

JAHR Praktische
BUCH Philosophie
in globaler Perspektive 2

SCHWERPUNKT

›Natur‹ als Bezugspunkt der
praktischen Philosophie

›Nature‹ and References to the
›Natural‹ in Practical Philosophy

FOCUS

YEAR Practical
BOOK Philosophy
in a Global Perspective 2

VERLAG KARL ALBER



VERLAG KARL ALBER 

Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive

Herausgegeben von

Michael Reder, Alexander Filipović, Dominik Finkelde
und Johannes Wallacher

Yearbook Practical Philosophy in a Global Perspective

Edited by

Michael Reder, Alexander Filipović, Dominik Finkelde
and Johannes Wallacher

Wissenschaftlicher Beirat / Scientific Advisory Board:

Remmon E. Barbaza (Ateneo de
Manila University)

Monika Betzler (Ludwig-Maximi-
lians-Universität München)

Heiner Bielefeldt (Friedrich-
Alexander-Universität Erlangen-
Nürnberg)

Michael Lysander Fremuth
(Universität zu Köln)

Anca Gheaus (University Pompeu
Fabra Barcelona)

Victoria Harrison (University of
Macau)

Bashshar Haydar (American
University of Beirut)

Lisa Herzog (Technische Universität
München/Hochschule für
Politik)

Hans Joas (Humboldt-Universität zu
Berlin)

Heinz-Gerhard Justenhoven
(Institut für Theologie und
Frieden Hamburg)

Regina Kreide (Justus-Liebig-Uni-
versität Gießen)

Stephan Lessenich (Ludwig-Maximi-
lians-Universität München)

Georg Lohmann (Arbeitsstelle
Menschenrechte an der Otto-von-
Guericke-Universität Magdeburg)

Matthias Lutz-Bachmann (Goethe
Universität Frankfurt am Main)

Christoph Menke (Goethe Uni-
versität Frankfurt am Main)

Lukas Meyer (Karl-Franzens-
Universität-Graz)

Corinna Mieth (Ruhr-Universität
Bochum)

Cheryl Misak (University of Toronto)

Peter Niesen (Universität Hamburg)

Michael Quante (Westfälische
Wilhelms-Universität Münster)

Dieter Senghaas (Universität
Bremen)

Georg Stenger (Universität Wien)

JAHR Praktische
BUCH Philosophie
in globaler Perspektive **2**

›Natur‹ als Bezugspunkt der
praktischen Philosophie

YEAR Practical
BOOK Philosophy
in a Global Perspective **2**

›Nature‹ and References to the
›Natural‹ in Practical Philosophy

Redaktionsanschrift/Editorial Address:

Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive
des Rottendorfprojekts an der
Hochschule für Philosophie München SJ
Redaktion: Dr. Mara-Daria Cojocaru
Kaulbachstr. 31a
D-80539 München

Mail: rottendorf@hfph.de

<https://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/rottendorf-projekt/jahrbuch>



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-46202-7
ISSN 2510-2834

Inhalt / Contents

Vorwort	
Praktische Philosophie in globaler Perspektive: warum und wie?	7

Schwerpunktteil

Natur als Bezugspunkt der praktischen Philosophie. Ein Problemaufriss	15
<i>Michael Reder</i>	
Bedingte Unbedingtheit. Zum Zusammenhang zwischen Würde, Autonomie und Natur	27
<i>Theda Rehbock</i>	
Natur neu denken. Problemaufriss und Perspektiven am Beispiel der synthetischen Biologie und des Enhancement des Humanen	56
<i>Agata Maksymczak</i>	
Der moderne Naturbegriff, unser lebensweltliches Freiheitsverständnis und die Grenzen der Freiheit	89
<i>Tobias Müller</i>	
Zwischen Natur und Sozialisierung: Jürgen Habermas und die Begründung des moralischen Status des Embryos	111
<i>Klaus Viertbauer</i>	
<i>Smart Technology</i> in der Pflege als Bedrohung von Autonomie? Grundzüge eines technikgestützten Modells rationaler Selbst- bestimmung	134
<i>Hauke Behrendt, Catrin Misselhorn</i>	
Das Konzept der Internetsucht aus philosophischer Perspektive	164
<i>Florian Heusinger von Waldegge</i>	

Inhalt / Contents

Pharmakoästhetische Praktiken. Wie Tiere einen guten Tod sterben	193
<i>Kerstin Weich</i>	
Künstlerisches Schaffen jenseits des Humanismus	220
<i>Stefan Lorenz Sorgner</i>	
Kosmopolitismus und menschliche Natur. Forderungen einer Ethik für Erdlinge	241
<i>Angela Kallhoff</i>	
Natur als Grenze der Freiheit? Ethik und Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Natur	263
<i>Interview mit Otfried Höffe</i>	

Allgemeiner Beitragsteil

Fresh Perspectives on Intergenerational Justice: Comments on Social Criticism, Temporality, and Future Narratives	279
<i>Simon Faets, Nejma Tamoudi, Michael Reder</i>	
Extraterritoriale Jurisdiktion und Tierarbeit – Perspektiven einer globalisierten Tierethik	305
<i>Charlotte E. Blattner</i>	
Public Deliberation in a Globalized World? The case of Confucian Customs and Traditions	339
<i>Elena Ziliotti</i>	

Vorwort

Praktische Philosophie in globaler Perspektive: warum und wie?

Die Renaissance der praktischen Philosophie

Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ist (fast) so alt wie die Philosophie selbst. Sie geht zurück auf Aristoteles. Die theoretische Philosophie zielt für ihn auf die Erkenntnis des von Natur aus Gegebenen (z. B. als Erkenntnistheorie oder als Metaphysik). Demgegenüber fragt die praktische Philosophie nach dem menschlichen Handeln. Ausgangspunkt ist dabei für Aristoteles der Mensch als *zoon politikon*, d. h. als soziales und politisches Wesen. Gegenstand der praktischen Philosophie ist daher der vom Menschen durch seine Handlungen gestaltete Raum des Sozialen und Politischen. Für Aristoteles sind in diesem Bereich der Philosophie Fragen des Guten, der Ethik, und Fragen des Rechten, der Politik, aufeinander bezogen. Neben der Reflexion auf diese Fragen geht es der praktischen Philosophie nicht zuletzt auch darum, Anleitungen dazu zu geben, wie dieser Raum zu gestalten wäre im Sinne einer Verwirklichung des Guten.

In der Neuzeit sind viele Entwürfe entstanden, die das Feld der praktischen Philosophie angesichts der gesellschaftlichen und politischen Umbrüche nach dem Mittelalter neu ausloten (angefangen von Montesquieu über Rousseau bis hin zu Hume, Kant oder Mill). Dabei tritt als prägend die Frage in den Vordergrund, wie sich das Individuum gegenüber der Gemeinschaft in Ethik und Politik verstehen kann; es geht um Gesellschaftsverträge und Individualrechte, um Institutionen und um die nicht mehr als natürlich oder gottgegeben verstandenen Quellen der Moral. Die Reflexion menschlichen Handelns, seiner normativen Implikationen und politischen Konsequenzen war Teil fast jeder wichtigen Philosophie, die in dieser Zeit vorgelegt wurde. Nach Hegel endet diese Tradition und die praktische Philosophie verliert (zumindest in der europäischen und europäisch geprägten Philosophie) tendenziell an Bedeutung, was sich an den

philosophischen Diskussionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ablesen lässt. Ethische, politische oder gesellschaftliche Fragen wurden in diesem Zusammenhang eher als zweitrangig innerhalb der Philosophie angesehen gegenüber Deutungen von Wirklichkeit, Erkenntnis oder Sprache.

Seit den 1970er Jahren hat sich diese Tendenz gewandelt. Die praktische Philosophie erfährt seit dieser Zeit eine enorme Renaissance. Sie hat nicht nur im universitären Kanon an Bedeutung gewonnen, sondern greift seither auch mehr und mehr in öffentliche Diskurse ein. So gehören beispielsweise die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls oder die Diskurstheorie von Jürgen Habermas heute nicht mehr nur zum Grundkanon philosophischer Forschung und Lehre insgesamt, sondern sie sind auch zu Leitnarrativen für die Deutung und Kritik von Gesellschaft und Politik geworden. Dass diese Theorien in der Rezeption und Weiterentwicklung durch Übersetzungen, Kontextualisierungen und auch vehementen Widerspruch weltweit Resonanz gefunden haben, spricht für die große Bedeutung, die der praktischen Philosophie heute zukommt. In diesem Zusammenhang spielt der Rekurs auf wohl etablierte Figuren wie die Idee der Gerechtigkeit als Tugend sozialer Institutionen oder des zwanglosen Zwangs des besseren Arguments auch für politische Bewegungen der jüngeren Vergangenheit eine wichtige Rolle,

Die praktische Philosophie des späten 20. Jahrhunderts reflektiert menschliches Handeln in seinen unterschiedlichen Dimensionen. Sie fragt in verschiedenen theoretischen Spielarten nach Begründungen von Normativität, und thematisiert Gesellschaft als komplexen Handlungszusammenhang – auch vermehrt hinsichtlich der Felder des Politischen, Rechtlichen oder Ökonomischen. Die Entstehung vielfältiger Unterdisziplinen in den Bereichsethiken, die heute in den Fakultäten immer mehr an Bedeutung gewinnen, ist ein Spiegelbild hierfür. Zu Grundfragen der praktischen Philosophie werden beispielsweise: Wie können Normen in ausdifferenzierten und in jeder Hinsicht kulturell komplexen Gesellschaften begründet werden? Wie kann Gesellschaft philosophisch beschrieben, erklärt und kritisch bewertet werden? Was sind vorherrschende gesellschaftliche Diskurse und wie können sie philosophisch konzeptualisiert werden? Was sind philosophisch überzeugende Modelle von Politik und wie sind die Institutionen der Zeit zu beurteilen? Was sind die blinden Flecken der gegenwärtigen Gesellschaftsordnungen und wie ist auf

diese zu reagieren? Welche Rolle spielen die Erkenntnisse und Forschungsprogramme anderer Disziplinen?

Praktische Philosophie in globaler Perspektive

Die menschliche Wirklichkeit, vor deren Hintergrund Philosophie betrieben wird, verändert sich spätestens seit Ende des 20. Jahrhunderts in rasanter Weise. Insbesondere die Globalisierung ist seit 25 Jahren eines der prägendsten Phänomene geworden, das unterschiedliche Bereiche menschlichen Handelns und gesellschaftlicher Praktiken betrifft. Dies gilt gleichermaßen für Politik und Ökonomie, aber auch für Kultur und lebensweltliche Kontexte. Globalisierung kann dabei verstanden werden als die Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Interaktionen, innerhalb derer unterschiedlichste Akteure auf komplexe soziale, kulturelle und politische Strukturbildung Einfluss nehmen.

Die Philosophie hat in vielfacher Weise auf die Globalisierung als soziales, politisches und kulturelles Phänomen reagiert. Arbeiten mit Bezug auf globale Transformationen implizieren beispielsweise unterschiedliche Annahmen darüber, wie normative Ansprüche im globalen Kontext verstanden und begründet werden können. Dabei werden seit den 1990er Jahren traditionelle ethische Paradigmen aufgegriffen und auf die globale Ebene übertragen. Dies betrifft im Grunde fast alle ethischen Traditionen, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts im philosophischen Diskurs eine wichtige Rolle gespielt haben. Diese Übertragung der Heuristiken praktischer Philosophien auf den globalen Kontext wird in unterschiedlicher Weise und in verschiedenen Teildisziplinen vollzogen. Dies betrifft beispielsweise die Wirtschafts-, Medien-, Klima- oder Friedensethik.

Als ein Diskursfeld sei exemplarisch die Debatte über globale Gerechtigkeit genannt, die in den vergangenen Jahren zu einem Nukleus der philosophischen Reflexion von Normativität im globalen Kontext geworden ist. Neben Ansätzen, die sich in der Tradition von Rawls oder Habermas für die Begründung formaler universaler Normen stark machen, versuchen andere Ansätze diese kantische Tradition zu überwinden oder zumindest mit anderen Argumenten anzureichern. (Globale) Gerechtigkeit besteht z.B. für Nussbaum nicht in einer abstrakt gefassten Verteilungsgerechtigkeitsregel, sondern in der mit Aristoteles formulierten Frage nach gerechten Mög-

lichkeiten zur Realisierung eines gelungenen Lebens. Besonders auffällig ist, dass in vielen dieser Debatten der praktischen Philosophie ethische und politisch-philosophische Argumente miteinander verschränkt werden. Seit Ende der 1990er Jahre hatte sich in dieser Perspektive beispielsweise im Anschluss an die kantische Schrift *Zum Ewigen Frieden* eine breite politisch-philosophische Debatte über das institutionelle Gefüge auf globaler Ebene entwickelt.

Gleichzeitig formiert sich aber auch eine fundamentale Kritik an der philosophischen Begründung globaler Gerechtigkeitskonzeptionen oder dem Aufweis globaler Institutionen aus Argumentationsfiguren der westlichen Tradition, worauf v.a. die interkulturelle Philosophie aufmerksam macht. In ähnliche Richtung kritisieren postdemokratische Ansätze das liberale Konzept von Normativität, das damit verbundene Verständnis von (praktischer) Rationalität und die philosophischen Konsequenzen für die Ausgestaltung einer globalen politischen Ordnung. Arbeiten von Derrida, Butler oder auch Hardt & Negri und Badiou sind Beispiele hierfür. In teils marxistisch inspirierten Wendungen der Philosophie Hegels werden u.a. die materiell bedingten Verzerrungen globaler Dynamiken hinsichtlich ihrer normativ kritikwürdigen Folgen hervorgehoben.

Zielsetzung des Jahrbuches

Das Jahrbuch *Praktische Philosophie in globaler Perspektive* ist gegründet worden, um der Bearbeitung der genannten Probleme und Fragestellungen explizit Raum zu geben. Denn die Weitung praktisch-philosophischer Reflexion hin auf eine Verarbeitung veränderter Rahmenbedingungen steht erst am Anfang. Das Jahrbuch will der Einsicht Rechnung tragen, dass die Reflexionen der praktischen Philosophie immer auch vor den aktuellen Transformationen der Zeit verstanden werden sollten. Und diese tragen heute globale Züge. Es lädt dazu ein, im philosophischen Zugriff auf unterschiedliche Traditionen, Disziplinen und Problemwahrnehmungen quer und global zugleich zu denken. Während viele praktische Philosophien natürlich eine ›globale‹ Perspektive eingenommen haben insofern sie – qua Vernunftkonzeption und Begründungsanspruch – universal konzipiert waren, will das Jahrbuch hieran auch kritisch anschließen und die (durch eine globalisierte Wirklichkeit menschlichen Handelns) neuen Rahmenbedingungen philosophischen Denkens reflektieren.

Beheimatet ist das Jahrbuch an der Hochschule für Philosophie München, und dort insbesondere am Forschungs- und Studienprojekt »Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur«, finanziert durch die Rottendorf-Stiftung. Dieses widmet sich seit über 30 Jahren ausgewählten Fragestellungen von globaler Reichweite. Dabei liegt der Schwerpunkt auf Fragen der Ethik, der politischen Philosophie sowie der Sozial- und Kulturphilosophie, die jeweils im Gespräch mit benachbarten Disziplinen einmal pro Jahr im Rahmen eines öffentlichen Symposions verhandelt werden. Diese Themen der Symposien werden zukünftig die Schwerpunkte der jeweiligen Nummer des Jahrbuches bilden; die andere Hälfte des Jahrbuchs steht allgemeinen Beiträgen zu Fragen der praktischen Philosophie in globaler Perspektive offen.

Vor den skizzierten Transformationen der praktischen Philosophie will das Projekt mit der Initiierung des neuen Jahrbuches sowohl eine Lücke im akademischen Publikationsbetrieb schließen als auch einen innovativen und produktiven Rahmen für die Vielfalt der praktischen Philosophie heute sein. Angesichts einer immer stärkeren interdisziplinären Vernetzung der Fragestellung werden auch Beiträge publiziert, die an der Grenze der praktischen Philosophie zu anderen Disziplinen (z. B. Politik- oder Kulturwissenschaften, Ökonomie oder Soziologie) angesiedelt sind. Publiziert werden Beiträge, die sich in historischer wie systematischer Hinsicht mit den Grundfragen der praktischen Philosophie beschäftigen und damit Problemen behandeln, die eine globale Ausrichtung erkennen lassen oder an Fragestellungen dieser Art anschließen. Hinsichtlich der philosophischen Methode bestehen keine Einschränkungen. Allein die wissenschaftliche Qualität und Innovationskraft der Beiträge sind ausschlaggebend.

Die Herausgeber

Kosmopolitismus und menschliche Natur. Forderungen einer Ethik für Erdlinge

Angela Kallhoff¹

Abstract: Bezüge auf eine menschliche Natur werden in der Diskussion um eine globale Ethik als eine wichtige theoretische Ressource genutzt. Dieser Beitrag reflektiert diese Methode in kritischer Absicht. Es wird erklärt, inwiefern ein ethischer Kosmopolitismus als Grundlage einer globalen Ethik geeignet ist. Dann werden Optionen erörtert, innerhalb eines Kosmopolitismus Bezüge auf die Natur des Menschen herzustellen. Eine biologistische Ausdeutung der Natur wird ebenso abgelehnt wie eine Ausdeutung der Natur als Universalie. Der Fähigkeitenansatz von Nussbaum dagegen ist geeignet als Grundlegung einer an der menschlichen Lebensform orientierten Ethik. Abschließend wird eine »Ethik für Erdlinge« entwickelt, die ethische Forderungen mit Rücksicht auf den Umgang mit und die Verteilung von Naturgütern deutlich macht.

1. Einleitung

Der Kosmopolitismus ist ein Abenteuer und ein Ideal. Aber man kann nicht die menschliche Vielfalt achten und dann erwarten, dass alle Menschen Kosmopoliten würden. Die Menschen, die von ihrer legitimen Freiheit Gebrauch machen und sich zu ihresgleichen gesellen möchten – indem sie den Rest der Welt fernhalten wie die Amish in den USA –, haben dieselben Pflichten wie alle anderen: gegenüber den anderen zu tun, was die Moral verlangt. Dennoch scheint eine Welt, in der Gemeinschaften sich klar gegeneinander abgrenzen, keine ernsthafte Option mehr zu sein, falls sie dies denn jemals war. Abtrennung und Abschließung waren in unserer ständig umherirrenden Spezies schon immer etwas Anomales. Nicht der Kosmopolitismus ist harte Arbeit, sondern dessen Widerlegung. (Appiah 2000: 19)

Mit diesen Bemerkungen zum Thema Kosmopolitismus spannt Kwame Anthony Appiah den Bogen zu dem Thema auf, um das es

¹ angela.kallhoff@univie.ac.at, Universität Wien.

in diesem Beitrag gehen soll. Der Kosmopolitismus ist ein vielschichtiges, stets umstrittenes und kompliziertes Ideal; zugleich ist er eine Reaktion auf die Tatsache der Migration und der pluralen Gesellschaft. Einerseits leben wir nicht nur in einer global vernetzten Welt, aus der sich auch neue Lebensformen, neue Chancen und vielleicht sogar ein »Abenteuer« ergeben. Andererseits ist der Kosmopolitismus eine Herausforderung, die auch mit der Auflösung von vormals gewohnten Zusammenhängen einhergeht. Besonders als ein kultureller Kosmopolitismus ist er nach Appiah allerdings unproblematisch:

Um eine Heimat zu haben, bedarf und bedurfte es noch nie einer festgefühten Gemeinschaft und eines homogenen Wertesystems. Kulturelle Reinheit ist ein Widerspruch in sich. Das Seltsame ist, wir alle leben, kulturell gesehen, bereits jetzt ein kosmopolitisches, durch Bücher, Kunstwerke und Filme aus anderen Weltregionen bereichertes Leben, in das zahlreiche Einflüsse unterschiedlicher Art eingehen. Und die Zeichen des Kosmopolitismus, die wir in dem Asante-Dorf fanden – Fußball, Muhammad Ali, Hip-Hop – haben in das Leben dieser Menschen ebenso Eingang gefunden wie in ihres: als Vergnügen und nicht als Arbeit. (Appiah 2007: 141)

Ob auch ein ethischer² Kosmopolitismus möglich ist, und ob er für eine globale Welt Richtung geben kann, ist allerdings fraglicher denn je. Ein ethischer Kosmopolitismus ist im Kern eine Theorie darüber, wie Menschen sich zueinander in einer globalen Welt verhalten sollen. Der ethische Kosmopolit vertritt die These, dieselben ethischen Grundforderungen betreffen nicht nur den Nachbarn, sondern gelten als Forderungen weltweit – und damit insbesondere auch für den Fremden und die Person, die räumlich von dem eigenen Leben getrennt ist.

Ich möchte die positiven Anstöße von Appiah zum Anlass nehmen, über das Ideal des ethischen Kosmopolitismus, des moralischen Weltbürgertums, erneut nachzudenken. Ein ethischer Kosmopolitismus ist nicht nur insofern eine Besonderheit, als moralische Forderungen konsequent als weltumspannende Forderungen und als Forderungen gegenüber jeder Person gedacht werden. Damit sprengt er nicht nur den Rahmen, den viele ethische Forderungen aufweisen.

² In diesem Beitrag unterscheide ich nicht strikt zwischen den Begriffen »ethisch« und »moralisch«, da in der Debatte um den Kosmopolitismus beide Konzepte austauschbar verwendet werden.

Diese bleiben, wenn schon nicht bezogen auf den »Nächsten«, so doch in der Regel beschränkt durch Bindung an existierende Gruppen, Nahverbindungen und Gemeinschaften. Vielmehr kann er auch für zentrale Fragen der heutigen politischen Ethik Orientierung geben. Dies haben Philosophinnen in jüngster Zeit in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichem Schwerpunkt argumentiert: Ein ethischer Kosmopolitismus kann dazu beitragen, Gerechtigkeitsforderungen jenseits des Nationalstaates zu begründen (vgl. Caney 2010); er bietet ein kritisches Reflexionsniveau für Theorien der Migration (vgl. Miller 2016); er kann dazu dienen, den Patriotismus in seine Schranken zu verweisen (vgl. Nussbaum 1996); er kann den normativen Maßstab darstellen für Forderungen einer global konzipierten Klimaethik (vgl. Caney 2005); und er kann für eine neue Grundlage einer Theorie der Begrenzung von Kriegen sorgen (vgl. Farbre 2012). Damit ist der ethische Kosmopolitismus eines der wirksamsten theoretischen Werkzeuge, welches die Ethik bereitstellen kann für die Rechtfertigung von Forderungen, die über den eigenen Bezugsrahmen und über die Forderungen in einer Nation hinausgehen. Der ethische Kosmopolitismus ist in diesen Kontext fortentwickelt zu einem politischen Kosmopolitismus.

Um die skizzierten Arbeitsbereiche eines politisch konzipierten ethischen Kosmopolitismus soll es in diesem Beitrag jedoch nicht gehen. Vielmehr wird meine Frage sein, ob und inwiefern eine Konzeption der menschlichen Natur in die Rechtfertigung und Ausformulierung eines ethischen Kosmopolitismus eingehen kann. Ist ein ethischer Kosmopolitismus gar notwendigerweise verwiesen auf eine Konzeption der Natur des Menschen?

Der Gedanke, dass eine weltumspannende Ethik, die jeder Person gerecht werden will, diesen Bezug herstellt, ist naheliegend. In welcher Weise dies jedoch geschieht und was »Natur des Menschen« dabei bedeutet, muss diskutiert werden. Vor allem soll gefragt werden, ob die Erklärung des Gehalts der »menschlichen Natur« den Standardeinwänden der Ethik standhält. Diese besagen nicht nur, dass die Ableitung normativer Vorstellungen aus einer Beschreibung und Erklärung empirischer Zusammenhänge fehlerhaft ist.³ Vielmehr wird auch zu fragen sein, ob es überhaupt einen solchen Gegen-

³ Zum »naturalistischen Fehlschluss« und der Bedeutung von Naturkonzeption in seiner Interpretation, vgl. Kallhoff und Siep (2011).

stand wie eine allgemein-menschliche Natur gibt und wie die Ethik darauf Bezug nehmen kann.

Mein Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte. Im *ersten Abschnitt* wird ein ethischer Kosmopolitismus rekapituliert. Es wird zu zeigen sein, inwiefern der Kosmopolitismus tatsächlich eine Ethik vertritt, die für eine globale Welt geeignet ist. Und es wird erörtert, wie sich der ethische Kosmopolitismus zu einer politischen Theorie verhält. Im *zweiten Abschnitt* wird erörtert, ob »die menschliche Natur« eine Konzeption ist, welche als normative Ressource für einen Kosmopolitismus genutzt werden kann. Ich werde dafür argumentieren, dass weder eine biologistische Deutung, noch eine ethisch-naturalistische Konzeption hilfreich sind. Dagegen werde ich mit Martha C. Nussbaum (1996) darauf aufmerksam machen, dass ein gutes menschliches Leben als menschenwürdiges Leben allgemein bestimmt werden kann. Eine solche Konzeption reagiert auf natürliche Grenzen des Menschseins, eruiert diese aber in einer strikt wertenden Perspektive. So wird eine universale Ethik entwickelt, die Leitfaden für eine kosmopolitische Ethik sein kann. Im *dritten Abschnitt* wird der sich aus diesen Untersuchungen ergebende Horizont noch einmal geöffnet. Es wird dafür argumentiert, dass ein Kosmopolitismus heute zeigen muss, dass Personen als »Erdlinge« einen fairen Zugang zu den lebenserhaltenden natürlichen Ressourcen unseres Planeten erhalten sollen. Die »menschliche Natur« ist in diesem Kontext weder eine universale Beschaffenheit der Person, noch ist es eine Essenz des Menschseins. »Natur« ist jetzt sehr schlicht die biologische Beschaffenheit des menschlichen Lebens, die in Zeiten der Umweltkrisen zunehmend in Gefahr gerät. Ressourcen werden knapp, eine gesunde Umwelt ist keine Selbstverständlichkeit, und Verteilungskämpfe haben gerade erst begonnen. Es geht im Kontext dieser Untersuchung jedoch nicht darum, eine Umweltethik darzulegen. Vielmehr soll gezeigt werden, dass eine globale Klimaethik und eine Wasserethik einen ethischen Kosmopolitismus ergänzen müssen. Abschließend werden im *vierten Abschnitt* drei Vorschläge für eine Perspektive des ethischen Kosmopolitismus heute entwickelt.

1. Der ethische Kosmopolitismus

Wie Philosophinnen nicht müde werden zu betonen, ist das Ideal des Kosmopolitismus in der westlichen Welt fast so alt wie eben jene

Philosophie. Das Konzept des Kosmopoliten, des Bürgers einer geordneten aber hiesigen Welt, geht auf die Vorstellung der Stoa zurück und ist bereits in jener Zeit ein ethisches Ideal (vgl. Douzani 2013: 61). Der Bürger, der *polites*, gehörte auch in der Antike einer bestimmten Gemeinschaft an, der Polis, die durch Sitte und Tradition zusammengehalten wurde. Der Kosmos dagegen war die ganze Welt, nicht allein die Erde, sondern auch der bestirnte Himmel. Der Kosmos ist die ganze und die geordnete Welt. Der Kosmopolitismus war ein Gegenbegriff zu jener Enge der Polis. Mindestens als ein solcher Gegenbegriff hat er die Jahrtausende überlebt. Eine Theorie des Kosmopolitismus ist mithin nicht nur der Versuch, den Menschen wenigstens gedanklich in einer umfassenden Ordnung zu platzieren. Vielmehr wird die Ordnung nicht als partikuläre Ordnung einer politischen Gegebenheit gefasst, sondern ist allumfassend: Der Kosmopolit bewohnt eine Weltordnung.

Vor diesem Hintergrund, der hier nur skizzenhaft eingeführt werden konnte, ist nachzuvollziehen, dass der Begriff auch Raum gibt, um unterschiedliche Ordnungszusammenhänge abzurufen. In der heutigen Diskussion können als zwei repräsentative Ausformulierungen ein kultureller Kosmopolitismus und ein ethischer Kosmopolitismus gelten. Ein kultureller Kosmopolitismus beruht auf der eingangsbereits formulierten These, dass Kulturen nicht nur fähig sind zu einer wechselseitigen Durchmischung, sondern dass dies im Zuge eines Zusammenwachsens der Welt auch wünschenswert ist.⁴ Ein kultureller Kosmopolit ist jemand, dessen kulturelle Identität sich aus kulturellen Optionen der Welt speist (vgl. Waldron 1995). Etwas verkürzt dargestellt gilt für den kulturellen Kosmopoliten: Er liebt Speisen aus Indien, trägt Kleidung aus der amerikanischen Kultur und bevorzugt Freundschaften, wie sie in Ghana gepflegt werden. Ein ethischer Kosmopolitismus dagegen vertritt eine Ethik, deren grundlegende Prinzipien als Forderungen für alle Personen unabhängig von Lebensort und Herkunft gelten. Er ist eine universale Minimalethik. Mit Cécile Fabre möchte ich den ethischen Kosmopolitismus so verstehen:

⁴ Gerade der kulturelle Kosmopolitismus hat sich den Vorwurf eingehandelt, oberflächlich und wenig tiefgreifend zu sein und damit auch nur Gegenbegriff zu einem verkürzten Patriotismus-Begriff zu sein (vgl. Bizeul 2007). Dies zu beurteilen hängt jedoch sehr davon ab, welches Konzept von »Kultur« verwendet wird.

Cosmopolitanism is the view that human beings are the fundamental and primary loci for moral concern and respect and have equal moral worth. It is individualist, egalitarian, and universal, and insists that political borders are arbitrary from the moral point of view, and more precisely ought not to have a bearing on individuals' prospects for a flourishing life. (Fabre 2012: 16)⁵

Ein solcher ethischer Kosmopolitismus stellt eine Theorie dar, die den gleichen moralischen Respekt gegenüber einer jeden Person fordert. Insbesondere ist ein Kosmopolitismus bezogen auf einen moralischen Blickwinkel, der von politischen Grenzen absieht.

In beiden Kategorien, dem kulturellen wie dem ethischen Kosmopolitismus, können abermals weitere Unterscheidungen eingeführt werden. Neben einem positiven Konzept des Kosmopolitismus steht immer auch ein schwächeres Konzept. Der Kosmopolitismus ist immer zugleich auch Gegenbegriff gegen nicht-universale und nicht-plurale Doktrinen der besten Lebensform. Der kulturelle Kosmopolitismus ist ein Gegenbegriff gegen Ansätze zu einer Theorie der homogenen Kulturalität des Menschen. Ein ethischer Kosmopolitismus wendet sich gegen Moralvorstellungen, die partikular sind, deren Geltungsbereich grundsätzlich einschränkt ist auf Gruppen von Menschen und deren besondere Situationen. Ein politischer Kosmopolitismus, der eingangs nur erwähnt wurde, wendet sich insbesondere gegen eine fragmentierte Weltordnung.

Sich dem ethischen Kosmopolitismus anzunähern gelingt, wenn man ihn als einen auch *politisch* gemeinten Gegenbegriff liest. Ein ethischer Kosmopolitismus möchte auch eine normative These mit Rücksicht auf die politische Ordnung der Welt vertreten. Es ist dies die Botschaft, dass Menschen gerade nicht jenen partikularen politischen Ordnungssystemen ausgeliefert sein sollen, unter denen sie gerade jetzt und durch Zufall ihr Leben fristen müssen. Er nimmt den Zufall als eine unfaire lebensentscheidende Größe wahr und möchte ein Korrektiv vorschlagen: Wer in Deutschland geboren ist, hat andere Lebenschancen als ein Mensch, der in einem Kriegsgebiet geboren ist. Wer heute lebt, hat andere Aussichten auf ein gutes Leben als eine Person, die vor 1000 Jahren das Licht der Welt erblickte. Was aber bedeutet ein Gegenentwurf zu jener folgenschweren Zufälligkeit genau?

⁵ Diese grundlegende Formulierung des ethischen Naturalismus wird in »Cosmopolitan War« von Fabre in unterschiedlicher Hinsicht verfeinert (vgl. Fabre 2012: 31 f.).

Der Kosmopolitismus ist ein Zwitterwesen. *Einerseits* will er den Menschen in moralischer Hinsicht aus jenen Partikularitäten herauslösen, die sein Leben zutiefst beeinflussen und auch beeinträchtigen können. Gemeint sind Partikularitäten, die insbesondere aus Ort und Zeit der Existenz, aber auch aus politischen Gegebenheiten resultieren. *Andererseits* akzeptiert er die politische und soziale Verfasstheit des Menschen. Der Kosmopolitismus ist gerade kein abstrakter ethischer Entwurf zu einer Weltethik. Er möchte berücksichtigen, dass der Mensch nicht nur ein leibliches und damit auch verletzliches Wesen ist. Somit sind Menschen auf politische Ordnungszusammenhänge angewiesen, die als rechtssetzende und bestenfalls Sittlichkeit garantierende Ordnungen Moralität erst ermöglichen.⁶ Vor diesen Hintergründen kann die politische Implikation des ethischen Kosmopolitismus präzisiert werden: Der ethische Kosmopolit akzeptiert grundlegende moralische Forderungen gegenüber jeder Person in einem globalen Kontext und vertritt die Vorstellung einer gerechteren Weltordnung als ein politisches Ideal.

Um die politischen Implikationen des ethischen Kosmopolitismus genauer zu verstehen, ist der Vorschlag von Seyla Benhabib (2006), den sie in »Another Cosmopolitanism« entwickelt, hilfreich. In dieser Schrift schlägt sie einen, wie ich es nennen möchte, politisch realen ethischen Kosmopolitismus vor. Einerseits vertritt sie in dieser Schrift die optimistische Position, dass in einer zunehmend global vernetzten und transparenten Welt es den einzelnen Bürgerinnen und Bürgern möglich ist, im öffentlichen Raum einen moralischen Kosmopolitismus als eine Appellationsinstanz zu nutzen, die selbst Realität für sich beanspruchen kann. Auch wenn die Verbreitung gerechter Regime nicht Schritt hält mit der Entwicklung von Vorstellungen über internationale Menschenrechtserfordernisse, so gelte gleichwohl:

⁶ Der Gedanke, dass ein Kosmopolitismus im Rahmen eines Weltstaates zugleich seine Aufhebung bedeuten würde, ist von Kant in seiner Friedensschrift eindrücklich formuliert worden. Mit Rücksicht auf die Kantische Vorstellung des Kosmopolitismus gilt zudem festzuhalten, dass trotz einer Anthropologie, welche Personalität moralisch denkt, auch der Fortschritt der Menschheit als Gattungswesen berücksichtigt wird und das auch mit Rücksicht auf eine kosmopolitische Weltordnung. Keinesfalls wird »Natur« in diesem Kontext jedoch empirisch gedacht. Vielmehr ist der Fortschritt der Menschheit nur zu denken, wenn er in einer Rechtsordnung aufgehoben ist. Vgl. hierzu erhellend Horn (2014: 256–279).

Cosmopolitan norms of justice, whatever the conditions of their legal origination, accrue to individuals as moral and legal persons in a worldwide civil society. [...] They signal an eventual transition from a model of international law based on treaties among states to cosmopolitan law understood as international public law that binds and bends the will of sovereign nations. (Benhabib 2006: 16)

Kosmopolitismus in der weltweiten Zivilgesellschaft bildet nach Benhabib insbesondere auch ein veritables Korrektiv gegenüber einem globalen Kapitalismus und neuerlichen realpolitischen Ansätzen zu imperialistischen Strukturen. Das Interessante an Benhabibs Ansatz ist jedoch weniger ihr Optimismus in dieser Angelegenheit, als vielmehr ihr Vorschlag zu seiner Verwirklichung. Einfallstor für einen Kosmopolitismus ist die Spannung zwischen einer Ethik, die einem jeden Menschen Würde und Rechte zuerkennt, also eine universale Ethik im Nachklang zu Kants Theorie der unbedingten Würde der Person auf der einen Seite und der politischen Realität auf der anderen. Der Kontrast zwischen »*a moral perspective that we must adopt as human beings simpliciter*« (Benhabib 2006: 19, [Hervorhebung im Original]) und der Realität von »*our membership in bounded communities*« (ibid: 19) ist ein Widerspruch, der notwendig nach Auflösung sucht. Und genau an diesem Punkt kommt unweigerlich der Kosmopolit zu Wort: »From a universalist and cosmopolitan point of view, however, boundaries, including state borders and frontiers, require moral justification.« (Ibid.: 19) Der Kosmopolitismus wird von Benhabib konsequent verstanden als ein »project of mediation«:

Cosmopolitanism then is a philosophical project of mediations, not of reductions or of totalizations. Cosmopolitanism is not equivalent to a global ethic as such, nor is it adequate to characterize cosmopolitanism through cultural attitudes and choices alone. I follow the Kantian tradition in thinking of cosmopolitanism as the emergence of norms that ought to govern relations among individuals in a global civil society. These norms are neither moral nor just legal. They may best be characterized as framing the »morality of law«, but in a global rather than a domestic context. They signal the eventual legalization and juridification of the rights claims of human beings everywhere, regardless of their membership in bounded communities. Membership in bounded communities, which may be smaller or larger than territorially defined nation-states, remains nevertheless crucial. (Benhabib 2006: 20)

Nach Benhabib gibt es keine einmalige oder gar radikale Lösung zur Überführung der politischen Ordnungssysteme in eine Ordnung, in

welcher jede Person gemäß einem ethischen Kosmopolitismus eine Anerkennung desselben moralischen Respekts erlangt. Was aber möglich wäre, ist eine Veränderung von Zivilgesellschaft und auch von Gesetzgebung durch eine zunehmende Orientierung an den Gehalten eines ethischen Kosmopolitismus. Wenn Menschenrechte Eingang finden in zivilgesellschaftliche Ordnungen und in Gesetzgebung, ist ein solcher Schritt vollzogen worden. Benhabib meint aber auch, dass das nicht die Teilhabe an Gesellschaften und an politischen Ordnungssystemen aufhebt.

Zwei weitere Ergänzungen sind nötig, um Benhabibs Vorschlag gerecht zu werden. Einerseits sieht sie – vielleicht sehr realistisch – keinen Weg um die Forderung herumzuführen, Bürgerinnen der einen Welt müssten selbst das Weltbürgerrecht als eine normative Ordnung immer wieder einklagen. Im Prozess einer zivilgesellschaftlichen Iteration, wie sie es nennt, im »Demos« angesiedelt, sind Bürgerinnen in der Pflicht, die Realität der kosmopolitischen Ordnung durch Pochen auf diese Instanz zu verwirklichen (vgl. Benhabib 2006: 32). Aber dies muss auch politisch real werden. Benhabib erklärt, dass das kosmopolitische moralische Recht sogar positives Staatenrecht übertrumpft: »Cosmopolitan right trumps positive law, although there is no higher sovereign authority that is authorized to enforce it.« (Ibid.: 26) Diese Gewissheit entnimmt Benhabib der rechtfertigungslogischen Priorität des kosmopolitischen Rechts. In der Praxis geht sie sogar deutlich über Kants Gastrecht hinaus, wenn sie auch internationale Institutionen für das kosmopolitische Recht in die Pflicht nimmt. Als eine Entwicklung des internationalen Rechts in Richtung eines kosmopolitischen Rechts unterschreibt sie folgerichtig die Institution des Internationalen Gerichtshofs, an dem Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen rechtswirksam angeklagt werden können (vgl. ibid.: 27 f.). Sie unterstreicht die Pflicht zu humanitären Interventionen – wenn ich sie recht verstehe auch solche, die nicht durch die Mechanismen der UNO, sondern allein durch Normen des kosmopolitischen Rechts verteidigt werden können (vgl. ibid.: 29). Und sie möchte die in der Genfer Konvention von 1951 und in dem Ergänzungsprotokoll von 1957 für Flüchtlinge ausgesprochenen Garantien anders verankert wissen als allein in einem völkerrechtlichen Abkommen.

Es ist leicht zu sehen: Ein ethischer Kosmopolitismus ist zwar auch, aber nicht nur ein politisches Programm. Vor allem ist er eine Theorie, die für eine Entgrenzung wenigstens grundlegender ethi-

scher Pflichten eintritt. In einer extremen Variante behauptet ein auch als »starker ethischer Kosmopolitismus« bezeichneter Ansatz, die fundamentalen Pflichten, die eine jede Person gegenüber einem Mitmenschen hat, seien gänzlich unabhängig davon, in welchem Verhältnis wir einer Person gegenüberstehen.⁷ Ein unmittelbares Problem, das ein solcher starker Kosmopolitismus lösen muss, besteht darin, dass damit auch jede Art von Parteilichkeit ausgeschlossen ist, die auf Nahbeziehungen zwischen Menschen beruht. »The problem is that it [a strong cosmopolitanism] seems to rule out not only partiality toward one's compatriots, but any kind of special concern at all, such as concern for our families, friends, and colleagues.« (Miller 2016: 23) Die Frage danach, ob und in welchen Kontexten Parteilichkeit erlaubt ist, ist in der Ethik vielfach gestellt worden. Selbst dann, wenn explizit eine globale Ethik entworfen wird, bleibt die Frage bestehen, was wir dem Fremden in moralischer Hinsicht schulden.⁸ Ich möchte den ethischen Kosmopolitismus so lesen, dass es neben Pflichten gegenüber Personen, die mit Rücksicht auf die bestehenden Verbindungen argumentiert werden, auch Pflichten gibt, die unabhängig von solchen relationalen Pflichten bestehen. Welche dies genau sind und worin sie bestehen, kann ohne die Entfaltung einer Theorie nicht festgelegt werden. Zumindest dürften sie aber den Schutz von grundlegenden Lebensinteressen und den Schutz grundlegender Freiheitsansprüche beinhalten.

2. Die menschliche Natur: Eine normative Ressource?

Ein ethischer Kosmopolitismus muss nicht notwendig als ein Programm der Entgrenzung zugunsten umfassender ethischer Forderungen gegenüber einer jeden Person gelesen werden. Ein Kosmopolitismus kann auch interpretiert werden als ein normatives Programm, das für eine Fundierung der politischen und institutionellen Weltordnung in einem ethischen Minimalprogramm plädiert. Zur Rechtfertigung eines solchen Ankers liegt es nahe, auf »die Natur des Menschen« als eine normative Ressource zurückzugreifen. In dem wohl

⁷ Zum Konzept des »starken Kosmopolitismus«, der von Miller jedoch kritisiert wird, vgl. Miller (2016: 22).

⁸ Für einen konstruktiven Vorschlag im Rahmen einer utilitaristischen Ethik siehe Singer (2002; 2015).

bis heute wirkmächtigsten Entwurf einer wahrhaft kosmopolitischen Ethik, der Menschenrechtscharta der UN, wird unverhohlen ein solcher normativer Anker beschrieben. Artikel 1 der Menschenrechtscharta (Art. 1 AEMR) lautet: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.« Dass Menschen frei und gleich an Würde und Rechten »geboren« sind, ist ohne Umschweife eine Bezugnahme auf die Natur des Menschen. Im verbleibenden Teil dieses Beitrags möchte ich untersuchen, was eine solche normative Naturkonzeption ausmacht und ob eine Vorstellung der von Natur aus gleichen und würdigen Personen in der gegenwärtigen Ethik gerechtfertigt ist.

Schon auf den ersten Blick wird deutlich, dass solche ethischen Entwürfe eine Affinität zu Naturkonzeptionen und zu Theorien der Natur aufweisen. Damit kommen sie einem Trend der neuen Ethik entgegen, der unübersehbar auch wieder auf die »Natur« Bezug nimmt.

Seit den 1990er Jahren ist mit Philip Kitcher festzustellen, dass die ethischen Naturalisten wiederkehren. Kitcher (2011) hat mit Bezugnahme auf Theorien der Natur selbst ein »ethisches Projekt« argumentiert. Dies verdient hier deshalb Erwähnung, weil es stellvertretend für eine neuerliche Hinwendung zur »Natur des Menschen« in der Ethik stehen kann. Jedoch wird mit der »Natur« keinesfalls ein neuer Essentialismus oder ein Universalismus mit Rücksicht auf wesentliche personale Eigenschaften bezeichnet. Vielmehr gilt – ganz im Zeichen der Lebenswissenschaften –, dass auch in der Ethik die Dominanz eines an naturwissenschaftlichen Welterklärungen interessierten Deutungssystems angekommen ist. Kitcher nutzt wie viele andere Gegenwartsautoren die Rekonstruktion der Evolutionsgeschichte des Menschen, um zu erklären, dass das Überleben der Gattung Mensch ohne Moral nicht vorstellbar wäre. Moral ist – etwas verkürzt dargestellt – ein Überlebensmechanismus, welcher der Fitness der Gattung Mensch zuträglich ist. Diese Neuauflage der evolutionären Moraltheorie geht einher mit der These, die Moralfähigkeit sei kein Kulturprodukt, sondern angeboren. Diskutanten der Angeborenenheitstheorie gehen heute so weit, Vergleichbarkeiten zwischen komplexen Tierarten und Menschen dahingehend aufzuzeigen, dass auch beim Menschen die Empathiefähigkeit angeboren ist und als zentrale Voraussetzung zur Moral gelten kann (vgl. De Waal 2011; 2009). Wie andere Tiere verfügen Menschen über eine »Protomoralität« (Row-

lands 2012) und angeborenen Fähigkeiten zur Fairness und Altruismus, die sich auch im frühkindlichen Alter belegen lassen und die Genese der Menschheit in der Ontogenese der Person spiegelt (vgl. Tomasello 2015).

Dieser Neo-Naturalismus muss erwähnt werden, da er eine durchaus als dominant zu lesende neue Richtung ethischer Forschung darstellt. Auch in der breiten Diskussion um die Moralfähigkeit in anderen Kontexten ist kaum ein Beitrag zu finden, der nicht auf jenes evolutionstheoretische »Modul« der Moral, jene empirisch darstellbaren angeborene Empathie-, Sympathie-, und Fairnessleistungen verweist. Dieser Naturalismus unterscheidet sich insbesondere in sehr grundlegenden Hinsichten von anderen Ansätzen in der neuen Diskussion, der Ethik, in der auch auf die Lebensform von Personen Bezug genommen wird, ohne jedoch biologische Implikationen zu verfolgen.⁹

Sobald jedoch die Frage nicht mehr diejenige ist, was Menschen moralisch leisten können, sondern was sie in moralischer Hinsicht verdienen, hilft jener Diskurs ohnehin nicht weiter. Nun geht es darum, zu erörtern, ob und inwiefern Personen moralischen Respekt verdienen – und dies aufgrund ihrer Beschaffenheit. Mit »Natur« wird in diesem Kontext nicht die natürliche Natur, sondern die wesentliche Beschaffenheit der Person bezeichnet. In diesem Sinn dürfen wir auch die Forderungen von Menschenrechtschartas lesen. Gemeint ist nicht die Natur im Sinne einer biologischen Natürlichkeit, sondern die eigentliche und wesentliche Beschaffenheit der Person, die in der Vorstellung angeborener Rechte ihre Zuspitzung erfährt. Der Begriff und die damit gemeinten Ideen über die »Natur des Menschen« sind sehr vieldeutig. Bis heute behält John Stuart Mill Recht, wenn er das Konzept der »Natur« als eines der vieldeutigsten und missverständlichsten Konzepte der Philosophie bezeichnet. In *Nature*, dem ersten der drei *Essays on Religion*, bemerkt Mill:

It thus appears that we must recognize at least two principal meanings in the word Nature. In one sense, it means all the powers existing in either the outer or the inner world and everything which takes place by means of those powers. In another sense, it means, not everything which happens, but only what takes place without agency, or without the voluntary and intentional agency, of man. This distinction is far

⁹ Vgl. zu den Möglichkeiten einer naturalistischen, jedoch nicht biologischen Debatte Kallhoff (2009, 2010, 2015).

from exhausting the ambiguities of the word; but it is the key to most of those on which important consequences depend. (Mill 2016: 8–9, Erstausgabe 1874)

Und für die Moralphilosophie sei nach Mill festzuhalten: »Naturam sequi was the fundamental principle of morals in many of the most admired schools of philosophy«. (Mill 2016: 9, Erstausgabe 1874) Mill bespricht zwei zentrale Bedeutungen von Natur. Einerseits sei Natur der Bereich dessen, was naturwissenschaftlich erklärt werden kann und in einem naturwissenschaftlichen Bild der Welt Platz hat. Je nach Vorstellungen über Kausalität und Naturgesetze wird dieser Bereich in unterschiedlichen, stets jedoch empirisch arbeitenden Wissenschaften erklärt und bestimmt. Andererseits sei Natur das Reich des Notwendigen im Gegensatz zum Reich des durch Handeln Erwirkten. Diese beiden Kernbedeutungen sind noch um eine dritte Bedeutung zu ergänzen: die Natur als Universalie, und dies insbesondere auch mit Rücksicht auf personale Eigenschaften.

Betrachtet man nun die von Mill für die Moralphilosophie behauptete normative Wendung des »naturam sequi«-Arguments, so hat dies für unterschiedliche Naturkonzeptionen verschiedene Bedeutungen. Insgesamt gilt jedoch, dass normative Naturvorstellungen – egal welcher Lesart – mit Rücksicht auf jede einzelne normative Forderung auch einen Rechtfertigungsbedarf haben. Der Rechtfertigungsbedarf wird mit dem Naturbegriff nur transportiert, jedoch nicht erfüllt. Dies gilt für jegliche Bezugnahme auf Naturkonzeptionen, also auch für die bereits erwähnte Erklärung von Menschenrechten. So ist bis heute auch umstritten, inwiefern und aus welchen Gründen Menschenrechte als moralische Rechte der Person interpretiert werden können. In der Philosophie gibt es auch Positionen, die Menschenrechte als Leitlinien für eine transformative Politik, nicht jedoch als »angeborene« Rechte sehen wollen (vgl. Gosepath und Lohmann 1998). Diese Grundlagendiskussion muss hier nicht entschieden werden. Wichtig ist dagegen festzuhalten, dass die Verweise auf die »Natur des Menschen« stets expliziert werden müssen und der Rechtfertigungsbedarf argumentativ eingelöst werden muss.

Es kann festgehalten werden: Weder Konzeptionen der Natur als biologische Darstellung des Menschen, noch Konzeptionen der Natur als ein Sammelbegriff für wesentliche Ansprüche sind selbst-erklärend. Vor allem müssen die an sie gebundenen normativen Vorstellungen beziffert und gerechtfertigt werden. Im Rahmen einer Diskus-

sion um den Kosmopolitismus ist eine gegenüber den skizzierten Naturdeutungen alternative Interpretation der »Natur des Menschen« angebracht. Als natürliche Wesen müssen Menschen in einer natürlichen Umwelt existieren, deren Ressourcen zunehmend rarer werden und deren Zerstörung voranschreitet. Vor allem haben Menschen auch einen Leib und sind zumindest auch Teil der Natur. Jedoch ist dies nicht alles, was über Personen zu sagen ist. Vielmehr haben Menschen Vernunft und Emotionalität, sie wollen ihr Leben sozial gestalten und dies nach vernünftigen Leitlinien. Mit Rücksicht auf eine reichhaltige Anthropologie lassen sich allgemeine Eigenschaften des menschlichen Lebens formulieren, die auf wesentliche Wünsche, auf gemeinsame Vulnerabilitäten und gemeinsame Chancen der Lebensgestaltung aufmerksam machen. Dass zur Erklärung dieser Eigenschaften auch empirische Befunde hilfreich sind, soll nicht geleugnet werden. Jedoch müssen empirische Erkenntnisse kontextualisiert werden. Und dazu ist ein wertender Standpunkt und eine Erklärung von Kategorien im Rahmen der Philosophie unerlässlich.

In ihrem Fähigkeitenansatz hat Martha Nussbaum (1990; 2006) die mit den grundlegenden Bestandteilen eines guten Lebens gegebenen Entwicklungspotentiale als Fähigkeiten zu einem guten Leben bestimmt. Insbesondere können mit Rücksicht auf diese Entwicklungspotentiale auch berechnete Ansprüche einer jeden Person verteidigt werden. Die grundlegenden Bestandteile eines guten menschlichen Lebens sind hier explizit nicht naturalistisch konzipiert. Vielmehr bemüht Nussbaum (2000) zur Charakterisierung des guten menschlichen Lebens einerseits eine reichhaltige Anthropologie, die sie aus der aristotelischen Seelenlehre, aber auch aus den großen Narrativen der Menschheitsgeschichte gewinnt. Andererseits erkennt sie die »Grenzen« der menschlichen Möglichkeiten an, indem sie auf Verletzlichkeiten aufmerksam macht, die menschliches Leben charakterisieren: Menschen benötigen Lebensgrundlagen, die auch eine Erhaltung von Gesundheit, eine Entfaltung der Sinne und eine Interaktion mit anderen Spezies ermöglichen. Insgesamt wird das gute, humane Leben in Form einer Liste von grundlegenden Fähigkeiten bestimmt und verteidigt.¹⁰

¹⁰ Für eine ausführliche Darstellung der Ethik des Fähigkeitenansatzes und seiner Bezüge auf die aristotelische Seelenlehre, vgl. Kallhoff (2017, 2015, 2010, 2009). An dieser Stelle soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass Nussbaum mit ihrem

Diese Position baut eine Brücke zwischen einer Vorstellung des Menschen als eines Wesens, das zurecht Ansprüche stellen darf auf Unterstützung der Möglichkeiten zu einem guten Leben, und einer Lebensform als eines natürlichen Wesens. Fähigkeiten begründen gerechtfertigte Ansprüche (vgl. Nussbaum 2003). Bei Nussbaum (1990) werden diese Ansprüche in erster Linie an die politische Institution und den Staat gerichtet. Zugleich sind Fähigkeiten Ausdruck einer Lebensform, die ein vollständiges und grundlegend gutes, d. i. würdiges Leben, darstellen. Sie sind, obwohl nicht an einer biologischen Natur orientiert, sondern als Ergebnis einer Evaluation und einer tiefen ethischen Wertung entstanden, einer »Spezies-Norm« vergleichbar (vgl. Nussbaum 2006: 179–195). Vor ihrem Hintergrund können unwürdige Lebensbedingungen, wie auch Beschädigungen und Behinderungen als solche gewertet werden (vgl. *ibid.*). Neuerlich verteidigt Nussbaum vor diesem Hintergrund auch eine Theorie globaler Gerechtigkeit, zu welcher auch politische Institutionen und ein System gerechten internationalen Austausches entworfen werden (vgl. *ibid.*: 311–327).

Mit Nussbaum kann dafür gestritten werden, dass es durchaus möglich ist, mit Rücksicht auf menschliches Leben eine Konzeption guten Lebens zu argumentieren, die eine »Spezies-Norm« beinhaltet. Allerdings ist diese weder biologisch gemeint, noch ist die Spezies-Norm einer normativen Theorie der intellektuellen Fähigkeiten der Person vergleichbar. Vielmehr möchte Nussbaum im Zuge eines realistischen Humanismus grundlegende Ansprüche einer jeden Person argumentieren, ohne dabei aus den Augen zu verlieren, dass Personen über nicht-kontingente Fähigkeiten zu einem guten Leben verfügen (vgl. Kallhoff 2017). Teil der Kontingenz ist die Ausstattung eines Lebewesens, jedoch erschöpft es sich nicht darin. Vor allem

Fähigkeitenansatz einen neo-aristotelischen Naturalismus verteidigt, der insbesondere zwei Thesen beinhaltet: Erstens ist die Kategorie der Fähigkeiten geeignet, jene Elemente einer menschlichen Lebensform kategorial zu fassen, die als nicht-kontingente Voraussetzungen von Entwicklungsmöglichkeiten Personen zur Verfügung stehen, um ein würdiges Leben zu verwirklichen. Zweitens wird mit Aristoteles unter »Natur« ein Set von Vermögen verstanden, die erst in der Entwicklung in konkreten und ermöglichenden Kontexten ein würdiges Leben darstellen. Insgesamt ist ein solcher Neo-Aristotelismus, den ich auch als einen »konkreten Humanismus« bezeichnet habe (Kallhoff 2017) geeignet, empirische Kenntnisse über Bedürfnisse und Anlagen des Menschen interpretierend in eine Vorstellung eines guten Lebens einzubinden. Die Wertungen resultieren nicht aus der Bedeutung von Naturanlagen, sondern sind kulturell und ethisch begründet.

stellt Nussbaum fest, dass die Bewertung eines würdigen Lebens immer nur im Diskurs und unter Einbeziehung der großen Narrative der Menschheitsgeschichte gelingen kann. Auch die Spezies-Norm ist Ergebnis einer solchen Wertung. Besonders hervorzuheben ist, dass Nussbaum (vgl. 2000: 78–80) die einzelnen Fähigkeiten bis auf zwei Ausnahmen auf einer Ebene ansiedelt; soziale Fähigkeiten und Vernunft sind architektonische Vermögen der Person – alle anderen Fähigkeiten sind gleich wichtig in dem umfassenden Ideal eines guten Lebens.

Mit Rücksicht auf die Fähigkeit und den Wunsch einer jeden Person, ein in grundlegenden Hinsichten gutes Leben zu verwirklichen, kann auch eine kosmopolitische Ethik ausformuliert werden. Nussbaum sieht die Verwirklichung der Voraussetzungen für eine solche Chance vor allem als Aufgabe politischer Institutionen. Jedoch kann auch argumentiert werden, dass in einer globalen Welt eine jede Person nicht nur Rettungspflichten gegenüber anderen Personen hat, die dann gelten, wenn sie das eigene gute Leben nur marginal beeinträchtigen (vgl. Singer 2015). Vielmehr kann auch argumentiert werden, dass der Fähigkeitenansatz eine Grundlage dafür liefert, über kosmopolitische Pflichten erneut nachzudenken. Es ist hier nicht der Raum, dies auszuführen. Mindestens dürfte aber gelten, dass es geboten ist, durch den eigenen Lebensstil das gute Leben anderer Personen nicht zu gefährden. In einer vernetzten Welt müssen die Forderungen jedoch auch über negative Pflichten hinausweisen. Es kann hier nur angedeutet werden, dass der Respekt der Lebensmöglichkeiten einer jeden Person auch bedeuten wird, an solchen Projekten und Lebensformen teilzunehmen, die andere Personen unterstützen und ihnen helfen, ein gutes Leben zu verwirklichen.

3. Gerechtigkeit für »Erdlinge«¹¹

Im Kontext der Auseinandersetzungen um normative Ansprüche von Personen, eine kosmopolitische Ethik und Überlegungen zu einem grundlegend guten Leben spielen Umweltethiken eine zunehmend

¹¹ Dieser Titel ist die Übersetzung eines überaus gelungenen Buchtitels von Miller (2013). Anders als Miller befasse ich mich nicht vornehmlich mit dem Glück und Unglück der Geburt sowie den Antworten des Politischen Liberalismus darauf und auf die großen Fragen der politischen Philosophie.

wichtige Rolle. Meines Erachtens muss eine Ethik der globalisierten Welt darauf reagieren, dass die Menschheit möglicherweise nicht nur vor katastrophalen Klimaentwicklungen steht,¹² sondern auch ein internationaler Wettkampf um verbleibende Ressourcen längst begonnen hat. Grundlage einer globalisierten Wirtschaft sind nicht nur weltweite Stoffströme, sondern auch der Umstand, dass Umweltschäden den Armen aufgebürdet werden, während Reiche sich aus den Umweltschädigungen freikaufen können (vgl. Walker 2012). Es ist hier nicht der Raum, eine Umweltethik für eine globalisierte Welt zu argumentieren. Aber es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass weltumspannende normative Forderungen, wie sie ein ethischer Kosmopolitismus mindestens als Korrektiv existierender Landkarten verteidigt, auch Vorschläge für einen gerechten Zugang zu lebenserhaltenden Ressourcen und eine faire Antwort auf die weltweite Umweltschädigung beinhalten muss. Ein Argument dafür ist die tiefgreifende Abhängigkeit nicht nur der einzelnen Person, sondern aller Gesellschaften von ökologischen Ressourcen.¹³ Als leibliche Wesen brauchen Menschen Gemeinschaften, die für die Versorgung mit lebenswichtigen Gütern Sorge tragen; und Menschen brauchen auch Zugang zu den globalen natürlichen Gemeingütern.

In jüngster Zeit haben Umweltethiker viel Mühe darauf verwendet, ethische Prinzipien der fairen Verteilung von Umweltgütern und Umweltlasten zu argumentieren. Viele dieser Argumente sind orientiert an grundlegenden und berechtigten Ansprüchen von Personen. So hat Henry Shue (1993) darauf aufmerksam gemacht, dass es unsinnig ist, überhaupt über Menschenrechte nachzudenken, wenn die Subsistenzrechte nicht gewährt werden. Umgelegt auf die Rechte, trotz eines jetzt schon gegebenen Übermaßes an Treibhausgasen in der Atmosphäre, weiterhin zu emittieren, mahnt er zur Unterscheidung zwischen Luxusemissionen und eben jenen Subsistenzforderungen entsprechenden notwendigen Emissionen. Heute hat Shue (2013) diesen Ansatz dahingehend fortentwickelt, dass Hoffnung für ein weiterhin gesundes Weltklima nur bestehen kann, wenn alle Emissionen drastisch gekürzt werden und die Energiegewinnung konsequent auf grüne und saubere Technologien umgestellt wird. Auch Simon Caney (2010) entwickelt eine Theorie der fairen Emis-

¹² Dies diagnostiziert zumindest der letzte Sachstandsbericht des IPCC.

¹³ Gerät diese Abhängigkeit in ein gravierendes Ungleichgewicht, droht ein »Kollaps« wie eindrücklich argumentiert von Diamond (2006).

sionen mit Rücksicht auf ein Menschenrecht. Es ist dies das Recht, nicht willkürlich und massiv von Klimaschäden beeinträchtigt zu werden. In einer kosmopolitischen Ethik fordert er nicht nur eine faire Verteilung der Lasten zugunsten einer Anpassung sowohl an niedrigere Emissionen als auch an veränderte Umweltbedingungen. Gerade die ärmsten Länder leiden am stärksten unter dem Klimawandel und verfügen zugleich nicht über die Mittel, sich gegen steigende Meeresspiegel, Starkregenereignisse und Dürren zu schützen. Er fordert auch eine Wiedergutmachung seitens derjenigen Länder, die durch hohe Emissionen am meisten profitiert haben von den Ursachen des Klimawandels.¹⁴

Auch in der Wasserethik wird um ein faires Verteilungssystem dieser kostbaren Ressource gerungen. Schenkt man den Autoren Glauben, die ein neues Zeitalter damit gekommen sehen, dass die Menschheit dem Planeten unwiderruflich einen solchen Fußabdruck aufgezwungen hat, dass selbst die großen geophysischen Systeme unumkehrbar betroffen sind, sind auch die Versäuerung der Meere und die daraus resultierenden Probleme gravierend (vgl. Crutzen 2002). Autoren der Wasserethik bemühen sich, das Recht auf Wasser, das inzwischen von der UNO als ein Menschenrecht anerkannt wurde, hinsichtlich seiner normativen Konsequenzen zu argumentieren.¹⁵ Ein Ziel ist es, Vorschläge dafür zu entwickeln, wie es gelingen kann, Menschen als Wesen mit Bedürfnissen nach lebenserhaltenden Naturressourcen einen fairen Zugang zu jenen Ressourcen zu ermöglichen.

4. Perspektiven des ethischen Kosmopolitismus

In diesem Beitrag wurde erörtert, ob und inwiefern ein ethischer Kosmopolitismus die bessere Alternative gegenüber einer Ethik ist, die sich auf »die Natur« bezieht, um allgemeine und für jede Person geltende moralische Forderungen zu bestimmen. Ausgehend von der Diskussion über den ethischen Kosmopolitismus wurde zunächst seine Bedeutung geklärt. Insbesondere ist ein ethischer Kosmopolitis-

mus abzugrenzen von einem kulturellen Kosmopolitismus einerseits und einem politischen Kosmopolitismus andererseits, indem moralische Forderungen mit Rücksicht auf Personen unabhängig von kulturellen und politischen Rahmenordnungen formuliert und begründet werden.

Anliegen meiner Ausführungen war es auch, die aktuelle Debatte um »die Natur« im Kontext der aktuellen ethischen Diskussion wenigstens anzureißen. Es wurde versucht, das Konzept der Natur einer differenzierten Betrachtung zugänglich zu machen, indem etwa ein naturwissenschaftlich-empirischer Begriff von der traditionellen Bestimmung als »Universalie« unterschieden wird. Ziel war dabei nicht eine abermalige Diskussion über die vielfältige Bestimmung von »Natur«. Mein Ziel war es vielmehr, eine Alternative vorzustellen, die durchaus empirische Erkenntnisse über die menschliche Lebensform einbeziehen kann, ohne jedoch einen naturalistischen Fehlschluss zu generieren. Als Beispiel für diese Möglichkeit wurde der Fähigkeitenansatz von Nussbaum skizziert. Sie versteht ihren Ansatz als Beitrag zur Diskussion um ein gutes und würdiges Leben und als Beitrag zur Debatte um Gerechtigkeit. Mein ergänzender Vorschlag besteht darin, menschliches Leben auch als Leben in einer aktuell sehr bedrohten äußeren Natur zu verstehen. Ein ethischer Kosmopolitismus, der moralische Forderungen mit Rücksicht auf jede auf diesem Globus lebende Person, ja auch mit Rücksicht auf zukünftige Generationen darlegen will, sollte auch berücksichtigen, dass Umweltgerechtigkeit ein zentraler Bestandteil der Forderungen sein muss. Eine »Ethik für Erdlinge« ist heute wichtiger denn je.

Darüber hinaus möchte ich Perspektiven eines ethischen Kosmopolitismus wenigstens andeuten.

Erstens ist es ein Gebot der Stunde, in einer durch Migration und auch Flucht gezeichneten Welt an die ethischen Erfordernisse zu erinnern, die nicht auf die jeweilige Nation oder Kultur beschränkt bleiben. Ein ethischer Kosmopolit fordert, dass Ansprüche von Personen unabhängig von ihrer Herkunft und von ihrem Lebensort anerkannt werden. Insbesondere muss diese Anerkennung von jeder Person selbst vollzogen werden. Reziprozität der Forderungen bedeutet, dass die Verantwortung dafür nicht an Institutionen abgewälzt werden kann, auch wenn politische Institutionen eine besondere Verantwortung tragen.

Zweitens gilt es, eine Konzeption des guten menschlichen Lebens zu erörtern, die auf die Vielfalt der Lebensmöglichkeiten von Per-

¹⁴ Für eine Übersicht über die vielfältigen Argumente in der Klimaethikdebatte, vgl. Gardiner et al. (2010).

¹⁵ Für konstruktive Vorschläge und die Diskussion des Rechts auf Wassers, vgl. Ziegler und Groenfeldt (2017).

sonen Bezug nimmt. Einen Vorschlag für eine solche Grundlegung hat Martha C. Nussbaum vorgelegt. Es muss berücksichtigt werden, dass sie die Erarbeitung einer würdigen Lebensweise als ein kulturelles, gemeinsames und wertendes Projekt versteht. Sie rekurriert gerade nicht auf eine vorausgesetzte essentielle Beschaffenheit der Person, sondern versteht ihre Liste als Ergebnis eines Erkenntnis- und Aushandlungsprozesses.

Drittens gilt es in Zeiten des Klimawandels und der ökologischen Krisen, auch zu berücksichtigen, dass Personen Lebewesen sind. Auch wenn es gelingt, durch Technik und Zivilisationsleistungen Gesellschaften zu entwickeln, in denen die Ressourcen durch Handel und Technik verteilt und umgewandelt werden, gilt gleichwohl: Als Lebewesen bleiben Personen wie auch Gesellschaften verletzlich. Wir alle sind angewiesen auf Lebensressourcen. Ein Kosmopolitismus unserer Tage muss Vorschläge dafür enthalten, was es bedeutet, diese Ressourcen fair zu verteilen und ihren nachhaltigen Gebrauch sicherzustellen.

Literatur

- Appiah, Kwame Anthony (2007): *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. München: Beck.
- Benhabib, Seyla (2006): *Another cosmopolitanism*, Berkeley Tanner Lectures. Oxford: Oxford UP.
- Bizeul, Yves (2007): Nationalismus, Patriotismus und Loyalität zur Republik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1–2, 30–38.
- Caney, Simon (2005): Cosmopolitan justice, responsibility, and global climate change. In: *Leiden Journal of International Law* 18, 747–775.
- Caney, Simon (2010): Cosmopolitan justice, responsibility, and global climate change. In: Stephen M. Gardiner et al. (Hg.) (2010): *Climate ethics. Essential readings*. Oxford: Oxford UP, 122–145.
- Caney, Simon (2010): *Justice beyond borders: A global political theory*. Oxford: Oxford UP.
- Crutzen, Paul J. (2002): Geology of mankind. In: *Nature* 415, 23.
- Diamond, Jared M. (2006): *Kollaps: Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Douzanis, Costas (2013): The metaphysics of cosmopolitanism. In: Rosi Braidotti/Patrick Hanafin/Bolette Blaagaard (Hg.), *After cosmopolitanism*. New York: Routledge, 57–76.
- Fabre, Cécile (2012): *Cosmopolitan war*. Oxford: Oxford UP.
- Gardiner, Stephen M. et al. (Hg.) (2010): *Climate ethics. Essential readings*. Oxford: Oxford UP.
- Gosepath, Stefan/Georg Lohmann (Hg.) (1998): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Horn, Christoph (2014): *Nichtideale Normativität: ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)/Ottmar Edenhofer et al. (Hg.) (2011): *Renewable energy sources and climate change mitigation: Special report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge: Cambridge UP.
- Kallhoff, Angela (2017): Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur. In: Martin Hähnel (Hg.), *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, 213–223.
- Kallhoff, Angela (2015): Human nature and the good life in Aristotle: The debate on human flourishing as an ethical notion. In: Markus Rothaar/Martin Hähnel (Hg.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft*. Berlin: de Gruyter, 135–154.
- Kallhoff, Angela (2010): *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*. Paderborn: mentis.
- Kallhoff, Angela (2009): Ethischer Naturalismus nach Aristoteles – das umstrittene Verhältnis zwischen menschlicher Natur und gutem Leben. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 63:4, 581–596.
- Kallhoff, Angela/Ludwig Siep (2011): Natur praktisch. In: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, begr. v. Hermann Krings/Hans Michal Baumgartner/Christoph Wild, neu hg. v. Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, Bd. 2: *Gerechtigkeit – Praxis*. Freiburg/Br.: Karl Alber Verlag, 1578–1592.
- Kitcher, Philip (2011): *The ethical project*. Cambridge: Harvard UP.
- Mill, John Stuart (1874/2016): *Three Essays on religion. Nature, the utility of religion, and theism*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- Miller, David (2013): *Justice for earthlings: Essays in political philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.
- Miller, David (2016): *Strangers in our midst: the political philosophy of immigration*. Cambridge/MA: Harvard UP.
- Nussbaum, Martha C. (1990): Aristotelian social democracy. In: R. Bruce Douglas, Gerald M. Mara and Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the good*. New York: Routledge, 203–252.
- Nussbaum, Martha C. (1996): Patriotism and cosmopolitanism. In: Joshua Cohen (Hg.), *For Love of country. Debating the limits of patriotism*. Boston: Beacon Press, 2–17.
- Nussbaum, Martha C. (2000): *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge UP.
- Nussbaum, Martha C. (2003): Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice. In: *Feminist Economics* 9:2–3, 33–59.
- Nussbaum, Martha C. (2006): *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard UP.
- Rowlands, Mark (2012): *Can animals be moral?* Oxford: Oxford UP.
- Singer, Peter (2002): *One world: the ethics of globalization*, The Terry Lectures. New Haven: Yale UP.

- Singer, Peter (2015): *The most good you can do. How effective altruism is changing ideas about living ethically*. Yale: Yale UP.
- Shue, Henry (1993): Subsistence emissions and luxury emissions. In: *Law and Politics* 15:1, 39–59.
- Shue, Henry (2013): Climate hope: Implementing the exit strategy. In: *Chicago Journal of International Law* 13:2, 381–402.
- Tomasello, Michael (2015): *A natural history of human morality*. Cambridge: Harvard UP.
- Waal, Frans de (2009): *The age of empathy. Nature's lessons for a kinder society*. New York: Three Rivers Press.
- Waal, Frans de (2011): Die sozialen Instinkte der Primaten, die menschliche Moral und Aufstieg und Fall der ›Fassadentheorie‹. In: Stephen Macedo/Josiah Ober (Hg.), *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München: dtv, 19–98.
- Waldron, Jeremy (1995): Minority cultures and the cosmopolitan alternative. In: Will Kymlicka (Hg.), *The Rights of minority cultures*. Oxford: Oxford UP, 93–119.
- Walker, Gordon P. (2012): *Environmental justice. Concepts, evidence, and politics*. London: Routledge.
- Ziegler, Rafael/David Groenfeldt (Hg.) (2017): *Global water ethics: towards a global ethics charter*, Earthscan studies in water resource management. Abingdon: Routledge.