

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT
INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE



Masterarbeit

**Individuelles Handeln und Klimawandel:
Eine tugendethische Perspektive**

von

Eva-Maria Kachold

Erstbetreuerin: Prof. Dr. Kirsten Meyer

Zweitbetreuer: Prof. Dr. Olaf Müller

Abgabedatum: 19.11.2021

Inhalt

1. Einleitung	1
2. Der Klimawandel als Problem kollektiven Handelns	3
2.1. Die Struktur kollektiver Handlungsprobleme.....	3
2.2. Konsequentialistische und deontologische Lösungsansätze.....	10
3. Die tugendethische Perspektive	16
3.1. Warum Tugendethik vielversprechend ist	16
3.2. Was ist Tugend?	19
3.3. Tugend und Glück	26
3.4. Tugend und richtiges Handeln.....	33
4. Anwendung: Tugenden im Klimawandel	37
4.1. Welche Tugenden sind gefragt?	37
4.2. Genügsamkeit als Umwelt- und Klimatugend.....	42
4.3. Ein Beispiel: Annas Flugreise	51
4.4. Tugend oder Pflicht	64
5. Fazit.....	67
6. Literatur.....	69

1. Einleitung

Meine Bekannte Anna erzählte mir neulich begeistert, dass sie bald Urlaub mit ihrem Freund in Kroatien mache. Endlich mal wieder Sonne, Meer und gleich dahinter die Berge! „Wie kommt ihr hin?“ – „Wir fliegen“, sagte sie leicht beschämt. „Ich weiß, ich hab’ auch ein schlechtes Gewissen, aber mit dem Zug hätte die Fahrt 28 Stunden gedauert!“ Ohne dass ich danach fragte, erzählte sie weiter: „Man, ich hab’ die letzten drei Jahre immer Urlaub in Deutschland gemacht. Stell dir vor, wie meine Mitbewohnerin reagiert hat – total empört: *Wie kannst du nur? Ich glaube, ich kann danach nicht mehr mit dir reden!* Und dabei hat sie selbst bis vor kurzem noch ein richtiges Jet-Set-Leben geführt.“ Annas Erzählung illustriert auf einfache Weise eine schwierige Frage, die sich Individuen angesichts des Klimawandels stellt: Bin ich moralisch dazu verpflichtet, meine individuellen CO₂-Emissionen zu reduzieren?

Der Klimawandel verursacht schwere Schäden, die heute bereits spürbar sind: Dürren, Waldbrände, Überschwemmungen, Stürme, mit all ihren verheerenden Konsequenzen. Ohne eine drastische Verringerung der globalen CO₂-Emissionen werden die Folgen der Erderwärmung für heutige und zukünftige Menschen schwerwiegend sein.¹ Doch während es außer Frage steht, dass *politische* Maßnahmen zur effektiven Eindämmung des Klimawandels gefordert sind, ist es keine leicht zu beantwortende Frage, welche Verantwortung uns als *Individuen* zukommt.

Aus umweltethischer Sicht ist der Klimawandel ein typisches *kollektives Handlungsproblem*: Viele Menschen leisten einen kleinen Beitrag an CO₂-Emissionen, der für sich allein nicht schädlich ist; die Summe der vielen Einzelbeiträge führt jedoch zu einer Erhöhung der CO₂-Konzentration in der Atmosphäre und damit zu einem verheerenden Ergebnis. Jede Einzelne kann jedoch von sich behaupten: „Ob ich dieses *eine* Mal in den Urlaub fliege, macht für die globalen CO₂-Emissionen keinen Unterschied.“ Die Einzelhandlung scheint damit moralisch belanglos zu sein. Die Charakterisierung des Klimawandels als Problem kollektiven Handelns macht daher gut verständlich, warum nach wie vor nur wenige Menschen versuchen, ihre individuellen CO₂-Emissionen radikal zu reduzieren. Doch was sollte die Einzelne angesichts des Klimawandels als Problem kollektiven Handelns und der Folgenlosigkeit der individuellen Handlung richtigerweise tun?

1 Für die komplexen Auswirkungen der Erderwärmung auf natürliche und menschliche Systeme, siehe u. a. IPCC 2018, Kap. 3.

Um diese Frage hat sich in den letzten Jahren eine weit verzweigte philosophische Debatte entwickelt, die bis heute andauert.² Dabei dominieren vor allem konsequentialistische und deontologische Lösungsversuche, die in ihren Standardvarianten jedoch auf erhebliche Probleme stoßen: Wenn die Einzelhandlung *per se* keine schädlichen Folgen hat, warum sollte sie dann moralisch falsch sein? Ich möchte in dieser Arbeit einen anderen Lösungsansatz vorstellen, der in der bisherigen Debatte noch zu wenig Berücksichtigung gefunden hat: eine *tugendethische* Perspektive. Da die Tugendethik in erster Linie nicht individuelle Handlungen, sondern den moralischen Charakter von Personen in den Blick nimmt, bietet sie eine vielversprechende Alternative, um das Problem der Folgenlosigkeit einzelner Handlungen zu lösen. Das Kernanliegen meiner Arbeit ist es daher zu zeigen, dass individuelle CO₂-Reduktionen trotz ihrer Folgenlosigkeit aus tugendethischer Sicht moralisch gefordert sind.

Der Aufbau der Arbeit ist wie folgt: Zunächst werde ich die Struktur kollektiver Handlungsprobleme und die damit verbundenen moralischen Fragen genauer charakterisieren (Kap. 2). Anschließend werde ich kurz die bereits vorhandenen Lösungsansätze aus konsequentialistischer und deontologischer Perspektive rekapitulieren und aufzeigen, warum sie unzureichend sind. Der Hauptteil der Arbeit besteht darin, eine tugendethische Lösung für das Problem der Folgenlosigkeit zu entwickeln. Dies geschieht in zwei Schritten: Erstens, in der Erarbeitung eines anspruchsvollen Tugendbegriffs und der damit verbundenen Handlungsanleitung aus neo-aristotelischer Perspektive (Kap. 3). Zweitens, in der Anwendung dieses Tugendbegriffs auf die Frage individuell richtigen Handelns im Klimawandel als kollektivem Handlungsproblem (Kap. 4). Hierfür werde ich unter dem Begriff der „Genügsamkeit“ eine zentrale Umwelt- und Klimatugend vorstellen und am Beispiel von Annas Flugreise überprüfen, welche Antwort der tugendethische Ansatz auf das Problem der Folgenlosigkeit geben kann.

2 Für einen Überblick, siehe z. B. Fragnière 2016 sowie Nefsky 2019.

2. Der Klimawandel als Problem kollektiven Handelns

2.1. Die Struktur kollektiver Handlungsprobleme

Der Klimawandel gilt als Paradebeispiel für ein Problem kollektiven Handelns.³ Mein Ziel in diesem Abschnitt ist es, die zentralen Merkmale von kollektiven Handlungsproblemen herauszuarbeiten und die damit verbundenen moralischen Fragen genauer zu bestimmen. Anschließend werde ich in Kap. 2.2. aufzeigen, warum bisherige Lösungsansätze nicht zufriedenstellend auf Probleme kollektiven Handelns antworten konnten.

Stellen wir uns vor: Eine sommerliche Bergwiese. Saftiges Gras, Wiesenknöterich und Glockenblumen. Hirt*innen kommen gerne mit ihren Schafen hier her, um sie weiden zu lassen. Das ist kein Problem, denn die Wiese darf von allen genutzt werden. Stellen wir uns vor, das geht viele Jahre so gut. Denn die Anzahl der Tiere ist klein genug, um der Wiese Zeit zum Regenerieren und neue Glockenblumen blühen zu lassen. Doch allmählich kommen mehr Hirt*innen mit ihren Schafen. Allmählich vergrößern die Hirt*innen ihre Herden. Die Zeit der Regeneration verkürzt sich, bis von der sommerlichen Bergwiese nur noch ein kümmerliches Bild übrigbleibt: ausgetretene Tierpfade, buckeliger Rasen, kahle Stellen, der Wiesenknöterich verschwunden. Doch nicht nur die Wiese hat Schaden genommen. Auch ihre lebenswichtige Funktion als Nahrungsquelle für die Schafe ist massiv beeinträchtigt. Die Tiere finden nicht mehr genug zu fressen. Der Ertrag an Milch, Wolle und Verkauf nimmt ab und reicht für die Hirt*innen schließlich kaum mehr zum Überleben. – Eine Tragödie für Mensch, Tier und Bergwiese. Doch wie hätte sie verhindert werden können? Wer ist dafür verantwortlich? Was hätte die einzelne Hirt*in tun sollen?⁴

In der Umweltethik sind solche Szenarien als Tragödie des Gemeinguts (*tragedy of the commons*⁵) oder als Probleme kollektiven Handelns (*collective action problems*) bekannt. Die Terminologie ist nicht einheitlich und beschreibt miteinander verwandte, aber nicht immer deckungsgleiche Phänomene.⁶ Ich werde daher zuerst die in der analytischen

3 Siehe u. a. Fragnière 2016, S. 798 f., Sandler 2010, S. 168, und (unter dem Stichwort „collective harm“) Nefsky 2019, S. 1 f.

4 Die gemeinsam genutzte Viehweide ist in der Umweltethik ein kanonisches Beispiel. Aufgrund seiner Anschaulichkeit habe ich es hier ausführlich beschrieben.

5 Nach dem gleichnamigen Aufsatz von Hardin (1968), der ebenfalls das Fallbeispiel der Viehweide benutzt (vgl. ebd., S. 1244). Hardin hat zwar den Begriff maßgeblich geprägt, seine Lösungsvorschläge für die Gemeingut-Problematik sind jedoch äußerst umstritten. Siehe z. B. Ostrom 1990, S. 9.

6 Die Orientierung in der Debatte um kollektive Handlungsprobleme ist schwierig, da eine Überlappung mit zahlreichen verwandten Phänomenen besteht. Nefsky (2019, 2021) bevorzugt es, von „collective

Philosophie verbreitete Perspektive kollektiver Handlungsprobleme erläutern und anschließend das Problem aus der spezifischeren Gemeingut-Perspektive beleuchten.

Ein Problem kollektiven Handelns

Das anschauliche Beispiel der Schafweide gehört gemeinsam mit vielen anderen in eine Klasse von Problemen, die in der Moralphilosophie unter dem Stichwort „collective action cases“ oder „collective harm cases“⁷ diskutiert werden. Nefsky charakterisiert diese Fälle folgendermaßen:

There are many real-world cases that have the same general structure: cases in which people can collectively cause some morally significant outcome – such as a harmful or beneficial outcome – but no individual act seems to make a difference. [...] The problem in cases of this sort is that each person can argue, ‘it makes no difference whether or not I do X, so I have no reason to do it.’⁸

So kann auch die Hirt*in auf der Schafweide behaupten: „Ob ich *ein* Schaf mehr oder weniger auf die Weide stelle, ist egal – es wird die Weide nicht wesentlich mehr schädigen oder schonen.“ Nefsky nennt als charakteristische Fälle den Klimawandel, politische Wahlen und Konsumententscheidungen⁹: Bei den Wahlen zum Bundestag beispielsweise ist die Einzelstimme nicht ausschlaggebend dafür, ob die eine oder die andere Partei gewinnt. Warum also wählen gehen? Ebenso wenig macht es für die Tiere in Massentierhaltung einen Unterschied, ob eine einzelne Person ein Rindersteak kauft oder nicht. Warum also auf das Steak verzichten?

Das Handeln des Individuums scheint in diesen Fällen angesichts der Größe des Problems keinen moralisch relevanten Unterschied zu machen. Es gibt also eine entscheidende moralische Unklarheit: „[If] acting in the relevant way won’t make a difference, it’s unclear why it would be wrong.“¹⁰ In der moralphilosophischen Debatte wird daher vom sogenannten „inefficacy problem“ oder auch „problem of inconse-

impact cases“ zu sprechen. Glover diskutiert ähnliche Fälle unter dem Begriff der „insignificant difference“, siehe Glover/Scott-Taggart 1975. Ein gemeinsamer Bezugspunkt der Diskussion ist häufig Derek Parfitts *Reasons and Persons* (1984), in dem verschiedene Fallbeispiele unter dem Stichwort „Many-Person Dilemmas“ analysiert werden. Verwandt ist die Debatte vor allem mit den spieltheoretischen *Prisoner’s Dilemmas* und dem sogenannten *Free Rider Problem*.

7 Siehe Nefsky 2019. Nefsky kritisiert am „collective action“-Begriff, dass dieser irreführend sei, da er die Assoziation von *koordiniertem* gemeinsamem Handeln (mit einem gemeinschaftlichen Ziel bzw. Intention) wecke. Dieses sei aber für die besprochenen Fälle, in denen es um unkoordiniertes Handeln gehe, nicht notwendig. Vgl. Nefsky 2012, S. 364 f., Fn. 3.

8 Nefsky 2017, S. 2744.

9 Vgl. Nefsky 2019, S. 1 f.

10 Ebd., S. 2.

quentialism“¹¹ gesprochen; ich werde es in dieser Arbeit als *Problem der Folgenlosigkeit* individuellen Handelns bezeichnen.¹²

Die Überlegung, dass das eigene Handeln letztlich unbedeutend ist, wird auch im Zusammenhang mit dem Klimawandel häufig vorgebracht. Selbst Menschen, die sich bemühen, CO₂-Emissionen individuell zu reduzieren, können sagen: „Ob ich nun dieses *eine* Mal mit dem Flugzeug fliege, macht keinen Unterschied für das Ausmaß des Klimawandels.“ Auf diese Weise kann sich selbst ein umweltbewusster Mensch viele kleine und größere Ausnahmen genehmigen, auch beim nächsten und übernächsten Mal.

Sinnott-Armstrong hat dieses Problem in seinem mittlerweile klassischen Aufsatz „It’s not *my* fault: Global warming and individual moral obligations“ (2005) provokant auf den Punkt gebracht. Am Beispiel einer sonntäglichen Spritztour mit einem SUV „just for fun“ kommt er zu dem Ergebnis, dass selbst diese moralisch nicht verwerflich sei:

The problem is that such driving does ‘not’ cause harm in normal cases. [...] In contrast, global warming will still occur even if I do not drive just for fun. Moreover, even if I do drive a gas-guzzler just for fun for a long time, global warming will not occur unless lots of other people also expel greenhouse gases. So my individual act is neither necessary nor sufficient for global warming.¹³

Die Tatsache, dass das individuelle Handeln in solchen Fällen keinen Unterschied für das moralisch relevante Ergebnis macht, hat Sinnott-Armstrong und einige andere Philosoph*innen zu dem Schluss geführt, dass das jeweilige Handeln tatsächlich *nicht* falsch ist.¹⁴ Diese Antwort scheint jedoch inakzeptabel, denn das Gesamtergebnis vieler individueller Handlungen ist in allen Fällen offensichtlich verheerend. Fragnière fasst das Problem kollektiven Handelns in Bezug auf den Klimawandel folgendermaßen zusammen:

Climate change [...] is a collective action problem brought about by billions of tiny contributions. The puzzle here is that nobody appears to be responsible for it, since nobody’s emissions, taken individually, are either necessary or sufficient to cause climate change. Individual emissions and individual efforts to curb them are so minute compared to the global anthropogenic impact on the climate system that they can be deemed negligible and, according to some authors, fail to justify an individual duty to reduce one’s carbon footprint.¹⁵

Wir können also schon zwei zentrale Merkmale von kollektiven Handlungsproblemen feststellen:

11 Siehe Nefsky 2019, S. 2, und Sandler 2010, S. 168.

12 Es wird mitunter auch „problem of negligibility“ genannt. Zur Terminologie-Frage siehe auch Nefsky 2019, S. 11, Fn. 1.

13 Sinnott-Armstrong 2005, S. 289. Kingston/Sinnott-Armstrong (2018) versuchen noch weitere Gründe zu liefern, warum hier nicht von einer Verursachung von Schaden die Rede sein kann, vgl. ebd. S. 172–181.

14 Siehe u. a. Johnson 2003, Sinnott-Armstrong 2005, Maltais 2013, Kingston/Sinnott-Armstrong 2018.

15 Fragnière 2016, S. 798.

(M1) Die Summe vieler individueller Handlungen erzeugt *kollektiv* Schaden.

(M2) Die *individuelle* Handlung ist *nicht schädlich*.

Alternativ könnte (M2) auch lauten: (M2') Die *individuelle* Handlung macht keinen Unterschied (im Hinblick auf den Gesamtschaden).¹⁶ Aus beiden Merkmalen ergibt sich, dass der moralische Status der Einzelhandlung *unklar* ist – sollen wir sie als moralisch falsch, richtig oder neutral bewerten? Die erste moralische Herausforderung lautet also zu begründen: (1) *Warum ist die individuelle Handlung falsch, wenn sie „keinen Unterschied macht“?*

Die Charakterisierung des Klimawandels als Problem kollektiven Handelns kann meines Erachtens gut erklären, warum Individuen keine starke Notwendigkeit sehen, ihre CO₂-Emissionen individuell zu senken. Um dieses Verhalten und die ihm zugrundeliegenden Motivationen noch besser zu verstehen, ist das Modell der Tragödie des Gemeinguts hilfreich, auf das ich im folgenden Abschnitt eingehen werde.

Eine Tragödie des Gemeinguts

Ein spezifischer Fall von kollektiven Handlungsproblemen ist in der Umweltethik als *tragedy of the commons* (dt. Tragödie des Gemeinguts oder Tragik der Allmende) bekannt. Der Begriff bezeichnet die Schädigung oder Zerstörung von gemeinschaftlich genutzten Ressourcen bzw. Gütern.¹⁷ Zahlreiche Umweltprobleme lassen sich unter dieser Kategorie beschreiben, dazu gehören die Überweidung von offenen Weideflächen, die Überfischung von Ozeanen, das unregelmäßige Einleiten von Abwässern in Flüsse oder touristisch überfüllte Nationalparks. Johnson erklärt die dahinterstehende Logik wie folgt: Eine Tragödie passiere dann, wenn viele voneinander *unabhängige* Akteur*innen aus einer *erschöpfbaren* Ressource Nutzen ziehen, wobei die Ressource durch den *Gesamtnutzen* gefährdet oder schlimmstenfalls zerstört werde.¹⁸ Entscheidend dabei sei, dass es zwischen den Akteur*innen keine kollektive Vereinbarung (*collective agreement*)

16 Streng genommen macht das Handeln natürlich einen Unterschied. Im Falle des Klimawandels sorgt beispielsweise eine Autofahrt (mit Verbrennermotor) für einen minimalen Ausstoß von CO₂-Molekülen, der einen infinitesimal kleinen Beitrag zu den globalen Gesamt-CO₂-Emissionen hinzufügt. Entscheidend ist aber, dass dieser kleine Beitrag keinen *moralisch relevanten* Unterschied (im Hinblick auf durch den Klimawandel verursachte Schäden) macht. Nefsky stellt klar, dass „[it] makes no difference“ meint: „[it] makes no difference with respect to the morally significant outcome in question“ (Nefsky 2017, S. 2745, Fn. 4). Siehe auch Kagan 2011, S. 117.

17 Vgl. Johnson 2003, S. 271. Für einen knappen Überblick zur Historie des Konzepts, siehe Ostrom 1990, S. 2 f.

18 Johnson 2003, S. 273.

gebe, die die Nutzung des Gemeinguts verbindlich regeln würde. Außerdem seien Gemeingut-Probleme dadurch charakterisiert, dass die Einzelhandlung für sich allein unproblematisch sei, da kein Individuum unabhängig von der Nutzung anderer die Ressource komplett aufbrauchen könnte: „This is not a problem in which every individual act is harmful and the total of all these harmful acts is dreadful. Rather, individual acts are harmless in themselves, but harmful in aggregate.“¹⁹ In diesem Punkt stimmt Johnsons Charakterisierung also mit den obigen Merkmalen kollektiver Handlungsprobleme überein.

Jedoch erläutert Johnson die Logik einer Tragödie des Gemeinguts noch etwas detaillierter, indem er auf die zugrundeliegende Handlungsmotivation der einzelnen Akteur*innen eingeht. Im Fallbeispiel der Schafhirt*innen führt diese auf lange Sicht zur Überweidung und damit zur Zerstörung der Wiese: Eine Hirt*in erhält den unmittelbaren Gewinn aus jedem grasenden Schaf zu 100 Prozent *für sich selbst* (Wolle, Milch, Fleisch, Verkaufspreis), weshalb sie einen Anreiz hat, die Anzahl ihrer Tiere beizubehalten oder ihre Herde zu vergrößern. Jedoch tragen *alle* Nutzer*innen der Weide anteilig die *Kosten*, wenn eine einzelne Hirt*in ihre Herde vergrößert (für alle Schafe weniger Futter, ggf. Überweidung). Wenn die Hirt*in hingegen ihre Herde verkleinert, verringert sich ihr persönlicher Ertrag. Aus der individuellen Verkleinerung einer Herde ziehen wiederum *alle* Hirt*innen einen geringfügigen *Nutzen* (anteilig mehr Futter, Regeneration der Weide). Eine einfache Kosten-Nutzen-Rechnung ergibt damit: „A rational herder [...] understands that her restraint will have a definite cost but produce a much smaller and less certain benefit.“²⁰ Folgt sie also dieser Gewinnlogik, wird sie ihre Herde nicht verkleinern.

Johnson macht deutlich, dass die anschauliche Schafweiden-Parabel implizit spieltheoretischen Regeln folgt, die er wie folgt beschreibt:²¹

1. Die Spieler*innen sind ausschließlich daran interessiert, ihren Gewinn aus der Nutzung des Gemeinguts zu maximieren. (Jeglicher Gewinn und Verlust sind spielintern.)
2. Die Spieler*innen können miteinander nur kommunizieren, indem sie ihre Nutzung des Gemeinguts erhöhen oder reduzieren.

19 Ebd., S. 273. Siehe auch ebd. S. 277.

20 Ebd., S. 274. Der Nutzen einer Verringerung der Herdengröße ist Johnson zufolge besonders unsicher, da eingesparte Ressourcen direkt von anderen, „skrupelloseren“ Nutzer*innen angeeignet werden können. Vgl. ebd. S. 273.

21 Das Schafweiden-Beispiel wurde häufig spieltheoretisch als sog. *Prisoners Dilemma* formalisiert. Siehe Ostrom 1990, S. 3 ff. Zu verschiedenen Varianten des *Prisoners Dilemma* und damit verbundenen moralischen Fehleinschätzungen, siehe Parfit 1984, Kap. 2 und 3.

3. Die Nutzung des Gemeinguts wird geteilt, aber die Schafherden gehören den einzelnen Hirt*innen.
 - a. Daher werden die Kosten einer erhöhten Nutzung (das Gemeingut betreffend) geteilt, während der Gewinn einer erhöhten Nutzung der individuellen Hirt*in zugute kommt.
Der Gewinn einer reduzierten Nutzung (das Gemeingut betreffend) wird geteilt, während die Kosten einer reduzierten Nutzung die individuelle Hirt*in trägt.
 - b. Ressourcen, die von einem Individuum gespart wurden, stehen allen anderen Nutzer*innen zur Verfügung.²²

Gelten diese Regeln uneingeschränkt, so sei eine Tragödie des Gemeinguts nicht vermeidbar. Johnson weist jedoch selbst daraufhin, dass diese Regeln in der Lebenswelt nicht bedingungslos (aber näherungsweise) gelten.²³ Ich werde auf diese Frage in Kap. 4.1. zurückkommen.

Aus Johnsons Analyse der Gemeingut-Problematik können wir ein weiteres zentrales Merkmal kollektiver Handlungsprobleme ableiten:

(M3) Das Individuum zieht einen *Vorteil* aus der individuellen Handlung.

Mit der „individuellen Handlung“ ist hier die Nutzung des Gemeingutes gemeint. Umgekehrt könnte (M3) auch heißen: (M3') Das Individuum hat einen *Nachteil*, wenn es die individuelle Nutzung reduziert. Diese motivationale Komponente wird in Nefskys Beschreibung des Problems nicht ausreichend berücksichtigt, wodurch individuelle Handlungen als moralisch *neutral* erscheinen. Ich denke jedoch, dass der motivationale Aspekt wichtig ist, um eine adäquate moralphilosophische Antwort auf kollektive Handlungsprobleme zu finden. Die zweite moralische Herausforderung lautet demnach: (2) *Warum sollte ich einen individuellen Nachteil auf mich nehmen, wenn dies das Problem nicht löst bzw. den Gesamtschaden nicht verringert?* Die Antworten auf diese und die obige Frage (1) sind eng miteinander verflochten, wie sich in dieser Arbeit zeigen wird.

Zusammengefasst ergeben sich damit drei wesentliche Kriterien für kollektive Handlungsprobleme, die ein Gemeingut betreffen:

- (M1) Die Summe vieler individueller Handlungen erzeugt *kollektiv* Schaden.
- (M2) Die *individuelle* Handlung ist *nicht schädlich*.
- (M3) Das Individuum zieht einen *Vorteil* aus der individuellen Handlung.

²² Johnson 2003, S. 275, meine Übersetzung.

²³ Vgl. ebd., S. 275. Ostrom betont, dass die theoretischen Modelle kollektiven Handelns zwar aufschlussreich, aber gleichzeitig gefährlich seien, wenn ihre Annahmen unhinterfragt zur Grundlage politischer Praxis würden. In der Realität könnten Individuen die „Spielregeln“ ändern. Vgl. Ostrom 1990, S. 6 ff.

Doch wie lässt sich die Gemeingut-Perspektive nun genau auf die Problematik des Klimawandels übertragen? Um welches Gemeingut geht es hier und worin besteht dessen Nutzung?

Der Klimawandel ist als Gemeingut-Problematik fassbar, wenn wir diesen als Folge der „Übernutzung“ der Erdatmosphäre verstehen. So definiert Kallhoff im Rahmen der Gemeingut-Debatte die Atmosphäre als „natürliches Kollektivgut“, das durch unkoordinierte Nutzungsformen und Übernutzung seine lebenserhaltenden Funktionen (wie z. B. die Regulation des Strahlungs- und Wärmehaushalts) verliere.²⁴ Auch im Fall des Klimawandels ist die Einzelhandlung nicht per se schädlich – beispielsweise die CO₂-Emissionen verursacht durch eine einzelne Autofahrt – erst unzählige Handlungen zusammengenommen erzeugen einen aggregierten Schaden. Außerdem müssen wir auch im Falle des Klimawandels davon ausgehen, dass die Nutzung der Atmosphäre (als „Abraum“ für CO₂-Emissionen²⁵) für das Individuum unmittelbare Vorteile hat: Es genießt Mobilität, eine warme Wohnung, Elektrizität und alle möglichen Konsumgüter. Der Verzicht auf diese Vorteile bedeutet individuelle Kosten, während der Nutzen des Verzichts für die Atmosphäre ungewiss und verschwindend gering zu sein scheint.

Die Charakterisierung des Klimawandels als Gemeingut-Problematik ist im Vergleich zum allgemeinen Begriff eines kollektiven Handlungsproblems spezifischer. Sie berücksichtigt, dass es um ein gemeinschaftlich genutztes, erschöpfbares Gut geht und dass die Nutzung dieses Gutes eine spezielle motivationale Logik mit sich bringt. Wenn ich in dieser Arbeit vom Klimawandel als kollektivem Handlungsproblem spreche, dann meine ich (wo nicht anders angegeben) diese spezifische Bedeutung, die zudem in den oben genannten Merkmalen zum Ausdruck kommt.

Im folgenden Abschnitt werde ich bisherige Lösungsvorschläge für die Frage nach dem individuell richtigen Handeln aus konsequentialistischer und deontologischer Perspektive rekapitulieren und aufzeigen, warum sie keine zufriedenstellende Antwort geben.

24 Vgl. Kallhoff 2015, S. 143 f.

25 Vgl. ebd., S. 144.

2.2. Konsequentialistische und deontologische Lösungsansätze

Warum also sollte die individuelle Handlung falsch sein, wenn sie keinen Unterschied macht? Und warum sollte ich individuelle Kosten auf mich nehmen, wenn damit das kollektive Problem nicht gelöst wird? In der Klimaethik werden diese beiden Fragen häufig unter der Kernfrage „Gibt es eine moralische Pflicht zur individuellen CO₂-Reduktion?“ diskutiert.²⁶

Keine Pflicht zur individuellen CO₂-Reduktion

Sinnott-Armstrong argumentiert dafür, dass es kein moralisches Prinzip gebe, das überzeugend begründen kann, warum individuelle CO₂-Emissionen falsch sind.²⁷ Demnach gebe es auch keine moralische Pflicht, die individuellen Emissionen zu reduzieren. Seine Argumentation baut zentral auf (M2) auf, nämlich dass die individuelle Handlung – isoliert betrachtet – nicht als schädlich bewertet werden kann. Er akzeptiert damit den konsequentialistischen Schluss: Wenn mein Handeln keine moralisch relevanten Folgen nach sich zieht, dann ist es auch nicht moralisch falsch.

Auf ähnliche Weise folgert auch Johnson, dass individueller Verzicht auf die Nutzung eines Gemeingutes *ohne* das Vorhandensein eines kollektiven Abkommens wenig erfolgversprechend sei: „[I]n the circumstances of a T of C [tragedy of the commons, E.K.], including the absence of a collective agreement about how individuals should act to protect the commons, reducing one’s own use to the sustainable level is a *fruitless sacrifice*“²⁸. Demzufolge gebe es in der Situation einer drohenden Tragödie des Gemeinguts keine moralische Pflicht, den eigenen Ressourcenverbrauch zu reduzieren. Stattdessen gebe es die Pflicht, auf ein kollektives Abkommen hinzuarbeiten, das die Nutzung des Gemeinguts für alle verbindlich regelt.²⁹

Politische Pflichten

Auch Sinnott-Armstrong plädiert dafür, diejenigen unter Druck zu setzen, die tatsächlich einen Unterschied machen können – Politiker*innen und Regierungen. Unsere individuelle Pflicht sei es demnach nicht, unsere CO₂-Emissionen zu reduzieren, sondern

26 Für eine hilfreiche Zusammenfassung der wesentlichen Positionen in der Debatte, siehe Fragnière 2016 und Nefsky 2019.

27 Vgl. Sinnott-Armstrong 2005, S. 302 f. Er bekräftigt diese These in Kingston/Sinnott-Armstrong 2018.

28 Johnson 2003, S. 283, meine Hervorhebung.

29 Vgl. ebd., S. 283 f.

politisch aktiv zu werden: „to get governments to do their job to prevent the disaster of excessive global warming“³⁰. Leider sagt Sinnott-Armstrong sehr wenig dazu, wie diese Pflicht zum politischen Aktivismus konkret aussehen soll: Reicht es, eine grüne Partei zu wählen, sollte ich an Demonstrationen teilnehmen, mir einen Job in einer Umweltorganisation suchen, Straßen blockieren, zivilen Ungehorsam leisten? Die Art und der Umfang der politischen Pflichten sind also mit Sinnott-Armstrongs Behauptung noch lange nicht geklärt.

Ich stimme Johnson und Sinnott-Armstrong ausdrücklich zu, dass ein kollektives Handlungsproblem wie der Klimawandel eine *kollektive, politische* Lösung braucht. Es ist nicht damit getan, ein individuell genügsames CO₂-armes Leben zu führen und der politischen Welt den Rücken zu kehren. Allerdings teile ich ihre Auffassung nicht, dass individuelle CO₂-Emissionen moralisch tadellos sind, solange sich eine Person auf politischer Ebene engagiert. Das hieße beispielsweise, dass es moralisch richtig ist, weiterhin Urlaub auf Bali zu machen und Rindersteak zu essen, solange ich auf die nächste Fridays for Future-Demonstration gehe – an dieser Argumentation scheint etwas faul zu sein.

Doch der Verweis auf politische Pflichten birgt noch weitere Probleme: Erstens ist damit das Problem der Folgenlosigkeit nicht gelöst, denn dieses gilt für das Individuum auch im politischen Handeln.³¹ Eine individuelle Handlung wie eine Partei zu wählen, die Klimaschutz verspricht, als Teilnehmer*in einer Demo mitzulaufen oder sogar zivilen Ungehorsam zu leisten – inwiefern macht diese Einzelhandlung einen moralisch relevanten Unterschied im Hinblick auf die nationale und internationale Klimapolitik? Selbstverständlich wäre es wünschenswert, wenn *alle* Menschen sich politisch für den Klimaschutz engagieren und auf die Straße gehen würden – aber macht es einen Unterschied, ob ich als Einzelne dabei bin oder nicht?³² Es scheint also ein grundsätzliches Problem mit der Denkweise zu geben: „Mein Handeln macht keinen Unterschied, also ist es moralisch erlaubt.“

Zweitens beantwortet der Verweis auf politische Pflichten nicht die Frage nach der Pflicht zu individuellen CO₂-Reduktionen. Diese Frage besteht, solange keine effektive politische Lösung in Kraft ist.³³ Sandler betont, dass das Problem der Folgenlosigkeit

30 Sinnott-Armstrong 2005, S. 304.

31 Siehe auch Sandler 2010, S. 168, sowie Nefsky 2019, S. 12, Fn. 9.

32 Kingston/Sinnott-Armstrong (2018) versuchen diesen Einwand zu entkräften, indem sie auf den Schneeball-Effekt von individuellem politischen Handeln hinweisen. Vgl. ebd., S. 185, Fn. 22. Eine starke Position zu „promotional duties“ bietet Cripps 2013.

33 Siehe dazu auch Sandler 2010, S. 168 f.

selbst dann weiterbesteht, wenn gesetzliche Regelungen getroffen wurden, diese aber (i) das kollektive Handlungsproblem nicht effektiv lösen oder (ii) die Kosten der Regelinhaltung für das Individuum höher sind als die der Nichteinhaltung.³⁴ Auch die Wirtschaftswissenschaftlerin Ostrom bekräftigt, dass kollektive Handlungsprobleme nicht allein durch staatlichen Zwang gelöst werden können:

Das Problem des kollektiven Handelns verschwindet nicht, sobald eine Regierung entsprechende politische Maßnahmen beschlossen hat. Auch staatliche Maßnahmen sind auf die freiwillige Kooperation von Bürgern angewiesen. Wenn Bürger eine Politik befürworten und meinen, dass sie entsprechend handeln *sollten* und sie wahrnehmen, dass diese staatliche Politik auch effektiv und gerecht durchgesetzt wird, fallen die Kosten für die Durchsetzung viel niedriger aus, als wenn die Bürger versuchen sich der Politik zu entziehen.³⁵

In Ostroms Aussage wird deutlich, dass effektive politische Maßnahmen die freiwillige Kooperation der Bürger*innen benötigen. Johnsons und Sinnott-Armstrongs Ansatz kann nicht plausibel erklären, wieso sich der moralische Status der individuellen Handlung *vor* und *nach* dem kollektiven Abkommen plötzlich ändern sollte. Warum ist sie *vor* dem Zustandekommen einer kollektiven Vereinbarung richtig und *nach* dem Abkommen falsch?³⁶ Zusammenfassend bedeutet das, dass selbst *mit* politischen Pflichten und sogar *mit* vorhandenen politischen Lösungen die Frage nach der moralischen Pflicht zu individuellen CO₂-Reduktionen weiterhin relevant ist.³⁷

Doch ein Unterschied?

Eine andere konsequentialistische Lösungsstrategie besteht darin, zu beweisen, dass das individuelle Handeln *doch einen Unterschied macht*. Diese Strategie weist also die These (M2), wonach das individuelle Handeln nicht schädlich ist, zurück. So hat beispielsweise Nolt versucht, den Schaden zu beziffern, der durch die CO₂-Emissionen im Laufe der Lebenszeit einer Durchschnitts-US-Amerikaner*in erzeugt wird. Er kommt zu dem Ergebnis, dass diese für schwerwiegendes Leiden und/oder den Tod von zwei zukünftigen Menschen verantwortlich ist.³⁸ Dies zeigt, dass die Behauptung (M2), bezogen auf die

34 Vgl. Sandler 2010, S. 169.

35 Ostrom 2011, S. 271.

36 Man könnte darauf verweisen, dass sich die moralische Pflicht erst *aus dem Abkommen* ergibt. Allerdings muss dem Individuum in diesem Fall *einsichtig* sein, dass das Abkommen und die individuelle Einschränkung, die es verlangt, *richtig* ist. Hierfür scheint mir ein vorheriges moralisches Empfinden nötig zu sein, dass der individuelle Beitrag an CO₂-Emissionen moralisch relevant ist.

37 Verschiedene Autor*innen haben versucht, über unsere politischen Pflichten *indirekt* eine Pflicht zur individuellen CO₂-Reduktion abzuleiten. Siehe allgemein Kingston/Sinnott-Armstrong 2018, S. 183 f., sowie Cripps 2013, S. 152 ff.

38 Vgl. Nolt 2011, S. 9.

gesamte Lebenszeit eines Individuums, nicht ohne weiteres gelten kann. Es ist jedoch umstritten, ob Nolts „statistische Tote“ moralisch mit tatsächlichen Todesfällen gleichzusetzen sind.³⁹

Eine weitere prominente Strategie ist die Berechnung des Erwartungsnutzens (*expected utility*)⁴⁰ der individuellen Handlung. Beispielsweise versucht Kagan zu zeigen, dass das individuelle Handeln zumindest *potentiell* einen Unterschied machen kann: „[A]lthough it may not be very *likely* that my act will make a difference, there is a great enough chance that it will, so that – given the difference that it *might* make – my act will have a negative expected utility“⁴¹. Wenn mein Handeln einen negativen Erwartungsnutzen hat, dann ist es aus konsequentialistischer Sicht falsch. Kagans Argumentation beruht allerdings auf der Annahme, dass alle kollektiven Handlungsprobleme sogenannte Schwellenprobleme (*triggering cases* oder *threshold cases*) sind, bei denen das Erreichen einer bestimmten Schwelle ein moralisch signifikantes (eventuell verheerendes) Ergebnis auslöst: „In triggering cases there is a small chance that the act makes a big (morally relevant) difference.“⁴² Diese Annahme ist jedoch problematisch, da der Klimawandel und die damit verbundenen Schäden sowohl als *kontinuierliche* als auch als Schwellenprobleme verstanden werden müssen.⁴³ Außerdem nimmt Kagan an, dass in allen diesen Fällen der Erwartungsnutzen zwangsläufig *negativ* ist. Dies kann jedoch nicht vorausgesetzt werden, da es von den jeweiligen Eintrittswahrscheinlichkeiten und dem Ausmaß der guten vs. schlechten Konsequenzen abhängt, wie die Rechnung ausgeht.⁴⁴

Wichtiger als diese inhärenten Kritikpunkte am *expected utility*-Ansatz scheint mir jedoch zu sein, dass diese Art von Wahrscheinlichkeitskalkulationen kaum einen motivierenden *Handlungsgrund* für CO₂-Reduktionen liefern. Das hypothetische Szenario, durch eine einzelne Autofahrt einen Klima-Triggerpunkt (oder ein Extremwetterereignis wie einen Sturm) auszulösen, kann vermutlich niemanden *bewegen*, auf individuelle Emissionen zu verzichten. Das Individuum kann sich letztlich immer darauf berufen, dass die Wahrscheinlichkeit zwar da ist, aber eben *extrem gering* sei – also warum sollte es anders handeln?

39 Für weitere kritischer Einwände gegen Nolt, siehe Fragnière 2016, S. 801.

40 Der Erwartungsnutzen kann berechnet werden aus den möglichen guten Konsequenzen multipliziert mit deren Eintrittswahrscheinlichkeit *minus* der möglichen schlechten Konsequenzen multipliziert mit der Wahrscheinlichkeit, dass sie eintreten. Vgl. Nefsky 2012, S. 368, Fn. 16.

41 Kagan 2011, S. 140.

42 Ebd., S. 120.

43 Vgl. Fragnière 2016, S. 801 f. Siehe auch Nefsky 2021, 206, Fn. 10.

44 Vgl. Nefsky 2012, S. 369. Kritisch auch Budolfson 2019.

Fairness

Unabhängig von den individuellen Handlungsfolgen können wir davon ausgehen, dass das Gesamtergebnis des Klimawandels *immenser Schaden* sein wird und dass wir als Menschen eine *kollektive* Pflicht haben, diesen Schaden zu verhindern oder zumindest abzuschwächen. Auf kollektiver Ebene taucht das Problem der Folgenlosigkeit nicht auf, da (größere Industrie-) Staaten und die internationale Gemeinschaft einen relevanten Unterschied machen können. Unter der Annahme dieser kollektiven Pflicht wäre es ein Fall moralischen Trittbrettfahrens (*moral free riding*), wenn ich nicht meinen individuellen Beitrag leiste⁴⁵: „I am relying on others to do the work of satisfying our collective obligation, while excepting myself from doing so, which is unfair.“⁴⁶ Beispielsweise vertritt Baatz einen „fair share“-Ansatz, der Individuen dazu verpflichtet, ihren individuellen Anteil am globalen CO₂-Budget nicht zu überschreiten.⁴⁷

Der Fairness-Ansatz scheint zunächst vielversprechend. Jedoch ist nicht klar, wozu das Individuum verpflichtet ist, wenn es *keine* verbindliche politische Institution gibt, die den gerechten Anteil an CO₂-Emissionen bestimmt und dessen Einhaltung einfordert.⁴⁸ Ohne die Sicherheit, dass andere ihre CO₂-Emissionen ebenfalls auf den gerechten Anteil beschränken, drängt sich wiederum das Problem der Folgenlosigkeit auf: Leiste ich tatsächlich „einen Beitrag“, wenn dieser Beitrag keinen moralisch relevanten Unterschied macht?⁴⁹

Universale Prinzipien

Vielleicht ist es jedoch möglich, eine moralische Pflicht zu begründen, die unabhängig davon gilt, was andere Akteur*innen tun. Kants deontologischer Ansatz ist vielversprechend, da er den moralischen Wert einer Handlung nicht nach der verfolgten Absicht und den erwarteten Konsequenzen bemisst, sondern nach der *Maxime*, der die Handlung folgt.⁵⁰ Er bietet uns mit dem kategorischen Imperativ ein einschlägiges Testverfahren,

45 So fasst Nefsky das Problem zusammen. Vgl. Nefsky 2017, S. 2748.

46 Nefsky 2017, S. 2748.

47 Vgl. Baatz 2014, S. 3 f.

48 Siehe dazu Kingston/Sinnott-Armstrong 2018, S. 182 f.

49 Kritisch zum Fairness-Ansatz, siehe auch Nefsky 2015, S. 253 ff.

50 Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (=GMS), S. 399–401, 435. Allein der *gute Wille* sei das Kriterium, das einer Handlung moralischen Wert verleiht – selbst wenn dieser Wille seine Absichten nicht erreichen kann: „Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen.“ (S. 394). Der Begriff des Willens und sein inhärenter Wert sind bei Kant aufs engste mit seinem Verständnis vom Handeln *aus Pflicht* und mit dem kategorischen

ob eine Handlung universalisierbar ist. In seiner ersten Formulierung lautet der kategorische Imperativ: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁵¹ Um universalisierbar zu sein, darf die Maxime der Handlung nicht zu einem *Widerspruch* führen, wenn *alle* Menschen nach dieser Maxime handeln würden.⁵²

Welcher Maxime folgen wir, wenn wir angesichts des Klimawandels weiterhin uneingeschränkt CO₂ emittieren? Maximen wie ‚Ich will mit dem Flugzeug in den Urlaub fliegen‘ oder ‚Ich will Handlungen ausführen, die unweigerlich zu CO₂-Emissionen führen‘⁵³ scheinen auf den ersten Blick nicht zu einem Widerspruch zu führen. Es ist durchaus als Naturgesetz denkbar, dass alle Menschen in den Urlaub fliegen. Es hätte fatale Konsequenzen für das globale CO₂-Budget, aber die Handlung selbst wäre weiterhin möglich, wie Sinnott-Armstrong feststellt: „There would be bad consequences, but that is not a contradiction, as Kant requires.“⁵⁴ Es ist demnach gar nicht so leicht, eine Maxime zu formulieren, die einen Widerspruch erzeugt.⁵⁵

Garvey schlägt eine allgemeinere Formulierung der folgenden Art vor: ‚Ich will so viel konsumieren, wie ich kann‘ oder ‚Ich will endliche Ressourcen nicht bewahren‘.⁵⁶ Nach seiner Auffassung führen diese nicht-nachhaltigen Maximen offensichtlich in einen Widerspruch.⁵⁷ Zwar hat Garvey recht, dass unendlicher Konsum in einer endlichen Welt sich irgendwann selbst unmöglich macht. Allerdings würde dies nicht gelten, wenn beispielsweise nur 2 Menschen auf der Erde leben würden. Eine wesentliche Schwierigkeit besteht demnach darin, dass diese Maximen mit kontingenten Fakten über die Welt (wie eine Erdbevölkerung von ca. 8 Milliarden Menschen) „angereichert“ werden muss,

Imperativ verknüpft. (Vgl. S. 397 ff., sowie S. 437). Alle Seitenangaben beziehen sich auf die Akademie-Ausgabe.

51 Kant *GMS*, S. 421.

52 Unter der Maxime einer Handlung versteht Kant „das subjektive Prinzip des Wollens“ (*GMS*, S. 401, Fn. 1) und den „Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*“ (*GMS*, S. 421, Fn. 2, Herv. im Original). Der Widerspruch kann entweder im *Denken* oder im *Wollen* auftreten. Vgl. Kant *GMS*, S. 424.

53 Ähnliche Maximen schlägt Fragnière 2016, S. 804, vor. Höffe kritisiert, dass die Beschreibung einer beliebigen Handlungsregel nicht automatisch eine *Maxime* im kantischen Sinne sei. Vgl. Höffe 1977, S. 356 f.

54 Sinnott-Armstrong 2005, S. 294.

55 Ich kann die vorgeschlagenen Maximen an dieser Stelle leider nicht tiefgründiger diskutieren. Die Kritiker*innen von kantischen Lösungsversuchen geben sich jedoch meist nicht viel Mühe, eine plausible Maxime zu formulieren. Auch Höffe bemerkt kritisch die häufig oberflächliche Rezeption des kategorischen Imperativs. Vgl. Höffe 1977, S. 355.

56 Vgl. Garvey 2008, S. 149.

57 Vgl. ebd., S. 149.

um einen Widerspruch zu erzeugen.⁵⁸ Damit entfernt sich die Anwendung des Kategorischen Imperativs jedoch von Kants ursprünglich rein rationalem Projekt. Ein weiterer Einwand besteht darin, dass diese allgemeiner formulierten Maximen *zu allgemein* seien, um in konkreten Situationen handlungsanleitend zu wirken.⁵⁹

Es hängt also alles an der Formulierung der Maxime. Ich möchte damit nicht ausschließen, dass eine Handlungsmaxime gefunden werden kann, die in kollektiven Handlungsproblemen einen Widerspruch erzeugt.⁶⁰ Ich möchte damit auch nicht behaupten, dass konsequentialistische und deontologische Ansätze *gar keine* Lösung für Probleme kollektiven Handelns bereitstellen. Dieser eher grobe Überblick über bisherige Lösungsversuche sollte in erster Linie deutlich machen, dass das Problem der Folgenlosigkeit die herkömmlichen Moraltheorien (in ihren Standardvarianten) vor große Probleme stellt.⁶¹ Die aufgezeigten Unzulänglichkeiten sollten uns genügend Motivation bieten, um uns einer anderen Perspektive – der Tugendethik – genauer zuzuwenden.

3. Die tugendethische Perspektive

3.1. Warum Tugendethik vielversprechend ist

Anstatt darauf zu beharren, dass die Einzelhandlung keinen Unterschied mache und es daher keine moralische Pflicht gebe, individuelle CO₂-Emissionen zu reduzieren, möchte ich in dieser Arbeit eine optimistischere Perspektive einnehmen. Ostrom kritisiert an der Debatte um kollektive Handlungsprobleme im Allgemeinen, dass sie für den einzelnen Menschen ein düsteres Bild entwerfe. Sie erwecke den Eindruck eines hilflosen Individuums, das in der Falle der Gemeingut-Problematik gefangen ist und dem kollektive Lösungen „von oben“ verordnet werden müssen.⁶²

58 Vgl. Cripps 2013, S. 136 f. Die Frage, ob dieser praktische Widerspruch, der erst durch empirisches Wissen über die Welt entsteht, in Kants Sinne sein kann, oder ob nur logisch-konzeptuelle Widersprüche gelten, ist in der Fachliteratur umstritten. Vgl. Fragnière 2016, S. 805.

59 Vgl. Fragnière 2016, S. 805.

60 Cripps sieht diese Möglichkeit vor allem für *praktische* Widersprüche (im Unterschied zu *logischen*), vgl. Cripps 2013, S. 136. Vielversprechende Ansätze liefern beispielsweise Albertzart 2019 und Hollnaicher 2020. Für weitere Lösungsversuche und deren Schwierigkeiten, siehe Sinnott-Armstrong 2005, S. 294 f., sowie Sandler 2010, S. 173–176. Kritisch auch Nefsky 2015, S. 265–267.

61 Siehe dazu auch Sandler 2010, S. 176.

62 Vgl. Ostrom 1990, S. 14.

Anstatt die Bedeutungslosigkeit unserer individuellen Handlungen angesichts des Klimawandels zu betonen, halte ich es für konstruktiver, den Fokus zu weiten und unser Leben als Ganzes in den Blick zu nehmen. Die Ergebnisse der Klimaforschung haben immer wieder gezeigt, dass es in der Frage von CO₂-Reduktionen nicht um *Einzelhandlungen*, sondern um die Veränderung eines ganzen *Lebensstils* geht.⁶³ Auch Nefsky betont, es komme nicht auf *eine* Handlung an, sondern auf viele Handlungen über einen langen Zeitraum:

„[T]he majority of real world collective impact cases involve, instead, many opportunities for each individual to contribute in the relevant way over a long period of time. And what needs to happen if the harm or injustice at issue is to be avoided or reduced is that enough people make the relevant choices enough of the time.“⁶⁴

Es scheint mir daher naheliegend, sich auch aus moralphilosophischer Perspektive nicht nur mit Einzelhandlungen, sondern mit wiederholten Handlungen, die auf Gewohnheiten und Charakterdispositionen beruhen, auseinanderzusetzen. Die Tugendethik bietet hier eine vielversprechende Alternative. Sie legt den Schwerpunkt nicht auf Handlungskonsequenzen oder moralische Pflichten, sondern auf die *Charaktereigenschaften* der Person.

Auch aus utilitaristischer Perspektive wurde dafür argumentiert, dass es besser wäre (d. h. das beste Ergebnis in Bezug auf den Klimawandel hervorrufen würde), wenn wir alle bestimmte „grüne Tugenden“ kultivieren würden. Jamieson erklärt: „Global environmental change leads to concerns about character because the best results will be produced by generally uncoupling my behavior from that of others. Thus, in this case and in this world, utilitarians should be virtue theorists.“⁶⁵ Dies sei jedoch nur möglich, wenn Individuen sich von Kalkulationen über die individuellen Auswirkungen ihres Handelns lösen und sich stattdessen ihren Charaktereigenschaften oder Tugenden widmen.⁶⁶ Selbst Sinnott-Armstrong räumt zwischen den Zeilen ein, dass dieser Ansatz möglicherweise konstruktiver wäre als nach einer moralischen *Pflicht* zur individuellen CO₂-Reduktion zu suchen: „Maybe we should spend more time thinking about whether we have green virtues rather than about whether we have specific obligations.“⁶⁷

63 Zahlreiche Studien weisen darauf hin, dass Veränderungen im Konsumverhalten und Lebensstilen einen entscheidenden Beitrag zur Abmilderung des Klimawandels leisten können und müssen. Siehe z. B. Creutzig et al. 2016, Akenji et al. 2019, Ivanova et al. 2020.

64 Nefsky 2017, S. 2765.

65 Jamieson 2010, S. 326.

66 Vgl. Cripps 2013, S. 124. Siehe ebd. für mögliche Schwierigkeiten mit dieser Herangehensweise.

67 Sinnott-Armstrong 2005, S. 296. Siehe auch ebd., S. 303.

Sandler vertritt eine dezidiert tugendethische Position und versucht zu zeigen, dass tugend-orientierte normative Theorien besonders gut auf Probleme kollektiven Handelns und das Problem der Folgenlosigkeit antworten können.⁶⁸ Wie oben in Kap. 2.1 bereits gezeigt, fällt die Kosten-Nutzen-Rechnung in kollektiven Handlungsproblemen für das Individuum negativ aus. Sandler betont daher die persönlichen (sozialen, ökonomischen) Kosten, die der individuelle Beitrag bedeuten kann:

[G]iven that a person's contribution, although needed (albeit not necessary), is nearly inconsequential to addressing the problem and may require some cost from the standpoint of the person's own life, why should the person make the effort, particularly when it is uncertain (or even unlikely) whether others will do so?⁶⁹

Eine adäquate umweltethische Theorie müsse auf dieses Problem eine überzeugende Antwort geben: Sie wird erklären, warum eine Person die Anstrengung oder die Kosten auf sich nehmen sollte, einen Beitrag zur Lösung des kollektiven Handlungsproblems zu leisten, selbst wenn dieser unbedeutend ist.⁷⁰

Damit möchte ich auf die beiden Fragen zurückkommen, die ich in Kap. 2.1 als die zentralen moralischen Fragen bezüglich kollektiver Handlungsprobleme formuliert habe. Es ist auffällig, dass die bisherigen konsequentialistischen und deontologischen Lösungsansätze vor allem auf die *erste* Frage eine Antwort suchen – warum die individuelle Handlung moralisch falsch sein sollte, wenn sie keinen Unterschied macht. Die tugendethische Perspektive hilft uns, die Frage *anders* zu stellen und auch die motivationale Seite zu berücksichtigen: Warum sollte ich einen individuellen Nachteil auf mich nehmen, wenn dies das kollektive Problem nicht löst?

Wenn Johnsons Analyse der Logik kollektiver Handlungsprobleme korrekt ist, dann haben wir nicht nur ein moralisches, sondern vor allem ein *motivationales* Problem. Ich möchte zeigen, dass eine tugendethische Perspektive das motivationale Problem anders einfangen und möglicherweise lösen kann. Hierfür ist es jedoch notwendig, zunächst einmal zu klären, was überhaupt eine „Tugend“ ist. Ich werde also in diesem Kapitel zunächst einige tugendethische Grundannahmen erläutern und dabei eine neo-aristotelische Perspektive einnehmen.

68 Siehe Sandler 2010. Er schließt dabei nicht aus, dass es sich auch um utilitaristische oder deontologische Theorien handeln kann.

69 Sandler 2010, S. 168.

70 Ebd., S. 170. Auch Jamieson betont, dass er nicht nur die *Logik*, sondern auch die *Moralpsychologie* kollektiver Handlungsprobleme für relevant hält. Vgl. Jamieson 2010, S. 325.

3.2. Was ist Tugend?

Tugendethik – ein Wechsel der Perspektive

Die bisherigen Lösungsansätze, die ich oben besprochen habe, stellen in erster Linie die Frage: „Ist die individuelle Handlung moralisch richtig oder falsch?“ Sie spiegeln damit den Fokus der modernen Moralphilosophie wider, unsere Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen zu klären. Die Tugendethik fällt dadurch auf, dass sie zunächst eine ganz andere Frage stellt. Anknüpfend an die Ethiker der Antike lautet ihre Kernfrage: „Wie soll man leben?“ oder „Was ist ein gutes Leben?“⁷¹ Ethik, die mit dieser Frage beginnt, wird auch als *eudaimonistische* Tugendethik bezeichnet. Es geht also um die Grundidee, ein gutes Leben zu führen – und weniger um die Frage, moralische Pflichten zu erfüllen.⁷² Moderne eudaimonistische Ansätze beziehen sich meist auf die Ethik des Aristoteles, wonach der Besitz und die Ausübung von Tugenden für ein gutes menschliches Leben konstitutiv sind. Ich werde ebenfalls eine neo-aristotelische Perspektive einnehmen, da Aristoteles nach wie vor eines der differenziertesten und vollständigsten tugendethischen Systeme anzubieten hat.⁷³

In den letzten Jahrzehnten hat sich eine stetig wachsende Diskussion um die Tugendethik als alternative Moraltheorie entwickelt. Auch in der Umweltethik hat sich eine Debatte um die Rolle von Tugenden in der Beziehung zwischen Mensch und Natur etabliert.⁷⁴ Angeregt wurde diese insbesondere durch einen Aufsatz von Thomas Hill Jr. (1983), in dem er die Grenzen utilitaristischer und deontologischer Ansätze in umwelt-

71 Im Dialog mit Thrasymachos darüber, was Gerechtigkeit sei, sagt Sokrates: „es geht dabei nicht um irgendeine belanglose Frage, sondern darum, wie man leben soll“ (Platon *Politeia*, 352d). Siehe auch ebd., 344e. Zum Kontrast zwischen antiker Ethik und moderner Moralphilosophie, siehe z. B. Williams 1985, S. 1 ff.

72 Siehe auch Zyl 2019, S. 7, 13.

73 Nicht alle modernen tugendethischen Ansätze berufen sich auf Aristoteles. Michael Slote (2001) vertritt eine sentimentalistische Tugendethik und Christine Swanton (2003) eine pluralistische. Daneben gibt es konsequentialistische Tugendtheorien (Driver 2001, Hurka 2001), die Tugenden in Bezug auf gute Konsequenzen definieren. Auch Kants Tugendlehre stellt innerhalb eines deontologischen Rahmens eine Alternative dar. Zyl betont in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen *Tugendethik* und *Tugendtheorie*: Während in den *Tugendethiken* das Konzept der Tugend fundamental ist und nicht auf andere normativ relevante Begriffe (wie gute Konsequenzen oder Pflichten) zurückgeführt wird, behandelt der weiter verstandene Begriff der *Tugendtheorie* bestimmte Tugendkonzepte innerhalb einer beliebigen normativen Theorie (Konsequentialismus, Deontologie oder Tugendethik). Vgl. Zyl 2019, S. 12 f. Siehe auch Hursthouse/Pettigrove 2016, Abschnitt 1, sowie Driver 2006, S. 113. Für einen Überblick über die verschiedenen modernen tugendethischen und tugendtheoretischen Ansätze, siehe Zyl 2019, Kap. 2.

74 Für einen Überblick siehe Hursthouse 2007, Cafaro 2015, Kwall 2017, Sandler/Cafaro (Hrsg.) 2005. Siehe auch Sandler 2007.

ethischen Fragen aufzeigt. Darin bespricht er das Beispiel eines Nachbarn, der auf seinem Grundstück einen riesigen alten Avocado-Baum fällt und die Fläche stattdessen zementiert. Hill kommt zu dem Schluss, dass keine der üblichen Moraltheorien sein moralisches Unbehagen darüber angemessen fassen könne. Die Rede von Nutzen, Konsequenzen und Rechten, sowie die Frage, ob etwas moralisch falsch sei, könne nicht zufriedenstellend erklären, was an umweltschädigendem Verhalten problematisch sei. Letztlich gehe es um die Frage: „What sort of person would do a thing like that?“⁷⁵

Auch Wensveen bemerkt, dass die umweltethische Diskussion sich traditionellerweise um Rechte, Pflichten und konsequentialistische Argumente drehe.⁷⁶ Doch zeigt sie auf, dass der Umweltdiskurs im Allgemeinen eine Affinität für tugendethisches Vokabular aufweist. In *Dirty Virtues* (2000) stellt sie eine Liste von 189 Tugend- und 174 Lasterbegriffen zusammen, die in der Umweltliteratur seit 1970 verwendet werden.⁷⁷ Darunter finden sich so verschiedene Begriffe wie Ehrfurcht, Neugier, Genügsamkeit, Wärme, Geduld, Mitleid, Verletzlichkeit, Mut, und auf der lasterhaften Seite Arroganz, Gefühllosigkeit, Gleichgültigkeit, Gier, Pessimismus, Angst und Dummheit. Über die Allgegenwärtigkeit und Fülle der Tugendsprache resümiert sie: „I have yet to come across a piece of ecologically sensitive philosophy, theology, or ethics that does not in some way incorporate virtue language.“⁷⁸

Die Tugendethik stellt demnach auch in der Umweltethik eine ernstzunehmende moraltheoretische Alternative dar. Doch was ist eigentlich eine *Tugend*? Darum soll es in den nächsten Abschnitten gehen.

Tugend als Disposition

Tugenden sind bestimmte Charaktereigenschaften, die wir für lobens- und bewundernswert halten. Zum traditionellen Katalog an Tugenden gehören beispielsweise Mut, Ehrlichkeit, Weisheit, Großzügigkeit und Gerechtigkeit. Es handelt sich dabei um verlässliche *Dispositionen*, auf bestimmte Arten und Weisen zu handeln.⁷⁹ Aristoteles hebt in der *Nikomachischen Ethik*⁸⁰ hervor, dass die Tugenden etwas Beständiges seien

75 Hill 1983, S. 211. Vgl. ebd., S. 215.

76 Vgl. Wensveen 2000, S. 5.

77 Siehe ebd., S. 163 ff. sowie S. 3 ff.

78 Ebd., S. 5.

79 Annas beschreibt Tugenden als Merkmale einer Person, die „persisting, reliable and characteristic“ seien. Vgl. Annas 2011, S. 8 f.

80 Ich verwende im Folgenden die Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* (=NE) von Ursula Wolf (2006) und orientiere mich daher, wenn nicht anders angegeben, in der Übersetzung zentraler Begriffe an ihrer Terminologie.

und dass der tugendhafte Mensch aus einer „festen und unveränderlichen Disposition“ heraus handele.⁸¹ Im Folgenden werde ich mich auf ein Konzept von Tugend beziehen, das in der modernen Tugendethik insbesondere von Rosalind Hursthouse und Julia Annas vorgebracht wird.⁸² Beide vertreten einen neo-aristotelischen Ansatz, in dem Tugenden als charakterliche Exzellenzen verstanden werden.⁸³

Hursthouse beschreibt das aristotelische Tugendkonzept als äußerst vielschichtig:

The full Aristotelian concept of virtue is the concept of a complex character trait, that is, a disposition that is well entrenched in its possessor and, as we say, ‘goes all the way down.’ This disposition, far from being a single-track disposition, to do, say, honest actions, or even honest actions for certain reasons, is multi-track, involving many other actions as well: desires, emotions and emotional reactions, perceptions, attitudes, interests, and expectations. This is because your virtues (and your vices) are a matter of what sort of adult you are, and involve, most particularly, your values – what you regard as worth pursuing or preserving or doing and what you regard as not so.⁸⁴

Eine Tugend ist demnach nicht nur eine *verlässliche* Handlungsdisposition („well entrenched in its possessor“), sondern sie *durchdringt* die ganze Person in ihrem Handeln, Denken und Fühlen („goes all the way down“).⁸⁵ Beispielsweise überrascht es uns, wenn wir herausfinden, dass ein Freund, den wir für einen *ehrlichen* Menschen halten, uns in einer Situation nicht die Wahrheit gesagt hat oder sich durch falsche Aussagen einen Vorteil verschafft hat – wir suchen nach Erklärungen, die dieses untypische Verhalten rechtfertigen könnten. (Hat er bewusst gelogen? War er unter Druck? etc.) Zyl beschreibt eine solche Handlung eines tugendhaften Menschen als „out of character“.⁸⁶ Neben der Verlässlichkeit der Handlungsdisposition spielen jedoch auch bestimmte Gefühlsreaktionen und Haltungen der Person eine Rolle. Hursthouse und Pettigrove beschreiben eine ehrliche Person als jemanden, der Ehrlichkeit wertschätzt, die Nähe von ehrlichen Menschen im Freundeskreis und im Beruf sucht, der Unehrlichkeit verachtet oder bedauert, der sich nicht an Geschichten über erfolgreichen Betrug erfreut, und so weiter.⁸⁷ Wie Annas betont, sind Tugenden im Verständnis der antiken Ethik also nicht nur Handlungsdispositionen, sondern haben sowohl *affektive* als auch *intellektuelle* Aspekte.

81 Vgl. Aristoteles *NE* I 11, 1100b13–17 und I 3, 1105a34–1105b1.

82 Einschlägig sind Hursthouse 1999 sowie Annas 1993 und 2011. Einführend siehe Zyl 2019, S. 20 ff., Kap. 3.

83 Vgl. Zyl 2019, S. 20 sowie Hursthouse 1999, S. 12 f.

84 Hursthouse 2006, S. 101.

85 Annas spricht in diesem Zusammenhang von einem *charakteristischen* Merkmal, d. i. ein „deep feature of the person“. Vgl. Annas 2011, S. 9.

86 Vgl. Zyl 2019, S. 21.

87 Vgl. Hursthouse/Pettigrove 2016, Abschnitt 1.1. Siehe auch Hursthouse 1999, S. 11 f., für weitere Beispiele.

Der emotionale Aspekt

Zu den affektiven oder emotionalen Aspekten der Tugenden erläutert sie: „they [virtues, E.K.] involve our feelings, especially our feelings of pleasure and pain, and developing a virtue involves habituating our feelings in certain ways.“⁸⁸ Dies wird unter anderem darin deutlich, dass für Aristoteles tugendhaftes Handeln wesentlich mit Freude verbunden ist. Es sei unplausibel jemanden „gerecht“ zu nennen, der sich nicht an gerechten Handlungen erfreut.⁸⁹ Umgekehrt kann jemand nicht als vollständig tugendhaft gelten, der nur widerwillig oder mit Unlust die entsprechende Handlung ausführt. Der tugendhafte Mensch handelt ohne inneren Widerstand und ist daher zu unterscheiden von jemandem, der „nur“ aus Selbstbeherrschung richtig handelt.⁹⁰ Wenn wir Aristoteles beim Wort nehmen, dann gibt es also nicht nur eine richtige Art zu handeln, sondern auch eine richtige Weise, bestimmte Affekte zu empfinden:

[Die] Tugend (*aretē ēthikē*) [...] hat mit Affekten und Handlungen zu tun, und in diesen gibt es Übermaß, Mangel und das Mittlere. Zum Beispiel kann man Furcht, Mut, Begierde, Zorn, Mitleid und allgemein Lust und Unlust ebenso zu viel wie zu wenig empfinden, und beides ist nicht die richtige Weise. Dagegen sie zu empfinden, wann (*hote*) man soll, bei welchen Anlässen (*eph'hois*) und welchen Menschen gegenüber (*pros hous*), zu welchem Zweck (*hou heneka*) und wie man soll (*hōs dei*), ist das Mittlere und Beste, und dies macht die Tugend aus.⁹¹

Wie Hursthouse es ausdrückt, sind Emotionen im aristotelischen Tugendverständnis *moralisch bedeutsam*.⁹² Dass es so etwas wie „richtiges Fühlen“ gibt, setze jedoch voraus, dass unsere Emotionen zu einem bestimmten Grad beeinflussbar oder formbar sind.⁹³

Der rationale Aspekt

Hinsichtlich des intellektuellen oder rationalen Aspekts der Tugend schreibt Annas: „Virtues have an intellectual aspect: they involve reasoning about, and grasp of, the right thing to do, and developed virtue implies good practical reasoning or practical intelligence.“⁹⁴ Diese Bedingung ist ein wesentliches Merkmal der aristotelischen Ethik und

88 Annas 1993, S. 49.

89 Vgl. Aristoteles *NE* I 10, 1099a19.

90 Vgl. Annas 2007, S. 517. Aristoteles widmet der Unterscheidung von Tugendhaftigkeit und Beherrschtheit (*enkrateia*) mehrere Kapitel seiner *Nikomachischen Ethik*. Siehe Aristoteles *NE* 7 1–11. Ich komme darauf in Kap. 4.2. zurück.

91 Aristoteles *NE* II 5, 1106b17–24. In dieser Passage wird darüber hinaus Aristoteles' Lehre von der Tugend als Mitte (*mesotēs*) deutlich.

92 Vgl. Hursthouse 1999, S. 108.

93 Siehe ebd., Kap. 5.

94 Annas 1993, S. 49.

aufs engste mit dem Begriff der *phronēsis* (dt. *Klugheit* oder *praktische Weisheit*)⁹⁵ verknüpft. Die *phronēsis* ist bei Aristoteles „eine mit Überlegung (*meta logou*) verbundene wahre Disposition des Handelns [...], die sich auf das bezieht, was für den Menschen gut oder schlecht ist“⁹⁶. Das Ziel der *phronēsis* ist das gute Handeln.⁹⁷ Es ist äußerst schwierig, eine kurze Definition dafür anzugeben, was Aristoteles unter *phronēsis* versteht; in jedem Falle ist sie jedoch eine Disposition, die ihre Besitzer*in befähigt, richtige moralische Urteile zu treffen und danach zu handeln.⁹⁸ Eine Person kann zwar von Natur aus dazu disponiert sein, mutig oder großzügig zu handeln – diese Dispositionen sind jedoch „blind“ (und daher gefährlich), wenn sie ohne praktische Weisheit gebraucht werden.⁹⁹

Beispielsweise kann ein Mensch, der sich in Lebensgefahr begibt, um ein aufregendes *Selfie* zu machen, nicht „mutig“ genannt werden – aus tugendethischer Sicht ist er vielmehr dumm. Wahrer Mut zeigt sich darin, richtig zu beurteilen, welche Dinge es *wert* sind, ein solches Risiko auf sich zu nehmen.¹⁰⁰ Ebenso kann jemand, der bereitwillig und „großzügig“ Geld spendet, auf viele Weisen etwas falsch machen: Er kann es aus den falschen Motiven tun (um sein Ansehen zu steigern), an die falschen Menschen geben (die seine „Großzügigkeit“ nur ausnutzen) oder er kann mehr geben als er sich leisten kann (und damit andere Menschen benachteiligen) usw.¹⁰¹ Ganz allgemein stellt Aristoteles fest: „Die Betätigungen der Tugend sind werthaft (*kalon*) und werden um des Werthaften willen getan.“¹⁰² Die Tugend der praktischen Weisheit besteht darin, in Bezug

95 Wolf übersetzt *phronēsis* mit „Klugheit“. Dabei ist zu berücksichtigen, dass mit *phronēsis* keine rein instrumentelle Fähigkeit gemeint ist. Sie kann nicht mit schlechten Handlungszwecken in Verbindung stehen, sondern ist immer auf das Gute gerichtet. Eine alternative Übersetzung ist daher „praktische Weisheit“, die ich im Folgenden übernehmen möchte (vgl. Corcilius 2021, S. 351).

96 Aristoteles *NE* VI 5, 1140b5–6.

97 Ebd., 1140b8.

98 Vgl. Annas 1993, S. 73, sowie Hursthouse/Pettigrove 2016, 1.2. Allgemein ist die *phronēsis* ein äußerst komplexer Begriff, sie wird in der Sekundärliteratur auch als „das große Rätsel“ der *Nikomachischen Ethik* bezeichnet (vgl. Kontos 2019, S. 129). Ich kann daher nicht auf Detailfragen eingehen und hier nur in groben Zügen skizzieren, was mit *phronēsis* gemeint ist. Zur Vielschichtigkeit des Begriffs, siehe z. B. Kontos 2019.

99 Siehe Aristoteles *NE* VI 13, 1144b1–17.

100 Das Beispiel stammt (leicht abgewandelt) von Zyl 2019, S. 52 f.

101 Vgl. Hursthouse 1999, S. 12 f.

102 Aristoteles *NE* IV 2, 1120a23 f. Das „Werthafte“ oder das „Edle“ (*kalon*) ist bei Aristoteles etwas, das um seiner selbst willen wählens- und lobenswert ist. Es wird umschrieben als das „Schickliche“, „Angemessene“, „Gesollte“ und „Würdige“ und ist sowohl gut, schön als auch lustvoll. Vgl. Krajczynski 2021, S. 425 f.

auf die werthafte Dinge gut zu überlegen.¹⁰³ Die Tugenden im eigentlichen Sinne sind also notwendig mit praktischer Weisheit verbunden.¹⁰⁴

Hursthouse und Pettigrove heben außerdem zwei Aspekte von praktischer Weisheit besonders hervor: Diese sei erstens kein rein theoretisches Wissen, das beispielsweise durch Vorlesungen in normativer Ethik erworben werden kann.¹⁰⁵ Vielmehr sei sie charakteristischerweise mit *Lebenserfahrung* verbunden: „It is part of practical wisdom to be wise about human beings and human life.“¹⁰⁶ Zweitens bestehe praktische Weisheit darin, die *moralisch relevanten Merkmale* einer Situation angemessen zu erfassen und zu gewichten.¹⁰⁷ Beide Aspekte stimmen mit der allgemeinen Beschreibung des *phronimos* (des praktisch weisen Menschen) überein als jemanden, der weiß, was im Leben wertvoll und erstrebenswert ist.¹⁰⁸ Zyl fasst es so zusammen:

„In summary, practical wisdom is an intellectual virtue that involves an understanding of what is good or worthwhile in life. It allows an agent to see what ought to be done in particular situations and to understand the reasons why it ought to be done. This requires the ability to deliberate well, that is, to see which features of the situation are relevant and count as reasons in favor or against certain actions, and to know what would count as beneficial or harmful in particular situations. His understanding of what is good or worthwhile also directs his feelings and attitudes, such that these are in harmony with reason. In addition, he has a set of technical skills required for successfully executing virtuous plans.“¹⁰⁹

In Anlehnung an Zyl und Annas können wir die zentralen Aspekte dieses anspruchsvollen Tugendkonzepts in drei Punkten zusammenfassen. Tugend, im neo-aristotelischen Verständnis, beinhaltet demnach:

- (1) die verlässliche Disposition zum richtigen Handeln;
- (2) die richtigen Gefühle, Emotionen und Einstellungen zu haben;
- (3) aus den richtigen Gründen zu handeln.¹¹⁰

Alle drei Merkmale sind entscheidend, um in konkreten Beispielen zu bewerten, ob eine Person vollkommen tugendhaft handelt oder nicht. Eine wichtige Erweiterung dieses

103 Aristoteles schreibt: „Die Klugheit befasst sich mit den Dingen, die gerecht, werthafte (*kalos*) und gut für den Menschen sind, das heißt mit eben denen, deren Ausführung Sache des guten Menschen ist.“ (Aristoteles *NE VI 13*, 1143b21–23).

104 Vgl. ebd., 1144b30–32. Umgekehrt ist in Aristoteles’ Verständnis auch praktische Weisheit notwendig mit den Charaktertugenden verbunden. Vgl. ebd. Siehe auch Hursthouse 2011, S. 47 f.

105 Vgl. Hursthouse 1999, S. 59 f.

106 Hursthouse/Pettigrove 2016, Abschnitt 1.2.

107 Vgl. Hursthouse/Pettigrove 2016, Abschnitt 1.2., sowie Zyl 2015, S. 189.

108 Ebd., Abschnitt 1.2. Siehe zu beiden Aspekten auch Hursthouse 2011.

109 Zyl 2019, S. 80 f.

110 Vgl. die Zusammenfassungen von Zyl 2019, S. 52, sowie Annas 1993, S. 48 f.

Konzeptes besteht jedoch darin zu berücksichtigen, wie Tugenden *erworben* werden. Wenn wir verschiedene Stufen von Tugendhaftigkeit anerkennen, dann gilt die obige Bestimmung nur für die *voll ausgebildete* Tugend.

Tugend als praktisches Können

Wie erwerben wir eine Tugend? Annas hebt die Gemeinsamkeiten zwischen Tugend und „skill“ in ihrer Konzeption besonders hervor. Eine Tugend kann demnach in bestimmten Hinsichten mit einer besonderen Fertigkeit oder einem praktischen Können verglichen werden. Beide verbinden nach Annas Verständnis zwei Elemente: die *Notwendigkeit zu lernen* und den *Antrieb besser zu werden*.¹¹¹

Dabei bezieht sie sich auf eine bekannte Textstelle der *Nikomachischen Ethik*, in der Aristoteles erläutert, dass charakterliche Tugenden nur durch die *Betätigung* der tugendhaften Handlung erworben werden können. Darin gleichen sie dem Erwerb von handwerklichem Können oder dem Erlernen eines Instruments:

Die Tugenden hingegen erwerben wir dadurch, dass wir sie *zuvor* betätigen, wie das auch bei den Arten des Herstellungswissens (*technē*) der Fall ist. Denn was wir erst lernen müssen, um es zu machen (*poiein*), lernen wir, indem wir es machen. Zum Beispiel wird man Baumeister dadurch, dass man baut, und Kitharaspieler dadurch, dass man die Kithara spielt. So werden wir auch gerecht dadurch, dass wir Gerechtes tun (*prattein*), mäßig dadurch, dass wir Mäßiges, und tapfer dadurch, dass wir Tapferes tun.¹¹²

Die tugendhaften Dispositionen entstehen also nur, wenn wir in den jeweiligen Situationen gemäß der Tugend handeln und uns an die entsprechenden Affekte gewöhnen.¹¹³ Aristoteles betont daher auch, dass es äußerst wichtig ist, schon als Kind die richtige Erziehung und damit Gewöhnung zu genießen.¹¹⁴

111 Vgl. Annas 2011, S. 16.

112 Aristoteles *NE* II 1, 1103a32–b2. Die Übersetzung von *technē* bereitet Schwierigkeiten. Nach Wolf ist *technē* eine „praktische Disziplin bzw. ein praktisches Können, das auf einem Regelwissen beruht“, wobei das Regelwissen auch implizit sein kann (Wolf 2006, S. 344, En. 5). Darunter fallen die Handwerke, aber auch die Medizin und Politikwissenschaft als eine Art „angewandte Wissenschaften“ (vgl. ebd.).

Annas verweist darauf, dass die Analogie von Tugend und praktischem Können in der antiken Philosophie als selbstverständlich galt und kaum bestritten wurde. Vgl. Annas 2011, S. 19 f.

113 Vgl. Aristoteles *NE* II 1, 1103b16–22.

114 Er sagt: „Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man schon von Kindheit an so oder so gewöhnt wird; es hängt viel davon ab, ja sogar alles.“ (Aristoteles *NE* II 1, 1103b24 f.). Wichtig sei es vor allem, so erzogen zu werden, dass man bei den richtigen Dingen Lust und Unlust empfinde. Vgl. Aristoteles *NE* II 2, 1104b11–13.

Für unser Verständnis von Tugendhaftigkeit macht es einen großen Unterschied, ob Tugend als feststehende Größe oder als *graduell* aufgefasst wird. Annas betont den Entwicklungsaspekt, wenn sie schreibt:

[V]irtue itself is an *essentially developmental notion*. We do not go suddenly or in a simple move from being pre-virtuous to being virtuous (pre-brave to being brave, for example) [...]. Virtue is not a once for all achievement but a disposition of our character that is constantly developing as it meets new challenges and enlarges the understanding it involves¹¹⁵.

Wenn wir Tugend als Entwicklungsbegriff auffassen, dann bedeutet das, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Anfänger*in und der Könnner*in gibt – ähnlich wie es einen gravierenden Unterschied zwischen einer Klavierschülerin und einem virtuosen Pianisten gibt, oder zwischen einem Tischlerlehrling und einer Meisterin. Während das Handeln der Anfänger*in auf einem unvollständigen Tugendverständnis basiert (und dennoch tugendhaftes Handeln ist), handelt die wahrhaft tugendhafte Person aus einem vollkommeneren, tieferen Verständnis heraus.¹¹⁶

Tugendethik als *entwicklungsorientiert* und Tugenderwerb als andauernder *Lernprozess* sind entscheidende Merkmale einer neo-aristotelischen Perspektive¹¹⁷, die für die Anwendung der Tugendethik auf kollektive Handlungsprobleme eine wichtige Rolle spielen. Im folgenden Abschnitt soll es noch um eine weitere zentrale These der neo-aristotelischen Tugendethik gehen, nämlich, dass der Besitz der Tugenden glücklich macht.

3.3. Tugend und Glück

Aristoteles behauptet, dass eine tugendhafte Lebensführung den Menschen befähige, ein *glückliches Leben* zu führen.¹¹⁸ Dies ist seine Antwort auf die oben genannte Grundfrage der eudaimonistischen Ethik, welche die beste Art zu Leben sei.¹¹⁹ Das Erkennen des höchsten Guts und worin es besteht, hat für Aristoteles entscheidende Bedeutung für ein gutes Leben: „Wird nun das Erkennen dieses Guts nicht auch großes Gewicht für die

115 Annas 2011, S. 38, meine Hervorhebung.

116 Vgl. ebd., S. 40.

117 Vgl. Annas 2015, S. 7. Siehe auch Hursthouse 2011, S. 47 ff. mit Bezug auf den Erwerb der *phronēsis*.

118 Siehe Aristoteles *NE* I, insbesondere 1098a16–19, 1098b30–32, 1099b25–27, 1100b10–11, 1101a14–17, 1102a5–6.

119 Vgl. Zyl 2015, S. 183.

Lebensführung haben, und werden wir dadurch nicht wie Bogenschützen, die einen Zielpunkt (*skopos*) haben, eher das Richtige treffen?“¹²⁰

Das Glück (*eudaimonia*) sei das höchste Ziel und damit das höchste Gut, da es von den Menschen um seiner selbst willen erstrebt werde.¹²¹ Der notorisch schwer zu übersetzende Begriff der *eudaimonia* meint dabei aber nicht „Glück“ im Sinne einer positiven Gefühlsqualität (und auch nicht glücklichen Zufall), sondern die „Freude am *aktiven* Lebensvollzug“¹²² und „ein insgesamt gelungenes und glückliches Leben“¹²³.

Die enge Verknüpfung von Glück und Tugend ist charakteristisch für die eudaimonistische Tugendethik, die Hursthouse und Annas in Anlehnung an Aristoteles vertreten. Hursthouse formuliert die sog. eudaimonistische These wie folgt: „A virtue is a character trait a human being needs for *eudaimonia*, to flourish or live well.“¹²⁴ Doch wie genau tragen die Tugenden zu einem glücklichen Leben bei? Inwiefern sind sie für das Glück konstitutiv? Es ist schwer, darauf eine bündige Antwort zu geben und ich kann an dieser Stelle nur versuchen, der eudaimonistischen These – der ich intuitiv vorerst zustimmen würde – etwas Plausibilität zu verschaffen. Sie besteht laut Hursthouse eigentlich aus zwei miteinander verflochtenen Thesen:

(E1) The virtues benefit their possessor.

(E2) The virtues make their possessor a good human being.¹²⁵

These (E1) hängt mit der Frage zusammen „Warum ist es gut für mich, tugendhaft zu sein?“ oder „Was macht mir Freude daran, tugendhaft zu handeln?“, während These (E2) in Verbindung zur Frage steht „Was macht eine Charaktereigenschaft zur Tugend?“ oder „Warum machen bestimmte Charaktereigenschaften (Tugenden) ihre Besitzer*in zu einem guten Menschen?“¹²⁶ Ich möchte im Folgenden die *erste These* in den Vordergrund stellen, da sie für die Lösung des motivationalen Problems in kollektiven Handlungsproblemen, also für die Beantwortung von Frage (2), maßgeblich ist. Sie besagt, dass es

120 Aristoteles *NE* I 1, 1094a23–25. Auch bei Platon finden wir die Wichtigkeit dieser Frage: „Oder glaubst du, es handle sich um eine unwichtige Sache, die du da zu bestimmen suchst, und nicht um die Frage nach derjenigen Lebensführung, bei der ein jeder von uns ein möglichst erfülltes Leben führen könnte?“ (Platon *Politeia*, 344e).

121 Vgl. Aristoteles *NE* I 5, 1097a29–1097b7.

122 So erläutert Wolf 2006, S. 345, En. 12.

123 Brüllmann 2021, S. 259. Im Englischen wird der Begriff meist mit „flourishing“, „happiness“ oder „well-being“ übersetzt. Zu den Vor- und Nachteilen der jeweiligen Übersetzungen, siehe u. a. Hursthouse 1999, S. 9 f. und Zyl 2019, S. 38.

124 Hursthouse 1999, S. 167.

125 Ebd., S. 167.

126 Vgl. ebd., S. 168 f., sowie Zyl 2019, S. 45.

nicht nur in moralischer Hinsicht gut ist, tugendhaft zu sein, sondern auch für die tugendhafte Person selbst „gut“, also ihrem Wohlergehen zuträglich. Zyl macht darauf aufmerksam, dass die hier behauptete *Attraktivität* eines tugendhaften Lebens jedoch bestritten werden kann¹²⁷: Warum sollte es für mich selbst lohnend sein, wenn ich mein Leben durch mutiges Handeln in Gefahr bringe? Welchen Lohn hat ein großzügiger Mensch daraus, dass er sein Geld an Hilfsbedürftige spendet?

Ich denke, es ist hilfreich in dieser Frage zwei Ebenen von „benefit“ oder Nutzen zu unterscheiden. Erstens die *unmittelbare* Freude, die mit der tugendhaften Einzelhandlung verbunden ist. Zweitens die Ebene des gelingenden Lebens *im Allgemeinen*, für das Tugenden konstitutiv sein sollen.

Tugendhaftes Handeln macht Freude

Aristoteles behauptet, wie ich im Abschnitt über den emotionalen Aspekt der Tugend schon angedeutet habe, dass der tugendhafte Mensch an tugendhaften Handlungen *Freude* empfindet: „Dabei freut sich jeder an dem, wovon er ein Liebhaber genannt wird, zum Beispiel der Pferdliebhaber an Pferden [...]; auf dieselbe Weise freut sich der Gerechtigkeitsliebende an gerechten Handlungen, und überhaupt der Liebhaber der Tugend an den Handlungen der Tugend.“¹²⁸ Wir können diese Textstelle so deuten, dass jeder Mensch sich an den Dingen freut, zu denen er sich hingezogen fühlt. Für den tugendhaften Menschen sind tugendhafte Handlungen attraktiv, also freut er sich an diesen Handlungen.

Die Freude an tugendhaften Handlungen wird auch darin deutlich, dass Aristoteles die Tugend als erstrebenswertes Ziel versteht, das wir *um seiner selbst willen* wünschen. Die Tugenden sind nicht nur Mittel, um ein glückliches Leben zu erreichen, sondern auch *in sich* wertvoll¹²⁹: „denn selbst wenn sich nichts aus ihnen ergeben würde, würden wir doch jedes von ihnen wählen“¹³⁰. Aristoteles versteht tugendhaftes Handeln als etwas *Werthafes*, egal ob sich daraus positive Konsequenzen ergeben oder nicht. Wenn der tugendhafte Mensch nun ein Liebhaber von *werthafte*n Handlungen ist, dann werden diese ihm Freude bereiten.

127 Vgl. Zyl 2019, S. 47.

128 Aristoteles *NE* I 10, 1099a8–12.

129 Siehe auch Zyl 2019, S. 48.

130 Aristoteles *NE* I 5, 1097b3 f. An dieser Stelle bezieht sich Aristoteles nicht nur auf Tugend, sondern auch auf „Ehre, Lust, Vernunft und jede Tugend“.

Entscheidend ist, dass tugendhafte Handlungen in Aristoteles' Verständnis *in sich* erfreulich sind und damit keine *zusätzliche* Freude benötigen: „Das Leben dieser Menschen [die das Werthafte lieben, E.K.] bedarf also nicht zusätzlich der Lust wie eines schmückenden Umhangs, es hat vielmehr seine Lust in sich.“¹³¹ Dieser Zusammenhang hat fundamentale Bedeutung für die Handlungsmotivation. Er impliziert, dass ein tugendhafter Mensch bereits die Motivation *besitzt*, die moralisch richtige Handlung zu tun. Das bedeutet, er muss nicht erst durch äußere Gründe oder Anreize davon überzeugt werden.¹³²

Hursthouse macht darauf aufmerksam, dass tugendhaftes Handeln für die tugendhafte Person freudvoll sei, „because reason and inclination/desire are in harmony in such a person“¹³³. Die Harmonie zwischen Vernunft und Begehren sei der wesentliche Unterschied zum bloß beherrschten Menschen (*enkrates*), in dem diese (noch) nicht übereinstimmen. Annas beschreibt das Handeln des tugendhaften Menschen daher als „doing the right thing effortlessly and with no internal opposition“¹³⁴. Es ist also nicht unbedingt Freude im Sinne von Aufregung oder Begeisterung gemeint, sondern ein Handeln im Einklang zwischen Gefühl und Vernunft. Bezogen auf das Beispiel des großzügigen Menschen heißt das: Er hält es für wertvoll, Menschen in Not zu helfen, und daher gibt er *gerne* und es fällt ihm nicht schwer zu geben. Die Charakterisierung der tugendhaften Handlung als *freudvoll* bedeutet jedoch auch, dass wir es hier mit dem Idealbild des *vollkommen* tugendhaften Menschen zu tun haben. Eine Lerner*in der Tugend wird eventuell innere Widerstände überwinden müssen und nicht in gleicher Weise Harmonie zwischen Vernunft und Begehren empfinden.

Tugend ist notwendig für ein glückliches Leben

Neben der unmittelbaren Freude an einer tugendhaften Handlung können wir jedoch auch auf das Leben als Ganzes blicken, um das es Aristoteles in erster Linie geht. Hierfür liefern Aristoteles und Hursthouse mehrere Argumente, die den Zusammenhang zwischen Tugend und Glück (zumindest) *plausibel* machen können. Darüber hinaus wird die Annahme jedoch auch empirisch gestützt. In der *Politik* macht Aristoteles deutlich, dass ein Mensch *ohne* Tugenden nicht glücklich leben könne:

131 Aristoteles *NE I* 10, 1099a15 f. Der Begriff der „Lust“ (*hēdonē*) ist bei Aristoteles nicht auf sinnliche oder körperliche Lüste beschränkt, sondern kann „jede Art von angenehmer Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung oder auch geistiger Tätigkeit“ meinen. Vgl. Frede 2021, S. 294.

132 Vgl. Annas 2011, S. 9 f.

133 Hursthouse 2006, S. 104.

134 Annas 2007, S. 517.

Denn keiner wird einen Menschen glücklich nennen, der keinen Teil an der Tapferkeit, Selbstzucht, Gerechtigkeit oder Klugheit besitzt, sondern der vor einer vorbeifliegenden Mücke erschrickt, und der sich beim Begehren nach Essen und Trinken überhaupt keine Schranken auferlegt, der wegen einer Vierteldrache seine besten Freunde ruiniert, und der in seinem Denken derart unvernünftig und verschroben ist wie ein Säugling oder ein Wahnsinniger.¹³⁵

In diesem Sinne können wir also ausschließen, dass wir einen vollkommen lasterhaften Menschen als glücklich bezeichnen würden. Dies liefert allerdings noch keinen Beweis dafür, dass Tugenden *notwendig* oder sogar *hinreichend* für eine glückliches Leben sind. Denn es ist durchaus möglich, sich einen tugendhaften Menschen vorzustellen, der vollkommen unglücklich ist, da er aufgrund von äußeren Umständen alles verloren hat (Familie, materiellen Besitz) oder von Beginn an in ärmlichen Verhältnissen lebt. Aristoteles war sich dieses Problems bewusst und versucht daher eine „mittlere Position“ einzunehmen, in der das Glück neben der tugendhaften Lebensführung zusätzlich der äußeren Güter bedarf. Seine Glücksdefinition bringt er in der folgenden Frage auf den Punkt:

Warum soll man also nicht sagen, dass derjenige glücklich (*eudaimōn*) ist, der sich im Sinn einer Tugend, die ein abschließendes Ziel (*teleion*) ist, betätigt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und zwar nicht nur über eine Zeitspanne hinweg, sondern während eines ganzen Lebens?¹³⁶

Im Gegensatz zu anderen antiken Tugendethikern (wie Platon und den Stoikern) hält Aristoteles tugendhafte Tätigkeiten allein also nicht für hinreichend, um von einem glücklichen Leben zu sprechen – dieses sei zusätzlich von äußeren Gütern sowie Glücks- und Unglücksfällen abhängig.¹³⁷ Nichtsdestotrotz sei Tugend notwendig und entscheidend für ein glückliches Leben, denn sie ermögliche es dem Menschen am ehesten, auch Schicksalsschläge und unglückliche Umstände angemessen zu tragen.¹³⁸

In der *Nikomachischen Ethik* geschieht die argumentative Verknüpfung zwischen Glück und Tugend im berühmten und umstrittenen *ergon*-Argument (Buch I 6).¹³⁹ Dieses wirft allerdings zahlreiche Probleme auf und ist in beinahe allen seinen Prämissen und

135 Aristoteles *Politik* VII, 1323a27–33.

136 Aristoteles *NE* I 11, 1101a14–17.

137 Unter „äußeren Gütern“ versteht Aristoteles z. B. Reichtum, Freunde, politische Macht, gute Herkunft, wohlgeratene Kinder, Schönheit. Vgl. Aristoteles *NE* I 9, 1099a31–b9. Jemanden, der „im Besitz der Tugend die größten Übel und Unglücksfälle erleidet [...] würde niemand glücklich nennen, es sei denn um der Rettung der These willen“ (Aristoteles *NE* I 4, 1095b35–1096a2). Siehe auch *NE* VII 14, 1153b17–20.

138 Vgl. Aristoteles *NE* I 11, 1100b7–22. Siehe auch Zyl 2019, S. 47.

139 Darin begründet Aristoteles, dass das „Gute“ für den Menschen in seiner spezifischen Funktion bzw. Tätigkeit (*ergon*) liege, die ihn von Pflanzen und Tieren unterscheide. Dies sei die Tätigkeit der *Vernunft*. Die Rekonstruktion des Arguments bringt jedoch viele Schwierigkeiten mit sich.

Vorannahmen kritisiert worden.¹⁴⁰ Neo-aristotelische Ansätze vertreten im Anschluss an das *ergon*-Argument häufig einen sogenannten *ethischen Naturalismus*, wonach Tugenden ihre Besitzer*in *als menschliches Wesen* gut machen: „they involve functioning well as a human being“¹⁴¹. Mir scheint der Gedanke, einen „guten Menschen“ als „guten Vertreter der menschlichen Spezies“ zu verstehen, nur wenig überzeugend. Da hier nicht der Raum ist, die naturalistische These ausführlich zu diskutieren und eventuell überzeugende Deutungen zu finden, werde ich mich damit begnügen, die Verbindung zwischen Tugend und Glück mit schwächeren Plausibilitätsargumenten zu rechtfertigen.¹⁴²

Neben den von Aristoteles angeführten Gründen bietet auch Hursthouse eine solches Plausibilitätsargument, in dem sie den Zusammenhang von Tugend und Glück anhand einer Analogie deutlich macht. In gewissem Sinne sei das Streben nach einem glücklichen Leben mit dem Streben nach *Gesundheit* vergleichbar. Ein Mensch, der ein gesundes und langes Leben möchte, folgt bestimmten ärztlichen Anweisungen, wie beispielsweise mit dem Rauchen aufzuhören und sich regelmäßig körperlich zu betätigen. Die Befolgung dieser Anweisungen sei jedoch keine Garantie für lebenslange Gesundheit – man kann auch krank werden, wenn man nicht raucht und regelmäßig Sport macht. Dies bedeute jedoch nicht, dass der ärztliche Rat falsch war. Analog dazu bieten auch die Tugenden keine Sicherheit für ein vollauf glückliches Leben, jedoch seien sie unsere einzige „sichere Bank“: [T]he claim is not that possession of the virtues guarantees that one will flourish. The claim is that they are the only reliable bet – even though, it is agreed, I might be unlucky and, precisely because of my virtue, wind up dying early or with my life marred and ruined.“¹⁴³ Allein durch tugendhafte Lebensführung können Unglücksfälle oder negative Folgen des tugendhaften Handelns selbst nicht ausgeschlossen werden. Aber die Tugenden sind im Gegensatz zu den von Aristoteles benannten äußeren Gütern etwas Beständiges, „das man jemandem nur schwer wegnehmen kann“¹⁴⁴. Neben dem

140 Vgl. Korsgaard 2008, S. 133. Siehe ebd., S. 130–133, für eine Zusammenstellung der prominentesten Einwände. Korsgaard versucht jedoch eine Verteidigung des *ergon*-Arguments.

141 Zyl 2019, S. 51. Der ethische Naturalismus, den Hursthouse vertritt, knüpft an Philippa Foot (2001) an. Siehe insbesondere Hursthouse 1999, Kap. 9 und 10.

142 Für einen knappen Überblick zum ethischen Naturalismus und seinen Schwierigkeiten, siehe Brüllmann et al. 2021, S. 548 ff.

143 Hursthouse 1999, S. 172. Die Analogie zwischen gesundheitlichen Anweisungen und Tugenden ist jedoch in einigen Punkten irreführend, wie Zyl 2019, S. 47 f. bemerkt: tugendhafte Handlungen seien im Unterscheid zu ärztlichen Anweisungen nicht nur Mittel zum Zweck, sondern in sich wertvoll; während es ein mehr oder weniger objektives Konzept von Gesundheit gebe, sei dies bei Glücksvorstellungen nicht der Fall.

144 Aristoteles *NE* I 3, 1095b26–27. Dies ist bei Aristoteles ein Kriterium für das höchste Gut.

Verweis auf die Verlässlichkeit und Beständigkeit dieser Art von Glück, gibt es noch einen weiteren Grund für den Zusammenhang von Tugend und glücklichem Leben. Er liegt in der besonderen Rolle der *phronēsis*, also der praktischen Weisheit des tugendhaften Menschen. Diese befähigt ihn nicht nur im Einzelnen gut zu handeln, sondern insgesamt ein gutes Leben zu führen. Ich werde auf diesen Punkt in der Behandlung der Tugend der Genügsamkeit in Kap. 4.2. zurückkommen.

Es gibt eine breite Diskussion darüber, ob ein vollkommen unmoralischer oder egoistischer Mensch, der sich selbst für glücklich hält, davon überzeugt werden könnte, dass Tugenden konstitutiv für ein glückliches Leben sind. Ich kann diese umfangreiche Debatte an dieser Stelle nicht wiedergeben. Hursthouse versteht die eudaimonistische These („virtue benefits the possessor“) jedenfalls nicht als *empirische* Behauptung, sondern verweist darauf, dass Moral nicht „von außen“ (von einem neutralen Bezugspunkt) begründet werden könne.¹⁴⁵ Die behauptete *Attraktivität* einer tugendhaften Lebensweise kann somit niemanden überzeugen, der nicht sowieso ein „guter Mensch“ sein will und Tugenden wie Ehrlichkeit, Mut, Freundschaft usw. für wertvoll hält.¹⁴⁶ Somit richtet sich die These, die ich in dieser Arbeit übernehme, nur an ein grundsätzlich moralisch ansprechbares Publikum. (Ich gehe allerdings davon aus, dass die wenigsten Menschen „ein schlechter Mensch“ sein *wollen* oder diesem Urteil gegenüber gleichgültig sind.) Trotz alledem steht die eudaimonistische These nicht ohne empirische Beweise da. Snow plädiert dafür, die Ergebnisse der empirischen Psychologie für die Tugendethik zu nutzen. Sie formuliert die eudaimonistische These wie folgt: „[T]here is a kind of deep and enduring happiness that is impossible without virtue.“¹⁴⁷ Diese Art von tiefem und beständigem Glück korreliert mit verschiedenen Faktoren, unter anderem damit, enge persönliche Beziehungen und bedeutungsvolle Gemeinschaftsbindungen zu haben. Sofern Tugend für einige dieser Faktoren notwendig ist, können hypothetische Gegenbeispiele eines „glücklichen Immoralisten“ (ohne „echte“ persönliche Beziehungen) den empirischen Studien nicht standhalten.¹⁴⁸

145 Vgl. Hursthouse 1999, S. 179 ff.

146 Vgl. Zyl 2019, S. 50. Zyl erläutert an anderer Stelle, dass der tugendhafte Mensch im aristotelischen Verständnis sich zutiefst der Moral verpflichtet fühlt. Diese Verpflichtung nehme allerdings nicht die Form eines Respekts vor moralischen Regeln oder Imperativen an. Der tugendhafte Mensch folge der *Anziehung* (*attraction*) des Guten: „A virtuous person chooses goodness because it is good, that is, she has an understanding and appreciation of what is good, worthwhile, or important, and is attracted to it for this reason.“ (Zyl 2019, S. 70).

147 Snow 2008, S. 226.

148 Vgl. ebd., S. 227, 230 f.

Zusammenfassend können wir sagen, dass Tugenden zwar nicht hinreichend für ein glückliches Leben sind, aber im (neo-)aristotelischen Verständnis eine notwendige Bedingung darstellen. Dies bietet aus eudaimonistischer Sicht einen starke Motivation zum tugendhaften Handeln, die für die Beantwortung von Frage (2) ausschlaggebend ist.¹⁴⁹

3.4. Tugend und richtiges Handeln

Die Bearbeitung von kollektiven Handlungsproblemen mit einem tugendethischen Ansatz scheint einigen Hürden ausgesetzt zu sein: Wie kann die Tugendethik eine Handlung als richtig oder falsch bewerten, wenn ihr Fokus auf Charaktereigenschaften und dem guten Leben als Ganzen liegt? Und wenn sie es kann, woher wissen wir, welche Tugend im jeweiligen Handlungskontext gefragt ist? Ein häufig geäußelter Vorwurf an die Tugendethik ist daher, sie sei zu vage, um konkrete Handlungsanleitung zu bieten: „[W]e cannot get, from considerations about character and the kind of person to be, direction as to what we *ought* to do, what our *obligations* and *duties* are, what we *should* do – in short, what is the *right* thing to do.“¹⁵⁰ Tugendethiker*innen haben auf verschiedene Weise auf diesen Vorwurf reagiert und Versuche vorgelegt, richtiges Handeln aus tugendethischer Sicht zu definieren.

Hursthouse vertritt die Position, dass richtiges oder falsches Handeln in der Tugendethik durch die Begriffe der „Tugend“ oder des „Lasters“ bestimmt wird. Kurz gesagt, wenn wir es zum Beispiel für „verschwenderisch“ halten, einen großen Geländewagen in der Stadt zu fahren, und „Verschwendung“ ein Laster darstellt, dann identifizieren wir diese Handlung als moralisch falsch. Mit den Tugend- und Lasterbegriffen sei damit kein weiterer Nachweis nötig, worin die Falschheit bestehe.¹⁵¹ Sobald eine Handlung unter einen Tugend- oder Lasterbegriff fällt, gibt uns dies bereits einen *Handlungsgrund*, der ohne weitere Gründe *handlungsmotivierend* ist.¹⁵² Das heißt, wenn ich über eine beliebige

149 Die eudaimonistische These hat demnach die entscheidende argumentative Funktion, moralisches (tugendhaftes) Handeln attraktiv zu machen, indem es im Interesse unseres *eigenen Glücks* ist. Dieser Ansatz ist einigen fundamentalen Schwierigkeiten ausgesetzt, unter anderem dem Vorwurf, dass Tugendethik letztlich *egoistisch* sei. Eine Zusammenfassung der Problematik findet sich bei Brüllmann et al. 2021, S. 546 ff. Eine Verteidigung gegen den Egoismus-Vorwurf bietet z. B. Annas 2008.

150 Annas 2011, S. 35.

151 Vgl. Hursthouse 2007, S. 159. Es gibt allerdings eine lebendige Debatte darüber, was in der Tugendethik als „richtige“ bzw. „falsche“ Handlung gelten kann. Siehe u. a. Zyl 2013, Swanton 2001, Sandler 2007 (bes. Kap. 4), Annas 2011 (bes. Kap. 3).

152 Vgl. Annas 1993, S. 75.

Handlung nachdenke und die Einsicht gewinne, sie wäre „ungerecht“ oder „gierig“, dann kommt meine Überlegung damit zu ihrem *Schluss*.¹⁵³

Hursthouse bringt die Handlungsanleitung der Tugendethik auf folgende einfache Formel:¹⁵⁴

An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances.¹⁵⁵

Richtig ist also, was der tugendhafte Mensch gemäß seiner Charakterdispositionen tun würde. Diese Regel lasse sich außerdem in sog. Tugend-Regeln (*v-rules*) übersetzen, die klarerweise handlungsleitend sind: Tue, was ehrlich ist. Tue, was wohltätig ist. Aber: Tue nicht, was unehrlich ist. Tue nicht, was lieblos ist. Usw.¹⁵⁶

Ein Vorteil an dieser Art der Handlungsanleitung ist es, dass die Tugend- und Lasterbegriffe nicht nur angeben, was richtig und falsch ist, sondern gleichzeitig Informationen darüber enthalten, *worin* das richtige Handeln besteht. Tugendbegriffe sind „dichte Begriffe“, die nicht nur in moralischer Hinsicht gehaltvoll (d. h. wertend) sind, sondern uns gleichzeitig Anhaltspunkte geben, um welche Art von Handlung es geht bzw. was die moralisch relevanten Merkmale der Situation sind.¹⁵⁷ Wird eine Handlung beispielsweise als „mutig“ bewertet, dann ist diese Beschreibung sehr viel reichhaltiger als dieselbe Handlung bloß als „richtig“ zu bewerten. Der Begriff des „Mutes“ lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass es darum geht, eigene Ängste zu überwinden und dies für ein wertvolles Ziel zu tun.¹⁵⁸ Die moderne Tugendethik kann als der Versuch aufgefasst werden, dieses reiche Vokabular in die moralische Reflexion (in zentraler Weise) wieder mit einzubeziehen, anstatt allgemeingültige Prinzipien zu erstreben, die *jede* Handlung in „richtig“ und „falsch“ kategorisieren können.¹⁵⁹

153 Siehe auch ebd., S. 121.

154 Hursthouses Ansatz wird auch als „qualified agent-account“ bezeichnet. Andere Tugendtheorien vertreten andere Ansätze richtigen Handelns, so etwa den „agent-based account“ oder „target-centered account“. Vgl. Zyl 2019, Kap. 6.

155 Hursthouse 1999, S. 28.

156 Vgl. ebd., S. 36 f.

157 Vgl. Annas 2011, S. 42 f. und Zyl 2019, S. 7. Der Begriff „thick ethical concepts“ im Unterschied zu „thin ethical concepts“ geht zurück auf Bernard Williams (1985). Die dichten Begriffe wie „Brutalität“, „Mut“ oder „Dankbarkeit“ haben ihm zufolge eine deskriptive *und* eine preskriptive bzw. evaluative Komponente, die jedoch prinzipiell nicht voneinander trennbar sind. Zudem können „thick ethical concepts“, wenn sie in einer Situation zutreffen, Handlungsgründe liefern und seien daher handlungsleitend. Vgl. Williams 1985, S. 129 f., 140 f.

158 Vgl. Zyl 2019, S. 7.

159 Das Plädoyer für eine reichhaltigere Sprache in der Moralphilosophie geht auf Anscombe (1958) zurück: „It would be a great improvement if, instead of ‘morally wrong,’ one always named a genus

Ein Problem mit Hursthouses Definition ist jedoch: Wenn wir die obige anspruchsvolle Definition von „Tugend“ ansetzen – als feste Handlungsdisposition, begleitet von den richtigen Emotionen und aus den richtigen Gründen – dann scheint „richtiges“ Handeln für niemanden erreichbar, außer für den *vollkommen* tugendhaften Menschen.¹⁶⁰ Nun ist kein tatsächlich lebender Mensch in diesem Sinne perfekt tugendhaft.¹⁶¹ Um dieses Problem zu lösen, können wir uns jedoch auf Annas’ *entwicklungsorientierten* Tugendansatz stützen. Tugendhaftes Handeln ist demnach nicht nur dem tugendhaften Menschen, sondern auch der Lerner*in möglich, allerdings auf unvollkommene Weise (z. B. wird sie eventuell nicht die richtige emotionale Einstellung haben oder nicht genügend Einsicht in die richtigen Handlungsgründe, sondern das Handeln eines tugendhaften Beispiels nachahmen).¹⁶² Wie Annas es formuliert: „[T]he right thing to do can range from what the learner does to what the truly virtuous person does.“¹⁶³ Der dünne ethische Begriff des „Richtigen“ kann also auf einer Skala von Tugendhaftigkeit vieles bedeuten.¹⁶⁴

Doch woher weiß ich, was der tugendhafte Mensch in einer bestimmten Situation tun würde? Die schiere Anzahl an Tugenden und Lastern scheint unübersichtlich und keine Orientierung zu bieten.¹⁶⁵ Wensveens umfangreiche Liste an Umwelttugenden ist dafür ein illustratives Beispiel. Jedoch sind wir in konkreten Situationen nicht völlig ohne Anhaltspunkte – da Tugendbegriffe auch deskriptiven Gehalt haben, ergibt sich ihre Anwendung schlicht aus Fakten über die Welt (wobei es im Einzelnen Uneinigkeit geben

such as ‘untruthful,’ ‘unchaste,’ ‘unjust.’ We should no longer ask whether something was ‘wrong,’ [...] we should ask whether, e.g., it was unjust; and the answer would sometimes be clear at once.“ (ebd., S. 8 f.).

160 Außerdem ergibt sich möglicherweise eine Zirkularitätsproblem: Wenn „richtiges Handeln“ als „tugendhaftes Handeln“ definiert wird, und „Tugend“ wiederum dadurch bestimmt wird, „richtig zu handeln“, haben wir einen Zirkel. Es ist daher entscheidend, dass der Begriff des „tugendhaften Menschen“ in Hursthouses Definition in irgendeiner Weise *informativ* sein muss (darüber hinaus, dass der tugendhafte Mensch richtig handelt). Diese Information ist jedoch durch die Einzeltugenden und die mit ihnen verbundenen Tugend-Regeln gegeben. Zum Vorwurf der Zirkularität, siehe auch Hursthouse 1999, S. 30 ff., sowie Annas 2004, S. 67 ff.

161 Siehe auch Annas 2011, S. 65.

162 Auch Aristoteles unterscheidet zwischen tugendhaften Handlungen und Handlungen, wie sie der tugendhaft verfasste Mensch tun würde, wobei nur letztere aus einer festen Charakterdisposition erfolgen: „Gerecht und mäßig ist aber nicht [schon], wer solche Dinge [die gerecht und mäßig genannt werden, E.K.] tut, sondern wer sie so tut, wie es die gerechten und mäßigen Menschen tun.“ (Aristoteles *NE* II 3, 1105b7 f.). Vgl. ebd., 1105a29–35.

163 Annas 2011, S. 42.

164 Vgl. ebd., S. 43. Siehe auch Zyl 2019, S. 102 f.

165 Bollnow gibt dies offen zu: „So bleibt es dabei, dass das Reich der Tugenden grundsätzlich un-absehbar und unsystematisierbar ist.“ (Bollnow 1958, S. 27).

kann).¹⁶⁶ Hursthouse bestreitet zudem, dass jemand, der eine Handvoll Tugendkonzepte (z. B. Ehrlichkeit, Mut, Nächstenliebe) kennt, vollkommen ahnungslos ist, was ein tugendhafter Mensch charakteristischerweise tun würde.¹⁶⁷ In ökologischen Kontexten ist es aber möglicherweise schwieriger, die einschlägige Tugend zu identifizieren, da wir weniger geübt sind, Tugendbegriffe in Mensch-Natur-Beziehungen oder in Fällen kollektiver Schädigung anzuwenden.¹⁶⁸

Aristoteles betont an mehreren Stellen in der *Nikomachischen Ethik*, dass man, wo es um „das Einzelne“ geht, keine präzisen Erläuterungen erwarten darf.¹⁶⁹ Das richtige Handeln sei gemäß der richtigen Überlegung (*orthos logos*), die der Tugend der *phronēsis* entspricht.¹⁷⁰ Es können hierfür somit keine Regeln von mathematischer Exaktheit aufgestellt werden, „vielmehr müssen die Handelnden selbst jeweils das im Hinblick auf die Situation (*kairos*) Angemessene erwägen, wie es sich auch bei der Medizin und der Navigation verhält“¹⁷¹. Wie Hursthouse es formuliert: „Acting rightly is difficult, and it does call for much moral wisdom“¹⁷².

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Tugendethik das richtige Handeln als *tugendhaftes* Handeln definiert. Richtiges Handeln hängt damit *nicht* (nur) von den erwarteten oder tatsächlichen Konsequenzen und nicht von der Einhaltung bestimmter moralischer Pflichten ab.¹⁷³ Neben diesem Versuch, das richtige Handeln aus tugendethischer Sicht zu bestimmen, dürfen wir aber nicht vergessen, dass Tugendethik nicht in erster Linie Einzelhandlungen bewertet, sondern an der moralischen Entwicklung von Menschen und ihren Charaktereigenschaften interessiert ist. So kritisiert Annas den Fokus auf isolierte Einzelhandlungen scharf:

166 Williams sagt in Bezug auf dichte ethische Begriffe: „their application is guided by the world“ (Williams 1985, S. 141).

167 Vgl. Hursthouse 1999, S. 36.

168 Sandler bietet eine Entscheidungsprozedur, die jedoch rein formal bleibt: (1) die passenden Tugenden (bzw. *v-rules*) identifizieren; (2) die durch die Tugenden angeratenen Handlungen bestimmen; (3) entscheiden, was zu tun ist, wenn verschiedene Tugenden in Konflikt stehende Handlungsweisen nahelegen; (4) falls (1) bis (3) Probleme bereiten, Hilfe bei Rollenvorbildern, Berater*innen, Fallstudien oder anderen Helfer*innen suchen. (Vgl. Sandler 2007, S. 98). Der letzte Punkt scheint überraschend pragmatisch, erfasst jedoch im Wesentlichen die Art und Weise, wie wir im Alltag mit moralisch schwierigen Situationen umgehen. Auch Hursthouse gibt den Rat, eine moralisch weise Person zu fragen. (Vgl. Hursthouse 1999, S. 35). Sandler betont, dass die Tugendethik damit stark vom wissenschaftlichen Modell der ethischen Reflexion abweicht. Siehe Sandler 2007, S. 98 f.

169 Siehe Aristoteles *NE* I 1, 1094b12–29, sowie II 2, 1103b30–1104a9.

170 Siehe Aristoteles *NE* VI 13, 1144b27 f.

171 Aristoteles *NE* II 2, 1104a8 f.

172 Hursthouse 1991, S. 231.

173 Vgl. Zyl 2019, S. 122.

Modern discussions often encourage us to discuss an action in a vacuum without regard to the previous decisions that inclined the agent to do it, or to its effects in terms of the agent's future character. The ancient thought that virtue is a stable disposition, by contrast, reminds us that every action has both a past and a future.¹⁷⁴

Diese Erinnerung sollten wir im Hinterkopf behalten, wenn im folgenden Kapitel Einzelhandlungen diskutiert werden. Dort werde ich die Anwendung der tugendethischen Perspektive auf kollektive Handlungsprobleme versuchen.

4. Anwendung: Tugenden im Klimawandel

4.1. Welche Tugenden sind gefragt?

Die Schafweide aus tugendethischer Sicht

Es ist an der Zeit, zur Frage des individuellen Handelns in kollektiven Handlungsproblem zurückzukehren. Bevor wir jedoch ein Fallbeispiel aus dem Klimakontext betrachten, möchte ich das kanonische Schafweiden-Beispiel aus tugendethischer Perspektive beleuchten. Der Fall der Schafweide ist in vielerlei Hinsicht anschaulicher als das Klimaproblem, was die moralische Bewertung vereinfacht; es eignet sich daher gut als Einstieg in die Anwendung der tugendethischen Perspektive, auch wenn die Analogie zum Klimaproblem ihre Grenzen hat.

Wir befinden uns also wieder auf der Schafweide. Unter den Hirt*innen ist bekannt, dass die Bergwiese durch Übernutzung gefährdet ist. Erste Schäden durch Überweidung sind bereits erkennbar. Das ist ungefähr der Zustand, den Johnson beschreibt. Doch genau genommen müssen wir das Beispiel im Hinblick auf den Klimawandel etwas weiter-spinnen:¹⁷⁵ Nicht nur ist es so, dass alle (mehr oder weniger) wissen, dass die Wiese als

174 Annas 1993, S. 52.

175 Johnsons Text ist aus dem Jahr 2003. Er geht darin von einer Situation aus, in der eine *zuvor unproblematische* Nutzung eines Gemeinguts durch veränderte Bedingungen nunmehr dieses Gut gefährdet. Da es sich um einen *Änderungszustand* handelt, gibt es noch keine kollektive Vereinbarung darüber, wie die Nutzung zukünftig geregelt werden soll. Außerdem – und das ist entscheidend für Johnsons Argument – gebe es keinen gesellschaftlichen Konsens darüber, dass gegenwärtige Praktiken sich ändern müssen: „Though many engage in self-serving denials, most people in the developed world have at least a dim awareness that their emissions are problematic. [...] But it would obviously not be true that there is a public consensus that present practices must change, and still less that they are immoral.“ (Johnson 2003, S. 282). Ich behaupte, dass diese Annahme heute (fast 20 Jahre später, mit dem Pariser Klimaabkommen, mit einer weltweiten Klimabewegung und auch im globalen Norden *spürbaren* Hitze- und Extremwetterereignissen) nicht mehr zutrifft und dass in Industrieländern

ihre Lebensgrundlage langfristig von Zerstörung bedroht ist und dass sich an der gemeinsamen Nutzung etwas ändern muss. Erste Hirt*innen haben bereits Warnschilder aufgestellt („Bitte keine weiteren Schafe!“, „Lasst uns unsere Wiese erhalten!“). Darüber hinaus gibt es eine offiziell gewählte „Weidenverwaltung“, die zwar halbherzige Nutzungsregeln aufgestellt hat, aber diese nicht effektiv durchsetzt.¹⁷⁶

Mit diesem Bild vor Augen können wir also mit Hursthouses Handlungsanleitung die Frage stellen: Was würde die *tugendhafte* Hirt*in in dieser Situation tun? (i) Würde sie weitere Schafe auf die Wiese stellen, also ihre Herde vergrößern? (ii) Würde sie ihre Herde verkleinern? (iii) Was würde sie sonst noch tun?

Die Antwort auf die erste Frage (i) erscheint mir offensichtlich: Nein. Die zweite Frage (ii) ist schon schwieriger, aber ich würde behaupten: Ja, wenn sie erkennt, dass es notwendig¹⁷⁷ ist. Ich denke, dass sie sich außerdem (iii) an die Weidenverwaltung wenden und fordern würde, dass die Nutzungsregeln effektiv umgesetzt werden bzw. dass überhaupt wirkungsvolle Nutzungsregeln aufgestellt werden. Das klingt zugegebenermaßen alles äußerst idealistisch, aber wir sprechen hier vorerst von der *vollkommen* tugendhaften Hirt*in!

Welche Tugenden zeichnen die vollkommen tugendhafte Hirt*in aus, dass sie auf diese Art und Weise handelt? Es scheint eine ganze Reihe von Tugenden relevant zu sein: Die Hirt*in braucht *Weitsicht* im Hinblick auf die drohenden Schäden (im Unterschied zu *Kurzsichtigkeit*), *Achtsamkeit* gegenüber ihren Mitmenschen, Schafen und der Weide (im Unterschied zur *Gleichgültigkeit*), *Genügsamkeit* in ihren materiellen Ansprüchen (im Unterschied zur *Gier*), *Gerechtigkeit* (im Unterschied zu *Egoismus* und *Voreingenommenheit*), *Mut* zum engagierten Handeln für eine Lösung auf kollektiver Ebene (im Unterschied zu *Feigheit*, *Unentschlossenheit* oder *Bequemlichkeit*), und vermutlich noch einige mehr. Aus diesem Strauß an Tugenden möchte ich die *Genügsamkeit* herausgreifen, da sie meines Erachtens eine entscheidende Rolle spielt, um das motivationale

mittlerweile angekommen ist, dass gegenwärtige Praktiken *sich ändern müssen*. Ob sie auch überwiegend als „unmoralisch“ angesehen werden, sei dahingestellt.

176 Streng genommen müssen wir auch die einzelnen Hirt*innen deutlich differenzieren: Inzwischen gibt es „Hirt*innen“, die eine Millionen Schafe haben, während andere nur eines usw. Ich werde diesen Umstand der kapitalistischen Produktionsweise ausblenden, obwohl er die moralischen Intuitionen bezüglich des individuell richtigen Handelns verändern kann. Letztendlich sollte die Präsenz von großen Konzernen jedoch keinen grundlegenden Einfluss auf die Argumentation zum tugendhaften Handeln haben, die ich entwickle.

177 „Notwendig“ in dem Sinne, dass es als gerechter individueller Beitrag für eine nachhaltige Weidenutzung notwendig ist.

Problem in kollektiven Handlungsproblemen zu lösen.¹⁷⁸ Warum Genügsamkeit hier eine einschlägige Tugend ist, möchte ich im Folgenden anhand von Johnsons Modell der Tragödie des Gemeinguts kurz skizzieren.

Die Rolle der Genügsamkeit

Die Rolle der Genügsamkeit wird deutlich, wenn wir das dritte Merkmal von kollektiven Handlungsproblemen (M3) betrachten, nämlich dass das Individuum in jeder Handlung einen *Vorteil* aus der Nutzung des Gemeinguts zieht. Johnsons erste „Spielregel“ in der Tragödie des Gemeinguts besagt, dass die Spieler*innen ausschließlich daran interessiert sind, ihren Gewinn aus der Nutzung des Gemeinguts zu *maximieren*.¹⁷⁹ Um welche Art von „Nutzen“ oder „Gewinn“ es dabei geht, ist nicht klar definiert – im Falle der Hirt*innen handelt es sich wohl in erster Linie um *materiellen* bzw. *ökonomischen* Gewinn.¹⁸⁰ Die sogenannte „rationale Hirt*in“ stellt also eine Kosten-Nutzen-Rechnung bezüglich ihrer Vor- und Nachteile an, wenn sie ein Schaf mehr auf die Weide stellt oder ein Schaf von der Weide wegnimmt: „So in every decision about decreasing her herd size she sees that she will be worse off from decreasing her herd than from holding constant or increasing.“¹⁸¹ Selbst angesichts der drohenden Tragödie würde diese Kosten-Nutzen-Rechnung ergeben, dass es für die „rationale Hirt*in“ (kurzfristig) besser ist, weitere Schafe auf die Weide zu stellen oder zumindest die Herde nicht zu verkleinern.¹⁸²

Betrachten wir die erste Option, also weitere Schafe auf die Weide zu stellen. Nun können wir uns ernsthaft die von Hill formulierte tugendethische Frage stellen: „What sort of person would do a thing like that?“¹⁸³ Wer würde weitere Schafe auf die Weide stellen, obwohl bereits Warnschilder angebracht wurden und obwohl das Problem längst allen bekannt ist? Johnson gibt uns implizit die Antwort: Es wäre ein Mensch, der hauptsächlich an seinem Eigennutzen und an dessen *Maximierung* interessiert ist. Das bedeutet, es wäre ein *egoistischer*, ja *gieriger* Mensch. Zwar scheint *Gier* ein sehr starkes, un-

178 Das bedeutet jedoch keineswegs, dass die anderen Tugenden unbedeutend wären. Die richtige Anwendung der Tugendbegriffe ist schwierig und es kann darüber Uneinigkeit herrschen. So auch Williams 1985, S. 141, sowie Hursthouse 1991, S. 233, 244. Außerdem sind viele der genannten Tugenden aufs engste miteinander verknüpft – ein Umstand, der auch als These über die „Einheit der Tugenden“ (*unity of the virtues*) bekannt ist.

179 Johnson schreibt, „to maximize benefits“. Vgl. Johnson 2003, S. 275.

180 Im Falle des Klimaproblems ist die Nutzung der Erdatmosphäre jedoch nicht nur mit *materiellem* Nutzen verbunden, wie das Beispiel des Urlaubsflugs zeigt.

181 Johnson 2003, S. 274.

182 Vgl. Johnson 2003, S. 273.

183 Vgl. Kap. 3.2. dieser Arbeit.

angenehmes Wort zu sein – eben ein Lasterbegriff. Aber genau diese wertgeladene Beschreibung brauchen wir, um von der vermeintlich neutralen Beschreibung der „rationalen Hirt*in“ wegzukommen. Diese folgt ausschließlich der Regel: „Tue, was deinen Eigennutzen maximiert!“¹⁸⁴

Betrachten wir nun die andere Option, nämlich die Größe der Herde beizubehalten. Diese scheint auf den ersten Blick weniger problematisch. Die entscheidende Frage in diesem Fall ist jedoch: Wie viele Schafe hat die Hirt*in schon, also auf welchem Niveau wird die Anzahl der Tiere konstant gehalten? Sobald die Nutzung der Weide aufgrund der drohenden Zerstörung begrenzt werden muss, stellt sich die Frage einer *gerechten* Verteilung der Nutzungsmöglichkeiten. Beharrt die Hirt*in auf ihrem „Anspruch“, obwohl sie deutlich mehr Schafe besitzt als andere Hirt*innen, werden wir sie ebenfalls *gierig* und *ungerecht* nennen.¹⁸⁵ Die vermeintlich „rationale Hirt*in“ hat sich also angesichts der drohenden Überweidung in Wahrheit als *egoistisch*, *gierig* und *ungerecht* entpuppt.

Interessanterweise nutzt Johnson selbst tugendethisches Vokabular, wenn er diejenigen Hirt*innen beschreibt, die weiterhin ihre Herden vergrößern bzw. nicht reduzieren, und damit die mögliche Einsparung von anderen zunichtemachen:

[T]hose who are less *insightful* about the damage being done to the commons, those who are too *self-centered* or *short-sighted* to care, and those who simply worry that at least some others will [...] appropriate the resources saved by the sacrifices of others. [...] [T]he *scrupulous* users lose their livelihood to the *ignorant*, the *unscrupulous*, or those who reasonably doubt that all will voluntarily reduce their use.¹⁸⁶

Die *achtsamen* oder *bedächtigen* Hirt*innen sind also nach Johnson im *Nachteil*, während die *skrupellosen* ohne Bedenken weitermachen.¹⁸⁷ Es scheint demnach, der tugendhafte Mensch ist dumm – er nimmt Kosten auf sich (oder ist sogar existenziell bedroht) durch seine Tugendhaftigkeit. Doch dem ist nicht so.

184 Für eine Kritik an den Grundannahmen des Szenarios der Tragödie des Gemeinguts, siehe auch Hourdequin 2010, S. 452 ff.

185 Die Habsucht (*pleonexia*) bzw. das „Mehr haben wollen“ ist bei Aristoteles das entscheidende Motiv für *ungerechtes* Handeln im Kontext von Verteilungsgerechtigkeit. Vgl. Aristoteles *NE* V 4, 1130a15–1130b5. Siehe dazu kritisch Williams 1981.

186 Johnson 2003, S. 273 f., meine Hervorhebung.

187 Während Johnson die einen als „ignorant“ und „skrupellos“ verurteilt, verteidigt er jedoch gleichzeitig diejenigen, die ihre Herden nicht reduzieren, da sie „vernünftigerweise bezweifeln“, dass alle ihre Nutzung freiwillig einschränken werden. Dies begründet er mit der Annahme: „It is very unlikely that most commons users will adopt such widespread restraint without organised assurances that others will mirror one’s own restraint.“ (Johnson 2003, S. 277).

Das Problem aus Sicht der vollkommen *genügsamen* Hirt*in stellt sich in folgender Weise dar: Es gibt gar kein Problem. Die erste Spielregel, wonach die Spieler*innen nur daran interessiert sind, ihren eigenen Nutzen (d. h. materiellen Gewinn) zu maximieren, gilt für sie nicht. Die genügsame Hirt*in hat nicht mehr Schafe auf der Weide als sie braucht.¹⁸⁸ Sie würde ihre Herde nicht aus reinem Gewinnstreben vergrößern.¹⁸⁹ Sollte die Größe ihrer Herde (wider Erwarten) nicht mit einer gerechten Verteilung der Weidenutzung vereinbar sein, wird sie bereit sein, die Anzahl der Schafe entsprechend zu verkleinern.¹⁹⁰

Dies liegt darin begründet, dass für den tugendhaften Menschen ein glückliches Leben in erster Linie in den Betätigungen der Tugend besteht, wie ich im Kapitel „Tugend und Glück“ gezeigt habe. Das Streben nach materiellem Gewinn kann allenfalls ein *Mittel* zum glücklichen Leben sein, sofern äußere Güter zum Leben notwendig sind, aber es kann niemals *um seiner selbst willen* wertvoll sein. Damit fällt die Kosten-Nutzen-Rechnung für die genügsame Hirt*in jedoch anders aus, als Johnson das für die „rationale Hirt*in“ behauptet. Es bedeutet für die genügsame Hirt*in keine *Kosten*, ihre Herde konstant zu halten oder zu verringern, da ihr höchstes Ziel nicht materieller Gewinn, sondern tugendhaftes Handeln ist. Sie kann aus der Reduktion ihrer Herde sogar einen „Nutzen“ ziehen, sofern tugendhaftes Handeln ihr tatsächlich Freude bereitet. Auf diese Weise lässt sich das motivationale Problem in Frage (2), also warum eine Person individuelle „Kosten“ auf sich nehmen sollte, lösen: Für die vollkommen tugendhafte Hirt*in bedeutet es keinen Nachteil, tugendhaft zu handeln und ihre Nutzung zu reduzieren.

Dies ist selbstverständlich nur eine äußerst grobe Skizze von dem, was tugendhaftes Handeln im Modell der Schafweide bedeuten würde. Wie die Tugend der *Genügsamkeit* jedoch genauer bestimmt werden kann und was sie von uns verlangt, darauf möchte ich im folgenden Kapitel eingehen.

188 Hinzuzufügen wäre: „für einen angemessenen Lebensstandard“. Was jedoch als „angemessener Lebensstandard“ gelten kann, ist zugegebenermaßen umstritten.

189 Es sei denn, mit dem Gewinn verbinden sich andere werthafte Ziele – zum Beispiel ihren Kindern Bildung zu ermöglichen.

190 Hier spielt die Tugend der Gerechtigkeit eine entscheidende Rolle.

4.2. Genügsamkeit als Umwelt- und Klimatugend

Was heißt Genügsamkeit?

Wie können wir Genügsamkeit als Umwelt- und Klimatugend genauer fassen? Aus tugendethischer Sicht ist es plausibel, sich für die Bestimmung von Tugenden zunächst an einem potentiell tugendhaften Menschen zu orientieren.¹⁹¹ Als ein radikales Vorbild in Fragen des genügsamen, einfachen Lebens gilt nach wie vor der Schriftsteller und Philosoph Henry David Thoreau. Über sein Experiment, zwei Jahre in einer selbstgezimmerter Hütte im Wald zu leben, schreibt er: „I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived.“¹⁹² Thoreaus Anspruch ist es also, mit *Überlegung* zu leben und sich über die wesentlichen Dinge im Leben klar zu werden – wohlgeachtet, nicht nur durch Nachdenken, sondern durch *Tun*. Den Verzicht auf überflüssigen Luxus und Bequemlichkeit betrachtet er dabei als Voraussetzung:

Most of the luxuries, and many of the so called comforts of life, are not only not indispensable, but positive hinderances to the elevation of mankind. With respect to luxuries and comforts, the wisest have ever lived a more simple and meagre life than the poor. [...] None can be an impartial or wise observer of human life but from the vantage ground of what *we* should call voluntary poverty.¹⁹³

Thoreau plädiert also dafür, sich von allem überflüssigen Komfort zu befreien, und sieht gerade darin einen Gewinn, nämlich den Blick auf die wesentlichen Dinge im Leben frei zu haben. Die menschlichen Grundbedürfnisse lassen sich seiner Ansicht nach unter die Rubriken *Nahrung, Wohnung, Kleidung* und *Brennmaterial* zusammenfassen.¹⁹⁴ Wenn wir aber alles Notwendige haben, sollten wir uns dem Leben selbst zuwenden und es ergründen: „When he has obtained those things which are necessary to life, there is another alternative than to obtain the superfluities; and that is, to adventure on life now“¹⁹⁵. Ein wesentlicher Kritikpunkt Thoreaus ist es also, dass das Streben nach immer mehr

191 Dies ist der sogenannte „environmental exemplar approach“, siehe z. B. Zyl 2019, S. 200. Cafaro (2001) folgt diesem Vorgehen, um Umwelttugenden zu identifizieren. Kritisch zu dieser Methode, siehe Sandler 2007, S. 10 ff. Er kritisiert, dass dieser Ansatz kein Entscheidungskriterium dafür liefere, wer als „tugendhaft“ im ökologischen Sinne gelten kann – die Meinungen darüber können auseinandergehen. Es brauche eine unabhängige Theorie darüber, welche Charaktereigenschaften als (Umwelt-)Tugenden gelten können und welche nicht.

192 Thoreau 2004, S. 80.

193 Ebd., S. 14, Herv. i. Orig. Er empfiehlt diese Lebensweise zwar in erster Linie Philosoph*innen, aber auch allen sonstigen Menschen, die unzufrieden sind. Vgl. Thoreau 2004, S. 14 f.

194 Vgl. Ebd., S. 12.

195 Ebd., S. 15.

Luxus keine höheren Ziele verfolge als den Luxus selbst.¹⁹⁶ Dringender als überflüssigen Komfort brauche der Mensch aber einen „high and earnest purpose“, einen bedeutungsvollen Zweck in seinem Leben.¹⁹⁷

Aus Thoreaus provokativen Thesen können wir zunächst mitnehmen, dass Genügsamkeit heißt, mit Überlegung zu leben, auf Luxus und überflüssigen Komfort freiwillig zu verzichten, sich über Wesentliches und die eigenen Ziele im Leben klar zu werden.¹⁹⁸ Damit ist Genügsamkeit („simplicity“) jedoch ein *erstrebenswertes* Ideal, anstatt nur Entbehrung und Verzicht zu bedeuten: „For Thoreau, simplicity is an essential part of human flourishing, a necessary ingredient of a life lived well and fully“¹⁹⁹. Er hilft uns also zu verstehen, dass Genügsamkeit wesentlich zu einem glücklichen Leben beiträgt.

Genügsamkeit als erweiterte aristotelische Tugend

Im Folgenden möchte ich genauer umreißen, was ich unter Genügsamkeit verstehe. Dabei bediene ich mich als Ausgangspunkt der Definition der Mäßigkeit (*sōphrosynē*) bei Aristoteles und werde diese Schritt für Schritt um relevante Merkmale ergänzen, die für ein heutiges Verständnis von Genügsamkeit als Umwelt- und Klimatugend notwendig sind.²⁰⁰ Es hat verschiedene moderne Versuche gegeben, die traditionelle Tugend der Mäßigkeit zu rehabilitieren.²⁰¹ In den letzten Jahren hat sich besonders in der Nachhaltigkeitsforschung der Begriff der „Suffizienz“ etabliert.²⁰² In der modernen Umwelttugendethik wurden verschiedene Tugendbegriffe für ein modernes und ökologisches Mäßigkeitskonzept vorgeschlagen, unter anderem „frugality“ (Nash 1995), „attunement“ (Wensveen 2001) und „simplicity“ (Treanor 2007, Gambrel/Cafaro 2010), die ich für die Bestimmung der Genügsamkeit heranziehen werde.

196 Vgl. ebd., S. 14: „The fruit of a life of luxury is luxury“.

197 Vgl. Treanor 2007, S. 73.

198 Für eine detailliertere Bestimmung von Thoreaus Verständnis von „simplicity“, siehe Treanor 2007. Für eine umfassende Darstellung von Thoreaus Ethik aus tugendethischer Sicht, siehe Cafaro 2004.

199 Treanor 2007, S. 84.

200 In der neueren Umwelttugendethik ist es gängige Praxis, alte Tugenden aufzugreifen und im Lichte der Umweltethik neu zu interpretieren. Siehe z. B. Kawall 2017, S. 661 f., Zyl 2019, S. 200, Sandler 2007, Kap. 1, Hursthouse 2007. Dies wird auch als „extensionist approach“ bezeichnet, vgl. Sandler 2007, S. 11.

201 Vgl. Vogel 2018, S. 85 ff.

202 Siehe u. a. Linz 2004. Populär vertreten von Folkers/Paech 2020.

Aristoteles behandelt die Mäßigkeit (*sōphrosynē*)²⁰³ in der *Nikomachischen Ethik* als eine von elf Charaktertugenden. Gleichzeitig spielt die Idee des *richtigen Maßes* im weiteren Sinne eine zentrale Rolle in Aristoteles' Lehre von der Tugend als *Mitte*.²⁰⁴ Die spezifische Tugend der Mäßigkeit ist bei Aristoteles eine komplexe Charakterdisposition, die durch drei zentrale Merkmale charakterisiert werden kann:

- (1) *Mäßigkeit ist die richtige Disposition in Bezug auf körperliche Lust und Unlust.*
- (2) *Mäßigkeit ist die richtige Mitte zwischen Unmäßigkeit und Empfindungslosigkeit.*
- (3) *Der mäßige Mensch handelt gemäß der praktischen Weisheit bzw. seine Begierden sind im Einklang mit der Vernunft.*

Im Folgenden werde ich diese Merkmale kurz erläutern, um sie anschließend mithilfe der moderneren Varianten der Mäßigkeit zu ergänzen und anzupassen.

(1) *Mäßigkeit ist die richtige Disposition in Bezug auf körperliche Lust und Unlust.*

Für Aristoteles gehört die *sōphrosynē* zu den charakterlichen Tugenden (im Unterschied zu den Tugenden der Vernunft), die im Allgemeinen „auf Lust und Unlust bezogen“²⁰⁵ sind. Die Mäßigkeit versteht er jedoch im Speziellen als eine Tugend, die im Hinblick auf Lust (*hēdonē*) und Unlust (*lypē*) in der Mitte liegt und die *körperlichen* Lustempfindungen (Essen, Trinken, sexuelle Lust) zum Gegenstandsbereich hat.²⁰⁶

Dieses Verständnis der Mäßigkeit ist jedoch sehr restriktiv.²⁰⁷ Eine Umwelt- und Klimatugend sollte die Lust auf *sämtliche* moderne Konsumgüter umfassen: „[F]rom an ecological perspective, moderating the consumption of goods is at least as important as moderating food, alcohol, and sex habits.“²⁰⁸ Merkmal (1) ist demnach zu eng gefasst und

203 *Sōphrosynē* wird häufig mit „Besonnenheit“, „Mäßigkeit“ oder „Mäßigung“, im Englischen mit „temperance“ und „moderation“ übersetzt. Ich orientiere mich an der Übersetzung von Ursula Wolf und verwende daher den Begriff „Mäßigkeit“. Vgl. Wolf 2006, S. 365, En. 44.

204 Vgl. North 1966, S. 200. Siehe ebd. für eine vergleichende Einordnung von Aristoteles' Verständnis von *sōphrosynē* innerhalb der altgriechischen Literatur und Philosophie.

205 Aristoteles *NE* II 2, 1104b9. Hier ist mit „Lust“ die Freude gemeint, die die Tätigkeiten begleitet (vgl. Wolf 2006, S. 350). Zu den Charaktertugenden gehören neben der Mäßigkeit unter anderem Tapferkeit (*andreia*), Großzügigkeit (*megaloprepeia*), Stolz (*megalopsychia*), Freundlichkeit (*philia*) und Gerechtigkeit (*dikaiosynē*). Vgl. die Übersicht der einzelnen Charaktertugenden in Aristoteles *NE* II 7.

206 Vgl. Aristoteles *NE* II 7, 1107b5, sowie III 13, 1117b25. Dabei meint Aristoteles diejenigen Lustempfindungen, die Menschen und Tiere gemeinsam haben. Vgl. Aristoteles *NE* III 13, 1118a24–35

207 Darauf weist u. a. North hin. Vgl. North 1966, S. 200 f.

208 Wensveen 2001, S. 71. Außerdem scheint die Mäßigkeit in sexueller Lust aus ökologischer Sicht überflüssig. Mäßigkeit in reproduktiven Entscheidungen (d. h. die Anzahl der Kinder) angesichts der wachsenden Weltbevölkerung jedoch nicht. Siehe auch ebd.

muss auf sämtliche Konsumbedürfnisse ausgeweitet werden. Doch was genau fällt alles unter diesen Begriff? Das Konzept der Suffizienz kann uns hier einen hilfreichen Anhaltspunkt liefern. Für Linz erstrebt „Suffizienz [...] einen geringeren Verbrauch von Ressourcen durch eine verringerte Nachfrage nach Gütern und Dienstleistungen, so weit die letzteren Material und Energie verbrauchen.“²⁰⁹ Diese Verringerung betrifft praktisch all unsere Lebensbereiche – vom Lebensmitteleinkauf über die Fahrt zur Arbeit bis hin zum Streaming von Online-Serien. Mangels eines besseren Begriffs werde ich all diese Bereiche unter dem Stichwort „Konsum“ zusammenfassen. Also: (1') *Genügsamkeit ist die richtige Disposition in Bezug auf menschliche Konsumbedürfnisse.*²¹⁰

(2) *Mäßigkeit ist die richtige Mitte zwischen Unmäßigkeit und Empfindungslosigkeit.*

Die zugehörigen Laster, zwischen denen Aristoteles die Mäßigkeit als die richtige Mitte²¹¹ verortet, sind Unmäßigkeit bzw. Ausschweifung (*akolasia*) und das, was Aristoteles als „Empfindungslosigkeit“ (*aneisthēsia*) bezeichnet. Die Unmäßigen überschreiten das richtige Maß, indem sie sich „entweder an den falschen Dingen freuen oder mehr als die meisten Menschen oder auf die falsche Weise“²¹². Die richtige (d. h. mittlere) Disposition besteht nach Aristoteles' allgemeiner Bestimmung der Tugend darin, Lust und Unlust „zu empfinden, wann (*hote*) man soll, bei welchen Anlässen (*eph'hois*) und welchen Menschen gegenüber (*pros hous*), zu welchem Zweck (*hou heneka*) und wie man soll (*hōs dei*)“²¹³.

Interessant an Aristoteles' Bestimmung der Mäßigkeit ist jedoch, dass es nicht um die komplette Unterdrückung oder Abstinenz von Lüsten geht: Die empfindungslose Person ist ebenso wenig tugendhaft wie die ausschweifende. Vielmehr *erfreut* sich der tugendhafte Mensch an körperlichen Lüsten, jedoch im richtigen Maße.²¹⁴ Der unmäßige

209 Linz 2015, S. 5. Es geht insgesamt um einen verringerten Bedarf an (fossiler) Energie, Rohstoffen und Fläche (vgl. ebd.), das Konzept ist also nicht auf CO₂-Emissionen beschränkt. Suffizienz gehört zusammen mit Effizienz und Konsistenz zu den sog. drei Säulen der Nachhaltigkeit. Zur Begriffsdefinition, siehe auch Linz 2015, S. 60 ff.

210 Darin stimmt sie mit Gambrel/Cafaros Bestimmung von *simplicity* überein. Vgl. Gambrel/Cafaro 2010, S. 90.

211 Die „Mitte“ meint bei Aristoteles nicht ein arithmetisches Mittel, das *gleich weit* von beiden Extremen entfernt ist. Vielmehr geht es um das Mittlere „in Bezug auf uns“, das heißt, es muss für jede Situation neu bestimmt werden, ist nicht für alle Menschen dasselbe und kann je nach Tugend einmal näher am Mangel und einmal näher am Übermaß liegen. Vgl. Aristoteles NE II 5, 1106a27–1106b7, sowie II 8, 1109a1–19. Vgl. Krajczynski 2021, S. 426.

212 Aristoteles NE III 13, 1118b23–25.

213 Aristoteles NE II 5, 21–23.

214 Vgl. Young 1988, S. 541. Siehe auch North 1966, S. 201.

Mensch wird hingegen charakterisiert als jemand, der „darunter leidet, wenn er Angenehmes nicht bekommt“²¹⁵ und der „diese Dinge auf Kosten von allem anderen“²¹⁶ begehrt. Der Unmäßige liebt also die angenehmen Dinge mehr, als sie es *wert* sind.²¹⁷ Hingegen der mäßige Mensch heiße so, „weil er nicht darunter leidet, wenn das Angenehme fehlt oder er sich seiner enthält“²¹⁸.

Diese Erläuterungen in Bezug auf Lust (bzw. Freude) und Unlust (bzw. Leid) im Zusammenhang mit tugendhaften Handlungen machen den in Kap. 3.2. beschriebenen *emotionalen* Aspekt der Tugend noch einmal besonders deutlich. Sie lassen sich zudem auf die erweiterte Sphäre unserer Konsumbedürfnisse und damit auf die Tugend der Genügsamkeit übertragen. Auch Wensveen hebt als eines der zentralen Merkmale ihres ökologischen Mäßigkeitskonzepts (*attunement*)²¹⁹ hervor, dass dieses „joyous contentment“, also beispielsweise die Freude über ein repariertes Fahrrad oder eine selbst angebaute Tomate, mit sich bringe.²²⁰ Gleichzeitig sei der mäßige Mensch durch eine „Bereitschaft zum Verzicht“ gekennzeichnet, wenn dies zum Erreichen wertvoller Ziele notwendig sei.²²¹

Doch zwischen welchen Extremen stellt die Genügsamkeit eine mittlere Disposition dar? Auf der einen Seite, dem *Mangel* an Konsumbedürfnissen, fällt es uns schwer, überhaupt eine Person mit dieser Eigenschaft vorzustellen – am ehesten ein Mensch, der auf rigorose Weise jeglicher Freude oder Annehmlichkeit entsagt oder auf unfreiwillige Weise in Armut lebt.²²² Hingegen auf der Seite des *Übermaßes* fallen uns unzählige Beispiele ein, da wir auf viele Arten etwas falsch machen können: wir können zu viel, die falschen Dinge, gedankenlos oder verschwenderisch konsumieren usw.²²³ Treanor schlägt vor, die Tugend der *simplicity* als Mitte zwischen einem rigorosen, unmensch-

215 Aristoteles *NE* III 13, 1118b32.

216 Aristoteles *NE* III 14, 1119a2.

217 Vgl. Aristoteles *NE* III 14, 1119a20.

218 Aristoteles *NE* III 13, 1118b35.

219 Der eigenwillige Begriff des „attunement“ meint „moderation of desire for the sake of ecojustice“ (Wensveen 2001, S. 70). Siehe auch ebd., S. 72.

220 Vgl. Wensveen 2001, S. 69.

221 Vgl. ebd., S. 69 f.

222 Auch Gambrel/Cafaro betonen, dass *simplicity* nicht mit einem Leben der Entbehrung und (nicht frei gewählter) Armut gleichgesetzt werden darf. Vgl. Gambrel/Cafaro 2010, S. 93.

223 Daher schlagen Gambrel/Cafaro gleich mehrere Gegensatzpaare vor, die der *simplicity* in verschiedenen Hinsichten gegenüberstehen, darunter Überkonsum vs. Unterkonsum, gedankenloser Konsum vs. zwanghaft überdachter Konsum, Verschwendung vs. Knausrigkeit, Luxuskonsum vs. Askese. Vgl. Gambrel/Cafaro 2010, S. 91.

lichem Asketismus und einem exzessiven, unreflektierten Konsum zu verstehen.²²⁴ In den Lasterbegriffen sollte jedoch zum Ausdruck kommen, dass es um Charakterdispositionen geht, die in Aristoteles' ursprünglichem Mäßigkeitsbegriff mit *Begierden* oder *Lüsten* zu tun haben. Ich denke, dass der Begriff der *Gier*, und darin inbegriffen die *Verschwendungssucht* und *Genussucht*, einen großen Bereich von dem abdecken, was die maßlose Seite der Konsumbedürfnisse betrifft. Daher möchte ich Folgendes vorschlagen: (2') *Genügsamkeit ist die richtige Mitte zwischen Gier und freudlosem Asketismus.*

(3) *Der mäßige Mensch handelt gemäß der praktischen Weisheit bzw. seine Begierden sind im Einklang mit der Vernunft.*

Nach Aristoteles erfreut sich der mäßige Mensch im richtigen Maße, das heißt, „so, wie die richtige Überlegung (*orthos logos*) vorschreibt“²²⁵. Das bedeutet, dass die Mäßigkeit eng mit der *phronēsis* verknüpft ist, indem das Begehren des mäßigen Menschen mit dem Urteil der praktischen Weisheit übereinstimmt.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang Aristoteles' Behandlung der Beherrschtheit (*enkrateia*) und Unbeherrschtheit (*akrasia*), die ich bereits in Kap. 3 erwähnt habe.²²⁶ Der Unbeherrschte ist dadurch charakterisiert, dass er zwar die richtige Überlegung anstellt und den richtigen Vorsatz fasst, jedoch durch Lust oder Unlust dazu verleitet wird, davon abzuweichen. Unbeherrschtheit sei in diesem Sinne kein echtes Laster, da der unbeherrschte Mensch nicht *vorsätzlich* handelt.²²⁷ Aristoteles betont den Unterschied zwischen dem *Unbeherrschten* und dem *Unmäßigen*, wobei nur der letztere im vollen Sinne lasterhaft ist: Der Unbeherrschte gleiche „einem Staat, der alle nötigen Beschlüsse fasst und gute Gesetze hat, aber keinerlei Gebrauch davon macht [...]. Der Schlechte [der Unmäßige, E.K.] dagegen gleicht einem Staat, der zwar die Gesetze anwendet, aber schlechte Gesetze.“²²⁸ Das Bedauern ist nach Aristoteles ein typisches Kennzeichen des *unbeherrschten* Menschen.²²⁹ Hingegen der Beherrschte schafft es, gemäß der Vernunft zu handeln, ist jedoch im inneren Widerstreit mit seinem Begehren.

224 Vgl. Treanor 2007, S. 80. Treanor plädiert in seinem Aufsatz dafür, Thoreau als Tugendethiker zu lesen und sein Verständnis von *simplicity* mithilfe der aristotelischen Ethik zu erhellen. Er stellt jedoch keinen direkten Bezug zwischen *simplicity* und der aristotelischen Tugend der Mäßigkeit her.

225 Aristoteles *NE* III 14, 1119a21

226 Siehe Aristoteles *NE* VII 1–11.

227 Vgl. Aristoteles *NE* VII 6, 1148a9 f. und VII 9, 1151a5–7.

228 Aristoteles *NE* VII 11, 1152a20–24

229 Vgl. Aristoteles *NE* VII 9, 1150b29–31.

Im vollen Sinne tugendhaft ist also erst der Mäßige, bei dem Begierden und Vernunft übereinstimmen.

Auch diese Charakteristika können wir für die Tugend der Genügsamkeit gewinnbringend übernehmen: Während die Handlungen des genügsamen Menschen im Einklang zwischen Begehren und Vernunft geschehen, handelt der beherrschte Mensch zwar richtig, aber im Widerstreit mit seinen Begierden. Der Unbeherrschte hingegen wird von seinen Begierden verleitet, von seinem Vorsatz und dem richtigen Handeln abzuweichen. Der *Gierige* wiederum handelt *entgegen* der richtigen Überlegung, indem er den falschen Vorsätzen folgt.

Allerdings bietet Aristoteles keine klare Antwort auf die Frage, was die richtige Überlegung vorschreibt. Darauf möchte ich im folgenden Abschnitt zu sprechen kommen. Vorerst können wir jedoch als drittes Merkmal festhalten: (3') *Der genügsame Mensch handelt gemäß der praktischen Weisheit bzw. seine Begierden sind im Einklang mit der Vernunft.*

Zusammenfassend ergeben sich demnach drei Merkmale, die die Genügsamkeit als Umwelt- und Klimatugend allgemein kennzeichnen:

(1') *Genügsamkeit ist die richtige Disposition in Bezug auf menschliche Konsumbedürfnisse.*

(2') *Genügsamkeit ist die richtige Mitte zwischen Gier und freudlosem Asketismus.*

(3') *Der genügsame Mensch handelt gemäß der praktischen Weisheit bzw. seine Begierden sind im Einklang mit der Vernunft.*

Diese drei Merkmale der Genügsamkeit illustrieren sehr gut die Charakteristika, die in Kap. 3.2. für Tugenden im Allgemeinen aufgestellt wurden: Sie wird definiert als richtige Disposition in einem bestimmten Handlungsbereich (Handlungen in Bezug auf Konsumbedürfnisse), sie hat emotionale und rationale Aspekte, und es gibt verschiedene Abstufungen von Tugendhaftigkeit (genügsames vs. bloß beherrschtes Handeln).

Praktische Weisheit oder wissen, was wertvoll ist

Doch was sagt denn die Vernunft bzw. was weiß der *phronimos* in Bezug auf unsere Konsumbedürfnisse?²³⁰ Die *phronēsis* ist eine Tugend, die durch gutes Überlegen im

230 Zur Frage, was der *phronimos* „weiß“, siehe besonders Hursthouse 2011. Nach Hursthouse handelt es sich jedoch nicht um ein philosophisches Spezialwissen: „[T]he sort of wisdom that the fully virtuous person has is not supposed to be recondite; it does not call for fancy philosophical sophistication“ (Hursthouse 1991, S. 235).

Hinblick auf das für den Menschen *Gute* und auf das *gute Leben als Ganzes* charakterisiert ist. So legt Aristoteles in folgender Passage nahe, dass die praktische Weisheit ihre Besitzer*in nicht nur befähigt, im Einzelnen gut zu handeln, sondern insgesamt ein gutes Leben zu führen:

Es gilt als Kennzeichen eines klugen Menschen, dass er gut zu überlegen (*bouleuesthai*) vermag über das für ihn Gute und Zuträgliche, und zwar nicht in einer besonderen Hinsicht, zum Beispiel darüber, was seiner Gesundheit oder seiner Kraft zuträglich ist, sondern darüber, was überhaupt dem guten Leben (*pros to eu zēn holōs*) zuträglich ist.²³¹

Der Verweis auf das gute Leben als Ganzes ist an dieser Stelle zwar nicht eindeutig auf die *eudaimonia* bezogen, jedoch ist die Verbindung naheliegend.²³² Ich habe die *phronēsis* oben in Kap. 3.2. bereits charakterisiert als eine Art von Intelligenz, die uns befähigt, bestimmte Dinge als *wertvoll und wahrhaft erstrebenswert* zu erkennen.²³³ Dies ist auch ein wesentlicher Aspekt der Genügsamkeit. So betonen Gambrel und Cafaro, *simplicity* sei „the knowledge of what is truly enjoyable, fulfilling, and meaningful in life; and the wisdom to know when enough is enough.“²³⁴ Demzufolge hilft uns die Genügsamkeit, die richtigen Werteinstellungen zu den Dingen auszubilden und ein Gespür für das „Genug“ zu entwickeln.

Was mit den „richtigen Wertorientierungen“ gemeint ist, wird eventuell deutlicher, wenn wir das entgegengesetzte Laster der Gier betrachten. Hier können wir uns auf den Ansatz von Kawall stützen, der eine tugendethische Rehabilitation des Begriffs der Gier als zentralem Laster in modernen markt-orientierten Gesellschaften vornimmt.²³⁵ Er argumentiert dafür, dass es sich bei diesem Laster um ein falsches *Werturteil* in Bezug auf materielle Güter im Verhältnis zu anderen Gütern handele. Die gierige Person erstrebe diese Güter auf *exzessive* Weise, und zwar aus zwei möglichen Gründen: „(2a) a vicious *overvaluation* of, or excessive desire for, these goods, or (2b) a vicious lack of concern with, or *undervaluation* of other goods or harms“²³⁶. Ich denke, dass sich Kawalls Defini-

231 Aristoteles *NE* VI 5, 1140a25–28.

232 Vgl. Kontos 2019, S. 141. Aristoteles spricht im darauffolgenden Abschnitt noch mehrmals davon, dass der kluge Mensch erwägt, was für ihn selbst und die Menschen gut ist. Zur Verbindung zwischen *phronēsis* und dem guten Leben als Ganzem, siehe auch Corcilius 2021, S. 352. Die Tugend der praktischen Weisheit bestimmt zunächst, was für den *einzelnen* Menschen gut und zuträglich ist, kann aber auch im weiteren Sinne verstanden werden als Disposition, das für den Menschen *überhaupt* Gute zu erkennen und handelnd umzusetzen (vgl. Krajczynski 2021, S. 428).

233 Vgl. Zyl 2015, S. 188 f. Siehe auch Hursthouse 2011, S. 45.

234 Gambrel/Cafaro 2010, S. 86.

235 Siehe Kawall 2012.

236 Ebd., S. 224, meine Hervorhebung.

tion ebenso auf immaterielle Konsumgüter, die mit Energie- und Ressourcenverbrauch verbunden sind (z. B. Mobilität, digitale Dienstleistungen, Nutzung von elektrischen Geräten etc.) übertragen lässt.

In diesen Betrachtungen wird deutlich, dass in der Genügsamkeit auch eine *moralische* Komponente steckt. Sie bewahrt uns davor, die Güter, die wir begehren, *überzubewerten* und demgegenüber andere Güter oder Schäden *unterzubewerten*. Sofern es im Klimawandel um *Werte* geht, können wir auf Grundlage von ganz basalem Wissen feststellen: Menschen und alle anderen Lebewesen sind auf die natürlichen Lebensgrundlagen der Erde (z. B. Wasser, mittlere Temperaturen, intakte Ökosysteme) für ihr *Überleben*, das heißt die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse, angewiesen. Der ungebremste Klimawandel bedroht die natürlichen Lebensgrundlagen für heutige und zukünftige Menschen (und alle anderen Lebewesen) in essentieller Weise. Zudem schädigt der Klimawandel Menschen und Lebewesen, die ihn selbst nicht verursacht haben, in drastischem Ausmaß.

Allein anhand dieser grundlegenden Fakten können wir sagen, dass es um den Wert des *Lebens* und um den Wert der *Gerechtigkeit* geht. Diese müssen zu anderen Werten – wie unsere Konsumfreuden – ins richtige Verhältnis gesetzt werden. Cheryl Hall, die sich intensiv mit der Frage von Wertekonflikten und dem Begriff des *Verzichts* (*sacrifice*) im ökologischen Kontext auseinandergesetzt hat, kommt zu dem Schluss, dass die Menschen des industrialisierten Nordens entscheiden müssen: „to sacrifice either our current patterns of consumption or a healthy environment in which we and the rest of life on earth can flourish over the long term“²³⁷. Die Entscheidung für den Konsum sei jedoch fatal, da wir damit auf den falschen Wert (die gesunde Umwelt) verzichten.²³⁸ Genügsamkeit besteht demnach darin, in diesem Fall die richtige Werteinstellung zu haben und sich für die höheren Werte des Lebens, der gesunden Umwelt und der Gerechtigkeit zu entscheiden. Auch bei Nash liegt der Tugend der *frugality* eine Wertentscheidung zugrunde: „the essence of frugality is sacrifice for the sake of higher ends“²³⁹.

Ich denke, dass diese Art von – sehr basalen und philosophisch nicht besonders komplexen – Abwägungen das „Wissen“ oder die *praktische Weisheit* des *phronimos* im Falle der Genügsamkeit ausmachen. Die Überlegungen des *phronimos* im Hinblick auf das für den Menschen Wertvolle und Gute werden zu dem Schluss führen, dass der Erhalt des *Lebens* auf der Erde und der damit verbundenen Voraussetzungen (wie eine gesunde Um-

237 Hall 2010, S. 69.

238 Hall bezeichnet dies als „false sacrifice“. Vgl. ebd., S. 72.

239 Nash 1995, S. 153.

welt, ein intaktes Klimasystem etc.) in jedem Falle *wertvoller* sind, als die uneingeschränkte Befriedigung von (überflüssigen) *Konsumbedürfnissen*. Vermutlich braucht der tugendhafte Mensch für diese „Erkenntnis“ nicht einmal Überlegung, da diese Wert-einstellungen als Dispositionen tief in ihm verankert sind. Seine Überlegungen können sich dann darauf richten, wie diese grundlegende Wertorientierung das *konkrete* Handeln in Einzelfällen bestimmt.²⁴⁰ In jedem Falle ist der *phronimos* nicht nur dazu disponiert, die entsprechenden Wertorientierungen zu besitzen, sondern auch *nach diesen zu handeln*.

Ich hoffe, damit zumindest in groben Zügen gezeigt zu haben, was praktische Weisheit im Zusammenhang mit Genügsamkeit als Umwelt- und Klimatugend bedeuten könnte. Im nächsten Kapitel möchte ich an einem Beispiel diskutieren, was genügsames Handeln im Einzelfall heißen kann.

4.3. Ein Beispiel: Annas Flugreise

Würde der tugendhafte Mensch in den Urlaub fliegen?

Tugendethik beginnt mit der Frage, wie wir leben – das heißt, welche Dispositionen wir aktuell haben: „[V]irtue ethics [...] is a theory about how we can live better, and so must start from how we live. Virtue ethics starts from the dispositions we have, because those are the material we have to work on in order to improve ourselves.“²⁴¹

Ich möchte daher ein Beispiel diskutieren, das für viele von „uns“²⁴² mittlerweile wie selbstverständlich zum Leben dazugehört: Flugreisen. Auch wenn vor wenigen Jahren der Begriff der „Flugscham“ aufgekommen ist, fliegen wir nach wie vor in aller Selbstverständlichkeit durch die Welt – um am Strand zu entspannen, neue kulturelle Erfahrungen zu machen, Familie und Freunde zu besuchen, an Konferenzen teilzunehmen, berufliche Partner*innen zu treffen, fürs Auslandssemester, für die Abwechslung.

240 Es ist umstritten, ob die *phronēsis* die Zwecke (und damit die Werte als höchste Zwecke) bestimmt oder ob diese von den Charaktertugenden vorgegeben sind. Über diese Frage gibt es eine über Jahrhunderte dauernde Forschungskontroverse. Siehe Corcilius 2021, S. 354 ff. Corcilius betont, dass „[p]raktisch weise Akteure [...] bewusstes und reflektiertes Wissen über ihre höchsten Zwecke [haben]“ (ebd., S. 354). Er plädiert jedoch dafür, dass es die *Charaktertugenden* sind, die unsere höchsten Zwecke vorgeben, da wir mit ihnen gleichsam unsere Wertorientierungen erwerben. Vgl. ebd., S. 355.

241 Annas 2015, S. 13.

242 Mit „uns“ meine ich grob verallgemeinernd die mittleren und oberen Einkommensklassen heutiger Industriestaaten. Graver et al. 2019 zeigen, dass die hohen und gehobenen mittleren Einkommenschichten weltweit für 90% der durch Flüge verursachten CO₂-Emissionen verantwortlich sind. Siehe Graver et al. 2019, S. 7.

Obwohl zumindest einige Menschen dabei ein schlechtes Gewissen haben, scheint es immer noch „normal“ zu sein, ein- oder mehrmals im Jahr in den Flieger zu steigen. Ich möchte mich der Einfachheit halber auf *einen* Bereich dieser Betätigungen beschränken: auf pure Urlaubsreisen.

Nehmen wir noch einmal das Einleitungsbeispiel von Anna, die mit ihrem Freund in den Urlaub nach Kroatien fliegt und darüber in Streit mit ihrer Mitbewohnerin gerät. Was können wir aus tugendethischer Perspektive dazu sagen? Was würde der (vollkommen) tugendhafte Mensch charakteristischerweise tun? Der Reiz der Tugendethik liegt für mich darin, dass die Antwort intuitiv klar scheint: Er würde natürlich nicht fliegen.²⁴³ Aber warum würde der tugendhafte Mensch (charakteristischerweise) nicht in den Urlaub fliegen? Die Begründung ist weniger leicht als die intuitiv klare Antwort.

Im Beispiel der Schafweide haben wir gesehen, dass die vermeintlich „rationale Hirt*in“ sich angesichts der drohenden Überweidung in Wahrheit als *egoistisch*, *gierig* und *ungerecht* entpuppt hat. Die Entscheidung, weitere Schafe auf die Weide zu stellen, wäre demnach moralisch falsch. Wenn wir dieses Urteil auf das Flugbeispiel übertragen, hieße das in analoger Weise: Anna handelt *egoistisch*, *gierig* und *ungerecht*. Dies wäre in der Tat ein vernichtendes Urteil und es scheint die Empörung von Annas Mitbewohnerin zu bestätigen – aber ist es berechtigt? Um die Analogie mit der Schafweide etwas belastbarer zu machen, ist es sinnvoll, sich die Daten der CO₂-Emissionen pro Kopf noch einmal vor Augen zu führen – also: Wie viele Schafe haben „wir“ auf der Weide?

Der durchschnittliche CO₂-Ausstoß pro Kopf beträgt in Deutschland 9,2 Tonnen im Jahr, unter Einbeziehung anderer Treibhausgase handelt es sich um 10,6 Tonnen CO₂-Äquivalente (=CO₂e) (Stand 2018).²⁴⁴ Dabei hängt der individuelle CO₂-Ausstoß besonders stark von den Konsumbereichen Wohnen, Mobilität und Ernährung ab – Gewohnheiten und Lebensstile spielen demnach eine entscheidende Rolle.²⁴⁵ Ein Langstreckenflug von Berlin nach New York (inkl. Hin- und Rückflug) verursacht allein ca. 3 Tonnen CO₂e, also ein Drittel des jährlichen Pro-Kopf-Ausstoßes in Deutschland. Eine Flugreise nach Zadar (Kroatien) verursacht immerhin ca. 0,5 Tonnen CO₂e pro Person.²⁴⁶ Zum Vergleich: Der Pro-Kopf-Ausstoß weltweit betrug im Jahr 2018 im Durchschnitt

243 Unter sonst gleichen Voraussetzungen. Er würde charakteristischerweise auch keine Spritztour mit dem SUV unternehmen, um Sinnott-Armstrongs (2005) Beispiel zu zitieren.

244 Vgl. Crippa et al. 2021, S. 114.

245 Siehe z. B. Ivanova et al. 2020, S. 2.

246 Die Angaben zu den CO₂-Emissionen von Flugreisen wurden mit *atmosfair* berechnet. Siehe <https://www.atmosfair.de/de/kompensieren/>.

6,7 Tonnen CO₂e²⁴⁷, in einem Land des Globalen Südens wie Äthiopien nur 1,4 Tonnen CO₂e²⁴⁸.

Im Anschluss an diese Zahlen drängt sich natürlich die Frage auf, worin denn eigentlich der *gerechte Anteil* an CO₂-Emissionen für jeden Einzelnen bestehen würde? Unter der Annahme gleicher Pro-Kopf-Emissionsrechte (*equal per capita emissions rights*) müsste der CO₂-Ausstoß auf 2–2,5 Tonnen CO₂e bis zum Jahr 2030 gesenkt werden (und auf 0,7 Tonnen bis 2050).²⁴⁹ Allein ein Langstreckenflug nach New York würde dieses Budget also schon übersteigen. Um den gerechten Anteil einzuhalten, müsste eine Person in Deutschland ihren CO₂-Ausstoß im Durchschnitt um mind. 8 Tonnen, also um mehr als 75 % reduzieren.²⁵⁰

Der konsequentialistische Einwand

Angesichts dieser Zahlen stehen wir als Menschen im industrialisierten Norden tatsächlich als *gierig* und *ungerecht* da. (Natürlich sind wir nicht gierig nach CO₂ selbst, sondern nach den Konsumfreuden, die diese Emissionen mit sich bringen.)

Aber gilt das auch für die *Einzelhandlung* wie Annas Flugreise? Nefsky (2015) sowie Sinnott-Armstrong (2005) bestreiten, dass die einzelne Handlung im Falle kollektiver Handlungsprobleme als tugend- oder lasterhaft gelten kann.²⁵¹ Warum sollte eine Handlung wie ein Urlaubsflug lasterhaft sein, wenn er per se nicht *schädlich* ist? Sinnott-Armstrong bringt diesen Einwand in Bezug auf sein SUV-Beispiel vor: „How can we tell whether driving a gas-guzzler for fun ‘expresses a vice’? On the face of it, it expresses a desire for fun. There is nothing vicious about having fun. Having fun becomes vicious only if it is harmful or risky.“²⁵²

Kurz gesagt besteht der Einwand der beiden darin, dass eine Handlung nicht als lasterhaft gelten kann, wenn sie keine negativen Konsequenzen nach sich zieht. Sie ist nicht „gierig“ oder „ungerecht“, wenn sie niemandem *schadet*. Umgekehrt ist eine Handlung

247 Vgl. Crippa et al. 2021, S. 36.

248 Vgl. ebd., S. 104.

249 Vgl. UNEP 2020, S. 62. Der Ansatz gleicher Emissionsrechte ist aus verschiedenen Gründen umstritten. Für einen Überblick, siehe Baatz 2014, S. 5 ff. Allerdings bietet er eine gute Orientierung für die Größenordnung notwendige CO₂-Reduktionen und die global ungerechte Verteilung der CO₂-Emissionen.

250 Selbst wenn Zweifel daran bestehen sollte, dass die genannten Zahlen in Bezug auf CO₂-Emissionen korrekt bestimmt sind, d. h. alle Einflussfaktoren berücksichtigt wurden, so sind die Größenordnungen im globalen Ländervergleich und im Vergleich zwischen Reich und Arm klar.

251 Ebenso Galvin/Harris 2019.

252 Sinnott-Armstrong 2005, S. 295.

auch nicht tugendhaft, wenn sie keine positiven Konsequenzen bewirkt. Eine Handlung ist nicht „gütig“, wenn sie nicht *hilft*.²⁵³ Dieser Einwand scheint aus konsequentialistischer Perspektive durchaus plausibel. Aus Perspektive der neo-aristotelischen Tugendethik verfehlen Nefsky und Sinnott-Armstrong jedoch ihr Ziel, da sie einen viel zu schwachen – konsequentialistischen – Tugendbegriff verwenden.

Die tugendethische Antwort: Kohärenz von Einzelhandlung und Charakter

Die vorangegangenen Kapitel sollten gezeigt haben, dass sowohl Nefskys als auch Sinnott-Armstrongs Argument auf einem verkürzten Tugendbegriff und damit auf einem falschen Verständnis der „Tugendhaftigkeit“ einer Handlung beruhen. Die Frage, ob eine Handlung tugend- oder lasterhaft ist, entscheidet sich nicht allein an den erwarteten oder tatsächlichen Handlungskonsequenzen. Wenn Nefsky über die Einzelhandlung behauptet, „it’s unclear why it would be wrong“ und „it won’t make a difference“²⁵⁴, dann hat ihre moralische Theorie aus tugendethischer Sicht die moralisch relevanten Merkmale der Situation *nicht* erfasst. Mit dem komplexen Tugendbegriff der neo-aristotelischen Ethik kommt ein ganzer weiterer Strauß an Merkmalen ins Spiel: Handle ich aus einer festen Disposition heraus? Habe ich die richtigen Gefühlseinstellungen? Handle ich aus den richtigen Gründen, also für ein werthafes Ziel? Demnach geht es nicht nur um die objektiv messbaren CO₂-Emissionen, die eine Einzelhandlung verursacht und die tatsächlich (isoliert betrachtet) nicht moralisch relevant sind. Aus tugendethischer Perspektive ist die Einzelhandlung in kollektiven Handlungsproblemen trotz ihrer Folgenlosigkeit für das Klimaproblem nicht moralisch neutral.

Dies liegt daran, dass die Tugendethik Einzelhandlungen nicht *isoliert* betrachtet, sondern den moralischen Charakter einer Person in den Blick nimmt. Sie gibt uns damit die Möglichkeit, aus dem Fokus auf isolierte Einzelhandlungen wieder „herauszuzoomen“ und diese in größerer Perspektive zu betrachten. Die Bestimmung der Genügsamkeit in Kap. 4.2. hat gezeigt, dass in den Charaktertugenden ganz wesentlich unsere *Wertorientierungen* zum Ausdruck kommen, das heißt, was wir im Leben langfristig für werthaf und erstrebenswert halten. Im Fall der Gier haben wir mit Kawall gesehen, dass es sich ganz allgemein um ein *falsches* Werturteil in Bezug auf materielle und immaterielle Konsumgüter handelt (nämlich deren *Überbewertung* im Vergleich zu anderen

253 Nefsky argumentiert über den hypothetischen Fall *Drops of Water*, in dem eine Einzelhandlung für die notwendige Hilfe „überflüssig“ erscheint. Siehe Nefsky 2015, S. 265. Das Beispiel stammt ursprünglich von Parfit 1984, S. 76.

254 Vgl. Nefsky 2019, S. 2.

Gütern). Hingegen die Genügsamkeit, in ihrer engen Verbindung mit praktischer Weisheit, sorgt dafür, dass wir die *richtigen* Werturteile treffen und dass wir wissen, was im Leben wertvoll ist. Sie ist als Umwelt- und Klimatugend prädestiniert, da sie dem Wert des *Lebens* und der *gesunden Umwelt* gegenüber dem Wert des Konsums und der Bequemlichkeit den Vorzug gibt. Damit bietet sie auch die beste Voraussetzung für *gerechtes Handeln*.²⁵⁵

Unsere Tugenden und Laster (und damit verbunden unsere Wertorientierungen) sind jedoch tief verankerte Dispositionen. Wir legen diese Dispositionen nicht von einem auf den anderen Moment ab, das heißt, sie beeinflussen und durchdringen jede unserer Handlungen. Umgekehrt bedeutet das: In jeder individuellen Handlung äußern sich ein Stück weit unsere Charakterdispositionen. Wenn also der tugendhafte Mensch angesichts der obigen CO₂-Zahlen und angesichts vieler weiterer empirischer Evidenzen zu dem Schluss gekommen ist, dass eine bestimmte Lebensweise im Ganzen *gierig* und *ungerecht* ist – dann wird dieses Urteil *jede einzelne* seiner Handlungen prägen.

Es wäre *inkohärent*, bestimmte Werte und Tugenden als wichtig anzuerkennen, aber mein individuelles Handeln nicht danach auszurichten. Genauso inkohärent wäre es, meine eigene Lebensweise als problematisch zu erkennen und trotzdem weiterzumachen wie bisher. Hourdequin hat in einer vehementen Kritik an Johnson und Sinnott-Armstrong den Begriff der *moralischen Integrität* ins Spiel gebracht.²⁵⁶ Damit meint sie eine Übereinstimmung zwischen dem Handeln auf persönlicher und auf politischer Ebene: „To coherently structure one’s life around a commitment to mitigate climate change requires that one take this commitment seriously in both one’s personal life and one’s political action.“²⁵⁷ Die Wahrung der moralischen Integrität sei ein psychologisch bedeutendes Merkmal von Handlungen, das bei konsequentialistischen Berechnungen häufig zu kurz komme.²⁵⁸

Hourdequin zielt auf die Integrität zwischen Handeln auf politischer Ebene und Handeln im persönlichen Bereich ab und setzt damit politisches Engagement voraus, um für individuelle CO₂-Reduktionen zu plädieren. Mein Argument richtet sich jedoch auf eine *innere Kohärenz* zwischen den *Werten oder werthaftern Zielen* des Individuums auf lange Sicht

255 Gambrel/Cafaro weisen auf den traditionellen Zusammenhang von Mäßigkeit und Gerechtigkeit hin, der in der modernen Gerechtigkeitsdebatte nur wenig Berücksichtigung gefunden hat. Leider kann ich das Thema hier nicht vertiefen. Vgl. Gambrel Cafaro 2010, S. 90.

256 Siehe Hourdequin 2010, S. 448.

257 Ebd., S. 450. Siehe auch ebd., S. 449.

258 Vgl. ebd., S. 450.

und den *Werturteilen in einer einzelnen Handlung*. Diese Kohärenz kann sowohl die persönliche als auch die politische Sphäre betreffen, sie liegt gewissermaßen quer zu dieser Unterscheidung. Kohärenz in diesem Sinne bedeutet, meine beständigen (Langzeit-) Wertorientierungen mit meinen Einzelhandlungen in Übereinstimmung zu bringen. Sie ist damit die „Brücke“ zwischen dem Leben als Ganzen und der Einzelhandlung. Corcilius formuliert es so, dass „[a]lles, was eine Person im Laufe ihres Lebens tut oder lässt, [...] in einem Verhältnis der Unterordnung zu ihrem Leben als Ganzes [steht].“²⁵⁹ Genau diese Vermittlung leisten in der tugendethischen Theorie jedoch die *Tugenden*. Mit anderen Worten, diese Art von Kohärenz ist tugendhaften Handlungen bereits *inhärent*. Sofern im vollkommen tugendhaften Menschen das Handeln, Fühlen und Denken per Definition *im Einklang* sind, lässt sich das aristotelische Projekt als ein Projekt moralischer Integrität verstehen.²⁶⁰ Kurz gesagt, stellen die Tugenden eine Verbindung zwischen der Einzelhandlung und dem Leben als Ganzen her, die für die moralische Bewertung von individuellen Handlungen in kollektiven Handlungsproblemen ausschlaggebend ist.

Um dieses Argument zu entkräften, müssten Nefsky und Sinnott-Armstrong zeigen, dass sich in der fraglichen individuellen Handlung *nicht* der Charakter einer Person zeigt. Also dass es nicht eine Frage von langfristigen Werteinstellungen, Tugenden und Lastern ist, ob ich beispielsweise in den Urlaub fliege oder nicht. Doch das scheint aus neo-aristotelischer Sicht unplausibel, wie ich im folgenden Abschnitt anhand von Annas Flugreise hoffentlich nachweisen kann.

Zurück zu Anna: Handelt sie tugendhaft?

Nach dem hier verwendeten neo-aristotelischen Tugendbegriff und der Bestimmung der Genügsamkeit sind für die Frage, ob Annas Urlaubsflug tugend- oder lasterhaft ist, vor allem drei Faktoren relevant: (1) Handelt sie aus einer festen Disposition heraus? (2) Welche Emotionen begleiten ihre Handlung? (3) Handelt sie gemäß der *phronēsis*, also im Einklang mit den richtigen Wertorientierungen?

Zu (1): Die Genügsamkeit habe ich als richtige Disposition in Bezug auf menschliche Konsumbedürfnisse bestimmt, die in der Mitte zwischen Gier und freudlosem Asketismus liegt. Wir wissen aus dem zitierten Gespräch nicht viel über Anna – außer von ihrem

259 Corcilius 2021, S. 352.

260 Mein Begriff der Kohärenz (oder Integrität) bleibt an dieser Stelle unscharf und müsste noch genauer definiert werden. Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass der Begriff der Tugend diese Art von Kohärenz bereits impliziert.

Urlaubsflug. Jedoch können wir aus ihrer Erzählung vermuten, dass sie ein gewisses Maß an Umwelt- und Klimabewusstsein besitzt, da sie in den letzten drei Jahren nur Urlaub innerhalb Deutschlands gemacht hat und auf Fernreisen verzichtet hat. (Da sie nicht vollkommen auf Urlaub verzichtet, sondern Alternativen nutzt, würden wir sie auch nicht als freudlose Asketin bezeichnen.) Wir können Anna also zuschreiben, dass sie bestimmte Umweltwerte vertritt; das heißt, sie hält eine *gesunde Umwelt* für wertvoller als ihren persönlichen Reisekonsum – und sie *handelt* nach diesen Werten schon seit mindestens drei Jahren. Damit legt sie schon ein bestimmtes Maß an *Genügsamkeit* an den Tag, zumindest im Bereich des Reisekonsums.

Jedoch wissen wir nicht, wie sie sich in anderen Konsumbereichen (Essen, Kleidung, Heizen, tägliche Mobilität etc.) verhält: Kauft sie gerne neue Billigkleidung? Besitzt sie unzählige technische Geräte, die sie gar nicht benutzt? Heizt sie ihre Wohnung und lässt dabei die Fenster offen? Isst sie häufig Fleisch? Oder kauft sie eher lokales Gemüse? Repariert sie die Dinge, die sie schon hat? Fährt sie im Alltag mit dem Fahrrad oder öffentlichen Verkehrsmitteln? Gehen wir einmal davon aus, dass Anna auch in anderen Konsumbereichen aufgrund ihrer Umweltwerte tendenziell genügsam handelt. Wie lässt sich der Urlaubsflug nach Kroatien in dieses Bild einordnen?

Zu (2): Die Frage danach, welche Emotionen die Handlung begleiten, ist schon komplizierter. Die Reise ist selbstverständlich mit Freude verbunden – für Anna bedeutet sie vermutlich in erster Linie Entspannung, Abwechslung, neue Erfahrungen und eine schöne Zeit mit ihrem Freund, also die Pflege ihrer persönlichen Beziehung. Dies alles sind wunderbare Dinge, die im Leben wertvoll sind, und es soll nicht darum gehen, diese Dinge zu verurteilen. Vielmehr ist die Frage: Ist die Flugreise nach Kroatien der einzige Weg, um diese Ziele zu erreichen? – Offensichtlich nicht. Es wäre möglich, ein anderes Verkehrsmittel zu benutzen, das weniger CO₂-Emissionen erzeugt, den Urlaub woanders zu verbringen oder diese Güter auf ganz anderem Wege zu erreichen.

Was den Flug selbst betrifft, wissen wir nicht, ob Anna ihn genießt: Ob ihr das Gefühl des Abhebens Freude macht und ob sie über die vielgestaltigen Wolkenformationen staunt, die sich ihr aus dem Flugzeugfenster zeigen. In jedem Fall äußert sie im Gespräch *Bedauern* darüber, dass sie fliegt, und sagt, sie habe ein „schlechtes Gewissen“. Das bedeutet, dass es ihr wohl nicht um die Freude am Fliegen selbst geht, sondern nur um das schnellere Transportmittel. Ihre Bemerkung, dass die Zugreise 28 Stunden gedauert hätte, impliziert, dass sie sich diese Anstrengung und den Zeitaufwand gerne sparen möchte – die Zugfahrt erscheint lang und unbequem, sie bereitet „Unlust“.

Zu (3): Der entscheidende Punkt ist nun, dass Annas langfristige Dispositionen und die damit verbundenen Wertorientierungen (1) und ihre Gefühle bei der Flugreise (2) *nicht* übereinstimmen. Sie *vermeidet die Unlust* der längeren Zugreise, wählt also die vergleichsweise *angenehmere* Flugvariante, aber empfindet gleichzeitig *Bedauern*.

In Aristoteles' Behandlung der Beherrschtheit haben wir gesehen, dass Bedauern ein typisches Zeichen des *Unbeherrschten* ist: „denn tugendhafte Handlungen werden mit Freude oder ohne Bedauern, auf keinen Fall jedoch mit Bedauern getan“²⁶¹. Eine Person wie Anna, die zwar Umweltwerte verinnerlicht und schon genügsame Dispositionen hat, aber trotzdem in einer Einzelhandlung (wie einem Urlaubsflug) von diesen Werten abweicht, gehört also in die Kategorie der Unbeherrschten – sie ist sozusagen nur „halbschlecht“²⁶². Wiederum jemand, der aus voller Überzeugung Flugreisen unternimmt und dies entsprechend seiner Wertorientierung für die vollkommen richtige Handlung hält, gilt als gierig. Da er kein Bedauern empfindet und dazu disponiert ist, diese Handlung zu wiederholen, bezeichnet ihn Aristoteles sogar als „unheilbar“²⁶³.

Zusammenfassend bedeutet das, dass Anna gemessen an der Tugend der Genügsamkeit noch nicht vollkommen tugendhaft ist. Sie hat jedoch bereits genügsame Dispositionen ausgebildet, die in ihren früheren Handlungen zum Ausdruck kommen. Diese sind jedoch noch nicht absolut verlässlich – wie ihr Urlaubsflug zeigt. Sie ist deswegen nicht als gierig, sondern als unbeherrscht einzustufen. Je nachdem, wie stark die genügsamen Dispositionen bereits in ihrem Charakter verankert sind, könnten wir auch sagen, sie handelt im Falle des Urlaubsfluges nicht *charakteristisch*, sondern „out of character“²⁶⁴. Wenn die moralisch richtige Handlung aus tugendethischer Sicht diejenige ist, die der tugendhafte Mensch charakteristischerweise tun würde – dann ist Annas Handlung trotz allem moralisch falsch. Wir haben damit eine tugendethische Antwort auf die Kernfrage kollektiver Handlungsprobleme gefunden, nämlich warum die individuelle Handlung falsch ist, obwohl sie keinen Unterschied macht.

Der Einwand der Überforderung

Wenn Annas Flugreise aus tugendethischer Sicht falsch ist, drängt sich jedoch ein berechtigter Einwand auf: Welche weiteren Alltagshandlungen sind aus dieser Sicht falsch?

261 Aristoteles *NE* IV 2, 1120a27–28. In der zitierten Textstelle meint das „Bedauern“ jedoch den lasterhaften Fall, in dem jemand etwas *gibt*, aber dies *ungern* oder *mit Unlust* tut – dieser Mensch könne nicht „freigiebig“ (also tugendhaft) genannt werden.

262 Vgl. Aristoteles *NE* VII 11, 1152a17.

263 Vgl. Aristoteles *NE* VII 9, 1150b29–35.

264 Zyl 2019, S. 21.

Führt das nicht zu einer hoffnungslosen moralischen Überforderung? Die obigen Pro-Kopf-Emissionen im globalen Vergleich haben gezeigt, dass für Menschen im Globalen Norden aus Gerechtigkeitsperspektive drastische CO₂-Einschränkungen gefordert sind. Doch wie ist das individuell zu bewerkstelligen in einer Gesellschaft, die eben nicht aus Selbstversorger*innen besteht, sondern auf einem hoch komplexen System wechselseitiger, arbeitsteiliger Abhängigkeiten und einer CO₂-intensiven Infrastruktur beruht? Ist es überhaupt möglich, innerhalb dieses Systems vollkommen tugendhaft zu handeln?²⁶⁵ Baatz, der selbst einen *fairness*-Ansatz vertritt, spricht nicht umsonst von fundamentalen Auswirkungen auf das Leben jedes Einzelnen:

Thus, it is not about taking the bike instead of the car once in a while, not traveling to another continent for a vacation, buying energy-efficient domestic appliances, local food, and a fuel-efficient car, etc. It is about a low-carbon and hence completely different lifestyle. Within current carbon-dependent structure in industrialized countries, leading such a lifestyle may be connected with very high economic, social and psychological costs; it would have rather fundamental impacts on the lives of these individuals.²⁶⁶

Baatz kommt zu dem Schluss, dass keine allgemeine Aussage darüber möglich ist, wie viel CO₂ das jeweilige Individuum angesichts seiner Lebensumstände und individuellen Bedürfnisse reduzieren muss. Die einzige generelle Forderung sei, „that individuals are morally required to reduce their emissions ‘as far as can *reasonably* be demanded of them’“. ²⁶⁷ Er versteht dies als eine *unvollkommene Pflicht* im kantischen Sinne – das heißt, es kann aus moralphilosophischer Sicht nicht präzise bestimmt werden, wann die Pflicht erfüllt ist.²⁶⁸

Eine hilfreiche Unterscheidung ist es jedoch, zumindest Luxus- und Subsistenzemissionen auseinanderzuhalten. Shue hat diesen Vorschlag prominent vorgebracht: „[S]ome sources [of GHGs, E.K.] are essential and even urgent for the fulfillment of vital needs and other sources are inessential or even frivolous.“²⁶⁹ Wo genau die Grenze zwischen lebensnotwendigen Bedürfnissen, angemessenem Konsum und Luxusbedürfnissen liegt, ist allerdings hoch umstritten. Shue nennt kein klares Unterscheidungskriterium, macht aber deutlich, dass die beiden Extrempunkte der Subsistenz und des Luxus hinreichend klar seien.²⁷⁰ Zur Subsistenz gehören demnach Emissionen, die mit

265 Diesen Einwand nennt z. B. Fragnière 2016, S. 805.

266 Baatz 2014, S. 9.

267 Ebd., S. 12.

268 Vgl. ebd., S. 13.

269 Shue 1993, S. 55.

270 Vgl. Shue 2013, S. 392, Fn. 32.

(angemessener) Nahrungsversorgung verbunden sind, während großräumige Geländewagen oder Kreuzfahrtreisen eindeutig in den Luxusbereich gehören.²⁷¹

Die Tugend der Genügsamkeit, verstanden als *richtige Mitte* zwischen freudloser Askese und Gier bzw. Genusssucht, kann an diese Unterscheidung sehr gut anknüpfen. Auch wenn Aristoteles kein klares Kriterium dafür anbietet, wo genau die Grenze zwischen Übermaß und Mangel liegt (außer, dass der *phronimos* sie richtig bestimmen würde), so gibt er zumindest ein paar praktische Ratschläge, die uns helfen können, die richtige Mitte zu treffen.²⁷² So sollten wir erstens das *stärker entgegengesetzte* Extrem vermeiden: Im Falle der Genügsamkeit liegt diese näher an der freudlosen Askese als an der Gier. Wir können also weniger falsch machen, wenn wir in strenger Weise auf Konsumgüter verzichten, strikt Energie sparen oder ein unzählige Male repariertes Gerät noch einmal reparieren. Im Zweifel sollten wir uns für die genügsamere Handlungsweise entscheiden.²⁷³ Zweitens sollten wir darauf achten, wohin wir stärker *neigen*, was uns mehr Lust oder Unlust bereitet – und uns dann „in die entgegengesetzte Richtung wegziehen“²⁷⁴. Aristoteles betont, dass wir vor allem durch die Lust „bestechlich“ seien.²⁷⁵ Die meisten von „uns“ neigen mit hoher Wahrscheinlichkeit dazu, mehr und unüberlegt zu konsumieren als zu wenig. Dies hängt mit den Dispositionen zusammen, die in der konsumorientierten Gesellschaft systematisch gefördert werden. Eine ehrliche Selbstbefragung – im Vergleich mit Menschen früherer Epochen, nicht-industrialisierter Gesellschaften oder genügsamen Beispielen wie Thoreau – würde jedoch ergeben, dass unsere Konsummuster nicht so „normal“ sind, wie sie uns erscheinen.²⁷⁶ Nash hat daher die Genügsamkeit (bei ihm: *frugality*) mit Recht als „subversive Tugend“ charakterisiert.²⁷⁷

Die eigentliche Antwort auf den Einwand der Überforderung liegt jedoch darin, auf den *entwicklungsorientierten* Tugendbegriff zu verweisen. Sie bietet gleichzeitig die Antwort auf die motivationale Frage (2), warum das Individuum einen Nachteil auf sich nehmen sollte, wenn dies das kollektive Problem nicht löst.

271 Siehe ebd., S. 55 f.

272 Siehe Aristoteles *NE* II 9, 1109a25–1109b29. Vgl. Treanor 2007, S. 77, mit Bezug auf *simplicity*, S. 81 f.

273 Siehe auch Treanor 2007, S. 81.

274 Aristoteles *NE* II 9, 1009b5.

275 Aristoteles *NE* II 9, 1109b7–9.

276 Vgl. Treanor 2007, S. 81.

277 Siehe Nash 1995.

Entwicklungsorientierung: Genügsamer werden

Die Analyse von Annas Beispiel hat gezeigt, dass vollkommen tugendhaftes Handeln *nicht einfach* ist.²⁷⁸ Die richtigen Werte zu verfolgen, danach zu handeln und gleichzeitig Freude daran zu haben ist ein sehr hohes Ideal. Aber gerade deshalb ist der entwicklungsorientierte Ansatz, der Tugend analog zu einem handwerklichen Können versteht, so hilfreich. Was sollen wir tun, die wir nicht vollkommen tugendhaft sind? – Die Antwort ist einfach: uns in die Richtung der Tugend bewegen, und zwar, indem wir das tugendhafte Handeln üben, üben, üben.

Bloßes Wissen oder bestimmte Werte nur theoretisch als richtig zu erkennen, reicht nicht – unser Fühlen muss im Einklang mit diesen Werten sein, damit wir ohne innere Widerstände danach handeln können. Dies ist jedoch ein langwieriger Prozess, der erst nach langer Übung zur Gewohnheit wird. Auch Hall beschreibt diese Schwierigkeit: „Aligning our actions with our values is often fairly difficult, particularly when doing so requires giving up something that we also value.“²⁷⁹ Um die entsprechenden emotionalen Dispositionen auszubilden, reicht es nicht, *einmal* tugendhaft zu handeln. Es braucht viele kleine Einzelhandlungen, um eine feste Gewohnheit zu entwickeln.

Dies ist der wesentliche Grund, warum die Einzelhandlung in kollektiven Handlungsproblemen aus tugendethischer Sicht kein „fruitless sacrifice“ ist, wie Johnson es nennt.²⁸⁰ Denn die individuelle Handlung, in der wir uns bemühen, CO₂ einzusparen, hilft uns, eine festere Disposition zur Genügsamkeit auszubilden. Um es noch deutlicher zu sagen: Es gibt *gar keine* andere Möglichkeit, genügsam zu werden, außer durch diese vielen kleinen Einzelhandlungen – es sei denn durch äußeren Zwang.²⁸¹

Dies ist auch der Grund, warum Annas Urlaubsflug für ihre Disposition zur Genügsamkeit letztlich nachteilig ist: Der tugendhafte Mensch (oder die „Lerner*in“ der Tugend) möchte sich ja im *genügsamen* Handeln und den damit verbundenen Emotionen üben, und nicht im *gierigen* Handeln und den damit verbundenen Emotionen. Indem Anna eine unbeherrschte Handlung ausführt, weil diese ihr angenehm ist oder sogar Freude bereitet, fördert sie in sich jedoch die emotionalen Einstellungen des lasterhaften Handelns.²⁸² Darin liegt die entscheidende Motivation, warum der tugendhafte Mensch

278 Das hebt auch Arisoteles in *NE* II 9 hervor.

279 Hall 2010, S. 72. Sie beschreibt an späterer Stelle, dass wir nicht nur theoretisches Wissen benötigen, sondern auch entsprechend *fühlen* müssen. Vgl. Hall 2010, S. 76. Dies bestätigt, dass ein tugendethischer Ansatz in diesem Rahmen hilfreich ist.

280 Johnson 2003, S. 283.

281 Dies wäre dann jedoch *erzwungene* Genügsamkeit und damit keine Tugend.

282 Siehe auch Treanor 2007, S. 77.

die unbeherrschten Handlungen *nicht* ausführen sollte. Er will sich nicht im lasterhaften Verhalten üben!

In diesem Sinne (der nicht mit Nefskys übereinstimmt) macht die Handlung für den tugendhaften Menschen tatsächlich *einen Unterschied*. Das Versprechen der Tugendethik besteht darin, dass wir durch Übung und Gewöhnung allmählich die richtigen emotionalen Dispositionen erwerben und irgendwann unsere Gefühle im Einklang mit unseren Werten bzw. unseren vernünftigen Gründen sind. Dies ist das Ideal, von dem Aristoteles behauptet, dass es dem tugendhaften Menschen Freude bereitet. Genügsamer werden bedeutet, mehr (oder kohärenter) nach den eigenen Werten zu handeln. Dies scheint ein attraktives Ziel zu sein, auch wenn damit das kollektive Handlungsproblem noch lange nicht gelöst ist: „Even if in the end one’s values do not prevail, there is comfort and satisfaction in living in accordance with one’s ideals.“²⁸³ Sandler beschreibt dieses Ideal des tugendhaften Menschen treffend:

Environmentally considerate behaviors often appear to require sacrifice from the perspective of a person who does not possess the relevant virtues, but from the perspective of the virtuous person they are not sacrifices at all. Many people who are environmentally committed take pleasure in the activities that it involves – for example, composting, reducing energy use, or biking to work – even as those who do not share their values or commitments (i.e., their virtues) would consider these activities to be burdensome.²⁸⁴

Für den vollkommen genügsamen Menschen bedeutet es also keinen Verzicht mehr, auf bestimmte CO₂-intensive Konsumbedürfnisse zu verzichten. Nicht nur handelt er im Einklang mit seinen eigenen Werten, sondern er kennt auch die freudvollen Alternativen. Im Falle von Annas Flugreise hieße das beispielsweise, ein näheres Urlaubsziel zu wählen, eine andere Fortbewegungsform (Zugreise, Fahrrad etc.) und häufig ein ganz anderes Urlaubskonzept. Erst indem wir diese Handlungsalternativen ausprobieren und erfahren, erlangen diese für uns die notwendige emotionale Bedeutung, um Gewohnheiten langfristig zu verändern.

Ausblick: Politische Tugenden

Der Einwand der Überforderung angesichts gesellschaftlicher Strukturen, die tugendhaftes Handeln schwierig machen, zeigt jedoch, dass genügsames Handeln allein nicht ausreichend ist, um das kollektive Handlungsproblem zu lösen. Es sind noch weitere, insbesondere politische Tugenden gefragt. Der Tugendethik wurde zurecht vorgeworfen,

283 Jamieson 2010, S. 324

284 Sandler 2018, S. 227

den Bereich *politischen Handelns* zu vernachlässigen und sich auf die Sphäre des persönlichen Glücks zu beschränken.²⁸⁵

Dabei bietet sie einen hervorragenden Ausgangspunkt, um auch individuelles Handeln im politischen Bereich zu begründen. Wie ich zu Beginn in Kap. 2.2. aufgezeigt habe, besteht das Problem der Folgenlosigkeit individuellen Handelns streng genommen auch im politischen Bereich. Mit der tugendethischen Perspektive, die eine Verbindung zwischen Einzelhandlung und den langfristigen Wertorientierungen (dem Charakter) der Person herstellt, lässt sich jedoch auch im politischen Bereich das Problem der Folgenlosigkeit lösen: Sie stellt nicht die Frage, wie einflussreich mein individuelles Handeln tatsächlich auf das Klimaproblem ist, sondern ob ich als Mensch im Einklang mit meinen eigenen Werten handeln sollte oder nicht. Erst unter dieser Voraussetzung können individuelle Handlungen auf politischer Ebene überzeugend begründet werden.

Johnson fordert: „This, then, is our first obligation: to work for a collective agreement that could avert a potential T of C [tragedy of the commons, E.K.]. And this may involve unilateral actions, since someone must be the initiator.“²⁸⁶ Es muss also jemand den Anfang machen – und dies kann (ebenso wie individuelle CO₂-Reduktionen) mit persönlichen Kosten, ja mit großer Aufopferung, verbunden sein. Auch hier stellt sich also die motivationale Frage, warum man einen Nachteil in Kauf nehmen sollte, auch wenn die individuelle Handlung das kollektive Problem nicht löst.²⁸⁷

Zu den Tugenden, die zum engagierten Handeln für eine Lösung auf kollektiver Ebene beitragen, können beispielsweise *Mut* und *Hoffnung* gezählt werden. Fredericks versteht Mut als Umwelttugend, die beinhaltet, für Umweltwerte einzustehen und sich dabei den Ängsten und Gefahren vor möglicher Bestrafung oder sozialer Ausgrenzung zu stellen.²⁸⁸

Thompson plädiert dafür, dass es angesichts des Klimawandels eine neue Art von Mut brauche, die sie „radikale Hoffnung“ nennt: „Radical hope, as courage manifest in environmental virtues of transition, is primarily against despair and hopelessness, which the apparently intractable problem of climate change can supply in spades.“²⁸⁹ Radikale Hoffnung sei vor allem notwendig, da selbst größte politische Bemühungen einige schwerwiegende Schäden des Klimawandels (darunter die Zerstörung von Ökosystemen,

285 Siehe Treanor 2010.

286 Johnson 2003, S. 283.

287 Tessman spricht sogar von „burdened virtues“ im Zusammenhang mit politischen Befreiungskämpfen, da die dort geforderten Tugenden ihrer Ansicht nach nicht zum Wohlergehen ihrer Besitzer*innen beitragen. Siehe Tessman 2005.

288 Vgl. Fredericks 2014, S. 345–347.

289 Thompson 2010, S. 51.

Artensterben und menschliches Leid) nicht vollständig verhindern können: „Still, we must be actively committed, with a radical hope, to the belief that cultivating virtues of environmental activism will not be in vain, ironically in spite of all strong evidence to the contrary.“²⁹⁰

Leider kann ich die Anwendung beider Tugenden im Falle von kollektiven Handlungsproblemen im Rahmen dieser Arbeit nicht vertiefen. Jedoch sollte auch im Falle der politischen Tugenden der *entwicklungsorientierte* Ansatz gelten: Wir werden nicht von heute auf morgen politische Aktivist*innen. Und wir werden nur mutig, indem wir mutig handeln.

4.4. Tugend oder Pflicht

Abschließend möchte ich auf einen Einwand eingehen, der sich im Anschluss an meinen Vorschlag möglicherweise auftut und der gegen die Tugendethik immer wieder vorgebracht wird: Tugenden seien zwar lobenswert als moralisches Ideal, aber sie können keine moralische *Forderung* oder Pflicht begründen. Diesen Einwand gibt es in mehreren „Gewändern“. Erstens in dem Vorwurf, der tugendethische Ansatz setze hoffnungslos hohe Ansprüche und führe zu moralischer Überforderung. Dazu habe ich bereits im vorherigen Kapitel etwas gesagt. Zweitens, der tugendethische Ansatz sei zu *schwach*, um starke Pflichten zu begründen, die unabhängig von unseren persönlichen Zielen und Neigungen gelten. Ich kann diesen Einwand hier nicht ausführlich diskutieren und werde daher versuchen, in aller Kürze aufzuzeigen, was eine Tugendethiker*in darauf antworten kann.

Es geht also um die Frage: Brauchen wir nicht doch ein klares moralisches Gebot, das uns zur CO₂-Reduktion verpflichtet, egal ob wir tugendhafte Menschen sein wollen oder nicht? Annas fasst den Einwand treffend zusammen: „Some demands for our action don’t, so to speak, wait on our becoming compassionate or fair. We should do the action anyway.“²⁹¹ Dies scheint im Klimawandel der Fall zu sein: Wir haben gar keine Zeit, darauf zu warten, dass alle Menschen *genügsam* werden. Es geht darum, die Lebensgrundlagen auf der Erde zu erhalten – egal, ob wir darauf Lust haben oder nicht. Aus dieser Perspektive scheint die Tugendethik viel zu „weich“, während Begriffe wie „Pflichten“ und „Rechte“ viel stärkere Forderungen begründen können. Dies scheint vor allem

290 Ebd., S. 51.

291 Annas 2015, S. 8.

relevant zu sein, wenn es darum geht, gesetzliche Reformen zu begründen oder die Einforderung von Klimaschutz vor Gericht zu erwirken: „Here virtue ethics has much less bite than the language of rights.“²⁹² Der entscheidende Unterschied ist, dass Pflichten gegenüber unseren Gefühlen und unserem Charakter indifferent sind: „Duty and obligation come with *demand*: [...] I must do it whatever I think about the matter, and whether my desires, feelings and aspirations go along with it or not.“²⁹³ Tugendethik hingegen scheint eher etwas mit Verbesserung und angestrebten Zielen zu tun zu haben als mit Forderungen.²⁹⁴ Dies ist auch der zentrale Einwand, den Kingston/Sinnott-Armstrong gegen die Tugendethik vorbringen: „[V]irtues are not moral requirements.“²⁹⁵

Aus tugendethischer Perspektive lässt sich darauf antworten: Tugenden stellen sehr wohl moralische Forderungen an uns. Annas zeigt am viel diskutierten Beispiel des ertrinkenden Kindes, dass Tugenden *starke Forderungen* an uns stellen.²⁹⁶ Niemand würde bestreiten, dass es unsere Pflicht ist, (sofern wir in der Lage sind) das Kind zu retten, egal ob wir darauf Lust haben oder nicht. Annas macht darauf aufmerksam, dass dies auch aus tugendethischer Sicht gilt: Es wäre in jedem Falle lasterhaft (*gleichgültig, kaltherzig* oder *feige*), das Kind nicht zu retten. Auch fordere beispielsweise die Tugend des Mutes von uns, Partei für eine unbeliebte (aber wahre) Position zu ergreifen, egal, ob wir das wollen oder nicht.²⁹⁷ Ich denke, dass hier erneut der Unterschied zwischen dem unvollkommen und dem vollkommen tugendhaften Menschen erhellend ist: Für die Lerner*in wird das tugendhafte Handeln eine *Forderung* darstellen, während für den vollkommen tugendhaften Menschen Forderung und eigener Wille im Einklang sind.

Eine mögliche Lösung, um zwischen Tugend und Pflicht zu vermitteln, besteht darin, sich das falsche oder richtige Handeln auf einer kontinuierlichen Skala von Lasterhaftigkeit und Tugendhaftigkeit vorzustellen. Auf diesem Kontinuum können die Begriffe des moralisch „Verbotenen“, „Erlaubten“, „Gebotenen“ und „Supererogatorischen“ als Schwellen eingeordnet werden.²⁹⁸ Sandler sieht daher keinen Konflikt zwischen einer tugendorientierten Theorie und dem Verweis auf moralische Pflichten. Im Kontinuum der

292 Wensveen 2000, S. 6.

293 Annas 2015, S. 8.

294 Vgl. ebd., S. 9.

295 Kingston/Sinnott-Armstrong 2018, S. 170. Vgl. ebd. S. 170 f.

296 Vgl. Annas 2015, S. 11.

297 Vgl. ebd., S. 11.

298 Vgl. Sandler 2010, S. 177. Es ist jedoch möglich, dass in einem solchen Kontinuum der Bereich der Tugendhaftigkeit zum großen Teil über der Schwelle des Supererogatorischen liegt. Zur Idee einer Skala von Tugendhaftigkeit, siehe auch Zyl 2019, S. 102 f. Zur Kritik am Begriff des Supererogatorischen aus tugendethischer Perspektive, siehe z. B. Annas 1993, S. 115 ff.

tugendhaften Handlungen wäre demzufolge sowohl das Gebotene als auch das Supererogatorische einzuordnen.²⁹⁹ Kurz gesagt, geben uns Tugenden Ziele, die wir anstreben, aber stellen ebenfalls moralische Forderungen.³⁰⁰

Eine mögliche Brücke zwischen Tugend- und Pflichtenethik sehe ich vor allem im Begriff der „unvollkommenen Pflichten“, wie er zum Beispiel von Baatz (2014) eingebracht wurde. Es würde sich lohnen, genauer darüber nachzudenken, inwiefern Tugenden und unvollkommene Pflichten letztlich ähnliche moralische Forderungen an das Individuum stellen.³⁰¹ Eine solche „unvollkommene Perspektive“ (*imperfect view*) hat zuletzt auch Nefsky vorgeschlagen, ohne sich dabei explizit auf die Tugendethik zu beziehen.³⁰² Ihr Vorschlag ließe sich jedoch mit einer tugendethischen Perspektive hervorragend begründen.³⁰³ Ein großer Vorteil dieser Herangehensweise ist es, dass sie nicht konkrete Handlungen vorschreibt oder verbietet, sondern mehr Freiraum in der Verwirklichung der moralischen Forderungen lässt – beispielsweise wäre es in Ordnung, eine Spritztour mit dem Auto zu machen, wenn meine sonstige Lebensweise sehr CO₂-arm ist.³⁰⁴ Die neo-aristotelische Tugendethik liefert darüber hinaus jedoch auch motivationale Gründe – nämlich, dass Tugenden konstitutiv für ein glückliches Leben sind – warum wir diese moralischen Forderungen erfüllen sollten.

299 So erläutert Hursthouse 2006, S. 111.

300 Vgl. Annas 2015, S. 11. Kingston/Sinnott-Armstrong könnten der Tugendethik damit trotzdem vorwerfen, dass sie kein klares Unterscheidungskriterium zwischen dem Gebotenen und dem Supererogatorischen biete. Ein Versuch dieser Unterscheidung findet sich bei Hursthouse 2006, S. 111. Eine offene Frage ist auch, ob die Tugendethik bestimmte Handlungen als lasterhaft (und damit moralisch falsch) beurteilt, die aus der Perspektive anderer Moraltheorien „erlaubt“ wären – und damit *nicht* moralisch falsch.

301 Für eine Begründung unvollkommener Pflichten zur CO₂-Reduktion aus kantischer Perspektive, siehe Albertzart 2019.

302 Siehe Nefsky 2021. Sie bezieht sich dabei auf einen allgemeinen Begriff von „imperfect duties“, der nicht notwendig kantisch sein muss.

303 Dies zeigt sich vor allem in der Besprechung ihrer Beispiele *Ms. Lavish* und *Ms. Green*, siehe v.a. ebd., S. 208, 213.

304 Vgl. ebd., S. 213. Siehe auch Baatz 2014, S. 12.

5. Fazit

Das Ziel dieser Arbeit war es, eine tugendethische Antwort auf das Problem der Folgenlosigkeit individuellen Handelns im Rahmen des Klimawandels zu geben. Hierfür habe ich den Klimawandel als ein Problem kollektiven Handelns definiert, das zwei zentrale Fragen aufwirft: (1) Warum ist die individuelle Handlung falsch, wenn sie „keinen Unterschied macht“? (2) Warum sollte ich einen individuellen Nachteil auf mich nehmen, wenn dies das Problem nicht löst und den Gesamtschaden nicht verringert?

Die Tugendethik stellt sich gegenüber konsequentialistischen und deontologischen Moraltheorien als vielversprechende Alternative dar, da sie den Schwerpunkt der moralischen Beurteilung nicht auf Einzelhandlungen, sondern auf die *Charaktereigenschaften*, also Tugenden und Laster, einer Person legt. Aus einer neo-aristotelischen Perspektive habe ich die folgenden wesentlichen Merkmale von Tugenden herausgearbeitet: Diese sind komplexe Handlungsdispositionen, die sowohl emotionale als auch rationale Komponenten enthalten. Sie sind konstitutiv für ein glückliches Leben und sie werden erworben durch das wiederholte tugendhafte Handeln selbst.

Auf Basis dieses anspruchsvollen Tugendbegriffs habe ich die Genügsamkeit als zentrale Umwelt- und Klimatugend vorgestellt. Sie ist dadurch definiert, in Bezug auf Konsumbedürfnisse die richtige Mitte zwischen Gier und freudloser Askese zu treffen. Genügsamkeit disponiert uns außerdem dazu, im Hinblick auf das Leben als Ganzes die richtigen Wertorientierungen auszubilden. Das heißt insbesondere, den Werten des Lebens und einer gesunden Umwelt den Vorzug gegenüber den Werten des überflüssigen Konsums zu geben. In Bezug auf Frage (1) lässt sich daher aus tugendethischer Perspektive antworten: Die Tugenden fordern eine *Kohärenz* zwischen unseren Wertorientierungen und dem Handeln im Einzelnen. Im Falle des Klimawandels ist die individuelle Handlung demnach richtig, wenn sie den langfristigen Werteinstellungen der Genügsamkeit entspricht. Die Einzelhandlung ist jedoch falsch, wenn sie entweder den falschen Werteinstellungen (der Gier) folgt, oder nicht in Übereinstimmung mit den genügsamen Werten ist. Im letzteren Fall handelt die Person nach Aristoteles' Verständnis *unbeherrscht* und ist damit nicht als vollständig lasterhaft einzustufen. Die geforderte Übereinstimmung von individueller Handlung und Wertorientierung im Leben als Ganzes gilt für *jede* fragliche Handlung – auch in kollektiven Handlungsproblemen.

Der Einklang von Handeln, Fühlen und Denken in der vollkommen tugendhaften Person ist jedoch ein hohes Ideal, weshalb ich den *entwicklungsorientierten* Aspekt des Tugendbegriffs betont habe. Ich habe außerdem zu zeigen versucht, dass dieser eine

überzeugende Antwort auf Frage (2) bieten kann: Für den vollkommen tugendhaften Menschen ist tugendhaftes Handeln mit Freude und einem insgesamt glücklichen Leben verbunden. Es bedeutet für ihn daher keinen Nachteil bzw. keine Kosten, tugendhaft zu handeln und seine CO₂-Emissionen zu reduzieren. Für die Lerner*in der Tugend wiederum kann individuell tugendhaftes Handeln noch mit inneren Widerständen und Unlust verbunden sein – sie hat noch nicht die richtigen emotionalen Einstellungen ausgebildet. Auch für sie bedeutet der individuelle Verzicht jedoch kein „fruitless sacrifice“ (wie Johnson behauptet), da er uns hilft, eine festere tugendhafte Disposition zu kultivieren; unbeherrschtes Handeln hingegen ist für uns als Lerner*innen nachteilig, da wir damit die falschen emotionalen Einstellungen fördern. Die Tugendethik kann damit eine motivierende Antwort auf die Frage geben, warum wir individuelle Kosten auf uns nehmen sollten, obwohl dies das kollektive Problem nicht löst.

Allerdings ist in der Anwendung der tugendethischen Perspektive ebenso deutlich geworden, dass genügsames Handeln innerhalb von konsumorientierten gesellschaftlichen Strukturen eine große Herausforderung bzw. Überforderung darstellen kann. Angesichts des Klimawandels als kollektivem Handlungsproblem sind, um diese Strukturen zu verändern, auch *politische* Tugenden wie Mut und Hoffnung gefordert. Im Rahmen meiner Arbeit konnte ich nicht darauf eingehen, inwiefern politischen Tugenden gegenüber anderen Umwelttugenden in kollektiven Handlungsproblemen größeres Gewicht beizumessen ist. Auch wäre es lohnenswert, das Verhältnis von Tugenden und dem Begriff der unvollkommenen Pflichten genauer zu bestimmen.

Zusammenfassend eröffnet die Tugendethik eine optimistischere Perspektive auf das Problem der Folgenlosigkeit individuellen Handelns angesichts des Klimawandels – sie appelliert an das eigene Streben des Individuums, ein tugendhaftes, glückliches Leben zu führen. Wenn nicht im Großen, so macht das individuelle Handeln doch für unseren tugendhaften Charakter einen Unterschied.

6. Literatur

- Akenji, Lewis / Lettenmeier, Michael / Koide, Ryu / u. a. (2019): *1.5-Degree lifestyles. Targets and options for reducing lifestyle carbon footprints*. Hayama: Institute for Global Environmental Strategies.
- Albertzart, Maïke (2019): „A Kantian solution to the problem of imperceptible differences“. *European Journal of Philosophy* 27, S. 837–851.
- Annas, Julia (1993): *The morality of happiness*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Annas, Julia (2004): „Being virtuous and doing the right thing“. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 78, Nr. 2, S. 61–75.
- Annas, Julia (2007): „Virtue ethics“. In: Copp, David (Hrsg.): *The Oxford Handbook of ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, S. 515–536.
- Annas, Julia (2008): „Virtue ethics and the charge of egoism“. In: Bloomfield, Paul (Hrsg.): *Morality and self-interest*. Oxford / New York: Oxford University Press, S. 205–222.
- Annas, Julia (2011): *Intelligent virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, Julia (2015): „Applying virtue to ethics (Society of Applied Philosophy Annual Lecture 2014)“. *Journal of Applied Philosophy* 32, Nr. 1, S. 1–14.
- Anscombe, Elizabeth (1958): „Modern moral philosophy“. *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy* 33, Nr. 124, S. 1–19.
- Aristoteles (1986): *Politik*. Übers. u. hrsg. v. Olof Gigon. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik*. Übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Baatz, Christian (2014): „Climate change and individual duties to reduce GHG emissions“. *Ethics, Policy & Environment* 17, Nr. 1, S. 1–19.
- Bollnow, Otto Friedrich (1958): *Vom Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Brüllmann, Philipp (2021): „Glück“. In: Rapp, Christof / Corcilius, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: Metzler, S. 259–266.
- Brüllmann, Philipp / Burkard, Anne / Rapp, Christof (2021): „Ethik“. In: Rapp, Christof / Corcilius, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: Metzler, S. 543–556.

- Budolfson, Mark (2019): „The inefficacy objection to consequentialism and the problem with the expected consequences response“. *Philosophical Studies* 176, Nr. 7, S. 1711–1724.
- Cafaro, Philip (2001): „Thoreau, Leopold, and Carson. Toward an environmental virtue ethics“. *Environmental Ethics* 23, Nr. 1, S. 3–17.
- Cafaro, Philip (2004): *Thoreau's living ethics. Walden and the pursuit of virtue*. Athens / London: University of Georgia Press.
- Cafaro, Philip (2015): „Environmental virtue ethics“. In: Besser-Jones, Lorraine / Slote, Michael (Hrsg.): *The Routledge Companion to virtue ethics*. New York / London: Routledge, S. 427–444.
- Corcilius, Klaus (2021): „Phronesis / Praktische Weisheit“. In: Rapp, Christof / Corcilius, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: Metzler, S. 351–359.
- Creutzig, Felix / Fernandez, Blanca / Haberl, Helmut / u. a. (2016): „Beyond technology. Demand-side solutions for climate change mitigation“. *Annual Review of Environment and Resources* 41, S. 173–198.
- Crippa, M. / Guizzardi, D. / Solazzo, E. / u. a. (2021): *GHG emissions of all world countries – 2021 Report*. (= JRC Science for Policy Report). Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Cripps, Elizabeth (2013): *Climate change and the moral agent. Individual duties in an interdependent world*. Oxford: Oxford University Press.
- Driver, Julia (2001): *Uneasy virtue*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Driver, Julia (2006): „Virtue theory“. In: Dreier, James (Hrsg.): *Contemporary debates in moral theory*. Malden, MA: Blackwell Publishing, S. 113–123.
- Folkers, Manfred / Paech, Niko (2020): *All you need is less*. München: oekom.
- Foot, Philippa (2001): *Natural goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Fragnière, Augustin (2016): „Climate change and individual duties“. *WIREs Climate Change* 7, S. 798–814.
- Frede, Dorothea (2021): „Lust“. In: Rapp, Christof / Corcilius, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: Metzler, S. 294–298.
- Fredericks, Rachel (2014): „Courage as environmental virtue“. *Environmental Ethics* 36, S. 339–355.
- Galvin, Richard / Harris, John (2019): „Collective action problems and the ethics of virtue“. *Southwest Philosophy Review* 35, Nr. 1, S. 139–145.

- Gambrel, Joshua Colt / Cafaro, Philip (2010): „The virtue of simplicity“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23, S. 85–108.
- Garvey, James (2008): *The ethics of climate change. Right and wrong in a warming world*. London / New York: Continuum.
- Glover, Jonathan / Scott-Taggart, M. J. (1975): „It makes no difference whether or not I do it“. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 49, S. 171–209.
- Graver, Brandon / Zhan, Kevin / Rutherford, Dan (2019): „CO₂ emissions from commercial aviation, 2018“. (Working Paper 2019–16, International Council on Clean Transportation). Online unter: <https://theicct.org/publications/co2-emissions-commercial-aviation-2018> (letzter Zugriff: 10.11.2021).
- Hall, Cheryl (2010): „Freedom, values, and sacrifice. Overcoming obstacles to environmentally sustainable behavior“. In: Maniates, Michael / Meyer, John (Hrsg.): *The environmental politics of sacrifice*. Cambridge, MA / London: MIT Press.
- Hardin, Garrett (1968): „The tragedy of the commons“. *Science* 162, Nr. 3859, S. 1243–1248.
- Hill Jr., Thomas (1983): „Ideals of human excellence and preserving natural environments“. *Environmental Ethics* 5, Nr. 3, S. 211–224.
- Höffe, Otfried (1977): „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, Nr. 3, S. 354–384.
- Hollnaicher, Simon (2020). „Eine Kantische Begründung individueller Klimapflichten“. *Grazer Philosophische Studien* 97, Nr. 4, S. 679–692.
- Hourdequin, Marion (2010): „Climate, collective action and individual ethical obligations“. *Environmental Values* 19, Nr. 4, S. 443–464.
- Hurka, Thomas (2001): *Virtue, vice, and value*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind (1991): „Virtue theory and abortion“. *Philosophy & Public Affairs* 20, Nr. 3, S. 223–246.
- Hursthouse, Rosalind (1999): *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind (2006): „Are virtues the proper starting point for morality?“. In: Dreier, James (Hrsg.): *Contemporary debates in moral theory*. Malden, MA: Blackwell Publishing, S. 99–112.
- Hursthouse, Rosalind (2007): „Environmental virtue ethics“. In: Walker, Rebecca / Ivanhoe, Philip (Hrsg.): *Working virtue. Virtue ethics and contemporary moral problems*. Oxford: Clarendon Press, S. 155–171.

- Hursthouse, Rosalind (2011): „What does the Aristotelian *phronimos* know?“ In: Jost, Lawrence / Wuerth, Julian (Hrsg.): *Perfecting virtue. New essays on Kantian ethics and virtue ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 38–57.
- Hursthouse, Rosalind / Pettigrove, Glen (2016): „Virtue Ethics“. In: Zalta, Edward (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2018 Edition). Online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) (2018): *Special report. Global warming of 1.5°C*. Online unter: <https://www.ipcc.ch/sr15/> (letzter Zugriff: 10.11.2021).
- Ivanova, Diana / Barrett, John / Wiedenhofer, Dominik / u. a. (2020): „Quantifying the potential for climate change mitigation of consumption options“. *Environmental Research Letters* 15, 093001.
- Jamieson, Dale (2010): „When utilitarians should be virtue ethicists“. In: Gardiner, Stephen / Caney, Simon / Jamieson, Dale / Shue, Henry (Hrsg.): *Climate Ethics. Essential readings*. Oxford: Oxford University Press, S. 315–331.
- Johnson, Baylor (2003): „Ethical obligations in a tragedy of the commons“. *Environmental Values* 12, Nr. 3, S. 271–287.
- Kagan, Shelly (2011): „Do I make a difference?“ *Philosophy & Public Affairs* 39, Nr. 2, S. 105–141.
- Kallhoff, Angela (2015): „Klimakooperation. Kollektives Handeln für ein öffentliches Gut“. In: Dies. (Hrsg.): *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*. (= Wiener Reihe. Themen der Philosophie 18). Berlin / Boston: De Gruyter, S. 143–167.
- Kant, Immanuel (2016 [1785]): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. v. Bernd Kraft u. Dieter Schönecker. Hamburg: Felix Meiner.
- Kawall, Jason (2012): „Rethinking greed“. In: Thompson, Allen / Bendik-Keymer, Jeremy (Hrsg.): *Human adaptation to climate change. Human virtues of the future*. Cambridge, MA: MIT Press, S. 223–39.
- Kawall, Jason (2017): „Environmental virtue ethics“. In: Snow, Nancy (Hrsg.): *The Oxford Handbook of virtue*. Oxford: Oxford University Press, S. 659–679.
- Kingston, Ewan / Sinnott-Armstrong, Walter (2018): „What’s wrong with joyguzzling?“ *Ethical Theory and Moral Practice* 21, S. 169–186.
- Kontos, Pavlos (2019): „Phronêsis und ihre Gegenstände (VI 1–5, 8–10, 12)“. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. (= Klassiker auslegen 2). Berlin / Boston: De Gruyter, S. 129–148.
- Korsgaard, Christine (2008): „Aristotle’s function argument“. In: Dies.: *The constitution of agency. Essays on practical reason and moral psychology*. Oxford: Oxford University Press, S. 129–150.

- Krajczynski, Jakub (2021): „Tugend“. In: Rapp, Christof / Corcilus, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: Metzler, S. 424–429.
- Lenz, Christine (2015): *Zur Durchsetzungsfähigkeit von Suffizienzstrategien. Eine Analyse auf der Grundlage von Ansätzen der Neuen Politischen Ökonomie*. Marburg: Metropolis.
- Linz, Manfred (2004): *Weder Mangel noch Übermaß. Über Suffizienz und Suffizienzforschung*. (=Wuppertal Papers 145). Wuppertal: Wuppertal-Institut für Klima, Umwelt, Energie.
- Linz, Manfred (2015): *Suffizienz als politische Praxis. Ein Katalog*. Wuppertal: Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie.
- Maltais, Aaron (2013): „Radically non-ideal climate politics and the obligation to at least vote green“. *Environmental Values* 22, Nr. 5, S. 589–608.
- Nash, James (1995): „Toward the revival and reform of the subversive virtue: Frugality“. *The Annual of the Society of Christian Ethics* 15, S. 137–160.
- Nefsky, Julia (2012): „Consequentialism and the problem of collective harm. A reply to Kagan“. *Philosophy & Public Affairs* 39, Nr. 4, S. 364–395.
- Nefsky, Julia (2015): „Fairness, participation, and the real problem of collective harm“. In: Timmons, Mark (Hrsg.): *Oxford Studies in Normative Ethics. Vol. 5*. Oxford: Oxford University Press, S. 245–271.
- Nefsky, Julia (2017): „How you can help, without making a difference“. *Philosophical Studies* 174, Nr. 11, S. 2743–2767.
- Nefsky, Julia (2019): „Collective harm and the inefficacy problem“. *Philosophy Compass* 14, e12587.
- Nefsky, Julia (2021): „Climate change and individual obligations. A dilemma for the expected utility approach, and the need for an imperfect view“. In: Budolfson, Mark / McPherson, Tristram / Plunkett, David: *Philosophy and climate change*. Oxford: Oxford University Press, S. 201–221.
- Nolt, John (2011): „How harmful are the average American’s greenhouse gas emissions?“. *Ethics, Policy & Environment* 14, Nr. 1, S. 3–10.
- North, Helen (1966): *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ostrom, Elinor (1990): *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor (2011): „Handeln statt Warten. Ein mehrstufiger Ansatz zur Bewältigung des Klimaproblems“. *Leviathan* 39, S. 267–278.

- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Platon (2006): *Politeia*. In: Ders.: *Sämtliche Werke. Band 2: Lysis, Symposium, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sandler, Ronald / Cafaro, Philip (Hrsg.) (2005): *Environmental virtue ethics*. Lanham u. a.: Rowman & Littlefield.
- Sandler, Ronald (2007): *Character and environment. A virtue-oriented approach to environmental ethics*. New York: Columbia University Press.
- Sandler, Ronald (2010): „Ethical theory and the problem of inconsequentialism. Why environmental ethicists should be virtue-oriented ethicists“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23, S. 167–183.
- Sandler, Ronald (2018): *Environmental ethics. Theory in practice*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Shue, Henry (1993): „Subsistence emissions and luxury emissions“. *Law & Policy* 15, Nr. 1, S. 39–59.
- Shue, Henry (2013): „Climate hope. Implementing the exit strategy“. *Chicago Journal of International Law* 13, Nr. 2, S. 381–402.
- Sinnott-Armstrong, Walter (2005): „It’s not my fault: Global warming and individual moral obligations“. In: Sinnott-Armstrong, Walter / Howarth, Richard (Hrsg.): *Perspectives on climate change. Science, economics, politics, ethics*. (= *Advances in the economics of environmental resources* 5). Amsterdam u. a.: Elsevier, S. 285–307.
- Slote, Michael (2001): *Morals from motives*. New York: Oxford University Press.
- Snow, Nancy (2008): „Virtue and flourishing“. In: *Journal of Social Philosophy* 39, S. 225–245.
- Swanton, Christine (2001): „A virtue ethical account of right action“. *Ethics* 112, Nr. 1, S. 32–52.
- Swanton, Christine (2003): *Virtue ethics. A pluralistic view*. Oxford: Oxford University Press.
- Tessman, Lisa (2005): *Burdened virtues. Virtue ethics for liberatory struggles*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Allen (2010): „Radical hope for living well in a warmer world“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23, S. 43–59.
- Thoreau, Henry David (2004 [1854]): *Walden. A fully annotated edition*. Hrsg. v. Jeffrey S. Cramer. New Haven / London: Yale University Press.

- Treanor, Brian (2007): „The virtue of simplicity. Reading Thoreau with Aristotle“. *The Concord Saunterer. A Journal of Thoreau Studies* 15, S. 65–90.
- Treanor, Brian (2010): „Environmentalism and public virtue“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23, S. 9–28.
- United Nations Environment Programme (UNEP) (2020): *Emissions Gap Report 2020*. Nairobi: United Nations Environment Programme.
- Vogel, Thomas (2018): *Mäßigung. Was wir von einer alten Tugend lernen können*. München: oekom.
- Wensveen, Louke van (2000): *Dirty virtues. The emergence of ecological virtue ethics*. Amherst, N.Y.: Humanity Books.
- Wensveen, Louke van (2001): „Attunement. An ecological spin on the virtue of temperance“. *Philosophy in the Contemporary World* 8, Nr. 2, S. 67–78.
- Williams, Bernard (1981): „Justice as a virtue“. In: Ders.: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 83–93.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wolf, Ursula (2006): „Anmerkungen“. In: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 343–381.
- Young, Charles (1988): „Aristotle on temperance“. *The Philosophical Review* 97, Nr. 4, S. 521–542.
- Zyl, Liezl van (2013): „Virtue ethics and right action“. In: Russell, Daniel (Hrsg.): *The Cambridge Companion to virtue ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, S. 172–196.
- Zyl, Liezl van (2015): „Eudaimonist virtue ethics“. In: Besser-Jones, Lorraine / Slote, Michael (Hrsg.): *The Routledge Companion to virtue ethics*. New York / London: Routledge, S. 183–195.
- Zyl, Liezl van (2019): *Virtue ethics. A contemporary introduction*. New York / London: Routledge.