

Rawls und die Tiere

Ladwig, Bernd

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ladwig, B. (2021). Rawls und die Tiere. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-79025-6>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Bernd Ladwig | Essay | 27.10.2021

Rawls und die Tiere

Das Mensch-Tier-Verhältnis fällt nicht in den Anwendungsbereich der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Diese ist allein auf institutionalisierte Beziehungen der Zusammenarbeit zwischen menschlichen Personen zugeschnitten. Wenn Rawls die Tiere dennoch erwähnt, so will er damit nur auf die Grenzen des Geltungsgebiets seiner Theorie hinweisen. Er sieht sehr wohl, dass starke vortheoretische Überzeugungen gegen eine grausame Behandlung von Tieren sprechen. Weil sie Lust und Schmerz empfinden könnten, hätten wir eine „Pflicht des Mitleids und der Menschlichkeit ihnen gegenüber“.¹

Aber nicht die Vertragstheorie, auf der Rawls' Gerechtigkeitstheorie fußt, könne eine solche Pflicht rechtfertigen; vielmehr bedürfe es dazu einer metaphysisch fundierten „Theorie der natürlichen Ordnung und unserer Stellung in ihr“.² Rawls sagt nichts darüber, wie eine solche umfassende Theorie und eine kontraktualistische Konzeption der Gerechtigkeit zueinander passen könnten. Fallen Pflichten des Mitleids und der Menschlichkeit in einen völlig anderen Rechtfertigungsraum als Pflichten der Gerechtigkeit? Vor allem aber: Ist der anthropozentrische Zuschnitt der Gerechtigkeitstheorie eigentlich angemessen, wenn diese die wichtigsten sozialen Institutionen zum Gegenstand hat?

In meinem Buch *Politische Philosophie der Tierrechte* argumentiere ich, dass die Grundordnungen aller gegenwärtigen Gesellschaften signifikant anders aussähen ohne die mannigfachen Beiträge von Tieren.³ Tierliche Produkte sind in unserem Alltag allgegenwärtig und ganze Branchen wie die Landwirtschaft beruhen heute auf der massenhaften Haltung, Nutzung und Tötung von Tieren. Zudem zeichnen wir alle gemeinsam als Bürgerinnen und Bürger demokratischer Staaten für die Gesetze verantwortlich, die solche Praktiken erlauben. Man kann daher das Rawls'sche Gegenstandsverständnis der Gerechtigkeitstheorie grundsätzlich teilen und gerade deshalb zu dem Schluss gelangen, dass das Mensch-Tier-Verhältnis zu einer vollständigen Konzeption sozialer Gerechtigkeit dazugehört.

Ein solcher Ausweitungsschritt ist sicher nicht ohne Modifikationen möglich. Eine Theorie der Gerechtigkeit, die Tiere einschließt, wird in wesentlichen Hinsichten anders aussehen als die Rawls'sche Variante einer Vertragstheorie und sich auch von deren späterer Reformulierung als politischer Liberalismus unterscheiden. Doch man kann Rawls' Ideen verändern, ohne den Bezugsrahmen seiner Konzeption ganz zu verlassen. Dass viele seiner

Begriffe und Begründungsfiguren auch dann ausgezeichnete theoretische Ausgangspunkte sind, wenn man die von ihm gezogenen Schlüsse nicht teilt, sei im Folgenden an vier Beispielen gezeigt: dem Verständnis moralischer Begründung, der Gegenstandsbestimmung der Theorie, der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs und der Praxis des zivilen Ungehorsams.

Die Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze

Rawls hat, wie erwähnt, sein Begründungsmodell als eine Spielart der Vertragstheorie verstanden. Von anderen derartigen Theorien, etwa in der Tradition von Thomas Hobbes, unterscheidet sie sich nicht nur durch „eine höhere Abstraktionsstufe“,⁴ sondern auch durch spezifische Randbedingungen des Urteilens, die Unparteilichkeit sichern sollen. Eine solche Theorie setze rationale und vernünftige Akteure voraus.⁵ Rationale Akteure verfügten über eine Vorstellung des für sie Guten, vernünftige Akteure besäßen einen Sinn für Gerechtigkeit. Die doppelte Bedingung der Rationalität und Vernünftigkeit leuchtet ein, wenn man den Vertragsgedanken wörtlich nimmt: Nur normativ zurechnungsfähige Akteure können normativ bindende Vereinbarungen treffen und aus Einsicht in die Fairness des Verfahrens freier Übereinkunft befolgen. Kein Tier ist dazu imstande.

Doch wir sollten den Vertragsgedanken bei Rawls nicht wörtlich nehmen, sondern als Veranschaulichung eines abstrakteren Gedankens verstehen. Ronald Dworkin deutet diesen Gedanken als Vetorecht des Individuums.⁶ Jede und jeder Einzelne muss einer Ordnung, deren Normen sie oder er als bindend betrachten soll, beipflichten können. Gibt es auch nur ein Individuum, dem gegenüber die Ordnung nicht gerechtfertigt werden kann, so besteht deren Anspruch auf allgemeine Geltung zu Unrecht. Ein Veto ist allerdings 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 voneinander trennen.

Wir können nun den berühmten Schleier des Nichtwissens als Metapher für diesen Gedanken einer positionsunabhängigen Teilbarkeit von Gründen verstehen. Hinter dem Schleier sollen alle möglichen besonderen Vor- und Nachteile verschwinden, damit gemeinsame Begründungen unter allen Parteien möglich werden. Rawls nimmt an, dass in einer anfänglichen Situation der Gleichheit niemand eine gesellschaftliche Ordnung wählen würde, in der sie oder er zu einem würdelosen Dasein ohne Selbstachtung verurteilt sein könnte. Jede und jeder wird größten Wert darauf legen, ein Leben führen zu können, das sie oder er aus guten Gründen zu bejahen vermag. Dieser fundamentale

Anspruch auf ein eigenes Leben nach Maßgabe grundlegender und zentraler Interessen soll durch ein System von Grundfreiheiten in der Form subjektiver Rechte geschützt werden.

Ein Interesse am eigenen Leben hat aber auch jedes Tier, das etwas empfinden und erleben kann. Es kann seine eigenen Daseinsbedingungen als mehr oder weniger erfreulich erfahren. Und die sozialen Grundordnungen, die wir gemeinsam verantworten, haben für ungezählte Tiere tiefgreifende, umfassende und unentrinnbare Folgen. Spricht dies nicht dafür, auch die Perspektiven der Tiere einzunehmen, wenn wir nach wirklich *allgemein* akzeptablen Grundordnungen fragen? Gewiss, Tiere können die entsprechenden Fragen nicht selbst beantworten, weil sie keinen Sinn für Gerechtigkeit besitzen. Und auch das Wohl, welches dabei für sie auf dem Spiel steht, ist kein möglicher Gegenstand ihrer eigenen reflexiven Stellungnahmen. Aber sie teilen mit uns Menschen „den Sinn für die schiere Freude und den schieren Schrecken bewussten Daseins“.⁷

Zwar mögen wir niemals mit letzter Sicherheit sagen können, wie sich ein Tier gerade fühlt, aber sein Verhalten und seine biologische Verfassung geben uns doch oftmals hinreichende Hinweise auf seine Bedürfnisse und auf sein subjektives Befinden. Außerdem können wir zum Beispiel das Verhalten eines Tieres in Gefangenschaft mit dem seiner freien Artgenossen vergleichen. Das genügt allemal, um sagen zu dürfen, dass ein intelligentes und soziales Tier wie ein Schwein ein elendes Leben hat, wenn es niemals die Sonne sehen, sich niemals suhlen oder ein Nest bauen, niemals mit seinem Nachwuchs spielen kann.

Kein Tier würde einer Abpressung von Produkten ohne Rücksicht auf seine Bedürfnisse beipflichten, wenn es dazu ausdrücklich ja oder nein sagen könnte. Keines würde sich umbringen lassen, damit Menschen sein Fleisch verzehren können, auf das sie gesundheitlich gar nicht angewiesen sind. Keines würde seiner totalen Instrumentalisierung durch qualvolle medizinische Versuche zu fremden Zwecken zustimmen.⁸ Solche institutionalisierten Praktiken sind unvereinbar mit dem Anspruch auch der Tiere auf ein eigenes Leben nach Maßgabe grundlegender und zentraler Interessen. Dies scheint dafür zu sprechen, dass Menschen als Anwälte der Tiere gegen solche Praktiken ein Veto einlegen sollten.

Der Gegenstand der Gerechtigkeit

Das kontraktualistische Begründungsmodell als solches schließt eine für Tiere offene

Konzeption der Gerechtigkeit demnach nicht aus. Wir können in vielen Fällen – und allemal mit Blick auf ‚Nutztiere‘ wie Schweine, Rinder, Schafe oder auch Puten – erkennen, ob die Verhältnisse, die wir ihnen zumuten, auch aus ihrer Perspektive zustimmungswürdig wären (und das heißt: wir sollten wissen, dass sie es beinahe nie sind). Aber Rawls nennt noch einen weiteren Grund, der Tiere aus dem Geltungsraum der Gerechtigkeit ausschließt: Er betrachtet deren Gegenstand, die Gesellschaft, als generationenübergreifendes System der Kooperation zum gegenseitigen Vorteil aller Beteiligten.⁹ Die Theorie soll klären, ob die soziale Grundstruktur, die die Zusammenarbeit regelt und deren Früchte verteilt, die Zustimmung aller Kooperationspartner verdient.

Man könnte zwar wiederum denken, dies spreche für und nicht gegen die Einbeziehung von Tieren, weil doch viele von ihnen mit eigenen Leistungen und Produkten zur Reproduktion unserer Gesellschaften beitragen. Und umso schlimmer sei es, dass die meisten für diese Beiträge mit einem miserablen und gewaltsam verkürzten Leben bezahlen müssen, anstatt von der Zusammenarbeit auch ihrerseits zu profitieren. Doch der Begriff der „Kooperation“, den Rawls gebraucht, ist anspruchsvoller: Zu ihr gehört, dass alle Beteiligten öffentlich anerkannten Regeln und Verfahren folgen, deren Angemessenheit sie selbst einsehen.¹⁰ In diesem Sinne sind Tiere keine Kooperationspartner. Sie können Regeln und Verfahren nicht öffentlich anerkennen und als mehr oder weniger angemessen beurteilen.

Doch regelt Gerechtigkeit wirklich nur Beziehungen der Zusammenarbeit unter selbstbewusst mitwirkenden Personen? Martha Nussbaum stellt diese Ansicht infrage. Rawls übernehme damit aus der vertragstheoretischen Tradition ebenso wie aus David Humes Verständnis der Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit die falsche Voraussetzung, dass Gerechtigkeit nur für Akteure mit annähernd gleichen Fähigkeiten vorgesehen sei. Die Fähigkeit zur Gegenseitigkeit kooperativer Beziehungen fehle aber zum Beispiel bei Menschen mit schweren geistigen Beeinträchtigungen.¹¹ Wenn wir die Bedingung annähernd gleicher Fähigkeiten aber aufgäben, dann könnten wir auch die von unseren Handlungen und Regelungen betroffenen Tiere in die Gerechtigkeit einbeziehen. Diese regule Beziehungen des Zusammenlebens unter gleichen *und ungleichen* Individuen. Gleich seien all diese Individuen nur in dem genuin normativen Sinne, dass alle ein Recht auf ein Leben in Würde besäßen.

Ich teile diese Kritik. Ein Gerechtigkeitsverständnis, das von lauter voll kooperationsfähigen Personen ausgeht, schließt schwächere und einseitig abhängige Angehörige der Gesellschaft aus, und das ist schon mit Blick auf die Gerechtigkeit unter

Menschen verkehrt. Diese muss darum auch asymmetrische Beziehungen der Hilfe und der Fürsorge umfassen. Zur Gesellschaft sollten wir aber außerdem alle Tiere zählen, die mit und – buchstäblich – unter uns leben, weil wir sie unserer Kontrolle unterworfen oder bereits zu unseren Zwecken gezüchtet haben. Wir zeichnen dafür verantwortlich, dass sie ohne regelmäßige menschliche Zuwendung nicht gut leben oder auch nur überleben können.

Es wäre deshalb nicht etwa nett von uns, wenn wir ihnen Hilfe oder Fürsorge zukommen ließen, sondern wir schulden es ihnen aus Gründen der Gerechtigkeit. Diese Pflicht besteht auch unabhängig davon, ob die Tiere mit uns im engeren oder weiteren Sinne des Wortes kooperieren. Das Faktum, dass sie Unterworfene der von uns verantworteten Lebensverhältnisse sind, genügt dafür. Wer Tiere hält, übernimmt damit die Garantenpflicht, für die Bedingungen ihres guten Lebens zu sorgen. Und wir alle müssen mittelst des Staates gewährleisten, dass die Tierhalter ihre Garantenpflichten erfüllen.

Dies wiederum spricht für ein sozial erweitertes Verständnis des Gemeinwohls und der politischen Mitgliedschaft. Wir müssen lernen, politische Entscheidungen in dem Bewusstsein zu treffen, dass das Kollektiv, für das sie verbindlich sein sollen, Menschen und Tiere umfasst. Für eine solche *speziesgemischte* Gemeinschaft muss gelten, was Ronald Dworkin als die höchste Tugend (*sovereign virtue*) der politischen Moral ansieht: Kein Staat ist legitim, der nicht dem Geschick aller seiner Mitglieder die grundsätzlich gleiche Beachtung schenkt.¹² Auch wenn Dworkin diese Grundnorm auf menschliche Mitbürgerinnen und Mitbürger begrenzt, sollten wir sie auf die von uns unterworfenen Tiere ausdehnen. Die Tiere bedürfen dazu der Vertretung durch menschliche Akteure im politischen Prozess. Die Beachtung tierlicher Interessen ist eine politische Querschnittsaufgabe, die auf der Makroebene politischen Entscheidens verankert sein sollte.

Der öffentliche Vernunftgebrauch

Bislang ist allerdings nur eine Minderheit der Bürgerinnen und Bürger dazu bereit, regelrechte Tierrechte oder gar tierliche Mitgliedschaftsansprüche zu akzeptieren. Für den späten Rawls ist aber die Frage der Stabilität in einem pluralistischen, durch tiefe Auffassungsunterschiede gekennzeichneten Gemeinwesen immer wichtiger geworden.¹³ Er wollte mit seiner Gerechtigkeitstheorie auch zeigen, wie sich Bürgerinnen und Bürger über alle möglichen Differenzen hinweg dennoch als Gleiche achten und miteinander kooperieren können. Seine Theorie soll dabei idealerweise selbst einen möglichen Konvergenzpunkt ihrer diversen Überzeugungen bilden. Zu diesem Zweck müsse sie

anhaltend strittige Fragen möglichst vermeiden und dürfe sich auch nicht an eine umfassende Lehre binden. „Umfassend“ nennt Rawls religiöse oder auch säkulare Sichtweisen von weltbildhafter Allgemeinheit, einschließlich philosophischer Systeme wie der Philosophie Immanuel Kants, John Stuart Mills oder des Utilitarismus. Solche Lehren seien unter freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern nicht einigungsfähig. Sie sollten daher aus dem öffentlichen Vernunftgebrauch, in dem wir gemeinsam über die Grundlagen unseres Zusammenlebens befinden, herausgehalten werden.

Die Theorie der Gerechtigkeit müsse für die Anhänger aller vernünftigerweise vertretbaren Lehren aus moralischen Gründen akzeptabel sein. Dies setze voraus, dass sie einer rein politischen Rechtfertigung fähig sei. Rein politisch sei eine Rechtfertigung dann, wenn sie allein auf die Begründungsressourcen „der öffentlichen politischen Kultur einer liberalen konstitutionellen Ordnung“ zurückgreife.¹⁴ Dazu zählten zunächst inhaltliche Fixpunkte wie das Gebot der religiösen Toleranz und das Verbot der Sklaverei. Rawls' ideale Theorie beginnt bei solchen kaum kontroversen Überzeugungen, die sie weiter systematisieren und ausbauen will. Sie bedient sich dazu einiger Grundideen wie der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation, der Freiheit und Gleichheit von Personen, des Urzustandes oder des übergreifenden Konsenses. Aber auch diese Grundideen schöpft sie aus dem Fundus unserer politischen Kultur. Sie ist insgesamt ein Versuch, unser ideales Selbst als Bürgerinnen und Bürger liberaler Demokratien auf den Begriff zu bringen.

Politisch ist Rawls' ideale Theorie demnach nicht nur, was ihren Gegenstand, die gemeinsam verantwortete gesellschaftliche Grundstruktur, angeht. Sie soll auch einer rein politischen Rechtfertigung fähig sein und keiner Anlehnung an eine umfassende religiöse oder philosophische Lehre bedürfen. Was ist unter dieser Maßgabe von einer Ausweitung der Gerechtigkeitstheorie auf Tiere zu halten? Wie eingangs gesagt, vermutet Rawls in der *Theorie der Gerechtigkeit*, dass wir eine metaphysisch fundierte „Theorie der natürlichen Ordnung und unserer Stellung in ihr“ benötigen, um unsere moralischen Pflichten gegenüber Tieren zu begründen. Das könnte nun im Sinne des späten Rawls bedeuten, dass noch so minimale Ansprüche von Tieren nicht rein politisch zu rechtfertigen und darum unter freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern nicht konsensfähig seien.

Doch verhält es sich wirklich so, dass eine moralische Berücksichtigung tierlicher Interessen nur metaphysisch, das heißt im Rahmen einer umfassenden Lehre zu rechtfertigen wäre? Mir scheint, wir benötigen dazu nicht mehr an Metaphysik als eine generelle Abneigung gegen Grausamkeit. In vielen Staaten akzeptieren die Bürgerinnen und Bürger inzwischen gewisse Gesetze zum Schutz von Tieren. Sie sehen ein, dass Tiere

als empfindungsfähige Wesen um ihrer selbst willen Beachtung verdienen. Die Gesetze genügen zwar nicht, um Tiere wirklich als Wesen eigenen Rechts anzuerkennen. Ihre Grenze bildet das eingespielte Verständnis der „vernünftigen Gründe“, die eine Verletzung tierlicher Interessen vermeintlich dennoch legitimieren. Zu ihnen zählt etwa der Zweck, auf wirtschaftliche Weise Produkte wie Milch, Fleisch, Eier oder Wolle zu gewinnen. Eine Haltung und Nutzung, die wirklich alle Grundbedürfnisse der Tiere befriedigte, würde sich aber wirtschaftlich nicht rechnen. Die vergleichsweise wenigen Produkte, die sie abwürfe, wären prohibitiv teuer. Doch da wir solche Produkte gar nicht benötigen, um gut und gesund zu leben, geben die geltenden Gesetze Raum für immanente Kritik: Wirklich „vernünftig“ wären die Gründe für eine Verletzung tierlicher Grundbedürfnisse nur, wenn für andere, seien es Menschen oder auch Tiere, Güter von vergleichbarem Gewicht auf dem Spiel stünden. Es ist aber nicht vernünftig, ein Tier leiden zu lassen, es elementarer Entfaltungsmöglichkeiten zu berauben und schließlich umzubringen, nur um damit relativ triviale Bedürfnisse wie Geschmackspräferenzen befriedigen zu können.

Metaphysisch mutet daher nicht die Idee an, dass wir Tieren etwas schulden. Eher scheint Rawls in diesem Punkt selbst stillschweigend einer (im Abendland) einflussreichen umfassenden Lehre zu folgen. Sie zieht, zunächst auf religiöser Grundlage, einen strikten Trennstrich zwischen Menschen und allen anderen Lebewesen. Menschen haben demnach eine Würde, die ihre Achtung als freie und gleiche Personen gebietet, während alle anderen Tiere, was auch immer sie biologisch mit Menschen verbindet, allenfalls Ansprüche anderer und minderer Art an uns stellen. Dass diese kategorische Unterscheidung ihrerseits metaphysisch ist, fällt nur darum nicht auf, weil sie von so vielen Bürgerinnen und Bürgern bis heute geteilt wird.

Das eigentliche Problem ist demnach die faktische Uneinigkeit, die über tierliche Ansprüche jenseits des geltenden Tierschutzrechts herrscht. In normativer Hinsicht wäre dies allerdings nur dann ein grundsätzliches Problem, wenn die faktische auch eine vernünftige Uneinigkeit wäre. Wann aber sind Ansprüche nicht nur faktisch, sondern vernünftigerweise umstritten? Das ist keine empirische, sondern selbst eine normative Frage. Vernünftig wäre eine Meinungsverschiedenheit zwischen mehreren Parteien nur dann, wenn die Position jeder Partei epistemisch zulässig wäre: Jede müsste folgerichtig durchdacht sein und dabei alle relevanten Evidenzen und Einwände angemessen beachtet haben. Die einzige Möglichkeit, um festzustellen, ob diese Bedingungen in wichtigen moralischen Streitfragen erfüllt sind, bildet eine substanzielle Argumentation.

Wir verfügen über keine Metaebene zur Unterscheidung zwischen vernünftigerweise

umstrittenen und einigungsfähigen Überzeugungen. Aus demselben Grund können wir immer nur vorläufig feststellen, ob vernünftige Nichtübereinstimmung in einer substanziellen Streitfrage vorliegt. Und auch vernünftige Nichtübereinstimmung zwingt die Parteien nicht zu einer Relativierung ihrer Überzeugungen oder gar zu einem generellen Skeptizismus. Jede Partei darf ihre epistemisch zulässige Überzeugung weiterhin für wahr halten. Sie sollte allerdings dazu bereit sein, noch besser als bislang für sie zu argumentieren. Ich habe in diesem Text ein paar Argumente angedeutet, die, wenn sie triftig sind, *gegen* die Vernünftigkeit der Ablehnung von Tierrechten sprechen.¹⁵ Das mag hier auf sich beruhen. Systematisch jedenfalls folgt daraus, dass wir uns nicht sicher sein können, das Gerechte schon dadurch zu treffen, dass wir unsere faktisch geteilten Grundüberzeugungen systematisieren, wie Rawls es sich vorstellt. Möglich ist auch, dass wir manche unserer noch so starken und eingelebten Überzeugungen revidieren müssen. Eine dieser Überzeugungen könnte die absolute moralische Sonderstellung des Menschen als des einzigen Wesens sein, das moralische Rechte besitzt.

Die Praxis des zivilen Ungehorsams

Die damit aufgeworfene Problematik ist nun auch relevant für das letzte Beispiel, das ich betrachten will, die Praxis des zivilen Ungehorsams. Zu ihm greifen gerade Aktivistinnen und Aktivisten, die davon überzeugt sind, dass die Allgemeinheit für die Dringlichkeit gewisser Veränderungen noch nicht hinreichend empfänglich sei. Sie sehe noch nicht ein, dass bestimmte Praktiken grob ungerecht, verbrecherisch oder gemeingefährlich seien. Das kann nun zwar dennoch bedeuten, dass die ungehorsam Handelnden an das bessere Wissen und Wollen der Mehrheit appellieren, indem sie diese durch spektakuläre Aktionen aufwecken wollen. Aber ebenso ist es möglich, dass sie eine Revolution im Bewusstsein anstoßen möchten, etwa zugunsten der Einsicht, dass die heutige Lebensform naturzerstörerisch sei oder dass sie die Rechte von Tieren verletze.

Rawls diskutiert den zivilen Ungehorsam als Teil seiner nichtidealen Theorie. Diese soll uns sagen, wie wir mit Abweichungen von ideal gerechtfertigter Gerechtigkeit umgehen und einer vollkommen gerechten Gesellschaft möglichst nahekommen können. Rawls unterscheidet dafür zwischen fehlender Bereitschaft zur Normbefolgung und ungünstigen Umständen wie Naturkatastrophen oder großer gesellschaftlicher Armut. Sind die objektiven Bedingungen für die Gerechtigkeitsverwirklichung günstig genug, soll uns die nichtideale Theorie vor allem Antworten auf das Problem fehlender Regelbefolgung geben. In diesem Zusammenhang soll sie auch die Bedingungen für die Zulässigkeit zivilen Ungehorsams klären.

Dabei setzt Rawls voraus, dass das konstitutionelle System „fast“ gerecht ist¹⁶ und sich die ungehorsam Handelnden an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit wenden.¹⁷ In diesen Voraussetzungen schlägt sich sein Grundoptimismus nieder, dass wir in zentralen Fragen der Gerechtigkeit schon weit genug übereinstimmen. Rawls beschränkt die Möglichkeit legitimen zivilen Ungehorsams auf Fälle der Verletzung des ersten Gerechtigkeitsprinzips gleicher allgemeiner Grundfreiheiten. Über solche wesentlichen Verfassungselemente seien wir uns eigentlich schon einig. Der zivile Ungehorsam ist dann im Grunde nur eine spektakuläre Möglichkeit, uns an die eigenen politischen Ansprüche zu erinnern.

Mit Blick auf den moralischen Status der Tiere sind unsere eigenen politischen Ansprüche aber bestenfalls unklar. Von einer Grundeinigkeit zugunsten von Tierrechten sind wir noch weit entfernt. Darum ist das Rawls'sche Verständnis von nichtidealer Theorie hier zu harmlos. Diese muss uns zuallererst etwas darüber sagen, wie wir die dominante Sichtweise (und allerdings auch die gelebte Praxis), dass viele Tiere vor allem Ressourcen zur Verwirklichung unserer Zwecke seien, verändern können. Ziviler Ungehorsam könnte ein geeignetes und gebotenes Mittel dazu sein. Wir sollten uns dann indes von ihm einen Begriff bilden, der nicht schon voraussetzt, dass die bestehende Ordnung fast gerecht sei.

Ziviler Ungehorsam kann definiert werden als ein mit moralischen Gründen gerechtfertigter Bruch geltenden Rechts mit der Absicht, eine Öffentlichkeit für politische Veränderungen zu gewinnen.¹⁸ Wer zivilen Ungehorsam übt, will erstens keine Feinde vernichten, sondern Andersdenkende überzeugen, und wählt deshalb zweitens den Weg der Einwirkung auf die öffentliche Überzeugungsbildung. Dies unterscheidet zivilen Ungehorsam von einem Widerstand, der seine Ziele direkt durchsetzen will, indem er die Kosten für die bekämpfte Politik in die Höhe zu treiben sucht.

Dieses Begriffsverständnis entspricht nicht demjenigen von Rawls. Ihm zufolge bewegt sich ziviler Ungehorsam „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“,¹⁹ wenn auch an deren Rand. Er verbinde den Verstoß gegen einzelne Gesetze oder Verordnungen mit einer Loyalität zur Verfassung als Ganzer. Nicht zuletzt aus diesem Grund sei er gewaltlos. Wer hingegen geltendes Recht verletzt, weil er die Grundordnung eben nicht für fast gerecht hält, handelt Rawls zufolge nicht ungehorsam, sondern militant. Die Militante sei zudem davon überzeugt, dass der Gerechtigkeitssinn der Mehrheit in die Irre gehe. Sie versuche deshalb „mit gezielten militanten Stör- und Widerstandsaktionen und ähnlichem, die herrschende Gerechtigkeitsauffassung anzugreifen oder eine Bewegung in die gewünschte Richtung zu lenken“.²⁰

Was genau er unter „gezielten militanten Stör- und Widerstandsaktionen“ versteht, sagt Rawls nicht. Der Ausdruck „militant“ konnotiert jedenfalls ein aggressives oder gar physisch-gewaltsames Auftreten. Ein solches Auftreten gehört aber nicht notwendig zu einem Handeln, das die herrschende Ordnung für grundlegend ungerecht hält und das den herrschenden Gerechtigkeitssinn herausfordern will. Wir sollten die Radikalität der Zielsetzung nicht mit der Radikalität der Mittelwahl kurzschließen. Vor allem aber ist die definitorische Engführung des zivilen Ungehorsams auf ein im Grunde verfassungsfreundliches Engagement fragwürdig.

Martin Luther King, auf den sich Rawls ausdrücklich beruft, wird jedenfalls mit Blick auf den Süden der USA sicher nicht der Meinung gewesen sein, „in einem fast gerechten konstitutionellen System“ zu leben. Er hielt die Rassentrennung zu Recht für ein institutionalisiertes Unrecht, das die Legitimität der politischen Ordnung schwer beschädigt.²¹ Zwar kann man gegen diese Deutung einwenden, dass King sich ausdrücklich auf die Grundnormen der Verfassung berufen und folglich immanente Kritik geübt habe. Aber der Begriff des „fast gerechten konstitutionellen System[s]“ ist dann zweideutig: So könnte die Verfassung erstens schon die richtigen Grundsätze verkörpern, an die die Kritik dann nur noch anknüpfen müsste. Oder sie könnte zweitens auch als gelebte Ordnung, in ihrer vorherrschenden Auslegung und Anwendung, im Grunde und im Ganzen gerecht und nur punktuell ungerecht sein. In diesem zweiten Sinne war die Verfassung der USA, die King antraf, mit Sicherheit noch nicht „fast gerecht“.

Diese Unterscheidung ist auch für die hier behandelte Thematik hilfreich. Wer zivilen Ungehorsam zugunsten von Tieren übt, muss und sollte die von Rawls so genannten wesentlichen Verfassungselemente nicht verachten. Kritik verdient nur die Deutung, die Grundfreiheiten rechtfertigten das heutige System der Tierhaltung. Ein wohlverstandener Liberalismus stellt noch so wichtige Freiheiten unter den Vorbehalt der Vereinbarkeit mit den Rechten aller anderen. Da Tiere moralische Rechte besitzen, begrenzen auch diese unsere Freiheiten. Dennoch ist dies eine revisionäre Einsicht, weil Tierrechte eben noch nicht allgemein anerkannt und institutionalisiert sind. Und solange das nicht der Fall ist, ist die konstitutionelle Ordnung auch nicht im zweiten Sinne, als gelebte Verfassung, „fast gerecht“, und der Gerechtigkeitssinn der Mehrheit bildet noch keine verlässliche Berufungsinstanz.

Der von Rawls vorgesehene Musterfall eines verfassungsfreundlichen zivilen Ungehorsams geht, allgemein gesagt, am Selbstverständnis und den Situationsdeutungen allzu vieler ungehorsam Handelnder vorbei. Das spricht dagegen, ihn in die Definition von zivilem

Ungehorsam hineinzunehmen. Die politischen Veränderungen, die Aktivistinnen und Aktivisten des zivilen Ungehorsams anstreben, können mehr oder weniger tiefgreifend und umfassend sein. Wesentlich ist nur, dass die Absicht, Andersdenkende zu überzeugen, einen eigenen Zweck des Rechtsbruchs bildet. Ziviler Ungehorsam ist gleichsam ein Grenzfall argumentativer Einmischung. Er fordert freie und gleiche Mitbürgerinnen und Mitbürger dazu auf, zu den Gründen Stellung zu nehmen, die die Handelnden durch ihren Ungehorsam geltend machen. Ziviler Ungehorsam ist daher ‚fehlerfreundlicher‘ als ein Widerstand, der direkt etwas verhindern oder erzwingen will. Die Akteure möchten nicht schlicht Fakten schaffen, sondern auch und zunächst zu einer verbesserten Willensbildung beitragen.

Damit will ich nicht ausschließen, dass unter bestimmten Umständen auch direkte Aktionen zugunsten von Tieren gerechtfertigt sein können. Man könnte zum Beispiel argumentieren, dass die Befreiung bestimmter Tiere aus Ställen oder Laboratorien ein Akt gerechtfertigter Nothilfe sei. Dazu müsste allerdings gezeigt werden, dass die Tiere eine Verletzung ihrer Rechte erleiden und dass die Befreiung sowohl ein geeignetes als auch ein notwendiges Mittel ist, ihre Rechte zu wahren. Die Befreiung müsste den individuellen Tieren nachweislich nützen; und mildere Mittel wie Gerichtsverfahren oder selbst symbolische Aktionen des Ungehorsams müssten erkennbar aussichtslos sein, etwa weil sie zu spät kämen.

Nicht zuletzt dürften die Akteure keine menschenverletzende Gewalt anwenden.²² *Rationale* Akteure werden ohnehin wissen, dass sie ihre Ziele letztendlich nicht mit Gewalt erreichen können. Sie könnten schließlich die Staatsmacht nicht militärisch bezwingen. Auch wer Widerstand leistet, wird sich deshalb zumeist des Mittels öffentlicher Aufmerksamkeit und Skandalisierung bedienen, um die Kosten für die bekämpfte Politik oder Praxis in die Höhe zu treiben. Sie oder er wird etwa darauf spekulieren, dass die Öffentlichkeit ein übermäßig hartes staatliches Ein- und Durchgreifen mit Legitimationsentzug bestraft. Das setzt aber für gewöhnlich voraus, dass sie oder er selbst auf extreme, die Öffentlichkeit abstoßende Aktionsformen verzichtet.

Dennoch sind die Meinungen der Mehrheit für die Erfolgsaussichten von Widerstand nur instrumentell bedeutsam; ihre Veränderung bildet kein eigenständiges Ziel der Handelnden. Eine solche Veränderung von Meinungen und auch Mentalitäten ist aber notwendig, wenn wir einer Gerechtigkeit für Tiere möglichst nahekommen möchten. Aus diesem Grund ist der zivile Ungehorsam, der eine solche Veränderung als eigenen Zweck vorsieht, für die nichtideale Theorie wichtiger als regelrechter Widerstand. Vereinzelte

Aktionen, etwa der Tierbefreiung, wären sogar illegitim, wenn sie insgesamt dazu führten, dass wir eine größere Gerechtigkeit für Tiere vermeidbar verfehlten. Auch wenn also die Akteure an der aktuellen Öffentlichkeit vorbei agieren und ihr Ziel durch Widerstand direkt erreichen wollen, sollten sie die Unterstützung durch eine verständige Öffentlichkeit zumindest begründet *voraussehen* dürfen.

Schluss

Soviel zu den vier Beispielen. An ihnen sollte deutlich werden, wie groß das Anregungspotenzial der Rawls'schen Konzeption ist, wenn man diese nur abstrakt genug versteht. Verschiedene Autorinnen und Autoren haben das kontraktualistische Begründungsverfahren, die institutionalistische Sicht auf soziale Gerechtigkeit, die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs oder auch das Rawls'sche Verständnis von zivilem Ungehorsam als Rahmen oder Ausgangspunkt für Argumentationen genutzt, die über Rawls' eigene substanzielle Ansprüche teils weit hinauszielten. Das gilt etwa für Fragen der globalen Gerechtigkeit, der ökologischen Zukunftsverantwortung, der Migration oder der Rechte von Menschen mit Behinderungen. Mein eigenes Beispiel ist die gerechte Regelung von Mensch-Tier-Beziehungen. Mich hat überrascht, wie viel ich Rawls für die Behandlung eines Themas verdanke, das er selbst gar nicht als Sache der Gerechtigkeit ansah. Insofern bin ich Rawlsianer auf einem von Rawls gemiedenen Gebiet.

Endnoten

1. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt am Main 1975, S. 556.
2. Ebd.
3. Bernd Ladwig, Politische Philosophie der Tierrechte, Berlin 2020, Kapitel 1.
4. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 12.
5. Ebd., S. 166 f.
6. Ronald Dworkin, Bürgerrechte ernstgenommen, übers. von Ursula Wolf, Frankfurt am Main 1979, S. 288.
7. Christine M. Korsgaard, Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben. Eine Ethik, übers. von Stefan Lorenzer, München 2021, S. 302.
8. So auch Christine M. Korsgaard, Mit Tieren interagieren: Ein kantianischer Ansatz, in: Friedrike Schmitz (Hg.), Tierethik. Grundlagentexte, Berlin 2021, S. 243–286, hier S. 284.
9. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 20.
10. John Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003, S 26.
11. Martha C. Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, übers. von Robin Celikates und Eva Engels, Berlin 2010, S. 99.
12. Ronald Dworkin, Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge, MA / London 2000, S. 1.
13. John Rawls, Politischer Liberalismus, übers. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1998.
14. John Rawls, Das Recht der Völker, übers. von Wilfried Hinsch, Berlin 2002, S. 17.

15. Anders sieht dies etwa Federico Zuolo, *Animals, Political Liberalism and Public Reason*, Basingstoke 2020.
16. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 405.
17. Ebd., S. 401.
18. Vgl. Bernd Ladwig, *Ziviler Ungehorsam und Widerstand – Begriffe und Begründungen politischer Regelverletzungen im demokratischen Rechtsstaat*, in: David P. Schweikard / Nadine Mooren / Ludwig Siep (Hg.), *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung*, Tübingen 2018, S. 3–29, hier S. 11.
19. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 403.
20. Ebd., S. 404.
21. Martin Luther King, *Die Zeit für schöpferischen Protest ist gekommen*¹⁹⁶³, in: Andreas Braune (Hg.), *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, Stuttgart 2017, S. 79–97.
22. Ich setze hier voraus, dass wir in einer halbwegs funktionierenden rechtsstaatlichen Demokratie so gut wie immer über mildere Mittel verfügen, um legitime Zwecke zu verfolgen. Das mag in einer Diktatur anders sein.

Bernd Ladwig

Professor Dr. Bernd Ladwig lehrt politische Theorie und Philosophie am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin. Er forscht zu Fragen der Gerechtigkeit und Gleichheit, zu Menschenrechten und zum Mensch-Tier-Verhältnis.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Karsten Malowitz.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozipolis.de/rawls-und-die-tiere.html>