreichend expliziert worden. Strittig ist allerdings, ob auch Eingriffe zur ‚Verbesserung‘ der Natur ohne Einwilligung vorgenommen werden dürfen: Beispielsweise Eingriffe in die Keimbahn zur Prävention schwerer Krankheiten. Es ist grundsätzlich schwer erkennbar, warum für solche künftig denkbaren Optionen grundsätzliche andere ethische Maßstäbe gelten sollen als sie gegenwärtig für analoge medizinische Maßnahmen (z. B. pränatale Therapien) angewandt werden. Wir halten solche analogen Maßnahmen dann für legitim, wenn sie (a) mit einem hohen Nutzen für das betreffende Individuum und (b) mit einem geringen Risiko verbunden sind. Das sollte auch für die in Zukunft vielleicht möglichen ‚perfektionierenden‘ Eingriffe gelten.

Der zweite Fall betrifft die Manipulation der menschlichen Natur von Individuen, die mit deren Einwilligung oder in ihrem Auftrag durchgeführt werden. Es ist schwer zu erkennen, daß und warum solche Eingriffe auf Wunsch des Betroffenen im Rahmen einer universellen Minimalmoral als grundsätzlich illegitim ausgewiesen werden könnten. In einer liberalen Gesellschaft soll jedes Individuum über seinen Körper selbst verfügen können, solange damit nicht die Interessen anderer berührt werden. Die Qualität des Lebens wird zu einem erheblichen Maße von Faktoren bestimmt, die von der natürlichen Konstitution des betreffenden Individuums abhängen. In den Fällen, in denen diese Konstitution zur Ursache für Unzufriedenheit und Unglück der Person wird, muß es als legitim angesehen werden, daß diese Person ihre Natur ihren Bedürfnissen und Wünschen anzupassen versucht, auch wenn dies aus einer Außenperspektive als unvernünftig erscheint. – Mit einem (abgeleiteten) Wert der menschlichen Natur läßt sich vielleicht ein schwacher Paternalismus hinsichtlich risikoreicher medizinischer Interventionen rechtfertigen; vor allem dann, wenn die damit verbundenen Risiken leichtfertig und ohne hinreichende Aufklärung eingegangen werden. Dieser Paternalismus muß aber aus zwei Gründen begrenzt bleiben. Es wäre *erstens* inkonsistent, risikoreiches Verhalten im medizinischen Kontext einzuschränken, während es außerhalb dieses Kontextes akzeptiert wird. Wenn es zulässig ist, seine Gesundheit und sein Leben durch Rauchen oder Motorradfahren zu gefährden, können ähnliche Gefährdungen durch Operationen, Amputationen oder Transplantationen nicht unzulässig sein. Der wichtigere *zweite* Grund resultiert daraus, daß wir bislang nur von einem abgeleiteten Wert der menschlichen Natur ausgegangen sind. Ihr Wert ergibt sich aus ihrer Verbindung mit der betreffenden *Person*. Es wäre nun aber nicht plausibel, den Wert der menschlichen Natur *gegen* genau die Person zu verteidigen, die die Quelle des abgeleiteten Wertes ist. Wenn Personen wertvoll sind, dann sind es auch ihre Bedürfnisse und Wünsche. Auch der Wunsch nach einer risikoreichen biotechnischen Intervention ist daher grundsätzlich zu respektieren.

2. Wem es nun darum zu tun ist, solchen Selbstmanipulationswünschen vorzubeugen und kategorische Grenzen der individuellen Verfügung über die eigene Natur zu errichten, der wird sich mit einem abgeleiteten Wert nicht zufriedengeben, sondern einen *inhärenten Wert* aufzuzeigen suchen. Ein solcher Wert wäre der menschlichen Natur ‚an sich‘ zueigen: unabhängig von der Wertschätzung des betreffenden Individuums, möglicherweise sogar unabhängig von jeglicher menschlicher Wertschätzung. Ich werde im folgenden drei Strategien zur Begründung eines inhärenten Wertes der menschlichen Natur skizzieren.

(a) Die erste von ihnen geht davon aus, daß wir *intuitiv* wissen, daß die menschliche Natur inhärent wertvoll ist. Eine solche auf Intuitionen fußende Argumentationslinie ist aber mit dem Problem konfrontiert, daß Intuitionen stark divergieren. Einige Menschen empfinden die menschliche Natur in ihrer gegenwärtigen Gestalt als geradezu ‚heilig‘; andere hingegen verspüren diese Ehrfurcht nicht. Sie halten diese Natur für mehr oder weniger verkorkst und können sehnen die Zeit herbei, in der die ihre Visionen von „posthuman bodies“ biotechnologisch realisierbar werden. Diese zweite Intuition hat ihre Wurzeln in einer Denktradition, nach der der Mensch nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet ist, sich zu vervollkommen. Traditionellerweise hat man dabei natürlich nicht primär an technische Maßnahmen gedacht, sondern an ideelle und verhaltensorientierte Maßnahmen (Askese, Zölibat, Selbstbeherrschung, Erziehung etc.); heute treten technikbasierte Formen der Perfektionierung stärker in den Vordergrund. Wir treffen somit im Hinblick auf unser Problem *divergierende* Intuitionen an; und welche von ihnen ‚richtig‘ ist, kann nicht selbst wiederum auf der Basis von Intuitionen entschieden werden. Die Intuitionen sind daher eher Teils des Problems als Grundlage seiner Lösung.

(b) Der inhärente Werte der menschlichen Natur kann zweitens durch Argumente begründet werden, die ihre Basis in metaphysischen Weltanschauungen haben, etwa in antiken Vorstellungen von einem finalistisch organisierten Kosmos. So gingen die klassischen Autoren der Antike von der Vorstellung einer endlichen, geschlossenen und geordneten Welt aus, in der jeder Prozeß sein vorbestimmtes Ziel und jedes Ding seinen vorbestimmten Ort hatte. In Platons einflußreichem Dialog *Timaios* wird die Welt als ein einziges lebendes Wesen betrachtet, das eine vernünftige Seele hat. Die Teile eines solchen Weltorganismus existieren nicht beziehungslos nebeneinander, sondern bilden eine sinnhafte Ordnung, in der Tatsachen und Werte nicht strikt voneinander zu trennen sind: Jeder Teil hat einen Bezug auf das Ganze und insofern auch einen Wert. Wie jedes andere Wesen nimmt auch der Mensch einen vorherbestimmten Platz im Kosmos ein, und aus diesem Platz ergibt sich das Ziel seines Lebens. In den Theorien von Platon und Aristoteles wird der Zusammenhang zwischen Kosmologie, Anthropologie und Ethik durch das berühmte *ergon*-Argument hergestellt, nach dem der Mensch ein gutes Leben nur führen kann, wenn er die für ihn spezifischen Potenzen – seine Rationalität – in bestmöglicher Weise realisiert und kultiviert. Die Einsicht, die der Mensch in seine eigene Natur (und ihren Platz in der Gesamtnatur) gewinnt, ist daher gleichbedeutend mit der Erkenntnis, wie er leben soll.

Das Problem dieser Konzeption besteht darin, daß sie mit dem für die Neuzeit charakteristischen Verständnis von Subjektivität, Freiheit und Individualität unvereinbar ist. Nur wenn der Mensch nicht von Natur aus auf einen bestimmten Platz in der Welt oder auf einen bestimmte Lebensform festgelegt ist, kann (und muß) er darüber selbst entscheiden. Der emphatische Freiheitsbegriff der Neuzeit kommt in der Überzeugung zum Ausdruck, daß der Mensch selbst darüber entscheidet, wer und was er ist. Die Schlüsselbegriffe der Moderne haben ihre Basis in einem Verständnis (i) von *äußerer* Natur als einem bloß faktischen, nicht sinn- und werthaft strukturierten Zusammenhang und (ii) von *menschlicher* Natur als etwas Offenem und normativ Unverbindlichem. Pointiert gesagt: Ohne ein ‚materialistisches‘ Weltbild keine Freiheit,

keine Selbsterzeugung, keine Autonomie, keine Individualität und keine Menschenwürde. Es ist mehr als zweifelhaft, daß diese Ideen aufrecht erhalten werden können, wenn die neutralistische Naturkonzeption aufgegeben wird. Mit der Rückkehr zu einer starken Normativität der menschlichen Natur wären einschneidende Restriktionen des menschlichen Handlungsspielraums in *allen* Handlungsbereichen verbunden. Denn wenn die obersten Lebensziele aus der Ordnung der Natur abgelesen werden können, können sie nicht mehr Gegenstand einer rationalen Wahl sein. Wer naturgegebenen Zielen nicht folgt, handelt irrational und (moralisch) falsch. Die einzige Wahl, die es gibt, ist die zwischen der *einen* richtigen Lebensweise und den vielen falschen Lebensweisen; das war die Ansicht Platons. Eine freie Wahl zwischen verschiedenen, gleich legitimen Lebensweisen haben wir nicht mehr, wenn *die* richtige Lebensweise in der Natur angegeben ist. Ein starker Begriff von Freiheit und Individualität ist mit einem starken Begriff von ‚menschlicher Natur‘ nicht kompatibel.

(c) Eine dritte Argumentationslinie geht von der These aus, daß nur die Anerkennung eines inhärenten Wertes kategorische Handlungsbegrenzungen sichern könne. Wird nämlich (so das Argument) die Unverfügbarkeit der Natur der punktuellen Güterabwägung anheimgestellt, so sei eine fortschreitende Aushöhlung ihres Schutzes unvermeidlich; denn in jedem einzelnen Fall ließen sich irgendwelche Gründe dafür finden, diesen oder jenen Teil der menschlichen Natur durch technische Mittel zu ersetzen oder zu verbessern. Am Ende einer hinreichend langen Reihe von – jeweils für sich genommen – vertretbaren Eingriffen ergebe sich die Abschaffung der menschlichen Natur. – Niemand kann ausschließen, daß dieser Effekt auf lange Sicht tatsächlich eintritt. Ist die funktionalistische Argumentationslinie aber deshalb schon ethisch valide? Erstens wird man darauf hinweisen müssen, daß eine Entwicklung nicht moralisch falsch sein kann, wenn (so die Voraussetzung) keiner der einzelnen Entwicklungsschritte einen moralischen Fehler impliziert. Es mag sein, daß sie aus heutiger Sicht für einige oder viele unerwünscht ist; doch nicht alles Unerwünschte ist unmoralisch. Zweitens fällt auf, daß dieses Argument *voraussetzt*, was es beweisen will: daß diese Abschaffung der menschlichen Natur moralisch falsch ist. Nur wenn man einen inhärenten Wert dieser Natur bereits anerkannt hat oder intuitiv unterstellt, wird man zu einem moralisch negativen Urteil über die schrittweise Ersetzung von Natur durch Technik kommen. Dies sollte schon reichen, um das Argument als problematisch zu erkennen. Drittens schließlich enthält das Argument einen merkwürdigen Schluß vom Sollen auf das Sein. Daraus, daß die Integrität der menschlichen Natur erhalten bleiben *soll*, wird geschlossen, daß sie einen inhärenten Wert *hat*. Hier wird offenbar aus einem Sollen ein Sein abgeleitet, d. h. der naturalistische Fehlschluß rückwärts gezogen.

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß ein inhärenter Wert noch keine kategorischen Handlungsgrenzen begründet. Selbst wenn die menschliche Natur inhärent wertvoll *wäre*, wäre sie damit doch keineswegs der *einzig*e Wert, den Menschen haben. In der wirklichen Welt treten Werte nicht eben selten in Konflikt miteinander und wir sind in solchen Fällen gezwungen, Abwägungen vorzunehmen. So wird in der Medizin allenthalben die Integrität des menschlichen Körpers verletzt; nicht eben selten auch schwer verletzt, wenn wir an Operationen, Amputationen und Transplantationen denken. Wir halten das für gerechtfertigt, weil durch diese Verletzung der Integrität des Körpers andere Werte geschützt oder gefördert werden. Eine ähnliche Konkurrenz mit anderen Werten, die ähnliche Abwägungen von uns fordern, wären aber auch dann zu erwarten, wenn es gelänge, die menschliche Natur als inhärent wertvoll zu erweisen. Der Wert der menschlichen Natur würde uns also das schwierige und konfliktträchtige Geschäft der Gewichtung von Werten und der Abwägung von Gütern nicht ersparen.

#### IV. Schlußfolgerungen

Wir haben gesehen, daß der Begriff der menschlichen Natur aus zwei Gründen keine objektive Grundlage für kategorische Grenzen der ‚Perfektionierung‘ des Menschen bereitzustellen vermag. Zum einen ist der Begriff bereits auf der deskriptiven Ebene mit vielen Problemen belastet; zum anderen führen die Versuche zur Begründung eines normativen Status der menschlichen Natur zu gravierenden Schwierigkeiten. – Daraus folgt natürlich *nicht*, daß Bemühungen um eine ‚Perfektionierung‘ des Menschen moralisch legitim seien. Dies zu diskutieren, war hier nicht meine Aufgabe. Daraus folgt lediglich, daß man sich nicht auf den Begriff ‚menschliche Natur‘ stützen kann, wenn man solche Bemühungen als illegitim auszeichnen möchte.

Bei der Beurteilung von Bemühungen um eine ‚Perfektionierung‘ des Menschen muß zwischen Eingriffen unterschieden werden, die auf Wunsch oder mit Zustimmung der betreffenden Person erfolgen und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Im Hinblick auf die zweite Variante sind perfektionierenden Eingriffen enge Grenzen sowohl hinsichtlich der dabei einzugehenden Risiken, als auch hinsichtlich der Eingriffsziele gesetzt. Diese Grenzen ergeben sich aber aus dem Respekt vor der Autonomie, nicht aus dem Respekt vor der Natur dieser Menschen. Demgegenüber vermag eine universalistische Minimalmoral der ‚Perfektionierung‘ der menschlichen Natur nichts entgegenzuhalten, sofern die betreffenden Individuen zugestimmt haben und die üblichen moralischen Regeln beachtet wurden. Dies schließt natürlich nicht aus, (a) daß Individuen oder Gruppen auf der Basis ihrer jeweiligen privat- oder gruppenmoralischen Ideale die Integrität dessen, was sie als die ‚menschlichen Natur‘ ansehen, kategorisch respektieren; (b) daß es legitim sein kann, einen begrenzten Paternalismus zu institutionalisieren, der Individuen von voreiligen Maßnahmen zur ‚Perfektionierung‘ ihrer Natur schützt.