

# Nachhaltigkeit als Gerechtigkeit?

## Eine Betrachtung der gerechtigkeits-theoretischen Grundlagen der Nachhaltigkeitsidee anhand des Greifswalder Ansatzes

Die Idee der Nachhaltigkeit hat sich weit gehend durchgesetzt und ist als Leitbild unserer Gesellschaften allgemein anerkannt. Ihre philosophische Durchdringung steckt allerdings nach wie vor in Kinderschuhen. Einen gehaltvollen Vorschlag hierzu unterbreiten Konrad Ott und Ralf Döring in ihrer Theorie starker Nachhaltigkeit, dem so genannten Greifswalder Ansatz (Ott/Döring 2004). Sie legen der Nachhaltigkeitstheorie eine differenzierte Gerechtigkeits-theorie zugrunde. Dass Gerechtigkeit ein Kernelement von ‚Nachhaltigkeit‘ darstellt, ist ein unbestrittener Grundsatz der Nachhaltigkeitstheorie. Wer die Idee der Nachhaltigkeit philosophisch ‚auspacken‘ will, muss dazu Konzepte intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit investieren. Das konzeptionelle Verhältnis zwischen Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit ist jedoch nicht so klar, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Ott und Döring etwa sprechen in Metaphern: Die Idee der Nachhaltigkeit sei lediglich an die Idee der Gerechtigkeit „angelehnt“ (Ott/Döring 2004, 41). An anderer Stelle spricht Ott von der Nachhaltigkeitstheorie als einer „ethische[n] Spezialtheorie, die das Problem intergenerationeller distributiver Gerechtigkeit mit einem besonderen Augenmerk auf natürliche Ressourcen thematisiert“ (Ott 2003, 204). Im Folgenden will ich versuchen, diese ‚ethische Spezialtheorie‘, das Fundament der Nachhaltigkeitstheorie, etwas genauer zu beleuchten. Ich werde hierfür in einem ersten Schritt darlegen, dass die der Nachhaltigkeitstheorie zugrunde liegende Gerechtigkeits-theorie auf einer Güterlehre basieren muss. Eine solche vermag uns anzuweisen, was für zukünftige Generationen erhalten werden soll. In einem zweiten Schritt werde ich eine Skizze einer solchen Güterlehre vorlegen. Dazu werde ich erstens zeigen, dass die Greifswalder Theorie starker Nachhaltigkeit implizit voraussetzt, dass die menschliche Lebensform notwendige Bedingungen an die Bestimmung essentieller Güter stellt. Ich werde zweitens dafür argumentieren, dass für eine nachhaltigkeits-taugliche Güterlehre zusätzlich kontingente Bedingungen zur Bestimmung von instrumentellen Gütern dringend mit zu berücksichtigen sind. Die Idee der Nachhaltigkeit lässt sich also nicht alleine anhand von Verteilungsprinzipien ausformulieren. Es liegen ihr axiologische Annahmen zugrunde, die sowohl durch notwendige wie auch kontingente Bedingungen spezifiziert werden.

### **Welches Gerechtigkeitsverständnis wird im Greifswalder Ansatz der Nachhaltigkeitsidee zugrunde gelegt?**

Folgt man der Brundtland-Definition von Nachhaltigkeit (WCED 1987, 46: „Dauerhafte Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart [im Sinne des Greifswalder Ansatzes ist hier zu lesen: der gegenwärtig lebenden empfindsamen Wesen] befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“), so lautet die Nachhaltigkeitsnorm an die Individuen: Schauge, dass du deine Bedürfnisse in einer Weise befriedigen kannst, die gewährleistet, dass auch nachfolgende Generationen ihre Bedürfnisse befriedigen können. Gemäß dem Greifswalder Ansatz wie auch alternativer Nachhaltigkeitstheorien impliziert das Verständnis dieser Norm eine Theorie distributiver Gerechtigkeit (vgl. Ott/Döring 2004, 59; Kopfmüller et al. 2001, 135ff.). Die klassische Thematik der Verteilungsgerechtigkeit wird dabei ergänzt durch den Einbezug der zeitlichen Dimension: Zum Problem der Verteilung von Gütern zur Bedürfnisbefriedigung innerhalb von Generationen gesellt sich das Problem der Verteilung zwischen den Generationen. Ott und Döring konzeptualisieren *intragenerationelle* Gerechtigkeit anhand eines absoluten Mindeststandards für menschenwürdiges Leben. Sie stützen sich hierbei insbesondere auf den neoaristotelischen oder humanistischen Gerechtigkeitsansatz von Martha Nussbaum (Ott/Döring 2004, 78ff.). Für die Bestimmung der *intergenerationellen* Gerechtigkeit modifizieren sie leicht John Rawls' Position (ebd. 94ff.). Die Menschen im Urzustand haben kein Wissen davon, welcher Generation sie angehören. Insofern sie über Generationen hinweg vom Leben mehr erwarten dürfen als ein Leben knapp über dem Mindeststandard, werden sie gemäß Ott und Döring für eine Gleichverteilung zwischen den Generationen optieren, die ihnen mehr gewährt als bloß ein Leben knapp über besagtem Mindestmaß. Intergenerationelle Gerechtigkeit wird entsprechend anhand eines komparativ-egalitären Standards konzeptualisiert, der auf einem absoluten Mindestsockel für menschenwürdiges Leben basiert. Ich werde nicht *en detail* auf das Verhältnis zwischen intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit eingehen. Ich schließe mich hierbei Ott an, wonach der, der „von zukünftiger Wohlfahrt reden möchte, [...] von heutigem Elend nicht schweigen“ darf (Ott 2003, 204; vgl. auch Ott/Döring 2004, 63).

Die Theorie der Verteilungsgerechtigkeit sucht eine Antwort auf die Frage, nach welchen Regeln etwas verteilt werden soll. *Wie* ist zu verteilen, damit die Verteilung ‚gerecht‘ genannt werden darf? Dabei wird primär über den *Maßstab* der Verteilung gestritten. Zur Disposition stehen Verteilungsprinzipien wie Verteilung gemäß Gleichheit, Leistung, Qualifikation oder Bedürfnis. Die Position der Neo-Aristotelikerinnen orientiert sich am Konzept des guten menschlichen Lebens. Wer unter einer bestimmten Schwelle der Lebensqualität sein Dasein fristen muss, erhält bei der Verteilung Priorität. Das primäre Gerechtigkeitsgebot lautet, dass alle Menschen über diesen Schwellenwert zu heben sind. Eine Verteilung von Gütern ist dann gerecht, wenn alle Wesen, die berechtigterweise den Anspruch stellen können, auch die Möglichkeit erhalten, die absolute Mindestschwelle des guten Lebens zu überschreiten.

Eine Konzeptualisierung von Gerechtigkeit alleine anhand von Verteilungsprinzipien ist allerdings verkürzt. Nebst der Frage, *wie* zu verteilen ist, stellt sich insbesondere für einen humanistischen Gerechtigkeitsansatz à la Nussbaum ebenso die Frage, *was* zu verteilen ist. Auch Rawls betont die Notwendigkeit einer Theorie des Guten für seine formale Gerechtigkeitstheorie (Rawls 1979, § 60). Eine Theorie der Gerechtigkeit muss begründen, worauf jedes Wesen, das berechtigterweise Ansprüche erheben kann, tatsächlich einen berechtigten Anspruch hat. Im Zuge des den Gerechtigkeitsdiskurs dominierenden Streits zwischen egalitaristischen und non-egalitaristischen Verteilungsprinzipien wurde der Was-Aspekt der Gerechtigkeitsthematik letztthin vernachlässigt. Selbst in der Debatte um intergenerationelle Gerechtigkeit wird vornehmlich darum gestritten, nach welchem Prinzip zu verteilen ist: ob für nachfolgende Generationen gleich viel zu erhalten sei, wie gegenwärtige erhalten haben, oder ob ausschließlich eine Verteilung genügt, die auch zukünftigen Menschen ein menschenwürdiges Leben garantiert (Ott/Döring 2004, 73-96). Danach könnten wir allenfalls weniger hinterlassen, als wir von unseren Vorgängern ererbt haben (Krebs 2000). Es liegt geradezu auf der Zunge zu fragen, worüber wir hier sprechen. Nebst dem Verteilungsschlüssel wollen wir doch auch erfahren, *was* denn hinterlassen bzw. erhalten werden soll. Wollen wir die Idee der Nachhaltigkeit, die sich anlehnt an eine Theorie intergenerationaler Gerechtigkeit mit komparativ-egalitärem *plus* absolutem Standard, ‚auspacken‘, so ist es erforderlich zu wissen, was zukünftige Generationen erben können sollen – und umgekehrt, was wir zu erhalten verpflichtet sind. Wir müssen wissen, was wir unseren Nachfolgern mindestens zu hinterlassen haben, damit sie ein Leben über der Mindestschwelle für menschenwürdiges Leben führen können. Andrew Dobson sieht genau darin die „hauptverantwortliche Frage“ für unterschiedlichste Theorien der Nachhaltigkeit (Dobson 2000, 67).

Im Hinblick auf die Idee der Nachhaltigkeit muss eine Gerechtigkeitstheorie also eine Begründung geben können, *welche Güter* zu verteilen sind. Eine Güterlehre ist für eine Theorie der Nachhaltigkeit nicht nur sekundär, sondern fundamental. Dass dies so ist, haben Ott und Döring erkannt. Sie fordern *expressis verbis* eine Güterlehre (Ott/Döring 2004, 99), ohne jedoch selbst eine solche zu explizieren. Dieses Desiderat will ich hier aufnehmen. Meine Überlegungen nehmen ihren Ausgang darin, dass die Idee der Nachhaltigkeit sich im Greifswalder Ansatz nicht unspezifisch auf die Idee der Gerechtigkeit bezieht, sondern genauer: auf den Erhalt der Bedingungen der Möglichkeit von menschenwürdigem Leben. Diese Bedingungen können anhand einer Güterlehre ausformuliert werden. Im Folgenden werde ich daher im Hinblick auf eine Theorie der Nachhaltigkeit die Umrisse einer Güterlehre skizzieren.

### **Notwendige Bedingungen zur Bestimmung von essentiellen Gütern**

Eine Güterlehre beantwortet die Frage, was ein beliebiges *x* zu einem Gut macht. Ich werde diese Frage zu beantworten versuchen, indem ich auf die Bedingungen fokussiere, die bestimmen, ob ein *x* ein Gut ist. Dabei gehe ich davon aus, dass eine nachhaltigkeitsstaugliche

Güterlehre einerseits durch Bedingungen spezifiziert wird, die eine Bestimmung von Gütern anhand des Konzepts des menschenwürdigen Lebens vornehmen. Ich nenne diese Bedingungen notwendige Bedingungen und die  $x$ , die diese als Güter auszeichnen, essentielle Güter. Essentielle Güter sind im Hinblick auf die Idee der Nachhaltigkeit notwendigerweise zu erhalten. Zur Realisierung von essentiellen Gütern bedarf es weiter bestimmter Mittel. Diese nenne ich instrumentelle Güter. Zur Bestimmung der instrumentellen Güter müssen andererseits kontingente Bedingungen in die gesuchte Güterlehre einbezogen werden. Welche  $x$  als instrumentelle Güter qualifiziert werden dürfen, bestimmt sich durch die konsistente Möglichkeit ihrer Verallgemeinerbarkeit unter kontingenten Bedingungen. Wie sich zeigen wird, ist die Beziehung zwischen essentiellen und instrumentellen Gütern ein wesentliches Charakteristikum einer der Idee der Nachhaltigkeit zugrunde liegenden adäquaten Güterlehre.

Der Greifswalder Ansatz betont, dass die Idee der Nachhaltigkeit die Ausformulierung der „materiellen Bedingungen der Möglichkeit zukünftigen individuellen Wohlergehens“ voraussetzt (Ott/Döring 2004, 99). Die gesuchte Güterlehre orientiert sich demnach am Wohlergehen. Ich konzentriere mich im Folgenden der Einfachheit halber auf das Wohlergehen des Menschen. Ein erster Definitionsvorschlag für Güter lautet dieser Auffassung zufolge folgendermaßen: Ein  $x$  ist genau dann ein Gut, wenn es eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit menschenwürdigen Lebens darstellt. Insofern sich die Güterlehre auf Annahmen bezüglich des Wohls menschlichen Lebens bezieht, ist „[v]oraussetzungsloses Denken“ hier ein falsches Ideal (ebd. 57). Eine rein formale Bestimmung der Güter genügt nicht. Rawls' Vorschlag, wonach ein  $x$  ein Gut ist, wenn es zur Verwirklichung eines vernünftigen Lebensplanes dient (Rawls 1979, § 15, 63), muss als zu schwach betrachtet werden. Für ein adäquates Verständnis einer fairen Hinterlassenschaft ist es zu vage anzugeben, dass sich das Wohl eines Menschen „nach dem vernünftigen Lebensplan, den er mit abwägender Vernunft aus der maximalen Klasse der Pläne auswählen würde“, bestimmt (ebd. § 65, 463). Daraus lässt sich nicht ableiten, was zu erhalten ist. Darüber hinaus leidet Rawls' Auflistung von Grundgütern – Rechte, Freiheiten, Chancen, Einkommen, Vermögen und Selbstwertgefühl – an einem begründungstheoretischen Mangel. Rawls meint bloß, es liege „auf der Hand [...], dass diese Dinge im allgemeinen als Grundgüter zu betrachten sind“ (ebd. § 15, 113). Ott und Döring ziehen seine Liste der Grundgüter zur Konzeptualisierung eines absoluten Mindeststandards für menschenwürdiges Leben dennoch heran (Ott/Döring 2004, 79f.). Diese Wahl scheint mir aus den oben genannten Gründen nicht adäquat. Im Hinblick auf die Klärung der Idee der Nachhaltigkeit mutet die Orientierung an Nussbaums Theorie des Guten vielversprechender an. Diese liegt ihrem Fähigkeitenansatz von Gerechtigkeit zugrunde. Nussbaums Liste menschlicher Grundfähigkeiten beruht auf einer „especially probing and basic sort of evaluative inquiry“ (Nussbaum 1992, 214; für eine aktualisierte Fähigkeitenliste Nussbaum 2006). Ihre evaluative Untersuchung gibt an, durch welche essentiellen Eigenschaften sich menschliches Leben auszeichnet. Ein Wesen, das essentielle menschliche Fähigkeiten nicht besitzt,

kann diesem Ansatz gemäß konsequenterweise nicht als Mensch betrachtet werden (Nussbaum 1992 220; 1999, 199). Folglich ist für dieses Wesen auch ein *gutes* menschliches Leben nicht möglich. Nussbaum nennt ihre Liste auf basaler Stufe daher „a ground-floor, or minimal, conception of the good“ (Nussbaum 1992, 220). Der obige Definitionsvorschlag für Güter lässt sich nun folgendermaßen umformulieren: Ein *x* ist genau dann ein Gut, wenn es eine notwendige Bedingung für die Entwicklung oder Ausübung einer essentiellen menschlichen Fähigkeit darstellt. Was ein Gut ist, kann in diesem allgemeinen Sinn nicht durch beliebiges Präferieren evaluiert werden. Der Greifswalder Ansatz opponiert entsprechend gegen eine Orientierung an beliebigen Präferenzen (Ott/Döring 2004, 57f., 83ff.). Vielmehr wird durch die Lebensform vorgegeben, welche Dinge sich als Güter auszeichnen. Die Güte eines *x* wird relational zur Lebensform des menschlichen Wesens bestimmt. Dass wir der menschlichen Lebensform entsprechende Güter erhalten und somit zukünftigen Menschen die Entwicklung ihrer Fähigkeiten ermöglichen sollen, ergibt sich aus der normativen Struktur der Grundfähigkeiten menschlichen Lebens. Unentwickelte Fähigkeiten wären nichts als „a shadow of themselves“ (ebd. 228), vergleichbar einem Schriftsteller, der nie eine Geschichte schreibt. Der Begriff der Fähigkeiten ließe sich nicht verstehen, wenn er nicht die Möglichkeit ihrer Ausübung implizierte. Aufgrund der evaluativen Auswahl der essentiellen menschlichen Fähigkeiten wird der Fähigkeitenbegriff zusätzlich mit einer normativen Note versehen. Würde ein *x* nicht als Gut betrachtet, obschon es die Entwicklung und Ausübung der menschlichen Grundfähigkeiten gewährleistet, würde dadurch das gerechtigkeitstheoretische Gebot verletzt, wonach jeder Mensch seine Grundfähigkeiten entwickeln und ausüben *können muss*.

Die notwendigen Bedingungen einer der Nachhaltigkeitsidee zugrunde liegenden Güterbestimmung hängen zwar von unserer kontingenten Lebensform ab – der Mensch ist, was er ist, durch evolutionären Zufall. Doch die Bedingungen, die sich ausgehend von dieser kontingenten Lebensform formulieren lassen, bestimmen, was notwendigerweise ein Gut ist: Weil der Mensch ein Wesen ist, dem essentiell die Fähigkeit zu sozialer Interaktion zukommt, sind soziale Beziehungen für ihn notwendigerweise ein Gut. Die von den essentiellen menschlichen Fähigkeiten abgeleiteten, notwendigen Bedingungen bestimmen für alle möglichen Welten, in denen Menschen leben, was ein essentielles Gut ist, so auch in zukünftigen Welten. Die Notwendigkeit des Erhalts der für ein menschenwürdiges Leben essentiellen Güter beinhaltet begrifflich universelle Gültigkeit für deren Bestimmung: Egal an welchem Raum-Zeit-Punkt sich ein Mensch befindet, ihm sollen die zur Entwicklung und Ausübung seiner menschlichen Grundfähigkeiten essentiellen Güter gewährleistet sein. Ohne die Möglichkeit, über essentielle Güter zu verfügen, wäre ein Leben nicht ein menschenwürdiges. Doch das Gebot der Gerechtigkeit besagt gerade, dass alle Menschen ein menschenwürdiges Leben führen können sollen. Deshalb müssen wir Güter erhalten, die dies gewährleisten. Bestimmte Dinge weisen sich also notwendig als essentielle Güter aus, selbst wenn jemand sich für sich selbst frei dazu entscheiden sollte, auf ein solches Gut zu verzichten.

### **Kontingente Bedingungen zur Bestimmung von instrumentellen Gütern**

Obschon die essentiellen menschlichen Fähigkeiten notwendige Bedingungen einer allgemeinen Bestimmung eines  $x$  als Gut vorgeben, sind sie für die konkrete Bestimmung einer fairen Hinterlassenschaft nicht hinreichend. Denn zur Entwicklung und Ausübung essentieller menschlicher Fähigkeiten bzw. zur Realisierung essentieller Güter sind zusätzlich instrumentelle Güter notwendig. Die Möglichkeit, ein essentielles Gut zu realisieren, setzt voraus, dass Mittel zur Verfügung stehen, die die Nutzung dieser Güter schaffen. Ein  $x$  ist auch dann als Gut zu betrachten, wenn es die Entwicklung oder Ausübung einer menschlichen Grundfähigkeit *ermöglicht*. Es handelt sich in diesem Fall um ein instrumentelles Gut. Das Aufrechterhalten sozialer Beziehungen etwa setzt voraus, dass ich Kommunikation nutzen kann und mobil bin. Kommunikation und Mobilität stellen instrumentelle Güter zur Realisierung des essentiellen Guts sozialer Beziehungen dar. Ein alleiniger Fokus auf die essentiellen Güter für ein menschenwürdiges Leben wäre verkürzt. Denn dieses Leben muss auch gelebt werden. Die allgemeine Bestimmung von essentiellen Gütern, die in allen möglichen Welten Gültigkeit beanspruchen kann, muss um ein konkretes Konzept instrumenteller Güter ergänzt werden, das auf unsere Welt passt. Dies gilt in besonderem Maße für eine Güterlehre, die der Nachhaltigkeitsidee zugrunde gelegt wird. Die Realisierung essentieller Güter, d.h. die tatsächliche Ausübung der essentiellen menschlichen Fähigkeiten ist konzeptionell relevant. Sie kann nämlich in direktem Widerspruch mit dem Konzept des menschenwürdigen Lebens stehen. Eine Realisierung essentieller Güter kann die Möglichkeit, andere oder dasselbe Gut zu einem späteren Zeitpunkt zu realisieren, untergraben. Die Notwendigkeit der Beachtung des Verhältnisses zwischen essentiellen und instrumentellen Gütern erfordert den Einbezug kontingenter Bedingungen. Eine nachhaltigkeitsaugliche Güterlehre muss also zur Bestimmung eines  $x$  als Gut nebst notwendigen auch kontingente Bedingungen berücksichtigen.

Der Greifswalder Ansatz erwähnt diesen Aspekt, bedenkt ihn jedoch nicht weiter. Ott und Döring schreiben, dass es im Hinblick auf die Idee der Nachhaltigkeit die materiellen Bedingungen der Möglichkeiten zukünftigen Wohlergehens zu erhalten gilt, „*wenn dies[...] unter ökologischen Bedingungen verallgemeinerbar ist*“ (Ott/Döring 2004, 99, meine Herv.). Diese Zusatzbedingung ist für eine Güterlehre, die der Nachhaltigkeitstheorie zugrunde gelegt wird, *entscheidend*. Sie deutet an, dass ein  $x$ , das den Erhalt der Bedingungen der Möglichkeit zukünftigen menschenwürdigen Lebens gewährleistet, nur dann ein instrumentelles Gut darstellt, wenn seine Nutzung (mindestens) unter ökologischen Bedingungen, die kontingente Bedingungen sind, verallgemeinerbar ist. Dies bedeutet, dass nicht alles, was der Realisierung eines essentiellen Guts dient, deshalb auch schon instrumentelle Güte besitzt. Diesen Aspekt der instrumentellen Güter gilt es in eine Definition von Gütern einzuarbeiten. Der obige Definitionsvorschlag und seine äquivalente Umformulierung sind somit – was die instrumentellen Güter betrifft – nicht hinreichend.

Ein  $x$ , anhand dessen ein essentielles Gut realisiert wird, darf vielmehr nur dann als Gut beurteilt werden, wenn es die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Lebens selbst nicht untergräbt. Um dies evaluieren zu können, legt die oben zitierte Zusatzbedingung nahe, die Nutzung des instrumentellen Guts zu verallgemeinern. Dieses Verallgemeinerungsgebot entspricht dem universalistischen Charakter der Idee der Nachhaltigkeit, der seinerseits gerechtigkeits-theoretisch motiviert ist (vgl. Ott 2006, 70f.). Darauf möchte ich nicht weiter eingehen. Der relevante Punkt ist, dass eine Verallgemeinerung den Einbezug *aller* relevanten Tatsachen erfordert. Auf diesen Punkt weist uns Rawls' formale Güterlehre hin. Ihr gemäß ist ein Lebensplan nur dann vernünftig und ein  $x$ , das ihn verwirklicht, folglich nur dann gut, wenn „alle maßgebenden Eigenschaften einer Situation“ einbezogen werden (Rawls 1979, § 63, 446). Um beurteilen zu können, ob  $x$  ein Gut und von gegenwärtigen Generationen genutzt werden darf sowie für künftige zu erhalten ist, müssen wir abwägen, ob es unter Einbezug aller relevanten Tatsachen allgemein ein Gut sein könnte.

Die Idee der Nachhaltigkeit erfordert die Beachtung natürlicher, gesellschaftlicher und technischer Umweltbedingungen. Ohne detaillierte Begründung schlage ich vor, dass insbesondere die tatsächliche und erwartete Bevölkerungsanzahl, die Ressourcenverfügbarkeit, die Absorptionsfähigkeit der Natur sowie der Stand der Technik als kontingente Bedingungen zur Beurteilung eines verallgemeinerten instrumentellen Guts relevant sind. Diese Forderung nährt sich aus einem Kernelement der Nachhaltigkeitsidee: nämlich der Intuition, dass gesellschaftliche Systeme in Abhängigkeit von natürlichen Systemen stehen. Die wechselseitige Beeinflussung von gesellschaftlichen (z.B. wirtschaftlichen) und natürlichen Systemen gehört zu den zentralen Einsichten des Nachhaltigkeitsgedankens. Gesellschaftliche Systeme beeinflussen nicht nur natürliche. Das Funktionieren natürlicher Systeme stellt umgekehrt auch eine Bedingung für menschenwürdiges Leben dar. Der Greifswalder Ansatz starker Nachhaltigkeit setzt dies implizit voraus (Ott/Döring 2004, Kap. 4.3), bearbeitet diese Intuition aber nicht systematisch. Eine nachhaltige Entwicklung der Gesellschaft muss mit den natürlichen Möglichkeiten, die diese Gesellschaft vorfindet, beeinflusst und nutzen kann, konsistent sein. Man könnte (auch) das den integrativen Charakter der Idee der Nachhaltigkeit nennen.

Gemäß der menschlichen Grundfähigkeit zur sozialen Interaktion beispielsweise stellen soziale Beziehungen eine notwendige Bedingung der Möglichkeit für menschenwürdiges Leben dar. Infolgedessen zählen sie zur Klasse der Güter, die wir zur Gewährleistung intergenerationaler Gerechtigkeit notwendig erhalten sollten. Das Verallgemeinerungsgebot besagt nun, dass die Ausübung der Fähigkeit zu sozialer Interaktion nur dann als instrumentelles Gut betrachtet werden darf, wenn es für alle Menschen zugleich ein Gut darstellen könnte, ohne dabei die Möglichkeit auf künftiges menschenwürdiges Leben zu untergraben. Um dies beurteilen zu können, müssen die relevanten kontingenten Gegebenheiten miteinbezogen werden. In einer globalisierten Welt beinhaltet die Pflege globaler Beziehungen globale Kommunikation und Mobilität. Globale Mobilität stellt hier ein instrumentelles Gut dar, denn sie ist erforder-

lich für die Realisierung des essentiellen Guts. Insofern das Funktionieren natürlicher Systeme eine Bedingung für menschenwürdiges Leben ist, darf Mobilität jedoch in dem Fall nicht als Gut gelten, in dem dabei die Tragfähigkeit der natürlichen Systeme überbelastet wird. Denn dadurch würde die Art der Realisierung eines essentiellen Guts selbst andere essentielle Güter beeinträchtigen. Theoretisch ist dies aus Konsistenzgründen, praktisch aus moralischen Erwägungen untersagt. Ob die natürlichen Systeme tatsächlich überbeansprucht werden, hängt unter anderem vom Mobilitätsausmaß sowie vom Stand der Technik ab. Die Pflege globaler Beziehungen, d.h. konkret etwa der Besuch von Freunden in weiter Distanz, ist folglich nur dann ein Gut, wenn das dazu nötige Verhalten im Hinblick auf den Erhalt künftigen menschenwürdigen Lebens verallgemeinerbar ist. Die Beurteilung eines instrumentellen  $x$  zur Realisierung eines essentiellen Guts lässt sich nur unter Einbezug solch kontingenter Bedingungen vornehmen. Der obige Definitionsvorschlag für Güter ist somit wie folgt zu erweitern: Ein  $x$  ist genau dann ein Gut, wenn es entweder eine notwendige Bedingung für die Entwicklung oder Ausübung einer essentiellen menschlichen Fähigkeit darstellt (essentielles Gut) oder zur Ermöglichung der Entwicklung oder Ausübung einer Grundfähigkeit beiträgt, ohne unter Einbezug aller relevanten kontingenten Bedingungen und seiner verallgemeinerten Nutzung die Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Lebens zu untergraben (instrumentelles Gut).

Wenn wir danach fragen, wie sich eine Gesellschaft entwickeln soll, damit sie auch künftigen Menschen ein menschenwürdiges Leben ermöglichen kann, was also eine faire Hinterlassenschaft bedeutet oder nochmals anders: wann eine Entwicklung nachhaltig ist, so genügt es nicht, ausgehend von der menschlichen Lebensform bestimmte  $x$  als essentielle Güter auszuweisen, die menschenwürdiges Leben auch in Zukunft gewährleisten. Es muss im Hinblick auf die Idee der Nachhaltigkeit zusätzlich die Realisierung dieser Güter bzw. die konkrete Ausübung der essentiellen menschlichen Fähigkeiten ins Auge gefasst werden. Ob ein konkretes  $x$  in *unserer* Welt ein instrumentelles Gut zur Realisierung eines essentiellen Guts aller möglichen Welten darstellt, ist abhängig von den kontingenten Bedingungen unserer Welt. Brian Barrys Beschreibung von Nachhaltigkeit als Funktion der beiden Variablen ‚Bevölkerung‘ und ‚Ressourcen‘ (Barry 1999, 111) mag verkürzt sein. Doch genau solche veränderbaren Faktoren dürfen in einer Güterlehre, die der Idee der Nachhaltigkeit zugrunde gelegt werden kann, nicht vernachlässigt werden. Die Beachtung kontingenter Faktoren ist somit eine Bedingung des ‚zu Ende gedachten‘ Gerechtigkeitsgebots, allen Menschen das Leben eines menschenwürdigen Lebens zu gewährleisten.

## Fazit

Ziel dieses Beitrags ist es, das Verhältnis zwischen der Idee der Nachhaltigkeit und der Idee der Gerechtigkeit zu beleuchten. Die Ausgangsthese des Greifswalder Ansatzes für starke Nachhaltigkeit besagt, dass die Idee der Nachhaltigkeit an die Idee der Gerechtigkeit ‚ange-

lehnt' sei. Eine Nachhaltigkeitstheorie muss demzufolge eine Antwort auf die Frage geben können, wie die Ressourcen innerhalb und zwischen verschiedenen Generationen zu verteilen sind. Ott und Döring beantworten diese Frage anhand eines absoluten Mindeststandards für menschenwürdiges Leben und eines zusätzlichen komparativ-egalitären Standards für intergenerationelle Gerechtigkeit. Zur Bestimmung dieses Mindeststandards genügt es allerdings nicht, den Wie-Aspekt der Verteilung zu regeln. Im Hinblick auf die Nachhaltigkeitsidee ist ebenso auf den Was-Aspekt der Verteilung zu fokussieren. Eine der Idee der Nachhaltigkeit zugrunde liegende Gerechtigkeitstheorie muss begründen können, *was* wir für zukünftige Generationen erhalten sollten. Zur Lösung dieses Problems schlage ich vor, eine Güterlehre zu entwickeln. Diese formuliert die Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Lebens aus. Der hier skizzierte Vorschlag tut dies in einem ersten Schritt anhand der Liste der essentiellen menschlichen Fähigkeiten. Was wir aus gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen künftigen Generationen gegenüber zu erhalten verpflichtet sind, wird durch die menschliche Lebensform bestimmt. Die Liste der Grundfähigkeiten weist uns an, welche Güter für menschenwürdiges Leben notwendigerweise zu erhalten sind. Sie stellt die *notwendigen Bedingungen* zur Bestimmung eines  $x$  als essentielles Gut. Um der Idee der Nachhaltigkeit gerecht zu werden, müssen in einem zweiten Schritt die instrumentellen Güter, die der Realisierung essentieller Güter dienen, in Betracht gezogen werden. Sie erfordern den Einbezug *kontingenter Bedingungen*. Der Einbezug aller relevanten kontingenten Umweltfaktoren klärt – unter Vorbehalt des Verallgemeinerungsgebots –, unter welchen Bedingungen eine konkrete Realisierung eines essentiellen Guts tatsächlich die Bedingungen der Möglichkeit für (zukünftiges) menschenwürdiges Leben nicht untergräbt.

Was bedeutet dies nun für das Verhältnis zwischen der Idee der Nachhaltigkeit und der Idee der Gerechtigkeit? Falls eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit lediglich eine Antwort auf den Wie-Aspekt der Verteilung gibt, sind Gerechtigkeits- und Nachhaltigkeitsidee nicht als deckungsgleich zu betrachten. Falls eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit aber auch Überlegungen impliziert, *was* erhalten werden soll, wozu sie sich auf notwendige und kontingente Bedingungen stützt, so ist die Idee der Nachhaltigkeit nicht bloß an die der Gerechtigkeit ‚angelehnt‘. Eine axiologisch fundierte Gerechtigkeitstheorie formulierte in diesem Fall die Idee der Nachhaltigkeit aus.

**Literatur**

- Barry, Brian (1999): Sustainability and Intergenerational Justice, in: Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice, ed. by A. Dobson, Oxford, pp. 93-117.
- Dobson, Andrew (2000): Drei Konzepte ökologischer Nachhaltigkeit, in: Natur und Kultur 1 (1), S. 62-85.
- Kopfmüller, Jürgen et al. (2001): Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren, Berlin.
- Krebs, Angelika (2000): Wieviel Natur schulden wir der Zukunft?, in: Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongress für Philosophie, hg. von J. Mittelstraß, Berlin, S. 313-333.
- Nussbaum, Martha C. (1992): Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism, in Political Theory 20 (2), pp. 202-246.
- (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a.M.
- (2006): Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge.
- Ott, Konrad (2003): Zu einer Konzeption „starker“ Nachhaltigkeit, in: Umwelt, Ethik, Recht, hg. von M. Bobbert et al., Tübingen, S. 202-229.
- (2006): „Friendly Fire“. Bemerkungen zum integrativen Konzept nachhaltiger Entwicklung, in: Ein Konzept auf dem Prüfstand. Das integrative Nachhaltigkeitskonzept in der Forschungspraxis, hg. von J. Kopfmüller, Berlin, S. 63-81.
- & Döring, Ralf (2004): Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit, Marburg.
- Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
- WCED (World Commission on Environment and Development) (1987): Unsere gemeinsame Zukunft, hg. von V. Hauff, Greven.