

eine frühere Version ist erschienen in:
Tugend als natürlicher Instinkt. Der Naturbegriff in der Ethik und seine
begründungstheoretische Funktion, in: Die kulturelle Form der Ethik, hrsg. v.
Jean-Pierre Wils, Fribourg: Academic Pr., 2004, S. 107-124.

Tugend als natürlicher Instinkt

Der Naturbegriff in der Ethik
und seine begründungstheoretische Funktion*

von Andreas Vieth (Münster)

o Einleitung

Wenn man heute über den Zusammenhang von Kultur und Moral nachdenkt, dann geht man wohl davon aus, dass jede Kultur ihre charakteristischen Normen und Werte hat. Natürlich werden bestimmte Vorstellungen des Wählenswerten im Leben von Menschen auch Bestand haben über verschiedene Epochen und räumliche Distanz hinweg. Aber wir betrachten eine derartige Konstanz und Invarianz als bemerkenswert, weil wir im Prinzip davon ausgehen, dass Kulturen *sich* ihre Moralen *geben*. Unverbrüchliche Werte – wie etwa die Menschenrechte – werden zwar als allgemein verbindlich – weder räumlich noch zeitlich kontingent – erachtet, aber zum einen sind diese Werte sehr unspezifisch und abstrakt, zum anderen sind sie historisch sehr wohl kontingent.

Nicht nur Kulturen *geben* sich ihre Moral, sondern auch Individuen. Wir erachten den Wert der Autonomie in der Regel als so dominant, dass wir der Auffassung sind, dass jeder sich seinen Lebensweg selbst *wählen* sollte: Jede darf die Person sein, die sie sein möchte. Er kann seinen Charakter wählen, weil Eigenschaften von Personen von ihnen selbst kontrolliert werden können: Wir geben uns ein *Image*. Unser Leben wird von manchen als eine ständige Suche nach Neubeschreibung und Selbsterschaffung gedeutet.¹ Der Wert der Autonomie ergibt sich dabei zum einen aus Auffassungen über die konstitutiven Bedingungen des Selbst. Zum anderen werden Autonomie, Liberalität und Pluralität zu einem wichtigen Prinzip für die

* Für wertvolle konzeptionelle Hinweise danke ich Michael Quante und Christian Suhm.

1 RORTY 1989, Kap. 2.

Anerkennung von Begründungen im Bereich der Moral. Maßstäbe des Richtigen oder Guten stehen im Belieben des Einzelnen. Allenfalls wo die gleichberechtigte Freiheit anderer betroffen ist oder wo die interne Konsistenz der ein Selbst konstituierenden Überzeugungen nicht gewahrt wird, glauben wir, berechtigt Kritik üben zu dürfen. Begründungstheoretische Fragen dieser Art und die Kritik an einer Verwendung des Naturbegriffes in der Ethik hängen selbstverständlich zusammen.

Nur ganz nebenbei gestehen wir ein, dass es so etwas wie natürliche Temperamente und Gaben gibt, die sich unserem Einfluss weitgehend entziehen, und dass Kulturen auch auf anthropologischen Konstanten beruhen. Ein Schauer überfällt uns, wenn wir erfahren, dass unsere Gene uns kontrollieren. Im Folgenden soll für eine extreme Gegenposition zur freien Wahl von Persönlichkeitsmerkmalen plädiert werden: *Tugend ist ein natürlicher Instinkt*. Personen haben, wenn sie tugendhaft sein wollen, keine andere Wahl als, diesem Instinkt zu folgen. Eine Wahl gegen die Natur ist zwar möglich, macht aber krank, führt letztlich zum Tode und entfremdet den Einzelnen von sich und seinen Mitmenschen. Eine solche Wahl beruht immer auf Irrtümern und Unvernunft.² Man kann dies als das philosophische Streben nach einer Rehabilitierung des Naturbegriffes in der Ethik bezeichnen. Insofern Natur in ihrer konzeptionellen Verknüpfung mit der Tugend auch ein Maßstab des Guten und Richtigen fungiert, kann man die Wahl des Richtigen oder Guten für sich loben oder tadeln.

Das Plädoyer für einen Tugendinstinkt macht sich in konzeptioneller Hinsicht die stoische Tugendkonzeption zu Eigen. Die stoische Doktrin, dass nur ein Lebensvollzug gemäß der Natur tugendhaft und damit gut sei, scheint von einem modernen Standpunkt aus gesehen in zwei Hinsichten in die Irre zu führen. Zum einen liegt der Verdacht des naturalistischen Fehlschlusses nahe, weil die Natur zur Grundlage des Guten gemacht wird. Zum anderen scheint die Natur ein externer Maßstab für richtiges Handeln zu sein. Hierdurch wird die begründungstheoretische Frage relevant, inwiefern „Natur“ als externer Maßstab vereinbar ist mit der Pluralität von Lebensentwürfen in einer weitgehend säkularisierten Welt.

Es soll nun zunächst am medizinischen Phänomen des Intersexes illustriert werden, worin *prima facie* eine Berechtigung für einen solchen ethischen Naturalismus liegen könnte (1). Danach wird die Darstellung auf das stoische Konzept der *oikeiōsis* und des sogenannten „ersten Eigenen“ zurückgreifen. Das Beispiel des Intersexes ist nur ein Indiz für das verborgene Wirken einer inneren Natur, für die es in der Ethik der Stoa konzeptionelle Ressourcen gibt (2). In einem dritten Schritt wird begründet, warum diese Variante eines ethischen Naturalismus philosophisch

2 Insofern das Streben nach Glück und die Orientierung an moralischen Maßstäben stehen in einer „inneren“ oder „analytischen“ Beziehung zueinander – Glück und Moral *koinzidieren*. Christoph Horn unterscheidet diesbezüglich zwischen einer Harmonie-Version des Verhältnisses von Glück und Moral (z. B. Aristoteles, Epikur) und einer Koinzidenz-Version (z. B. Sokrates, Stoa). Die Koinzidenzversion darf jedoch nicht nur bedeutungstheoretisch verstanden werden, es handelt sich um eine Konstitutionsbeziehung zwischen Glück und Moral. (Vgl. HORN 2003.)

akzeptabel ist. Es liegt in der stoischen Ethik kein „reduktionistischer Naturalismus“ im Sinne Moores vor (3). Die Rehabilitierung des Naturbegriffes für die Ethik wirft sodann begründungstheoretische Fragen auf. Denn sie scheint mit der pluralistischen Werteordnung und kohärentistischen Begründungsprinzipien unvereinbar zu sein. Daher soll gezeigt werden, dass der Rückgriff auf den stoischen Naturbegriff in der Ethik keinen Rückfall in fundamentalistische Begründungsprogramme der neuzeitlichen Ethik darstellt (4).

1 Intersex: Das „starke Bewusstsein“ der Natur

Etwa in einem Fall unter 3000 Geburten kann die Frage, ob es ein Junge oder Mädchen ist, nicht eindeutig beantwortet werden.³ Unter dem Stichwort *Intersex* gruppiert man eine Reihe durchaus sehr unterschiedlicher Phänomene nicht eindeutiger oder eindeutig mehrdeutiger Geschlechtszugehörigkeit. Intersex hat viele Ursachen, die bisher nur zum Teil erforscht sind – genetische Eigenschaften ebenso wie embryologische oder physiologische Prozesse. Daraus entstehen vielfältige Probleme, deren erste die Geburtsurkunde und die Auswahl eines Namens sind. Eine Geburtsurkunde muss umgehend ausgefertigt werden und muss eine eindeutige Bestimmung des Menschen als männlich oder weiblich enthalten und einen passenden Namen.⁴ Selbstverständlich ist eine uneindeutige Geschlechtszugehörigkeit ungewöhnlich, aber dass man es alternativlos als unnatürlich und abnormal betrachtet, ist auch ein Ergebnis kultureller, historischer und medizintheoretischer Setzungen. Hermaphroditismus galt jedenfalls in der Antike als Ausweis absoluter Vollkommenheit.⁵ In der Regel wird heute jedoch das Geschlecht – z. B. durch kosmetische Operationen, Hormongaben und Erziehung – *normalisiert*.

Zumeist gelingt diese von Ärzten und Eltern gewählte und durchgeführte Normalisierung weitgehend. Nach den anfänglichen Startschwierigkeiten sieht das Kind ästhetisch überzeugend eindeutig männlich oder weiblich aus und wird in diesem Sinne erzogen. Der Normalisierungsdrang hängt nicht nur von den rechtlichen Gegebenheiten des Bürgerlichen Gesetzbuches ab oder von der kulturell verwurzelten Vorstellung, dass Zwitter und Hermaphroditen *entartet* sind. Hinzu kommt im

3 Vgl. MELTON 2001. AHMED, HUGHES 2000 erwähnen eine Häufigkeit von Intersex-Geburten von 1 zu 4500.

4 Vgl. SCHROEDER-KURTH 1995, S. 20. Das Preußische Allgemeine Landrecht kannte noch Zwittergeburten: „§ 19 Wenn Zwitter geboren werden, so bestimmen die Aeltern, zu welchem Geschlechte sie erzogen werden sollen. § 20 Jedoch steht einem solchen Menschen, nach zurückgelegtem achtzehnten Jahre, die Wahl frei, zu welchem Geschlechte er sich halten wolle.“ (PrALR, Teil 1.1, insg. relevant: §§ 19-23.) – In der Bundesrepublik regelt das Personenstandsgesetz (PersStdG) in den §§ 16-31 die menschliche Geburt. Das Geschlecht muss innerhalb einer Woche (§ 16 PersStdG) nach der Geburt erfasst werden (§ 21, Abs. 1, Nr. 3 PersStdG).

5 Vgl. OVID, *Metamorphosen* 4.285-291; *Anthologia Graeca* 2.1.102-107; GALEN, *De semine* 4.619.1-17; *Suda* s. v. *hermaphroditos*. Vgl. auch PLATON, *Symposion* 189c-194e (Rede des Aristophanes).

Zusammenhang der Frauenbewegung auch die Vorstellung, dass das Leben als Mann oder als Frau kulturell weitgehend *überformt* ist.⁶ Wer oder was man ist, hängt davon ab, wer man sein möchte und zu wem man durch die gesellschaftlichen Konventionen gemacht wird. Simone de Beauvoir hat in dies prägnant formuliert: „Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht“.⁷ Der Umgang mit Intersex-Phänomenen steht somit in dem weiteren Kontext der Auffassungen über Personen als Wesen, die sich selbst eine persönliche Identität *wählen*. Man muss aber wohl nicht nur anerkennen, dass eine autonome Selbstmodellierung in einem sozialen Kontext stattfindet, sondern dass ihr darüber hinaus „innere“ oder „natürliche“ Grenzen gesetzt sind.

Die Zuweisung eines bestimmten Geschlechts kurz nach der Geburt gelingt nicht immer. Denn die Wahl der Eltern oder Ärzte kann nicht immer durch *objektive* genetische, äußerliche oder medizinische Kriterien gestützt werden.⁸ Daher kommt es vor, dass die subjektive Wahrnehmung einer zu einem Mann oder Frau normalisierten Person von ihrem medizinisch feststellbaren oder äußerlich sichtbaren Geschlecht abweicht. Die eindeutige Erziehung zum Mann oder zur Frau misslingt. Die Normalisierten empfinden sich entgegen allen medizinischen und erzieherischen Maßnahmen nicht als das, wozu sie gemacht werden sollen. Sie selbst haben in ihrem Äußeren keine Unterstützung für ihre Empfindungen. Dies ist insbesondere deshalb mit einem erheblichen Leidensdruck verbunden, weil die Betroffenen in der Regel nicht um ihre Intersexualität wissen: Man will sich so fühlen, wie man von anderen wahrgenommen und behandelt wird und als was man sich selber zu sehen gezwungen scheint, kann es aber nicht.⁹ Dies sei als „starkes Bewusstsein der eigenen Natur“ bezeichnet.

Selbst wenn es nach dem Scheitern der ursprünglichen Geschlechtswahl nicht zu einer medizinischen Neuordnung der Geschlechtszugehörigkeit kommt, prägt das „innere Bewusstsein“ der abweichenden Geschlechtsidentität das Rollenverhalten.¹⁰ An dieser Stelle ist eine Diskussion der ethischen Probleme bzgl. der erheblichen medizinischen Eingriffe, die als „Normalisierung“ bezeichnet wurden, nicht angestrebt. Weiterhin darf man nicht außer Acht lassen, dass geschlechtsspezifisches Rollenverhalten selbstverständlich auch durch die Sozialisation beeinflusst wird. Probleme im Umgang mit Intersex verweisen aber darauf, dass Personen ein *unmittelbares* Bewusstsein von sich haben. Dieses Bewusstsein

6 Zur Unterscheidung von „sex“ und „gender“ vgl. GOULD 1997.

7 Vgl. Simone de Beauvoir: „On ne naît pas femme : on le devient“ (BEAUVOIR 1949, 2.1.1, S. 13, dt. S. 265). Erläuternd fügt Beauvoir hinzu: „Kein biologisches, psychologisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet“ (ebd.). Vgl. auch zur Geschlechterdifferenz RUHE 2000.

8 Vgl. AHMED, HUGHES 2000, S. 273.

9 „Cosmetic appearance is not the big thing – it’s how they will function as an adult.“ (MELTON 2001).

10 SLIJPER ET AL. 1998, S. 136 f.

ist *spezifisch*, insofern man z. B. sich als Mann oder Frau sieht; es ist *motivational* wirksam, insofern es sich auf das Verhalten der Person auswirkt. Das Bewusstsein ist zugleich *emotional*, was man daran erkennen kann, dass seine Irritation die Person im Innersten verunsichert und Leid verursacht. Die Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins der eigenen Geschlechtsidentität hat zwei Aspekte: Eine Person *schreibt sich ihre Identität nicht zu*, sondern sie ist sie; eine Person *wählt ihre Identität nicht*, wie der Ausdruck „Rollenverhalten“ vielleicht nahe legen könnte. – Diese Aspekte sollen nun im Kontext der stoische Lehre der *oikeiōsis* weiter verfolgt werden.

2 Die Aneignung der eigenen Natur als theoretisches Modell des „starken Bewusstseins“

Das Beispiel des Intersex kann als Indiz für ein starkes Bewusstsein der Natur dienen. „Stark“ ist dieses Bewusstsein in dreifachem Sinne: Es ist kognitiv reichhaltig, motivational wirksam und unhintergebar.¹¹ In der stoischen Ethik und Psychologie wurde für ein derartiges Bewusstsein der Begriff der *suneidesis* geprägt – was wörtlich etwa „Mit-Wissen“¹² bedeutet – und zur Kennzeichnung der kognitiven Gehalte der Begriff des „ersten Eigenen“.¹³ Jedes Lebewesen beginnt sein Leben mit einem Wissen von sich. Dieses Wissen entwickelt sich biografisch und ist in jeder Phase des Lebens *notwendige Bedingung* für Verhalten, Aktivität und Handlungen. Der biografische Prozess wird in der Stoa als *oikeiosis* bezeichnet.

So schreibt Seneca in einem Brief, dass niemand seine Glieder mit Mühe beuge und niemand zögerlich sei mit der Aktivierung seiner selbst.¹⁴ So werden Kinder – in einer gewissen Phase ihrer Entwicklung – selbst durch schmerzliche Erlebnisse nicht davon abgehalten, ihre Beine zu benutzen. Beim Laufen-Lernen fallen sie immer wieder, das hindert sie aber nicht, es stets erneut zu versuchen. Nach Seneca verlangt die – innere – Natur der Kleinen, in dieser Phase¹⁵ ihres Lebens, sich an ihre Beine als Beine zu gewöhnen. In einer späteren Phase geschieht das Gleiche – aber unter geringeren Schmerzen – mit dem Kehlkopf, den Stimmbändern, den damit zusammenhängenden Muskeln, der Zunge, dem Gaumen, den

11 Vgl. hierzu VIETH 2004.

12 Zur Erläuterung: *Zusammen mit* dem Ziel einer Absicht *weiß* man um die eigene Natur. Dieses Wissen bzw. sein Gehalt (das Mitgewusste) erschließt sich jedoch erst explizit durch Interpretation. Der Unterschied von „mitwissen“ und „wissen“ soll folgendermaßen präzisiert werden: Das Mitgewusste ist ein impliziter Aspekt von etwas Gewusstem (z. B. dem Handlungsbewusstsein einer Person, ihrem Bewusstsein einer Absicht in einer Handlung). In diesem Sinne ist das Mitgewusste dem Handelnden nicht *propositional* bewusst, dennoch ist es *kognitiv* und *konativ* „präsent“.

13 Vgl. LS 57.

14 LS 57.B1.

15 LS 57.B2, 3.

Zähnen, den Lippen, dem Gesicht und seiner Muskulatur, den Augen und vielleicht sogar dem ganzen Körper, wenn sie sich in einem ersten Schritt daran gewöhnen *Menschen* zu sein – d. h. als vernünftige Wesen zunächst Sprechen, dann irgendwann Denken zu lernen.

Nach Seneca hat jedes Lebensalter seine eigene Konstitution, jedes Lebewesen hat in jedem Lebensalter ein Bewusstsein von dieser Konstitution. Die Konstitution ist zugleich eine bestimmte Form der Aktivität. Wenn Seneca Phasen im Leben nennt und somit auf eine entsprechende Sukzession von Konstitutionen anspielt, dann meint er jedoch keinen abstrakten Begriff der menschlichen Konstitution – z. B. eine Beschreibung dessen, was ein bestimmtes menschliches Lebensalter von einem anderen normalerweise unterscheidet.¹⁶ Mit der Konstitution wird der Gehalt des Bewusstseins bezeichnet. Dieser Gehalt verändert und entwickelt sich kontinuierlich: Hierokles bezeichnet dies als Selbstidentifikation.¹⁷ Dieser Aspekt des Lebens von Lebewesen wird als Zueignung oder *oikeiosis* bezeichnet.

Das Bewusstsein der eigenen Konstitution ist eine Selbstwahrnehmung.¹⁸ Das Objekt der Wahrnehmung ist zwar der „Körper“ und die Selbstwahrnehmung somit ein „Körpergefühl“. Dennoch ist die Selbstwahrnehmung nicht bloß eine bewusste Repräsentation der Tatsache des Körpers – seiner räumlichen und zeitlichen Erstreckung und Lage. Seneca bringt das Beispiel einer Schildkröte, die rücklings auf ihrem Panzer liegt. In dieser Situation verspürt sie zwar keinen körperlichen Schmerz, wohl aber ein unruhiges Verlangen danach, in *die* Lage zurückzukommen, die für sie *natürlich* ist. Selbstwahrnehmung ist daher *evaluativ*.

Hierokles fasst diesen Gedanken explizit zusammen: Gleich mit der Geburt hat ein Lebewesen eine innere Wahrnehmung von seinen Teilen *und* ihren Funktionen.¹⁹ Wenn wir etwas genau hören wollen, wenden wir unseren Kopf so in die Richtung, aus der wir etwas hören wollen, dass unser *Ohr* optimal ausgerichtet ist und nicht etwa die *Augen*.²⁰ Die Selbstwahrnehmung ist zwar eine „innere“, sie richtet sich aber auch nach Außen. Ein Stier bspw. weiß in seiner Selbstwahrnehmung, dass seine Hörner Verteidigungswaffen sind.²¹ Selbstwahrnehmung ist überdies sozial im Sinne eines liebevollen Wohlwollens gegenüber Verwandten.²² Die Teile des Organismus, von denen das Lebewesen eine Wahrnehmung in diesem Sinne hat, sind nicht nur Körperteile, sondern auch die Teile der Seele: die Wahrnehmungsorgane. – Der evaluative Aspekt der Selbstwahrnehmung der eigenen Konstitution erklärt ihren unmittelbaren motivationalen Charakter.

16 SENECA, *Ad Lucilium epistula moralis* 121, § 15 f., bes. „Denn nicht den Jungen oder jungen Mann oder alten Mann vertraut mir die Natur an, sondern mich selbst“ (*Non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me matura commendat*).

17 HIEROKLES, *Elementa moralia*, 6.50-53.

18 LS 57.C (*sensus sui/sensus constitutionis suae* oder *sunaisthōsis/aisthōsis heautou*).

19 HIEROKLES, *Elementa moralia*, 2.1-3.

20 LS 57C.2 f. (= HIEROKLES, *Elementa moralia*, 2.1-9).

21 Ebd.

22 LS 57.D.

Das Bewusstsein der eigenen Konstitution ist aber nur eine notwendige Bedingung für Verhalten, Aktivität und Handeln. Die Vorstellung, die ein Lebewesen von seinen Körperteilen, ihrer Anordnung und Funktion hat, motiviert nicht als solche. Man richtet sein Ohr im Gegensatz zu den Augen nur dann auf etwas, wenn man etwas hören möchte. Der Stier boxt nicht Schatten, sondern er verteidigt sich gegen einen Angriff. Und auch Seneca darf man nicht so verstehen, dass das Kind einfach nur aufstehen will, sondern es will etwas und es ist in der Phase seines Lebens, in der es zu wissen beginnt, dass die Erfüllung dieses Willens in der Benutzung der Beine besteht. Man kann nicht *simpliciter* Gehen lernen.

Die Liebe zur eigenen Natur ist das *Movens* des natürlichen Lernens: Ziel dieses Lernens ist nicht allein das, was man als Körperbeherrschung bezeichnen könnte, sondern die Beherrschung der eigenen Natur.²³ Das Wissen, wie man ein menschliches Leben lebt, ist aber noch kein menschliches Leben. Menschlich wird ein Leben nicht in Auseinandersetzung mit der inneren Natur, sondern mit der äußeren. Die sogenannte Selbstwahrnehmung ist nur ein Aspekt einer Motivation zu einer Handlung. Etwas Äußeres muss hinzukommen, indem es als erstrebens- oder meidenswert wahrgenommen wird. Der Stier wird der Verteidigungsfunktion seiner Hörner erst in der Gefahr gewahr; das Kleinkind entdeckt seine Beine nicht einfach so. Und eine Schildkröte muss erst auf den Rücken fallen, damit sie sich strampelnd herumhüht. – Die Stoa erklärt eine Handlung also durch eine innere und eine äußere Wahrnehmung, die in einer Motivation bzw. einer Absicht zusammenwirken.

In dem Bewusstsein, das der Handelnde von sich in einer Handlung hat, sind beide Formen der Wahrnehmung untrennbar miteinander verbunden. Seneca bezeichnet die innere Wahrnehmung bzw. die Selbstwahrnehmung als nicht-inferenziell:²⁴ Sie vermittelt einem Lebewesen ein unmittelbares Wissen von sich. Dieses Wissen ist nicht-propositional:²⁵ Denn es ist nicht hinreichend für eine bestimmte Absicht, insofern einer Person in ihrer Selbstwahrnehmung nicht unmittelbar Handlungsziele gegeben sind. Die Stoa macht die Tugend eines Menschen daher abhängig von einer bestimmten Dimension des Bewusstseins der Person, die

23 SENECA, *Ad Lucilium epistula moralis* 121, § 20 (*naturalis amor salutis suae*).

24 SENECA, *Ad Lucilium epistula moralis* 121, § 10 und 11 (*et quid sit animal, nescit, animal esse se sentit*). Der Gegensatz von *scire* und *sentire* bezeichnet hier den Gegensatz zwischen einem (klaren) propositionalen und einem gespürten, intuitiven und somit nicht-inferenziellem Wissen.

25 SENECA, *Ad Lucilium epistula moralis* 121, § 10 und 12 (*praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure*). Das Wissen von sich ist „grob“, „summarisch“ und „unklar“. Es gewinnt erst in einer Motivation und somit im Zusammensein mit der äußeren Wahrnehmung an Spezifität. Das Spezifische ist die Vorstellung von einem in einer Handlung zu verfolgenden Gutes. – Obwohl die Vorstellung des ersten Eigenen kein propositionales Wissen darstellt, kann man sie als kognitiv bezeichnen (vgl. oben S. 5). Die Vorstellung ist differenziert: Es werden in ihr Teile des Körpers und der Seele unterschieden. Die Vorstellung kann wahr oder falsch sein: In der Verfolgung einer Absicht kann eine Person erfolglos bleiben, weil man eine falsche Vorstellung von seiner Konstitution hat (z. B. kann man stolpern, weil die Beine offensichtlich nicht da sind, wo man sie vermutet).

im Leben steht. Eine Person, die sich im Leben auf die Tugend hin orientieren möchte, muss das ihrem Alltagsbewusstsein innewohnende Bewusstsein des „ersten Eigenen“ *herausschälen*. Nur so kann sie das Wirken ihrer inneren Natur verstehen und ihr Handeln vor diesem Hintergrund deuten.

3 Grundlagen einer naturalistischen, aber nicht reduktionistischen Ethik

Die stoische Ethik bestimmt das Gute im Leben von Menschen als Tugend und identifiziert diese mit einem naturgemäßen Leben. Die Natur, der gemäß zu leben notwendige und hinreichende Bedingung für Tugend ist, erschließt sich dem Alltagsbewusstsein nicht unmittelbar, ist aber in ihm präsent. Es gibt viele Phänomene, die diese Konzeption bekräftigen: So dürfte es unbezweifelbar förderlich sein für das umfassende Glück im Leben, wenn normalisierte Hermaphroditen, deren Natur stärker ist als die medizinischen Eingriffe, sich wieder „unnormalisieren“. Sie sollten – so könnte man sagen – ihrer *inneren* Natur folgen (können).

Wenn man in diesem Sinne das Gute durch die Tugend definiert und unter Tugend ein Leben gemäß einem natürlichen Instinkt versteht, dann liegt der Verdacht nahe, dass man eine Ethik vertritt, die unter das Verdikt des naturalistischen Fehlschlusses fällt. Selbstwahrnehmung der eigenen natürlichen Konstitution, die angeboren ist und sich biografisch entwickelt, meint aber kein *Naturobjekt* im Moorischen Sinne.²⁶ Auch wenn an dieser Stelle nicht im Einzelnen darauf eingegangen werden kann, was genau Moore mit dem Konzept Naturalistischen Fehlschlusses meint, so scheint der Kern seiner Auffassung in Folgendem zu bestehen: Ein fehlschlüssiger Naturalist definiert oder analysiert die Bedeutung von „gut“ durch einen „natürlichen Gegenstand“ oder er identifiziert beides miteinander. Gutheit ist nach Moore der nicht-analysierbare Grundbegriff der Ethik. Jede Definition setzt voraus, dass „gut“ in Teile zerlegbar ist. Eine Definition gibt uns Hinweise darauf, wie die Teile ein bestimmtes unveränderliches Ganzes bilden, wenn es gut ist.²⁷ Wenn man gut durch Lust oder Intelligenz definiert, dann scheint eine natürliche Eigenschaft an einem guten Ganzen, das Wesen der Gutheit zu sein. Moores Einwand ist doppelter Natur: Einerseits darf man die Eigenschaft „gut“ inhaltlich nicht derart eingrenzen, andererseits sind „Lust“ und „Intelligenz“ als Entitäten der Psychologie Gegenstände naturwissenschaftlicher Beschreibung. Es handelt sich um Entitäten die in Raum und Zeit existieren und die sinnlich wahrnehmbar sind.²⁸ Gutheit ist keine natürliche Eigenschaft in diesem Sinne.

26 MOORE 1903, § 12.

27 MOORE 1903, § 10.

28 MOORE 1903, § 66, 74.

Die Naturalisierungsbasis der stoischen Ethik ist das *Erste Eigene* als das Naturgemäße. Das Erste Eigene identisch mit der Selbstwahrnehmung und somit *mental*; es ist überdies *kognitiv*, insofern es ein Wissen von sich darstellt; es ist *evaluativ*, insofern es in der Selbstwahrnehmung zugleich geliebt wird; und es ist *motivational* zumindest in dem Sinne, dass es eine notwendige Bedingung darstellt für jede Form des Beabsichtigens und Handelns. Menschen haben von sich ein reichhaltiges Bewusstsein, das nicht zwischen Körper und Geist unterscheidet. Die stoische Ethik erläutert die Bedeutung von „gut“ nicht durch Verweis auf etwas „rein Körperliches“, wie es von einer Naturwissenschaft im modernen Sinne beschrieben würde – sei es dass man sich auf die Physik, die Soziologie, die Evolutionstheorie, die Biologie oder die Psychologie bezieht. Die Natur des Menschen, die hier als Naturalisierungsbasis dient, entspricht nicht dem Naturbegriff der Naturwissenschaften unserer Tage. Insofern ist die stoische Ethik naturalistisch, aber eben nicht fehlschlüssig-naturalistisch.

Der ethische Naturbegriff der Stoa, und auch wohl der anderen antiken Philosophenschulen, entgeht somit dem Naturalismusvorwurf Moores.²⁹ Natürlich könnte man der Auffassung sein, dass der Preis hierfür zu hoch ist. Denn eine realistische Konzeption von (ethischen und moralischen) Werten bzw. die antike Kosmosvorstellung werden heute zumeist als vormodern kritisiert.³⁰ Es ist an dieser Stelle jedoch nicht möglich, darauf näher einzugehen.³¹ Werteigenschaften *existieren* zwar nach Moore nicht (d. h. sie sind keine Eigenschaften von empirisch erfahrbaren Naturobjekten), aber sie sind dennoch „real“, in dem Sinne, dass moralische Intuitionen generelle werthafte Aspekte von Situationen zu Bewusstsein bringen.³² In diesem Sinne herrscht Konsens zwischen Moore und der Stoa Konsens bzgl. eines Werterealismus. Für die Ethik reicht dieser Konsens aus. Die Tatsache, dass Moore der Stoa keinen naturalistischen sondern einen metaphysischen Fehlschluss zu unterstellen scheint, verweist aber darauf, dass die Stoa wohl die Unterscheidung zwischen Existenz und Realität anders deuten würde.³³

29 George Edward Moore charakterisiert die stoische Ethik nicht als *naturalistisch*, sondern als *metaphysisch* (MOORE 1903, §§ 27, 67, vgl. auch § 25). Vgl. zur Konzeption des Vorwurfs des naturalistischen Fehlschlusses QUANTE 1994. Moore grenzt seine Ethik weniger durch den Vorwurf des naturalistischen, als vielmehr eines „metaphysischen“ Fehlschlusses von der Stoa ab (MOORE 1903, Kap. 4, bes. §§ 71, 73). Auf die Angemessenheit seines Konzeptes von Metaphysik und die Charakterisierung der Stoa als „metaphysisch“ kann hier nicht näher eingegangen werden.

30 So z. B. das *Queerness*-Argument in MACKIE 1981, 1.9, S. 43 ff.

31 Vgl. hierzu SIEP 2004, QUANTE, VIETH 2000.

32 „Real“ entspricht an dieser Stelle nicht Moores Realitätsbegriff („existent“ wird in MOORE 1903, § 66, behandelt). Zu Moores Intuitionismus vgl. MOORE 1903, Kap. 1 (*intrinsic value*), Kap. 3, § 90. Mooresche Intuitionen bringen uns in Kontakt mit etwas außer uns Liegendem, jedoch nicht in der Weise der Wahrnehmung, die uns die Welt der Naturobjekte erfahrbar macht. Wertintuitionen sind aufgrund der Einfachheit der Eigenschaft „gut“ synthetische und unbeweisbare Urteile.

33 MOORE 1903, Kap. 4, § 68. Die uns als metaphysisch erscheinende Kosmologie der Stoa ist ganz sicherlich nicht metaphysisch im Sinne Moores – also eine „übersinnliche Wirklichkeit“.

Eine Bedingung für einen angemessenen Naturalismus ist demnach, dass die Naturalisierungsbasis in wesentlichen Aspekten nicht reduktionistisch konzipiert werden darf: In der Ethik darf das Gute nicht auf etwas Wertneutrales reduziert werden. Ein natürlicher Tugendinstinkt setzt weder einen ontologischen noch einen methodologischen oder einen epistemologischen *Reduktionismus* voraus. Das heißt, dass das Gute weder auf ein ontologisch wertneutrales Fundament gestellt wird noch wird Ethik zur Domäne einer Wissenschaft, deren Methode vor der lebensweltlichen Werterfahrung ausgezeichnet ist. Aber es gibt auch keinen epistemischen Reduktionismus, der moralische Erkenntnis auf eine epistemologisch ausgezeichnete Dimension der Werterfahrung reduziert: Klassische epistemologische Reduktionismen in der Ethik sind der Hedonismus und der Rationalismus. Beide – Hedonismus und Rationalismus – reduzieren die Reichhaltigkeit der evaluativen Erfahrung auf bestimmte „wesentliche“ Aspekte.

Dennoch verlangt die stoische Ethik als eine naturalistische Theorie zumindest eine partielle *Revision* des Alltagsbewusstseins. Dies sei kurz erläutert: Das einzige Gut ist das naturgemäße Leben im Sinne eines Naturinstinktes, der im spezifischen Charakter einer Personen wirkt und präsent ist. Die Stoa bestimmt die Tugend daher als das einzige Gut. Der Handelnde darf sich in seiner Suche nach ethischer Orientierung nicht auf die Güter des Strebens und Meidens konzentrieren, derer er in seinem Handlungsbewusstsein gewiss ist. Handeln ist ohne das Erstreben von etwas Bestimmtem nicht denkbar, aber die Tugend ist gerade nichts, was man in einer Handlung absichtlich anstreben kann. Man muss die Güter des Strebens und Meidens zunächst als indifferent erachten und sodann erkennen, wie die einzelnen Handlungen zur Tugendhaftigkeit beitragen. In diesen beiden Hinsichten bedarf das unmittelbare Handlungsbewusstsein einer Revision.

Diese Revision ist aber nicht reduktionistisch zu deuten. Hierin unterscheidet sich der stoische Naturalismus von seinen fehlschlüssigen Varianten. Die Stoa definiert „gut“ inhaltlich nicht mit Verweis auf die Natur. Denn wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde ist das Bewusstsein des Ersten Eigenen eine Vorstellung des Naturgemäßen, dem man in seinem Handeln folgen kann (sollte und bisweilen muss), wenn man tugendhaft handeln möchte. Die Reduktion kann vermieden werden, weil das Erste Eigene etwas Mitgewusstes ist. Es ist nicht unmittelbar bewusst und wir können uns täuschen, weil wir zu sehr auf die Güter unseres Strebens und Meidens konzentriert sind. Wie man an der Diskussion des Intersex erkennen kann, bedarf es sogar manchmal erheblicher Leiderfahrungen, um die Leitung der eigenen Natur zu erkennen.

Für die Tugend kommt es also nicht auf das Erstrebte an.³⁴ Eine Person muss lernen, sich mit ihrer Natur zu identifizieren. Für diesen ethischen Naturalismus

34 Man kann diesen Gedanken weiterdenken. Ein tugendhaftes Leben ist *in concreto* auf vielfältigste Weise möglich. Dabei heißt „*in concreto*“, dass Lebensentwürfe, die man nicht ohne Rekurs auf Güter des Strebens und Meidens formulieren kann, untereinander ethisch gleichwertig sind. In diesem Sinne zeugt die stoische Ethik in einem oft kritisierten zentralen Lehrstück nicht von Rigidität, sondern von Pluralität. Ein Problem, das von aristotelischer Seite zu

sprechen viele empirische Fakten aus der Medizin und der Anthropologie. Er widerspricht nicht dem Argument Moores gegen andere Formen des Naturalismus in der Ethik. Wie kann man nun aber Naturalismus und Pluralismus miteinander harmonisieren? Dinge, die kultur- oder individuumsspezifisch als erstrebenswert erachtet werden und die man in Handlungen zu erreichen oder zu meiden sucht, gelten der Stoa als indifferent, obwohl sie natürlich notwendige Bedingungen für Handeln darstellen. Dieser oft kritisiert Gütermonismus der Stoa, der mit der Indifferenz all dessen einhergeht, was uns so erstrebenswert erscheint, eröffnet das Verständnis für die begründungstheoretische Dimension eines ethischen Naturbegriffes.

4 Die begründungstheoretische Bedeutung des Naturbegriffs

4.1 Die Ausgangslage: Eine zweite Interpretation des naturalistischen Fehlschlusses

Es mag auf den ersten Blick fraglich erscheinen, warum man Fragen nach einem ethischen Naturalismus mit dem Wert der Pluralität in Verbindung bringt. Der Naturbegriff in der Ethik ist aber nicht nur deshalb problematisch, weil ein ethischer Naturalismus einen in der Neuzeit oft kritisierten Realismus evaluativer Qualitäten voraussetzt. Dieser Realismus ist in der stoischen Ethik in dem Sinne unproblematisch, dass er nicht fehlschlüssig ist. Der Naturbegriff ist aber überdies deshalb kritisch, weil er für Fragen nach dem Richtigen oder Guten im Handeln nicht-kontingente Antworten zu implizieren scheint. Die Begründung von Werturteilen auf der Basis der Natur unterliegt dem Verdacht des Fundamentalismus.³⁵ Es soll im Folgenden untersucht werden, inwiefern ein tugendethischer Naturalismus mit einem begründungstheoretischen Kohärentismus vereinbar ist.

Der axiologisch bedeutsame Unterschied zwischen Tugend und Laster wird in der Stoa *ontologisch* konzipiert: Es gibt nur eine Tugend;³⁶ diese Tugend ist „Gesundheit“;³⁷ dieser Zustand wird auch als Freiheit von Affekten bezeichnet, womit man als Stoiker eine ruhige, von Erschütterungen freie Bewegung der Seele meint.³⁸ In dieser Weise über die Tugend zu sprechen, erinnert weniger an eine Aristotelische Diskussion der Bedingungen für tugendhaftes Handeln, als vielmehr physiologische Aussagen von Medizinern. Zu dem physiologischen Tugendbegriff der Stoa

Recht vorgebracht werden könnte, ist doppelter Natur: Einerseits erscheint es unplausibel, dass ein Leben „gemäß der Natur“ unter einem gewissen materiellen Standard möglich ist, andererseits können Lebensentwürfe im sozialen Kontext unvereinbar sein.

35 BADURA 2002.

36 LS 61.B1 f.

37 LS 61.B2.

38 LS 65.A, J.

gehört auch die schon skizzierte Lehre der *oikeiōsis* und der natürlichen Bewegungen der Seele. Pflanzen, Tiere und Menschen entwickeln sich als sich selbst erhaltende Wesen, die sich im Selbsterhaltungsprozess *ihre Natur zu Eigen machen* – so jedenfalls die wörtliche Bedeutung von *oikeiōsis*.³⁹ In der so genannten Telos-Formel wird der Zusammenhang zwischen dem Glück, der Natur und der Tugend deutlich: „Das Ziel besteht“ – nach Kleanthes – „darin, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben“. Chrysipp präziserte diese Telosformel: Das Ziel ist „in Übereinstimmung mit der Erfahrung von dem leben, was sich von Natur aus ereignet“.⁴⁰ Dies sei an zwei Beispielen inhaltlich erläutert:

- 1 Wenn Aristoteles bspw. in der Politik der Eigentumskonzeption in einer politischen Gemeinschaft Grenzen setzt, benutzt er auch anthropologische Argumente: Kommunistische Gemeinschaften widersprechen der Natur des Menschen, weil der Mensch von Natur freigebig ist, aber für die Ausübung dieser Tugend Eigentum besitzen muss.⁴¹ Man kann historische vorfindliche Eigentumsordnungen oder philosophische Konzeptionen auf einer solchen *Basis* kritisieren, ohne jedoch aus ihnen eine konkrete Güterordnung ableiten zu können.
- 2 Ebenso kann man aus der Tatsache, dass man als Mann, Frau oder Hermaphrodit geboren wird, ein *argumentum e natura* ableiten und in der ethisch-moralischen Reflexionen verwenden: Um beispielsweise den Gesetzgeber zu veranlassen festzulegen, dass die Bestimmung der Geschlechtszugehörigkeit nicht zwingend unmittelbar nach der Geburt vorgenommen werden sollte. Zumindest der rechtsimmanente Druck zur Normalisierung durch operative und medikamentöse Eingriffe in den Organismus würde damit beseitigt. Aber auch in der Medizin kann man durch den Hinweis auf das der Konstitution einer Person immanente Streben nach dem Natürlichen eine Veränderung der Auffassungen bewirken: Denn sowohl der binäre Charakter der Geschlechtszugehörigkeit als auch die praktische Bewertung von Abweichungen hiervon können durch den Hinweis auf fehlgeschlagene Normalisierungen und die aufmerksame Betrachtung entsprechender Schicksale in Zweifel gezogen werden. Dennoch kann man nicht einfach den Schluss ziehen, dass Normalisierungen in jedem Fall unangemessen sind, weil die Geschlechterdifferenz auch kulturelle und soziale Aspekte besitzt.

Nicht nur die Diskussion der Freigebigkeit, sondern auch das Beispiel des Intersex (und es ließen sich viele weitere finden) zeigen, dass der Naturbegriff in der Ethik eine begründungstheoretische Funktion erfüllen kann, die über reine (interne) Kohärenz hinausreicht. Argumente des beschriebenen Typs aus der Ethik auszu-

39 LS 57.A1, E.

40 Vgl. LS 63.B.

41 Vgl. ARISTOTELES in seiner *Politik* 2.5.

schließen hieße zweierlei: (1) Kohärenz zwischen Überzeugungen wird zu einer bloß formalen Qualität des Netzes praktischer Haltungen und Einstellungen. (2) Es wird denkbar, dass man für sich (formal) kohärente Vorstellungen über ein gelingendes Leben „wählt“, die gegen die eigene Natur stehen – im Sinne eines Widerstandes gegen die triebhaften Aspekte von Intentionen, Erkenntnissen und Empfindungen. Beide Konsequenzen scheinen für eine Ethik unakzeptabel.

Wenn im Sinne einer pluralistischen Lebenshaltung eine gewisse „Gleichwertigkeit“ unterschiedlicher in sich kohärenter Wertesysteme selbst einen ethisch relevanten Wert darstellt, so ist *zumindest* dieser Wert nicht kohärentistisch begründbar, da er über interne Kohärenzbeziehungen hinausweist. Warum ist *eine* liberale und pluralistische Werteordnung besser als *andere*? Im Kontext eines von der stoischen Ethik ausgehenden Konzeptes der menschlichen Natur wird dieser Wert der Pluralität auf eine Weise rekonstruiert, die heute fremd erscheint. Die Lehre von (1) der Indifferenz der externen Güter (Reichtum, Vermögen usw.) und der internen Güter (Gesundheit, Lust usw.) und (2) die Konzentration auf das eine Gut der Tugend erscheint auf den ersten Blick *rigoristisch*. In diesem Sinne scheint die stoische Ethik fundamentalistisch, weil sie eine Revision der lebensweltlichen Erfahrung verlangt. Es gibt viele Textstellen, die für einen stoischen Rigorismus sprechen. Man kann die Lehre von der Tugend als dem einzigen Gut und der Indifferenz all dessen, was man in Handlungen intendiert aber auch nicht-rigoristisch verstehen: Ein naturgemäßes Leben, das der Telosformel zufolge hinreichend für das Glück ist, impliziert keine *bestimmte* Lebensweise. Man könnte die Lehre der Indifferenten Güter in Zusammenhang sehen mit dem Argument der „offenen Frage“ von Moore – also als materialen Pluralismus.

In diesem Sinne läge ein Fehlschluss vor, wenn man aus der Charakterisierung der menschlichen Natur eine bestimmte Lebensweise mit konkreten Handlungsintentionen *ableitet*. Die praktisch-evaluative Tatsache, dass Menschen nach Eigentum und Vermögen *streben* oder dass ein Mensch ein Mann oder eine Frau *ist*, darf nicht dazu benutzt werden, um eine bestimmte Eigentumsordnung mit konkreten Konzepten distributiver Gerechtigkeit abzuleiten oder eine historisch-, kulturell- und sozial-kontingente Form des Geschlechterverhältnisses zu favorisieren.

Ein *argumentum e natura (hominis)* kann daher in dem einen Sinne fehlschlüssig sein, dass es auf einem nicht-evaluativen Naturbegriff beruht. Diesbezüglich geht es um die Konzeption des Naturbegriffes und die Abgrenzung eines ethischen und eines naturwissenschaftlichen Naturverständnisses. Dies wurde in Abschnitt 3 behandelt. Zum anderen kann ein solches Argument in dem Sinne fehlschlüssig sein, dass die Funktion der Natur für ethische Argumentationen missverstanden wird als materiale Ableitung von moralischen Normen oder Gesichtspunkten. Vielleicht verweist Moores Argument der „offenen Frage“ auf eben dieses Problem.

Demnach ist die Lust, insofern ihr das Prädikat „gut“ zukommt, *eo ipso* das Erstrebenswerte. Aber man kann – vorausgesetzt dass x „lustvoll“ ist – nach Moore immer fragen „..., aber ist x gut?“ und somit „Ist x erstrebenswert?“. Die Tatsache, dass man wohl beide Fragen als sinnvoll erachten würde, ist für Moore ein Aus-

druck der undefinierbarkeit des ethischen Prädikates „gut“.⁴² Seine Schlussfolgerung ist daher: „gut ist gut“.⁴³ Nun kommt in der stoischen Ethik der Tugend das Prädikat „gut“ uneingeschränkt zu.⁴⁴ Sie erachtet daher die Frage „Ist x gut?“ für alle denkbaren x – außer der Tugend – in dem Sinne als sinnvoll, dass sie zu verneinen ist. Für die Tugend als x ist die Frage uneingeschränkt zu bejahen.⁴⁵ Moore selbst würde wohl die stoische Lehre in diesem Punkt als fehlschlüssig erachten. Er würde die stoische Definition so deuten, dass in der Charakterisierung der Tugend als „gut“ ein bestimmtes Set von habitualisierten Neigungen einer Person in einem historischen und sozialen Kontext naturalisiert.

Der Grund hierfür ist, dass Moore eine für die stoische und aristotelische Ethik wichtige Unterscheidung außer Acht lässt. Die Tatsache, dass er das Argument der offenen Frage als eine alternative Formulierung für den naturalistischen Fehlschluss erachtet, verweist auf einen wichtigen Punkt: Moore konzipiert „x-ist-gut“-Definitionen nicht nur naturalistisch in dem Sinne, dass es sich bei Kandidaten für x um Naturgegenstände handelt im Sinne von Entitäten, wie sie in den modernen Naturwissenschaften beschrieben werden. Diesem Einwand könnte man – wie in Abschnitt 3 beschrieben – begegnen. Das, was durch „x-ist-gut“-Definitionen als Kandidat für das Wesen der Gutheit erachtet wird, ist nicht *wesentlich* gut, sondern bloß gut in Abhängigkeit von *kontingenter* Erfahrung.⁴⁶ Das Argument der offenen Frage legt derartige Kontingenzen offen.

Diese Stoßrichtung des Argumentes wird Moores Ablehnung der Tugend als Kandidatin für x deutlich: „Tugenden sind also zur Gewohnheit gewordene Neigungen“.⁴⁷ Wenn man den Tugendbegriff in diesem Sinne versteht, dann ist es in der Tat problematisch, ihn in einer „x-ist-gut“-Definition einzusetzen, da man Neigungen – wie sie einer Person x zur Gewohnheit geworden sind – nicht *eo ipso* zur Norm machen kann. Die Definition „Tugend ist gut“ würde aber folgendes suggerieren: „Meine zur Gewohnheit gewordenen Neigungen sind gut“.⁴⁸ Der Fehler solcher „x-ist-gut“-Definitionen scheint also darin zu liegen, dass die Kandidaten für das Wesen der Gutheit aus der praktisch-evaluativen Erfahrung von Personen genommen werden. Indem man die kontingente lebensweltliche Erfahrung als das Wesen des Prädikates „gut“ konzipiert, interpretiert man idiosynkratische Vorstellungen über gut und böse (seine eigenen oder unsere) unter Ausblendung des „Mein“- oder „Unser“-Index.

42 MOORE 1903, § 13 (offene Frage), §§ 5-9 (Definition).

43 MOORE 1903, § 6, S. 6, dt. S. 36.

44 MOORE 1903, § 103-107 (Tugend nicht „gut“).

45 Vgl. LS 60.G, 61.A.

46 Eine solche Kontingenz der Wertigkeit evaluativer Erfahrung (also der potentielle Wechsel bzw. Wegfall eines „Vorzeichens“) ist der Grund, weswegen die Ethik David Humes nicht naturalistisch fehlschlüssig ist. (Vgl. VIETH 2011, S. 313, 316 f. [mit Verweis auf Hume, PdM, S. 141 Fn.], auch SALKEVER 1980.)

47 MOORE 1903, § 103, S. 172, dt. S. 241.

48 Zum Definitionsbegriff bei Moore vgl. QUANTE 1994.

Man kann dies unter bestimmten Bedingungen als „naturalistischen Fehlschluss“ bezeichnen: Denn indem man unsere Lebensweise und Kultur zum Wesen der Gutheit von Handlungen macht, *naturalisiert* man eine bestimmte Güterordnung. Die eigenen Neigungen als Reaktionen auf Situationen werden dadurch gerechtfertigt, dass man auf einen Normhorizont verweist, der aus eben diesen Neigungen hergeleitet wurde. Der in diesem Kontext relevante Naturbegriff ist derjenige des Natürlichen im Sinne des Essenziellen oder Wesentlichen. Nicht-Kontingentes kann aber nicht aus etwas Kontingentem hergeleitet werden; hierin liegt der Fehlschluss.

Will man den Naturbegriff in der Ethik fruchtbar machen, ohne antipluralistisch zu denken ist die Frage nun: Muss jede Beweisführung in der Ethik, die bei der Reflexion über die Gutheit oder Schlechtigkeit von Handlungen die menschliche Natur argumentativ ins Spiel bringt, fehlschlüssig sein?

4.2 *Argumenta e natura*: Ein Argument für eine naturalistische Tugendethik ohne Fehlschluss

Der Fehlschluss kann vermieden werden, indem man das Ziel eines naturgemäßen Lebens folgendermaßen deutet. Jede Person erstrebt in einer Handlung einerseits *ein* intendiertes Ziel und zugleich *das* Ziel des Handelns: Indem man etwas Bestimmtes tut strebt man zugleich nach dem umfassenden Ziel des Handelns – dem Glück im tugendhaften Leben. Man hat es also in der stoischen, aber auch in anderen antiken Ethikansätzen mit zwei voneinander zu unterscheidenden Zielbegriffen im Bereich des Handelns zu tun: Dem intendierten Ziel und der Tugend als umfassendem Ziel. Es ist nun zentral zu sehen, dass die Tugend kein in einer Handlung intendierbares Ziel ist. Man kann nicht die Absicht haben, tugendhaft zu werden. Man kann in einer Handlung Reichtum erreichen (bzw. verfehlen), aber man kann in einer Handlung die Tugend weder erreichen noch verfehlen. Das Ziel des naturgemäßen Lebens und die Ziele unserer Handlungen stehen in *keinem* direkten konstitutiven Zusammenhang zueinander.

Seneca beschreibt in einem Brief an Lucilius (Nr. 120, teilweise LS 60.E) den Weg der Erkenntnis des Richtigen und Guten als einen biografischen Erfahrungsprozess. Aus konkreten Erfahrungen zieht man Rückschlüsse darauf, dass es so etwas wie sittliche Vollkommenheit gibt (Tugend im Gegensatz zur Untugend). In Analogieschlüssen gelangen wir so von der Vorstellung körperlicher Gesundheit zu derjenigen seelischer Gesundheit, von körperlicher Kraft zur geistigen. Und in der Beobachtung einzelner Handlungen bekommt man eine Ahnung davon, dass es etwas gibt, das nicht nur vereinzelt gut ist, wie einzelne Handlungen, sondern gewinnt eine Vorstellung eines „ungeheuer großen Gutes“ (d. h. der Tugend). Wichtig an dieser Argumentationsfigur ist, dass die epistemologischen Aspekte darauf verweisen, dass man die Vorstellung von der Tugend zwar aus der Wahrnehmung einzelner Handlungen gewinnt, dass aber einzelne gute Handlungen nur analog zur umfassenden Gutheit sind. Die ethische Qualität einer Handlung darf man nicht

identifizieren mit dem, worum es eigentlich geht. Man kann daher zwar die Tugend konzeptionell nicht von Handlungen und dem Handeln strikt trennen, wohl aber von den in Handlungen verfolgten Intentionen.

Eine andere Quelle für die hier vertretene These findet man bei Alexander von Aphrodisias. In *quaestio* 2.16 (= SVF 3.19) berichtet er von einer Unterscheidung der Stoiker zwischen stochastischen und nicht-stochastischen Künsten. Er scheint dabei auf eine umfangreiche Diskussion über das Wesen von Kunstfertigkeiten zurückzugreifen. Beide Arten von Künsten unterscheiden sich darin, welchen Zielbezug sie haben. Die stochastischen Künste sind diejenigen die ihr Ziel auch dann erreichen, wenn sie in gewissem Sinne erfolglos sind. Der Mediziner beispielsweise kann stochastisch sein (d. h. scharfsinnig), auch wenn er in einer Behandlung erfolglos bleibt, weil die Kranke nicht gesundet. Ein Schuhmacher, der keinen bequemen Schuh verfertigt, hat nicht gut gearbeitet. Beide – Arzt und Schuhmacher – vollziehen Handlungen, die etwas Bestimmtes intendieren. Im Gegensatz zum Schuhmacher kann der Arzt in der Verfolgung seiner Intentionen erfolglos bleiben, ohne dass er zugleich als Arzt, das Ziel seiner Kunst verfehlt. Diese Unterscheidung scheinen sich auch die Stoiker in der Ethik zu Eigen gemacht zu haben (LS 64.C, F).

Denn das Ziel des Handelns kann erreicht werden, ohne dass es ihrer Auffassung zufolge darauf ankommt, ob man seine Intentionen verwirklicht. Dieser Unterschied wird axiologisch gedeutet: Der Handelnde hat die Aufgabe, das Ziel des Handelns zu verfolgen (d. h. die Tugend), das kann er nicht, ohne zu handeln (d. h. Intentionen zu haben). Insofern sind Intentionen als solche notwendige Bedingungen für die Tugend. Aber in Handlungen intendierte Ziele sind weder hinreichend noch notwendige Bedingungen für die Erreichung *des* Ziels. Jedes intendierbare Ziel ist indifferent (*adiaphoron*), aber natürlich notwendig in dem Sinne, dass die Tugend nur mittels konkreter Intentionen (also indirekt) erstrebt werden kann. Denn die Tugend kann aber nicht *intendiert* werden.⁴⁹ Es besteht ein symbolischer oder zeichenhafter Bezug zwischen dem eigenen Handeln und der eigenen Tugend und durch ethische Konzepte kann man diesen Bezug für den Handelnden durchschaubar werden. Wenn man die Bestimmung der Tugend als eines Lebens gemäß der Natur im Kontext dieser Unterscheidung sieht, dann ergibt sich: Die Natürlichkeit des tugendhaften Lebens steht in keinem direkten Bezug zu irgendwelchen konkreten, inhaltlichen bzw. materialen Gütern, die in Handlungen direkt intendierbar sind. Daher kann man aus dem Konzept der Tugend keine konkrete Lebensform als verbindlich ableiten.

Der Naturalismus der stoischen Tugendethik vermeidet also den Fehlschluss, aus bestimmten für uns spezifischen Neigungen, die uns Intentionen vermitteln, auf die ethische Güterordnung zu schließen. Die inhaltliche Füllung des Naturbeg-

49 Terminologisch wird diese Unterscheidung zweier Zielbegriffe im Griechischen durch technische Unterscheidung von *telos* und *prokeimenon* (im Englischen *end* und *objective*, vgl. ALEXANDER VON APHRODISIAS 2.16 und S. 112 f.). Auf die Details dieser technischen Debatte kann hier nicht weiter eingegangen werden (vgl. IERODIAKONOU 1995).

riffes orientiert den Handelnden dennoch. Aus ihr kann er zwar nicht die Gutheit oder Schlechtigkeit seiner Intentionen schließen. Aber bei der Interpretation seines eigenen Handelns ist ihm die Naturkonzeption behilflich, insofern sie die Grundlage bildet, das eigene Handeln als Indiz, Symbol oder Zeichen für die eigene Tugend- oder Lasterhaftigkeit zu interpretieren. Der Naturbegriff der Stoa ist also weder naturalistisch fehlschlüssig noch vermag er offene Fragen abschließend zu beantworten.

5 Resümee

Tugend als natürlicher Instinkt ist ein der antiken Diskussion über Ethik entlehntes Konzept. Die Behauptung, dass die Geschlechtsidentität anerzogen worden ist, und die Forderung nach einer Befreiung von kulturspezifischen Bildern des Mann- oder Frauseins erweisen sich als ethisch problematisch. Das Beispiel des Intersex illustriert eine Dimension des Geschlechtsbewusstseins als Mann oder Frau, die nicht gewählt oder anerzogen worden ist. Die natürliche Dimension der Geschlechtsidentität gibt den Rahmen theoretisch sinnvoller ethischer Maßstäbe und normativer Kriterien vor: Es ist nicht möglich, aus ihr historisch kontingente Lebensformen – d. h. eine gesellschaftliche Verteilung der Rollen von Mann und Frau – abzuleiten. Nicht alle Aspekte des individuellen Lebens als Mann oder Frau sind demnach von einem externen Standpunkt gewählt: Weder im Sinne einer radikalen (kriterienlosen und willkürlichen) Selbstgestaltung noch im Sinne der Verwirklichung und Aneignung eines Vernunft- oder anderer Maßstäbe.

Das Leid fehlgeschlagener Normalisierungsversuche führt auf eine natürliche Dimension des Geschlechtsbewusstseins, die dem Handlungsbewusstsein einer Person immanent ist und zugleich als Kriterium des ethisch Richtigen und Falschen dient. Diese internen Maßstäbe sind in dem genannten Sinne unspezifisch (man kann aus ihnen keine Lebensentwürfe ableiten), aber sie dienen als normative Basis für die Identifizierung und Begründung des Richtigen und Falschen im Handeln (sie liefern Kriterien für Tugendhaftigkeit und markieren die Grenzen normativer Begründungen). Das Wissen um das moralisch Richtige ist in diesem Bewusstsein der eigenen Natur vorhanden. Intersex dient diesbezüglich nur als ein Beispiel.

Die stoische Lehre der Aneignung des ersten Eigenen als Basis der Tugend, die gegen die Aneignung externer Vorstellungen davon, wie das „Eigene“ beschaffen sein soll gerichtet ist, weist auf die umfassende Bedeutung des Beispiels hin. Die Aneignung des ersten Eigenen im Sinne eines dem Handelnden unmittelbar präsenten Bewusstseins davon, was er ist oder sein soll, führt, wenn sie gelingt, zu einem Leben gemäß der (eigenen) Natur. Dies kann beispielsweise ein Leben sein, das weder männlich noch weiblich ist. Zwar ist ein solcher Ethikansatz naturalistisch, aber nicht in der von Moore kritisierten fehlschlüssigen Weise. Der naturalistische Fehlschluss kann dabei zwei Bedeutungen annehmen:

1. Die Abgrenzung des Naturbegriffes in der Ethik von demjenigen der Naturwissenschaften ist wichtig. Naturargumente in der Ethik dürfen sich nicht auf einen solchen Naturbegriff berufen, der nicht-evaluativ ist. Der Naturbegriff der stoischen Ethik ist aber evaluativ.
2. Naturargumente in der Ethik müssen auf eine Weise benutzt werden, die anerkennt, dass Intentionen zu Handlungen zwar naturgemäß sein können (und sollten), dass sie aber nicht aus der Natur abgeleitet werden können.

Daraus folgt zweierlei: Man kann aus der Natur Kriterien für die praktische Orientierung gewinnen. Man darf sich durch die Natur aber nicht insoweit praktisch orientiert sehen, dass man eine materiale Güterordnung aus ihr ableitet.

Eine in diesem Sinne nicht-reduktionistisch konzipierte (individuelle) Natur ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Tugend, zudem sie erschließt sich dem Handelnden nicht unmittelbar. Das Intersex-Beispiel bezieht sich auf eine Abweichung von der normalerweise binären Geschlechtszugehörigkeit, die in der Regel normalisiert wird. Das subjektive Leiden einer Person und der stoische „Therapievorschlagn“ erscheinen hier in einem anderen Licht: Die wissenschaftlich adäquate Identifizierung des Leidens – z. B. einer Frau, die sich selbst äußerlich als solche ansieht, von ihrer Umgebung als solche behandelt wird und demgemäß leben will, es aber *innerlich irgendwie* nicht kann – dient hier der Präzisierung einer angemessenen Vorstellung dieser Person, was es für sie heißt, als sie selbst – d. h. glücklich – zu leben. Damit erweist sich die Normalisierung von Neugeborenen als ethisch relevantes Problem, ohne dass man daraus konkrete Handlungsanweisungen ableiten könnte. Allenfalls kann man dafür argumentieren, dass die gesetzliche Regelung, die eine eindeutige Geschlechtszuordnung zu einem frühen Zeitpunkt fordert, ethisch problematisch ist. Insofern kann eine naturalistische Ethik als vereinbar gedacht werden mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild und dennoch nicht-reduktionistisch sein.

Aus dem Ratschlag, gemäß der Tugend zu leben, kann hier die konkrete Empfehlung abgeleitet werden: Lebe als eine Person, die weder männlich noch weiblich, sondern beides ist! Gegenüber den Anforderungen des Lebens bleibt dieser Ratschlag unterbestimmt: Die für die Tugend konstitutive Norm des naturgemäßen Lebens löst noch keine praktischen Fragen: „Was soll ich tun?“ Tugend im Sinne eines natürlichen Instinktes erweist sich somit als ein interner Maßstab des Angemessenen und Richtigen im Handeln, führt aber nicht auf Kriterien des Wählenswerten in praktischen Fragen – d. h. zur praktischen Orientierung des Handelnden in einer Situation. Fragen dieser Art werden im Rahmen der stoischen Ethik sorgfältig von der Tugend getrennt und in den Bereich einer sekundären Güterlehre verbannt. Diese Güterlehre ist insbesondere deshalb sekundär, weil ihre Inhalte als intendierbare Ziele des Handelns in jeder Hinsicht historisch, sozial und kulturell kontingent sind. Insofern steht kann eine naturalistische Ethik pluralistisch sein.

6 Literaturangaben

- AHMED, S. F., HUGHES, I. A. 2000. „The Clinical Assessment of Intersex“, in: *Current Paediatrics* 10, S. 269-274.
- ALEXANDER VON APHRODISIAS. Quaestiones, übers. v. Robert W. Sharples, Ithaca, New York: Cornell Univ. Pr., 1994.
- BADURA, JENS 2002. „Kohärenzismus“, in: *Handbuch Ethik*, hrsg. v. Marcus Düwell, Christoph Hübenenthal und Micha H. Werner, Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 191-205.
- BEAUVOIR, SIMONE DE 1949. *Le deuxième sexe*, 2 Bd.e, Paris: Gallimard (dt. *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*, übers. v. Uli Aumüller und Grete Osterwald, Reinbek: Rowohlt, 2000).
- FORSCHNER, MAXIMILIAN 1981. *Die stoische Ethik, Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart: Klett-Cotta (Nachdruck Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995).
- FORSCHNER, MAXIMILIAN 1998. *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- GOULD, CAROL C. (Hrsg.) 1997. *Gender*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- HESTER, J. DAVID 2004. „Intersex(e) und alternative Heilungsstrategien, Medizin, soziale Imperative und identitätsstiftende Gegengemeinschaften“, in: *Ethik in der Medizin* 16(1), S. 48-67.
- HORN, CHRISTOPH 2003. „Die stoische *oikeiōsis* als Konzeption der gelingenden Lebensführung und als Moraltheorie.“, in: *Denkformen, Lebensformen*, hrsg. v. Tilman Borsche, Hildesheim: Olms, S. 97-116.
- IERODIAKONOU, KATERINA 1995. „Medicine as a Stocahstik Art“, in: *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, hrsg. v. Ph. J. van der Eijk, H. J. Horstmanshoff und P. H. Schrijvers, Amsterdam: Rodopi, S. 473-486.
- KANT, IMMANUEL 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Nachdruck in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. 4, Berlin 1968, 385-463.
- KANT, IMMANUEL 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Nachdruck in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. 5, Berlin 1968, 1-164.
- KANT, IMMANUEL 1797. *Metaphysik der Sitten*, Königsberg, Nachdruck in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. 6, Berlin 1968, 203-493.
- LS. *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, hrsg. v. Anthony A. Long und David N. Sedley, übers. v. Karlheinz Hülser, Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000.
- MACKIE, JOHN LESLIE 1981. *Ethik, Auf der suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart: Reclam.
- MELTON, LISA 2001. „New Perspectives on the Management of Intersex“, in: *The Lancet* 357, S. 2110.
- MOORE, GEORGE EDWARD 1903. *Principia Ethica*, Cambridge: Univ. Pr., 1956 (dt. *Principia Ethica. Erweiterte Ausgabe*, übers. v. Burkhard Wisser und Martin Sandhop, Stuttgart: Reclam, 1996).
- NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS 2002. *Genetics and Human Behaviour, The Ethical Context*, London: www.nuffieldbioethics.org.
- QUANTE, MICHAEL 1994. „Natur, Natürlichkeit und der naturalistische Fehlschluß“, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 40, S. 289-305.
- QUANTE, MICHAEL, VIETH, ANDREAS 2000. „Konkrete Ethik“, in: *Biomedizinische Ethik, Aufgaben, Methoden, Selbstverständnis*, hrsg.

- v. Bernward Gesang, Paderborn: mentis, S. 62-85.
- RORTY, RICHARD 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Univ. Pr. (dt. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. v. Christa Krüger, Frankfurt: Suhrkamp, 1992).
- RUHE, DORIS 2000. *Geschlechterdifferenz. Texte, Theorien, Positionen. Kolloquium des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterstudien an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.
- SALKEVER, STEPHEN G., 1980. „Cool Reflexion“ and the Criticism of Values. Is, Ought, and Objectivity in Hume’s Social Science, in: *The American Political Science Review* 74(1), S. 69-77.
- SCHOFIELD, MALCOLM 1999. *The Stoic Idea of the City*, Chicago, London: Univ. of Chicago Pr.
- SCHROEDER-KURTH, TRAUTE M. 1995. „Naturwissenschaftliche Grundlagen für die Geschlechtsdifferenzierung“, in: *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, hrsg. v. Helga Kuhlmann, Gütersloh: Kaiser, S. 19-31.
- SIEP, LUDWIG 2004. *Konkrete Ethik, Grundlagen einer Natur- und Kulturethik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- SLIJPER, FROUKJE M. E., DROP, STENVERT L. S., MOLENAAR, JAN C. ET AL. 1998. „Long-Term Psychological Evaluation of Intersex Children“, in: *Archives of Sexual Behavior* 27, S. 125-144.
- SVF. *Stoicorum veterum fragmenta*, hrsg. v. Hans von Arnim, 3 Bd.e, Leipzig: Teubner, 1903-5 (Nachdruck: *Stoici antichi, Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, hrsg. und übers. v. Giovanni Reale, Mailand: Rusconi, 1998).
- VIETH, ANDREAS 2004. *Intuition, Motivation, Reflexion, Zum Verhältnis von Situationswahrnehmung und Rechtfertigung in antiker und moderner Ethik*, Freiburg, München: Alber.
- VIETH, ANDREAS 2011. „David Hume“, in: *Geschichte der Bioethik*, hrsg. v. Tina-Louise Eissa und Lorenz Sorgner, Paderborn: Mentis, S. 307-324.