

Bernd Ladwig

Ist der Liberalismus ein Anthropozentrismus?¹

Der Liberalismus ist eine politische Philosophie, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt: Diese Ansicht ist verbreitet, aber ist sie auch richtig? Hält man sich an klassische oder auch zeitgenössische Vertreter, dann fällt die Antwort nicht eindeutig aus. John Locke und Immanuel Kant gelten als klassische Liberale, die nur den Menschen Rechte oder auch eine Würde zugesprochen haben. Hingegen hat John Stuart Mill, wohl unter dem Einfluss Jeremy Bentham's, auch leidensfähige Tiere in seine Moral einbezogen.² Unter den zeitgenössischen liberalen Theorien sind diejenigen von John Rawls³ und Jürgen Habermas⁴ anthropozentrisch; dies gilt zum mindesten für den gerechtigkeitstheoretischen Kern der Rawlsschen und den diskurstheoretischen Kern der Habermasschen Konzeption.⁵ Martha Nussbaum,⁶ Sue Donaldson und Will Kymlicka⁷ sowie Christine Korsgaard⁸ gebrauchen demgegenüber liberale Begriffe und Begründungen, um empfindungsfähige Tiere gleichberechtigt zu berücksichtigen.

Diese Uneinigkeit spricht dafür, dass die titelgebende Frage meines Textes eine echte Frage ist. Um mich einer Antwort zu nähern, will ich zunächst etwas zu den Begriffen »Anthropozentrismus« und »Liberalismus« sagen. Ich werde sodann zeigen, dass der Liberalismus den Verdacht des Anthropozentrismus nicht zufällig auf sich zieht. Das hat wesentlich mit seinem Zentralwert der Freiheit zu tun, die als negative Freiheit der Willkür nur unzureichend charakterisiert wäre. Vielmehr nehmen Liberale für eine vernünftige Selbstbestimmung selbstbewusster Personen Partei, was den Eindruck des Anthropozentrismus noch vertieft.

Aber das ist nicht das einzige Merkmal des Liberalismus, das wir beachten sollten, wenn wir ein umfassendes und kohärentes Bild von ihm zeichnen möchten.⁹ Nicht weniger wichtig sind sein normativer Individualismus und sein starkes Verständnis subjektiver Rechte. Ich will zeigen, dass diese Merkmale auf einen Grundwert verweisen, der tiefer liegt als das liberale Freiheitsverständnis. Der

1 Für hilfreiche Hinweise zu einer Vortragsfassung dieses Textes danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern meines Colloquiums »Politische Theorie und Philosophie« an der Freien Universität Berlin.

2 Mill 1852, S. 185ff.

3 Rawls 1975.

4 Habermas 1997.

5 Zu Rawls: Ladwig 2021a; zu Habermas: Ladwig 2020, S. 65–69.

6 Nussbaum 2023.

7 Donaldson; Kymlicka 2013.

8 Korsgaard 2021.

9 Die Konzeption des liberalen Skripts beruht auf mehreren Merkmalen und ihrem Zusammenspiel. Siehe dazu die Einleitung zu diesem Band.

Liberalismus ist eine politische Philosophie, die den Eigenwert des Einzelnen affirmiert und diesem deshalb ein Eigenrecht zuerkennt. Er kann und sollte darum alle Individuen einbeziehen, die eine eigene, werhafte Perspektive auf ihr Dasein in der Welt haben. Da dies auch für viele Tiere gilt, ist der Liberalismus kein Anthrozentrismus. Weil er ein normativer Individualismus ist, kann er allerdings ganzen Arten oder Ökosystemen keinen eigenen moralischen Status zuerkennen. Ihre moralische Bedeutung besteht nur um der Einzelwesen willen, die ihnen angehören oder von ihnen abhängen. Abschließend werde ich andeuten, wie aus dem liberalen Grundwert, wenn wir ihn auf mündige Menschen anwenden, auch das liberale Freiheitsverständnis hervorgeht.

1. Grundbegriffe

»Anthropozentrisch« nenne ich die normative Vorstellung, dass grundsätzlich gesehen nur Menschen um ihrer selbst willen zählen. Die fraglichen Grundsätze können solche der Moral, des Rechts oder der Politik sein. Wer einen allgemeinen moralischen Anthropozentrismus vertritt, erkennt einzig Menschen einen eigenen moralischen Status zu: Nur sie verdienten um ihrer selbst willen moralische Beachtung. Ein Unterfall davon ist die Vorstellung, dass nur Menschen Anspruch auf Gerechtigkeit hätten; allenfalls andere und schwächere Gründe etwa des Mitleids oder der Ehrfurcht könnten für eine moralische Einbeziehung auch von Tieren oder anderen natürlichen Entitäten sprechen. Das *Recht* wäre analog dazu im Ganzen anthropozentrisch, wenn es nur Güter schützte, weil und soweit Menschen sie brauchen oder schätzen. In einem spezielleren Sinne ist das Recht anthropozentrisch, wenn es allein Menschen als natürliche Personen mit subjektiven Rechten anerkennt und Tiere sowie die Natur bloß objektiv-rechtlich schützt.

Auch der *politische* Anthropozentrismus kann weiter oder enger verstanden werden. Im weitesten Sinne sieht er Politik als eine exklusive Praxis von Menschen für Menschen an. Nicht nur die aktivbürgerliche Verantwortung bleibe auf Menschen beschränkt; ebenso könnten nur sie vollwertige politische Mitglieder sein, deren Perspektiven und Interessen bei der Gemeinwohlbestimmung zählen. In einem engeren Sinne anthropozentrisch wäre dagegen ein Politikverständnis, das einen gesetzlichen Tierschutz und vielleicht auch eine Repräsentation tierlicher Interessen einschließt, den vollen Bürgerstatus aber Menschen vorbehält.

Heute geraten anthropozentrische Positionen in Moral, Recht und Politik aus zwei Gründen unter Druck. Erstens wird uns auf schmerzhafte Weise unsere Angewiesenheit auf die durch uns versehrte Natur bewusst: Die Erderwärmung, das Artensterben und die Umweltzerstörung schlagen auf uns zurück und gefährden unsere gemeinsamen Lebensgrundlagen. Deshalb scheint zwar schon unser kollektives Eigeninteresse, gepaart mit Gründen generationenübergreifender Gerechtigkeit, für eine sozialökologische Transformation zu sprechen. Aber eine wachsende Zahl von Menschen bezweifelt dennoch, ob anthropozentrische Beweggründe ausreichen, um die gut organisierten und auf kurze Sicht unwiderstehlich wirkenden Interessen an Naturausbeutung auszustechen. Müssten wir der Natur nicht

vielmehr einen Eigenwert oder auch eigene Rechte zu erkennen, damit ihr Schutz gegen menschliche Nutzungsansprüche nicht regelmäßig den Kürzeren zieht?

Zweitens wächst das Bewusstsein für die Willkürlichkeit unseres grausamen Umgangs mit anderen empfindungs- und erlebensfähigen Lebewesen. Warum zum Beispiel verhätscheln wir Hunde, aber stecken nicht weniger intelligente und soziale Sauen in Abfertelbuchten, in denen sie sich nicht um die eigene Achse drehen können und ständig die eigenen Exkreme riechen müssen? Das wäre vielleicht zu rechtfertigen, wenn wir ohne tierliche Produkte wie Schweinefleisch nicht gut und menschenwürdig existieren könnten. Aber wir leben in Gesellschaften mit vielen gesunden, schmackhaften und zunehmend auch erschwinglichen Alternativen zu Nahrungsmitteln, für die Tiere armselig leben und gewaltsam sterben. Hier ist noch klarer als im Falle des Klima-, Arten- und Umweltschutzes, dass wir über den anthropozentrischen Horizont hinausgehen müssen: Unsere wohlüberlegten Urteile sprechen dafür, dass zumindest manche Tiere um ihrer selbst willen moralisch zählen und wir ihre elementaren Bedürfnisse auch nicht einfach für wirtschaftliche Vorteile und Geschmacksvorlieben missachten dürfen.

Der Liberalismus scheint in beiden Hinsichten, des Umwelt- und des Tier- schutzes, eher schlecht abzuschneiden. Er scheint sogar ein Paradefall anthropozentrischen politischen Denkens zu sein, das uns besonders wirkmächtige (Schein-)Rechtfertigungen dafür gegeben hat, die Natur und die Tiere als frei verfügbare Sachen anzusehen. Im liberalen Freiheits- und Fortschrittsverständnis sind beide scheinbar bloß als Ressourcen zu unseren Zwecken und nicht auch selbst, mit Immanuel Kant gesprochen, als Zwecke vorgesehen. Wir dürfen mit ihnen Handel treiben, sie ge- und verbrauchen oder auch die Folgekosten unserer Lebensweise auf sie abwälzen. Nur wir selbst sollten als freie Wesen keine umfassende Instrumentalisierung und Missachtung erleiden und haben darum Ansprüche auf moralische Rechtfertigung, (menschen-)rechtlichen Schutz und politische Mitsprache.

Wenn ich von »Liberalismus« spreche, so bin ich mir der Tatsache bewusst, dass er eher durch Familienähnlichkeiten als durch allgemein geteilte Merkmale gekennzeichnet ist. Am ehesten dürften wir seiner Besonderheiten habhaft werden, indem wir verschiedene Begriffe mit bestimmten Akzenten versehen und in einen umfassenden und kohärenten Begründungszusammenhang bringen. »Liberalismus« so können wir mit Ronald Dworkin¹⁰ sagen, ist ein interpretatives Konzept, und wenn wir für eine bestimmte Deutung dieses Konzepts argumentieren möchten, so müssen wir uns dazu auf andere interpretative Konzepte wie »Freiheit«, »Gleichheit«, »Individualität«, »Rechte« oder auch »Öffentliche Rechtfertigung«, »Antipaternalismus« und »Toleranz« beziehen.

Das Ergebnis könnte ein Bild von der normativen Architektonik¹¹ des Liberalismus sein, aus der vermeintliche Stützpfiler wie (staatliche) Neutralität oder ein vor allem negatives Freiheitsverständnis herausfallen. Ich werde sogar generelle Zweifel an der oft vermuteten fundamentalen Bedeutung des Ideals der Freiheit

10 Dworkin 2013, Kapitel 8.

11 Ich übernehme dieses Bild von Özmen 2023, S. 87.

für den Liberalismus vorbringen. Auch könnten sich vermeintliche Unvereinbarkeiten, etwa zwischen Liberalismus und Sozialismus oder Liberalismus und Republikanismus, als oberflächlich, und vermeintliche Familienzugehörigkeiten, zum Beispiel des Utilitarismus oder des Libertarianismus, als scheinhaft herausstellen. Tatsächlich werde ich ein Bild von den normativen Grundlagen des Liberalismus zeichnen, das insbesondere den Utilitarismus ausschließt, weil er keinen zentralen Platz für die Idee subjektiver Rechte vorsieht, die mir wiederum für eine überzeugende Konzeption unverzichtbar vorkommt.

Der Utilitarismus hat allerdings keine Probleme mit der Einbeziehung auch empfindungsfähiger Tiere. Er ist kein Anthropozentrismus, während das liberale Verständnis von Rechten einzig auf Menschen zugeschnitten zu sein scheint. Das liegt daran, dass Liberale die Freiheit und nicht die Leidensfähigkeit als grundlegenden Bezugspunkt der Beachtung ansehen. Der Grundwert der Freiheit strahlt dann auch auf das liberale Verständnis von moralischer Rechtfertigung, politischer Einbeziehung und rechtlichem Schutz aus. Folglich macht der Liberalismus auch in allen vier Hinsichten einen anthropozentrischen Eindruck.

2. Werte, Moral, Politik und Recht

Zunächst zur liberalen *Axiologie*: Die Freiheit gilt gemeinhin als liberaler Grundwert. Genauer müsste man sagen: die individuelle Freiheit, denn die Freiheit ganzer Gruppen oder Gemeinwesen spielt in anderen politischen Theorieströmungen, etwa dem Sozialismus oder dem Republikanismus, eine wenigstens ebenso große Rolle. Liberale legen besonderen Wert darauf, dass Individuen Spielräume für eigene Entscheidungen und Handlungen besitzen. Und da alle dieses Interesse teilen, schuldet der Staat allen die Gewährleistung der gleichen individuellen Freiheit. So ergibt sich das *trio liberale* aus Freiheit, Individualität und Gleichheit, das Elif Özmen¹² als grundlegende Gemeinsamkeit der liberalen Theorietradition ansieht. Die Freiheit des einen muss mit der gleichen Freiheit jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen können.¹³ Eingriffe in die Freiheit sind darum vor allem oder allein um der Freiheit selbst willen gerechtfertigt.

Umso wichtiger ist, wer als Subjekt der Freiheit gilt. In der liberalen Tradition sind dies so gut wie immer nur individuelle Menschen. Nur diese seien zu freien Entscheidungen und Handlungen fähig. Nur sie könnten zum Beispiel Verträge miteinander schließen und dadurch soziale Beziehungen stiften und gestalten. Tiere und die Natur könnten dagegen nur Objekte solcher Vereinbarungen sein. Sie und ihre Produkte dürften angeeignet, genutzt und getauscht werden, ohne dass von ihnen eigene Ansprüche ausgingen. In dieser Vorstellung finden Einschränkungen der Freiheit menschlicher Eigentümer um der Tiere oder der Natur willen keinen Platz.

12 Özmen 2023, S. 43.

13 So klassisch Kant 1993 [1797]. AB 45.

Ich werde auf die liberale Axiologie im nächsten Abschnitt zurückkommen. Die liberale Wertschätzung der Freiheit spielt jedenfalls auch in liberalen Konzeptiōnen *moralischer* Rechtfertigung eine charakteristische Rolle. Dies ist eine zweite Hinsicht, in der der Liberalismus auf eine anthropozentrische Position festgelegt zu sein scheint. Von der Wertschätzung der Freiheit führt ein gerader Weg zu der Vorstellung einer freien Zustimmung auch zu moralischen Normen. Jeder Einzelne muss einer beliebigen Norm, die er in sein Gewissen aufnehmen sollte, aus eigener freier Einsicht zustimmen können. Gibt es auch nur ein Individuum, dem gegenüber die Norm nicht gerechtfertigt werden kann, so besteht deren Anspruch auf allgemeine Geltung zu Unrecht. Liberale sprechen in diesem Sinne den Individuen als möglichen Adressaten moralischer Verpflichtungen ein Vetorecht zu.

Das Veto ist aber nur gültig, wenn es auf Gründen beruht, die unter allen Normadressaten geteilt werden können. Die Gründe dürfen nicht an Positionen wie überlegene Stärke oder Beliebtheit gebunden sein, die Normadressaten von einander trennen. Von Vertragstheorien in der Tradition des Thomas Hobbes unterscheiden sich liberale Konzeptionen durch bestimmte Randbedingungen des Urteilens, die Unparteilichkeit sichern sollen. Zu allgemein teilbaren Gründen für Normen gelangen wir demnach nicht durch egozentrisches Überlegen, sondern nur, indem wir die Perspektiven aller möglicherweise von einer Normanwendung Betroffenen gleichermaßen beachten.¹⁴

Mit hobbesianischen Vertragstheorien scheinen die liberalen Varianten allerdings den anthropozentrischen Zuschnitt zu teilen. Schließlich sind nur Menschen dazu imstande, nach Maßgabe rechtfertigender Gründe zu Normen »ja« oder »nein« zu sagen. Nur sie können zu einer beanspruchten Normgeltung einsam oder gemeinsam Stellung nehmen und dazu die Perspektiven aller Betroffenen in Betracht ziehen. Nur sie vermögen Normen aus Einsicht in die substantiellen und bzw. oder prozeduralen Gründe, die für ihre Geltung sprechen, verantwortlich zu befolgen. Negativ können wir dies daran erkennen, dass sie die letzten Adressaten für moralische Vorwürfe sind und sich schuldig fühlen sollten, sofern die Vorwürfe zutreffen.

Einen anthropozentrischen Eindruck erwecken drittens auch die von Liberalen vertretenen Konzeptionen des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist vor allem für solche Liberale wichtig, welche die liberale Legitimitätsvorstellung mit einer Konzeption deliberativer Demokratie verknüpfen; prominente Beispiele sind Rawls¹⁵ und Habermas¹⁶. In dieser *politischen* Hinsicht scheint der liberale Anthropozentrismus aus einer anspruchsvollen Vorstellung von aktivbürgerlicher Verantwortung hervorzugehen. Am öffentlichen Vernunftgebrauch kann wiederum nur mitwirken, wer rechtfertigende Gründe vorzubringen und zu verstehen vermag. Sein wichtigster Gegenstand sind die we-

14 Dazu ausführlich Ladwig 2020, S. 45–50.

15 Rawls 2006.

16 Habermas 1994.

sentlichen Verfassungsgrundsätze, über die unter freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern möglichst Einigkeit herrschen sollte – einschließlich des Grundsatzes der Freiheit und Gleichheit selbst. Sie bilden den Rahmen für eine zivilisierte Austragung politischer Konflikte und für die Suche nach halbwegs fairen Kompromissen.

Wiederum appelliert der Liberalismus also an die Fähigkeit jedes Einzelnen, die für das Zusammenleben zentralen Gründe und Gesichtspunkte einzusehen und auch selbst zu ihnen Stellung zu nehmen. Wie schon für die Moral, so soll auch für die Politik gelten, dass sich ihre Grundsätze vor allen, für die sie verbindlich sein sollen, rechtfertigen lassen. In den Worten Jeremy Waldrons:

»Die Legitimität der Gesellschaft und die Grundlage sozialer Verpflichtungen und Verbindlichkeiten müssen jedem Individuum verständlich gemacht werden, denn wenn der Schleier des Mysteriums einmal gelüftet ist, wird *jeder* eine Antwort haben wollen. Wenn es ein Individuum gibt, dem keine Rechtfertigung gegeben werden kann, dann würde die gesellschaftliche Ordnung, was *dieses* Individuum angeht, besser durch andere Arrangements ersetzt, denn der Status quo hat dann keinen Anspruch auf die Bindung *dieses* Individuums an seine Ordnung begründen können.«¹⁷

Hier ist zwar scheinbar speziesneutral vom »Individuum« die Rede. Aber es liegt auf der Hand, dass nur Menschen gemeint sind, schließlich können nur sie die Grundlagen von Verpflichtungen und Verbindlichkeiten verstehen und nach Antworten verlangen. Gerade die enge Verbindung, die der Liberalismus zum aufklärerischen Denken unterhält, scheint ihn auch politisch auf einen Anthropozentrismus festzulegen.

Dies scheint nun viertens auch für das *positive Recht* zu gelten. Hier akzeptieren inzwischen zwar auch viele Liberale, dass Tieren und der Natur ein objektiv-rechtlicher Schutz zustehe. Weiterhin wollen sie aber den Status einer natürlichen Person mit eigenen subjektiven Rechten auf Menschen begrenzen. Dieser Anthropozentrismus kommt etwa im deutschen Grundgesetz mit der Fundierung der Grundrechte in der Menschenwürde zum Ausdruck. Zwar erkennt das Recht auch juristischen Personen eigene Grundrechte zu, aber es überschreitet damit nicht die auf die Menschenwürde bezogene Wertordnung. Eine Einbeziehung juristischer Personen in den Schutzbereich der Grundrechte hält das Bundesverfassungsgericht nur für gerechtfertigt, »wenn ihre Bildung und Betätigung Ausdruck der freien Entfaltung der natürlichen Personen sind, besonders wenn der Durchgriff auf die hinter den juristischen Personen stehenden Menschen dies als sinnvoll oder erforderlich erscheinen lässt«.¹⁸

Schon gar nicht ist hier von Rechten für Tiere oder etwa für Ökosysteme die Rede. Dafür kann man, auch ohne den schwierigen Würdebegriff zu bemühen, zwei Gründe angeben, von denen der zweite wiederum auch auf die liberale Wertschätzung der Freiheit verweist. Der erste Grund bezieht sich auf die Korrelativität von Rechten und Pflichten.¹⁹ Zu Rechten gehörten Obligationen, wie

17 Waldron 1995, hier S. 117; kursiv im Original.

18 BVerfGE 21, 326.

19 Vgl. Stepanians 2005.

sie aber kein Tier und erst recht kein Ökosystem kennen und befolgen könnten. Tiere täten letztlich immer, wozu sie biologisch bestimmt seien, und ihre Lebensformen entfalteten sich nach den normfreien Gesetzen der Natur. Nur Menschen vermöchten aus selbst eingesehenen Gründen fremde Rechte zu beachten. Allen anderen Wesen fehle die Fähigkeit, eine Pflicht im Wissen um die Gültigkeit der sie rechtfertigenden Gründe zu akzeptieren.

Der zweite Grund hat mit einer spezifischen Theorie zu tun, aus der hervorgeht, wozu wir Rechte haben. Sie heißt *Willenstheorie*, weil sie die Willensmacht der Rechteinhaberin hervorhebt.²⁰ Diese kann Rechtsgüter nach eigenem Gutdünken gebrauchen und sie auch dazu verwenden, normative Verhältnisse zu verändern. Eine Eigentümerin kann zum Beispiel eine Leihgabe zurückverlangen, die Gerichte anrufen oder auch andere mit deren Einwilligung zu Eigentümern machen. Rechtssubjekte haben Freiheiten und Vermögen, die sie in einer Welt nur mit Pflichten oder auch Tugenden nicht besäßen.

Subjektive Rechte im Sinne der Willenstheorie sind somit eine wichtige Verkörperung des liberalen Grundwerts der Freiheit. Die Willenstheorie ist für Liberale attraktiv, weil sie den emanzipatorischen Mehrwert von Rechten aufzeigt. Rechte, die nur geschützte Ansprüche umfassten, brächten das Rechtssubjekt hingegen bloß passiv, als Empfänger fremder Rücksichten und Leistungen sowie als Objekt des Schutzes und der Hilfe, zur Geltung. Sie wären sozusagen nicht subjektiv genug: Sie spielten nicht auch die Rolle der Ermächtigung von Personen, den eigenen Willen in der Welt der Dinge und Beziehungen bestimmend zu machen. Tiere sind aber nicht zu einem selbstbewussten und selbstbestimmten Gebrauch von Ansprüchen imstande. Sie besitzen einen bestenfalls rudimentären Begriff von rechtlichen Ansprüchen und normativen Beziehungen als solchen. Ganze Arten und Ökosysteme sind überhaupt keine Subjekte, die etwas wollen könnten. Darum spricht auch die Willenstheorie dagegen, dass Tiere und die Natur Rechte haben können.

3. Von negativer Freiheit zur Autonomie der Person

Der Ausgangspunkt des Anthropozentrismusverdachts, dem ich im letzten Abschnitt nachgegangen bin, ist die liberale Wertschätzung der individuellen Freiheit. Sie strahlt auch auf die liberalen Vorstellungen von moralischer Rechtfertigung, politischer Verständigung und subjektiven Rechten aus. Wie zentral sie für das Verständnis des Liberalismus zu sein scheint, wird schon in der Einleitung zu diesem Band deutlich. Michael Zürn zitiert dort Michael Freedens mit den Worten: »Es ist einfach unvorstellbar und empirisch unmöglich, eine Variante des Liberalismus zu finden, die ohne das Konzept der Freiheit auskommt«.²¹

Damit ist allerdings erstens noch nichts über die Vorstellungen gesagt, die dieses Konzept inhaltlich ausfüllen und dessen liberale Auslegung etwa von einer

20 Dazu schon klassisch Hart 1955.

21 Freed 2015, S. 58; zitiert in der Einleitung zu diesem Band.

republikanischen trennen. Zweitens zwingt uns dies nicht zu der Ansicht, dass der Liberalismus, nur weil er das Konzept der Freiheit *benötigt*, diesem deshalb eine schlechterdings *fundierende* Bedeutung beimessen müsse. Wie ich zeigen will, ist das spezifisch liberale Freiheitsverständnis tatsächlich anthropozentrisch. Es ist zugeschnitten auf selbstbewusste Personen, die zu vernünftiger Selbstbestimmung imstande sind. Doch dieses Ideal schließt schon manche Menschen aus. Es kann darum die Idee der Menschenrechte nicht fundieren, die für die politische Philosophie des Liberalismus nicht weniger wichtig ist als dessen Freiheitsverständnis. Diese immanent ansetzende Kritik am liberalen Anthropozentrismus der Freiheit weist aber zugleich über die biologische Artgrenze hinaus. Sie spricht dafür, dass auch viele individuelle Tiere Rechte haben, weil der für Liberale letztendlich tragende Wert auch für sie bedeutsam ist.

Will man die verschiedenen Freiheitsvorstellungen systematisieren, bietet sich eine Formel mit drei Variablen an: *X ist frei von Y um zu Z.*²² Wie schon gesagt, legen Liberale Wert darauf, die erste Variable individualistisch auszufüllen. Wo von und wozu aber muss ein Individuum frei sein? Einem verbreiteten Vorurteil zufolge gehört zum Liberalismus wesentlich ein sogenanntes negatives Freiheitsverständnis.²³ Es sieht einen geschützten Bereich vor, in dem ein Individuum tun oder lassen kann, was ihm beliebt.²⁴ Das Individuum muss also selbst die Frage nach dem Wozu seiner Freiheit beantworten dürfen. Die negative Freiheit ist die Freiheit der Willkür, nicht die Freiheit eines irgendwie qualifizierten Willens. Sie kann auf alle möglichen Zwecke abzielen, auch irrationale oder unmoralische.

Vor allem aber hebt der Ausdruck »negative Freiheit« den Aspekt des Freiheitshindernisses hervor: *Wovon* muss ein freies Individuum (vor allem) frei sein? Eine naheliegende Antwort lautet: Jemand ist dann unfrei, wenn ein anderer ihn dazu zwingen kann, etwas zu tun oder zu lassen.²⁵ Wer einem Zwang unterliegt, ist einem fremden Willen unterworfen. Es hängt dann von einer anderen Akteurin oder Instanz ab, was er tun oder lassen kann. Dies kann zunächst ein anderer Mensch, etwa eine Entführerin sein. Eine Entführung ist ein drastischer Eingriff in eine fremde Freiheitssphäre. Um solche Ein- und Übergriffe zu verhindern, sind öffentliche Gewalten gerechtfertigt. Diese sind für Liberale aber nur ein notwendiges Übel. Schließlich geht von ihnen, da sie die Gewaltmittel monopolisieren, eine besonders große Gefahr des unzulässigen Zwangsgebrauchs aus. Sie müssen deshalb institutionell daran gehindert werden, unkontrolliert und willkürlich in die Freiheitssphären der Regierten einzugreifen. Weil der Staat nicht nur der stärkste Garant, sondern zugleich der größte Gefährder der individuellen Freiheit ist, ist er ein bevorzugter Gegenstand liberalen Misstrauens.

Ein grundsätzliches Zutrauen hegen Liberale hingegen in die Selbstorganisationsfähigkeit der Gesellschaft. Die Individuen sollten die größtmögliche Freiheit

22 Vgl. MacCallum 1967.

23 Etwa Tugendhat 1998, S. 55.

24 Dazu schon klassisch Berlin 1958.

25 Vgl. Hayek 1960, S. 15.

haben, nach Maßgabe eigener Überzeugungen, Neigungen oder Interessen soziale Verbindungen einzugehen oder auch wieder aufzulösen. Prototypisch dafür ist die Figur des Vertrages. Sie steht im weiteren Sinne für Verbindlichkeiten, denen die Parteien nur unterliegen, weil sie ihnen zwanglos zugestimmt haben. Liberale neigen zu der besitzindividualistischen Vorstellung einer Gesellschaft aus lauter Privateigentümern,²⁶ die im geregelten sozialen Mit- und auch Gegeneinander rational die eigenen Interessen verfolgen.

Ein negatives Freiheitsverständnis lässt sich demnach auf die folgende Formel bringen: *Ein Individuum (X) ist frei von Zwang (Y), um zu tun oder zu lassen, was immer es will (Z)*. Man mag meinen, dass mit dieser Formel noch gar keine anthropozentrische Vorentscheidung getroffen sei. Sie schließt nicht explizit aus, dass auch andere Tiere, soweit sie etwas wollen können, im negativen Sinne frei oder unfrei zu sein vermögen. Das Wollen wird ja im negativen Freiheitsverständnis nicht weiter qualifiziert, und Zwang ist ein von außen kommendes Freiheitshindernis, das schon an versehrbaren Körpern ansetzen kann und nicht unbedingt ein reflexives Selbstverhältnis des Willenssubjekts voraussetzt.²⁷

In Verbindung mit der Vorstellung einer vertraglich gestifteten und gestalteten Gesellschaft von Eigentümern wird allerdings klar, dass klassische Liberale die negative Freiheit als einen Wert allein für Menschen, und zunächst nicht einmal für alle, ansahen. Wie Carol Pateman mit Bezug auf Frauen²⁸ und Charles W. Mills hinsichtlich nichtweißer Menschen²⁹ argumentiert haben, waren rechtlich geschützte Bereiche freier Entscheidungen, Handlungen und Transaktionen vor allem für weiße vermögende Männer vorgesehen. Frauen und Andersfarbige galten als unfähig zu jener rationalen Kontrolle, wie sie für verantwortliche und verantwortbare Vertragsschlüsse vorauszusetzen sei. Sie waren wesentlich Objekte, nicht Subjekte freier Vereinbarungen und standen insofern auf einer Stufe mit den Tieren und der Natur. Das machte sie nicht unbedingt rechtlos, wie es Sklaven allerdings waren. Sie mochten indirekt vom Schutz negativer Freiheit profitieren, der aber direkt nur den weißen männlichen Eigentümern geschuldet schien. Auch schloss er deren Recht ein, über Frauen und Andersfarbige zu verfügen, wenn nicht als Sklaven, so doch als disponibile Körper, etwa in der Ehe.³⁰

26 Dazu Macpherson 1973.

27 Er kann allerdings auch als Macht »noumenaler Art« (Forst 2021, S. 80) auftreten, der nur vernunftfähige Wesen unterliegen können. Dies ist etwa bei Erpressungen der Fall, die voraussetzen, dass das Opfer eine Drohung zu verstehen vermag.

28 Pateman 1988/2018. Gülay Çağlar stellt Carol Pateman in ihrem Beitrag im vorliegenden Band ausführlicher als feministische Kritik zweiten Grades am liberalen Skript vor.

29 Mills 1997.

30 Allerdings hat zum Beispiel John Locke (1689) die Verbindung von Mann und Frau auf den Zweck der Zeugung und Erziehung von Kindern bezogen und nach dieser Maßgabe auch den Frauen gültige Ansprüche zuerkannt. Dazu zähle auch ihr Recht, die Verbindung wieder aufzulösen, sobald alle Kinder aus dem Haus seien. Eine uningeschränkte Gewalt der Männer über die Frauen nach dem Vorbild der absoluten Monarchie lehnte Locke ebenso ab wie die absolute Monarchie selbst.

Frauen und nicht-weiße Menschen besitzen allerdings Möglichkeiten der Anfechtung von Ausschlüssen und Diskriminierungen, die Tiere und die Natur nicht haben. Sie können ein Unrecht mit eigener Stimme beklagen und auch gemeinsam mit anderen bekämpfen. Dabei dürfen sie sich auf einen universalistischen Geltungsanspruch berufen, den Liberale von Anfang an erhoben hatten. Von dem Versprechen menschenrechtlicher Gleichheit geht eine Dynamik hin zu immer größerer Einbeziehung aus. Sie lädt zu immanenter Kritik ein, der sich zumindest die Verständigen unter den Privilegien im öffentlichen Vernunftgebrauch auf Dauer nicht entziehen können.

Das gilt auch für das Argument, man müsse, um ein vollwertiges Subjekt im privatrechtlichen und auch öffentlich-rechtlichen Sinne sein zu können, hinreichend mündig und auch wirtschaftlich selbstständig sein. Anstatt darin eine Rechtfertigung für den fortdauernden Ausschluss mancher Menschen vom vollen Bürgerstatus zu sehen, wie noch Kant es tat, könnte man es auch als Argument für einen Wohlfahrtsstaat betrachten. Dieser sollte durch Bildung, ökonomische Grundsicherung, aktive Arbeitsmarktpolitik oder auch eine Neuverteilung des Produktivvermögens allen die tatsächliche Möglichkeit geben, sich als Menschen, Bürger und Kooperationspartner zu verwirklichen.

Die liberale Wertschätzung des spezifisch menschlichen Vermögens zu einer freien Lebensführung lädt, allgemein gesagt, dazu ein, die Grundfreiheiten »materialistischer« aufzufassen, als frühe Liberale es wahrhaben wollten.³¹ Auch das ist nicht einfach eine von außen kommende Kritik. Vielmehr haben die Liberalen stillschweigend immer schon *eine* Gruppe der Gesellschaft im Blick gehabt, für die die faktischen Voraussetzungen des Freiheitsgebrauchs als gesichert gelten durften. Das waren eben die vermögenden weißen Männer. Sie besaßen sozusagen »von Haus aus« alles, was sie zu persönlicher Verwirklichung, wirtschaftlicher Existenzsicherung und politischer Mitwirkung befähigte. Der universalistische Geltungsanspruch des Liberalismus sprach für eine Verallgemeinerung solcher Möglichkeiten. Also ist die Ansicht, dass wirklich alle Menschen Anspruch auf die gleichen Freiheiten und auch auf einen hinreichend gleichen Gebrauchswert dieser Freiheiten haben, im Liberalismus von Anfang an angelegt gewesen, auch wenn es langer und harter Kämpfe bedurfte, um ihn etwa gegen Misogynie, Rassismus und Klassenvorurteile leidlich durchzusetzen.

Dass der Schluss auf eine Möglichkeitskonzeption der Freiheit durch eine immanente Kritik des nur negativen Freiheitsverständnisses möglich ist, mag auch das folgende Zitat eines seiner bekanntesten Verfechter, Friedrich August Hayek, verdeutlichen. Freiheit »bedeutete immer, dass ein Mensch die Möglichkeit hatte, nach seinen eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln, im Gegensatz zur Lage derjenigen, die unwiderruflich dem Willen eines anderen untergeordnet waren, der sie durch willkürliche Entscheidung zwingen konnte, Dinge in bestimmter

31 Eine Ausnahme war John Stuart Mill (1880), der selbst eine sozialistische Wirtschaftsordnung nicht ausschließen wollte. Diese müsste sich allerdings unter fairen Vergleichsbedingungen als dem Kapitalismus zumindest ebenbürtig erweisen – was bis heute keiner ihrer Spielarten gelungen ist.

Weise zu tun und zu lassen«.³² Hayek scheint hier zunächst zwar nur zu sagen, dass einzig regelrechter Zwang unsere Freiheit beschränken könne. Wäre das wahr, so genügte es, den Zwang zu minimieren, um die Freiheit zu maximieren. Armut zum Beispiel ist kein Zwang, also gefährdet sie die Freiheit nicht direkt, sondern nur, soweit sie Menschen in Zwangsverhältnisse hineinführt.³³ Hingegen wäre staatlicher Zwang, um eine Umverteilung durchzusetzen, immer und direkt freiheitswidrig.

Hayeks Definition lässt sich allerdings auch gegen den Strich lesen. Wann nämlich ist ein Mensch »unwiderstehlich dem Willen eines anderen untergeordnet«? Hayek zufolge genügt es, wenn ein anderer ihn »durch willkürliche Entscheidung zwingen konnte, Dinge in bestimmter Weise zu tun und zu lassen«. Die von mir hervorgehobene Formulierung geht über die Abwesenheit tatsächlicher Ein- und Übergriffe hinaus. Wer einen anderen zu etwas zwingen *kann*, kann auf den Zwang ja auch verzichten. Hayeks Definition verweist damit der Sache nach auf ein neo-republikanisch vertieftes Verständnis negativer Freiheit als Nicht-Beherrschung, wie es Philip Pettit vertritt.³⁴

Freiheit als Nichtbeherrschung besteht in einem formalen und auch faktischen Status, der willkürliche Ein- und Übergriffe institutionell ausschließt. Damit ist mehr verlangt als nur die faktische Abwesenheit von Interventionen in fremde Freiheitssphären. Dies könnte schließlich eine bloße Funktion veränderlicher Läufen machhabender Menschen oder Gruppen sein. Meine Freiheit von Übergriffen darf aber nicht von den guten Absichten anderer Akteure abhängen. Ich muss individuell oder jedenfalls als Teil eines Kollektivs kontrollieren können, wann und warum andere meine Handlungsmöglichkeiten beschneiden können.

In einer funktionierenden Demokratie können Bürger zwar nicht individuell, aber gemeinsam kontrollieren, wer sie wie regiert und wer ihnen welche Gesetze gibt. Nicht-Beherrschung ist also keine Anarchie. Der Staat kann sogar nötig sein, um zu verhindern, dass einige Bürger andere einer privaten Willkürherrschaft unterwerfen. Gerade in der kapitalistischen Wirtschaft ist die Gefahr groß, dass Unternehmer ihre Organisationsmacht dazu nutzen, um abhängig Arbeitende auszubeuten oder nach Belieben zu entlassen. Der Staat kann hier Garantien geben, die das gesellschaftliche Kräfteverhältnis korrigieren, das im Kapitalismus zumeist die Eigentümer der Produktionsmittel begünstigt.

Erweitert man das Verständnis negativer Freiheit um die Abwesenheit schon der *Potentialität* willkürlicher Eingriffe, so werden demnach auch Armut und wirtschaftliche Ungleichheit als sozial verantwortete Freiheitshindernisse sichtbar.

32 Hayek 1960, S. 15.

33 Allerdings kann man argumentieren, dass Armut schon als solche die negative Freiheit beschränke. Wer kein Geld hat, kann viele Güter nicht nutzen, ohne sich der Gefahr gesetzlich zulässigen Zwanges auszusetzen. Ein Mangel an Geld beschränkt die Bereiche, in denen man ungehindert und auf legale Weise von Möglichkeiten Gebrauch machen kann. G.A. Cohen (2017, S. 300) sieht darum Geld als ein Mittel an, um voraussichtliche Eingriffe aus dem Weg zu räumen; den Hinweis verdanke ich Peter Niesen.

34 Z.B. Pettit 2017; ich greife auch damit eine Anregung von Peter Niesen auf.

Diesen Schluss hat Hayek mit seiner Definition zwar nicht bezweckt, er hat ihn aber der Sache nach nahegelegt. Dies gilt schließlich auch für seine Betonung der »Möglichkeit« eines Menschen, nach den eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln. Wer auf diese allgemeine Möglichkeit Wert legt, für den muss das Grundübel nicht unbedingt fremder Zwang sein. Auch Armut kann einen Menschen daran hindern, so zu leben, wie er es gern tun würde. Nur, wer schon ohne staatliche Eingriffe über die nötigen Mittel verfügt, kann es sich sozusagen leisten, die Eingriffe allein unter dem Gesichtspunkt der Vereitelung von Freiheiten zu sehen.

Das beeinflusst auch das Verständnis der Vertragsfreiheit, auf die Liberale so viel Wert legen. Alle Beteiligten sollen nur solchen Verpflichtungen unterliegen, denen sie zwanglos zugestimmt haben. Doch man kann einwenden, dass nicht jeder zwanglose Vertragsschluss darum auch schon freiwillig sei. Wer etwa verhungern müsste, wenn er sich dem Angebot einer entwürdigenden Beschäftigung verweigerte, vermag nicht effektiv »nein« zu sagen und wird darum leicht zum Opfer von Ausbeutung. Neben fremdem Zwang können auch materielle Not oder Mangel an Wissen einen Menschen zu einem an Möglichkeiten armen Leben verurteilen. Die Figur des Vertrages mag verschleiern, dass Menschen nicht selbstbestimmt leben können, weil sie von anderen Akteuren einseitig abhängig sind.³⁵

Die bisherige Argumentation bewegte sich in den Bahnen des negativen Freiheitsverständnisses. Wir müssen diese Bahnen nicht verlassen, um zu einer Möglichkeitskonzeption der Freiheit zu gelangen. Man könnte nun argumentieren, dass auch dieses Freiheitsverständnis, weil es das Wollen der Subjekte weiterhin nicht qualifiziert, nicht zwangsläufig anthropozentrisch sei. Ein Pferd zum Beispiel ist zwar nicht vertragsfähig, aber es kann auch nur tun, was es will, wenn es Zugang zu Wasser und Futter hat. Ebenso kann es institutionell mehr oder weniger gut gegen die Willkür etwa von Reitern geschützt sein.³⁶

Aber die Möglichkeitskonzeption genügt noch nicht, um die liberale Wertschätzung der Freiheit ganz verständlich zu machen. Gegen eine Beschränkung auf sie spricht die Betonung von Mündigkeit und rationaler Kontrolle in liberalen Theorien. Aus eben diesen Gründen sollte ja jedenfalls die volle Vertragsfreiheit nur weißen besitzenden Männern vorbehalten bleiben. Warum sollten wir die von Hayek hervorgehobene Freiheit, nach eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln, wertvoll finden? Wenigstens eine Teilarbeit dürfte sein, dass wir die je eigenen Vorstellungen von einem guten und richtigen Leben möglichst selbstbestimmt verwirklichen wollen.

Der Wert der Freiheit ist von unserer Fähigkeit zur effektiven Orientierung an überzeugenden Rechtfertigungsgründen nicht zu trennen. Das schließt auch die

35 Tugendhat 1992.

36 Daher schlagen Michael Allen und Erica von Essen (2016) vor, das neo-republikanische Freiheitsverständnis auf Mensch-Tier-Verhältnisse zu übertragen. Tiere können allerdings selbst weder individuell noch im Kollektiv kontrollieren, wer warum in ihre Freiheiten eingreifen darf. Sie bedürfen dazu verständiger menschlicher Stellvertreter, die ihre Interessen auch politisch repräsentieren und vor Gerichten wahrnehmen.

Freiheit zur Selbstkorrektur unter dem Eindruck neuer Evidenzen oder Einwände ein. Warum schließlich fragen wir uns oder auch andere immer wieder, was wir tun oder lassen *sollten*, anstatt einfach unseren stärksten Neigungen nachzugeben? Gerade wenn es um die letzten Lebensziele oder leitenden Grundsätze geht, wollen wir nicht irgendwelche, sondern wohlbegündete Entscheidungen treffen.

Die innerliberale Kritik der negativen Freiheit hat demnach Folgen sowohl für das Wovon wie auch für das Wozu der Freiheit. Wenn Liberale einsehen, dass ihr eigentlicher Grundwert die vernünftige Selbstbestimmung oder Autonomie der Person ist, dann können und sollten sie über das nur negative Freiheitsverständnis hinausgehen und eine Möglichkeitskonzeption vernünftiger Freiheit vertreten. Eine autonome Person ist nicht nur *frei von* fremdem Zwang, sondern *frei zu* einer selbstbestimmt gelingenden Lebensführung. Als Freiheitshindernis gilt dann alles, was Menschen von einer Lebensführung abhält,³⁷ die sie aus guten und selbst eingesehenen Gründen wertschätzen könnten. Die Wichtigkeit guter Gründe weist dabei über das unqualifizierte Verständnis von Willkürfreiheit hinaus, das zur negativen Konzeption gehört.

Wer sich fragt, was er tun oder lassen sollte, kann zwar (faktisch) auch das Irrationale wählen, aber er will das Falsche vermeiden und das Richtige treffen. Dieses Richtige muss und wird nicht substantiell für alle Menschen, oder auch nur für alle Angehörigen einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft, dasselbe sein. Liberale gehen wohlweislich von einem Pluralismus letzter Zwecke aus, weil die Menschen, ihre Lebensumstände und Erfahrungen verschieden sind. Das sollte die Liberalen aber nicht daran hindern, für eine bestimmte, formal charakterisierbare Art und Weise der Lebensführung Partei zu ergreifen. Autonome Personen lassen sich von genau den rechtfertigenden Gründen bestimmen, die ihnen alles in allem als hinreichend gut gelten, unter Urteilsbedingungen, die ein vernünftiges Überlegen begünstigen, und in einer sozialen Welt, die hinreichend reich ist an wertvollen Optionen.³⁸

4. Eigenrecht und Eigenwert des Einzelnen

Für wen aber ist dies ein lohnendes Ideal? Sicher nicht für alle Menschen, denn nicht alle sind auch nur potentiell normativ zurechnungsfähige Personen. Sie müssten zumindest die grundsätzliche Veranlagung zu einer autonomen Lebensführung mitbringen. Nicht alle Menschen können aber bei noch so guter Förderung und unter noch so günstigen Bedingungen durch Bildung und Reifung zur Mündigkeit gelangen. Menschen mit schwerer geistiger Behinderung besitzen diese Veranlagung von vornherein nicht, und schwer und irreversibel demente Menschen haben sie unwiderruflich verloren.

Nun gehört aber zum Liberalismus die Idee der Menschenrechte, und diese kommen, einem auch völkerrechtlichen Minimalkonsens zufolge, jedenfalls allen

37 Oder diese zumindest mit unzumutbar hohen Opportunitätskosten belastet.

38 Zum Optionenaspekt vgl. Raz 1986, S. 372ff.

geborenen und nicht (ganz-)hirntoten Angehörigen der Spezies Homo Sapiens zu. Ein Menschenrechtsverständnis, das allein auf mündige Personen zugeschnitten wäre, wäre nicht wahrhaft unparteiisch und allgemein gerechtfertigt.³⁹ Es schlösse gerade die Schwächsten und Schutzbedürftigsten aus. Will der Liberalismus nicht das Vorurteil nähren, er sei eine politische Moral nur für relativ Starke und Priviligierte, so genügt es daher nicht, wenn er über das negative Freiheitsverständnis hinausgeht und auch die materiellen Bedingungen der Autonomie in den Blick nimmt. Er muss selbst noch die Möglichkeitskonzeption vernünftiger Freiheit transzendieren, die weiterhin voraussetzt, dass alle bei ausreichender sozialer Absicherung und Ermächtigung selbstbestimmt leben könnten. Weil dies eben nicht alle Menschen vermögen, wäre auch ein erweitertes Freiheitsverständnis ausschließend. Liberale müssen nicht nur die freiheitsgefährdenden und -vereitelnden Auswirkungen von Armut und Ungleichheit ernst nehmen. Sie müssen auch bedenken, dass manche Menschen immer einseitig fürsorgebedürftig bleiben und allenfalls rudimentär zur Selbstbestimmung imstande sein werden.

Die Idee der Menschenrechte bringt den Liberalismus in einen Gegensatz zum Utilitarismus. Dieser nehme, so der bekannte Vorwurf von Rawls,⁴⁰ die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst. Das liege daran, dass er einen größtmöglichen Gesamt- oder Durchschnittsnutzen für alle Betroffenen anstrebt und dazu die guten oder schlechten Folgen von Handlungen oder Regelungen über die Grenzen der Individuen hinweg »verrechnet«. Dies könnte faktisch darauf hinauslaufen, dass etwa eine Minderheit so gut wie alles verliert. Rechte hingegen begrenzen die Opfer, die noch so Wenigen um eines Gesamtwohls willen auferlegt werden dürfen. Sie bringen den einzelnen Menschen als Endzweck der Moral und des Rechts zur Geltung.

Das kann man so verstehen, dass jeder sein eigenes Leben lebt und die Möglichkeit haben muss, es aus seiner eigenen Perspektive gutzuheißen. Dies ist zugleich die Bedingung dafür, dass er moralischen Normen beipflichten kann, ohne sich selbst verleugnen oder abwerten zu müssen. Er dürfte und sollte andernfalls gegen sie sein Veto einlegen. Autonomiefähige Personen können selbst zu moralischen Normen Stellung nehmen, und sie werden vernünftigerweise Wert darauf legen, dass die Moral sie nicht an einer Lebensführung hindert, mit der sie sich im Lichte selbst eingesehener guter Gründe identifizieren könnten. Wenn sie aber wahrhaft unparteiisch und für alle Betroffenen urteilen wollen, können sie bei ihren autonomiebezogenen Interessen nicht halt machen. Sie müssen dazu nicht einmal nur an konstitutionell unmündige, etwa geistig schwer behinderte Menschen denken. Auch Subjekte moralischen Überlegens und Handelns sind schließlich nicht nur mündige Personen. Sie sind und bleiben auch endliche, leiblich existierende, leidensfähige und bindungsbedürftige Kreaturen.

Schon daraus ergeben sich Interessen, die menschenrechtlichen Schutz verdienen, etwa vor der Zufügung schwerer Schmerzen oder der gewaltsamen Trennung

39 Vgl. Tugendhat 1998.

40 Rawls 1975, S. 45.

von geliebten Angehörigen. Dies sind moralisch erhebliche Hinsichten, in denen mündige und unmündige Menschen einander hinreichend gleichen, um Anspruch auf gleichen Schutz zu haben. Wenn wir wahrhaft unparteiisch und für alle urteilen, müssen wir daher alle unmündigen Menschen insoweit einbeziehen, wie sie auch nur ein menschenrechtlich relevantes Interesse mit uns teilen. Das heißt, wir müssen ernstnehmen, dass auch unmündige Menschen eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt haben und es ihnen subjektiv etwas ausmachen kann, wie moralfähige Akteure sie beachten und behandeln. Selbst wenn sie über das eigene Leben nicht nachzudenken vermögen, können sie es doch als mehr oder minder erfreulich erleben. Sie haben daher das basale Recht auf ein eigenes Leben nach Maßgabe grundlegender und zentraler Interessen.⁴¹

Zu einem solchen Leben wird so gut wie immer die Möglichkeit gehören, eigene Entscheidungen zu treffen und dem eigenen Willen zu folgen. Freiheit und Selbstbestimmung sind darum auch nach Maßgabe des basalen Rechts auf ein eigenes Leben weiterhin wichtig. Ausschlaggebend ist aber, dass jeder einzelne Mensch als solcher mit Blick auf seine wichtigsten Interessen Beachtung findet. Der Liberalismus unterscheidet sich dann vom Utilitarismus durch die Anerkennung *des Eigenrechts jedes Einzelnen*. Er will die wichtigsten Interessen der Individuen durch subjektive Rechte gesichert sehen. Auch stellt er diese Sicherung nicht unter den Vorbehalt der finalen Vereinbarkeit mit dem Ziel überindividueller Nutzenmaximierung. Ein Rechteverständnis, das die Verschiedenheit der Menschen ernst nimmt und das Eigenrecht jedes Einzelnen betont, kann als spezifisch liberal gelten, ohne darum die nicht autonomiefähigen Menschen auszuschließen.

Auf welcher Wertgrundlage steht das Eigenrecht des Einzelnen, wenn es nicht ein noch so erweitertes und vertieftes Freiheitsverständnis sein kann? Dies müsste eine Wertgrundlage sein, die auch noch die liberale Parteinaahme für eine selbstbestimmte Lebensführung trägt. Sie besteht meines Erachtens in einer Affirmation des *Eigenwerts* eines guten Lebens für das Subjekt dieses Lebens. Was damit gemeint ist, mag eine kleine Axiologie verdeutlichen.

Unter einem »Wert« verstehe ich keinen Gegenstand eigener Art und auch keine distinkte Art von Eigenschaften. Ein Wert ist vielmehr ein Kriterium der Bewertung,⁴² und die Eigenschaften, auf die wir uns bei der Bewertung beziehen, sind gewöhnliche physische oder mentale Eigenschaften des bewerteten Gegenstandes. Eine Bewertung besteht darin, etwas als gut oder schlecht zu beurteilen. Gut sind Gegenstände im Hinblick auf Eigenschaften, die dafür sprechen, dass Subjekte wertschätzend auf sie antworten: sie erwerben, sie bewundern, sie verzehren, sie hegen und pflegen und dergleichen mehr.⁴³ Ein einfaches Beispiel: Wer das

41 Ladwig 2020, S. 126.

42 So Alexy 1994, S. 129–131.

43 T.M. Scanlon (1998, S. 95–100) nennt dies den »buck-passing-account of values«. Wenn etwas wertvoll ist, dann nicht, weil es eine distinkte Werteigenschaft besäße, die zu natürlichen Eigenschaften wie geringem Gewicht, Glätte, Biegsamkeit oder Kaloriengehalt hinzuträte. Zwar sollten wir Werteigenschaften auch nicht mit natürlichen Eigenschaften *identifizieren*. Wenn aber etwas wertvoll ist, so aufgrund von natürlichen

geringe Gewicht eines Rennradrahmens als einen Grund ansieht, den Rahmen zu kaufen, betrachtet das geringe Rahmengewicht als einen Wert und den Rahmen seiner Wahl als ein Gut, welches dem Wert genügt. Der Rahmen hat einen Wert aufgrund einer Eigenschaft, die dafür spricht, seinen Kauf zu erwägen.

Im Sinne dieser Begriffsbestimmung gibt es keine Werte ohne wertende Subjekte und nichts ist wertvoll, wenn es nicht für ein Subjekt gut ist.⁴⁴ Ein Gegenstand wird allerdings nicht dadurch zu einem Gut, dass ein Subjekt es so will. Wir kreieren Werte nicht aus dem Nichts und wir projizieren sie nicht in eine an sich wertfreie Welt hinein. Die Welt ist uns vielmehr von vornherein unter Wertgesichtspunkten erschlossen. Zu unserem In-der-Welt-Sein gehört, dass Gegenstände für uns eine werhafte Bedeutung besitzen. Eine Eigenschaft eines Subjekts verhält sich so zu einer Eigenschaft eines Gegenstands, dass der Gegenstand die Wertschätzung des Subjekts verdient. Eine solche Tatsache ist nicht subjektunabhängig, und dennoch können wir sie durch Werturteile treffen oder verfehlten.

Gewiss, ob jemand ein geringes Rahmengewicht als Wert ansieht, beruht auf weiteren Wertungen wie der, das schnelle Radfahren als erfreulich oder erregend zu erleben. Das Beispiel des Rahmens ist demnach nicht paradigmatisch für alle möglichen Arten von Gütern. Der Rahmen ist instrumentell wertvoll, während das sportliche Radfahren, das er ermöglicht, einen intrinsischen Wert haben mag, indem es direkt zum Gelingen eines Lebens beiträgt, das wiederum für sein Subjekt einen Eigenwert hat.

Instrumenteller Wert ist ein Sonderfall von *funktionaler* Wert. Etwas ist funktional wertvoll, wenn es für ein Subjekt als Voraussetzung, als Randbedingung oder als Mittel gut ist. So ist der Sachverhalt, gezeugt worden zu sein, gut als Voraussetzung, wenn das gezeigte Subjekt alles in allem froh ist, am Leben zu sein. Der angemessen hohe Sauerstoffgehalt der Luft, die wir atmen, ist gut als Randbedingung aller unserer Lebensvollzüge. Ein Hammer ist gut als Mittel zu einem handwerklichen Zweck. Demgegenüber ist etwas *intrinsisch* gut, wenn es konstitutiv dazu beträgt, dass ein Leben gelingt. Die Beziehung zu einem geliebten Menschen, der Genuss eines ausgezeichneten Weines, das Bestaunen eines jahrhundertealten Baumes, das Gefühl, etwas Wichtiges und Richtiges zu tun, und eben der Rausch des schnellen Radfahrens sind dafür Beispiele. Sie verdeutlichen zugleich, wie heterogen die Inhalte sein können, die wir als intrinsisch wertvoll erfahren mögen. Was sie alle verbindet, ist nur, dass sie als solche unser Leben bereichern.

Das Leben selbst wird dadurch als ein *Eigenwert* erfahren. Nur mit Bezug auf diesen kann etwas funktional und nur als Beitrag zu ihm kann etwas intrinsisch wertvoll sein. Der Eigenwert ist vorausgesetzt, wenn wir von diesen anderen Wertarten reden. Er ist der ultimative Wert, auf den die anderen Werte, als Voraussetzungen, Randbedingungen, Mittel oder Inhalte, logisch zulaufen. Was das Subjekt dabei als gut erfährt, ist das eigene Leben, sofern es gelingt. Dies kann

Eigenschaften, die es besitzt. Auf sie allein stützt sich die Begründung, wenn wir uns fragen, was für wen wertvoll sein könnte.

44 vgl. Korsgaard 2021, S. 25ff.

die reflexive Form der bejahenden Selbstbewertung annehmen. Es kann aber auch einfach in Lebensfreude oder zufriedener Gestimmtheit bestehen. Das Subjekt muss dazu nicht einmal wissen, wer es ist; es genügt, dass es etwas als erfreulich zu erfahren vermag. Wer sich an etwas erfreut, erlebt die eigene Existenz als freudevoll – zumindest im jeweiligen Moment. Auch für ein nicht selbstbewusstes, aber empfindungs- und erlebensfähiges Individuum ist der ultimative Wert das Gutsein des eigenen Daseins.

Nicht nur mündige Menschen haben demnach Zugang zu intrinsisch guten Inhalten, durch die sie ihr Dasein als Eigenwert erfahren mögen. Unmündige und geistig schwer beeinträchtigte Menschen können ihre Existenz ebenfalls als mehr oder weniger erfreulich erleben. Auch für sie hat daher das gute Leben einen Eigenwert. Das gleiche gilt aber für viele andere Tiere. Auch sie spielen eine ontologische Sonderrolle: Sie besitzen nicht nur physische, sondern auch psychische Eigenschaften, die ihnen eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt gewähren. Sie alle sind unvertretbare einzelne Subjekte des Erlebens einiger ihrer Lebensvollzüge. Das trennt sie nicht nur von unbelebten Gegenständen, sondern nach allem, was wir wissen, auch von einfachen Tieren wie Fadenwürmern, von allen Pflanzen, Pilzen und Mikroorganismen.

Der Liberalismus kann nun verstanden werden als eine politische Philosophie, die den Eigenwert jedes einzelnen erlebten Lebens durch subjektive Rechte anerkannt und gewährleistet wissen will.⁴⁵ Eben dies bringt das basale Recht auf ein eigenes Leben nach Maßgabe grundlegender und zentraler Interessen zum Ausdruck. Im Falle mündiger und ebenso unmündiger Menschen folgen daraus spezifische Menschenrechte. Ein Grundgebot der Gerechtigkeit ist die Gleichbehandlung gleicher⁴⁶ Fälle in moralisch erheblichen Hinsichten. Einige Interessen, die wir menschenrechtlich schützen, teilen wir mit vielen anderen Tieren. Es wäre daher willkürlich, wenn wir sie nicht ebenso durch Tierrechte schützen.

Ein moralisch bedeutsames Interesse, das uns mit vielen anderen Tieren verbindet, ist sicher die Vermeidung von Leiden. Aber das ist nicht die einzige moralisch erhebliche Eigenschaft, die Menschen und Tiere gemeinsam haben. Erlebensfähige Tiere können sich auch an Spielen, an sinnlich stimulierenden Umwelten und an Freiheiten der Bewegung erfreuen. Höhere Tiere sind lernfähig und lösen gern Probleme, die ihre Intelligenz beanspruchen.⁴⁷ Sozial veranlagte Tiere schätzen zudem das Zusammensein und die Interaktion mit anderen Individuen, seien es Artgenossen, andere Tiere oder auch Menschen. Viele Tiereltern empfinden offen-

45 Vgl. Jaeggis Beitrag im vorliegenden Band, Abschnitt 5 zur Kritik an der Denkweise der subjektiven Rechte.

46 »Gleich« heißt hier so viel wie »in den relevanten Hinsichten hinreichend ähnlich«. Andernfalls dürften wir nicht einmal über verschiedene Menschen sagen, ihre Interessen z.B. an Schmerzvermeidung glichen einander.

47 Umfassend zur Intelligenz von Tieren: Huber 2021.

bar Zuneigung zu ihrem Nachwuchs, sie bringen ihm etwas bei und verteidigen ihn gegen Bedrohungen.⁴⁸

Nicht zuletzt scheinen Tiere auch an ihrem eigenen Leben zu hängen. Schweine etwa reagieren ganz offenbar panisch, wenn sie im Schlachthof das Blut ihrer Artgenossen riechen. Ist das nur eine biologisch funktionale Todesfurcht ohne moralische Bedeutung? Immerhin dürften die meisten Tiere nicht wie wir Menschen über ihr Dasein als solches und als Ganzes nachdenken und um die eigene Sterblichkeit wissen können. Doch gilt wenigstens ein Grund, aus dem wir selbst das Weiterleben normalerweise wertschätzen, auch für alle anderen empfindungs- und erlebensfähigen Tiere: Der Tod beraubt sie der Möglichkeit aller weiteren für sie erfreulichen Erlebnisse. Wenn dies, wie ich annahme, für selbstbewusste Personen ein eigenständiger Grund ist, den Tod zu fürchten, so ist dieser auch für Tiere ein Übel.⁴⁹

Gewiss, zu Rechten gehören Pflichten, und Tiere können keine fremden Rechte respektieren. Doch die Ansicht, nur wer Rechtspflichten befolgen könne, könne auch Rechte haben, ist schon mit Blick auf die Menschenrechte nicht überzeugend. Auch kleine Kinder oder schwer demente Menschen können keine fremden Rechte beachten. Die angemessene Rahmentheorie bereits für die Menschenrechte ist darum nicht die Willens-, sondern die Interessentheorie. Ihr zufolge kann jeder ein Rechtssubjekt sein, für den Güter auf dem Spiel stehen, die wichtig genug sind, um moralische Akteure zu ihrer Beachtung zu verpflichten.⁵⁰ Es muss ihm subjektiv etwas ausmachen können, ob und wie moralische Akteure ihn mit Blick auf seine Bedürfnisse, Fähigkeiten und Vorlieben beachten. Das aber trifft auch auf viele Tiere zu. Wir sollten sie folglich ebenfalls in den Raum der Subjekte moralisch begründeter Rechte einbeziehen. Mündige Menschen könnten dann die gültigen Ansprüche von Tieren als deren verständige Stellvertreter geltend machen.

Wir sind damit über den Anthropozentrismus hinausgelangt. Aber sind wir auch dem Liberalismus verbunden geblieben? Dafür spricht, dass wir unser Ergebnis durch immanente Kritik erreicht haben. Die Kritik bestand darin, die liberale Parteinahme für Menschenrechte gegen das liberale Freiheitsverständnis auszuspielen. Dabei haben wir uns durchweg in den Bahnen des normativen Individualismus bewegt. Der Liberalismus ist ein normativer Individualismus, weil er den Eigenwert des einzelnen Lebens in der Form subjektiver Rechte anerkannt und gewährleistet wissen will. Das aber ist kein exklusiv menschlicher Wert, weil auch viele Tiere manche ihrer Lebensvollzüge in einer werthaften Weise erleben.

48 Vgl. die Liste tierlicher Grundfähigkeiten in: Nussbaum 2023, S. 131ff.

49 Ausführlich Ladwig 2020, S. 165–177.

50 In Anlehnung an Raz 1986, S. 166.

5. Natur und Kreatur⁵¹

Mit dem Liberalismus unvereinbar wäre hingegen ein normativer Holismus, der auch biologischen Arten, Ökosystemen oder gar der Erde als ganzer einen rechtlich schützenswerten Eigenwert zuerkennen wollte. Rechte sind eine normative Antwort auf den ontologischen Umstand, dass empfindungsfähige Individuen sich an Gütern subjektiv erfreuen, deren Vorenthalterung als frustrierend und ihre Verletzung als leidvoll erleben können. Keine Pflanze, keine biologische Art, kein Ökosystem und keine Mutter Erde sind dazu imstande. Gerade für Tiere ist die Anerkennung des Rechts auf ein eigenes Leben wichtig, weil wir dazu neigen, viele von ihnen nur als Ressourcen zu unseren Zwecken oder auch als zu vertilgende Schädlinge anzusehen. Ebenso wenig sind individuelle Tiere aber bloße Ressourcen für die Reproduktion ganzer Arten oder Ökosysteme, wie eine holistische Naturschutzhethik suggeriert.⁵²

Wer etwa ein Reh erschießt, um das ökologische Gleichgewicht in einem Wald zu wahren, beraubt ein Individuum der Möglichkeit weiterer Erlebnisse; und es ist nicht der Wald, der dadurch die Chance auf weitere Erlebnisse erhielt, sondern allenfalls dessen überlebende individuelle Bewohner. Damit ist gewiss auch gesagt, dass die Ansprüche verschiedener individueller Subjekte auf die Güter, die ein Biotop bereitstellt, miteinander in Konflikt geraten können. Aber für die einzelnen Waldbewohner steht dabei in einem anderen Sinne etwas auf dem Spiel als für den Wald als Ganzem. Dieser Unterschied findet im normativen Individualismus der Rechte Beachtung.

Was letztendlich zählt, ist das Gedeihen von Individuen, die ihr eigenes Dasein als gut erleben können. So lautet mein vorläufiges Fazit. Vielleicht aber genügt schon die Möglichkeit individuellen Gedeihens selbst, um einen Eigenwert zu besitzen. Alle einzelnen Lebewesen sind Organismen, die sich durch Selbstorganisation und Stoffwechsel für eine begrenzte Zeit gegen den Sog der Entropie behaupten. Und was funktional für sie gut ist, trägt zu ihrem artgemäßen Gedeihen als Einzelwesen bei. Der normative Individualismus scheint darum prinzipiell auch auf sehr einfache Tiere, auf Pflanzen, Pilze und sogar Mikroorganismen übertragbar zu sein. Das Ergebnis wäre ein normativ-individualistischer Biozentrismus.

Für diesen weiten Schritt über den Anthropozentrismus hinaus treten Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe und Peter Schaber ein.⁵³ Sie beziehen sich dabei auf die Garantie einer »Würde der Kreatur« durch die schweizerische Bundesverfassung,

51 Der folgende Abschnitt ist eine komprimierte Fassung von Ladwig 2021.

52 So etwa, mit Blick auf den angeblichen Eigenwert biologischer Spezies, Holmes Rolston: »Der Weg, den ein Einzelorganismus einschlägt, gehört in ein größeres Bild, wo auch die Spezies einen teleologischen Kurs durch die Umwelt einschlägt, indem sie Individuen als Ressourcen zu ihrem Erhalt über eine viel längere Zeitspanne hinweg verwendet. Die Spezies ist das *eigentliche* lebende System, das Ganze, dessen wesentliche Teile die einzelnen Organismen sind« (Rolston 1997, S. 258; kursiv im Original).

53 Balzer, Rippe, Schaber 2008.

die sie differenziert rechtfertigen möchten. Die zentrale Unterscheidung verläuft für sie nicht zwischen Menschen und anderen bewusstseinsfähigen Tieren auf der einen und allen anderen Lebewesen auf der anderen Seite. Vielmehr wollen sie die Würde der Kreatur von der Menschenwürde abgrenzen. Unsere eigene Würde sei nicht abwägbar und auch nicht graduierbar. Inhaltlich handle sie von der Fähigkeit, eine Selbstachtung auszubilden und zu bewahren.

Ein solches praktisches Selbstverhältnis ist weder Tieren noch anderen einzelnen Lebewesen zugänglich. Aber auch wenn sie sich nicht selbst achten könnten, so Balzer, Rippe und Schaber, müssten wir sie doch um ihrer selbst willen beachten. Wir sollten sie auch unabhängig von ihrem Nutzen für uns und von dem Gefallen, das wir vielleicht an ihnen finden, moralisch berücksichtigen. Sie hätten einen inhärenten Wert, in dem ihre Würde als Kreaturen bestehe. Die Würde der Kreatur sei allerdings, anders als die Menschenwürde, abwägbar und abstufbar. So habe ein Schimpanse einen höheren inhärenten Wert als ein Grashalm und eine Rose einen höheren als ein Schimmelpilz.

Der inhärente Wert soll auch Wesen innwohnen, die selbst nicht wissen oder fühlen können, dass sie einen Wert haben. Das unterscheidet ihn vom Eigenwert gelingenden Lebens. Pflanzen, Pilze und Mikroorganismen haben zwar ein eigenes Leben, das aber keine Erlebnisse einschließt. Warum also sollten wir sie im Unterschied zu anderen bewusstseinsunfähigen Entitäten wie Steinen, Statuen und Maschinen als in sich wertvoll ansehen? Balzer, Rippe und Schaber führen drei Merkmale von Lebewesen an, die diese moralisch relevante Unterscheidung rechtfertigen sollen: Sie besäßen ein eigenes Gut, sie verfolgten individuelle Ziele und sie existierten als Individuen.

Alle Lebewesen besitzen erstens ein eigenes Gut im funktionalen Sinne. So ist es gut für eine Pflanze, regelmäßig bewässert zu werden; sie könnte sonst ihre natürlichen Funktionen nicht erfüllen und würde schließlich verwelken. Nun ist es zwar auch gut für einen Oldtimer, maßvoll, aber regelmäßig gefahren zu werden. Als Artefakt, das der Fortbewegung dient(e), fehlt ihm aber ein zweites Merkmal von Lebewesen: Er verfolgt keine eigenen Zwecke. Lebewesen hingegen versuchen sich selbst in ihren Umwelten zu erhalten, zu entfalten und zu reproduzieren. Ihre Strukturen sind auf diese natürlichen Zwecke abgestimmt und ihr Verhalten ist auf sie bezogen. Drittens erfüllen einzelne Lebewesen ihre Zwecke nicht als Bestandteile von Individuen, sondern als Individuen selbst.⁵⁴ Dies unterscheidet sie von Organen wie dem Herzen oder der Leber. Anders als diese haben sie, so Balzer, Rippe und Schaber, »einen eigenen Standpunkt«.⁵⁵ Dieser sei das für die Lebewesen selbst Gute, das die Hinsicht der ihnen geschuldeten Rücksicht bilde.

Was aber ist mit einem eigenen Standpunkt von Pflanzen, Pilzen oder gar Mikroorganismen gemeint? Eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt kann es nicht sein, weil sie über keine psychischen Zustände verfügen. Der normative

54 Wenn es denn Individuen, also unteilbare Einzelwesen, sind und nicht prinzipiell teilbare einzelne Exemplare natürlicher Arten. Ich lasse diese Frage der Ontologie natürlicher Entitäten offen.

55 Balzer, Rippe, Schaber, S. 69.

Individualismus moralischer Rechte ist jedenfalls in einem Standpunkt anderer Art verankert, als wir ihn Balzer, Rippe und Schaber zufolge bei allen Lebewesen finden. Die Autoren behaupten, anders als einzelne Organe seien ganze Organismen auf ihr eigenes Gutes bezogen. Diese Bezugnahme zeigt sich jedoch nur im Verhalten, ihr entspricht weder ein eigenes Werturteil noch auch nur eine im eigenen Erleben liegende Wertung. Das bloße Verhalten von Pflanzen und anderen Organismen lässt aber grundsätzlich auch eine nichtindividualistische Lesart zu, wie sie holistische Naturethiker bevorzugen.

Für Land- oder Umweltethiker wie J. Baird Callicott,⁵⁶ Arne Naess⁵⁷ oder Holmes Rolston⁵⁸ sind nicht einzelne Lebewesen das eigentlich Wertvolle in der Natur, sondern diese selbst in Gestalt von Spezies, Ökosystemen oder sogar der ganzen Erde. Sie können sich dabei auf den Umstand stützen, dass die Natur ausgesprochen rücksichtslos mit ihren individuellen Bewohnern umgeht, sie alle zum Tode und die allermeisten sogar zu einem »gewaltsamen« vorzeitigen Ende verurteilt. Ihre Vorgänge des Fressens und Gefressenwerdens sind funktional vor allem für die Erhaltung eines Erbguts. Dieses wiederum weist das Individuum als Angehörigen einer biologischen Art aus. Der einzelne Organismus bildet gewissermaßen eine makroskopische Zwischenebene zwischen dem Gen und der Spezies, deren Code er verkörpert.⁵⁹ Dabei unterliegt er den Auswahlbedingungen eines Lebensraumes mit allen in ihm vorkommenden und interagierenden Lebewesen.

Die einzelnen Lebewesen sind holistisch gesehen nur Elemente in systemischen Strukturen, und ihre Ziele sind nur Teilfunktionen des Systems als Ganzem. Dagegen hilft auch nicht der Hinweis, dass Lebensräume, anders als einzelne Pflanzen oder Tiere, keine Organismen sind. Die entscheidende Frage ist ja, auf der Ebene *welcher* funktionalen Zusammenhänge wir die moralisch maßgeblichen Wertungen ansiedeln sollten. Organismen verkörpern funktionale Zusammenhänge eigener Art, die aber auch im Dienst anderer, (sub-)systemischer Zusammenhänge stehen.

Wenn allerdings ein Organismus auch eine eigene werthafte Perspektive auf sein Dasein in der Welt hat, so liegt darin eine Art von Einspruch gegen seine Reduktion auf natürliche Rollen, sei es für den Genpool, für die Spezies, für ein Ökosystem oder für die Erde. Dies gibt uns einen Grund, ihn um seiner selbst willen auch vor Schäden zu bewahren, die auf anderen Betrachtungsebenen zweckmäßig erscheinen mögen. Damit leugne ich nicht, dass auch Ganzheiten wie Spezies und Ökosystemen Werte innwohnen. Aber diese Werte bleiben gebunden an die Perspektiven derjenigen Individuen, die einen Eigenwert haben, weil sie einige ihrer Lebensvollzüge in einer werthaften Weise erleben.

Wir brauchen keine biozentrische oder gar holistische Ethik, um zu erkennen, dass wir zwingende Gründe dafür haben, der Erderhitzung zu begegnen, die Um-

56 Callicott 1997.

57 Naess 1997.

58 Rolston 1997.

59 So Rolston 1997, S. 258.

weltverschmutzung zu beenden und die Artenvielfalt zu erhalten. Wir schulden dies uns selbst und allen (anderen) Tieren, deren natürliche Lebensgrundlagen durch uns auf dem Spiel stehen. Die Menge der Individuen, denen wir durch unser zerstörerisches Naturverhältnis unrecht tun, ist viel größer, als wir in unserer anthropozentrischen Voreingenommenheit wahrhaben wollen. Sie umfasst den Eisbären, dessen Lebensgrundlage mit dem Klimawandel buchstäblich dahinschmilzt. Sie umfasst den Blauwal, der mit seiner Nahrung täglich mehr als zehn Millionen Mikroplastikteile aufnehmen muss.⁶⁰ Sie umfasst das weibliche Nördliche Breitmaulnashorn, das kein Männchen für die Paarung mehr findet. Dies alles sind unvertretbare einzelne Subjekte moralischer Rechte, zu welchen auch Ansprüche auf nicht durch uns verheerte Habitate gehören.

Zugleich hängen die drei ökologischen Großkrisen mit der menschlichen Haltung, Nutzung und Tötung von Tieren vor allem zu Nahrungszwecken kausal zusammen. Die industrielle Tierhaltung trägt mehr zum Klimawandel bei als der gesamte globale Transportsektor.⁶¹ Durch die von Tieren produzierte und als Dünger verwendete Gülle gelangt gesundheitsschädliches Nitrat ins Trinkwasser. Ammoniak, das in Deutschland zu 70 Prozent durch die Tierhaltung emittiert wird, kann die Zusammensetzung von Tier- und Pflanzenarten in Ökosystemen verändern.⁶² Die Abholzung von Regenwäldern, um Soja für Rinder anzubauen, fördert das Artensterben. Rindfleisch benötigt 75mal mehr Land als Tofu, um die gleiche Menge an Protein zu liefern.⁶³ Zu den direkten moralischen Gründen, die gegen das System der Züchtung, Haltung und Tötung von Tieren sprechen, treten ergänzend die vorteilhaften ökologischen Folgen seiner Abschaffung hinzu.

Wer dennoch außerdem die Anerkennung »der Natur« als Rechtssubjekt erwägt,⁶⁴ sollte, in den leicht variierten Worten des Bundesverfassungsgerichts, zeigen können, dass der ›Durchgriff‹ auf die hinter dieser Ganzheit stehenden menschlichen und tierlichen Individuen dies als sinnvoll oder erforderlich erscheinen lässt. Der wohl wertvollste Vorschlag in der Literatur zu neuen Rechtssubjekten lautet, dass wir die Natur durch gesetzliche Vertreter vor Überlastung, Verarmung und Zerstörung schützen sollten.⁶⁵ Diese Vertreter müssten zuallererst die Kriterien für einen durch Gesetzgebung und Rechtsprechung substantiell zu stärkenden Naturschutz schärfen. Sie sollten sich dazu aber nicht auf ein moralisches Eigenrecht der Natur berufen. Deren Ansprüche stehen auf einer anderen Stufe der Rechtfertigung als die Ansprüche individueller Menschen und Tiere.

60 Kahane-Rapport et al. 2022.

61 Gerber et al. 2013.

62 Umweltbundesamt. <https://www.umweltbundesamt.de/themen/landwirtschaft/landwirtschaft-umweltfreundlich-gestalten/fragen-antworten-zu-tierhaltung-ernaehrung#1-umwelt-und-klimawirkungen-der-nutztierhaltung>, letzter Zugriff 16.12.2023.

63 Benton et al. 2021.

64 So etwa Emmenegger, Tschentscher 1994; Fischer-Lescano 2018; Kersten 2020; Weische 2023.

65 Siehe schon klassisch Stone 1972.

Wenn die Natur in Gestalt ganzer Arten oder Ökosysteme Rechte hat, so nur in einem rechtspragmatischen Sinne. Genuine moralische Rechte kommen nur Individuen zu, die zumindest etwas empfinden können.

6. Erlebensbezogene und kritische Interessen

Das jedenfalls folgt aus einer normativ-individualistischen Betrachtung, wie sie für den Liberalismus wesentlich bleibt. Aber genügt das schon, um von einer liberalen Begründung zu sprechen? Wie können wir von der Affirmation des Eigenwerts, den ein gutes Leben auch für Tiere hat, zu dem anspruchsvollen Freiheitsverständnis aufsteigen, das meiner Rekonstruktion zufolge ebenfalls zum Liberalismus zählt? Wer zeigen will, dass der Liberalismus kein Anthropozentrismus sein muss und sein sollte, muss auch auf diese Frage eine Antwort finden. Sie sei abschließend noch angedeutet.

Was Liberale rechtlich geschützt wissen wollen, ist die Möglichkeit eines Lebens, das aus der Perspektive des Subjekts selbst als gut gelten darf. Das setzt Subjekte voraus, die eine eigene Perspektive wenigstens in dem rudimentären Sinne besitzen, als sie einige ihrer Lebensvollzüge in einer werthaften Weise erleben. Dazu zählen auch Strebungen, deren Vereitelung für die Subjekte frustrierend wäre, weshalb diese auch beanspruchen dürfen, dass wir ihr Wollen nicht ohne Not durchkreuzen. Über diese schwach verstandene Freiheit, an der sich auch unmündige Menschen und Tiere erfreuen können, geht die Freiheit zur vernünftigen Selbstbestimmung selbstbewusster Personen substantiell hinaus. Gleichwohl brauchen wir keine andere Grundnorm, um auch diese anspruchsvollere Freiheit mit zu erfassen.

Dafür genügt der Gedanke, dass die Perspektive, die eine selbstbewusste Person auf ihr Dasein in der Welt hat, von eigenen Wertüberzeugungen mitgeprägt wird. Mündige Menschen können zum eigenen Erleben und Streben nach Maßgabe von Wertstandards Stellung nehmen. Durch die Standards kommt das Selbstverständnis der Person zum Ausdruck. Sie bilden eine Quelle eigener Rechtfertigungsgründe für die Wahl einer bestimmten Lebensführung. Während für das gute Leben eines unmündigen Individuums die Qualität seines Empfindens und Erlebens maßgeblich ist, können mündige und zur Selbstreflexion fähige Personen auch kritische Interessen ausbilden. Solche Interessen, etwa an einer perfektionistisch verstandenen oder auch gottgefälligen Lebensführung, können erlebensbezogene Interessen ergänzen und in Konfliktfällen sogar ausstechen.

Deshalb ist die Freiheit zur eigenen urteilenden Stellungnahme für eine selbstbewusste Person so wichtig. Sie muss sich die für ihr gutes Leben maßgeblichen Gründe auch durch eigene Einsicht aneignen können. Andernfalls lebt sie nicht ihr eigenes, sondern ein *entfremdetes Leben*.⁶⁶ Das grundlegende kritische Interesse ist daher das Interesse an personaler Autonomie. Für Liberale besteht ein

66 Dazu Rössler 2023, S. 257ff.

interner Zusammenhang zwischen einem selbstbestimmten und einem im emphatischen Sinne *eigenen* Leben.

Mündige Menschen sollten deshalb jede noch so wohlwollende und faktisch noch so gut gerechtfertigte Fremdbestimmung kritisch sehen. Der liberale Antipaternalismus kann selbst noch in Fragen von Leben und Tod den Ausschlag geben. Damit soll nicht gesagt sein, dass er immer und überall alle widerstreitenden Gründe überwiegt. Personale Autonomie ist auch aus der Perspektive selbstbestimmungsfähiger Personen nicht der einzige für das gute Leben maßgebliche Gesichtspunkt. Aber ist ein zentraler Gesichtspunkt eigenen Rechts, dem Liberale in strittigen Fragen wie Sterbehilfe mehr Gewicht geben werden als Anhänger nicht-liberaler, etwa christlich-konservativer Wertvorstellungen.

Das liegt nicht daran, dass hier aus liberaler Sicht zwei Grundwerte, das eigene und das gute Leben, um den Vorrang konkurrierten. Vielmehr ist das eigene Leben das für das Subjekt selbst gute, das im Falle von sich selbst bewertenden Personen deren Selbstbestimmung notwendig einschließt. Das ist bei Tieren anders, weil ihre Perspektive auf das eigene Dasein nicht durch eigene Wertüberzeugungen mitgeprägt wird. Ihre moralisch bedeutsamen Interessen sind erlebensbezogen, nicht (auch) kritisch. Aber der Liberalismus sollte einsehen, dass sein tatsächlicher Grundwert alle Individuen umfasst, die, in den schönen Wörtern der liberalen Philosophin Christine Korsgaard, etwas Bedeutsames mit uns teilen: »den Sinn für die schiere Freude und den schieren Schrecken bewussten Daseins«.⁶⁷

Was folgt daraus für das liberale Skript, wenn wir dieses in normativer Absicht rational rekonstruieren, wie ich es hier versucht habe? Die direkte Konsequenz ist ein verändertes Verständnis des abstrakten Ideals, das die erste Schicht der liberalen Ordnungsvorstellung bildet. Wenn ich recht habe, ist nicht die individuelle Selbstbestimmung, sondern die Wertschätzung des Eigenwerts jedes einzelnen erlebten Lebens das Grundprinzip des Liberalismus. Der Liberalismus ist ein normativer Individualismus, der das Gedeihen von Individuen, die ihr eigenes Dasein als gut erleben können, durch subjektive Rechte gewährleisten will. Die Selbstbestimmung wird dadurch nicht unwichtig, aber der Liberalismus kann subjektive Rechte auch für solche Individuen rechtfertigen, die zu ihr außerstande sind.

Die angemessenen Formen der institutionellen Ausgestaltung eines Systems von Rechten für Menschen und Tiere verweisen auf die zweite Schicht des Skripts. Zu ihr würden Vorschläge für eine gerechte Umgestaltung der politischen und gesellschaftlichen Grundordnungen gehören.⁶⁸ In der heutigen Welt sähen alle Grundordnungen, liberale wie nichtliberale, signifikant anders aus ohne die systematische Unterwerfung, Ausbeutung und Vernichtung ungezählter Tiere. Ein Vorzug des Liberalismus könnte und sollte sein, dass er dies als Unrecht erkennt, weil er weiß, dass jedes empfindungsfähige Individuum nur sein eines und einziges Leben hat, das darum unsere Schonung und unseren Schutz verdient.

67 Korsgaard 2021, S. 302.

68 Vgl. dazu Ladwig 2020, Zweiter Teil: politische Kontexte.

Literatur

- Alexy, Robert 1994. *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Allen, Michael; von Essen, Erica 2016. »Neo-Republicanism as a Route to Animal Non-domination«, in *Politics and Animals*, Volume 2, Issue 1, S. 15–24.
- Balzer, Philipp; Rippe, Klaus Peter; Schaber, Peter 2008. »Menschenwürde versus Würde der Kreatur«, in *Texte zur Tierethik*, hrsg. v. Wolf, Ursula, S. 61–72. Stuttgart: Reclam.
- Benton, Tim G.; Bieg, Carling; Harwatt, Helen; Pudasaini, Roshan; Wellesley, Laura 2021. *Food system impacts on biodiversity loss. Three levers for food system transformation in support of nature*. Research Paper. Energy, Environment and Resources Programme, February 2021, letzter Zugriff 16.12.2023, <http://www.db.zs-intern.de/uploads/1612513753-2021FoodSystemsBiodiversityLoss.pdf>.
- Berlin, Isaiah 1958. »Zwei Freiheitsbegriffe«, in ders., *Freiheit. Vier Versuche*. S. 197–256. Frankfurt am Main 1995: S. Fischer.
- Callicott, J. Baird 1997. »Die begrifflichen Grundlagen der land ethic«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 211–246. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cochrane, Alasdair 2012. *Animal Rights Without Liberation*. New York: Columbia University Press.
- Cohen, G.A. 2017. Freiheit und Geld, in *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse*, hrsg. v. Schink, Philipp, S. 285–333. Berlin: Suhrkamp.
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will 2013. *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Dworkin, Ronald 2013. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass/London: Belknap Press.
- Emmenegger, Susan; Tschentscher, Axel 1994. »Taking Nature's Rights Seriously: The Long Way to Biocentrism in Environmental Law«, in *Georgetown International Environmental Law Review*, Volume VI, Issue 3, S. 546–592.
- Fischer-Lescano, Andreas 2018. »»Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in *Zeitschrift für Umweltrecht*, H. 4, S. 205–216.
- Forst, Rainer 2021. »Normativität und Wirklichkeit. Zu einer kritisch-realistischen Theorie der Politik«, in *Normative Ordnungen*, hrsg. v. Forst, Rainer; Günther, Klaus, S. 74–93. Berlin: Suhrkamp.
- Freedon, Michael 2015. *Liberalism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Gerber, Pierre et al. 2013. *Tackling climate change through livestock: a global assessment of emissions and mitigation opportunities*, FAO, Rome, letzter Zugriff 03.04.2019, www.fao.org/3/a-i3437e.pdf.
- Habermas, Jürgen 1994. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1997. »Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 92–99. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hart, H.L.A.: »Are There Any Natural Rights?« in *The Philosophical Review* 64/2 (1955), S. 175–191.
- Hayek, Friedrich August 1960. *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr 1971.
- Huber, Ludwig 2021. *Das rationale Tier. Eine kognitionsbiologische Spurensuche*. Berlin: Suhrkamp.
- Kahane-Rappaport, S.R., Czapanskiy, M.F., Fahlbusch, J.A. et al. 2022. »Field measurements reveal exposure risk to microplastic ingestion by filter-feeding megafauna« in *Nat Commun* 13, 6327, letzter Zugriff 16.12.2023, <https://doi.org/10.1038/s41467-022-33334-5>.
- Kant, Immanuel 1993 [1797]. *Die Metaphysik der Sitten*, in. ders., *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII*, hrsg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kersten, Jens 2020. »Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts«, in *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ 11), letzter Zugriff: 17.03.2021, <https://www.bpb.de/apuz/305893/natur-als-rechtssubjekt>.

- Korsgaard, Christine 2021. *Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben*. München: C.H. Beck.
- Ladwig, Bernd 2020. *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Ladwig, Bernd 2021. »Moralische Rechte der Natur?«, in *Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben*, hrsg. v. Adloff, Frank; Busse, Tanja, S. 67–82. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Ladwig, Bernd 2021a. »Rawls und die Tiere«, in *Soziopolis*, 27.10.2023, letzter Zugriff 15.12.2023, <https://www.sociopolis.de/rawls-und-die-tiere.html>.
- Locke, John 1974 [1689]. *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*. Stuttgart: Reclam.
- MacCallum, Gerald C. 1967. »Negative and Positive Freedom«, in *Liberty*, hrsg. v. Miller, David. S. 100–122. Oxford 1991: Oxford University Press.
- Macpherson, C.B. 1973. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mill, John Stuart 1963–1991 [1852]. »Whewell on Moral Philosophy«, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, hrsg. v. Robson, John M. London: Routledge and Kegan Paul, Volume X.
- Mill, John Stuart 2016 [1880]. *Über Sozialismus*. In der Übersetzung von Sigmund Freud. Hamburg.
- Mills, Charles W. 1997. *Der Racial Contract*. Frankfurt am Main/New York 2023: Campus.
- Naess, Arne 1997. »Die tiefenökologische Bewegung: Einige philosophische Aspekte«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 182–210. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha 2023. *Gerechtigkeit für Tiere. Unsere kollektive Verantwortung*, Darmstadt: wbg Theiss.
- Özmen, Elif 2023: *Was ist Liberalismus?* Berlin: Suhrkamp.
- Pateman, Carol 1988. *The Sexual Contract. 30th Anniversary Edition*. Cambridge, UK 2018: Polity Press.
- Pettit, Philip 2017. *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*. Berlin: Suhrkamp.
- Rawls, John 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John 2006. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Rössler, Beate 2023. *Autonomie. Ein Versuch über das gute Leben*. Berlin: Suhrkamp.
- Rolston, Holmes 1997. »Werte in der Natur und die Natur der Werte«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 247–270. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scanlon, T.M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass. / London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Stepanians, Markus 2005. *Rights as Relational Properties. In Defense of Rights/Duty-Correlation*, Saarbrücken: De Gruyter.
- Stone, Christopher D. 1972. »Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects«, in: *Southern California Law Review* 45, S. 450–501.
- Stucki, Saskia 2016. *Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt*. Baden-Baden: Nomos.
- Tugendhat, Ernst 1992. »Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights«, in ders., *Philosophische Aufsätze*. S. 352–370. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst 1998. »Die Kontroverse um die Menschenrechte«, in: *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. v. Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg, S. 48–61. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldron, Jeremy 1995. »Theoretische Grundlagen des Liberalismus«, in *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, hrsg. v. van den Brink, Bert; van Reijen, Willem, S. 107–140. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wesche, Tilo 2023. *Die Rechte der Natur*. Berlin.

Zusammenfassung: Der Liberalismus gilt nicht zufällig als eine anthropozentrische politische Philosophie. Das liegt vor allem an seinem Grundwert der Freiheit, der als negative Freiheit der Willkür nur unzureichend charakterisiert wäre. Vielmehr nehmen Liberale für eine vernünftige Selbstbestimmung selbstbewusster Personen Partei. Doch das ist nicht das einzige Merkmal des Liberalismus, das wir beachten sollten, wenn wir ein umfassendes und kohärentes Bild von ihm zeichnen möchten. Nicht weniger wichtig sind sein normativer Individualismus und sein starkes Verständnis subjektiver Rechte. Diese Merkmale verweisen auf einen Grundwert, der tiefer liegt als das liberale Freiheitsverständnis. Der Liberalismus ist eine politische Philosophie, die den Eigenwert des Einzelnen affirmsiert und diesem deshalb ein Eigenrecht zuerkennt. Er kann und sollte darum alle Individuen einbeziehen, die eine eigene, werhafte Perspektive auf ihr Dasein in der Welt haben. Da dies auch für viele Tiere gilt, ist der Liberalismus kein Anthropozentrismus. Weil er weiterhin ein normativer Individualismus ist, kann er allerdings ganzen Arten oder Ökosystemen keinen eigenen moralischen Status zuerkennen.

Stichworte: Liberalismus, Freiheit, Eigenwert des Einzelnen, normativer Individualismus, Menschenrechte, Tierrechte, Rechte der Natur

Is Liberalism an Anthropocentrism?

Abstract: It is no coincidence that Liberalism is considered an anthropocentric political philosophy. This is primarily due to its fundamental value of freedom, which would be inadequately characterized as a negative freedom of arbitrary preference. Rather, liberals advocate the reasonable self-determination of self-confident individuals. But this is not the only characteristic of liberalism that we should bear in mind if we want to draw a comprehensive and coherent picture of it. No less important are its normative individualism and its strong understanding of subjective rights. These characteristics point to a fundamental value that lies deeper than the liberal understanding of freedom. Liberalism is a political philosophy that affirms the inherent value of the individual [*Eigenwert des Einzelnen*] and therefore recognizes their inherent rights [*Eigenrechte*]. It can and should therefore include all individuals who have their own valuable perspective on their existence in the world. Since this also applies to many animals, liberalism is not anthropocentrism. However, because it is still a normative individualism, it cannot grant entire species or ecosystems a moral status of their own.

Keywords: Liberalism, freedom, inherent value of the individual, normative individualism, human rights, animal rights, rights of nature

Autor:

Prof. Dr. Bernd Ladwig
Freie Universität Berlin
Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft
Ihnestr. 22
14195 Berlin
bernd.ladwig@fu-berlin.de

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024

