

Technische Universität München
TUM School of Life Sciences
Lehrstuhl für Renaturierungsökologie



Masterarbeit zum Thema:

Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“

Haben wir ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur?

*Zur Erlangung des Grades: Master of Science
im Studiengang: Naturschutz und Landschaftsplanung (50%)*

Vorgelegt von:

Jana Igl
jana.igl@tum.de

Matrikelnummer: 03631527
Fachsemester: 6

Ausgabedatum: 01.10.2021
Abgabedatum: 28.09.2022

Prüferin: Dr. rer. nat. habil. Tina Heger

Titelbild: Alain Audet

For my husband - the greatest critic of my theses and the greatest support I could ever have found in life.

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis.....	II
Tabellenverzeichnis.....	II
Abkürzungsverzeichnis	II
A. Einleitung.....	1
B. Hauptteil	7
I. Relationale Werte in der Umweltethik.....	7
1. Was sind relationale Werte?.....	7
2. Aktuelle Debatten um relationale Werte	8
II. Inklusiv denken – Naturverbundenheit als Option des Guten Lebens	13
1. Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur	13
2. Für ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur	17
a) Von den wesentlichen Merkmalen des Menschseins zur freien Entscheidung	17
b) Vom Streben nach Glück zu allgemein verbindlichen Rechten und Pflichten	25
III. Grundsätzliche Einwände gegen die Einführung relationaler Werte als eigene Kategorie.....	45
IV. Ist Naturverbundenheit ein Merkmal von Menschlichkeit?.....	58
C. Schluss.....	67
Danksagung	V
Literaturverzeichnis	VI
Eidesstattliche Erklärung.....	X

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Konzeptioneller Rahmen von IPBES	3
Abbildung 2: Gebrauchswert, relationaler und intrinsischer Wert mit ihren Eigenschaften (nach Eser, verändert)	51

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Die menschlichen Grundfähigkeiten (capabilities) nach Martha Nussbaum	20
Tabelle 2: Einem Recht auf Leben im Einklang mit der Natur vorangehende Annahmen A1-A6	43

Abkürzungsverzeichnis

IPBES.....	<i>Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services</i>
MEA	<i>Millenium Ecosystem Assessment</i>
NCP.....	<i>Nature's Contribution to People</i>
TEEB.....	<i>The Economics of Ecosystems and Biodiversity</i>

A. Einleitung

Von ca. acht Millionen Tier- und Pflanzenarten sind heute etwa eine Million Arten vom Aussterben bedroht und es wird angenommen, dass sich natürliche Lebensräume durchschnittlich um fast die Hälfte verringert haben¹. So sind derzeit bspw. mehr als 40 % der Amphibienarten, fast ein Drittel der riffbildenden Korallen und Haie sowie mehr als ein Drittel der Meeressäuger bedroht². Gleichzeitig haben sich die Triebkräfte dieses drohenden, massiven Biodiversitätsverlustes – insbesondere der Klimawandel – in den letzten 50 Jahren beschleunigt³. Diese alarmierende Sachlage wurde im 2019 veröffentlichten, globalen Assessment der biologischen Vielfalt und Ökosystemleistungen durch IPBES (*Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*) bekannt gegeben.

Als zwischenstaatliches Wissenschaftsgremium hat es sich IPBES zur Aufgabe gemacht, verlässliche und objektive Informationen über den Zustand und die Entwicklung der biologischen Vielfalt und ihrer Ökosystemleistungen zusammenzutragen und diese politischen Entscheidungsträger*innen zur Verfügung zu stellen⁴. Vor dem Hintergrund der zunehmenden Verschlechterung des Zustands der Natur und des rapide fortschreitenden Verlusts der biologischen Vielfalt sowie der Degradation von Ökosystemfunktionen und -leistungen sieht IPBES die Notwendigkeit eines umfassenden transformativen Wandels, um eine Trendumkehr zu bewirken und die Aichi-Biodiversitätsziele sowie die Ziele der Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung zu erreichen⁵. Unter diesem transformativen Wandel versteht IPBES „[e]ine fundamentale, systemweite Re-Organisation über technologische, ökonomische und soziale Faktoren hinweg, einschließlich der Paradigmen, Ziele und Werte“⁶.

¹ IPBES: *Global Assessment Report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Hg. v. Brondízio, Eduardo Sonnewend; Settele, Josef; Díaz, Sandra und Ngo, Hien Thu. Bonn, Germany: IPBES secretariat 2019.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ „Über IPBES“, in: *Deutsche IPBES-Koordinierungsstelle*, <https://www.de-ipbes.de/de/IPBES-1688.html> (Zugriff 13.09.2022).

⁵ IPBES, *Summary for Policymakers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn, Germany: IPBES secretariat 2019.

⁶ Ebd., S. 14.

Um einen transformativen Wandel auch in Bezug auf Werte anzuleiten, hat IPBES dazu eine umfassende Bestandsaufnahme und Untersuchung auf den Weg gebracht⁷. Gegenstand dieser Untersuchung sind die unterschiedlichen Konzeptualisierungen von Menschen auf der Welt über ihre Wertvorstellungen bzgl. der Natur und ihres Nutzens⁸. In der wissenschaftlichen Debatte der westlichen Welt⁹ dominierte lange die Dichotomie von intrinsischen und instrumentellen Werten der Natur¹⁰. Der konzeptionelle Rahmen (*conceptual framework*), den IPBES als Grundlage für ihr Arbeitsprogramm aufgestellt hat, erweitert die bestehenden Wertkategorien erstmals (siehe Abbildung 1). Neben dem Nutzen, den „Geschenke der Natur“¹¹ (*Nature's gifts*) für die Menschen haben (instrumenteller Wert) und dem intrinsischen Wert der Natur, der in vielen Kulturen als Konzept der „Mutter Erde“ (*Mother Earth*) angesprochen wird, werden nun auch explizit relationale Werte als „Leben im Einklang mit der Natur“ (*Living in harmony with nature*) eingebunden.

Damit trägt IPBES der von verschiedenen Autor*innen über die Jahrzehnte gewonnenen Erkenntnis Rechnung, die beiden Wertkategorien „intrinsisch“ und „instrumentell“ seien konzeptionell zu eng gefasst, als dass sie Wertvorstellungen, die für die Beziehung zwischen Mensch und Natur entscheidend sind, adäquat widerspiegeln können¹². Menschen gründen ihre Handlungen nicht allein darauf, ob ein Objekt – in diesem Fall die Natur – einen ihm innewohnenden Wert oder einen Nutzen besitzt, sondern die Angemessenheit von Handlungen wird auch vor

⁷ IPBES, „Methodological Assessment Regarding the Diverse Conceptualization of Multiple Values of Nature and Its Benefits, Including Biodiversity and Ecosystem Functions and Services“, in: *IPBES Values Assessment*, <https://ipbes.net/the-values-assessment>, letzte Aktualisierung 09.07.2022 (Zugriff: 13.09.2022).

⁸ Ebd.

⁹ Ich beziehe mich in meiner Arbeit auf IPBES' Verständnis von *Western science*: „Western scientific knowledge or international science is used [...] as a broad term to refer to knowledge typically generated in universities, research institutions and private firms following paradigms and methods typically associated with the 'scientific method' consolidated in Post-Renaissance Europe on the basis of wider and more ancient roots. It is typically transmitted through scientific journals and scholarly books. Some of its central tenets are observer independence, replicable findings, systematic scepticism, and transparent research methodologies with standard units and categories.“, siehe IPBES, „Western Science“ in: *IPBES Glossary*, <https://ipbes.net/node/16446>, letzte Aktualisierung 08.12.2017 (Zugriff 13.09.2022).

¹⁰ Himes, Austin und Muraca, Barbara: „Relational Values: The Key to Pluralistic Valuation of Ecosystem Services“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35, 2018, 1–7.

¹¹ In kursiv gesetzt finden sich die englischen Bezeichnungen der Begriffe im konzeptionellen Rahmen.

¹² Vgl. Chan, Kai M.A.; Gould, Rachele K. und Pascual, Unai: „Editorial Overview: Relational Values: What Are They, and What's the Fuss about?“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35, 2018, A1–A7, A2.

dem Hintergrund der Beziehung zur Natur und anderen Menschen bewertet¹³. Darüber hinaus machen sich Menschen ebenfalls Gedanken darüber, ob ihre Handlungen sinnstiftend und für das Erreichen eines gelungenen, lebenswerten Lebens bedeutsam sind¹⁴. Umweltethiken, die mit relationalen Werten operieren, können deshalb die gängigen Naturschutzbegründungen ergänzen. Naturschutz wird dann weder allein um der Natur willen noch allein um der Menschen willen betrieben, sondern auch aufgrund der besonderen Bedeutung von Mensch-Natur-Beziehungen für ein gutes Leben¹⁵.

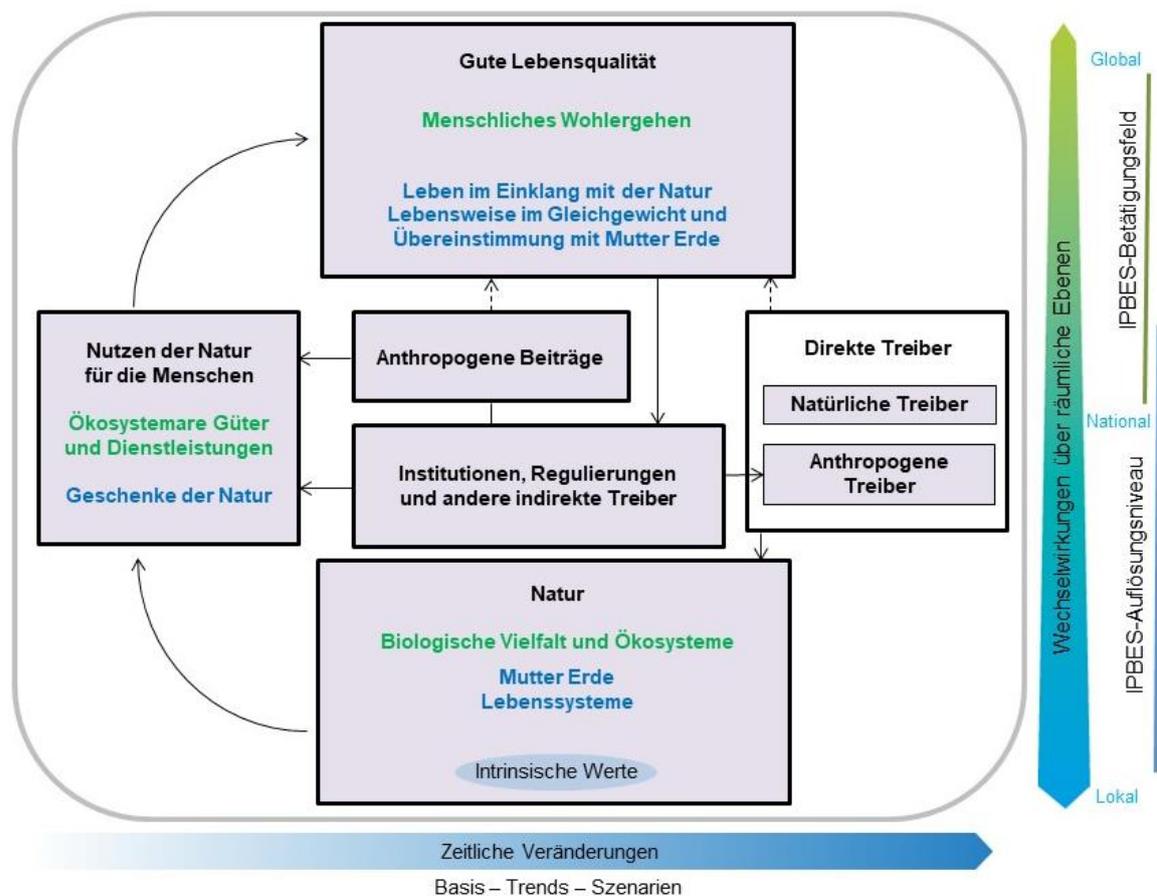


Abbildung 1: Konzeptioneller Rahmen von IPBES¹⁶

¹³ Vgl. Chan, Kai M. A.; Balvanera, Patricia; Benessaiah, Karina; Chapman, Mollie; Díaz, Sandra; Gómez-Baggethun, Erik; Gould, Rachelle; Hannahs, Neil; Jax, Kurt; Klain, Sarah; Luck, Gary W.; Martín-López, Berta; Muraca, Barbara; Norton, Bryan; Ott, Konrad; Pascual, Unai; Satterfield, Terre; Tadaki, Marc; Taggart, Jonathan und Turner, Nancy: "Why protect nature? Rethinking values and the environment", in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(6), 2016, 1462-1465.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Heger, Tina: „Relationale Umweltethik als Schlüssel zur Überwindung der globalen Biodiversitätskrise“, in: *Natur und Landschaft* 95(8), 2020, 372–374.

¹⁶ "Konzeptioneller Rahmen", in: *Deutsche IPBES-Koordinierungsstelle*, <https://www.de-ipbes.de/de/Konzeptioneller-Rahmen-1693.html> (Zugriff 13.09.2022).

Mit der Einführung der dritten Wertkategorie ist die Hoffnung verbunden, einen „argumentativen Schlüssel für die Bewirkung eines tiefgreifenden Wandels“¹⁷ beizutragen und so die Biodiversitätskrise überwinden zu können. Die Wertschätzung gelungener Mensch-Natur-Beziehungen als Bestandteil dessen, was ein gutes, glückliches Leben ausmacht, könnte den nötigen Ausschlag geben, Biodiversität zu fördern und zu erhalten. Wird die Qualität der Beziehung zwischen Mensch und Natur in den Mittelpunkt gerückt, anstatt eine der beiden Parteien der Beziehung überzubetonen, bestehe die Chance, ein „Leben im Einklang mit der Natur“ zu führen.

Es erscheint vor diesem Hintergrund wünschens- und erstrebenswert, eine inklusivere Haltung bezüglich des Verhältnisses zur Natur zu entwickeln und damit die Entgegensetzung von Mensch und Natur zu überwinden. Aber lassen sich hierzu auch allgemein verbindliche Handlungsanweisungen formulieren? Immerhin ist es nicht unkontrovers, was Bestandteil eines guten, glücklichen Lebens ist und ob eine gelungene Beziehung zur Natur von allen Menschen hierzu gezählt wird. Besteht eine moralische Pflicht, nach Wegen zu suchen, wie gelungene Mensch-Natur-Beziehungen gefördert werden können?

Ausgehend von der Frage, wie sich ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur begründen lassen könnte, entwickelt die Umweltethikerin Uta Eser eine Argumentation, die sich um den Begriff der Naturverbundenheit als zentrales Element eines inklusiven Mensch-Natur-Verständnisses dreht¹⁸. Unter Rückgriff auf Martha Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz (*capability approach*) kommt Eser zu dem Schluss, dass es keine Pflicht für den/die Einzelne/n gibt, Naturverbundenheit zu verwirklichen, jedoch bestehe ein Recht darauf, dieses tun zu können, da Naturverbundenheit eine menschliche Grundfähigkeit ist und damit eine „Option des Guten Lebens“ darstellt¹⁹. Folgt man Esers Argumentation, besteht also zumindest ein moralisches Gebot, harmonische Mensch-Natur-Verbindungen zu ermöglichen und zu fördern²⁰.

¹⁷ Heger, „Relationale Umweltethik“.

¹⁸ Eser, Uta: „Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur“, in: Haber, Wolfgang; Held, Martin; Vogt, Markus (Hg.): *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*. München: oekom 2016, 81-92, S. 89.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Heger, „Relationale Umweltethik“.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich mich dezidiert mit der in Esers Beitrag *Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur* verwendeten Argumentation von der Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ auseinandersetzen. Auf welchen Grundlagen baut die Argumentation auf und ist sie hinsichtlich ihrer Implikationen plausibel? Welche Bedeutung nimmt die Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ in der Argumentation ein und wie lässt sich auf ihrer Grundlage ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur formulieren? Welchen Einwänden muss die Argumentation begegnen können und an welchen Punkten stellen sich weitere Fragen?

Der Argumentanalyse geht ein Grundlagenkapitel (Kapitel I) voraus, in dem relationale Werte in ihrer Abgrenzung zu den beiden anderen Wertkategorien „intrinsisch“ und „instrumentell“ erläutert werden. Des Weiteren wird ein Überblick über Kontexte gegeben, in denen relationale Werte in den letzten Jahrzehnten Einzug gehalten haben. Dies soll helfen, den für diese Arbeit ausgewählten Text in den aktuellen Debatten um relationale Werte zu verorten.

In Kapitel II werden Esers Text und ihre Argumentation ausführlich besprochen und rekonstruiert. Zunächst wird eine kurze Zusammenfassung des Textes gegeben, um das anschließend zu untersuchende Argument darin zu verorten. Die Rekonstruktion des Arguments besteht im Wesentlichen aus dem Nachvollziehen der Begründung für ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur. Hierfür wird in zwei Schritten vorgegangen. Zunächst soll erläutert werden, was unter Naturverbundenheit als eine „Option des Guten Lebens“ zu verstehen ist. Hieran anknüpfend soll nachvollzogen werden, wie die Fähigkeit zur Naturverbundenheit die Strebens- mit der Sollensethik so miteinander verbinden kann, dass aus ihr plausibel ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur hergeleitet werden kann. Kapitel II schließt mit einer zusammenfassenden Evaluation und leitet auf mögliche Einwände über, die in Kapitel III und IV ausführlich bearbeitet werden.

Zunächst wird in Kapitel III auf grundsätzliche Einwände gegen eine Einführung von relationalen Werten als eine eigene Kategorie neben intrinsischen und instrumentellen Werten eingegangen. Ich möchte dabei an die Kritik anderer Autor*innen anschließen, die in relationalen Werten als eigene Kategorie keinen Mehrwert sehen und sie für nicht hilfreich erklären oder als redundant verwerfen. Insbesondere wird in Frage gestellt, ob sich relationale von instrumentellen Werten

überhaupt unterscheiden oder ob eine anthropozentrische, utilitaristische Weltanschauung mit der Einführung relationaler Werte als eigene Kategorie nicht einfach nur reproduziert würde.

Im letzten Kapitel (Kapitel IV) unterziehe ich Esers Argumentation für ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur einer abschließenden kritischen Prüfung. Zum einen wird dabei beleuchtet, ob die Argumentation logisch gültig ist und keine Fehlschlüsse enthält. Zum anderen ist zu klären, ob Naturverbundenheit wirklich als ein so allgemeines Merkmal von Menschen gelten kann, so dass es eine wesentliche Rolle für ein gutes, menschliches Leben spielt.

B. Hauptteil

I. Relationale Werte in der Umweltethik

1. Was sind relationale Werte?

Mit der Einführung in IPBES' konzeptionellen Rahmen haben relationale Werte als dritte Wertekategorie neben instrumentellen und intrinsischen Werten in die umweltethischen Debatten der westlichen Wissenschaftsgemeinschaft Einzug gehalten. Im Folgenden möchte ich kurz erläutern, wobei es sich bei relationalen Werten in der Umweltethik handelt und in welchen Zusammenhängen sie häufig genannt und diskutiert werden.

Die besonderen Merkmale von relationalen Werten lassen sich gut vor dem Hintergrund und in Abgrenzung von instrumentellen und intrinsischen Werten illustrieren. Instrumentelle Werte beschreiben den Wert eines Objekts *für* eine Person oder Personengruppe²¹. Spricht man von instrumentellen Werten der Natur, wird damit meist auf den direkten Nutzen verwiesen, bestimmte Ziele oder Zwecke für den Menschen zu bedienen²². Viele Naturschutzbegründungen arbeiten mit der existenziellen Angewiesenheit von Menschen auf die Natur und stützen sich damit auf deren Gebrauchswert für Menschen. Wird der Natur hingegen ein intrinsischer Wert zugeschrieben, besitzt diese Wert aus sich selbst heraus, ohne dass sich dabei auf die Wertschätzung durch Menschen rückbezogen werden muss²³. Intrinsische Werte beziehen sich also auf den Wert, den ein Objekt *von sich aus* innehat – der Grund für seinen Wert ist nicht außerhalb seiner selbst verortet. Während Objekte mit instrumentellem Wert durch ein anderes Objekt ersetzt werden können, mit dem ein bestimmter Zweck oder ein Ziel genauso gut oder gar besser erreicht werden kann, sind Objekte mit intrinsischem Wert nicht durch andere ersetzbar²⁴.

So unterschiedlich diese beiden Ansätze sind, ist ihnen doch gemeinsam, dass Natur und Mensch hier als Gegenspieler und voneinander getrennt wahrgenommen

²¹ Vgl. Chan et al., „Why protect nature?“

²² Vgl. Eser, Uta; Potthast, Thomas: *Naturschutzethik. Eine Einführung in die Praxis*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos 1999, S. 53.

²³ Vgl. ebd., S. 55.

²⁴ Vgl. ebd., S. 53 u. 55.

werden. Werden Handlungen vor dem Hintergrund dieser beiden Wertkonzepte bewertet, kann schnell der Eindruck entstehen, es gehe entweder ausschließlich um das Wohl der Menschen oder ausschließlich um die Belange der Natur. Die relationale Umweltethik bietet eine Möglichkeit, die Entgegensetzung von Mensch und Natur zu überwinden²⁵, denn relationale Werte beziehen sich auf alle Arten von Beziehungen zwischen Menschen und der Natur. Der Wert von Objekten ist in relationalen Umweltethiken nicht in den Objekten selbst enthalten, sondern er ergibt sich *aus der Beziehung* zu ihnen²⁶. Chan et al.²⁷ führen ein anschauliches Beispiel an. Ein 1.500 bis 2.000-jähriger Olivenbaum auf der Insel Ägina in Griechenland, der nicht mehr beerntet wird, ist für die dortigen Bewohner von immenser symbolischer Bedeutung. Der Wert des Baums ist in der Beziehung zu finden, die die Inselbewohner zu ihm haben. Welche Art von Beziehung das ist, lassen die Autor*innen an dieser Stelle offen. Man könnte sich verschiedene Möglichkeiten vorstellen, worin die spezifische Beziehung besteht. Eine Möglichkeit könnte sein, dass die Inselbewohner*innen mit dem Olivenbaum ein Gefühl der Zugehörigkeit, der Beständigkeit und Heimat verbinden. Relationale Werte umfassen eine Vielzahl an unterschiedlichen Mensch-Natur-Beziehungen wie bspw. sich als Teil der Natur zu verstehen, sich für die Natur verantwortlich zu fühlen oder Natur als essenziellen Bestandteil eines guten, erfüllten, menschlichen Lebens zu begreifen²⁸. In letztgenanntem Konzept kommen relationale Werte als eudaimonistische Werte zum Tragen. Einen eudaimonistischen Wert haben jene Mensch-Natur-Beziehungen, die eine notwendige Voraussetzung für ein gutes, menschliches Leben darstellen²⁹.

2. Aktuelle Debatten um relationale Werte

In westlichen Gesellschaften haben relationale Werte bei Naturschutzbegründungen oder auch in der akademischen Beschäftigung mit der moralischen Relevanz der Natur lange keine Rolle gespielt. Innerhalb der letzten Jahrzehnte sind relationale Ansätze in der Umweltethik jedoch immer mehr in den Fokus gerückt.

²⁵ Heger, „Relationale Umweltethik“.

²⁶ Vgl. Chan et al., „Why protect nature?“.

²⁷ Ebd.

²⁸ Chan et al., „Relational Values“.

²⁹ Vgl. Chan et al., „Relational Values“ sowie Muraca, Barbara: „The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics“, in: *Environmental Values* 20(3), 2011, 375–396, S. 389.

Relationale Werte und Ansätze sind keine vom westlichen Kulturkreis völlig neu erdachten Konzepte, denn relationale Werte gehören in vielen anderen Kulturen der Welt bereits seit langer Zeit fest zum Selbstverständnis der Menschen. In der klassischen, chinesischen Philosophie lassen sich beispielsweise entscheidende Elemente finden, aus denen hervorgeht, dass das Selbst durch seine Beziehungen zu den Mitmenschen und der Umwelt konstituiert ist³⁰. Viele weitere Beispiele für Relationalität besonders im Zusammenhang mit Natur sind aus indigenen Gemeinschaften bekannt. Beispielhaft genannt seien hier nur die von Watts³¹ beschriebene indigene Kosmologie des *Place-Thought* sowie hawaiianische Weltanschauungen, die eine strikte Trennung in Gesellschaft und Natur wie in der westlichen Kultur nicht kennen³². Zum anderen gibt es in den Ursprüngen der westlichen Philosophie ebenfalls relationale Ansätze, auch wenn die sich über den Lauf der Jahrhunderte durchsetzende philosophische Sicht auf Mensch und Natur ihre Entgegensetzung war³³.

Insofern kann im umweltethischen Kontext mit Blick auf die Integration lokalen, indigenen Wissens und Wertevorstellungen in den konzeptionellen Rahmen der IPBES³⁴ eher von einer „Neuentdeckung“ von Relationalität im Sinne einer späten Kenntnisnahme und Anerkennung durch die *western scientific community* gesprochen werden. Gleichzeitig hat sich über die Zeit auch im westlichen Wissenschaftsparadigma die Erkenntnis eingestellt, dass die Dichotomie von intrinsischen und instrumentellen Werten entscheidende Wertintuitionen in westlichen Gesellschaften nicht angemessen vertreten kann. So zeigen beispielsweise die Ergebnisse einer Studie im Rahmen des BIOMOT-Projekts, in der 105 biographisch-narrative Interviews mit engagierten Naturschutz-Akteuren

³⁰ Hourdequin, Marion und Wong, David B.: „A relational approach to environmental ethics“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 32(1), 2005, 19–33.

³¹ Watts, Vanessa: „Indigenous Place-Thought & Agency amongst Humans and Non-Humans (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour!)“, in: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2(1), 2013, 20–34.

³² Gould, Rachelle; Pai, Māhealani; Muraca, Barbara und Chan, Kai M. A.: „He ‘ike ‘ana la i Ka Pono (It Is a Recognizing of the Right Thing): How One Indigenous Worldview Informs Relational Values and Social Values“, in: *Sustainability Science* 14(5), 2019, 1213–1232.

³³ Vgl. bspw. Freiman, Christopher: „Goodwill Toward Nature“, in: *Environmental Values* 18(3), 2009, 343–359. Freiman sieht in Aristoteles' Konzept des guten Willens ein Modell für eine gelungenen Mensch-Natur-Beziehung.

³⁴ Die verschiedenen Wissenssysteme der Welt stehen im konzeptionellen Rahmen von IPBES gleichwertig nebeneinander, ohne dass eines von ihnen den Anspruch auf absolute Wahrheit erhebt. Vgl. hierzu Díaz, Sandra; Demissew, Sebsebe; Joly, Carlos; Lonsdale, Mark und Larigauderie, Anne: „A Rosetta Stone for Nature's Benefits to People“, in: *PLOS Biology* 13(1), 2015, 1-8.

aus sieben EU-Ländern geführt wurden, dass die Überzeugungen, Natur hätte einen intrinsischen Wert oder Natur sei wegen ihres direkten Nutzen für den Menschen zu schützen, für ihr aktives Engagement im Naturschutz nicht ausschlaggebend waren³⁵. Ihre Motivation begründen sie durch ihre besondere Beziehung zur Natur, die viele der Interviewten schon während der Kindheit aufgebaut hatten³⁶. Eine Befragung der breiteren Öffentlichkeit in den Niederlanden, Frankreich und Deutschland zeigte, dass die meisten ein Mensch-Natur-Verhältnis ablehnen, in dem der Mensch als „Beherrscher der Natur“ auftritt und sahen sich und ihre Beziehung zur Natur am ehesten durch „*Stewardship*“ bzw. „*Guardianship*“ repräsentiert³⁷. Auf die Frage, welche Rolle Natur in ihrem Leben spiele, gaben in der 2011 in Deutschland durchgeführten Naturbewusstseinsstudie 93% der Befragten an, Natur gehöre für sie zu einem guten Leben dazu (58% trifft voll und ganz zu, 35% trifft eher zu)³⁸. Diese Aussagen können von keiner der beiden Seiten der Dichotomie adäquat widergespiegelt werden. Relationale Wertauffassungen gegenüber der Natur sind also auch in westlichen Gesellschaften vertreten und beschränken sich keineswegs ausschließlich auf im Naturschutz besonders engagierte Personen, sondern werden viel allgemeiner vertreten als bisher angenommen.

In der öffentlichen Wahrnehmung und im Naturschutzdiskurs dominieren jedoch nach wie vor Argumente für den Naturschutz, die auf den Nutzen der Natur für die Menschen abstellen. Die Popularität, die instrumentelle Naturschutzbegründungen vor allem im politischen Kontext der westlichen Welt genießen, sind zum großen Teil auf den Erfolg des Millennium Ecosystem Assessments (MEA) und die TEEB-Initiative (The Economics of Ecosystems and Biodiversity) zurückzuführen. Hier führt die Dichotomie von intrinsischen und instrumentellen Werten dazu, dass alle Entitäten, die keinen Wert aus sich heraus besitzen, einer instrumentellen

³⁵ Van den Born, Riyan J.G.; Arts, B.; Admiraal, J.; Beringer, A.; Knights, P.; Molinario, E.; Horvat, K. Polajnar et al.: „The Missing Pillar: Eudemonic Values in the Justification of Nature Conservation“, in: *Journal of Environmental Planning and Management* 61(5–6), 2018, 841–856.

³⁶ Ebd.

³⁷ De Groot, Mirjam; Drenthen, Martin und de Groot, Wouter T.: „Public Visions of the Human/Nature Relationship and their Implications for Environmental Ethics“, in: *Environmental Ethics* 33(1), 2011, 25–44.

³⁸ Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (BMU) und Bundesamt für Naturschutz (BfN), Hrsg. *Naturbewusstsein 2011. Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt*. Berlin: BMU 2012, S. 49.

Bewertung unterzogen werden können³⁹. In der Konsequenz kann der Eindruck entstehen, dass jegliche Handlungen an Natur moralisch erlaubt sind, sofern ein geeignetes Äquivalent oder Ersatz(zahlungen) gefunden werden können⁴⁰. Während einige *cultural services* instrumentell sind und prinzipiell durch gleichwertige Objekte ersetzt werden können (bspw. im Ökotourismus), können viele davon – bspw. spirituelle Verbindungen zu „Heiligen Wäldern“ wie sie in verschiedenen Kulturen üblich sind – bei Verlust nicht substituiert oder monetarisiert werden⁴¹. *Provisioning services* können ebenfalls über ihren instrumentellen Wert hinaus relationale Werte beinhalten. Himes & Muraca⁴² verweisen hier auf die Bedeutung, die das Fischen für die Identität vieler Menschen an Küsten- und Flussregionen hat. Ein monetärer Ausgleich für den Verlust von Fischgründen würde in diesem Fall entscheidende Wertdimensionen ignorieren⁴³.

In festgefahrenen umweltethischen Debatten bieten relationale Werte eine alternative Antwort jenseits der Dichotomie von intrinsischen und instrumentellen Werten. Ein Beispiel hierfür ist der philosophische Streit darüber, gegenüber welchen Lebewesen oder Entitäten der Natur wir eine direkte moralische Verpflichtung haben. Dieser Diskurs brachte verschiedene Ethiken hervor, die unterschiedliche Grenzen ziehen bezüglich der Aufnahme von Naturentitäten in die „Moralgemeinschaft“⁴⁴. Ihren Mitgliedern wird ein intrinsischer Wert zugestanden, d.h. ihre Existenz ist ein Selbstzweck, während Entitäten außerhalb der Moralgemeinschaft nur insofern moralische Relevanz besitzen, als dass sie eine Funktion für Entitäten der vorgenannten Gruppe erfüllen⁴⁵. Pathozentrische Ethiken, wie sie von Tom Regan oder Peter Singer vertreten werden, schließen beispielsweise alle Entitäten der Natur ein, die Leid empfinden können. Die Linie, wer zur Moralgemeinschaft gehört, mag damit philosophisch streng gezogen sein. Die Zuordnungsprobleme verlagern sich damit jedoch auf andere Ebenen, arbeitet Muraca⁴⁶ in ihrem Paper heraus. Für viele Lebewesen ist noch nicht abschließend

³⁹ Jax, Kurt; Barton, David N.; Chan, Kai M.A.; de Groot, Rudolf; Doyle, Ulrike; Eser, Uta; Görg, Christoph et al.: „Ecosystem Services and Ethics“, in: *Ecological Economics* 93, 2013, 260–268.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Chan et al., „Relational Values“.

⁴² Himes und Muraca, „Relational Values“.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. Muraca, „The Map of Moral Significance“ sowie Eser und Potthast, *Naturschutzethik*.

⁴⁵ Muraca, „The Map of Moral Significance“.

⁴⁶ Ebd.

wissenschaftlich geklärt, ob sie empfindungsfähig sind. Bei einigen Lebewesen – Pflanzen bspw. – ist unklar, ob ihre Empfindungsfähigkeit denen von Menschen oder Tieren so ähnelt, dass sie als Mitglieder der Moralgemeinschaft betrachtet werden können. Muraca⁴⁷ schlägt angesichts des Abgrenzungsproblems ähnlich wie Eser & Potthast⁴⁸ die Einführung relationaler Werte vor.

Uta Eser und Thomas Potthast argumentierten bereits 1999 in ihrem Buch *Naturschutzethik – Eine Einführung für die Praxis* für eine inklusive Position, die „versucht, den Gegensatz von Mensch und Natur aufzuheben und [...] nach einer >>guten<< Beziehung von Mensch und Natur [strebt].“⁴⁹ Sie führen hierzu – als eine Art Vorläufer dessen, was heute unter relationalem Wert verstanden wird – den Begriff des „Eigenwerts“ ein. Der Eigenwert von Entitäten generiert sich aus der besonderen Beziehung, den Menschen zu ihnen haben.⁵⁰ Ein Beispiel sind Landschaften, die von Menschen als Heimat oder als besonders ästhetisch empfunden werden. Entitäten mit Eigenwert können bei Verlust nicht einfach ersetzt werden, da die besondere Beziehung mit spezifischen Entitäten besteht. Eigenwerte können zwar nicht von allen Menschen gleichermaßen nachvollzogen werden, so wie Außenstehenden bspw. die kulturelle Bedeutung des Fischens für Menschen bestimmter Küsten- und Flussregionen verborgen bleibt, sie sind jedoch anzuerkennen und bei Entscheidungen zu berücksichtigen, so Eser & Potthast⁵¹.

Obwohl die wissenschaftliche Beschäftigung mit relationalen Werten noch relativ am Anfang steht, zeichnet sich bereits ab, dass relationale Werte in vielen unterschiedlichen Formen und Konzepten vorkommen⁵². Hier seien nur exemplarisch die Fürsorge-Ethik (*care ethics*) mit ihren Bezügen zum Ökofeminismus, Konzepte wie Verantwortung (*stewardship*) für Natur oder Partnerschaft (*partnership*) mit der Natur genannt⁵³. Eine weitere Form, in der relationale Werte zum Ausdruck kommen und die Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit sein soll, ist die der naturinklusive Eudaimonia⁵⁴. Unter diesem

⁴⁷ Muraca, „The Map of Moral Significance“.

⁴⁸ Eser und Potthast, *Naturschutzethik*.

⁴⁹ Ebd., S. 63.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 54.

⁵¹ Ebd., S. 55.

⁵² Chan et al., „Relational Values“.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Eudaimonia (auch Eudämonie) bedeutet so viel wie „Glück“ bzw. „Glückseligkeit“.

Konzept wird ein sinnerfülltes, gelungenes Leben verstanden, in dem Natur ein integraler Bestandteil ist⁵⁵. Menschen suchen die Verbindung zur Natur, weil sie ein Leben im Einklang mit der Natur als ein lebenswertes Leben erachten.

Eser's Argumentation im Beitrag "Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur" gründet auf dem Konzept der naturinklusive Eudaimonia. Naturverbundenheit wird hier als eine Option des Guten Lebens betrachtet. Im folgenden Kapitel untersuche ich Eser's Argumentation, es bestehe ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur, für das der Begriff der Naturverbundenheit zentral ist. Ich beginne mit einer kurzen Zusammenfassung des Texts, in dem die zu untersuchende Argumentation bereits in kurzer Form enthalten ist, bevor eine dezidierte Auseinandersetzung mit der Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur erfolgt. Insbesondere Aristoteles' Ethik und sein Eudaimonia-Konzept sowie Martha Nussbaums *Capability Approach*, der im Folgenden als „Fähigkeiten-Ansatz“ übersetzt werden soll, werden in dem für das Verständnis der Argumentation benötigten Detaillierungsgrad erläutert. Am Ende des Kapitels II gebe ich eine Einschätzung, unter Zustimmung welcher Prämissen man die Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur als plausibel betrachten kann und gehe auf zwei mögliche Einwände ein, die vertieft in Kapitel III und IV diskutiert werden.

II. Inklusiv denken – Naturverbundenheit als Option des Guten Lebens

1. Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur

Uta Eser kritisiert in ihrem Text die These Wolfgang Habers, dass Humanität und Ökologie miteinander unvereinbar seien⁵⁶, und stellt dem ein Verständnis von Humanität entgegen, das sowohl humanitären als auch ökologischen Herausforderungen begegnen kann. Zunächst macht Eser auf die für ihren Beitrag gewählte Methode der ethischen Reflexion aufmerksam und erläutert grundlegende Begriffe sowie Anliegen der Ethik. Die Umsetzung der Methode erfolgt durch

⁵⁵ Knippenberg, Luuk; de Groot, Wouter T.; van den Born, Riyan J.G.; Knights, Paul und Muraca, Barbara: „Relational Value, Partnership, Eudaimonia: A Review“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35, 2018, 39–45.

⁵⁶ Haber, Wolfgang: „Naturschutz persönlich betrachtet - Wolfgang Haber: ‚Unbequeme Wahrheiten der ökologischen Wissenschaft‘“, in: *Natur und Landschaft* 88(11), 2013, 460–465, S. 464 zitiert in Eser, „Inklusiv denken“.

differenzierte Betrachtungen, wer in welcher Art und Weise mit Natur umgeht. Es sind über den Text verteilt verschiedene Aspekte, die Eser an der Entgegensetzung von Humanität und Ökologie kritisiert. Einer davon ist das einseitig biologistische Menschenbild, das den Menschen undifferenziert als Bedrohung für die Natur darstellt. Diese Perspektive sieht allein im fortschreitenden Bevölkerungswachstum die Ursache sich verschärfender Umweltkrisen. Eser zeigt, dass einem durchweg negativen Menschenbild hier ein positives Bild von Natur entgegengestellt wird.

Die Vorstellung, die Eser im nächsten Abschnitt von Humanität entwirft, ist für sie die Antwort auf die Umweltkrise. Denn Umweltprobleme werden nicht allein durch Überbevölkerung ausgelöst, sondern maßloser Konsum sowie die ungerechte Verteilung von Ressourcen spielen ebenfalls eine wichtige Rolle. Dementsprechend versteht Eser unter Humanität die Ermöglichung menschenwürdigen Lebens. Ihr Humanitätsbegriff beinhaltet dabei mindestens die Gewährung reproduktiver Freiheit, Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse anderer sowie die moralische Anerkennung gleicher Rechte aller Menschen. Zu diesem Humanitätsverständnis gelangt man, so Eser, wenn die Entgegensetzungen, die im Naturschutzdiskurs vorherrschend sind, überwunden werden. Beispiele für solche Gegensatzpaare führt sie in einer Tabelle auf. Unter dem Überbegriff „Humanität“ gelistete humanitäre Überzeugungen sind jeweils einem Pendant aus der „Ökologie“ entgegengestellt (bspw. Freiheit vs. Naturgesetze, Kultur vs. Wildnis, Gleichheit/Gerechtigkeit vs. natürliche Unterschiede, etc.). Die Begriffe werden in den Debatten meist exklusiv gedacht, d.h. man entscheidet sich entweder für Freiheit oder Naturgesetze, entweder für Kultur oder Wildnis. Eine Überwindung der Gegensätze ist für Eser jedoch weder eine Verschmelzung beider Seiten noch die Auflösung in Richtung einer der beiden Seiten. Ein inklusives Verständnis von Humanität bedeutet für sie eine Anerkennung der Unterschiede und die Vermittlung zwischen beiden auf übergeordneter Ebene.

Als weiteren Kritikpunkt an der Entgegensetzung von Humanität und Ökologie führt Eser die unzulässige Reduktion der Menschheit auf ein Kollektiv an. Dies verschleierte eine viel komplexere Realität und mache damit blind für wesentliche moralische Unterschiede zwischen Menschen. Mit der Auflösung des Kollektivsubjekts „Mensch“ begegnet Eser dem Postulat Habers, dass ethische Argumente im Natur- und Biodiversitätsschutz irrelevant wären, weil es angesichts

der Angewiesenheit von Menschen auf Natur als Lebensgrundlage ausschließlich eine Frage der Vernunft sei, einen angemessenen Umgang mit der Natur zu pflegen⁵⁷. Am Beispiel einer Palmölplantage zeigt Eser, dass umweltzerstörerische Praktiken nicht nur auf Kosten der Natur, sondern auch auf Kosten anderer Menschen geschehen. Damit haben Menschen, die von der Rodung des Regenwaldes für die Plantage profitieren, die Pflicht sich für ihren Umgang mit der Natur zu rechtfertigen und tragen damit auch mehr Verantwortung für humanitäre und ökologische Krisen. Fragen der Gerechtigkeit spielen damit weiterhin sowohl eine entwicklungs- als auch umweltpolitische Rolle. Im weiteren Verlauf des Textes konzentriert sich Eser am Beispiel der Nachhaltigen Entwicklung auf die Vermittlung zwischen Umwelt und Entwicklung als eine Variante der Entgegensetzung von Humanität und Ökologie.

Wie die Vermittlung der beiden Seiten Umwelt und Entwicklung gelingen kann, spiegelt sich in der Bedeutung Nachhaltiger Entwicklung wider. Zukünftigen Generationen soll es wie den heute lebenden Menschen möglich sein, sich mit dem zu versorgen, was sie ihren Bedürfnissen entsprechend brauchen. Eser weist darauf hin, dass dies die Frage danach ist, was Menschen wirklich zum Leben brauchen und nicht danach, was sie wollen. Es ist aufgrund der begrenzten Ressourcen auf der Erde nicht möglich, dass alle Menschen dieselbe Form des Überkonsums betreiben, wie er in westlichen Gesellschaften üblich ist. Daher ist eine gerechte Verteilung der Ressourcen herbeizuführen, indem der Anteil westlicher Gesellschaften am Umweltverbrauch erheblich zurückgeschraubt und der Lebensstandard armer Menschen angehoben wird. Das wirft die Frage auf, wie der Lebensstandard aussieht, auf den angehoben bzw. zurückgeschraubt werden soll. Eine Reduktion menschlicher Bedürfnisse auf existenzielle Grundbedürfnisse erscheint Eser nicht angemessen. Anstatt lediglich Existenzbedürfnisse decken zu können, sollte es Menschen möglich sein, ein lebenswertes Leben zu führen.

Zu bestimmen, was zu einem lebenswerten Leben gehört und was nicht, ist in freiheitlichen Gesellschaften eigentlich jedem/r Einzelnen vorbehalten, so Eser. Nur wenn es allgemein verbindliche Aussagen darüber gibt, was Menschen wirklich im Sinne eines lebenswerten Lebens brauchen und was als Überkonsum darüber

⁵⁷ Haber, „Naturschutz persönlich betrachtet“, S. 464 zitiert in Eser, „Inklusiv denken“.

hinaus geht, können daraus überhaupt Rechte abgeleitet werden. Eser zieht nun den Grundsatz der Deklaration von Rio heran, um an einem der dort postulierten Rechte zu zeigen, wie es sich begründen ließe. Neben dem Recht auf ein gesundes Leben und dem Recht auf ein produktives Leben ist in der Deklaration auch das Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur zu finden, in welchem Eser ein inklusives Verständnis von Humanität wiederfindet, das in der Mensch-Natur-Entgegensetzung vermitteln kann.

Eser bezieht sich hierzu auf Martha Nussbaum, die in Naturverbundenheit eine Grundfähigkeit des Menschen sieht und damit eine Möglichkeit, ein Gutes Leben im aristotelischen Sinn zu führen⁵⁸. Ein lebenswertes Leben besteht in diesem Konzept darin, die Fähigkeiten verwirklichen zu können, die für Menschen spezifisch sind. Die Pflicht zu einem Leben in Naturverbundenheit besteht nicht, aber jedem Menschen, der dies möchte, muss die Möglichkeit offenstehen, Naturverbundenheit und sorgsamem Umgang mit der Natur praktizieren zu können. Jedem Menschen steht in Konsequenz das Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur zu. Für Eser ist damit der Begriff der Naturverbundenheit zentral für ihr inklusives Verständnis von Humanität, welches die Beziehung zwischen Mensch und Natur hervorhebt, anstatt die beiden Seiten einander entgegenzustellen. Sie nennt beispielhaft einige Ansätze, in denen eine solche inklusive Sicht bereits zu finden ist, wie dem Konzept der wesensmäßigen Relationalität aus der Umweltpsychologie, Martin Bubers Philosophie zu Beziehungen oder dem inklusiven Humanismus in einigen Ansätzen der Tiefenökologie.

Abschließend erläutert Eser das Konzept von Naturverbundenheit genauer, indem sie die Bedeutung der Wahlmöglichkeit noch einmal betont. Jede/r kann frei entscheiden, ob er/sie naturverbunden leben möchte. Eine freie Entscheidung für Naturverbundenheit als eine Option des Guten Lebens ist in diesem Sinne ein Akt von Humanität, der aus Esers Sicht eine wertvolle ergänzende Begründung für den Naturschutz darstellt. Menschen sind keine rein „biologischen Bedürfniswesen“⁵⁹, sondern haben auch „soziale, kulturelle, individuelle oder spirituelle Bedürfnisse“⁶⁰,

⁵⁸ Nussbaum, Martha Craven: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Hg. v. Herlinde Pauer-Studer. Übers. v. Ilse Utz. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 (=edition suhrkamp, Gender Studies Bd. 1739), 57f., zitiert in Eser, „Inklusiv denken“.

⁵⁹ Eser, „Inklusiv denken“, S. 91.

⁶⁰ Ebd.

die sich in instrumentellen Naturschutzbegründungen nicht ausdrücken lassen und auch durch einen intrinsischen Wert der Natur nicht sichtbar gemacht werden können.

2. Für ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur

Eser's Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur wird in diesem Abschnitt genauer nachvollzogen. Wichtige Begriffe und Konzepte, auf denen das Argument aufbaut, werden hier für das Verständnis ebenfalls erläutert. Der Begriff der Naturverbundenheit ist das zentrale Element in Eser's Begründung. Sie argumentiert in ihrem Text wie folgt:

Der Schlüssel für eine solche Begründung liegt meines Erachtens im Begriff der *Naturverbundenheit*. Naturverbundenheit soll hier die Fähigkeit des Menschen bezeichnen, in Verbundenheit mit der Natur zu leben und pfleglich mit ihr umzugehen. Die Philosophin Martha Nussbaum erachtet sie als eine Grundfähigkeit des Menschen und damit eine Option des Guten Lebens (vgl. Nussbaum 1999: 57f.). Das Gute Leben besteht in der aristotelischen Tradition darin, die spezifisch menschlichen Fähigkeiten zu verwirklichen. Die Fähigkeit zur Naturverbundenheit könnte das nötige Bindeglied zwischen Sollens- und Strebensethik sein: Man muss sie nicht verwirklichen, aber man hat ein Recht darauf, es zu können. Naturverbundenheit wird damit zum zentralen Element eines inklusiven Humanitätsbegriffs.⁶¹

Ich möchte diese Begründung zur besseren Nachvollziehbarkeit in zwei Schritten analysieren. Zunächst betrachte ich genauer, inwiefern Naturverbundenheit eine „Option des Guten Lebens“ darstellt und was darunter zu verstehen ist. Auf dieser Grundlage soll im zweiten Schritt rekonstruiert werden, wie die Fähigkeit zur Naturverbundenheit die Strebens- mit der Sollensethik verknüpfen kann, um ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur plausibel herleiten zu können.

a) Von den wesentlichen Merkmalen des Menschseins zur freien Entscheidung

Das „Gute Leben“, auf das Eser sich im vorangegangenen Zitat bezieht, geht auf die praktische Philosophie⁶² des Aristoteles zurück. Nach Aristoteles streben Menschen mit all ihren Handlungen letztlich auf ein höchstes Gut bzw. ein höchstes Ziel hin⁶³. Dieses höchste Strebenziel ist das Gute Leben – die Eudaimonia, welche oftmals mit „Glück“ oder „Glückseligkeit“ übersetzt wird⁶⁴. Unter Eudaimonia

⁶¹ Eser, „Inklusiv denken“, S. 89.

⁶² Zur praktischen Philosophie werden in der Regel die Bereiche Ethik und Politik gezählt.

⁶³ Vgl. Römpf, Georg: *Aristoteles*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2009 (=UTB Profile 3294), S. 68.

⁶⁴ Vgl. Wolf, Ursula: *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*. 3. Aufl., 3. bibliografisch erw. Ausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013 (=Werkinterpretationen), S. 31.

verstehen Aristoteles über die Bedeutung von „Wohlergehen“ hinaus ein „gutes Leben und gutes Handeln“⁶⁵.

Der Bestimmung des Eudaimonia-Begriffs nähert sich Aristoteles, indem er sich ansieht, was den Menschen seinem Wesen nach ausmacht oder anders formuliert, was die spezifischen Fähigkeiten sind, die alle Menschen gemeinsam haben⁶⁶. Aristoteles sieht sich also genau an, was Menschen tun und was sie fähig sind zu tun, um zu verstehen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Er stellt zunächst fest, dass der Mensch anderen Lebewesen in vielen Fähigkeiten wie Ernährung, Wachstum oder auch der Sinneswahrnehmung gleicht, sodass diese Fähigkeiten an sich nicht als spezifisch menschlich gelten können⁶⁷. Und doch können die gleichen Tätigkeiten wie bspw. die Nahrungsaufnahme auf eine tierische oder auf eine menschliche Art und Weise ausgeführt werden. Aristoteles kommt zu dem Schluss, dass das distinguierende Merkmal der Gebrauch der Vernunft ist⁶⁸. Das menschliche Leben ist durch die praktische Vernunft strukturiert und die Tätigkeiten von Menschen werden dann zu menschlichen Tätigkeiten, wenn sie durch den Vernunftgebrauch bestimmt sind⁶⁹. Mit der aus dieser Überlegung gewonnenen Vorstellung über das Wesen des Menschen gelangt Aristoteles zu einem groben Umriss, worin das menschliche Glück besteht. Am Beispiel der Ernährung veranschaulicht bedeutet das, dass Ernährung als Tätigkeit ein wichtiger Bestandteil menschlichen wie auch tierischen Lebens ist, aber zu einer spezifisch menschlichen Tätigkeit wird, wenn „sie Teil eines Lebens ist, das durch die praktische Vernunft bestimmt und von der Tätigkeit der Vernunft durchdrungen wird“⁷⁰. Wenn man sein Essen verschlingt, ohne es zu genießen oder stets dem Genuss nachgibt, obwohl man bereits gesättigt ist, fehlt der Gebrauch der Vernunft und in solch einem Leben würde man Aristoteles nach die Eudaimonia vergebens suchen. Ein gutes, gelingendes Leben bzw. Eudaimonia liegt dann vor, so Aristoteles, wenn Menschen unter Einsatz der Vernunft urteilen und handeln⁷¹ und

⁶⁵ Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 31.

⁶⁶ Vgl. Rapp, Christof: *Aristoteles zur Einführung*. 3., überarb. Aufl. Hamburg: Junius, 2007 (=Zur Einführung), S.21.

⁶⁷ Vgl. ebd., S.21f.

⁶⁸ Vgl. ebd., S.21f. sowie Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S.127.

⁶⁹ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 127.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 42. Das Urteilen und Handeln wird in einem Guten Leben nicht nur unter Einsatz der Vernunft, sondern auch in Übereinstimmung mit den Tugenden vollzogen. Auf die Tugenden (griechisch *areté*) einzugehen, führt in dieser Arbeit zu weit, aber sie

dies nicht nur hin und wieder, sondern in konstanter Weise über das ganze Leben hinweg⁷². Für Aristoteles ist ein wahrhaft menschliches Leben mehr, als dass Menschen mit den grundlegenden Dingen versorgt sind⁷³. Es ging ihm bei der Bestimmung der Eudaimonia darum, herauszufinden, unter welchen Voraussetzungen von einem *guten* menschlichen Leben gesprochen werden kann. Seine Antwort darauf findet sich in Esers Argumentation wieder: Wenn Menschen ihre spezifisch menschlichen Fähigkeiten verwirklichen können, d.h. die für ein menschliches Leben wesentlichen Tätigkeiten unter Gebrauch der Vernunft ausüben können, dann führen Menschen ein gutes und gelingendes Leben.

Auch Martha Nussbaum geht von diesem Zusammenhang aus und ist in ihrer Philosophie stark am aristotelischen Denken orientiert. Wie Aristoteles kommt sie von der Vorstellung, was uns als Menschen auszeichnet, zu einem Verständnis von einem guten und gelingenden menschlichen Leben. Ihre Konzeption des Menschen ist „eine ethisch-politische Konzeption auf einer sehr grundlegenden und allgemeinen Ebene, über die es in verschiedenen Kulturen aller Wahrscheinlichkeit nach ein hohes Maß an Übereinstimmung gibt“⁷⁴. Nussbaum versucht also eine Liste menschlicher Merkmale aufzustellen, die interkulturelle Gültigkeit besitzt, aber gleichzeitig nicht abschließend und bewusst offengehalten ist, sodass die Möglichkeit besteht, bei Bedarf Elemente hinzuzufügen oder wegzunehmen⁷⁵. Insofern wagt Nussbaum auf erster Ebene eine Annäherung an die Grundstruktur des menschlichen Lebens, welche den Ausgangspunkt für Überlegungen darüber bildet, was ein gutes, gelingendes Leben für Menschen sein könnte.

sollten nicht unerwähnt bleiben, da die Tugenden in der aristotelischen Ethik keine unwesentliche Rolle einnehmen.

⁷² Vgl. Rapp, *Aristoteles zur Einführung*, S. 23.

⁷³ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 128.

⁷⁴ Ebd., S. 28.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 48.

Die zweite Ebene ihrer Konzeption ist die Spezifizierung bestimmter Grundfähigkeiten (*capabilities*) des Menschen, die in Tabelle 1 aufgeführt sind⁷⁶.

Tabelle 1: Die menschlichen Grundfähigkeiten (*capabilities*) nach Martha Nussbaum

1. Die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.
2. Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben; sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen.
3. Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
4. Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen.
5. Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unser selbst zu haben; diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, und über ihre Abwesenheit traurig zu sein; allgemein gesagt: zu lieben, zu trauern, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden.
6. Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken.
7. Die Fähigkeit, für andere und bezogen auf andere zu leben, Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen.
8. Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen.
9. Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen und Freude an erholsamen Tätigkeiten zu haben.
10. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderem zu leben.
10a. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben.

Über die Naturverbundenheit, die in der Liste der Fähigkeiten unter Punkt 8 geführt wird, schreibt Nussbaum, dass zwar Uneinigkeit darüber bestehe, aus welchen Gründen wir welchen Naturentitäten gegenüber Respekt und pflegliche Behandlung schulden, aber ein sorgloser oder gar grausamer Umgang mit anderen Arten oder der Natur wirke auf uns Menschen befremdlich und unmenschlich⁷⁷. Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Naturentitäten zu leben und sie pfleglich zu behandeln, ist damit ein Bestandteil menschlichen Lebens und ihr Fehlen deutet auf ein unvollkommenes Menschsein hin⁷⁸.

⁷⁶ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 57f.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 54.

⁷⁸ Vgl. hierzu Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 58: „[...] bei einem Leben, dem eine dieser Fähigkeiten fehlt, [kann] ernsthaft bezweifelt werden [...], ob es ein wirklich menschliches ist, unabhängig davon, was es sonst noch aufweist“.

Nun wird Nussbaum durch Eser so interpretiert, dass sie die Fähigkeit zur Naturverbundenheit als eine „Option des Guten Lebens“ erachte⁷⁹. Wenn Naturverbundenheit eine der menschlichen Grundfähigkeiten ist und damit ein maßgeblicher Teil des Wesens der Menschen, dann erscheint es widersprüchlich, von der Naturverbundenheit als etwas optionalem für ein gutes, gelingendes Leben zu sprechen. Ich möchte in den nächsten Abschnitten zeigen, dass es hier für den Begriff der „Option des Guten Lebens“ verschiedene Möglichkeiten der Interpretation gibt. Bevor ich ausführe, was Nussbaum und auch Eser meinen, wenn sie den Begriff verwenden, werde ich einige andere Auffassungen davon abgrenzen. Mit der Annäherung über andere Interpretationen von Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ soll deutlich gemacht und besser umrissen werden, was der Begriff bei Nussbaum und Eser bedeutet.

Zum einen könnte man Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ so verstehen, dass es für das ‚Menschsein‘ optional ist, die Fähigkeit zur Naturverbundenheit zu besitzen. Ist Naturverbundenheit also eine menschliche Grundfähigkeit, an der sich Menschen gegenseitig als Menschen erkennen, oder handelt es sich lediglich um eine ‚optionale Zusatzfähigkeit‘, die manche Menschen haben und manchen eben fehlt? Die Liste der Grundfähigkeiten leitet Nussbaum aus einer Vorstellung darüber ab, was den Menschen seinem Wesen nach ausmacht, sprich was „gegeben sein (muss), damit wir ein gegebenes Leben als menschliches anerkennen“⁸⁰. Nussbaum und Eser gehen also davon aus, dass Naturverbundenheit fest zur Grundstruktur menschlichen Lebens gehört.

Um als menschliches Wesen erkannt zu werden, müssen Menschen weder bereits Naturverbundenheit in ihren Leben praktizieren noch überhaupt zu einem naturverbundenen Leben fähig sein. Laut Nussbaum ist es eine wesentliche Grundstruktur menschlichen Lebens, die Veranlagung mitzubringen, die Fähigkeit zur Naturverbundenheit *erlangen zu können*⁸¹. Auch ein Kind würden wir selbst dann als ein menschliches Kind erkennen, wenn es noch nicht alle spezifisch menschlichen Fähigkeiten erlernt hat. Für das ‚Menschsein‘ ist es maßgeblich, die

⁷⁹ Eser, „Inklusiv denken“, S. 89: „Die Philosophin Martha Nussbaum erachtet sie als eine Grundfähigkeit des Menschen und damit eine Option des Guten Lebens (vgl. Nussbaum 1999: 57f.)“

⁸⁰ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 188.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 205.

Fähigkeit zur Naturverbundenheit entwickeln zu können. Das versteht Nussbaum unter der Naturverbundenheit als wesentlicher Grundfähigkeit von Menschen.

Nussbaum und Eser gelangen zu der Überzeugung, dass die Fähigkeit zur Naturverbundenheit eine wesentliche Grundfähigkeit des Menschen ist und die Verwirklichung der spezifischen menschlichen Fähigkeiten die Voraussetzung für das Gute Leben ist. Damit ist der Besitz der Grundfähigkeit zur Naturverbundenheit für ein menschliches Leben – und weiterführend für ein gutes, menschliches Leben – eben nicht optional. Man kann sich jedoch darüber streiten, ob die Fähigkeit zur Naturverbundenheit wirklich so grundlegend für das Wesen des Menschen ist oder nicht. Kann es wirklich gerechtfertigt sein, einer Person das ‚Menschsein‘ abzusprechen, sollte sie unter keinen Umständen die Fähigkeit zur Naturverbundenheit erlangen können? Als einen möglichen Einwand möchte ich dies in Kapitel IV vertieft diskutieren.

Eine andere Interpretation von Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ ist, dass es jeder/m selbst überlassen bleibt, wie sie/er Naturverbundenheit in ihrem/seinem Leben verwirklicht. So schreibt Eser in einem vorangehenden Abschnitt, dass „die Frage nach dem Glück [...] in einem modernen freiheitlichen Staat nicht von der Politik beantwortet [wird], sondern von jedem Einzelnen.“⁸² Wie Menschen ihr Glück konkret gestalten, ist ihnen also selbst überlassen. Auch Aristoteles gibt keine abschließende Antwort darauf, was das menschliche Glück konkret ist⁸³. Er erkannte vor dem Hintergrund der ihn umgebenden differenzierten Gesellschaft der griechischen Polis, dass es verschiedene Ziele in der Gesellschaft geben kann, mithilfe derer Menschen das Glück suchen⁸⁴. Diese Ziele sind abhängig von der individuellen Lebensgeschichte und in welcher Form Menschen zusammenleben, aber auch Umstände und Zufälle sowie individuelle Präferenzen spielen in der Bestimmung dieser Ziele eine Rolle⁸⁵.

Die Konzeption des Guten auf Basis der Fähigkeiten-Liste Nussbaums bleibt ebenfalls vage und damit offen für verschiedenste Spezifikationen, sodass ihr Ansatz einer pluralistischen Gesellschaft gerecht werden kann. Die Menschen in

⁸² Eser, „Inklusiv denken“, S. 88.

⁸³ Vgl. Römpf, *Aristoteles*, S. 79.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 79.

⁸⁵ Ebd.

dieser Gesellschaft haben die Möglichkeit, ihre eigene, spezifische „Vorstellung vom Guten zu entwickeln, ohne dass eine bestimmte Vorstellung favorisiert wird.“⁸⁶ Nussbaum nennt unterschiedliche Arten der Spezifikationen, mithilfe derer die aristotelische Konzeption Pluralität gewährleisten kann⁸⁷. Zum einen bleibt die durch die Fähigkeiten-Liste fest umrissene Konzeption des Guten hinreichend vage. D.h. jede Komponente der Liste kann von den Menschen auf unterschiedliche Weisen konkret ausgestaltet werden, und auch wenn die Fähigkeiten-Liste manche Alternativen als dem Menschen nicht angemessen ausschließt, bleibt ein großer Spielraum an Möglichkeiten, die je nach Präferenz und äußeren Umständen gewählt werden können⁸⁸.

Zum anderen muss die Konkretisierung des Guten kontextsensibel sein und die historischen und sozialen Lebenswirklichkeiten der Menschen an einem Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt berücksichtigen können⁸⁹. So kann der Ansatz in verschiedenen Kulturen mit unterschiedlichen Traditionen bzgl. der Komponente der Fähigkeiten-Liste zu ganz anderen Präzisierungen des guten, gelingenden Lebens führen⁹⁰. Bestimmte Formen des sorgsamem Umgangs mit der Natur lassen sich bspw. nicht ohne weiteres auf andere Kulturen in anderen Teilen der Welt übertragen. Dabei geht es weder darum, die Konzeption des Guten lokalen Traditionen unterzuordnen, noch die lokalen Lebensweisen nach einer bestimmten Vorstellung des Guten zu überformen. Beide Ebenen informieren sich gegenseitig, um eine lokale Lebensweise in eine der vagen Vorstellung des Guten entsprechende Spezifikation zu überführen, d.h. eine dem Menschen und seinen Fähigkeiten angemessene, konkrete Ausgestaltung des guten, gelingenden Lebens zu finden, die den geschichtlichen und sozialen Kontext vor Ort einbezieht⁹¹.

Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ wie Eser sie versteht, setzt bereits vor der freien Entscheidung des Individuums an, *wie* es seine Fähigkeit zur Naturverbundenheit verwirklichen möchte. So schreibt Eser, „Naturverbundenheit [sei] eine Option, die man wählen kann, aber nicht wählen muss.“⁹² Die

⁸⁶ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 72.

⁸⁷ Ebd., S. 73.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 74f.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 75.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Eser, „Inklusiv denken“, S. 90.

Entscheidungsmöglichkeit der Menschen besteht nach Eser also noch einmal viel grundsätzlicher in der Wahl, ob Naturverbundenheit für den/die Einzelne/n zu einem guten, gelingenden Leben gehört und nicht, in welcher Form sie Naturverbundenheit in ihrem Leben konkret verwirklichen. Letzteres würde bereits implizieren, dass die Verwirklichung der Naturverbundenheit zu einem Guten Leben zu gehören hat. Naturverbundenheit wäre damit keine frei wählbare Option, die freie Entscheidung der Menschen bestünde dann lediglich darin, ihre eigene Spezifikation der Naturverbundenheit zu finden.

Diese grundsätzliche Entscheidungsfreiheit hat in der aristotelischen Konzeption jedoch einen wichtigen Stellenwert. Dass Menschen bestimmte Grundfähigkeiten wie die Fähigkeit zur Naturverbundenheit haben, bedeutet nicht, dass sie auch tatsächlich Gebrauch davon machen müssen. Die Grundfähigkeiten, die als Voraussetzung für Tätigkeiten verstanden werden können, sind nicht gleichzusetzen mit tatsächlich ausgeübten Tätigkeiten⁹³. Nach Aristoteles würde ein wichtiger Bestandteil des Guten Lebens fehlen, wenn Menschen ihre Fähigkeiten durch Zwang und nicht aufgrund ihrer persönlichen Entscheidung verwirklichten⁹⁴. Zu einem Guten Leben gehören daher auch die Entscheidungsfreiheit und die ihr zugrundeliegende Entscheidungsfähigkeit, sich in jedem Lebensbereich für das gute Leben und gute Handeln entscheiden zu können oder sich dagegen entscheiden zu können, falls Menschen dies wünschen⁹⁵. Gerade weil die Entscheidung, seine spezifisch menschlichen Fähigkeiten zu verwirklichen, im Prinzip jedem Menschen freisteht, sollte die Eudaimonia nicht als Zustand der Glückseligkeit verstanden werden, sondern als die Tätigkeit gut zu leben und gut zu handeln⁹⁶. Das menschliche Glück – die Eudaimonia – stößt einem nicht passiv zu, man muss sich aktiv darum bemühen und man trägt mit seinen Handlungen zu einem gewissen Teil Verantwortung für das gute, gelingende Leben⁹⁷.

Wenn Eser also unter Rückbezug auf Martha Nussbaum schreibt, Naturverbundenheit sei eine Option des Guten Lebens, dann bedeutet das,

⁹³ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 213.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 105f.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 78.

⁹⁶ Vgl. Römpp, *Aristoteles*, S. 73.

⁹⁷ Vgl. Höffe, Otfried: *Aristoteles*. 3., überarb. Aufl. München: Beck 2006 (=Beck'sche Reihe Denker 535), S. 6.

Menschen haben die Entscheidungsfreiheit, diese Grundfähigkeit zu verwirklichen und zu entfalten oder dies eben nicht zu tun. Maßgeblich hierbei ist – und dies leitet bereits auf den zweiten Teil der Argumentation über – dass Menschen die Möglichkeit haben, diese Entscheidung für sich zu treffen und entsprechend umzusetzen. Eine wesentliche Erkenntnis Aristoteles' war nämlich auch, dass es vielen Menschen nicht möglich ist, ihre Fähigkeiten in einer durch Entscheidungsfreiheit und Vernunft bestimmten Weise zu entfalten, da ihnen hierfür die materiellen, sozialen und institutionellen Bedingungen fehlen⁹⁸. Aristoteles geht davon aus, dass sich Menschen in der Regel für ein gutes Leben entscheiden und ihre Handlungen danach ausrichten, da Eudaimonia das höchste Strebenziel darstellt. Die Fähigkeit, sich für das gute Handeln und das gute Leben zu entscheiden, hat jedoch „komplexe gesellschaftliche und materielle Voraussetzungen [...], die wahrscheinlich nicht ohne eine starke Intervention von seiten der Politik entstehen.“⁹⁹

b) Vom Streben nach Glück zu allgemein verbindlichen Rechten und Pflichten

Im vorangegangenen Abschnitt wurde geklärt, was Eser unter der Naturverbundenheit als eine „Option des Guten Lebens“ versteht. Als eine Grundfähigkeit von Menschen ist die Naturverbundenheit ein wesentlicher Bestandteil davon, was Menschen ihrem Wesen nach ausmacht und Menschen steht es frei, ob und in welcher Weise sie naturverbunden leben möchten. Eser argumentiert, dass Menschen ein Recht darauf haben, ihre Fähigkeit zur Naturverbundenheit zu verwirklichen, also ein Leben im Einklang mit der Natur zu führen. In diesem Teilkapitel soll nun rekonstruiert werden, wie die Fähigkeit zur Naturverbundenheit die Strebens- mit der Sollensethik verknüpfen kann, um ein solches Recht plausibel herleiten zu können.

Ich möchte damit beginnen, die Unterschiede aber auch die Gemeinsamkeiten von Strebens- und Sollensethik genauer herauszuarbeiten. Dabei soll auch enger eingegrenzt werden, welche Moraltheorie der aristotelischen Konzeption gemäß Nussbaums Interpretation zugrunde liegt. Diese Schritte der Untersuchung sollen zum Verständnis dessen dienen, was es bedeutet, wenn Eser über die Möglichkeit

⁹⁸ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 78, S. 130 sowie S. 213f.

⁹⁹ Ebd., S. 78.

schreibt, die Naturverbundenheit könne die Strebens- mit der Sollensethik verbinden. ► [zum Absatz springen](#)

Im darauffolgenden Abschnitt wird erklärt, warum die Wünsche und das Streben von Individuen keine zufriedenstellende Basis für moralische Ansprüche sind. Es soll die Frage beantwortet werden, ob die durch den Fähigkeiten-Ansatz erweiterte aristotelische Konzeption Easers Forderung, verpflichtende Handlungsanweisungen müssten unabhängig sein „vom Wollen und Streben der Einzelnen“¹⁰⁰, erfüllen kann. ► [zum Absatz springen](#)

Daran anknüpfend rekonstruiere ich nah an Nussbaum in *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, wie sich der moralische Anspruch auf die Möglichkeit der Verwirklichung menschlicher Grundfähigkeiten herleitet. Ich arbeite heraus, wer ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur einfordern kann, wem gegenüber der Anspruch besteht und welche Handlungsanweisungen daraus folgen. ► [zum Absatz springen](#)

Abschließen möchte ich die Argumentanalyse mit dem Gedanken, dass mit der Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur die Bereiche von ethischer und politischer Philosophie ineinander übergehen – ganz in aristotelischer Tradition. Ich komme zu einer zusammenfassenden Evaluation von Easers Argumentation, bevor ich kurz auf mögliche Einwände eingehe, deren ausführliche Bearbeitung sich Kapitel III und IV widmet. ► [zum Absatz springen](#)

[Eine Kritik der Entgegensetzung von Strebensethik und Sollensethik](#)

In Bezug auf das aristotelische Konzept des Guten Lebens besteht laut Eser die Herausforderung, strebensethische mit sollensethischen Fragen zu verbinden¹⁰¹. Sie unterscheidet „richtige“ Handlungen – also solche, die moralisch geboten sind, von „guten“ Handlungen, die um ein gelingendes, erfülltes Leben willen angestrebt werden¹⁰². Während erstere sich auf die Sollensethik beziehen, sind zweitere Gegenstand der Strebensethik, schreibt sie. „Gute“ Handlungen oder Haltungen werden gewählt, weil sie für das Gute Leben erstrebenswert sind. Richtige Handlungen hingegen beziehen sich auf moralische Gebote, d.h. es liegen

¹⁰⁰ Eser, „Inklusiv denken“, S. 82.

¹⁰¹ Ebd., S. 88.

¹⁰² Ebd., S. 82.

moralische Letztbegründungen vor, die dazu führen, dass bestimmte Handlungen ausgeführt werden sollen – unabhängig „vom Wollen und Streben der Einzelnen“¹⁰³.

Diese pointierte Darstellung Eser in Bezug auf die unterschiedlichen Anliegen der Strebens- und Sollensethik soll hier eine etwas ausführlichere Behandlung erhalten, um die Unterschiede aber auch die Gemeinsamkeiten dieser beiden Moraltheorien¹⁰⁴ nachvollziehen zu können. Grundsätzlich enthält jede Moraltheorie eine Vorstellung von richtig und falsch sowie eine Vorstellung darüber, was gut und was schlecht ist¹⁰⁵. Dass man zwischen gut und richtig unterscheiden kann, bedeutet nicht, dass sich die Strebensethik nicht auch mit der Frage nach der Richtigkeit von Handlungen beschäftigt¹⁰⁶. Moraltheorien unterscheiden sich voneinander hinsichtlich der Art und Weise, wie Wertevorstellungen – also was gut ist – mit Aussagen über das richtige Handeln verbunden werden. In Pflichtethiken, wie der Sollensethik, ist der Begriff der Pflicht viel maßgeblicher als Wertekonzepte¹⁰⁷. Handlungen werden bzgl. der Frage, ob sie richtig oder falsch sind, also dahingehend beurteilt, ob sie einer verpflichtenden Regel entsprechen¹⁰⁸. In Moraltheorien, die Werte zu ihrer Basis machen, werden Handlungen im Hinblick darauf beurteilt, wie sie sich auf die zugrundeliegenden Werte auswirken¹⁰⁹. Um dies anschaulicher erläutern zu können, möchte ich im Folgenden Kants Pflichtethik als Beispiel für eine Sollensethik heranziehen und sie Nussbaums Verständnis von Aristoteles' Strebensethik gegenüberstellen.

Kant geht in seiner Pflichtethik davon aus, dass moralische Forderungen bedingungslos sein müssen¹¹⁰ – also unabhängig davon, welche Ziele man

¹⁰³ Eser, „Inklusiv denken“, S. 82.

¹⁰⁴ Im Alltag werden Ethik und Moral oft synonym verwendet. Ich verstehe Ethik als Disziplin, in der reflektiert wird, wieso etwas als gut bzw. schlecht oder richtig bzw. falsch gilt, während eine Moraltheorie diese Bewertungen i.d.R. bereits enthält. Innerhalb von Moraltheorien kann auf dieser Grundlage daher i.d.R. schon die moralische Angemessenheit von Handlungen beurteilt werden. In dieser Arbeit werde ich diese Unterscheidung nicht strikt beibehalten, da ich z.T. die Begriffe anderer Autor*innen übernehme.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu Timmons, Mark: *Moral Theory: An Introduction*. 2. Aufl. Lanham: Rowman et Littlefield 2013 (=Elements of Philosophy), S. 11.

¹⁰⁶ Aristoteles' Nikomachische Ethik enthält ein umfassendes Modell praktischer Philosophie, zu der neben einer Theorie des Glücks, der Tugenden, etc. auch eine Theorie des richtigen Handelns gehört. Vgl. hierzu Ursula Wolf im Vorwort, S.7 zu Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Deutsch. Übers. u. hg. v. Ursula Wolf. 4. Auflage, Originalausgabe. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 2013 (=rowohlt's enzyklopädie 55651).

¹⁰⁷ Timmons, *Moral Theory*, S. 11.

¹⁰⁸ Pfister, Jonas: *Werkzeuge des Philosophierens*. 2. Aufl. Stuttgart: Reclam 2015, S. 118.

¹⁰⁹ Timmons, *Moral Theory*, S. 10.

¹¹⁰ Timmons, *Moral Theory*, S. 207.

persönlich verfolgt oder welche Güter man begehrt. Aus den Prinzipien der reinen Vernunft leitet er ethische Vorschriften ab, die für alle vernünftigen Wesen allgemein und notwendigerweise gelten¹¹¹. Damit setzt er auf einer Ebene an, auf der noch keine Kenntnisse über diese Wesen hinsichtlich ihrer Bedürfnisse oder Wünsche vorliegen. Kants zugrundeliegendes moralisches Prinzip besagt, dass wir alle vernünftigen Wesen – uns eingeschlossen – niemals als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck behandeln müssen¹¹². Die Richtigkeit von Handlungen bzw. die Verpflichtung zu einer Handlung wird an diesem Prinzip gemessen. Würde bspw. die Unterlassung einer Handlung zur Verletzung des Prinzips führen, besteht nach Kant die Pflicht, diese Handlung auszuführen¹¹³.

In Aristoteles' Ethik hingegen spielen bei der Bewertung von Handlungen bzgl. ihrer Richtigkeit die Tugenden eine zentrale Rolle¹¹⁴, weswegen von seiner Ethik auch als „Tugendethik“ gesprochen wird. Generell beschreiben Tugendethiken, was es bedeutet, tugendhaft zu handeln, indem sie zum einen Charaktereigenschaften aufstellen, die als Tugenden gelten und die tugendhafte Menschen besitzen, sowie zum anderen erklären, *warum* diese Charaktereigenschaften als Tugenden gelten¹¹⁵. Anhand der Beschreibung des tugendhaften Handelns wie es von einem tugendhaften Menschen vollzogen würde, wird die Charakterisierung bzw. Definition von richtigen und falschen Handlungen vorgenommen¹¹⁶.

Nach Nussbaums Auffassung werden die Tugenden und das, was tugendhaftes Handeln ausmacht, über das intrinsisch Gute definiert und erklärt. Eudaimonia als dasjenige Gut, das um seiner selbst willen als das höchste Ziel angestrebt wird, besitzt einen Wert aus sich selbst heraus – ist also intrinsisch gut. Anhand der Eudaimonia werden die Tugenden als die Eigenschaften charakterisiert, die zu einem Guten Leben beitragen¹¹⁷. Das richtige Handeln wird an den Tugenden gemessen, die wiederum über ihren Beitrag zur Eudaimonia ausgewählt wurden. Für die Bewertung bzgl. der Richtigkeit von Handlungen sind damit sowohl Werte als auch die Tugenden grundlegend. Der intrinsische Wert von Eudaimonia hat über

¹¹¹ Vgl. Römpf, *Aristoteles*, S. 82 und Timmons, *Moral Theory*, S. 207.

¹¹² Timmons, *Moral Theory*, S. 218.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., S. 278.

¹¹⁵ Ebd., S. 279.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd., S. 280.

die Auswahl der mit ihr übereinstimmenden Tugenden demnach auch Einfluss auf die Bewertung der Richtigkeit von Handlungen¹¹⁸.

Welche Handlungen richtig sind, kommt in Aristoteles' Ethik immer auch auf die Konstellation der Situation an, in der ein moralisches Urteil zu fällen ist. Eine ideal tugendhafte Person besitzt das dafür benötigte moralische Urteilsvermögen¹¹⁹. Diese Auffassung Aristoteles' von der Ethik und was sie seiner Ansicht nach leisten kann, wird an einer Stelle in seinem Werk *Nikomachische Ethik* deutlich, in der er die Ethik als wissenschaftliche Disziplin verteidigt, obwohl „ethische Fragen nicht mit derselben Exaktheit behandelt werden können wie etwa die der Geometrie“¹²⁰. Von der Ethik einen derartigen Genauigkeitsgrad zu erwarten, sei nicht angemessen, denn in der Ethik habe man es immer auch mit Ausnahmen von der Regel zu tun, so Aristoteles¹²¹. Die Ethik kann grob umreißen, was in einer Situation die richtige Handlung ist, d.h. Aussagen aufstellen, die *in der Regel* wahr sind – immer unter dem Vorbehalt, dass auch Ausnahmen möglich sind¹²².

Ethik muss Aristoteles zufolge zudem an die bestehende Praxis anschließen¹²³, sodass eine ethische Erörterung für eine konkrete Situation nicht möglich ist, ohne ein Verständnis davon zu haben, was in dieser Gesellschaft als gut und richtig gilt¹²⁴. Was in einer Gesellschaft gilt, gibt eine Orientierung, was in dieser Gesellschaft das Gute Leben ist¹²⁵ und vom Guten Leben als zugrundeliegendes Wertekonzept wird (über den Weg der Tugenden) auf das richtige Handeln geschlossen¹²⁶. Kant geht in seiner Pflichtethik hingegen von einem Wesen aus, von dem sonst nichts bekannt ist, außer dass es vernünftig ist. Bei Aristoteles sind im Gegensatz dazu Kenntnisse über die für Menschen wichtigen, essenziellen Fähigkeiten und Tätigkeiten sowie in welcher Form sie in einer Gemeinschaft zusammenleben wichtig, um zu verstehen, wie die Menschen einer Gesellschaft ein

¹¹⁸ Vgl. Timmons, *Moral Theory*, S. 281.

¹¹⁹ Ebd., S. 289.

¹²⁰ Rapp, *Aristoteles zur Einführung*, S. 16.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., S. 17.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Römpf, *Aristoteles*, S. 82.

¹²⁵ Ebd., S. 106.

¹²⁶ Ebd., S. 82.

gutes menschliches Leben erlangen können. Denn über die Eudaimonia wird das tugendhafte Handeln bestimmt.

Man darf Aristoteles' Ethik dennoch nicht als relativistisch missverstehen, denn auch wenn sein Vorgehen zur Ableitung der richtigen Handlungen nicht „durch eine Ableitung ethischer Vorschriften aus Prinzipien der reinen Vernunft“¹²⁷ geschieht wie bei Kant, kann Aristoteles durchaus allgemein verbindliche Aussagen über das gute menschliche Leben treffen, mit denen sich Traditionen kritisieren lassen¹²⁸. Es ist genauso falsch, Kant zu unterstellen, er messe Traditionen und Ülichkeiten keinen Wert zu, denn sein „Prinzipienuniversalismus ist sowohl traditions- als auch kontextoffen.“¹²⁹ Höffe spricht sich entschieden gegen eine stark überzeichnete Entgegensetzung von Kant und Aristoteles aus, da sie dem Reichtum der beiden Ethiken dieser Denker nicht gerecht werden¹³⁰. So beinhaltet auch Kants Ethik eine Tugendlehre¹³¹, für Kant wie auch für Aristoteles ist die Vernunft ein zentrales Element ihrer Moraltheorien¹³² und auch bei Aristoteles „findet man [...] Elemente des Sollens, die Tugend der Gerechtigkeit ohnehin“¹³³. Und beide – Kant wie Aristoteles – bestimmen das uneingeschränkte, intrinsisch Gute als die Quelle der Moral¹³⁴. Bei Kant ist der gute Wille das intrinsisch Gute, bei Aristoteles ist es Eudaimonia¹³⁵.

Einen wichtigen Unterschied zwischen Kant und Aristoteles, der auch Sollens- und Strebensethiken deutlich differenziert, findet man bezüglich ihres Handlungsbegriffs. Aristoteles zufolge vollziehen sich Handlungen als Streben nach dem Guten – „einem Ziel, über das hinaus kein anderes Ziel gedacht werden kann“¹³⁶. Kant denkt Handlungen von ihrem Anfang her. Das Handeln erfolgt „nach Prinzipien, dessen Grundlage und Anfang der Wille ist.“¹³⁷ Bei beiden ist das Gute richtungsgebend, durch ihren unterschiedlichen Begriff von Handlung steht das

¹²⁷ Römpp, *Aristoteles*, S. 82.

¹²⁸ Vgl. Höffe, Otfried: „Ausblick: Aristoteles oder Kant - wider eine plane Alternative“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. 2., bearbeitete Aufl., Berlin: Akademie Verlag 2006 (=Klassiker Auslegen Band 2), 277–304, S. 285.

¹²⁹ Ebd., S. 285.

¹³⁰ Ebd., S. 279.

¹³¹ Ebd., S. 281.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., S. 278.

¹³⁴ Ebd., S. 295.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd., S. 296.

¹³⁷ Ebd., S. 297.

Gute ihrer Moraltheorien aber an jeweils verschiedenen Enden. In der Strebensethik des Aristoteles befindet sich das Gute als Ziel außerhalb der menschlichen Entscheidung und Verantwortung¹³⁸. Kants Sollensethik hingegen betont den Anfang des Handelns im Guten (dem Willen), das sich seine Gesetze selbst gibt – bekannt als das kantische Prinzip der Autonomie¹³⁹. Und gleichzeitig spielt in Aristoteles' Strebensethik die volle Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten eine große Rolle, da die Wege zu Eudaimonia unterschiedlichste Spezifizierungen, Lebensformen und Sinnhorizonte zulassen¹⁴⁰.

Am Beispiel von Kants Pflichtethik als einer Sollensethik und Nussbaums Interpretation der aristotelischen Ethik hoffe ich, gezeigt zu haben, dass Sollens- wie Strebensethik eine Vorstellung davon haben, was „gut“ ist – auch wenn sie darüber ihre jeweils eigenen Wertekonzepte vertreten. Genauso können beide angeben, welche Handlungen ihrer Moraltheorie nach richtig sind, auch wenn sie sich hinsichtlich ihres Handlungsbegriffs deutlich unterscheiden. Wenn Eser schreibt, die Naturverbundenheit könne die Strebens- mit der Sollensethik verbinden, dann ist damit nicht gemeint, die aristotelische Strebensethik so umzukrempeln, dass moralische Letztbegründungen wie bspw. in der Pflichtethik von Kant möglich sind. Die maßgebliche Frage ist, ob die Naturverbundenheit in der Strebensethik einen derartigen moralischen Anspruch entfalten kann, dass dieser verpflichtende Handlungsanweisungen – das „Sollen“ – nach sich zieht. Der Beantwortung dieser Frage soll sich in den nächsten Abschnitten schrittweise genähert werden.

Unabhängigkeit vom „Wollen und Streben der Einzelnen“ – Wünsche sind keine gute Basis für moralische Ansprüche

Verpflichtende Handlungsanweisungen, so Eser, müssen unabhängig sein „vom Wollen und Streben der Einzelnen“¹⁴¹ – eine Auffassung, die sich in der Bedingungslosigkeit von moralischen Forderungen bei Kant wiederfindet. Die richtige Handlung darf nicht von den persönlichen Zielen und den Wünschen der Einzelnen abhängen. Eine Ethik, in der das als moralisch verpflichtend gilt, was

¹³⁸ Höffe, "Ausblick: Aristoteles oder Kant", S. 297.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 297 u. 301.

¹⁴¹ Eser, „Inklusiv denken“, S. 82.

Personen individuell anstreben, würde zu Recht als willkürlich empfunden werden und letztendlich wahrscheinlich sogar mehrere, sich widersprechende Handlungsanweisungen produzieren, da Menschen unterschiedliche Dinge wollen und unterschiedliche Ziele anstreben. Schon Aristoteles stellte mit Blick auf die damalige Gesellschaft fest, dass die persönlichen Wünsche der Menschen kein guter Ausgangspunkt sind, um eine Skizze des Guten Lebens zu entwerfen oder um Handlungsanweisungen zu geben¹⁴². Die Diagnose Aristoteles', nach der „viele Menschen schlecht erzogen seien und daher die falschen Dinge oder eine falsche Menge von Dingen haben möchten“¹⁴³, ließe sich wohl auch in die heutige Realität reicher Industrienationen übertragen.

Auch in der Nachhaltigen Entwicklung wird tendenziell danach gefragt, was die Bedürfnisse der Menschen sind, und nicht, was sie haben wollen¹⁴⁴. Hier geht die Begründung, warum Wünsche sehr dehnbar und daher unzuverlässig sind, jedoch in eine andere Richtung. Während Menschen, die in reichen Industrienationen leben, an Überfluss gewohnt sind und diesen Lebensstandard in der Regel beibehalten und nicht auf Wohlstand verzichten wollen, haben Menschen, die an ein Leben in materieller Not und Mangel gewohnt sind, oft nicht den Wunsch, anders zu leben¹⁴⁵. Viele äußern, dass es ihnen gut gehe und dass sie zufrieden mit ihrem Leben sind, obwohl sie bspw. an Krankheiten infolge von schlechter Ernährung leiden¹⁴⁶, sie keinen Zugang zu Bildung oder keine Möglichkeit auf ein selbstbestimmtes Leben haben¹⁴⁷. Wünsche zu entwickeln, setzt voraus, dass man sich etwas vorstellen kann, was man sich wünschen kann. Alternativen zu einem Leben in Mangel liegen jedoch oft außerhalb des Erfahrungsbereichs, den viele benachteiligte Menschen in ihrer Situation und innerhalb ihrer Tradition haben¹⁴⁸.

An diesen Beispielen wird deutlich, wie problematisch es ist, aus individuellen Wünschen einen moralischen Anspruch ableiten zu wollen, wenn in armen wie in reichen Ländern Wünsche oft von dem abhängig sind, was Menschen gewohnt sind und was ihren Erfahrungshorizonten entspricht. Wenn man das Wollen zur Basis

¹⁴² Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 40 u. 96.

¹⁴³ Ebd., S. 96.

¹⁴⁴ Eser, „Inklusiv denken“, S. 87.

¹⁴⁵ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 40.

¹⁴⁶ Vgl. zu diesem Beispiel Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 97.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 43.

¹⁴⁸ Ebd., S. 96f. Nussbaum bezieht sich hier auf die Arbeiten von Amartya Sen.

moralischer Ansprüchen erklären würde, dann würde das bedeuten, dass man nur den Menschen, die dies wünschen, die Möglichkeiten für ein naturverbundenes Leben bereitstellt. Menschen, die nicht nach der Verwirklichung dieser Fähigkeit fragen und Naturverbundenheit in ihrem Leben nicht anstreben, hätten dann auch keinen Anspruch darauf, dass man es ihnen ermöglicht. Die Folge wäre eine Erhaltung des Status quo, in dem Menschen, die keine wesentlichen Berührungspunkte mit Natur in ihrem Leben hatten, auch keine Erfahrung machen können, was es bedeutet, ihre Fähigkeit, verbunden mit Natur und anderen Lebewesen sein zu können, zu verwirklichen. Sie werden also nie den Wunsch danach entwickeln oder zu einer Erfahrungsgrundlage gelangen, mit der sie selbst entscheiden könnten, ob sie ein Leben im Einklang mit der Natur als für sich wichtig erachten. Es bestünde weder Handlungsbedarf, ihnen entsprechende Erfahrungen noch die Verwirklichung der Fähigkeit zur Naturverbundenheit zu ermöglichen, solange sie nicht danach fragen. Nur Menschen, die bereits artikulieren können, dass ihnen ein Leben im Einklang mit der Natur wichtig ist, weil sie es bereits führen oder weil sie von alternativen Lebensmodellen wissen und sie persönlich für erstrebenswert halten, hätten einen Anspruch auf ein Leben im Einklang mit der Natur, wenn das Wollen einen moralischen Anspruch diktiert.

Das „Wollen und Streben der Einzelnen“¹⁴⁹, d.h. individuelle Wünsche und das Streben nach subjektivem Glück, sind von allgemeinen Bedürfnissen von Menschen und dem objektiven Glücksbegriff des Aristoteles – der Eudaimonia – zu unterscheiden. Die gängige, heutige Auffassung des menschlichen Glücks ist, dass es subjektiv zu bestimmen und damit eine private Angelegenheit ist¹⁵⁰. Aristoteles' Glücksbegriff, die Eudaimonia, ist jedoch objektiv zu verstehen, d.h. „vom menschlich Guten [...] gibt es nur *eine* objektive Auffassung“¹⁵¹. Ein menschliches Leben kann dann als gelungen bezeichnet werden, wenn ein Mensch seine spezifischen Fähigkeiten als Möglichkeiten für ein glückliches Leben einsetzt¹⁵². Während Aristoteles als spezifisch menschliche Fähigkeit besonders die Vernunft bzw. Denken und Einsicht hervorhebt, legt Nussbaum hier ihre Fähigkeiten-Liste

¹⁴⁹ Eser, „Inklusiv denken“, S. 82.

¹⁵⁰ Vgl. Höffe, Otfried: „Ethik als praktische Philosophie - Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22-1095a13)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. 2., bearbeitete Aufl., Berlin: Akademie Verlag 2006 (=Klassiker Auslegen Band 2), 13–38, S. 14.

¹⁵¹ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 229.

¹⁵² Römpf, *Aristoteles*, S. 78.

zugrunde. Die spezifisch menschlichen Fähigkeiten, die Aristoteles und Nussbaum herausarbeiten, setzen zwar auf der Ebene der Person an, indem sie fragen, was Menschen tun und wozu sie fähig sind, sie sind jedoch anders als individuelle Wünsche keine Privatsache. Ihr wesentliches Merkmal ist, dass sie allgemein gelten¹⁵³. Dass es einen objektiven Begriff von Eudaimonia gibt, schließt gleichzeitig keineswegs aus, dass Menschen nicht auch ihre eigenen Ziele setzen und eigene Spezifizierungen in ihrem Leben finden, nach Eudaimonia zu streben¹⁵⁴.

Warum ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur? Wer hat es, wem gegenüber und welche Handlungen folgen daraus?

Wie ein moralischer Anspruch auf der Grundlage allgemeiner menschlicher Grundfähigkeiten und einem objektiven Begriff von Eudaimonia zustande kommt, fasst Nussbaum im Wesentlichen wie folgt zusammen:

Der Fähigkeiten-Ansatz geht von der grundlegenden Intuition aus, dass das Vorhandensein der menschlichen Fähigkeiten den moralischen Anspruch auf Entfaltung begründet.¹⁵⁵

Bestimmte Tätigkeiten werden für ein menschliches Leben als bezeichnend und wichtig erachtet. Das können sehr grundlegende Dinge sein, wie bspw. sich bewegen zu können oder sich ernähren zu können, aber auch komplexere Tätigkeiten, wie bspw. stabile, soziale Beziehungen zu anderen aufzubauen oder die eigene Lebensplanung selbst bestimmen zu können. Es ist die wesentliche Grundstruktur menschlichen Lebens, dass Menschen die Fähigkeiten *erlangen können*, die sie brauchen, um die wichtigsten menschlichen Tätigkeiten auszuüben¹⁵⁶. Menschen sind nicht ab ihrer Geburt und ohne weiteres Zutun zu allen wichtigen menschlichen Tätigkeiten fähig, ähnlich wie von einem Kind nicht erwartet werden kann, bereits alle Tätigkeiten auszuführen zu können, die bei einem reifen, erwachsenen Menschen als selbstverständlich erachtet werden. Die menschlichen Grundfähigkeiten sind so gesehen als Anlagen in Menschen vorhanden und münden nach Entwicklung und Entfaltung dieser Fähigkeiten in alle wichtigen Tätigkeiten, die ein gutes menschliches Leben ausmachen.

¹⁵³ Vgl. hierzu auch Höffe, „Ehtik als praktische Philosophie“, S. 14f.

¹⁵⁴ Im vorangegangenen Kapitel wurde bereits besprochen, dass die aristotelische Konzeption Pluralismus ermöglicht und sogar fördern kann. Vgl. hierzu S. 22f.

¹⁵⁵ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 205.

¹⁵⁶ Ebd.

Der moralische Anspruch entsteht aus der Differenz zwischen dem Potenzial menschlicher Grundfähigkeiten und ihrer vollen Entfaltung¹⁵⁷. Mit der vollen Entfaltung der menschlichen Grundfähigkeiten ist gemeint, dass Menschen in die Lage gebracht werden, ihre Fähigkeiten einsetzen zu können und in die entsprechenden Tätigkeiten münden zu lassen. Wenn die menschlichen Grundfähigkeiten niemals in die betreffenden Tätigkeiten münden, sei es, weil sie nie dahingehend entwickelt wurden, sei es, weil es nie zu einer Gelegenheit ihrer Ausübung kommt, dann „liegen sie brach, sind nutzlos und unfertig“¹⁵⁸ und bleiben hinter ihrem Potenzial zurück¹⁵⁹. Nussbaum schlägt vor, die Grundfähigkeiten als Bedürfnisse nach der Ausübung der Tätigkeiten zu betrachten¹⁶⁰. Die menschlichen Grundfähigkeiten „sind Bedingungen, die nach einer bestimmten Tätigkeit streben und sich durch diese verwirklichen wollen.“¹⁶¹ Auch wenn Tätigkeiten und Fähigkeiten nicht gleichzusetzen sind, sollten sie dennoch nicht als getrennte Werte betrachtet werden¹⁶², schreibt Nussbaum. Die Ausübung der Tätigkeiten ist schließlich die Verwirklichung der spezifischen menschlichen Fähigkeiten – die Eudaimonia¹⁶³.

Wenn wir Nussbaums Liste der menschlichen Grundfähigkeiten zustimmen können, dann müssen wir annehmen, dass Menschen grundsätzlich zu Naturverbundenheit fähig sind. Wenn Menschen sich schwertun, die Fähigkeit in die entsprechenden Tätigkeiten münden zu lassen, d.h. eine Verbindung zu Natur und anderen Lebewesen aufzubauen, dann kann das ein Indiz dafür sein, dass diese Menschen ihre Fähigkeit zur Naturverbundenheit nie entfalten und entwickeln konnten oder die äußeren Umstände die Ausübung von Naturverbundenheit erschweren bzw. nicht zulassen. Im schlechtesten Fall trifft beides zu. Maßgeblich für das Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur ist, dass Menschen die Veranlagung mitbringen, die Fähigkeit entwickeln zu können, in Verbundenheit mit der Natur und anderen Lebewesen zu leben. Sie haben einen Anspruch darauf, ihr Potenzial dahingehend voll entfalten zu können, da die Verwirklichung dieser spezifischen Fähigkeit zu

¹⁵⁷ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 206.

¹⁵⁸ Ebd., S. 112.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 112 u. 206.

¹⁶⁰ Ebd., S. 112.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Ebd., S. 113.

¹⁶³ Vgl. hierzu S. 24. Eudaimonia ist nicht als passiver Zustand der Glückseligkeit zu verstehen, sondern als die aktive Tätigkeit, gut zu handeln und gut zu leben.

einem glücklichen und gelingenden Leben beiträgt. Dieser Anspruch gilt unabhängig davon, ob sie selbst einen Wunsch danach artikulieren können oder nicht.

Wie bereits am Ende des letzten Kapitels angedeutet¹⁶⁴, ist vielen die freie Entfaltung ihrer menschlichen Grundfähigkeiten nicht möglich, da es hierfür auch entsprechender materieller, sozialer und institutioneller Voraussetzungen bedarf¹⁶⁵. Nussbaum und Aristoteles sehen hier den Staat bzw. den Gesetzgeber in der Pflicht, die „Menschen zu einem guten Leben und Handeln zu befähigen.“¹⁶⁶ In diesem Sinne kann das Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur als ein Anspruchsrecht verstanden werden. Ein Anspruchsrecht bedeutet, dass Person A gegenüber Person B die Pflicht hat, eine bestimmte Handlung (x) auszuführen, genau dann, wenn Person B gegenüber Person A einen Anspruch darauf hat, dass A x tut¹⁶⁷. Haben Menschen (B) einen Anspruch auf ein Leben im Einklang mit der Natur, so besteht für den Gesetzgeber (A) die Pflicht, entsprechende Handlungen (x) zu vollziehen¹⁶⁸, um ihnen ein Leben im Einklang mit der Natur zu ermöglichen. Auf dieser Grundlage gelangt man zu moralischen Handlungsanweisungen. Es ist moralisch geboten, dass A die Handlung x vollzieht¹⁶⁹. Einen Anspruch auf ein Leben im Einklang mit der Natur haben Menschen genau dann, wenn sie „von Natur aus bereits eine weniger entwickelte Fähigkeit besitzen, die fraglichen Tätigkeiten auszuüben, so dass [...] durch die richtige Erziehung und die angemessenen Ressourcen diese Fähigkeit im Laufe der Zeit voll entfalte[t] [werden] kann.“¹⁷⁰

Im Folgenden soll die letzte Platzhaltervariable (x) konkretisiert werden. Was sind die Handlungen, zu denen der Gesetzgeber bzw. der Staat verpflichtet ist? Den Menschen die richtige Erziehung und die angemessenen Ressourcen zukommen zu lassen, sind im Wesentlichen die wichtigsten beiden Bedingungen, die der

¹⁶⁴ Siehe hierzu S. 22.

¹⁶⁵ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 78, S. 130 sowie S. 213f.

¹⁶⁶ Ebd., S. 102.

¹⁶⁷ Vgl. Pfister, *Werkzeuge des Philosophierens*, S. 141.

¹⁶⁸ Oder ggf. entsprechende Handlungen zu unterlassen.

¹⁶⁹ Ich spreche an dieser Stelle bewusst von einem *moralischem* Gebot. Wenn das Gebot besteht, x zu tun, dann ist man auch verpflichtet, x zu tun. In der Moralphilosophie besteht kein Unterschied zwischen „müssen“ und „sollen“. Im Alltag kommt „sollen“ auch als Empfehlung vor in dem Sinne, dass x zu tun, gut wäre, aber nicht verpflichtend ist. Vgl. hierzu Pfister, *Werkzeuge des Philosophierens*, S. 122.

¹⁷⁰ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 109.

Gesetzgeber Aristoteles und Nussbaum zufolge zu erfüllen hat¹⁷¹. Der Staat hat zum einen die Aufgabe, die internen Fähigkeiten von Menschen durch Erziehung zu entwickeln¹⁷². Geist, Charakter und Körper der Menschen sollen so ausgebildet werden, dass Menschen „unter den geeigneten Umständen in der Lage sind, gut zu entscheiden und zu handeln.“¹⁷³ Darunter fällt nicht nur die Ausbildung und Erziehung von Kindern und jungen Erwachsenen, sodass diese die internen Fähigkeiten erlangen, sondern auch die Aufrechterhaltung der internen Fähigkeiten bei erwachsenen Menschen¹⁷⁴.

Zum anderen muss der Staat dafür Sorge tragen, die geeigneten Umstände herzustellen, in denen Menschen diese internen Fähigkeiten auch einsetzen können¹⁷⁵. Zu den benötigten externen Bedingungen gehören bspw. entsprechende institutionelle Strukturen innerhalb eines Staates oder einer Gemeinschaft und dass ausreichend materielle Ressourcen vorhanden sind¹⁷⁶. Die äußeren Bedingungen sind nicht nur entscheidend für die Aktivierung der durch Erziehung erworbenen internen Fähigkeiten¹⁷⁷. Strukturelle, institutionelle und materielle Voraussetzungen sind wiederum ebenfalls wichtig, um Erziehung überhaupt zu ermöglichen oder die internen Fähigkeiten bei bereits ausgebildeten Menschen aufrecht zu erhalten¹⁷⁸. Menschen sollten nicht dazu gezwungen sein, ein Leben unter Institutionen zu führen, die ihre Entwicklung blockieren, die aktive Ausübung ihrer Fähigkeiten behindern oder ihre bereits entwickelten internen Fähigkeiten zerstören¹⁷⁹ - kurz: ihr Leben in Umständen zu führen, die ihnen die Möglichkeit auf ein gutes, gelingendes Leben nehmen.

Gleichzeitig kann nur von gutem Handeln und einem guten, gelingendem Leben gesprochen werden, wenn Menschen sich frei dafür entscheiden, ihre Fähigkeiten nach ihren Vorstellungen einzusetzen¹⁸⁰. In einem politischen System, in dem Menschen die freie Entscheidung genommen wird und der Staat paternalistisch

¹⁷¹ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 102.

¹⁷² Nussbaum nennt sie auch "I-Fähigkeit", vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 103.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ebd., S. 104 u. 107.

¹⁷⁵ Nussbaum spricht hier auch von der "E-Fähigkeit", vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 106f.

¹⁷⁶ Ebd., S. 105.

¹⁷⁷ Vgl. ebd.

¹⁷⁸ Ebd., S. 107.

¹⁷⁹ Ebd., S. 105 u. 107.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 103 und 105.

bevormundend über die Tätigkeiten der Menschen bestimmt, wird man Aristoteles zufolge ebenfalls keine Eudaimonia finden. Ihm war bewusst, dass es einen Eingriff des Staates in Form von Erziehung braucht, damit Menschen überhaupt mit den nötigen Fähigkeiten ausgestattet sind, um gut zu handeln und zu leben, aber dass gleichzeitig ein Handeln und Leben nur dann als „gut“ bezeichnet werden kann, wenn es aus freien Stücken gewählt und nicht erzwungen wird¹⁸¹.

Die Politik hat sich nach Nussbaum und Aristoteles darauf zu konzentrieren, den Menschen die Ausübung aller wichtigen menschlichen Tätigkeiten zu ermöglichen und es den Menschen selbst zu überlassen, davon Gebrauch zu machen¹⁸². Nussbaum unterscheidet hier zwei Schwellen. Während ein menschliches Leben unterhalb der ersten Schwelle so verarmt ist, dass man es nicht als menschenwürdiges Leben bezeichnen könne, ist ein Leben unterhalb der zweiten Schwelle zwar als menschliches Leben erkennbar, aber es kann noch nicht als ein gutes, gelingendes menschliches Leben betrachtet werden¹⁸³. Bezogen auf die Pflichten des Gesetzgebers bedeutet dies, dass Menschen über die erste Schwelle gebracht werden müssen und sichergestellt werden muss, dass sie mit allem ausgestattet sind, was sie brauchen, um die zweite Schwelle überschreiten zu können – wenn sie sich dafür entscheiden¹⁸⁴. Aristoteles schien davon auszugehen, dass Menschen sich in der Regel für ein gutes Leben entscheiden und ihre Handlungen danach ausrichten, wenn sie die nötigen Fähigkeiten durch Ausbildung und Erziehung erlangt haben und die externen Bedingungen geschaffen sind, um diese einzusetzen¹⁸⁵.

Nussbaum zufolge ist ein menschliches Leben, dem eine der Grundfähigkeiten ihrer Fähigkeiten-Liste fehlt, „kein gutes menschliches Leben, unabhängig davon, was es sonst noch so aufweist.“¹⁸⁶ Die menschlichen Grundfähigkeiten sind auf vielfältige und komplexe Art und Weise miteinander verbunden, doch alle sind für sich genommen von zentraler Bedeutung für das gute menschliche Leben¹⁸⁷. So hält es Nussbaum für nicht möglich, das Bedürfnis nach einer menschlichen Tätigkeit oder

¹⁸¹ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 103.

¹⁸² Ebd., S. 198.

¹⁸³ Ebd., S. 197.

¹⁸⁴ Ebd., S. 198.

¹⁸⁵ Ebd., S. 103.

¹⁸⁶ Ebd., S. 202.

¹⁸⁷ Ebd., S. 203.

Fähigkeit zu stillen, indem wir den Mangel in einem Bereich durch einen Überfluss in einem anderen Bereich des menschlichen Lebens ausgleichen¹⁸⁸. Wäre ein Leben ohne die Verwirklichung von Naturverbundenheit demnach kein gutes, gelingendes Leben? Während Eser davon schreibt, „Naturverbundenheit [sei] eine Option, die man wählen kann, aber nicht wählen muss“¹⁸⁹, scheint die bei Nussbaum folgende Konsequenz aus der Entscheidung gegen Naturverbundenheit zu sein, dass Menschen sich damit auch gegen ein gutes Leben und gutes Handeln entscheiden.

Aristoteles wie auch Nussbaum gehen davon aus, dass sich Menschen aufgrund ihres Strebens nach Eudaimonia jedoch in der Regel *für* ein gutes Leben entscheiden – wenn die notwendigen Voraussetzungen gegeben sind. Gleichzeitig bekräftigen sie, die Entscheidung, ein gutes Leben zu führen, wäre jeder/m selbst überlassen. Spätestens an diesem Punkt drängt sich die Frage auf, wie frei die Entscheidungen der Menschen in Nussbaums bzw. der aristotelischen Konzeption wirklich sind. Diese Frage erschöpfend und zufriedenstellend zu untersuchen, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Ich möchte es an dieser Stelle daher bei den in den nächsten Abschnitten folgenden Anmerkungen belassen.

Der Eindruck von fehlender Handlungsfreiheit in der aristotelischen Konzeption kann dadurch entstehen, dass es außerhalb menschlicher Entscheidung und Verantwortung liegt, nach Eudaimonia als dem höchsten Gut zu streben¹⁹⁰. Menschen entscheiden die Ausrichtung ihres Handelns – auf die Eudaimonia hin – so gesehen nicht selbst. Durch das heutige Verständnis von Willensfreiheit geprägt¹⁹¹ ist dies teilweise schwer nachzuvollziehen, dennoch sollte die Zielausrichtung der Handlungen bei Aristoteles nicht überinterpretiert werden. In Aristoteles' Ethik „gibt es zwar eine Teleologie, aber keine der Ethik fremde Naturteleologie“¹⁹² im Sinne eines Determinismus. Nach Aristoteles kann man sich nicht für oder gegen Eudaimonia (als primäres Ziel) entscheiden, denn in ihr sieht er eine Art „Bedingung für die Zieltauglichkeit“¹⁹³ all unserer (sekundären) Ziele im

¹⁸⁸ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 202f.

¹⁸⁹ Eser, „Inklusiv denken“, S. 90.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu Höffe, „Ausblick: Aristoteles oder Kant“, S. 297.

¹⁹¹ Bspw. Kants Autonomie des Willens.

¹⁹² Höffe, *Aristoteles*, S.190.

¹⁹³ Ebd., S.212.

Leben, die wir um der Eudaimonia willen wählen. Mit diesen Entscheidungen über unsere Ziele sind wiederum Entscheidungen über „Handlungen, Einstellungen, selbst Lebensformen, aus denen man das Glück erwartet“¹⁹⁴ verbunden.

Ein Menschenleben besitzt bezüglich seiner (sekundären) Ziele viel Potenzial an Gestaltungsmöglichkeiten und meiner Auffassung nach unterschätzt man, wie schwierig es ist, die ‚richtigen‘ Entscheidungen im Hinblick auf ein Gutes Leben zu treffen. So gibt Höffe zu bedenken, dass es durchaus möglich ist, entgegen der besseren Entscheidung zu leben¹⁹⁵ und Rapp merkt an, dass wir mit der Entscheidung für oder gegen bestimmte Handlungen noch nichts über den Erfolg der Handlungen im Hinblick auf unsere Ziele sagen können¹⁹⁶. Und ob wir mit den gewählten Handlungen unsere Ziele erreichen, liegt oft außerhalb unserer Macht¹⁹⁷. Mit der vagen aristotelischen Bestimmung der Eudaimonia ist zudem noch längst nicht festgelegt, worin das menschliche Glück *konkret* besteht – wie also ein bestimmter Mensch in einem bestimmten Kontext leben und handeln sollte, um Eudaimonia zu erlangen. Aristoteles’ Ethik und auch Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz lassen zu, dass Menschen sich bezüglich der vielen offenen Möglichkeiten, wie sie jede der Grundfähigkeiten verwirklichen, voll entfalten können. Menschen ist es freigestellt, wie sie ihr menschliches Glück konkret ausgestalten und auch, wenn uns als Menschen gemeinsam ist, dass wir alle nach Eudaimonia streben, können uns die unterschiedlichsten Lebensformen und -wege sowie Sinnhorizonte zur Eudaimonia führen¹⁹⁸.

Nussbaum weist in ihrer Abhandlung jedoch auch darauf hin, dass die Grundfähigkeiten als Komponenten des Guten Lebens untereinander in Konflikt geraten können¹⁹⁹. Bspw. können unsere Bestrebungen, ein naturverbundenes Leben zu führen, mehr oder weniger gut zu unseren Handlungen in den Bereichen Ernährung oder Mobilität passen²⁰⁰. In diesem Beispiel deutet sich bereits an, dass die Umsetzung einiger unserer Grundfähigkeiten zu Konflikten mit der Umsetzung

¹⁹⁴ Höffe, *Aristoteles*, S.212.

¹⁹⁵ Vgl. ebd.

¹⁹⁶ Vgl. Rapp, Christof: „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik. 2.*, bearbeitete Aufl., Berlin: Akademie Verlag 2006 (=Klassiker Auslegen Band 2), 109–134, S. 128f.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Vgl. hierzu Höffe, "Ausblick: Aristoteles oder Kant", S. 297 u. S. 301.

¹⁹⁹ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 59.

²⁰⁰ Vgl. ebd.

anderer Grundfähigkeiten führen kann und sie sich vielleicht sogar gegenseitig ausschließen. Die Verwirklichung der Grundfähigkeiten ist eine womöglich viel komplexere Angelegenheit, als die Aufzählung der Fähigkeiten in Nussbaums Liste zunächst suggeriert. Ausnahmslos alle Grundfähigkeiten in einem Menschenleben zu verwirklichen, scheint vor diesem Hintergrund ein unerreichbares Ideal zu sein. Möglicherweise können wir uns allenfalls darum bemühen, ein *möglichst gutes*, menschliches Leben zu führen, wenn für Nussbaum bereits das Fehlen einer Grundfähigkeit dazu führt, dass ein menschliches Leben nicht als *gutes* menschliches Leben gilt. Man könnte Nussbaums Aussage so deuten, dass Menschen zwar nach Eudaimonia als der umfassenden Verwirklichung all ihrer Grundfähigkeiten streben, dabei aber entscheiden müssen, welche der Grundfähigkeiten sie in ihrem Leben in Tätigkeiten münden lassen, da sie aufgrund der Konflikte der Grundfähigkeiten untereinander nicht alle davon verwirklichen können. Die Frage wäre hier jedoch nicht, wie frei unsere Entscheidungen in Nussbaums oder Aristoteles' Konzeption sind, sondern inwiefern es unsere Lebensumstände zulassen, sich für oder gegen Naturverbundenheit als eine Option des Guten Lebens entscheiden zu können.

Eine Gerechtigkeitstheorie der Fähigkeiten

Damit von der Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ gesprochen werden kann, müssen Menschen in der Lage sein, diese Option wahrnehmen zu können. Maßgeblich für das Gelingen des menschlichen Lebens ist also, dass Menschen die internen und externen Möglichkeiten haben, von ihrer Fähigkeit zur Naturverbundenheit entsprechend ihrer Vorstellung Gebrauch machen können. Sie müssen also in einen Zustand versetzt sein, Entscheidungen darüber frei treffen zu können. Das bedeutet, es muss eine *echte* Wahloption geben. Entscheide ich mich gegen Naturverbundenheit, weil ich nicht in der Lage bin, mich für Naturverbundenheit zu entscheiden? Oder bin ich mit den internen Fähigkeiten sowie den institutionellen, strukturellen und materiellen Voraussetzungen ausgestattet, um diese Entscheidung aktiv für mich zu treffen? Würden sich mehr Menschen für ein Leben im Einklang mit der Natur entscheiden, wenn sie in die Lage versetzt würden, beide Möglichkeiten gleich einfach wählen zu können? Wenn man Aristoteles und Nussbaum in ihrer Argumentation folgt, dann ist es

wahrscheinlicher, dass sie sich für ein Leben im Einklang mit der Natur entscheiden würden, denn Menschen streben nach Eudaimonia.

Die Frage nach dem guten Leben und nach einem Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur hat demnach nicht nur etwas mit dem guten und richtigen Handeln von Einzelnen zu tun, sie ist gleichzeitig auch eine Frage der Gerechtigkeit und des politischen Handelns, denn ob Menschen sich für ein gutes Handeln und gutes Leben entscheiden *können*, hängt auch im Wesentlichen vom Vorhandensein der dafür benötigten Voraussetzungen ab. Für Aristoteles waren Ethik und Politik keine voneinander strikt getrennten Bereiche. Seine praktische Philosophie lässt sich als eine „Lehre von den genuin menschlichen Angelegenheiten“²⁰¹ verstehen, in der die Ethik fragt, was das Gute Leben für den einzelnen Menschen ist, und in der die politische Philosophie fragt, wie das Gute Leben für alle Mitglieder der Gesellschaft bzw. des Staates gefördert werden kann²⁰².

Der Kern des Fähigkeiten-Ansatzes besagt im Wesentlichen, die Freiheit von Menschen, Wohlbefinden zu erreichen, sei von primärer moralischer Bedeutung, wobei Wohlbefinden im Sinne menschlicher Fähigkeiten zu verstehen ist²⁰³. Damit liefert der Fähigkeiten-Ansatz zwar einen wichtigen Aspekt für eine Gerechtigkeitstheorie, ist aber ohne die notwendigen weiteren Spezifikationen selbst noch keine²⁰⁴. Durch die Verbindung der aristotelischen Konzeption der Eudaimonia mit dem Fähigkeiten-Ansatz entwickelt Nussbaum den Fähigkeiten-Ansatz zu einer Gerechtigkeitstheorie²⁰⁵ weiter und schließt damit in gewisser Weise an die aristotelische Tradition an²⁰⁶. Die Liste der Fähigkeiten, die als wesentliche menschliche Eigenschaften angesehen werden und deren Verwirklichung ein gutes menschliches Leben ausmachen, bilden die Grundlage ihrer Prinzipien bzw. Ansprüche auf Gerechtigkeit.

²⁰¹ Römpf, *Aristoteles*, S. 61 sowie Höffe, „Ethik als praktische Philosophie“, S. 19.

²⁰² Römpf, *Aristoteles*, S. 61.

²⁰³ Robeyns, Ingrid und Byskov, Morten Fibieger: „The Capability Approach“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/capability-approach/> (Zugriff 05.07.2022).

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Auch wenn Robeyns und Byskov bei Nussbaum noch einige Elemente für eine umfassende Gerechtigkeitstheorie vermissen, kann ihr Fähigkeiten-Ansatz als eine partielle Gerechtigkeitstheorie aufgefasst werden.

²⁰⁶ Robeyns und Byskov, „The Capability Approach“.

Damit ist Nussbaums Theorie auch für Esers Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur anschlussfähig. Um zustimmen zu können, dass ein Anspruch auf Naturverbundenheit besteht, müssen auch die zugrundeliegenden Prämissen akzeptiert werden können, die in Kapitel II herausgearbeitet wurden. Tabelle 2 führt diese teilweise aufeinander aufbauenden, vorangehenden Annahmen (A1-A6) zusammenfassend auf:

Tabelle 2: Einem Recht auf Leben im Einklang mit der Natur vorangehende Annahmen A1-A6

A1	Menschen streben nach einem guten, erfüllten Leben.
A2	Ein gutes, erfülltes menschliches Leben zeichnet sich durch die Ausübung der für Menschen wichtigen und charakteristischen Tätigkeiten aus. (=Verwirklichung der spezifisch menschlichen Grundfähigkeiten)
A3	Es ist in Menschen angelegt, die menschlichen Grundfähigkeiten erlangen zu können, die es braucht, um diese Tätigkeiten auszuführen.
A4	Menschen haben einen Anspruch darauf, die in ihnen angelegten menschlichen Grundfähigkeiten zu ihrem vollen Potenzial zu entfalten und über den Einsatz ihrer Fähigkeiten frei zu entscheiden.
A5	Zur vollen Entfaltung der menschlichen Grundfähigkeiten brauchen Menschen die notwendigen internen Fähigkeiten (erlangt durch Erziehung) sowie angemessene externe Umstände (institutionelle, strukturelle und materielle Voraussetzungen), die es erlauben, die entsprechenden Tätigkeiten auszuführen.
A6	Der Staat bzw. die Gesellschaft hat die Pflicht, die notwendigen Bedingungen (=interne und externe Fähigkeit) bereitzustellen, um den in ihr lebenden Menschen ein gutes, erfülltes Leben zu ermöglichen.

Es ist für das Gelingen des Arguments nicht nur die Akzeptanz der Annahmen aus Tabelle 2 maßgeblich, sondern auch die Akzeptanz der Annahme, dass die Naturverbundenheit eine der spezifisch menschlichen Grundfähigkeiten ist, deren Verwirklichung notwendig ist, um ein gutes menschliches Leben führen zu können. Wenn man zu dem Schluss kommt, dass Naturverbundenheit keine menschliche Grundfähigkeit ist, entweder weil die Verwirklichung dieser Fähigkeit nicht allgemein und kulturübergreifend zu einem guten Leben beiträgt oder weil es kein wesentliches menschliches Merkmal ist, zur Naturverbundenheit fähig zu sein, dann ließe sich ein umfassendes Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur mit einer auf Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz aufbauenden Argumentation nicht rechtfertigen. Dass es womöglich Streitbar ist, ob Naturverbundenheit wirklich eine menschliche Grundfähigkeit ist, wurde bereits in Kapitel II 2a) angedeutet. Ich möchte dies als einen möglichen Einwand gegen Esers Argumentation aufgreifen und ihn in Kapitel IV diskutieren.

Wenn man Naturverbundenheit als eine menschliche Grundfähigkeit bejahen kann, dann kann Eser's Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur überzeugen, wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben. Da die Naturverbundenheit auf das menschliche Grundmerkmal verweist, „sich emotional mit Natur zu verbinden“²⁰⁷, basiert die Forderung, Menschen ein Leben im Einklang mit der Natur zu ermöglichen, nicht auf individuellen Wünschen, sondern drückt aus, was Menschen wirklich brauchen, um ein gutes, lebenswertes Leben zu führen. Durch die Naturverbundenheit können die strebensethischen Fragen mit der Sollensethik insofern verknüpft werden, als dass „normativ gehaltvolle und allgemein verbindliche Aussagen“²⁰⁸ über den Menschen vorliegen, auf deren Grundlage „Ansprüche an unser Leben so gerechtfertigt werden können, dass nicht nur wir, sondern auch alle anderen ein Recht darauf haben.“²⁰⁹ Es erscheint in der Folge richtig, Mensch-Natur-Beziehungen und die relationalen Werte, die sie enthalten, als Naturschutzbegründung neben instrumentellen und intrinsischen Werten ernst zu nehmen. Wenn anerkannt werden kann, dass Menschen die Verbindung zur Natur suchen, weil dies ein Ausdruck des Strebens nach Eudaimonia ist, dann sind auch relationale Werte in Naturschutzdiskursen zu berücksichtigen.

Hier sieht Eser einen möglichen Ansatzpunkt, die Mensch-Natur-Entgegensetzung zu überwinden und im Sinne ihres inklusiven Humanitätsverständnisses zwischen Belangen von Natur und Mensch vermitteln zu können. Bemerkenswert erscheint mir ihre wahrscheinlich bewusst gewählte Formulierung der „Entgegensetzung“ anstatt der oft bemühten „Dichotomie“ von Mensch und Natur. Eine Dichotomie im eigentlichen Sinne bedeutet, dass es zwischen beiden Seiten streng genommen keine Schnittmenge gibt. Während die strenge Trennung der Kategorien Mensch und Natur die häufig vertretene Auffassung vergangener Epochen war, bestreitet heute wohl niemand mehr ernsthaft, dass Menschen sowohl biologische als auch kulturelle Wesen sind und sich die Übergänge zwischen Mensch, menschlicher Natur und Natur eher fließend gestalten²¹⁰. Die Mensch-Natur-Dichotomie ist

²⁰⁷ Eser, „Inklusiv denken“, S. 91.

²⁰⁸ Ebd., S. 88.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Menschen sind zudem keineswegs die einzigen Lebewesen, die innerhalb ihrer Spezies verschiedene Kulturen herausgebildet haben. So konnten Beweise für die Herausbildung kultureller Unterschiede bei verschiedenen Gruppen von Orang-Utans beobachtet werden. Siehe hierzu Van

insofern konstruiert, denn sie negiert die zwischen beiden Seiten bestehenden Schnittmengen. Zudem geht es Eser in ihrem Text konkret um die im Naturschutzdiskurs herangezogenen Entgegensetzungen und nicht darum, an die Debatten zur Mensch-Natur-Dichotomie an sich oder dem Denken in Dualismen anzuknüpfen. Inwiefern und in welchem Umfang der in Naturschutzdiskursen verwendete Sprachgebrauch von sich ausschließenden Gegensätzen auf zugrundeliegende, dualistische Paradigmen hinweist und diese reproduziert, ist nicht Thema dieser Arbeit und führt zu weit abseits des eigentlichen Untersuchungsgegenstands. Festzuhalten bleibt, dass die Formulierung der „Mensch-Natur-Entgegensetzung“ hier eine begriffliche Klarheit schafft und präzise beschreiben kann, worum es gehen soll.

Bei der in der westlichen Wissenschaftsgemeinschaft lange dominierenden Dichotomie der beiden Wertkategorien instrumentell und intrinsisch handelt es sich indes um zwei Teile ohne Schnittmenge. Eine wählbare Option, die es vermag, die Wertedichotomie aufzubrechen, ist nach Eser die freie Entscheidung zur Naturverbundenheit, die weder Nützlichkeitsabwägung (instrumentell) ist, noch etwas mit einem moralischen Selbstwert (intrinsisch) von Natur zu tun hat.

III. Grundsätzliche Einwände gegen die Einführung relationaler Werte als eigene Kategorie

Es gibt jedoch Gegenstimmen, die daran zweifeln, dass relationale Werte eine eigene Wertekategorie darstellen. So bemängeln Piccolo et al., relationale Werte seien größtenteils instrumentelle Werte und würden die anthropozentrische, utilitaristische Weltanschauung nur reproduzieren, anstatt Naturschutz inklusiver zu gestalten²¹¹. Ein inklusiverer Naturschutz wird aus Sicht der Autor*innen durch eine stärkere Einbeziehung ökozentrischer Perspektiven und der Anerkennung von intrinsischen Werten der Natur erreicht. Maier & Feest wiederum kritisieren ganz

Schaik, Carel P.; Ancrenaz, Marc; Borgen, Gwendolyn; Galdikas, Birute; Knott, Cheryl D.; Singleton, Ian; Suzuki, Akira; Utami, Sri Suci und Merrill, Michelle: „Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture“, in: *Science* 299(5603), 2003, 102–105.

²¹¹ Piccolo, John J., Taylor, Bron; Washington, Haydn; Kopnina, Helen; Gray, Joe; Alberro, Heather und Orlikowska, Ewa: „Nature’s Contributions to People” and Peoples’ Moral Obligations to Nature“, in: *Biological Conservation* 270, 2022, 109572.

grundlegend, dass relationale Werte keine eigene sinnvolle Wertekategorie bilden können, da alle Wünsche und Werte relational sind²¹².

Laut Maier & Feest würde eine Kategorie der relationalen Werte einfach nur alle Wünsche und Werte enthalten, die Menschen haben²¹³, denn bei Wünschen und Werten werden stets Beziehungen zwischen dem begehrenden Subjekt und dem Objekt des Begehrens hergestellt²¹⁴. Wünsche und Werte seien somit immer relational und die Einführung einer eigenen Wertekategorie für relationale Werte damit überflüssig, so die Autoren.

Die Beziehung zwischen dem begehrenden Subjekt (Mensch) und dem Objekt des Begehrens (einer Naturentität), auf die Maier & Feest sich beziehen, kommt innerhalb des Bewertungsprozesses zustande – dem Prozess, wie es dazu kommt, dass Menschen Naturentitäten eine Bedeutung oder einen Wert zumessen²¹⁵. Dieser Prozess kann insofern als relational aufgefasst werden, als dass Menschen nie „unvoreingenommen“ auf Naturentitäten oder andere Objekte treffen. Im Laufe des Lebens machen Menschen in der Begegnung mit verschiedensten Entitäten bestimmte Erfahrungen, die eine Rolle darin spielen, welchen Wert sie diesen Entitäten beimessen²¹⁶. Zudem beeinflussen in einer Gesellschaft geltende Normen und Praktiken die Wertzuschreibung stark. Normen und Praktiken entspringen den jeweiligen, gesellschaftlich geteilten Bedeutungshorizonten, in die Menschen immer schon eingebunden sind und die sich meist unterbewusst auf die Wertvorstellungen auswirken. Doch auch durch bewusstes Nachdenken kommen Menschen zu moralischen Urteilen²¹⁷. So können Menschen nach Reflexion ihrer Begegnungen und Erfahrungen durchaus zu Wertzuschreibungen gelangen, die nicht den Normen und Praktiken ihrer Gesellschaft entsprechen. Wie Menschen in ihre Welt eingebettet sind und welche Begegnungen sie in ihrem Leben haben, ist also konstitutiv für ihre Wertvorstellungen²¹⁸. So gesehen gehen Wertungen weder ausschließlich vom Menschen aus, noch kann man sie als den Naturentitäten

²¹² Maier, D. S. und Feest, A.: „The IPBES Conceptual Framework: An Unhelpful Start“, in: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 29(2), 2016, 327–347.

²¹³ Vgl. ebd.

²¹⁴ Vgl. ebd. S. 334: „[...] all desires are relational because they form a relation between a desiring subject and that subject's object of desire.“

²¹⁵ Himes und Muraca, „Relational Values“.

²¹⁶ Vgl. Muraca, „The Map of Moral Significance“, S. 382.

²¹⁷ Vgl. ebd.

²¹⁸ Ebd. Muraca verweist hier auf Heideggers Analyse des Daseins.

innewohnend auffassen, sondern sie entstehen „im Raum der Begegnung, in dem Subjekt und Objekt ihren Ursprung haben“²¹⁹. Wenn man sich ausschließlich den Bewertungsprozess ansieht, dann muss man Maier & Feest zustimmen, dass sich in diesem eine Beziehung zwischen Mensch und Naturentität herausbildet.

Der Prozess generiert jedoch nicht ausschließlich relationale Werte, denn vom Bewertungsprozess (*valuation process*) selbst ist sein Ergebnis – der Inhalt der Bewertung (*content of valuation*) – zu unterscheiden, schreiben Himes & Muraca²²⁰. Im Inhalt der Bewertung geht es darum, was bewertet wird und wie der Wert zugeschrieben bzw. ausgedrückt wird.²²¹ Dieser Unterschied soll im Beispiel verdeutlicht werden, wie Menschen zum Werturteil gelangen könnten, Tiere hätten einen intrinsischen moralischen Wert. Um zu der Wertvorstellung zu gelangen, Tieren käme ein intrinsischer Wert zu, haben womöglich persönliche Erfahrungen und Begegnungen eine Rolle gespielt, die bspw. gezeigt haben, dass Tiere wie Menschen Leid und Freude empfinden können. Auch gesellschaftliche Normen haben starken Einfluss auf diese Wahrnehmung. In einer Gesellschaft, in der es ein geteilter Bedeutungshorizont ist, es bestehe ein Unterschied zwischen Haus- und Nutztieren, zeigen die gängigen Normen und Praktiken bspw. an, dass der moralische Wert von Hunden und Katzen gegenüber Schweinen und Hühnern verschieden ist. In einer solchen Gesellschaft ist es wahrscheinlich, dass Menschen der Gruppe der Haustiere einen intrinsischen moralischen Wert zuschreiben, während Nutztieren ein instrumenteller Wert zukommt. So gilt bspw. gegenüber Hunden die moralische Verpflichtung, sie als Subjekte mit eigenen Wünschen und Zielen zu behandeln. Einige Menschen gelangen nach bewusster Reflexion ihrer Erfahrungen aber womöglich zu dem Urteil, dass dies für alle Tiere gelten müsste, wenn sie wie Menschen Leid und Freude empfinden können. Obwohl die gesellschaftlichen Praktiken implizieren, diese Tiere würden nur für den Nutzen der Menschen existieren, können Menschen mittels bewusstem Nachdenken zu anderen Wertzuschreibungen kommen. Auch wenn dieser Bewertungsprozess relational ist, d.h. der Vorgang, zu dieser moralischen Überzeugung und Wertzuschreibung zu kommen, eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt

²¹⁹ Himes und Muraca, „Relational Values“, S. 2, eigene Übersetzung.

²²⁰ Himes und Muraca, „Relational Values“.

²²¹ Ebd.

herstellt, so ist das Ergebnis des Bewertungsprozesses im Beispiel, dass Tieren ein intrinsischer (und kein relationaler) Wert beizumessen ist.

In diesem Zusammenhang soll kurz eine weitere wichtige Differenzierung vorgenommen werden. Intrinsische Werte sind, wie das Beispiel zeigt, nicht unabhängig von menschlichen Urteilen, die den Bewertungsprozessen entspringen. Dass moralische Urteile immer vom Menschen ausgehen, wird epistemischer Anthropozentrismus genannt²²². Die Wertzuschreibung geht demnach immer vom Menschen aus – sie ist anthropozentrisch. Genauso wie Objekten instrumentelle und relationale Werte durch Menschen zugeschrieben werden, gilt dies auch für intrinsische Werte. In einem Wertgebungsprozess sind die intrinsischen Werte von Naturentitäten dennoch unabhängig von der Wertschätzung durch Menschen, da der Prozess der Wertgebung und der Inhalt der Bewertung voneinander verschieden sind. Wenn man davon spricht, Objekte hätten einen intrinsischen Wert, dann ist dieser also unabhängig von menschlichen Bedürfnissen und Präferenzen (der *Wertschätzung* durch Menschen), nicht aber vom moralischen Urteil (der *Wertzuschreibung*) durch Menschen.²²³

Haben Objekte einen instrumentellen oder relationalen Wert, ist dieser in beiden Fällen abhängig von der Wertschätzung durch Menschen. Diese Gemeinsamkeit führt bei Díaz et al.²²⁴ sowie Muraca²²⁵ dazu, dass sie die beiden Wertkategorien als „anthropozentrische Werte“ bezeichnen. Piccolo et al. bestreiten nun, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen instrumentellen und relationalen Werten gäbe²²⁶. Die Beziehung zu einer Naturentität nütze dem Menschen, um ein gutes Leben zu führen. Nach der Auffassung der Autor*innen findet hier ebenfalls eine Instrumentalisierung statt, der eine anthropozentrische, utilitaristische

²²² Vgl. Himes und Muraca, „Relational Values“, S. 3

²²³ Vgl. hierzu die Unterscheidung von epistemischem Anthropozentrismus (*epistemic anthropocentrism*) und moralischem Anthropozentrismus (*moral anthropocentrism*) bei Himes und Muraca, „Relational Values“, S. 3 sowie Ott, Konrad; Dierks, Jan und Voget-Kleschin, Lieske: „Einleitung“, in: Ott, Konrad; Dierks, Jan und Voget-Kleschin (Hg.): *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2016, 1–19, S.11.

²²⁴ Díaz, Sandra; Demissew, Sebsebe; Carabias, Julia; Joly, Carlos; Lonsdale, Mark; Ash, Neville; Larigauderie, Anne; et al.: „The IPBES Conceptual Framework — Connecting Nature and People“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 14, 2015, 1–16.

²²⁵ Muraca, „The Map of Moral Significance“.

²²⁶ Vgl. Piccolo et al., „Nature’s Contributions to People“ and Peoples’ Moral Obligations to Nature“, S. 3.

Weltanschauung zugrunde liegt. Was ein gutes Leben für die nicht-menschliche Seite der Beziehung sei, werde hier ebenfalls ausgeklammert, bemängeln sie.

Technisch gesehen können sich relationale Werte sowohl in instrumentellen als auch in nicht-instrumentellen Beziehungen ausdrücken²²⁷. Auch wenn Objekte nur aus Nutzungsinteresse als wertvoll betrachtet werden, besteht eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Nicht-instrumentelle Beziehungen zu Naturentitäten bspw. in Fürsorge- oder Verantwortungsbeziehungen sind jedoch ungleich komplexer als rein instrumentelle Beziehungen, die eine Reduzierung der Naturentität auf ihren Mittel zum Zweck moralisch erlauben²²⁸. Dementsprechend unterscheidet Muraca zwischen instrumentellen Werten und intrinsisch-eudaimonischen Werten²²⁹.

An dieser Stelle ist eine weitere begriffliche Differenzierung wichtig, um den Unterschied zwischen instrumentellen und (nicht-instrumentellen) relationalen Werten deutlich hervorzuheben. Muraca verwendet den Begriff „intrinsisch“ anders, als er in der Umweltethik für gewöhnlich gebraucht wird. Wenn davon die Rede ist, Naturentitäten hätten einen intrinsischen Wert, dann wird in der Umweltethik damit nicht nur ausgedrückt, das betreffende Objekt sei in sich wertvoll, sondern oft wird auch die kantsche Bedeutung miteingebunden, das Objekt hätte einen Selbstzweck, d.h. es besäße eine eigene teleologische Ausrichtung. Um dies besser differenzieren zu können, schreibt Muraca²³⁰ hier von „inhärenten moralischen Werten“. Naturentitäten, die einen eudaimonischen Wert besitzen, erachtet Muraca in ihrem moralischen Wert als gleichwertig mit Naturentitäten, denen ein inhärenter moralischer Wert zukommt²³¹. Die Bedeutung dieser Werte ist aber nicht identisch. Damit kann Muraca ausdrücken, dass sich Naturentitäten mit eudaimonischem Wert ein entscheidendes Merkmal mit Naturentitäten mit inhärentem moralischen Wert teilen: Sie sind in sich selbst wertvoll. Naturentitäten mit diesen Werten ist gemeinsam, dass sie nicht einfach durch funktional gleichwertige Objekte ersetzt werden können – anders als dies bei Naturentitäten mit instrumentellem Wert der Fall ist.

²²⁷ Vgl. hierzu auch Himes und Muraca, „Relational Values“.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Vgl. Muraca, „The Map of Moral Significance“.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Vgl. ebd.

Der wesentliche Unterschied zwischen instrumentellen, relationalen (eudaimonischen) und intrinsischen (inhärenten moralischen) Werten kann am Beispiel von „Heiligen Wäldern“ oder anderer spirituell bedeutsamer Naturbestandteile vieler indigener Kulturen gut erläutert werden. Es handelt sich bei der Beziehung von Menschen bzw. Völkern zu diesen Naturbestandteilen nicht um einfache Nützlichkeitsbeziehungen. Denn nicht der Umstand, dass die Wälder ein Bedürfnis nach Spiritualität bzw. Religiosität erfüllen, sondern die besondere spirituelle bzw. religiöse Beziehung der Menschen mit den Wäldern macht diese heilig²³². Da die Wälder mit kollektiven Geschichten, Ahnen und der Identität der dort lebende Gemeinschaft in Verbindung gebracht werden, erhält die Beziehung zu den Wäldern eine eigene (intrinsische) Bedeutung. Die Heiligen Wälder werden damit unersetzlich, es kann kein angemessener Ausgleich für ihren Verlust im instrumentellen Sinne gefunden werden. Es wäre schlicht unakzeptabel, den Menschen einen anderen Wald als Ersatz anzubieten, weil es hier um eine ganz andere Wertedimension geht. Nicht die Nützlichkeit bzw. der Zweck ist wertgebend, sondern die mit Bedeutung aufgeladene Beziehung bestimmt hier den Wert. Es ist aus einer utilitaristisch-rationalen Weltanschauung heraus nicht möglich, solch komplexe Beziehungen angemessen zu verstehen. Genauso kann man die bedeutungsvolle Beziehung zu „Heiligen Wäldern“ nicht in der Dimension intrinsischer (inhärenter moralischer) Werte erklären. Es besteht für Außenstehende keine direkte moralische Verpflichtung gegenüber „Heiligen Wäldern“, sehr wohl aber gegenüber der Gemeinschaft, die zu diesen eine besondere Verbindung pflegt.²³³

Der (nicht-instrumentelle) relationale Wert der Natur kann zwischen anthropozentrischen und physiozentrischen Positionen vermitteln²³⁴. Relationale Werte sind nicht einfach eine Unterkategorie des instrumentellen Wertes, sondern eine Zwischenposition, die eine Synthese beider Seiten bildet, indem sie sich Merkmale mit beiden Konzepten teilt²³⁵. Auf diese Weise sind intrinsische, instrumentelle und relationale Werte miteinander verbunden und dennoch

²³² Vgl. hierzu Chan et al., „Why protect nature?“.

²³³ Vgl. Eser und Potthast, *Naturschutzethik*, S. 54.

²³⁴ Vgl. Eser, Uta: „Dialogue with Nature. The transformative potential of non-instrumental relationships with nature“, Vortrag, online gehalten, Symbio(s)cene Vortragsreihe *People – Nature – Future* am 15. Dezember 2021.

²³⁵ Ebd.

voneinander verschieden und inkommensurabel²³⁶. Abbildung 2 zeigt die drei Wertekategorien mit ihren Eigenschaften und veranschaulicht die Aspekte, die relationale Werte sich mit den beiden anderen Kategorien teilen. Relationale Werte wie instrumentelle Werte sind beide nicht unabhängig von der Wertschätzung durch Menschen. Anders als instrumentell wertvolle Entitäten können Entitäten, deren Wert sich aus einer bedeutsamen Beziehung heraus generiert, nicht durch ein funktional gleichwertiges Objekt ersetzt oder ausgetauscht werden. Relationale Werte können wie inhärente (inhärente moralische) Werte aus einer rational-instrumentellen Sichtweise heraus nicht adäquat verstanden und ausgedrückt werden. Dennoch unterscheiden sich inhärente moralische Werte von relationalen Werten grundlegend in Bezug darauf, dass Entitäten mit intrinsischem Wert ihre moralische Bedeutsamkeit in sich selbst tragen – unabhängig davon, ob Menschen sich mit ihnen emotional verbunden fühlen oder sie für Menschen nützlich sind.

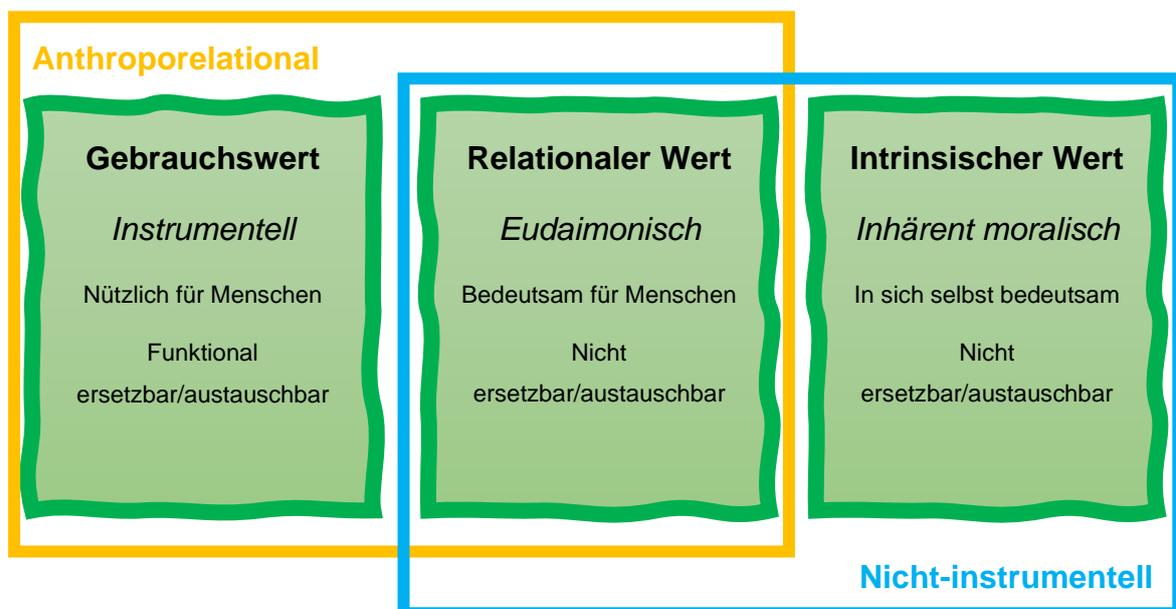


Abbildung 2: Gebrauchswert, relationaler und intrinsischer Wert mit ihren Eigenschaften (nach Eser²³⁷, verändert)

Zwar konnte ausführlich dargelegt werden, dass relationale Werte eine distinkte, sinnvolle Wertekategorie neben instrumentellen und intrinsischen Werten darstellen, dennoch ist die von Piccolo et al.²³⁸ geäußerte Befürchtung, relationale Werte könnten eine anthropozentrische, utilitaristische Weltanschauung einfach nur

²³⁶ Himes und Muraca, „Relational Values“.

²³⁷ Eser, „Dialogue with Nature“.

²³⁸ Piccolo et al., „Nature’s Contributions to People“ and Peoples’ Moral Obligations to Nature“.

reproduzieren, anstatt Naturschutz inklusiver zu gestalten, ernst zu nehmen. Ich möchte mich daher zum Abschluss des Kapitels III damit auseinandersetzen. Zunächst möchte ich darauf eingehen, welche Funktion relationale Werte in IPBES' konzeptionellen Rahmen erfüllen.

Der eigentliche Fokus der von Piccolo et al. geübten Kritik liegt auf IPBES' Konzept der *Nature's Contribution to People* (NCP), die das Konzept der Ökosystemleistungen ersetzen und damit anschlussfähiger für Gruppen bzw. Staaten machen sollte, die sich gegen die ökonomische Sprache des Ökosystemleistungskonzepts wehrten²³⁹. Muradian & Gómez-Baggethun kommen in ihrer Studie, auf die sich Piccolo et al. beziehen, zu dem Schluss, dass die Einführung der NCP die gewünschten Ziele verfehlt hat und, „dass das Konzept der NCP mit dem Ökosystemleistungskonzept eine Darstellung der Mensch-Natur-Beziehungen teilt, die von einer dualistischen, anthropozentrischen und utilitaristischen Weltansicht dominiert wird.“²⁴⁰ In einen ähnlichen Kontext setzen Piccolo et al. die Einführung der relationalen Werte in den konzeptionellen Rahmen von IPBES. So schreiben sie:

Mit dem Konzept der relationalen Werte wird versucht, Werte zu erfassen, die sich nur schwer oder gar nicht monetär quantifizieren lassen. In der derzeitigen Fassung der IPBES-Plattform sind relationale Werte jedoch im Wesentlichen instrumentelle (wenn auch nicht monetäre) Werte. Die Beziehung zwischen einer Person [...] und einer Naturentität [...] wird als *nützlich* [...] für die *Menschen* angesehen, um ein gutes Leben zu führen - "nature's contribution to people". Es gibt also keinen ausdrücklichen Verweis auf das gute Leben von Nichtmenschen - wo es keine Menschen gibt, gibt es auch keinen Wert.²⁴¹

Wie ich gezeigt habe, sind (nicht-instrumentelle) relationale Werte eine sinnvolle Ergänzung der Wertedichotomie, weil sie den Wert komplexer Mensch-Natur-Beziehungen wie Fürsorge oder Verantwortlichkeit für die Natur, aber auch nicht-westliche, spirituelle Formen der Verbindungen mit Natur ausdrücken können, der über die Nützlichkeit weit hinaus geht, aber trotzdem nicht in einem der Natur

²³⁹ Vgl. Muradian, Roldan und Gómez-Baggethun, Erik: „Beyond Ecosystem Services and Nature's Contributions: Is It Time to Leave Utilitarian Environmentalism Behind?“, in: *Ecological Economics* 185, 2021, 107038., S. 3: „Within IPBES, the debate has been expressed by the opposition of some member states (led by Bolivia) to use the terms “ecosystem services” and ‘natural capital’ in official documents.“

²⁴⁰ Ebd., S. 4, eigene Übersetzung.

²⁴¹ Piccolo et al., „Nature's Contributions to People” and Peoples' Moral Obligations to Nature“, S. 3, eigene Übersetzung.

inhärenten moralischen Wert begründet liegt. Was deutlich geworden sein sollte, ist gerade die Inkommensurabilität, die diese drei Wertekategorien untereinander auszeichnet. Es kann daher gar nicht erwartet werden, dass relationale Werte einen intrinsischen Wert der Natur ausdrücken könnten. Die Wertekategorien schließen sich weder gegenseitig aus und noch stehen sie miteinander in Konkurrenz, sondern ergänzen sich zu verschiedenen menschlichen Werteauffassungen über Natur. Die Errungenschaft, die mit der Einführung relationaler Werte einhergeht, ist die Erweiterung der Bewertungsperspektive und das Ermöglichen von pluralistischeren Wertbestimmungen, die mit der Wertedichotomie von intrinsisch und instrumentell nicht beschrieben werden können.

Am Beispiel des Schutzes von Spechten wollen Piccolo et al. zeigen, dass in einem Szenario, in dem das gute, menschliche Leben erfordere, Wald zu roden, die Beziehung der Menschen zur Landschaft zu einem Verschwinden des Spechtlebensraums und damit zu einem Aussterben der Spechte führe, da kein moralischer Grund bestünde, ihren Lebensraum zu schützen²⁴². Ich halte dies für ein gelungenes Beispiel für einen Konfliktfall, in dem der konzeptionelle Rahmen von IPBES zur Anwendung kommen kann. Da IPBES' konzeptioneller Rahmen kein normatives Rahmenwerk ist, kann er weder eine allgemeine Bewertung abgeben, was ein gutes, menschliches Leben ausmacht, noch angeben, was der „richtige“ Umgang mit Natur ist. Er kann jedoch die pluralen Auffassungen darüber in einen gleichberechtigten Austausch miteinander bringen. Menschen bewerten Natur und ihren Nutzen unterschiedlich – abhängig davon, welchem kulturellen Kontext sie angehören, in welchem Naturraum sie leben und welche Weltanschauungen, Grundsätze und Präferenzen sie haben.²⁴³

So geben die Autor*innen an, sie vertreten „die Perspektive, dass nicht-menschliche Organismen und verschiedene Ökosysteme einen intrinsischen Wert besitzen“²⁴⁴. Da sie den Spechten einen intrinsischen Wert zumessen, wäre es aus ihrer Sicht

²⁴² Vgl. Piccolo et al., „Nature's Contributions to People“ and Peoples' Moral Obligations to Nature“, S. 3f.

²⁴³ González-Jiménez, David; Berghöfer, Uta; Berghöfer, Augustin; Heubach, Katja und Kosmus, Marina: „Beyond Measurements: Multiple Values of Nature and Their Diverse Conceptualization. An Introduction for Practitioners, Based on the IPBES Preliminary Guide on Multiple ValuES“, April 2018, http://www.aboutvalues.net/data/ipbes/ipbes_values_of_nature_en.pdf (Zugriff 24.11.2021), S. 3.

²⁴⁴ Piccolo et al., „Nature's Contributions to People“ and Peoples' Moral Obligations to Nature“, S. 2, eigene Übersetzung.

moralisch nicht erlaubt, den Lebensraum der Spechte durch Abholzung zu zerstören. Eine andere Personengruppe in dem Szenario hat ein Interesse daran, die Wälder, in denen die Spechte leben, zu roden. Aus ihrem Beispiel wird deutlich, dass die Beziehung dieser Interessengruppe zum Wald eine überwiegend nutzenorientierte ist²⁴⁵. Davon ausgehend ist es wahrscheinlich, dass sie die Abholzung des Spechtlebensraums für moralisch erlaubt halten würden, da der Wert des Waldes nicht über dessen instrumentellen Nutzen hinausgeht. Ich möchte in dieses Szenario eine dritte Personengruppe einführen. Diese Personengruppe lebt seit Generationen neben den Spechtwäldern. In ihren Volksliedern und Märchen spielen der Wald und die darin vorkommenden Tiere eine große Rolle. Sie können nicht nachvollziehen, dass Spechte einen intrinsischen Wert besitzen sollen, sie haben aber mit Bedauern festgestellt, dass mit zunehmender Rodung des Waldes die gewohnten Umgebungsgeräusche wie das Spechttrommeln zur Balz abgenommen haben. Es wird als großer Verlust empfunden, wenn sie sich vorstellen, dass ihre Kinder und kommende Generationen Spechte nur noch aus den Liedern und Märchen kennen werden. Dieser hier ausgedrückte relationale Wert muss die anderen Beteiligten nicht persönlich überzeugen, jedoch ist er bei einer Abwägung von Werten zur Entscheidungsfindung zu berücksichtigen²⁴⁶.

In diesem Beispiel existieren multiple Werte nebeneinander, die synergetisch wirken oder im Widerspruch zueinander stehen können²⁴⁷. So scheint die intrinsische Wertvorstellung der Autor*innen über die Spechte im Einklang mit dem relationalen Wert zu sein, den die Eingesessenen dem Wald und seinen Tieren zumessen, während sie einer nutzenorientierten Einstellung zum Wald entgegenstehen. Nicht jeder Konfliktfall über die Nutzung versus den Erhalt der Natur lässt sich wohl eindeutig lösen, aber die multiplen Werte, die Menschen mit Natur verbinden, müssen in einer Abwägung zu solchen Konfliktfällen zur Sprache kommen können, um von der bloßen Verwendung wirtschaftlicher Argumente auf

²⁴⁵ Vgl. Piccolo et al., „Nature’s Contributions to People“ and Peoples’ Moral Obligations to Nature“, S. 4: “[...] the peoples’ relationships with the forest landscape has focused more on wood production from even-aged conifer stands rather than on having a high diversity of tree species and mixed-age forests.”

²⁴⁶ Vgl. hierzu Eser und Potthast, *Naturschutzethik*, S. 55.

²⁴⁷ González-Jiménez et al., „Multiple Values of Nature and Their Diverse Conceptualization“, S. 6.

eine ganzheitliche Bewertung als Grundlage politischer Entscheidungen in Bezug auf den Umgang mit Natur zu gelangen.

Der von IPBES verwendete konzeptionelle Rahmen stellt einen guten Ausgangspunkt für den Dialog dar, indem diese Wertevielfalt und ihre „Veränderung über Individuen, Kontexte und Skalen hinweg“²⁴⁸ sichtbar gemacht wird. Ich halte es daher für unklug, relationale Werte als nicht hilfreich zu verwerfen, weil sie intrinsische Werte nicht widerspiegeln können, und plädiere dafür, den konzeptionellen Rahmen von IPBES als eine Übersetzungshilfe²⁴⁹ aufzufassen, „um ein gemeinsames Arbeitsverständnis zwischen verschiedenen Disziplinen, Wissensformen und Akteuren zu ermöglichen“²⁵⁰. Die Kritik, die Piccolo et al. an der Einführung relationaler Werte in IPBES' konzeptionellen Rahmen üben, beruht in ihrer Form größtenteils auf einer Fehlinterpretation der Wertkategorie und ihrer Funktion im konzeptionellen Rahmen. Ihre Kritik ist dennoch produktiv und aufschlussreich, weil ihre Argumentation durchscheinen lässt, von welchem Menschenbild die Autor*innen ausgehen.

Piccolo et al. stellen sich mit ihrer Kritik an anthropozentrischen Naturschutzbegründungen in die lange Tradition einer Debatte, in der die Seiten darum ringen, ob die Vertretung physio- bzw. ökozentrischer oder anthropozentrischer Ethiken angemessener sei. Sie gehen davon aus, dass eine vom Menschen aus begründete Ethik darin scheitert, nicht-menschlichen Entitäten überhaupt einen Wert zusprechen zu können²⁵¹. Die generelle Auffassung, in anthropozentrischen Ethiken sei „nichts außer Menschen [...] moralisch relevant“²⁵² und Natur „bloß eine Ressource, über die Menschen nach Belieben verfügen können“²⁵³, ist weit verbreitet. Dabei hängt das Maß, in dem sich eine anthropozentrische Ethik für den Schutz der Natur einsetzen kann und welchen Wert sie Natur zumisst, stark davon ab, welches Menschenbild man dieser Ethik zugrunde legt²⁵⁴. Piccolo et al.

²⁴⁸ González-Jiménez et al., „Multiple Values of Nature and Their Diverse Conceptualization“, S. 6, eigene Übersetzung.

²⁴⁹ Vgl. Díaz et al., „The IPBES Conceptual Framework — Connecting Nature and People“, S. 12.

²⁵⁰ Siehe "Konzeptioneller Rahmen", in: *Deutsche IPBES-Koordinierungsstelle*.

²⁵¹ Vgl. Piccolo et al., „Nature's Contributions to People“ and Peoples' Moral Obligations to Nature“, S. 3: „There is thus no explicit reference to the good lives of nonhumans – where there are no humans there is no value.“

²⁵² Eser und Potthast, *Naturschutzethik*, S. 47.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd.

zeichnen ein Menschenbild, in dem Naturverbundenheit in der Form von bedeutungsvollen Mensch-Natur-Beziehungen keine Rolle zu spielen scheint. Ein gutes, menschliches Leben beinhaltet hier ausschließlich Nützlichkeitsbeziehungen zu Natur. Welche Bedeutung Naturverbundenheit und damit komplexere Mensch-Natur-Beziehungen für ein gutes, menschliches Leben haben, bestimmt in anthropozentrischen Ethiken jedoch maßgeblich mit, welchen Stellenwert die Natur und ihr Schutz haben²⁵⁵. Geht es rein um die Nützlichkeit der Natur, beschränkt sich der Schutz der Natur auf die Aufrechterhaltung dieser Nützlichkeit. Wenn mit tieferer Bedeutung aufgeladene Mensch-Natur-Beziehungen einen wesentlichen Beitrag zum menschlichen Wohlergehen und Glück leisten, dann kann es vom Menschen her begründet gelingen, den Schutz der Natur gegenüber rein wirtschaftlichen Nutzungsinteressen durchzusetzen.

Dennoch muss sich eine Gesellschaft auch mit der Frage beschäftigen, welche Rechte Naturentitäten haben sollten und welche Pflichten ihnen gegenüber dadurch erwachsen. Es ist ein Unterschied, ob Lebewesen gegenüber eine direkte Pflicht besteht, ihr Leben zu achten und ihre Bedürfnisse nicht zu beeinträchtigen, oder ob der Schutz von Naturentitäten indirekt über den Beitrag begründet wird, den ihre Existenz und ihr Fortbestehen für ein gutes, menschliches Leben hat. Bzgl. der Spechte aus dem Beispiel muss bspw. aus Sicht der Autor*innen, das Leben jedes einzelnen Spechts im Wald geachtet und die Landnutzung so angepasst werden, dass diese ihre Bedürfnisse erfüllen können. Weil die Spechte einen intrinsischen Wert besitzen, besteht jedem Individuum gegenüber eine direkte moralische Pflicht. Den Eingesessenen hingegen ist es wichtig, dass es weiterhin Spechte gibt, aber das Leben eines jeden einzelnen Spechtes ist hier nicht von moralischer Bedeutung. Die wertgebende Beziehung besteht hier zwischen den Eingesessenen zu der Spezies der Spechte²⁵⁶. Die Berücksichtigung relationaler Werte kann daher meines Erachtens zwar der Diversität existierender Mensch-Natur-Beziehungen besser gerecht werden, sie kann aber nicht verhindern, dass ein gesellschaftlicher Diskurs darüber zu führen ist, welche Naturentitäten wir bei unseren Handlungen direkt zu berücksichtigen haben und aus welchen Gründen wir ihnen dies schulden.

²⁵⁵ Eser und Potthast, *Naturschutzethik*, S. 47.

²⁵⁶ Vgl. *existence value* bei Díaz et al., „The IPBES Conceptual Framework — Connecting Nature and People“, S. 14.

Nussbaum bspw. hat in ihrem Buch *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* versucht, den Fähigkeiten-Ansatz auf Tiere auszuweiten. Damit sollen die Rechte von Tieren gesichert werden, da diese nicht an der Festlegung politischer Grundsätze mitwirken können, die Auswirkungen auf ihre Lebensbedingungen haben²⁵⁷.

Für Piccolo et al. muss ein inklusiverer Naturschutz ökozentristische Perspektiven stärker miteinbeziehen und intrinsische Werte der Natur anerkennen²⁵⁸. Meiner Ansicht nach wird ein inklusiverer Naturschutz nicht dadurch erreicht, Natur stärkere Rechte einzuräumen, während gleichzeitig an einem Bild von individualistischen, nur an sich interessierten Menschen festgehalten wird. Neben dem Diskurs über die Rechte von Naturentitäten muss das Menschenbild, das anthropozentrischen Ethiken zugrunde liegt überdacht werden. Die relationale Umweltethik rückt die Mensch-Natur-Beziehung in den Mittelpunkt der Betrachtung. Mit ihr ist es möglich, einseitige Zweckbeziehungen zur Natur in Frage zu stellen und an ihre Stelle Formen von gelungenen Mensch-Natur-Beziehungen zu setzen, die „Natur eben nicht nur objektivierend als Es, sondern auch als Du [auffassen], mit dem Menschen in Beziehung treten können“²⁵⁹.

Die Notwendigkeit, die Beziehungen zwischen Mensch und Natur neu zu gestalten, sehen auch Muradian & Gómez-Baggethun²⁶⁰. Als grundlegend erachten sie dabei die Fähigkeit zur Empathie, die davon abhängt, wie psychologisch nah sich Menschen einer Entität gegenüber fühlen, d.h. wie gut Menschen Gemeinsamkeiten zwischen sich und den Entitäten wahrnehmen können²⁶¹. Ausbeuterische Zweckbeziehungen sind gekennzeichnet durch die Abwesenheit von Empathie – sowohl in Mensch-Natur- als auch in Mensch-Mensch-Beziehungen²⁶². Eine harmonische Mensch-Natur-Beziehung kann sich nur entwickeln, wenn Menschen ihre eigene Macht gegenüber der Natur einschränken, auch wenn sie eigentlich die

²⁵⁷ Nussbaum, Martha Craven: *Frontiers of justice: Disability, Nationality, Species Membership*. First paperback edition. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 2007 (=The Tanner lectures on human values), S. 352.

²⁵⁸ Vgl. Piccolo et al., „Nature’s Contributions to People” and Peoples’ Moral Obligations to Nature“.

²⁵⁹ Eser, Uta: „Natur aus praktischer Perspektive: Vom Reden, (Mit-)Fühlen und Handeln“, in: Feldmann, Klaus; Höppner, Nils (Hg.): *Wie über Natur reden? Philosophische Zugänge zum Naturverständnis im 21. Jahrhundert*. München: Karl Alber 2020 (=Physis Bd. 5), 75-88, S. 76.

²⁶⁰ Vgl. Muradian und Gómez-Baggethun, „Beyond Ecosystem Services and Nature’s Contributions“, S. 5f.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Ebd.

Möglichkeiten zur Beherrschung von Natur haben, so die Autoren²⁶³. Mit der Berücksichtigung von relationalen Werte kann in anthropozentrischen Naturschutzbegründung diese Empathie endlich Ausdruck finden. Mit den Worten von Uta Eser helfe sie damit, „Natur [zu] schützen, weil wir sie lieben.“²⁶⁴ Meiner Ansicht nach brauchen wir ein Menschenbild, in dem Empathie die höchste Form der Menschlichkeit darstellt und ein Verständnis vom guten, menschlichen Leben, in dem Naturverbundenheit einen wesentlichen Beitrag zum menschlichen Glück leistet.

IV. Ist Naturverbundenheit ein Merkmal von Menschlichkeit?

In Kapitel II 2a) wurde festgehalten, dass man womöglich darüber streiten kann, ob Naturverbundenheit wirklich so grundlegend für das Wesen des Menschen ist, dass man sie als eine menschliche Grundfähigkeit betrachten muss. Für die Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur ist es jedoch maßgeblich, dass Naturverbundenheit als eine spezifisch menschliche Fähigkeit zu einem guten, menschlichen Leben beiträgt. Sollte sich zeigen, dass die Fähigkeit zu einer mit Pflanzen und Tieren verbundenen Lebensweise nichts damit zu tun hat, ob „wir ein gegebenes Leben als menschliches anerkennen“²⁶⁵, dann ist ein umfassendes Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur auf Grundlage Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz nicht begründbar.

Der Frage, ob Naturverbundenheit eine Grundfähigkeit ist und ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur damit begründbar, möchte ich auf verschiedenen Ebenen nachgehen. Zunächst prüfe ich, ob ein Sein-Sollens-Fehlschluss bzw. ein naturalistischer Fehlschluss vorliegt. Anschließend soll beantwortet werden, ob Naturverbundenheit ein menschliches Merkmal ist und als eine der Grundfähigkeiten für das Gelingen des menschlichen Lebens wichtig ist.

Der von Nussbaum formulierte moralische Anspruch, dass Menschen die Möglichkeit haben sollten, ihre menschlichen Grundfähigkeiten zu entfalten, ist dadurch begründet, dass Menschen diese Grundfähigkeiten entwickeln können,

²⁶³ Vgl. Muradian und Gómez-Baggethun, „Beyond Ecosystem Services and Nature’s Contributions“, S. 6.

²⁶⁴ Eser, „Inklusiv denken“, S. 90.

²⁶⁵ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 188.

d.h. sie sind quasi „natürlich“ in Menschen angelegt und die Verwirklichung der Grundfähigkeiten ist bedeutsam für ein gutes, menschliches Leben. Begeht Nussbaum damit einen Sein-Sollens- bzw. einen naturalistischen Fehlschluss, den Eser in ihrer Argumentation für ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur übernimmt? Bereits David Hume hat erkannt, dass ein logischer Schluss von Sein auf Sollen nicht möglich ist²⁶⁶. Von einem Sein-Sollens-Fehlschluss spricht man, wenn von einer deskriptiven Aussage ohne weiteres auf eine normative Aussage geschlossen wird²⁶⁷. Das bedeutet, dass Schlüsse von Beobachtungen, wie die Welt ist, auf Aussagen, wie die Welt sein sollte, keine logische Gültigkeit besitzen. Folgender Schluss wäre also unzulässig:

P: Menschen sind natürlich dazu veranlagt, bestimmte Grundfähigkeiten zu entwickeln.

K: Menschen sollen ihre Grundfähigkeiten entwickeln können.

Diese verkürzte Darstellung gibt Nussbaums Argument jedoch nicht korrekt wieder. So enthält ihr Argument weitere Prämissen, die die Bedeutung der Grundfähigkeiten für das gute, menschliche Leben beinhalten:

P1: Menschen sind natürlich dazu veranlagt, bestimmte Grundfähigkeiten zu entwickeln.

P2: Wenn Menschen ihre Grundfähigkeiten entwickeln, können sie ein gutes Leben führen.

P3: Ein gutes Leben zu führen (=Eudaimonia), ist das höchste Gut für Menschen.

K: Menschen sollen ihre Grundfähigkeiten entwickeln können.

Ein Schluss auf eine normative Aussage ist dann gültig, wenn in den Prämissen ebenfalls mindestens eine normative Aussage vorkommt²⁶⁸. Neben zwei beschreibenden Prämissen enthält das Argument nun auch eine normative Prämisse (P3). Bei der Aussage, Eudaimonia sei das höchste Gut für Menschen, handelt es sich um eine Wertung, während man die Aussagen über die natürlichen Veranlagungen der Menschen und dass eine Entwicklung dieser zu einem guten Leben befähigt, als Beobachtungen über Menschen auffassen kann. Bei Nussbaums Argument handelt es sich nicht um einen Sein-Sollens-Fehlschluss, da eine normative Aussage in ihrer Prämissenmenge enthalten ist, die den Schluss auf

²⁶⁶ Vgl. Humes Gesetz in Pfister, *Werkzeuge des Philosophierens*, S. 125.

²⁶⁷ Vgl. ebd., S. 124f.

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 125.

eine normative Konklusion erlaubt. In dieser Form ist das Argument also logisch gültig.

Damit wird aber noch nichts über die Wahrheit der Prämissen ausgesagt. G.E. Moore hat in seiner *Principia Ethica* kritisiert, dass ein semantisches Problem vorliegt, wenn versucht wird, wertende Attribute wie „gut“ und „schlecht“ mit natürlichen Attributen gleichzusetzen²⁶⁹. Diese natürlichen Attribute können nicht-natürliche Eigenschaft wie „gut“ jedoch nicht definieren oder erklären. Wenn also die menschliche Natur herangezogen wird, um ausgehend davon zu bestimmen, was als gut gilt, dann handelt es sich nach Moore um einen naturalistischen Fehlschluss (*naturalistic fallacy*). In diesem Zusammenhang ergibt sich auch das Problem, dass anhand dieser Schlussweise alle menschlichen Veranlagungen – bspw. auch Selbstsucht und Aggression – als gut definiert werden müssten²⁷⁰. Eine metaphysische Beschreibung der menschlichen Natur, d.h. eine grundsätzliche, fundamentale Struktur menschlichen Seins, die über den Bereich des Erfahrbaren hinausgeht, kann nicht in ethische Werturteile überführt werden.

Die Interpretation, Aristoteles' Ethik und seine Auffassung vom Wesen des Menschen würden auf einer „metaphysischen Biologie“ basieren, ist jedoch zurückzuweisen²⁷¹. So ist es in der aristotelischen Konzeption des Menschen bereits eine Frage der Wertung, welche Tätigkeiten bzw. Fähigkeiten Bestandteil der menschlichen Natur sind²⁷². Aristoteles' Ethik kommt in diesem Sinne „so gut wie ohne metaphysische Prämissen“²⁷³ aus, denn sie knüpft an menschliche Lebenserfahrungen an und ist an der gelebten Praxis orientiert. Was zum Wesen des Menschen gehört, ist damit keine wertneutrale Beschreibung, sondern bereits wertgeladenes Urteil. Auch Nussbaum macht deutlich, ihre Konzeption des Menschen sei ethisch-politisch auf einer sehr allgemeinen Ebene, nicht metaphysisch²⁷⁴. Ihre Auffassung vom menschlichen Wesen gründet „auf gemeinsamen Mythen und Geschichten [...], die sowohl den Freunden als auch den

²⁶⁹ Hurka, Thomas: „Moore's Moral Philosophy“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moore-moral/> (Zugriff 27.09. 2022).

²⁷⁰ Vgl. hierzu Timmons, *Moral Theory*, S. 101 zur Naturgesetz-Theorie.

²⁷¹ Vgl. hierzu Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S.122 sowie Höffe, *Aristoteles*, S.190.

²⁷² Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 122.

²⁷³ Höffe, *Aristoteles*, S.190.

²⁷⁴ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 28.

Fremden erklären, was es bedeutet, Mensch und nicht etwas anderes zu sein.“²⁷⁵ Bei dieser Bestimmung der menschlichen ‚Natur‘ geht es weder um metaphysische Strukturen noch um eine Reduktion auf die menschliche Biologie. Vielmehr spiegelt Nussbaums Konzeption des Menschen den Prozess, wie Menschen sich selbst begreifen und interpretieren²⁷⁶. Nussbaum geht davon aus, dass es möglich ist, eine kulturübergreifende Vorstellung davon zu erhalten, „was es bedeutet, als Mensch in der Welt zu leben“²⁷⁷ und dass in dieser Vorstellung bestimmte Aspekte und Erfahrungen eine zentrale Bedeutung haben. Diese Merkmale schließlich machen die Grundstruktur menschlichen Lebens aus und stellen die Basis für Nussbaums Fähigkeiten-Liste dar.

Des Weiteren muss beachtet werden, dass Nussbaum nicht die Förderung aller, sondern bestimmter menschlicher Fähigkeiten fordert. Ihre Fähigkeiten-Liste ist eine Auswahl derjenigen Grundfähigkeiten, die zu einem guten Leben beitragen, indem sie in Tätigkeiten münden, die für das Menschsein von zentraler Bedeutung sind. Vollständiger müsste ihr Argument daher wie folgt lauten:

P1: Bestimmte Tätigkeiten und Erfahrungen sind von zentraler Bedeutung für das Menschsein.

P2: Für die Ausführung dieser Tätigkeiten sind in Menschen bestimmte Grundfähigkeiten angelegt, die aber erst entwickelt werden müssen.

P3: In der Ausführung der für das Menschsein wichtigen Tätigkeiten vollzieht sich das gute, menschliche Leben.

P4: Ein gutes Leben zu führen (=Eudaimonia), ist das höchste Gut für Menschen

P5: Wenn Menschen ihre Grundfähigkeiten entwickeln, können sie ein gutes Leben führen.

K: Menschen sollen ihre Grundfähigkeiten entwickeln können.

So kann für Nussbaums Argumentation der Vorwurf eines Sein-Sollens-Fehlschluss abgewehrt werden und auch ein naturalistischer Fehlschluss liegt nicht vor, da es sich bei P1 bereits um eine normative Bewertung handelt. Es wird zudem auf Basis der für den Menschen wesentlichen Tätigkeiten und Merkmale eine Auswahl der Grundfähigkeiten getroffen, sodass der Einwand entkräftet werden kann, eine moralische Forderung, die auf einer Konzeption des Menschen beruht, würde alle

²⁷⁵ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 46.

²⁷⁶ Vgl. ebd.

²⁷⁷ Ebd., S. 47.

menschlichen Merkmale undifferenziert als „gut“ übernehmen. Auch in Esers Argumentation sind die genannten Fehlschlüsse nicht enthalten, da die Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur auf Nussbaums Argumentation aufsetzt.

Esers Argumentation kann als eine Spezialisierung von Nussbaums Argumentation in dem Sinne verstanden werden, dass Eser sich auf eine der Grundfähigkeiten der Fähigkeiten-Liste Nussbaums – die Naturverbundenheit – konzentriert, um begründen zu können, warum Menschen das Recht haben, eine für das Menschsein spezifische Tätigkeit – ein Leben im Einklang mit der Natur – ausführen zu können, wenn sie dies möchten. Ob nun Esers Forderung gerechtfertigt ist, hängt im Wesentlichen davon ab, ob Naturverbundenheit ein menschliches Merkmal ist und ob sie überhaupt eine Rolle für ein gutes, menschliches Leben spielt.

Nussbaum zufolge kann ein menschliches Leben, in dem eine der Grundfähigkeiten der Fähigkeiten-Liste nicht verwirklicht werden kann, nicht als *gutes* menschliches Leben bezeichnet werden und keine der Grundfähigkeiten kann durch andere ersetzt oder ausgeglichen werden²⁷⁸. Nun ist die Fähigkeiten-Liste aber bewusst offengehalten und es ist vorgesehen, dass Elemente darauf hinzu- oder weggenommen werden können. Sollte sich also herausstellen, dass es sich bei Naturverbundenheit nicht um ein kulturübergreifendes, allgemeines menschliches Merkmal handelt, könnte diese von der Liste gestrichen werden.

Wir können berechtigte Zweifel darüber haben, ob die Fähigkeit zu einem sorgsamem Umgang mit der Natur und die Fähigkeit zu einer mit Pflanzen und Tieren verbundenen Lebensweise wirklich zur Grundstruktur menschlichen Lebens gehört. Stellen wir uns vor, wir träfen auf ein Wesen, das uns menschlich vorkommt und auch sonst alle Merkmale aufweist, die wir gewöhnlich Menschen zuschreiben würden. Würden wir sagen, dieses Wesen kann kein menschliches Wesen sein, wenn wir entdecken würden, dass es ihm grundsätzlich an der Fähigkeit fehlt, eine Verbindung zu Pflanzen, Tieren und der übrigen Natur aufzubauen und es aufgrund des Fehlens dieser Fähigkeit zur Naturverbundenheit nicht in der Lage ist, sorgsam mit der Natur und ihren Entitäten umzugehen? Gilt dasselbe, wie Nussbaum

²⁷⁸ Vgl. hierzu Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S.202f.

formuliert, „für ein Wesen [...], das keinerlei Sinn für die Wunder und Schönheiten der Natur hätte“²⁷⁹? Bei Nussbaum heißt es weiter:

Hier beobachten wir möglicherweise, dass ein Teil unserer Art sich gegenwärtig zu etwas anderem entwickelt, als gewöhnlich für menschlich gehalten wurde: Vielleicht müssen wir eines Tages entweder unsere Vorstellung vom Menschsein ändern oder eine tiefe Kluft zwischen den menschlichen Lebensformen anerkennen.²⁸⁰

Bereits Nussbaum merkt hier Zweifel an, ob wir auch in Zukunft noch an der Naturverbundenheit als ein allgemeines menschliches Merkmal festhalten können und sollten. Wenn sich unsere Vorstellung vom Menschsein im Hinblick auf die Fähigkeit, eine Beziehung zur Natur aufbauen zu können, so sehr verändert, ist es möglich, dass wir Naturverbundenheit eines Tages von der Liste der menschlichen Grundfähigkeiten streichen müssen?

Eine Entfremdung der Menschen von Natur wurde bei in den urbanen Räumen westlicher Gesellschaften lebenden Menschen bereits beobachtet und beschrieben²⁸¹. Der Grund für diese Entfremdung wird zum einen auf das Fehlen von Kontakt und Erfahrung mit Natur zurückgeführt²⁸². In diesen Lebenswirklichkeiten haben Menschen immer weniger Möglichkeiten für bedeutungsvolle Interaktionen mit der natürlichen Umwelt. Zum anderen ist die westliche Denktradition und Wissenschaft geprägt von einer klaren Trennung von Mensch und Natur, die sich auf die Art und Weise auswirkt, wie Menschen sich selbst und ihre Beziehung zu Natur in der Welt begreifen²⁸³. Doch selbst wenn es sich bei der Entfremdung der Menschen von ihrer natürlichen Umwelt um einen fortschreitenden Trend handelt, ist es meiner Ansicht nach ein vorschneller Schluss, Naturverbundenheit von der Liste menschlicher Merkmale zu streichen. Zunächst sollte sich vergegenwärtigt werden, ob und ggf. wie die Naturverbundenheit mit einem guten Leben zusammenhängt und welche Auswirkungen die Abwesenheit von Interaktionen mit der Natur auf das Leben von Menschen hat. Wenn man zu

²⁷⁹ Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 54.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Vgl. hierzu Miller, James R.: „Biodiversity conservation and the extinction of experience“, in: *Trends in Ecology & Evolution* 20(8), 2005, 430–434 sowie Soga, Masashi und Gaston, Kevin J.: „Extinction of experience: the loss of human–nature interactions“, in: *Frontiers in Ecology and the Environment* 14(2), 2016, 94–101.

²⁸² Vgl. ebd.

²⁸³ Vgl. hierzu Muradian und Gómez-Baggethun, „Beyond Ecosystem Services and Nature's Contributions“.

dem Schluss gelangt, dass Naturverbundenheit wichtig ist, damit Menschen ein gutes Leben führen können, dann ist das ein Argument für mehr Anstrengungen, Menschen Naturverbundenheit zu ermöglichen, anstatt sie für obsolet zu erklären.

Dass allein schon der Aufenthalt von Menschen in Naturräumen gesundheitsfördernd ist, wurde für alle Altersgruppen bereits hinreichend belegt²⁸⁴. Wer sich in die Natur begibt, stärkt nicht nur Herz-Kreislauf- und Immunsystem, auch die Resilienz gegenüber Stressoren kann sich verbessern und Angstzustände werden gemildert²⁸⁵. So reduziert der Aufenthalt in der Natur bspw. das Stressempfinden, verringert psychische Belastungen und steigert positive Affekte²⁸⁶. Bei Menschen, die von akuten psychischen Erkrankungen betroffen sind, konnten die höchsten Erholungseffekte in der Natur beobachtet werden²⁸⁷. Diese Beispiele zeigen eindrucksvoll, dass bereits der bloße Aufenthalt in Natur positiv für die menschliche Gesundheit und das Wohlbefinden ist, ohne zu berücksichtigen, welche Rolle die Naturverbundenheit von Menschen dabei spielen könnte. Welche Zusammenhänge zwischen Naturverbundenheit und Glücksempfinden (*happiness*) bestehen, untersuchten Capaldi et al.²⁸⁸ in einer Meta-Analyse verschiedener Studien. Sie konnten zeigen, dass die subjektive Naturverbundenheit²⁸⁹ und Glück tatsächlich miteinander verbunden sind. Naturverbundener Menschen haben demnach tendenziell positivere Affekte, mehr Vitalität und mehr Lebenszufriedenheit als weniger naturverbundene Menschen. Eine enge Verbundenheit zu Natur leistet also einen wichtigen Beitrag zu einem guten, menschlichen Leben.

Menschen, die ihre Fähigkeit zur Naturverbundenheit nie entwickeln konnten oder im Laufe ihres Lebens verlernt haben, haben allein aufgrund der menschlichen

²⁸⁴ Vgl. Claßen, Thomas und Bunz, Maxie: „Einfluss von Naturräumen auf die Gesundheit – Evidenzlage und Konsequenzen für die Wissenschaft und Praxis“, in: *Bundesgesundheitsblatt - Gesundheitsforschung - Gesundheitsschutz* 6, 2018, 720-728.

²⁸⁵ Vgl. ebd.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Capaldi, Colin A.; Dopko, Raelyne L. und Zelenski, John M.: „The Relationship between Nature Connectedness and Happiness: A Meta-Analysis“, in: *Frontiers in Psychology* 5, 2014, Article 976.

²⁸⁹ Subjektive Naturverbundenheit ist die Art und Weise, auf die Menschen sich selbst als naturverbunden begreifen und dadurch in der Welt verorten. Capaldi et al. verstehen unter Naturverbundenheit ein Persönlichkeitskonstrukt von Menschen, mit dem ein stabiler, individueller Unterschied in der kognitiven, affektiven und erfahrungsmäßigen Verbundenheit mit der natürlichen Umwelt einhergeht.

Veranlagung, naturverbunden sein *zu können*, einen Anspruch darauf, dass Anstrengungen unternommen werden, ihnen die Möglichkeit und den Zugang zu einem Leben im Einklang mit der Natur als wichtigen Bestandteil eines guten, menschlichen Lebens zu geben. Was aber, wenn es in Zukunft Menschen gibt, die ohne diese Basisfähigkeit auf die Welt kommen und keine Naturverbundenheit entwickeln können, auch wenn interne Fähigkeiten und externe Bedingungen dazu hergestellt wurden? Genaugenommen erlischt für Menschen, denen die Basisfähigkeit fehlt, Naturverbundenheit erlangen zu können, der Anspruch an den Gesetzgeber bzw. den Staat, ihnen ein naturverbundenes Leben zu ermöglichen²⁹⁰. Gegenüber diesen Menschen bestünden auf Basis des Fähigkeiten-Ansatzes im Hinblick auf ein Leben im Einklang mit der Natur keine politischen Verpflichtungen, auch wenn der positive Zusammenhang zwischen Naturverbundenheit und Glück empirisch belegt ist. Nussbaum warnt vor diesen Schlussfolgerungen, auch wenn sie technisch gesehen korrekt sind. Die empirische Messung von Grundfähigkeiten ist nicht nur schwierig, es gibt laut Nussbaum auch „enorme Missbrauchsmöglichkeiten, wenn es darum geht, festzustellen, wer diese Grundfähigkeiten hat.“²⁹¹ Ein Gesetzgeber bzw. ein Staat sollte daher bzgl. seiner politischen Verpflichtungen davon ausgehen, jede/r hätte die Grundfähigkeiten und er sollte die Menschen dementsprechend fördern, diese verwirklichen zu können. Das bedeutet, auch für die Naturverbundenheit als menschliche Grundfähigkeit sollte angenommen werden, dass Menschen generell zu bedeutungsvollen Mensch-Natur-Beziehungen fähig sind.

Die in Deutschland durchgeführten Naturbewusstseinsstudien zeigen, dass viele Menschen auch artikulieren können, dass sie Natur eine wichtige Rolle für ein gutes Leben einräumen²⁹². Zu diesem Zeitpunkt ist es für unsere Gesellschaft daher plausibler anzunehmen, dass vielen Menschen die internen Fähigkeiten und externen Bedingungen zu einem Leben im Einklang mit der Natur fehlen, nicht die generelle Veranlagung. Wir sollten davon ausgehen, dass Menschen die Fähigkeit besitzen, sich emotional mit der Natur zu verbinden und ein naturverbundenes Leben zu führen. Wenn sie sich für diese Lebensweise entscheiden, dann hat das

²⁹⁰ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit*, S. 206: „Die Grundfähigkeiten der Menschen verlangen nach Betätigung, und daraus ergeben sich die entsprechenden politischen Verpflichtungen.“

²⁹¹ Ebd., S. 207.

²⁹² Bspw. BMU und BfN, *Naturbewusstsein 2011*, S. 49.

positive Auswirkungen auf ihre Gesundheit, ihr Wohlbefinden und ihre Zufriedenheit. Gleichzeitig ist Naturverbundenheit human in dem Sinne, dass der Mensch der Natur in dieser Art von Beziehung wohlwollend und empathisch gegenübertritt. Sich für ein Leben im Einklang mit der Natur zu entscheiden, ist nicht nur zutiefst menschlich, sondern auch „ein Akt der Humanität“²⁹³, wie Eser schreibt. Man kann Naturverbundenheit daher als ein Merkmal von Menschlichkeit im doppelten Sinne auffassen.

²⁹³ Eser, „Inklusiv denken“, S. 90.

C. Schluss

Angesichts des massiven Verlusts der Biodiversität, der sich in den kommenden Jahrzehnten noch zuspitzen wird, steht die Forderung nach einem umfassenden transformativen Wandel im Raum – einem transformativem Wandel, zu dem nicht nur die technologische, ökonomische und soziale Umorganisation unserer problematischen Praktiken gehört, sondern eben auch eine kritische Prüfung der zugrundeliegenden Paradigmen, Ziele und Werte dieser Praktiken. Eine dieser Früchte kritischer Reflexion ist die Einführung relationaler Werte in IPBES' konzeptionellen Rahmen und damit der Bruch mit der in den umweltethischen Debatten der westlichen Welt lange vertretenen Wertedichotomie. Die Einführung relationaler Werte erlaubt es, dass endlich auch Kulturen am Gespräch über Natur und unserer Beziehung zu ihr teilnehmen können, die auf andere Werte- und Wissensformen zurückgreifen und keine strikte Trennung von Mensch und Natur vornehmen, wie das in der dualistischen Weltanschauung der westlichen Gemeinschaft der Fall ist. Doch relationale Werte geben auch vielen Menschen im westlichen Kulturkreis endlich einen Ausdruck für das, was sie weder durch eine Abhängigkeit von Natur oder eine Nützlichkeitsbeziehung noch durch die Überzeugung, Natur hätte eigene Rechte, ausdrücken können. Sie haben bedeutungsvolle, wertschätzende Beziehungen zur Natur und ihren Entitäten – sie fühlen sich mit Natur auf vielfältige Weise verbunden.

In dieser Arbeit habe ich gefragt, ob wir – wie Eser das fordert – ein Recht darauf haben, solch bedeutungsvolle Mensch-Natur-Beziehungen eingehen zu können, um ein Leben im Einklang mit der Natur zu führen. Der Kern meiner Untersuchung stellte dabei die Naturverbundenheit als „Option des Guten Lebens“ dar. Ich wollte verstehen, auf welche Grundlagen aufbauend und an welche Konzepte anknüpfend Eser argumentiert, um ausgehend davon evaluieren zu können, ob ihre Forderung nach einem Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur plausibel begründbar ist. Dazu gehörte auch, zu fragen, welchen Einwänden sich die Argumentation stellen muss und ob und ggf. welche Punkte offen bleiben. Im Folgenden möchte ich meine Ergebnisse zusammenfassend darstellen.

Eser's Argumentation baut im Wesentlichen auf der von Martha Nussbaum interpretierten, aristotelischen Konzeption des Guten Lebens auf. Menschen

streben nach einem guten und erfüllten Leben. Ein gutes Leben und Handeln – Eudaimonia – besteht in der Ausübung von Tätigkeiten, die für Menschen wichtig und charakteristisch sind. Nussbaum nennt in ihrem Fähigkeiten-Ansatz, der die Grundlage für Esers Begründung eines Rechts auf ein Leben im Einklang mit der Natur bildet, wesentliche Grundfähigkeiten, die Menschen für die Ausübung dieser Tätigkeiten benötigen. Die Naturverbundenheit – das zentrale Element in Esers Argumentation – ist eine dieser wesentlichen Grundfähigkeiten von Menschen.

Die Bezeichnung ‚wesentliche, menschliche Grundfähigkeiten‘ bezieht sich bei Nussbaum auf die grundlegende Veranlagung von Menschen, die Fähigkeiten entwickeln zu können, deren Verwirklichung die Voraussetzung für das Gute Leben ist. Menschen müssen nicht bereits zur Naturverbundenheit fähig sein oder diese bereits praktizieren – für die Grundstruktur menschlichen Lebens ist allein maßgeblich, die Veranlagung zu haben, Grundfähigkeiten wie Naturverbundenheit erlangen *zu können*. Menschen haben je nach individueller Präferenz und Kontext, in dem sie leben, einen großen Spielraum an Möglichkeiten, ihre eigene Konkretisierung für jede Komponente der Fähigkeiten-Liste zu finden. So kann Naturverbundenheit an verschiedenen Orten und in verschiedenen Kulturen der Welt als Bestandteil eines guten, gelingenden Lebens sehr unterschiedlich präzisiert sein. Zudem haben Menschen die freie Entscheidung, ob sie ihre Grundfähigkeiten überhaupt in die entsprechenden, charakteristischen Tätigkeiten münden lassen wollen. Dass Menschen bestimmte Grundfähigkeiten haben, bedeutet nicht, dass sie dazu verpflichtet sind, tatsächlich davon Gebrauch machen zu müssen. Naturverbundenheit ist eine „Option des Guten Lebens“, die Menschen entfalten und auf ihre spezifische Weise verwirklichen können, wenn sie es wünschen.

Unabhängig davon, ob Menschen Naturverbundenheit in ihrem Leben verwirklichen wollen oder nicht, haben sie das Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur, lautet das Postulat Esers. Aus der aristotelischen Strebensethik lässt sich keine Sollensethik wie die kantischen Pflichtethik herstellen, dennoch kann mit ihr ein moralischer Anspruch in Bezug auf die Naturverbundenheit begründet werden, der verpflichtende Handlungsanweisungen nach sich zieht. Dies gelingt mit einem von persönlichen Wünschen und Zielen unabhängigen, objektiven Glücksbegriff, nach welchem ein menschliches Leben dann als gelungen zu bezeichnen ist, wenn

Menschen ihre Grundfähigkeiten als Möglichkeiten für ein glückliches Leben einsetzen. Menschen haben einen Anspruch darauf, die in ihnen angelegten, menschlichen Grundfähigkeiten zu ihrem vollen Potenzial zu entfalten, d.h. in der Lage zu sein, ihre Fähigkeiten einsetzen zu können und die entsprechenden Tätigkeiten dazu ausführen zu können. Allein, dass Menschen die wesentliche Grundfähigkeit zur Naturverbundenheit haben, begründet also den moralischen Anspruch auf die volle Entfaltung dieser Fähigkeit.

Damit Menschen ihre Grundfähigkeiten voll entfalten können, müssen sie mit den notwendigen internen Fähigkeiten ausgestattet sein und in Umständen leben, die es erlauben, die entsprechenden Tätigkeiten auszuführen. Aristoteles und Nussbaum zufolge hat der Staat bzw. der Gesetzgeber die Pflicht, Menschen hierfür die benötigte Erziehung bzw. Bildung zukommen zu lassen, sowie die notwendigen institutionellen, strukturellen und materiellen Voraussetzungen zu schaffen. Die Entscheidungsfreiheit der Menschen, ob sie von ihrer Fähigkeit zur Naturverbundenheit Gebrauch machen wollen, bleibt davon unberührt. Es besteht keine Pflicht, ein Leben im Einklang mit der Natur zu führen, selbst wenn ein Staat alle notwendigen Voraussetzungen hergestellt hat. Genauso wie die Grundfähigkeiten ist auch die Entscheidungsfreiheit der Menschen ein wesentlicher Bestandteil dessen, was ein gutes, gelungenes Leben ausmacht. Da Menschen nach Eudaimonia streben, ist es jedoch wahrscheinlich, dass sie sich für ein naturverbundenes Leben entscheiden und ihre Handlungen danach ausrichten. Ob in der Konzeption Nussbaums bzw. Aristoteles' vor diesem Hintergrund von Handlungs- bzw. Entscheidungsfreiheit gesprochen werden kann, konnte im Rahmen der Arbeit nicht vertieft behandelt werden. Doch selbst wenn Eudaimonia als primäre Zielausrichtung feststeht, gibt es eine Fülle an sekundären Zielen, die Menschen in ihrem Leben verfolgen können, und damit verbundene Entscheidungen über Handlungen und Lebensformen, die sie treffen müssen. Aristoteles' und auch Nussbaums Fokus liegt deutlich auf der Erfordernis, diejenigen Lebensumstände herzustellen, in denen Menschen sich frei für oder gegen Naturverbundenheit als eine Option des Guten Lebens entscheiden können. Menschen ein Leben im Einklang mit der Natur zu ermöglichen, ist von diesem Standpunkt aus eine Frage der Gerechtigkeit und des politischen Handelns. Die Entscheidung gegen ein Leben im Einklang mit der Natur ist nicht frei, wenn sie

getroffen wird, weil die Voraussetzungen fehlen, ein naturverbundenes Leben führen zu können.

Die freie Entscheidung zur Naturverbundenheit ist weder eine Nützlichkeitsabwägung, noch hat sie etwas mit einem moralischen Selbstwert der Natur zu tun. Die in bedeutungsvollen Mensch-Natur-Beziehungen enthaltenen relationalen Werte stellen eine distinkte und sinnvolle Wertekategorie neben instrumentellen und intrinsischen Werten dar. So können die Einwände abgewehrt werden, relationale Werte würden entweder eine Unterkategorie der anderen beiden Wertekategorien oder überhaupt keine sinnvolle weitere Unterscheidung bilden. Relationale Werte teilen sich Merkmale sowohl mit intrinsischen als auch mit instrumentellen Werten, sind also mit ihnen verbunden und dennoch inkommensurabel. Wie instrumentelle Werte sind auch relationale Werte von der Wertschätzung durch Menschen abhängig – sie können insofern beide als anthroporelational bezeichnet werden. Jedoch können Entitäten, deren Wert sich aus einer bedeutsamen Beziehung zu ihnen generiert, nicht einfach durch ein funktional gleichwertiges Objekt ersetzt werden. Relationale Werte sind in dieser Hinsicht wie intrinsische Werte von nicht-instrumenteller Art. Anders als Entitäten, die aufgrund der Beziehung, die Menschen zu ihnen haben, wertgeschätzt werden, sind Entitäten mit intrinsischem Wert jedoch in sich selbst bedeutsam. Relationale Werte können und sollen im konzeptionellen Rahmen von IPBES keine der anderen beiden Wertekategorien ersetzen, sondern eine sinnvolle Ergänzung der verschiedenen Wertauffassungen darstellen, die Menschen über Natur haben können und sie in einen gleichberechtigten Austausch miteinander bringen.

Ob relationale Werte als Teil einer vom Menschen aus begründenden Ethik die utilitaristische Weltanschauung reproduzieren, hängt stark davon ab, welches Menschenbild einer solchen Ethik zugrunde gelegt wird. Ich habe dafür argumentiert, dass es für einen inklusiveren Naturschutz nicht nur darauf ankommt, der Natur stärkere Rechte einzuräumen, sondern auch das durchweg negative Bild eines nur an sich interessierten Menschen zu überdenken. Es ist ein alternatives Menschenbild notwendig, in dem der Mensch anderen Menschen und der Natur mit Empathie gegenübertritt und Naturverbundenheit in der Form bedeutungsvoller Mensch-Natur-Beziehungen Teil eines guten, gelungenen, menschlichen Lebens ist. Die relationale Umweltethik kann einseitige Zweckbeziehungen in Frage stellen

und sie durch Formen von gelungenen Mensch-Natur-Beziehungen ablösen. In solchen Beziehungen beschränken Menschen ihre Macht der Natur gegenüber, obwohl sie die Mittel zu ihrer Ausbeutung haben.

Nussbaums Konzeption des Menschen, auf die Esers Argument für ein Leben im Einklang mit der Natur aufbaut, ist die Spiegelung des Prozesses der Selbstinterpretation, was es bedeutet, Mensch zu sein und als solcher in der Welt zu leben. Wenn von ‚natürlichen Veranlagungen‘ die Rede ist, dann ist in diesen Aussagen bereits die normative Bewertung enthalten, dass es sich um Fähigkeiten handelt, die für das Menschsein von zentraler Bedeutung sind. Es handelt sich daher nicht um eine biologistische oder naturalistische Argumentation, sondern den Versuch, in den Mythen und Geschichten, die Menschen sich über sich selbst erzählen, kulturübergreifende Gemeinsamkeiten zu finden, um Merkmale einer menschlichen Grundstruktur zu identifizieren.

Abschließend habe ich dargelegt, dass die Beobachtung eines Trends zur fortschreitenden Entfremdung der Menschen von Natur kein Indiz dafür ist, dass Naturverbundenheit in Zukunft womöglich keine Rolle mehr als wesentliche, menschliche Grundfähigkeit spielen wird. Verschiedene Studien zeigen, dass der Kontakt zur Natur wichtig für die menschliche Gesundheit und das Wohlbefinden ist und dass zwischen Naturverbundenheit und Glück ein positiver Zusammenhang besteht. Für unsere Gesellschaft – insbesondere in den urbanen Räumen – ist es plausibler anzunehmen, dass viele Menschen ihre Fähigkeit zur Naturverbundenheit nie entwickeln konnten, im Laufe ihres Lebens verlernt haben und/oder in ihrer Lebenswirklichkeit nicht die Möglichkeit haben, in einen bedeutungsvollen Kontakt mit Natur zu kommen. Vor diesem Hintergrund ist die Forderung, Menschen Naturverbundenheit zu ermöglichen, umso relevanter, anstatt zu erklären, Naturverbundenheit könne eines Tages womöglich nicht mehr als menschliche Grundfähigkeit gelten. Ich komme in dieser Arbeit zu dem Schluss, dass ein Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur auf Grundlage des Fähigkeiten-Ansatzes von Nussbaum plausibel begründet werden kann. Wenn Einverständnis darüber besteht, dass Naturverbundenheit eine wesentliche, menschliche Grundfähigkeit ist, dann haben Menschen auch ein Recht darauf, diese Fähigkeit in ihrem Leben verwirklichen zu können.

Da das Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur für alle Menschen gilt und es je nach Kultur und Kontext eine Vielzahl an möglichen Spezifizierungen gibt, wie ein naturverbundenes Leben und bedeutungsvolle Mensch-Natur-Beziehungen konkret aussehen können, sind diese Begriffe in dieser Arbeit vage geblieben – auch um den Stellenwert dieser Pluralität zu betonen. Weiterführend könnte man sich aber überlegen, wie ein Leben im Einklang mit der Natur in einer bestimmten Gesellschaft aussehen könnte und welche konkreten Maßnahmen ein Staat hierfür umzusetzen hätte.²⁹⁴ Des Weiteren stellt sich auch die Frage, ob neben der starken Verpflichtung des Staates bzw. des Gesetzgebers auch eine individuelle Pflicht besteht, einander ein Leben im Einklang mit der Natur zu ermöglichen. Welche individuelle Verantwortung haben wir in Bezug auf die Naturverbundenheit einander gegenüber?

Was tragen Theorien dazu bei, Menschen ein Leben im Einklang mit der Natur zu ermöglichen? Helfen uns Theorien, in denen positive Visionen und utopische Ideale beschrieben werden, dabei gerechtere Verhältnisse herzustellen? Nussbaums Ansatz bspw. stellt die perfekte Gerechtigkeit als eine Welt dar, in der alle Menschen die gleichen Möglichkeiten haben, ihre Grundfähigkeiten zu verwirklichen. Amartya Sen ist hingegen der Meinung, der Entwurf utopischer Ideale würde beim Abbau von Ungerechtigkeit nicht helfen. Seiner Ansicht nach sind Theorien erforderlich, die Ungerechtigkeit vergleichen können und auf diese Weise zu weniger ungerechten Gesellschaften führen²⁹⁵. Anders sieht dies wiederum Philip Kitcher, der in *Science in a Democratic Society* schreibt, es brauche Ideale, die uns die Richtung vorgeben, auch wenn wir wissen, dass es unrealistisch ist, sie zu erreichen²⁹⁶.

Es ist jedoch Vorsicht geboten, an welche Vorstellungen wegweisende Utopien und Ideale geknüpft werden. Nicht nur das menschliche Verständnis davon, was ein Leben im Einklang mit der Natur sein könnte, unterliegt einem Wandel über den Verlauf der Zeit – ganz zu schweigen davon, was unter ‚Natur‘ zu verstehen ist. Der menschlich verursachte, globale Wandel bringt zudem neuartige Ökosysteme und Landschaften (*ecological novelties*) hervor, über die in einem gesellschaftlichen

²⁹⁴ In dem Bewusstsein, dass auch innerhalb *einer* Gesellschaft ein großer Spielraum an Möglichkeiten für die Einzelnen erhalten bleiben muss.

²⁹⁵ Vgl. Robeyns und Byskov, „The Capability Approach“.

²⁹⁶ Kitcher, Philip: *Science in a Democratic Society*. Lanham: Prometheus Books 2011.

Prozess erst ein normatives Urteil gebildet werden muss²⁹⁷. Gleichzeitig prägen die Erfahrungen mit ‚ökologischer Neuartigkeit‘ wiederum das Verständnis der Menschen von Natur. Positive Visionen und Utopien für ein Leben im Einklang mit der Natur dürfen nicht zu starr auf eine von vielen möglichen Perspektiven verengt sein und müssen diesen Wandel und die sozio-ökologische Prozesse dahinter berücksichtigen können.

Zu einem tiefgreifenden, gesellschaftlichen Wandel, der für die Überwindung der Biodiversitätskrise erforderlich ist, kann die relationale Umweltethik einen wesentlichen Teil beitragen. Auch wenn in dieser Ethik der Naturschutz weiterhin vom Menschen aus begründet ist, so steht der Mensch doch nicht mehr allein im Mittelpunkt der Betrachtung – sofern man anerkennt, dass Menschlichkeit sich in der Art und Weise ausdrückt, empathisch miteinander und mit der Natur und ihren Entitäten umzugehen. Weder ein Aussperren des Menschen aus der Natur noch ein reines Konsumieren der Natur zur eigenen Selbstverwirklichung stellen gelungene Mensch-Natur-Beziehungen dar. Es müssen Beziehungen zwischen Mensch und Natur etabliert werden, in denen es nicht nur um beide geht, sondern in denen es auch gleichermaßen um beide geht. Die Frage, was wir welchen Naturentitäten gegenüber schulden, sollte ob der Möglichkeiten, die die relationale Umweltethik als argumentativer Schlüssel bietet, daher nicht vernachlässigt werden. Die Begegnung mit der Natur in mit Bedeutung aufgeladenen Beziehungen hat das Potenzial, Reflexionen darüber anzustoßen, welche Rechte Natur und ihre Entitäten haben sollten.

Anders als das weit verbreitete Ökosystemleistungskonzept finden relationale Wertverständnisse in Diskursen, Abwägungen und politischen Prozessen um klassische Landnutzungskonflikte immer noch wenig Beachtung und werden – wenn sie geäußert werden – häufig als irrational und zu emotional abgetan. Das Ökosystemleistungskonzept hat sich wahrscheinlich auch deshalb so erfolgreich verbreitet, weil es ein Menschenbild aufruft, mit dem wir uns wohl zu identifizieren scheinen. Es bedient das Narrativ vom Menschen, der nur an sich denken kann, der eigennützig, egoistisch und unersättlich ist und der Natur nur schützt, weil er auf sie

²⁹⁷ Vgl. hierzu Heger, Tina; Bernard-Verdier, Maud; Gessler, Arthur; Greenwood, Alex D.; Grossart, Hans-Peter; Hilker, Monika; Keinath, Silvia et al.: „Towards an Integrative, Eco-Evolutionary Understanding of Ecological Novelty: Studying and Communicating Interlinked Effects of Global Change“, in: *BioScience* 69(11), 2019, 888-899.

angewiesen ist und es sich rechnet. Menschen beuten nicht nur die Natur und andere Lebewesen aus, sie versklaven zum Vorteil weniger Privilegierter sogar andere Menschen.

Wir können jedoch auch anders – davon bin ich überzeugt – und wir müssen in Zukunft auch anders über uns selbst und unseren Platz in der Welt denken, um daran anknüpfend auch die entsprechenden Taten folgen zu lassen. Zum einen verschleiert das durchweg negative Bild des Menschen als Kollektivsubjekt, dass manche Menschen von der Ausbeutung der Umwelt profitieren, während andere darunter leiden – wie Eser aufgezeigt hat²⁹⁸. Zum anderen hat der herbeigesehnte, gesellschaftliche Wandel wesentlich bessere Chancen auf Erfolg, wenn Menschen dazu motiviert werden können, aktiv an einer Veränderung mitzuwirken. Das Gute Leben ist kein Zustand, der sich ab einem bestimmten Zeitpunkt von selbst einstellt, sondern fordert unsere aktive Teilnahme und Tätigkeit in der Welt. Meiner Auffassung nach brauchen wir hierzu ein alternatives Menschenbild, das Menschen daran erinnert, dass sie grundlegend dazu fähig sind, naturverbunden zu sein. Genauso wie Menschen zu Egoismus und Aggression fähig sind, können sie sich auch altruistisch und empathisch verhalten. Was es bedeutet ‚Mensch zu sein‘, ist in diesem Kontext keine biologische Frage, sondern die Frage danach, wie wir uns selbst als Menschen begreifen möchten und welche Geschichte wir über uns selbst erzählen wollen. Die Abkehr von ausbeuterischen Zweckbeziehungen zugunsten gelungener Mensch-Natur-Beziehungen kann einen Zugewinn an Sinn und Erfüllung für das menschliche Leben bedeuten. Womöglich ist genau dies der tiefgreifende, gesellschaftliche Wandel, nach dem wir suchen.

²⁹⁸ Vgl. Eser, „Inklusiv denken“, S. 85f. u. 90.

Danksagung

Bei der Margarete-Ammon-Stiftung möchte ich mich für die finanzielle Unterstützung mit dem Deutschlandstipendium bedanken.

Silke Kunz und Julia Kriner haben die Arbeit Korrektur gelesen und hilfreiche Anmerkungen gemacht. Tina Heger hat mir durch ausführliche Kommentierung und Besprechung des Entwurfs geholfen und über den Verlauf der Bearbeitung wichtige Impulse gegeben.

Ich möchte mich des Weiteren bei meinen Kolleginnen und Kollegen bei PSU bedanken für die Flexibilität, die es mir möglichen macht, mein Studium zu verfolgen und das Interesse an den Themen, mit denen ich mich beschäftige.

Über die vergangenen Semester hinweg gibt es so viele Gespräche und Begegnungen, die mich nicht nur fachlich auf das Schreiben dieser Arbeit vorbereitet haben, sondern mich auch persönlich bestärkt haben, meinen Interessen und Begabungen nachzugehen. Dafür bin ich dankbar.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Deutsch. Übers. u. hg. v. Ursula Wolf. 4. Auflage, Originalausgabe. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 2013 (=rowohlts enzyklopädie 55651).
- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (BMU) und Bundesamt für Naturschutz (BfN), Hrsg. *Naturbewusstsein 2011. Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt*. Berlin: BMU 2012.
- Capaldi, Colin A.; Dopko, Raelyn L. und Zelenski, John M.: „The Relationship between Nature Connectedness and Happiness: A Meta-Analysis“, in: *Frontiers in Psychology* 5, 2014, Article 976. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00976>.
- Chan, Kai M. A.; Balvanera, Patricia; Benessaiah, Karina; Chapman, Mollie; Díaz, Sandra; Gómez-Baggethun, Erik; Gould, Rachele; Hannahs, Neil; Jax, Kurt; Klain, Sarah; Luck, Gary W.; Martín-López, Berta; Muraca, Barbara; Norton, Bryan; Ott, Konrad; Pascual, Unai; Satterfield, Terre; Tadaki, Marc; Taggart, Jonathan; Turner, Nancy: „Why protect nature? Rethinking values and the environment“, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(6), 2016, 1462-1465. <https://doi.org/10.1073/pnas.1525002113>.
- Chan, Kai M.A.; Gould, Rachele K. und Pascual, Unai: „Editorial Overview: Relational Values: What Are They, and What’s the Fuss about?“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35, 2018, A1–A7. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2018.11.003>.
- Claßen, Thomas; Bunz, Maxie: „Einfluss von Naturräumen auf die Gesundheit – Evidenzlage und Konsequenzen für die Wissenschaft und Praxis“, in: *Bundesgesundheitsblatt - Gesundheitsforschung - Gesundheitsschutz* 6, 2018, 720-728. <https://doi.org/10.1007/s00103-018-2744-9>.
- de Groot, Mirjam; Drenthen, Martin und de Groot, Wouter T.: „Public Visions of the Human/Nature Relationship and their Implications for Environmental Ethics“, in: *Environmental Ethics* 33(1), 2011, 25–44.
- Díaz, Sandra; Demissew, Sebsebe; Carabias, Julia; Joly, Carlos; Lonsdale, Mark; Ash, Neville; Larigauderie, Anne et al.: „The IPBES Conceptual Framework — Connecting Nature and People“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 14, 2015, 1–16. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2014.11.002>.
- Díaz, Sandra; Demissew, Sebsebe; Joly, Carlos; Lonsdale, Mark und Larigauderie, Anne: „A Rosetta Stone for Nature’s Benefits to People“, in: *PLOS Biology* 13(1), 2015, 1-8. e1002040. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1002040>.
- Eser, Uta: „Dialogue with Nature. The transformative potential of non-instrumental relationships with nature“, Vortrag, online gehalten, Symbio(s)cene Vortragsreihe *People – Nature – Future* am 15. Dezember 2021.
- „Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur“, in: Haber, Wolfgang; Held, Martin; Vogt, Markus (Hg.): *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*. München: oekom 2016, 81-92.
- „Natur aus praktischer Perspektive: Vom Reden, (Mit-)Fühlen und Handeln“, in: Feldmann, Klaus; Höppner, Nils (Hg.): *Wie über Natur reden? Philosophische Zugänge zum Naturverständnis im 21. Jahrhundert*. München: Karl Alber 2020 (=Physis Bd. 5), 75-88.

- Eser, Uta; Potthast, Thomas: *Naturschutzethik. Eine Einführung in die Praxis*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos 1999.
- Freiman, Christopher: „Goodwill Toward Nature“, in: *Environmental Values* 18(3), 2009, 343–359.
- González-Jiménez, David; Berghöfer, Uta; Berghöfer, Augustin; Heubach, Katja und Kosmus, Marina: „Beyond Measurements: Multiple Values of Nature and Their Diverse Conceptualization. An Introduction for Practitioners, Based on the IPBES Preliminary Guide on Multiple ValuES“, April 2018, http://www.aboutvalues.net/data/ipbes/ipbes_values_of_nature_en.pdf (Zugriff 24.11.2021).
- Gould, Rachele; Pai, Māhealani; Muraca, Barbara und Chan, Kai M. A.: „He ‘ike ‘ana la i Ka Pono (It Is a Recognizing of the Right Thing): How One Indigenous Worldview Informs Relational Values and Social Values“, in: *Sustainability Science* 14(5), 2019, 1213–1232. <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00721-9>.
- Haber, Wolfgang: „Naturschutz persönlich betrachtet - Wolfgang Haber: ‚Unbequeme Wahrheiten der ökologischen Wissenschaft‘“, in: *Natur und Landschaft* 88(11), 2013, 460–465. <https://doi.org/10.17433/11.2013.50153243.460-465>.
- Heger, Tina: „Relationale Umweltethik als Schlüssel zur Überwindung der globalen Biodiversitätskrise“, in: *Natur und Landschaft* 95(8), 2020, 372–374. <https://doi.org/10.17433/8.2020.50153831.372-374>.
- Heger, Tina; Bernard-Verdier, Maud; Gessler, Arthur; Greenwood, Alex D.; Grossart, Hans-Peter; Hilker, Monika; Keinath, Silvia; Kowarik, Ingo; Kueffer, Christoph; Marquard, Elisabeth; Müller, Johannes; Niemeier, Stephanie; Onadia, Gabriela; Petermann, Jana S.; Rillig, Matthias C.; Rödel, Mark-Oliver; Saul, Wolf-Christian; Schittko, Conrad; Tockner, Klement; Joshi, Jasmin und Jescke, Jonathan M.: „Towards an Integrative, Eco-Evolutionary Understanding of Ecological Novelty: Studying and Communicating Interlinked Effects of Global Change“, in: *BioScience* 69(11), 2019, 888–899. <https://doi.org/10.1093/biosci/biz095>
- Himes, Austin und Muraca, Barbara: „Relational Values: The Key to Pluralistic Valuation of Ecosystem Services“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35, 2018, 1–7. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2018.09.005>.
- Höffe, Otfried: *Aristoteles*. 3., überarb. Aufl. München: Beck 2006 (=Beck’sche Reihe Denker 535).
- „Ausblick: Aristoteles oder Kant - wider eine plane Alternative“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. 2., bearbeitete Aufl., Berlin: Akademie Verlag 2006 (=Klassiker Auslegen Band 2), 277–304.
- „Ethik als praktische Philosophie - Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22-1095a13)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. 2., bearbeitete Aufl., Berlin: Akademie Verlag 2006 (=Klassiker Auslegen Band 2), 13–38.
- Hourdequin, Marion und Wong, David B.: „A relational approach to environmental ethics“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 32(1), 2005, 19–33.
- Hurka, Thomas: „Moore’s Moral Philosophy“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moore-moral/> (Zugriff 27.09.2022).
- IPBES: *Global Assessment Report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Hg. v. Brondízio, Eduardo Sonnewend; Settele, Josef; Díaz, Sandra und Ngo, Hien Thu. Bonn, Germany: IPBES secretariat 2019. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3831673>.

- „Methodological Assessment Regarding the Diverse Conceptualization of Multiple Values of Nature and Its Benefits, Including Biodiversity and Ecosystem Functions and Services“, in: *IPBES Values Assessment*, <https://ipbes.net/the-values-assessment>, letzte Aktualisierung 09.07.2022 (Zugriff: 13.09.2022).
- *Summary for Policymakers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn, Germany: IPBES secretariat 2019. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3553579>.
- „Western Science“ in: *IPBES Glossary*, <https://ipbes.net/node/16446>, letzte Aktualisierung 08.12.2017 (Zugriff 13.09.2022).
- Jax, Kurt; Barton, David N.; Chan, Kai M.A.; de Groot, Rudolf; Doyle, Ulrike; Eser, Uta; Görg, Christoph et al.: „Ecosystem Services and Ethics“, in: *Ecological Economics* 93, 2013, 260–268. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2013.06.008>.
- Kitcher, Philip: *Science in a Democratic Society*. Lanham: Prometheus Books 2011.
- Knippenberg, Luuk; de Groot, Wouter T.; van den Born, Riyan J.G.; Knights, Paul und Muraca, Barbara: „Relational Value, Partnership, Eudaimonia: A Review“, in: *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35, 2018, 39–45. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2018.10.022>.
- "Konzeptioneller Rahmen", in: *Deutsche IPBES-Koordinierungsstelle*, <https://www.de-ipbes.de/de/Konzeptioneller-Rahmen-1693.html> (Zugriff 13.09.2022).
- Maier, D. S. und Feest, A.: „The IPBES Conceptual Framework: An Unhelpful Start“, in: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 29(2), 2016, 327–347. <https://doi.org/10.1007/s10806-015-9584-5>.
- Miller, James R.: „Biodiversity conservation and the extinction of experience“, in: *Trends in Ecology & Evolution* 20(8), 2005, 430–434. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2005.05.013>.
- Muraca, Barbara: „The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics“, in: *Environmental Values* 20(3), 2011, 375–396. <https://doi.org/10.3197/096327111X13077055166063>.
- Muradian, Roldan und Gómez-Baggethun, Erik: „Beyond Ecosystem Services and Nature’s Contributions: Is It Time to Leave Utilitarian Environmentalism Behind?“, in: *Ecological Economics* 185, 2021, 107038. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2021.107038>.
- Nussbaum, Martha Craven: *Frontiers of justice: Disability, Nationality, Species Membership*. First paperback edition. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 2007 (=The Tanner lectures on human values).
- *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Hg. v. Herlinde Pauer-Studer. Übers. v. Ilse Utz. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 (=edition suhrkamp, Gender Studies Bd. 1739).
- Ott, Konrad; Dierks, Jan und Voget-Kleschin, Lieske: „Einleitung“, in: Ott, Konrad; Dierks, Jan und Voget-Kleschin (Hg.): *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2016, 1–19.
- Pfister, Jonas: *Werkzeuge des Philosophierens*. 2. Aufl. Stuttgart: Reclam 2015.
- Piccolo, John J., Taylor, Bron; Washington, Haydn; Kopnina, Helen; Gray, Joe; Alberro, Heather und Orlikowska, Ewa: „Nature’s Contributions to People” and Peoples’ Moral Obligations to Nature“, in: *Biological Conservation* 270, 2022, 109572. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2022.109572>.

- Rapp, Christof: *Aristoteles zur Einführung*. 3., überarb. Aufl. Hamburg: Junius, 2007 (=Zur Einführung).
- „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. 2., bearbeitete Aufl., Berlin: Akademie Verlag 2006 (=Klassiker Auslegen Band 2), 109–134.
- Robeyns, Ingrid und Byskov, Morten Fibieger: „The Capability Approach“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/capability-approach/> (Zugriff 05.07.2022).
- Römpp, Georg: *Aristoteles*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2009 (=UTB Profile 3294).
- Soga, Masashi und Gaston, Kevin J.: „Extinction of experience: the loss of human–nature interactions“, in: *Frontiers in Ecology and the Environment* 14(2), 2016, 94–101. <https://doi.org/10.1002/fee.1225>.
- Timmons, Mark: *Moral Theory: An Introduction*. 2. Aufl. Lanham: Rowman et Littlefield 2013 (=Elements of Philosophy).
- „Über IPBES“, in: *Deutsche IPBES-Koordinierungsstelle*, <https://www.de-ipbes.de/de/IPBES-1688.html> (Zugriff 13.09.2022).
- van den Born, Riyan J.G.; Arts, B.; Admiraal, J.; Beringer, A.; Knights, P.; Molinario, E.; Horvat, K. Polajnar et al.: „The Missing Pillar: Eudemonic Values in the Justification of Nature Conservation“, in: *Journal of Environmental Planning and Management* 61(5–6), 2018, 841–856. <https://doi.org/10.1080/09640568.2017.1342612>.
- van Schaik, Carel P.; Ancrenaz, Marc; Borgen, Gwendolyn; Galdikas, Birute; Knott, Cheryl D.; Singleton, Ian; Suzuki, Akira; Utami, Sri Suci und Merrill, Michelle: „Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture“, in: *Science* 299(5603), 2003, 102–105. <https://doi.org/10.1126/science.1078004>.
- Watts, Vanessa: „Indigenous Place-Thought & Agency amongst Humans and Non-Humans (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour!)“, in: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2(1), 2013, 20–34.
- Wolf, Ursula: *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*. 3. Aufl., 3. bibliografisch erw. Ausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013 (=Werkinterpretationen).

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe angefertigt habe. Textpassagen, die wörtlich oder dem Sinn nach auf Publikationen oder Vorträgen anderer Autor*innen beruhen, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Freising, 28.09.2022

Jana Igl