

## Wie natürlich ist *natürlich*?

Christof Breitsameter

### Abstract

*Häufig wird argumentiert, die Aufteilung der sexuellen Identität (gender) als zur Kultur und des Geschlechts (sex) als zur Natur gehörig, sei zu schlicht. Vielmehr bringe die Kultur das natürliche Geschlecht bzw. die geschlechtliche Natur als eine vordiskursive, das heißt der Kultur vorgesetzte Basis erst hervor. Doch was heißt in diesem Zusammenhang Natur? Welche Funktion hat das Attribut natürlich? Und was folgt aus einer solchen Zuschreibung in normativer Hinsicht? Der Beitrag zeigt anhand von Beispielen zwei Transformationen des Naturbegriffs und versucht, dessen normativen Status für eine moderne Ethik zu bestimmen.*

*The distinction of gender as belonging to culture and sex belonging to nature is often argued to be too myopic. Within the argumentative framework of this criticism, it is claimed that culture generates natural sex and sexual nature as a prediscursive given antecedent to culture. But what does nature mean in this context? What function does the attribute of natural possess? What follows from this ascription in normative terms? This paper illustrates two transformations of the concept of naturalness and intends to determine the normative status of this notion.*

\*\*\*

Es war Voltaire, der mit Blick auf die Liebe seine Aufmerksamkeit dem Ort widmete, an dem Körper sich in Geist verwandelt, an dem Trieb und Begehren in Vernunft, Natur in Kultur übergeht. So beginnt Voltaire den Artikel „amour“ in seinem „Dictionnaire philosophique“ mit einem (sich wiederum auf Lukrez beziehenden) Vergil-Zitat: „Amor omnibus idem – die Liebe bei allen die gleiche“ – und fügt hinzu: „Il faut ici recourir au physique – man müsse hier auf die Physis zurückgreifen“, wobei er diese Behauptung freilich gleich im Anschluss relativiert: „c'est l'étoffe de la nature que l'imagination a brodée – Liebe sei der gestickte Text der Kultur auf dem Untergrund der Natur.“<sup>1</sup> Oder:

<sup>1</sup> F.-M. A. Voltaire, Dictionnaire philosophique. Avec introduction, variantes et notes par Julien Benda, texte établi par Raymond Naves, Paris 1954, 16.

Liebe sei der Stoff der Natur, den die Einbildungskraft bestickt. Da die Menschen, so fährt Voltaire fort, die Gabe erhalten, alles zu vervollkommen, was die Natur ihnen schenkt, haben sie auch die Liebe vervollkommen. Die Textur der Lebensgeschichte wird als Arbeit der Kultur am Substrat der Natur begriffen. In diesem Sinn ist Liebe nicht die umstandslose Gabe der Natur, sondern etwas, das jeweils in Akten des Redens und Schreibens, des Lesens und Übersetzens, des Erklärens und Begründens in das *natürliche* Handeln des Menschen, als eines Organismus, eingezeichnet wird. Von daher soll näher bestimmt werden, was mit dem natürlichen Untergrund der Liebe gemeint sein könnte, und zwar hinsichtlich der sexuellen Identität des Menschen.

### 1. Prekäre Differenz

Fragen wir zunächst grundsätzlich: Was ist Natur, und was ist Kultur? Hier ist zu überlegen, warum diese Unterscheidung überhaupt getroffen wird, welchen Sinn sie hat. Was die antike Philosophie betrifft, so stellt wohl die Wahrnehmung differenter Welt- und Lebensentwürfe die Geburt der Kultur dar. Wo die eigene Weltsicht und die eigene Lebensart als kontingent, weil auch anders möglich, erscheinen, werden sie als *Kultur* different. *Kultur* ist somit ein Vergleichsbegriff. Von der eigenen Kultur muss nur derjenige sprechen, der sich von einer anderen Kultur absetzen will, und von einer anderen Kultur wird sich absetzen wollen, wer die eigene Kultur zumindest als rechtfertigbar ansieht (was nicht ausschließt, dass auch eine andere Kultur als für sich selbst gerechtfertigt angesehen werden kann). Wo auf der Basis von Kontingenztbeobachtung ein Rechtfertigungserfordernis entsteht, legt sich somit der Versuch nahe – und die antike Philosophie ist ein Beispiel dafür –, der Kontingenz zu entkommen, indem man die eigene Kultur auf ein nicht-kontingentes Fundament stellt. Dieses Fundament bildet die Natur. Natur und Kultur differieren wie Nicht-Kontingentes und Kontingentes. Doch warum wird Kontingenz überhaupt problematisiert? Warum begnügt man sich nicht mit der Auskunft, dass einige Menschen so und einige anders leben? Die Antwort darauf mag lauten: Weil es vielleicht sinnvoll ist zu fragen, ob und inwiefern es besser ist, so und nicht anders (oder anders und nicht so) zu leben. Es ist ja nicht auszuschließen, dass sich Vertreter alternativer Welt- und Lebensentwürfe vernünftigerweise einem Welt-

und Lebensentwurf anschließen, den sie nach eingehender Prüfung als den besseren anerkennen.

Mit diesem Vorgehen wird der Natur normative Signifikanz zugemessen. Die Kultur eines Menschen ist dann gerechtfertigt, wenn sie seiner (als normativ bedeutsam lesbaren) Natur entspricht. Eine moderne Semantik würde zwei Strategien verwenden, um dem Problem, das sie als Übergang von Ist- zu Sollens-Aussagen beschreibt, zu entgegen. (1) Die Natur des Menschen ist nur dann einer Bewertung zugänglich, wenn eine evaluative Zusatzannahme getätigt wird.<sup>2</sup> Die Natur selbst weist keine normative Signifikanz auf, so dass sie angesichts einer bestehenden Kultur als normativ ambivalent gelten kann. Die der menschlichen Natur innewohnenden Verhaltenstendenzen, so zeigt etwa die Biologie, sind uneindeutig: In einer bestimmten Kultur mag sexuelle Treue als wertvoll empfunden werden; die Natur stellt dazu auch entsprechende Dispositionen bereit. Sie liefert allerdings auch Dispositionen für sexuelle Untreue, die gleichfalls als evolutionär funktional betrachtet werden können. Eine Strategie, einem methodisch nicht kontrollierten Übergang von Ist- zu Sollens-Aussagen zu entkommen, besteht, wie gesagt, darin, eine evaluative Zusatzannahme (es ist gut, treu zu sein) als solche auszuweisen und zu begründen. (2) Eine andere Strategie besteht in der Naturalisierung normativer Aussagen, das heißt einer (starken oder schwachen) Reduzierung von Sollens-Aussagen auf Ist-Aussagen, worauf später noch eingegangen wird.

Wo der Begriff der Natur dazu angetan ist, Kontingentes in Nicht-Kontingenter oder besser: als nicht-kontingenter Vorgestelltem zu verankern, ist das, was als Natur beschrieben wird, als Konstrukt der Kultur durchschaubar. Wenn wir, um ein weiteres Beispiel zu wählen, zwischen Egoismus und Altruismus unterscheiden und natürliche Dispositionen dafür normativ aufgeladen werden, dann ist auch diese normative Signifikanz als kontingent ausweisbar: Es ist ja nicht auszuschließen, dass Egoismus in kompetitiven Kontexten als wünschenswert und deshalb ethisch legitim erscheint, und es ist nicht auszuschließen, dass Altruismus zu unerwünschten Konsequenzen führt und deshalb ethisch nicht legitimiert werden kann.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. C. Breitsameter, *Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik*, in: *Theologische Revue* 110 (2014) 91–108, 91f.

<sup>3</sup> Vgl. C. Breitsameter, *Liebe – Formen und Normen*, Freiburg i. Br. 2017, 326–328.

Doch nicht nur das präskriptive, auch das deskriptive Element eines solchen Naturbegriffs kann als Konstruktion durchschaut werden. Wenn wir zwischen Egoismus und Altruismus unterscheiden und für diese Handlungsmuster naturale Dispositionen identifizieren, kann diese Unterscheidung wiederum als kontingent beschrieben werden: Es muss von gesellschaftlicher Bedeutung sein, so und nicht anders zu unterscheiden und aufgrund dieser Unterscheidungen Handlungen zu bewerten. So hängt die Art der Unterscheidung vom jeweiligen kulturellen Rahmen ab. Dagegen könnte man einwenden, die Natur liefere etwa in Form von genetischen Dispositionen einen unhintergehbaren Rückhalt wenn schon nicht der Bewertung, so doch der unterscheidenden Beschreibung. Auf diese Weise könnte dem Eindruck begegnet werden, das, was wir Natur nennen, löse sich in dem, was wir als Kultur bezeichnen, vollständig auf. Gibt es also ein naturales Substrat, das kulturunabhängig ist? Dagegen lässt sich wiederum einwenden, die Natur des Menschen, seine natürliche Ausstattung, sei Resultat einer Wahl, beispielsweise der Entscheidung für einen bestimmten Partner. Auch hier zeigt uns die Biologie, dass es für eine solche Wahl natürliche Dispositionen gibt, welche die Entscheidung für einen Partner beeinflussen. Daher ist es sinnvoll, von einer Natur insofern zu sprechen, als ein Individuum von biologischen Voraussetzungen her agiert, die es nicht oder nur begrenzt beeinflussen kann und denen es zwar nicht ausgeliefert ist (jedenfalls wenn man nicht einem Determinismus folgt), von denen es aber beeinflusst wird.

Es muss also bestimmt werden, inwiefern der Mensch sich zu seinen biologischen Voraussetzungen zu verhalten vermag. Wenn wir beispielsweise von einer genetischen Disposition für egoistische oder altruistische Handlungen sprechen, ist zunächst unklar, ob damit (1) ein Ausschluss, (2) zwar kein Ausschluss, wohl aber eine Minderung oder (3) keine Minderung der Freiheit verbunden ist, anders, als es diese Dispositionen vorsehen, zu handeln. Wir gehen, ohne dies eingehend begründen zu können, in den folgenden Überlegungen davon aus, dass eine genetische Disposition eine Minderung der Freiheit, jedoch keinen Ausschluss von Freiheit bedeutet. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, den explanatorischen Status solcher Dispositionen zu bestimmen. Wenn es genetische Dispositionen sowohl für egoistisches als auch für altruistisches Handeln gibt, könnte die Abweichung von der einen Disposition mit

der Existenz einer anderen Disposition erklärt werden. Wer altruistisch handelt, obwohl eine egoistische Disposition vorliegt, folgt eben einer altruistischen Disposition. Es ist klar, dass damit weder eine Erklärung noch gar eine Rechtfertigung einer bestimmten Handlung möglich ist. Wenn eine Erklärung und eine Rechtfertigung überhaupt sinnvoll sein sollen, müsste nicht auf Dispositionen, sondern auf Motive bzw. auf Regeln abgehoben werden.<sup>4</sup> Weil Regeln, sollen sie von Regularitäten unterscheidbar sein, gedeutet werden müssen, zerfällt der Aspekt der Kultur in eine Schicht sozialer Vorgaben und in eine Schicht literarischer Zugaben.<sup>5</sup> Möglich ist hier der Gedanke, dass die Natur die Realisationsbedingungen der Moral, die Teil der Kultur ist, *hervorbringt*. Die Kultur hat dann über die Begründung der Moral zu entscheiden, die Natur hat über die Implementierung jeweils schon *entschieden* (jedenfalls solange, bis die Kultur eine veränderte Natur hervorgebracht hat).

## 2. Sexuelle Identität

Gehen wir von daher auf die Bemerkung Judith Butlers über, die Aufteilung der Geschlechtsidentität (*gender*) als zur Kultur und des Geschlechts (*sex*) als zur Natur gehörig, sei zu schlicht.<sup>6</sup> Die Kultur bringe vielmehr das „natürliche Geschlecht“ bzw. die „geschlechtliche Natur“ als eine vordiskursive, das heißt der Kultur vorgesetzte Basis erst hervor. So werde das Geschlecht als radikal nicht-konstruiert konstruiert. Diese konstruktivistische Position hat Recht, insofern, wie bereits gesagt, die Auswahl einer bestimmten Differenz unter anderen möglichen Differenzen Ausdruck einer Wahl ist. Das heißt, es hatte (und hat) eine kulturelle Bedeutung, bestimmte Eigenschaften als differenzierende Merkmale für *natürliche Geschlech-*

<sup>4</sup> Vgl. C. Breitsameter, Das Samariter-Phänomen – Warum Menschen altruistisch handeln: in Münchener Theologische Zeitschrift 61 (2010) 98–107, 101f.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem Problem R. B. Brandom, Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt a. M. 2000, 119–121. Um einer Regel – mit Kant gesprochen – nicht im Sinn einer Naturnotwendigkeit, sondern im Sinn einer moralischen Notwendigkeit folgen zu können, muss man verstehen, dass man einer Regel folgt, das heißt, man muss die Regel selbst verstehen.

<sup>6</sup> Vgl. J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991, 24.

ter auszuwählen. Auch der Hinweis, dass es Mischformen geben mag, die sich der eindeutigen Klassifizierung verweigern – ein Hinweis, der dazu angetan sein soll, das konstruktivistische Element in der Bestimmung eines *natürlichen Geschlechts* zu stützen –, würde auf *natürliche* (weil menschlicher Wahl entzogene) Eigenschaften dazu verweisen. Erst der Hinweis auf die *kulturelle Wahl* auch noch der *natürlichen Basis* würde der These von der Totalkonstruktion des Geschlechts (*sex*) über seine Identität (*gender*) hinaus Recht geben. Es müsste dann allerdings vorstellbar sein, dass eine Kultur die Differenzen der *natürlichen Geschlechter* zum Verschwinden bringen könnte. Darüber ginge freilich das Gespür für den Sinn der Konstruktion des Nicht-Konstruierten verloren. Sinnvoller als die These der Totalkonstruktion bzw. der Totaldekonstruktion wäre somit die Suche nach dem Sinn der Konstruktion von Natur bzw. eines *natürlichen Geschlechts*. Dies würde dazu führen, die Bedingungen zu diskutieren, unter denen diese Konstruktion sinnvoll ist oder auch sinnlos wird (oder zumindest der einst zugewiesene Sinn seinen einst zugemessenen Rang verliert).

Nehmen wir als Beispiel das biblische Verbot des Ehebruchs. Hier wurde die Frau als dem Mann zugehörig angesehen, besser gesagt: als seiner Herrschaft unterworfen.<sup>7</sup> Das hatte beim Delikt des Ehebruchs zur Folge, dass es nicht entscheidend war, ob einer der beiden Beteiligten, sondern nur, ob die beteiligte Frau verheiratet war. Damit ist auch schon gesagt, dass bei Mann und Frau zweierlei Maß angelegt wurde: Der Mann brach nach dieser Auffassung nur die fremde Ehe, gleichgültig ob er verheiratet war oder nicht, die verheiratete Frau immer die eigene. Außerdem: Ehebruch konnte, auch das ist erstaunlich, mit der Todesstrafe geahndet werden. Wie können der Gedanke der männlichen Herrschaft und das Gewicht, das dem Ehebruch zugemessen wurde, erklärt werden? Der Gebotsinhalt zeigt ebenso wie die entsprechenden Rechtssätze, dass es um die Sicherung der Rechte des Ehemannes an der Ehefrau geht, nicht zunächst um das moralische Problem der Treue unter Ehegatten. Der Ehebruch eines Mannes wurde also nicht im Verhältnis zu seiner eigenen Frau sanktioniert, sondern nur insofern, als die Rechte des

---

<sup>7</sup> Zum gesellschaftlichen Kontext der Institution der Ehe sowie zu ihrer normativen Deutung vgl. ausführlicher C. Breitsameter, *Nur Zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs*, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 2012, 108–117.

Mannes einer anderen verheirateten Frau tangiert waren.<sup>8</sup> Dabei war die Herrschaft des Mannes über seine Frau in die Institution der Familie eingeordnet, die es zu schützen galt, weil sie die Lebens- und Überlebensbasis bildete. Es ging demnach darum, lebenswichtige Belange der Familie und der Gemeinschaft zu wahren. Nur so wird auch verständlich, dass das Brechen dieses Verbots mit dem Tod bestraft werden konnte (wobei einschränkend hinzugefügt werden muss, dass diese Option nur für den eindeutig bezeugten Ehebruch bestand, während der nicht durch Zeugen aufgeklärte Fall dem Ehemann allein die Möglichkeit gab, sich von seiner Frau zu trennen). Worin besteht nun das schützenswerte Gut genau?

Claude Lévi-Strauss vertritt die These, dass zur Sicherung von Nachkommenschaft wie auch zur Herstellung von stabilen Beziehungen zu anderen Familien nur außerhalb der (maximal vier Generationen umfassenden) Großfamilie (*extended family*) geheiratet werden durfte.<sup>9</sup> In kleinen Gemeinschaften war, anders gesagt, die Regel der Exogamie, also des Partnertauschs zwischen Familien, von entscheidender Bedeutung, weil nur innerhalb einer ausreichend großen Gemeinschaft auf Dauer ein – für die optimale Reproduktion einer Population notwendiges – ausgeglichenes Verhältnis von Männern und Frauen erreicht werden kann. Diese These kann aus biologischer Sicht heute nicht mehr gestützt werden. Vielmehr gilt, dass Eltern für die optimale Reproduktion möglichst viele Enkel hervorbringen sollten. Aus einem Bruder-Schwester-Inzest gehen nur so viele Kinder hervor, wie die Schwester gebären kann. Heirateten Bruder und Schwester nach außen, erzeugen sie deutlich mehr Nachwuchs. Diese Gesetzmäßigkeit dürfte auch in einfachen Gesellschaften bekannt gewesen sein. Die Evolution zählt diesem Zugang zufolge zwar nicht Enkel, sondern die Ausbreitung der Gene, aber das kommt auf dasselbe hinaus. Das heißt, Inzest ist unökonomisch, denn wenn Träger gleicher Gene miteinander Nachkommen zeugen, werden ihre genetischen Programme nur in einer gemeinsamen Bahn statt in zwei getrennten Bahnen weitervererbt. Innerhalb der Großfamilie galt deshalb ein apodiktisch formuliertes

---

<sup>8</sup> Vgl. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 39.

<sup>9</sup> Vgl. C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt a. M. 1984.

Inzestverbot, durch das die Frauen vor dem Zugriff der Männer eben dieser Gemeinschaft geschützt werden sollten (Lev 18,7–18).<sup>10</sup> In der Konsequenz dieser Regelung verließ entweder die Frau ihre Familie (*patrilokal*) und wurde in die des Mannes eingegliedert oder umgekehrt (*matrilokal*). Wurde die Exogamie patrilokal praktiziert, wie das in Israel der Fall war, war die Frau der Herrschaft des Mannes unterworfen, wurde sie hingegen matrilokal praktiziert, war der Mann der Frau untergeordnet. Die patrilokale Strukturierung der Ehe hat sich wohl aufgrund der gegenüber einer matrilokalen Strukturierung besseren Fähigkeit, der Gefahr der Kinderlosigkeit auf dem Weg der Polygynie begegnen zu können, durchgesetzt. Meist überschritten diese Verbindungen nicht das familientübergreifende Verwandtschaftssystem, so dass Heiraten, wie man bilanzieren kann, familienexogam und verwandtschaftsendogam erfolgten. Auf jeden Fall war damit die Ungleichheit der Geschlechter verbunden. Wer seine Familie verlassen musste, war unterprivilegiert, weil er in der Familie, in die er hineingeboren wurde, nur Mitglied auf Zeit und somit vom Erbgang ausgeschlossen war und zu der Familie, in die er zog, zuinnerst nicht gehörte. Von daher verschwand die mit segmentären Strukturen verbundene Exogamie in stratifizierten Kontexten zwar nicht (weil auch dort Familien als Segmente weiter bestehen blieben), sie wurde wohl aber innerhalb nachbarschaftlicher Beziehungen in ihren Auswirkungen gemildert, was eine betontere Stellung der Frau in urbanen Kontexten erwarten lässt. Die Alternative zur exogamen Struktur früher Kulturen ist der Verzicht auf eine feste Familienstruktur innerhalb der Gesellschaft einer Sammler- und Jägerkultur, in der Männer und Frauen zwischen den Horden pendeln und sich Partner frei suchen. Die Kinder werden nach dem Abstillen von der Gemeinschaft kollektiv großgezogen. In einer

---

<sup>10</sup> Vgl. K.-H. Kohl, Gelenkte Gefühle: Vorschriftsheirat, romantische Liebe und Determinanten der Partnerwahl, in: H. Meier/G. Neumann (Hrsg.), Über die Liebe. Ein Symposium, München 2001, 113–137, 128f. über Exogamie und Inzesttabu einschließlich der entsprechenden Restriktionen bei ostflorinischen Kulturen. Unverheiratete junge Männer und Frauen innerhalb eines Dorfes reden sich mit Verwandtschaftsbegriffen an, die signalisieren, ob sie füreinander als Heiratspartner in Frage kommen oder nicht. Durch affektive Konditionierungsprozesse lernen die Heranwachsenden, ihre Zuneigung auf diejenigen zu richten, die sie der Tradition gemäß heiraten sollen. Gesellschaftliche Lizenzen bzw. Tabus steuern also über die affektive Konditionierung das Verhältnis der Geschlechter.



auf Ackerbau oder Viehwirtschaft beruhenden Kultur ist diese Struktur wenig vorteilhaft, insofern hier im Gegensatz zum Jäger- und Sammlerdasein langfristige Investitionen notwendig sind, was wiederum feste Gemeinschaftsbindungen begünstigt: Die Großfamilie organisiert sich hier als grundlegende Existenzweise.<sup>11</sup>

Welche Folgerungen sind aus diesen Beobachtungen zu ziehen? Zunächst scheint die Differenz der Geschlechter für die damalige Kultur von umfassender Bedeutung gewesen zu sein. Die moderne Gesellschaft beschränkt die Bedeutung dieser Differenz dagegen weitgehend auf intime Beziehungen, während sie in politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen oder wissenschaftlichen Belangen zurückgedrängt wird. Die Bedeutung der Geschlechterdifferenz ist insofern ein kulturelles Erzeugnis, als die Struktur der Gesellschaft sie hervorbrachte. Solange über diese Struktur weitgehend nicht disponiert werden konnte, erschien sie als quasi natürlich. Erst als die Kontingenz des scheinbar Unveränderlichen ins Bewusstsein trat, wurde, wie wir sahen, das Veränderliche ausdrücklich als nicht-kontingent, als natürlich stilisiert. Natur und Kultur sind also kaum voneinander abzuheben, eher bilden sie ein Amalgam. Es gibt deshalb, so könnte man auch ein wenig pathetisch formulieren, keinen Rückgriff auf einen natürlichen *nackten Körper*, der nicht schon durch ein *soziales Gesetz* kulturell bekleidet ist.<sup>12</sup> Abgesehen davon, ist diese kontingente Asymmetrie der Geschlechter, wie sie im biblischen Kontext (allerdings nicht nur dort) begegnet, nicht Resultat einer Intention (eines männlichen Herrschaftsanspruchs), sondern Konsequenz einer gesellschaftlichen Struktur, somit eine *institutionalisierte Performanz*.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. C. Meillassoux, *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft*, Frankfurt a. M. 1976. Man musste das Überleben der Gemeinschaft angesichts von Kindersterblichkeit, Krankheiten und Krieg und einer allgemein geringen Lebenserwartung sichern. Außerdem war der Ackerbau äußerst arbeitsintensiv, so dass viele Arbeitskräfte benötigt wurden.

<sup>12</sup> Vgl. dazu G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002, 16. So wird die Be- bzw. Einkleidung, sozusagen die Investition in Kultur, zu einem wichtigen Thema der Literatur. Freilich ist der Gedanke des Einkleidens der Natur durch Kultur, die Unterscheidung des nackt Vorhandenen vom bekleidenden Wert eine Abstraktion.

<sup>13</sup> Vgl. J. Butler, *Das Unbehagen* (s. Anm. 6), 172.

### 3. Transformationen im Verständnis der Natur

Betrachten wir zwei Transformationen im Verständnis der Natur näher, die ihre Entzauberung beförderten, eine, die im Mittelalter, und eine, die in der Neuzeit angesiedelt ist. Bemerkenswert ist zunächst, wie Thomas von Aquin den Begriff der Natur behandelt. Das Streben eines jeden geschaffenen Wesens zu dem ihm eigenen Guten hin bezeichnet Thomas zunächst als Liebe (*amor*). Der eigentümliche Gegenstand der Liebe, der dieses Streben weckt, ist somit das Gute. Genauer formuliert: Im natürlichen Streben ist der Ursprung einer solchen Bewegung die Verwandtschaft (*connaturalitas*) des Strebenden mit dem, auf das es sich richtet. So kann die Liebe als natürliche Liebe (*amor naturalis*) bezeichnet werden.<sup>14</sup> Bewirkt wird diese Bewegung vom Gegenstand, der geliebt und daher erstrebt wird. Das Strebevermögen ist also ein passives Vermögen, die Liebe mithin ein Erleiden (*passio*).<sup>15</sup> Somit bildet Liebe als *amor naturalis* das Aufbauprinzip der ganzen Schöpfung. Denn im Liebenden zeigt sich Liebe als eine Bewegkraft oder vielmehr als die Bewegkraft schlechthin. Mehr noch, dieses Prinzip verweist analog über sich und die Schöpfung hinaus auf ihren göttlichen Schöpfer.

Thomas differenziert weiter zwischen dem *appetitus sensitivus* und dem *appetitus rationalis sive intellectivus*, dem Willen (*voluntas*). In beiden Vermögen ist die Liebe der Ursprung des Strebens. Von der sinnlichen wird also die vernünftige (*rationalis*) oder geistige (*intellectivus*) Liebe unterschieden. Thomas fasst die Liebe, die sinnliche wie die vernünftige bzw. geistige, mit einem alten Motiv als Erleiden (*passio*) auf.

<sup>14</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, cura et studio sac. Petri Caramello ... cum textu ex recensione Leonina, 3 Bde. und Index-Bd., Turin 1952–62, I-II, q. 27, a. 1. Vgl. zuvor S.th. I-II, q. 26, a. 1, wo die Liebe grundlegender noch als Grund einer Bewegung, die zu einem Ziel, das erstrebt oder eben geliebt wird, tendiert, als „principium motus tendentis in finem amatum“ definiert wird.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S.th. I-II, q. 26, a. 1 und 2: „In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.“

Damit greift er zwar auf Aristoteles zurück. Auffällig ist aber, dass er die Unterscheidung von Begehrens- und Freundschaftsliebe nicht der von *pathos* (πάθος) und *hexis* (ἕξις) gleich-, sondern dem Begriff des *amor* als *passio* unterstellt und also den *amor concupiscentiae* vom *amor amicitiae* unterscheidet.<sup>16</sup> Damit wird die Behandlung der Liebe neu akzentuiert: (1) Aristoteles unterscheidet *philesis* (φίλησις) als *pathos* (πάθος) und *philia* (φιλία) als *hexis* (ἕξις): Während die passionierte Liebe eher gegen als für die Gründung von Familie und Gesellschaft steht, ist die Haltung der freundschaftlichen Liebe gemeinschaftsfördernd. (2) Augustinus geht von einer strengen Trennung zwischen Körper und Geist aus, so dass der Körper vom sinnlichen Begehren beherrscht zu werden droht, während allein der Geist als Träger der das Triebleben domestizierenden Tugenden fungiert.<sup>17</sup> Bei Thomas liegt schon im sinnlich affizierten Streben die Bereitschaft vor, sich durch die Vernunft zum Guten hin formen zu lassen, wobei der Gegenstand des körperlichen Strebens durch die Sinne, der Gegenstand des geistigen Strebens, des Willens, durch den Intellekt erfasst wird.<sup>18</sup> Passion kann bei Thomas somit sinnliche wie intellektuelle Empfindungen einschließen. Man könnte diese Weise der Unterscheidung von Begehrens- und Freundschaftsliebe auch als Vorwegnahme der typisch modernen Unterscheidung von Zweck- und Wertrationalität interpretieren. Thomas bestimmt also das Verhältnis von körperlichen (*res corporales*) und unkörperlichen (*res incorporeales*) Dingen anders als Augustinus: Er betont die Einheit, nicht die Differenz dieser Beziehung. *Passio* ist die durch Sinneseindrücke verursachte Selbstaktivierung des Körpers, der nun nicht einfach seinen Trieben ausgeliefert ist, sondern als Träger höherer Qualitäten gelten kann. Passion wird, so gesehen, zum Subjekt der Tugenden: Selbstaktivierung und Selbstüberwindung werden nicht isoliert behandelt, sondern zusammengedacht. Auf diese Weise kann passionierte Liebe der Kategorie des Sollens unterstellt werden. Auch wenn Passion als das Erleiden eines Eindrucks aufgefasst wird, äußert sich ihr Streben und damit ihr Ziel in der Eignung des begehrten Objekts. So kommt Thomas zu der Aussage, dass die Tugend die *passio* als ihren Träger qualifiziert und dass Aktion und Passion auf diese Weise eng aneinanderrücken.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S.th. I-II, q. 26, a. 4.

<sup>17</sup> Vgl. C. Breitsameter, *Liebe – Formen* (s. Anm. 3), 162–166.

<sup>18</sup> Vgl. Thomas von Aquin., S.th. I-II (s. Anm. 14), q. 80, a. 2.

Im Hintergrund dieser Konzeption steht die Auffassung, dass die Liebe ihren Grund (modern im zweifachen Sinn dieses Wortes interpretiert: als Erklärung und als Rechtfertigung) in der Vollkommenheit des Gegenstandes findet, durch den sie angezogen wird. Grundsätzlich wird jedes Streben durch den ihm eigenen Gegenstand, in dem es seine Vollendung erlangt, bestimmt. Entsprechend ist auch die Idee der Liebe durch die Vorstellung von der Perfektion ihres Gegenstandes geprägt. Weil die Liebe durch das ihr eigene Ziel bewegt wird, ist sie in einem ontologischen (und eben nicht psychologischen) Sinn Passion, Erleiden. Da die Liebe ein Erleiden ist, setzt sie ein Tätiges voraus.<sup>19</sup> Dabei muss das Tätige so beschaffen sein, dass es das Leidende affizieren kann, und das Leidende muss so verfasst sein, dass es vom Tätigen affiziert werden kann. Die Verfassung des Strebevermögens, die das Tätige dazu befähigt, die geistige Liebe zu bewirken, ist seine Vollkommenheit; die Verfassung, die es befähigt, auf diese Vorstellung mit dem Affekt der Liebe zu reagieren, ist die moralische Tugend (*virtus moralis*). Thomas bezeichnet sie als eine natürliche oder gleichsam natürliche Neigung, etwas zu tun.<sup>20</sup> Die moralische Tugend ist die Neigung zum Guten oder das habituelle Streben nach dem Guten, die Disposition des Strebevermögens, das von der Vernunft erfasste Gute zu lieben und sich von ihm zum Handeln bestimmen zu lassen. Braucht der Wille nun, so könnte man fragen, überhaupt die moralische Tugend? Es ist ja, so lautet der Einwand, die Natur des Willens, dass er nach dem vernunftgemäßen Guten strebt. Die Ausrichtung auf das Gute, die ihm die moralische Tugend geben könnte, hat er also von Natur aus. Der Wille, so antwortet Thomas auf diesen Einwand, ist von seinem Wesen her auf das Gute bezogen, doch dieses Gute ist das für das betreffende Individuum Gute (erkennbar kommt in dieser Formulierung ein Moment der Individualität und konsequenterweise ein Moment der Intersubjektivität zum Vorschein). Zu diesem Guten zählen auch die Tugenden, welche die Affekte des Individuums ordnen. Der Wille kommt allerdings dort an seine Grenze, wo es um das für einen anderen Menschen Gute geht. Hier bedarf er der Vollendung durch die moralische

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S.th. I-II, q. 27, a. 2.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S.th. I-II, q. 58, a. 1: „Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum.“

Tugend.<sup>21</sup> Gerade in dieser Bestimmung wird erkennbar, dass die Bedeutung der Natur, die immer noch als durch die Erbsünde versehrt gedacht wird, zurück- und der Wille in den Vordergrund tritt, womit die Negativwertung der sinnlichen Liebe hin zu einer Positivwertung wenigstens im Ansatz überwunden wird (auch wenn der Passion gegenüber eine deutliche Reserve bestehen bleibt).

Vom sinnlichen oder geistigen Streben und vom Willen, der durch eine sinnliche oder geistige Vorstellung bewegt wird, unterscheidet Thomas also den *appetitus naturalis*, der nicht durch eine Vorstellung des strebenden Wesens ausgelöst wird. Denn die Naturdinge erstreben, was ihnen entsprechend ihrer Natur zuträglich ist, nicht durch ihr eigenes Erfassen, sondern durch das Erfassen dessen, was die Natur eingerichtet hat. In jedem Streben wird Liebe das genannt, was Ursprung der Bewegung ist, die sich auf das geliebte Ziel richtet. Insofern kann die Liebe, wie gesagt, als natürliche Liebe (*amor naturalis*) bezeichnet werden. Diese Begrifflichkeit dient Thomas von Aquin dazu, die normativen Bestimmungen des natürlichen Sittengesetzes aufzuzeigen.<sup>22</sup> Der Erkenntnisgrund der praktischen Vernunft sind die natürlichen Neigungen, das heißt die mit der Natur des Menschen gegebenen habituellen Strebungen, die im *amor naturalis* aktualisiert und durch ihn erkannt werden. Die Vernunft erkennt, dass es sich um eine natürliche Neigung handelt und dass folglich der Gegenstand dieser Neigung geliebt zu werden verdient, das heißt ein Gut ist und nicht lediglich ein solches zu sein scheint. Thomas betont, dass die Vernunft von Natur aus den Gegenstand der Neigung als Gut erfasst. Sie bedarf dazu keiner Erfahrung oder Belehrung. Vertrat Augustinus noch eine hierarchisierende und dualisierende Zuordnung von Körper und Geist, weshalb nur der Geist als Träger höherer Qualitäten in Betracht kommen kann und der Körper seinen Trieben überlassen bleiben muss, was zu einer Abwertung der menschlichen Sexualität führt, bindet Thomas Körper und Geist so eng aneinander, dass die sinnliche Selbstaktivierung des Körpers zum Schauplatz der geistigen Selbstüberwindung, des Kampfes der höheren mit den niederen Einflüssen

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S.th. I-II, q. 56, a. 6: „Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.“

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S.th. I-II, q. 94, a. 2.

wird. Was die dadurch sich ergebende grundsätzliche Neubewertung der sinnlichen Liebe betrifft, steht Thomas von Aquin dem Denken seines Lehrers Albertus Magnus nahe: Nicht die Lust selbst, so lehrt dieser, ist böse, böse ist nur die Verdunkelung der Vernunft durch eine *concupiscentia*, die uns das höchste Gut aus den Augen verlieren lässt.<sup>23</sup> Wie Albertus Magnus betont Thomas von Aquin die natürliche Gutheit des Sexualaktes sowie die Gutheit von Begehrlichkeit und Lust, die er als naturgemäß bezeichnet, weil sie von Gott geschaffen sind.<sup>24</sup> Das, wozu die Natur hinneigt (weil Gott es so eingerichtet hat), kann nicht generell als schlecht bezeichnet werden.<sup>25</sup> Anders gesagt: Die von Gott geschaffenen natürlichen Neigungen können nicht auf an sich Schlechtes gerichtet sein. Somit wehrt Thomas die rigorose These ab, jede geschlechtliche Betätigung (also auch der innerhalb der Ehe auf rechtfertigbare Weise vollzogene Akt) sei sündhaft. Die Lust wird damit nicht länger – abgesehen vom Geschlechtsakt – als eine selbstständige negative Größe neben dem Ehevollzug angesehen. Vielmehr ist sie, wie die Lust bei jeder Tat, dessen Vollendung – hier folgt Thomas erkennbar Aristoteles.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Vgl. J. Fuchs, Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin, Köln 1949, 28. Nicht die Sexualität an sich, sondern nur die Unbotmäßigkeit des sexuellen Triebes führt Albertus Magnus auf die Erbsünde zurück. Aus der von Augustinus geprägten Formel „*concupiscentia cum suo reatu*“ wird bei ihm die „*concupiscentia cum carentia originalis iustitiae*“. Die hier gewählte Übersetzung von „*turpitude*“ als „Unbotmäßigkeit“ euphemisiert den Sachverhalt.

<sup>24</sup> Vgl. J. A. Brundage, *Carnal delight: Canonistic theories of sexuality*, in: S. Kuttner/K. Pennington (Hrsg.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law (Monumenta Iuris Canonici – Series C: Subsidia, Vol. 6)*, Città del Vaticano 1980, 361–385, 363, 378; *dies.*, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago/London 1987, 348f.

<sup>25</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Supplementum*, q. 41, a.3: „*Respondeo dicendum quod, supposito quod natura corporalis a Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quod ea quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinatur, sint universaliter mala et ideo cum inclinatio sit naturae ad proles procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quod actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundum quorundam insaniam, quod res corruptibiles creatae sunt a malo Deo; ex quo forte derivatur illa opinio quae in littera tangitur. Et ideo est pessima haeresis.*“

<sup>26</sup> Lust und Tat bilden – so formuliert Thomas von Aquin im Anschluss an Aristoteles – zusammen eine „*operatio perfecta*“. Daraus kann man schließen, dass die Lust nicht von der Tat isoliert werden soll. Das sinnliche Streben sucht

Deshalb kann Thomas in einer positiven Wendung die bis dahin unerhörte Formulierung verwenden, beim im richtigen Sinn vollzogenen Geschlechtsverkehr dürfe die dazu gehörige Lust bejaht werden. So ist – wie er sagt – die Lust, die mit einer guten Handlung verbunden ist, gut. Dass im Paradies der eheliche Verkehr mit Lust verbunden war, wird als selbstverständlich angenommen (Thomas von Aquin vermutet mit Albertus Magnus sogar, dass sie – der besseren natürlichen Anlagen wegen – im Paradies größer war); nur war die sexuelle Lust dort vollkommen der Vernunft unterstellt (der Einfluss vor allem der aristotelischen Tradition bleibt klar erkennbar), sie trat nur ein, wenn die Vernunft es wollte und befahl, also allein zum Zweck der Zeugung von Nachkommen.<sup>27</sup> Damit wird die von Augustinus zumindest bevorzugte These, der zufolge der Geschlechtsverkehr im Paradies frei von Lust gewesen sei, aufgegeben. Der Begriff der Natur kann, so ließe sich bilanzieren, als eine Idee bezeichnet werden, die der gesellschaftlichen Normierung individuellen Handelns dient. Die Transformation im Verständnis des Naturbegriffs bei Thomas von Aquin zeigt allerdings bereits eine betonte Individualität und einen Rückzug gesellschaftlicher Kontrolle bzw. eine Betonung der Selbstkontrolle an.

Eine zweite Transformation, welche die normative Signifikanz des Naturbegriffs zum Verschwinden bringt, ist vor allem mit Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu beobachten. Zuvor war es jedoch Samuel Pufendorf, der die Entzauberung der Natur einleitete. Die Natur selbst, so sagt er, sei normativ leer, die Richtigkeit der Ziele, die wir verfolgen, ergebe

---

die Lust, das geistige Strebevermögen das Gut, das durch die Lust als erstrebenswert erscheint. Die Lust ist von daher nur in der Vollendung der Tat auch Ziel. Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II (s. Anm. 14), q. 4, a. 2 ad 2: „Ad secundum dicendum quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposit propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.“

<sup>27</sup> Vgl. *J. T. Noonan*, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1965, 293.

sich also nicht aus der Natur, sondern aus unseren Handlungen bzw. aus den diesen Handlungen zugrunde liegenden Bewertungen. Anders gesagt: Die Richtigkeit der Ziele und damit auch die Angemessenheit der Mittel, die aufgewendet werden sollen, um diese Ziele zu erreichen, werden durch normative Einstellungen, nicht durch die Natur begründet. Die Natur steht diesen Wertungen gleichgültig gegenüber. Handlungen werden somit nach Attributen beurteilt, die über die *natürlichen Bewegungen* der Dinge hinausgehen, weil diese Attribute den Dingen beigelegt wurden.<sup>28</sup> Dass wir nicht einfach nach Regeln handeln, sondern einsehen können, dass wir nach Regeln handeln, zeichnet uns Menschen aus. Dabei macht es einen Unterschied, ob wir uns diese Regeln je selbst oder gemeinsam geben. Diejenigen Eigenschaften, die den Dingen hinzugefügt werden, um die Ordnung des Zusammenlebens zu sichern, entspringen der praktischen Vernunft, die für eine bestimmte Handlung Gründe zu geben und zu fordern vermag.<sup>29</sup> Die Regeln, nach denen wir unsere Handlungen ausrichten, gehören also nicht zur intrinsischen Natur der Dinge, sondern kommen den Dingen gewissermaßen extrinsisch zu, indem sie ihnen beigelegt werden. Das bedeutet, dass die Normen Handlungen nicht bewirken, also kausal verursachen, sie können ihre Wirkung nur auf den Willen vernünftiger Wesen ausüben. Es sind vielmehr die Motive, so und nicht anders zu handeln, die als mentale Zustände in Bezug auf Handlungen kausal wirksam sind.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Vgl. S. von Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, hrsg. v. G. Mascovius, Frankfurt a. M. 1967, Kap. 1, § 2: „Nobis illud jam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus rebus & motibus naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atque ordo vitam hominum exornaret. Et ista attributa vocantur entia moralia, quod ad ista exiguntur, & iisdem temperantur mores actionesque hominum, quo diversum ab horrida brutorum simplicitate habitum faciemque induant.“

<sup>29</sup> Vgl. ebd., Kap. 1, § 3: „Exinde commodissime videmur entia moralia posse definire, quod sint modi quidam, rebus aut motibus physicis superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum & temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum, & ad ordinem aliquem ac decorem vitae humanae conciliandum.“

<sup>30</sup> Vgl. ebd., Kap. 1, § 4: „Porro uti modus originarius producendi entia physica est creatio; ita modum, quo entia moralia producuntur, vis melius possis exprimere, quam per vocabulum impositionis. Scilicet quia illa non ex principiis intrinsecis substantiae rerum proveniunt, sed rebus jam existentibus & physice per-



Normen, so könnte man sagen, werden der nichtnormativen Natur durch die praktische Vernunft beigelegt, indem Handelnde ihre Handlungen (auch gegenseitig) beurteilen.<sup>31</sup> So gesehen, wird der Mensch als Schöpfer jener Normen, nach denen er seine eigenen Handlungen und die Handlungen anderer beurteilt, angesehen.<sup>32</sup>

Nun ist zu klären, ob die Aussage, nach der Handelnde sich im Angesicht von Handelnden selbst beschränken, deskriptiv oder präskriptiv verstanden werden soll. Die Einsicht Hegels, die er von Kant lernt, lautet, dass wir, wenn wir eine Entität als ein *Selbst* betrachten oder als *Ich* behandeln, dieses *Selbst* oder *Ich* als mit Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit ausgestattet ansehen. Wir begreifen, mit anderen Worten, die Fähigkeit zu erkennen und zu handeln, als eine soziale Tatsache. Was Kant als transzendente Konstitution versteht, konzipiert Hegel als soziale Institution.<sup>33</sup> Dazu verwendet er den Begriff der Anerkennung, der besagt, dass wir *etwas* als *jemand* bezeichnen und behandeln, nämlich genau dann, wenn etwas jemand ist, der einen selbst

---

fectis, eorundemque effectibus naturalibus sunt superaddita ex arbitrio entium intelligentium, adeoque unice per eorundem determinationem existentiam nanciscuntur. Ac per eadem ipsis certi quoque effectus assignantur, qui iterum eorundem lubitu possunt deleri, nulla mutatione physica in re, cui erant superadditi, proveniente. Unde vis operandi, quae illis inest, non in hoc consistit, ut intrinseca sua efficacia motum aliquem physicum, aut mutationem in re aliqua immediate producant; sed tum in eo, ut pateat hominibus, qua ratione libertas actionum ipsis sit moderanda; tum ut peculiariter reddantur habiles ad commodum vel incommodum aliquod recipiendum, vel etiam ad certas actiones adversus alium cum peculiari effectu exercendas.“

<sup>31</sup> Vgl. ebd. Kap. 1, § 5: „Cum igitur entia moralia sint instituta ac conciliandum ordinem vitae mortalium, cui fini requiritur, ut & illi, queis ad eam normam est vivendum, certo se modo invicem habeant, & actiones suas certo modo regant, & denique circa res, quarum in vita humana usus est, certo modo sese gerant; ideo eadem potissimum velut inhaerere intelliguntur hominibus, ipsorumque actionibus, & aliquatenus rebus, per naturam, aut adjuvante eam industria hominum, productis.“

<sup>32</sup> Man mag einwenden, dass Pufendorf auch Gott als ein vernünftiges Wesen versteht, das moralische Attribute erschaffen kann. Insofern wird Gott eine menschliche Eigenschaft oder dem Menschen eine göttliche Eigenschaft zugesprochen. Doch auch für Gott gilt, so Pufendorf, dass die Erschaffung physischer und die Erschaffung moralischer Eigenschaften nicht in eins erfolgt, sondern grundsätzlich voneinander getrennt ist. Zu einer wirklich widerspruchsfreien Theorie wird in dieser Hinsicht allerdings erst Kant finden. Vgl. S. von Pufendorf, *De iure naturae* (s. Anm. 28), Kap. 7, § 5.

<sup>33</sup> Vgl. J. Haugeland, Heidegger on Being a Person, in: *Nous* 16 (1982) 15–26, 18.

als jemand betrachtet und behandelt. „Es bedeutet, von jenen anerkannt zu werden, die man selbst anerkennt“<sup>34</sup>. Dass diese normative Bestimmung von Einheit und Struktur des selbstbewussten Selbst der Unterscheidung von deskriptiver und präskriptiver Einstellung vorausläuft, ja diese Differenz allererst aus sich hervortreibt, wird verständlich, wenn man sich klarmacht, was Anerkennung konkret bedeutet: Wenn ich ein Subjekt als Subjekt anerkenne, kann ich mir nicht sicher sein, dass dieses Subjekt seinerseits mich als Subjekt anerkennt. Ich kann ein Subjekt als Instantiierung einer normativen Einstellung betrachten und behandeln, nämlich als Verpflichtung, sich zu verantworten, genauer, für die Weise, wie es die Welt (und damit andere Subjekte) betrachtet und behandelt, Gründe zu liefern. Ob dieses Subjekt tatsächlich bereit ist, Gründe zu liefern, ob es also die Verpflichtung, sich zu verantworten, für sich übernimmt, und ob die Gründe, die es in diesem Fall für die Weise, die Welt (und damit andere Subjekte) zu betrachten und zu behandeln, liefert, für mich akzeptabel sind oder nicht, schließlich, was sich für mich daraus ergibt, dass Gründe als für mich annehmbar oder nicht annehmbar erscheinen, bleibt mit diesem Akt der Anerkennung unbestimmt. Bestimmt werden kann die normative Einstellung eines Subjekts als Subjekt durch Selbstbindung (jede Fremdbindung würde das Subjekt zum Objekt werden lassen). Erfolgt diese Selbstbindung gemeinsam, entstehen Handlungsregeln. Somit gründen Handlungsregeln in normativen Einstellungen und nicht in der (normativ bedeutungsvollen) Natur, sie unterscheiden sich darin von Naturgesetzen, wie Kant im Gefolge Rousseaus betont.

Daraus kann die Einsicht abgeleitet werden, dass kausale Prozesse und mentale Vollzüge nicht unbedingt zusammenfallen und daher ein Schluss von jenen auf diese nicht einfachhin statthaft ist. Auch wenn mit Blick auf die Natur von einer Teleologie im Sinn zweckhafter Phänomene gesprochen werden kann, lässt sich beispielsweise die Tatsache, dass das sexuelle Begehren auf Erfüllung zielt, biologisch als kausaler Mechanismus verstehen (wobei zu beachten ist, dass Sexualität schon im Tierreich nicht nur der Fortpflanzung, sondern etwa auch der Paarbindung dient).<sup>35</sup> Auch zweckhaft erschei-

---

<sup>34</sup> R. B. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, Frankfurt a. M. 2015, 282.

<sup>35</sup> Vgl. W. Wickler, *Das naturgemäße sexuelle Verhalten in der Ehe*, in: *Ehe – Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde* 5 (1968) 145–162, 157.

nende Phänomene sind doch nur Resultate zweckloser und kontingenter genetischer Veränderungen, die sich unter Umständen für das Überleben in einer bestimmten Umwelt gegenüber anderen zwecklosen und kontingenten Veränderungen als günstiger herausgestellt haben. Deshalb gibt es keine natürliche Kategorie für die moralische Bewertung von sexueller Lust und sexuellem Begehren. Denn die Bewertung eines Ziels, so sahen wir bei Pufendorf, kann nicht aus der Natur erhoben werden (die Natur ist ja normativ gleichgültig und erscheint in ethischer Hinsicht als normativ ambivalent).<sup>36</sup> Jedenfalls wird die sexuelle Identität damit als kontingent ausgewiesen, so dass auch die normativen Muster, die in sie eingelassen sind, auf ihre Begründbarkeit befragt werden müssen. Anders gesagt: Natur wird als Entwurf kultureller Ordnungen verstanden, so dass normative Muster in den Einstellungen der Träger dieser kulturellen Ordnungen gründen. Das unterscheidet die Konzeption Kants von der eines Aristoteles, eines Augustinus oder eines Thomas von Aquin, in denen die Natur nicht über die Kategorie der Notwendigkeit, sondern über diejenige der Ordnung definiert wird.

#### 4. Was ist von einer Naturalisierung der Kultur zu halten?

Es wurde bereits erwähnt, dass der kontrollierte Übergang von Ist- zu Sollens-Aussagen eine Strategie der modernen Ethik ausmacht. Eine andere Strategie besteht in der Naturalisierung normativer Signifikanzen. Dies kann grundsätzlich auf zwei unterschiedliche Weisen geschehen. Eine *starke* Naturalisierung behauptet, dass praktische Einstellungen, die Normen begründen, mit nichtnormativen Begriffen erschöpfend beschrieben werden können. Es ist mithin die Behauptung, moralische Eigenschaften seien nichts anderes als natürliche Eigenschaften. Man kann nun mit Pufendorf oder Hegel argumentieren, dass moralische Eigenschaften nur durch ihre Anerkennung, die ihnen vernünftige Wesen verleihen, existieren. Damit ist allerdings nicht notwendig die Behauptung verbunden, mora-

---

<sup>36</sup> Vgl. C. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt a. M. 2006, 81–90. Diese Verwendung des Begriffs der Teleologie ist nicht mit der Verwendung im Kontext naturrechtlicher Argumente zu verwechseln.

lische Eigenschaften ließen sich etwa im Sinne von Wünschen deuten, die dann mit nichtnormativen Begriffen, eben als natürliche Eigenschaften, vollständig erfasst werden könnten. Eher würde man von Motiven sprechen, die als anerkannte Wünsche zu verstehen wären. Eine *schwache* Naturalisierung besteht in dem Versuch, in der *ethischen* Reflexion natürliche Eigenschaften zur Erklärung und moralische Eigenschaften zur Rechtfertigung von Handlungen heranzuziehen. So erfolgt etwa bei Thomas Hobbes die Erklärung von Normativität aus nichtnormativen Bedingungen (Naturzustand) bzw. Kriterien (Überleben) heraus. Die wechselseitige Anerkennung normativer Einstellungen wird somit als Resultat, nicht als Voraussetzung von Interaktionen behandelt.<sup>37</sup>

Was rationale Wesen betrifft, so färbt die präskriptive Dimension der Zuweisung von Vernünftigkeit insofern auf eine deskriptive Dimension ab, als sich Prognosen des Sinnes erstellen lassen, dass vernünftige Wesen in aller Regel auch tun, was sie vernünftigerweise tun sollten, worauf sie also kraft ihrer Intentionalität festgelegt sind, oder genauer, worauf sie sich selbst durch das Einnehmen eines intentionalen Zustands verpflichtet haben. Deswegen setzt die Verknüpfung von präskriptiver und deskriptiver Dimension voraus, dass der Akteur, dem intentionale Zustände zugeschrieben werden, vernünftig ist. Wenn in diesem Sinn Prognosen möglich sind, ist es auch möglich, eine Handlung, also ein Verhalten, dem Intentionalität zugewiesen wird, (nachträglich) zu erklären. Die Erklärung eines Verhaltens in nichtnormativen Begriffen setzt allerdings die normative Signifikanz der Zuweisung von Intentionalität voraus. Insofern ist – jedenfalls wenn man der Auffassung Kants folgt – die Unterscheidung von Tatsachen und Normen – nun in *metaethischer* Perspektive – selbst ein normativer Unterschied, dem in einem weiteren Schritt auf sinnvolle Weise eine explanato-

---

<sup>37</sup> Vgl. T. Hobbes, *Leviathan*, London 1964, Chapt. VI: „But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth Good; And the object of his Hate, and Aversion, Evill; And of his Contempt, Vile and Inconsiderable. For these words of Good, Evill, and Contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: There being nothing simply and absolutely so; nor any common Rule of Good and Evill, to be taken from the nature of the objects themselves; but from Person of the man [...]“. Es wäre zu diskutieren, ob Hobbes ein starker Naturalismus untergeschoben werden muss oder ob er nicht auch im Sinn des schwachen Naturalismus interpretiert werden könnte.

risch gespeiste prognostische Einstellung folgen kann. Eine ethische Theorie tut daher gut daran, einen Unterschied zwischen normativen und nichtnormativen Behauptungen anzuerkennen; doch diese Unterscheidung stützt nicht unbedingt einen Dualismus von Normen und Tatsachen.<sup>38</sup>

Eine Unterscheidung von natürlichen und moralischen Eigenschaften kann in zwei Richtungen gelesen werden. Einmal dahingehend, dass Normen zwar in normativen Einstellungen gründen, aber sich darin nicht erschöpfen. Anders gesagt: Die Gründung von Normen in normativen Einstellungen besagt nicht, dass die Unterscheidung von moralischen und natürlichen Eigenschaften hinfällig wäre. Sodann kann eben diese Unterscheidung dahingehend gelesen werden, dass Normen nicht von normativen Einstellungen abgehoben werden können, so dass sie als ein von normativen Einstellungen unabhängiges Reich von Werten verstanden werden würden. Man könnte hier, im Unterschied zum naturalistischen von einem normativistischen Fehlschluss sprechen. Wenn wir freilich akzeptieren, dass Normen auf normativen Einstellungen, die in nichtnormativen Begriffen erklärt werden können, aufruhem, dann wird man einerseits keine normative Einstellung von der Begründung von Normen ausschließen dürfen, weil andererseits die Befolgung von Normen nur so erwartet werden kann. Sosehr also normative Status nicht auf Wünsche reduziert werden können, sosehr ruhen normative Einstellungen auf Wünschen auf. Wünsche erklären eine Handlung, ohne dass sie diese zu rechtfertigen vermögen. Aufgeklärte Wünsche können, wie bereits angedeutet, als Motive behandelt werden, die freilich schon jeweils normativ geprägt sind. Denn interindividuell zustande

---

<sup>38</sup> Vgl. H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard/Cambridge Mass. 2002. Dabei ist hier weniger die Problematik des ontologischen Dualismus, nach dem es keine wertfrei zugänglichen Tatsachen gibt, als vielmehr die des epistemologischen Dualismus, nach dem die Einsicht in Tatsachen nicht unmittelbar zur Erkenntnis normativ gehaltvoller Aussagen führt, von Belang. Eine Diskussion des ontologischen Dualismus ist nur insoweit zu berücksichtigen, als eine Zurückweisung nicht zwangsläufig naturalistische Erklärungen von Normativität legitimiert, vielmehr alternative Konzepte von Normativität für möglich hält, die gleichwohl einen methodisch kontrollierten Übergang von Tatsachen zu Werten erlauben, ganz abgesehen davon, dass, auch wenn uns Tatsachen nur durch Wertannahmen zugänglich sein sollten, immer noch zu fragen wäre, welche Werte auf welche Weise gerechtfertigt werden können.

gebrachte Normen nehmen Einfluss darauf, ob intraindividuell sich bildende Wünsche vernünftigerweise realisiert werden (sollen) oder nicht. Entsprechend bilden sich Motive, das heißt vernünftig bewertete Wünsche, heraus. Wünsche kommen also am ehesten mit dem in Kontakt, was in der Form von genetischen Dispositionen als *naturales Substrat* der praktischen Vernunft bezeichnet werden kann. Insofern ist es normativ von Belang, ob Normen entlang dieser Dispositionen oder gegen sie etabliert werden.

## 5. Bilanz

Die Natur war lange Zeit als normativ imprägniert verstanden worden. Seit die Natur aller normativen Signifikanz beraubt und als naturgesetzlich-kausaler Zusammenhang begriffen wurde, kann mit Blick auf Naturgesetze höchstens bestimmt werden, was sein wird, nicht, was sein soll. Kulturgesetze dagegen, jene vom Menschen etablierten Regeln, bestimmen, was sein soll, nicht, was sein wird. Das hat zur Folge, dass man zwischen dem, was sein wird, und dem, was sein soll, begrifflich zu unterscheiden vermag. So kann, was das Handeln des Menschen betrifft, mehr Kontingenz verarbeitet werden: Wo damit gerechnet werden muss, dass, was sein soll, nicht sein wird, muss genauer auf die Bedingungen der Möglichkeit, dass das, was sein soll, auch sein wird, reflektiert werden. Providenz-erwartung, die genährt werden konnte, schlägt in Kontingenzerfahrung um, solange *Natur* und *Kultur* – wie man dachte – sich normativ durchdringen. Das löst die Frage aus, wie Regeln zu begründen sind, wenn die Natur als normative Instanz ausfällt. Die Antwort lautet: Normen sind, sollen sie als legitim gelten, in normativen Einstellungen zu verankern und nirgends sonst.

Die motivationale Verfassung eines Akteurs ist in dieser Hinsicht kontingent. Bestehende Motive und die ihnen zugrunde liegenden Wünsche liefern keine Letztbegründung des Handelns: Würden die Rahmenbedingungen verändert, könnten alternative Motive entstehen.<sup>39</sup> Insofern ist der Ansicht zuzustimmen, dass Werte von Motiven und den dahinter stehenden Wünschen unabhängig sind.

---

<sup>39</sup> Vgl. C. Breitsameter, *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn/München 2009, 147–156.

Nicht wollen wir etwas tun, weil wir es wünschen, vielmehr wünschen wir, etwas zu tun, insofern wir es für wertvoll halten. Allerdings ist zuzugestehen, dass, wie wir – auch mit Blick auf genetische Dispositionen – sahen, nicht jeder Wert auch den Wunsch bzw. das Motiv, diesen Wert handelnd zu verwirklichen, in uns hervorbringt.<sup>40</sup> Deswegen besteht die Kehrseite der Unabhängigkeit von Werten in der Unabhängigkeit von Wünschen.

Auch wenn sexuelle Identität vollständig konstruktivistisch verstanden werden kann, ist jener *Anteil*, der dem Individuum gewissermaßen *vorgegeben* ist, als *naturales Substrat* zu begreifen,<sup>41</sup> das der Normierung von Handlungen, je nach den gesetzten Rahmenbedingungen, entgegenkommt oder entgegensteht, weil aus ihm Wünsche und Motive hervorgehen können. So mögen natural gespeiste Differenzen, welche die sexuelle Identität betreffen, für die Normierung von Handlungen relevant sein, nicht wenn es um die Begründung, sondern um die Umsetzung dieser Normen geht. Normen können nämlich Einheit auch bei Differenz herstellen, indem sie verlangen, Menschen unabhängig von ihrer sexuellen Identität gleich zu behandeln, auch wenn bzw. damit sie ungleich handeln können. Ein solcher kulturell hervorgebrachter Einheitssinn vermag gerade zu einer differenzierteren Wahrnehmung und Wertschätzung natural gespeister Differenzen beizutragen.

Wir waren von der Frage ausgegangen, wie natürlich der Begriff *natürlich* sei. Es ist sicherlich trivial zu sagen, der Begriff der Natur sei Ausdruck von Kultur. Doch nicht nur das Bezeichnende, auch das Bezeichnete kann vollständig in kulturelle Begrifflichkeit aufgelöst werden, zumindest was den Einfluss des Gattungswesens Mensch auf seine Natur betrifft. Insofern dem Individuum wie der Gesellschaft *die Natur* des Menschen als *vorgegeben* erscheint, können *naturale* Dispositionen einen Beitrag zwar nicht für die Begründung, wohl aber für die Durchsetzung von Normen liefern.

---

<sup>40</sup> Vgl. J. Griffin, *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford 1986, 133; M. Platts, *Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology*, London 1991, 59.

<sup>41</sup> Um Phänomenen innerhalb des fließenden Spektrums zwischen Natur und Kultur dennoch Kontur geben zu können und sie nicht einfach nur als Mischformen zu betrachten, erscheint es, wie bereits betont, zweckmäßig, zwischen Entstehung und Erscheinung zu unterscheiden. Vgl. D. Birnbacher, *Natürlichkeit*, Berlin/New York, 2006, 8.