

Nicole J. Saam

Freiheitsordnung im Wandel. Die Freiheit der nichtmenschlichen Welt

Zusammenfassung

In seiner Kritik an einem exzessiven Individualismus vieler Freiheitskonzepte für Tiere hat der niederländische Philosoph und Geograph Clemens Driessen eine Verbindung hergestellt zwischen dem tierethischen Diskurs über Freiheit und der als (neo-)liberal bezeichneten Gesellschaftsordnung. Diese Verbindung will der vorliegende Beitrag aufzeigen und befragen. Dazu rekonstruiert er zunächst die Freiheitsordnung in der menschlichen Welt als symbolische Ordnung, anschließend diejenige für Tiere, Wildnis und Natur. Sie kann als eine zweite Freiheitsordnung aufgefasst werden, wenn man an einer strikten Mensch-Tier-Grenze festhält. Zugleich stellt sie sich als eine von der menschlichen Freiheitsordnung stark abhängige symbolische Ordnung dar. Die Freiheitsordnung der menschlichen und nicht-menschlichen Welt, so meine These, weist über das Projekt der Moderne hinaus.

Schlüsselwörter: Freiheit; Tierethik; Natur; symbolische Ordnung; Spätmoderne

The Changing Order of Freedom. The Freedom of the Non-Human World

Summary

In his criticism of the excessive individualism of many concepts of freedom for animals, the Dutch philosopher and geographer Clemens Driessen established a connection between the discourse on freedom in animal ethics and the so called (neo-)liberal social order. This article aims to illustrate and examine this connection. To this end, I initially reconstruct the order of freedom in the human world as a symbolic order. Subsequently concepts of freedom for animals, wilderness and nature are reconstructed. If one adheres to a strict human-animal boundary, these concepts can be considered to form a second order of freedom. At the same time, this order presents itself as a symbolic order that is heavily dependent on the human order of freedom. The order of freedom of the human and non-human world, I argue, extends beyond the project of modernity.

Keywords: freedom; animal ethics; nature; symbolic order; late modernity

1. Einleitung

In seinem Kommentar mehrerer Beiträge des von Bovenkerk und Keulartz (2016) herausgegebenen Sammelbandes *Animal Ethics in the Age of Humans* kritisiert der niederländische Philosoph und Geograph Clemens Driessen einen „excessive individualism“ vieler Freiheitskonzepte für Tiere (Driessen, 2016, S. 319). Er adressiere mit dieser Kritik „animal ethics in its liberal, analytic style of academic writing“ (Driessen, 2016, S. 319). Zugleich stellt er einen Zusammenhang her zwischen individualisierenden tierethischen Positionen und den (westlichen) Gegenwartsgesellschaften, die er als neoliberal beschreibt: Die Tiere lebten in

“(neo-)liberal times, where decisions over what constitutes a good or acceptable life are taken in terms of individual preference satisfaction – as if they are alienated consumers like us” (Driessen, 2016, S. 331).

Driessen deutet den Individualismus verschiedener tierethischer Positionen als Spiegelbild unseres modernen (menschlichen) Zusammenlebens. Es ist diese Verbindung zwischen tierethischen Positionen zu Freiheit und der als (neo-)liberal bezeichneten Gesellschaftsordnung, die in diesem Aufsatz im Mittelpunkt stehen soll. Sie soll einerseits dargestellt werden, andererseits befragt werden. Freiheitskonzepte werden dabei als zentrale Elemente von Freiheitsordnungen betrachtet und letztere wiederum als symbolische Ordnungen aufgefasst. Die Freiheitsordnung der menschlichen und nicht-menschlichen Welt, so meine These, weist über das Projekt der Moderne hinaus.

Im Folgenden wird zunächst das Konzept der symbolischen Ordnung erläutert (Kap. 2). Kapitel 3 rekonstruiert sodann die Freiheitsordnung für die menschliche Welt als symbolische Ordnung, wobei der Schwerpunkt auf der Rekonstruktion der Freiheitsbegriffe wissenschaftlicher Diskurspositionen liegen wird. Anschließend wird die Freiheitsordnung für die nicht-menschliche Welt mit Bezug auf Tiere, Biosphäre und Natur (Kap. 4) rekonstruiert. Die Freiheitsordnung für die nicht-menschliche Welt stellt sich als eine von der menschlichen Freiheitsordnung stark abhängige symbolische Ordnung dar, weshalb von *einer* Freiheitsordnung zu sprechen ist und der Rolle der Tierethik in ihr (Kap. 5). Die Tierethik sollte diese Freiheitsordnung und ihren weiteren Wandel mitgestalten (Kap. 6).

2. Symbolische Ordnungen

Wissenssoziologische Konzeptionen von Alfred Schütz (1971), Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1969) sowie Reiner Keller (2005) aufgreifend sollen die Freiheitsordnung für die menschliche und nicht-menschliche Welt mit Hilfe des Konzeptes der symbolischen Ordnung und dem durch dieses Konzept eröffneten Blickwinkel erschlossen werden. Symbolische Ordnungen sind Verweisungszusammenhänge von Symbolen. Keller definiert symbolische Ordnungen als „historisch kontingente Fixierungen von Sinnstrukturen [...], die durch Diskurse, Praktiken und Dispositive hergestellt werden“ (Keller, 2005, S. 284), einen Diskurs als „Komplex von Aussa-

geereignissen [...] die über einen rekonstruierbaren Strukturzusammenhang miteinander verbunden sind und spezifische Wissensordnungen der Realität prozessieren“ (Keller, 2005, S. 230), und ein Dispositiv als die „materielle und ideelle Infrastruktur [...] durch die ein Diskurs (re-)produziert wird und Effekte erzeugt (z.B. Gesetze, Verhaltensanweisungen, Gebäude, Messgeräte)“ (Keller, 2005, S. 230). Durch die Dispositive, so Keller, „greifen Diskurse in die Welt ein und erzeugen Wirkungen außerhalb des Diskurses“ – zumindest versuchten sie dies (Keller, 2013, S. 135). Diskurse sind in sich weder kohärent noch widerspruchsfrei; sie verknüpfen verschiedene Deutungsmuster und sind auf Sinnstiftung angelegt (Keller, 2013).

Freiheit als soziale Tatsache kann ausschließlich symbolisch erfasst werden, und als Symbol integriert sie sich in die Alltagswirklichkeit. Erst dadurch, dass die Freiheit spezifischen Symbolisierungen unterworfen wird, erhält sie einen Sinn. In diesem Sinne stellt eine Freiheitsordnung eine historisch gewachsene symbolische Ordnung dar, die als Deutungs- und Legitimationsgrundlage die Alltagswirklichkeit und andere Sinnwelten verbindet. Als Menschen werden wir in symbolische Ordnungen hinein geboren, und zunächst verinnerlichen wir sie als nicht hinterfragtes Wissen. Durch das alltägliche Handeln, insbesondere in Praktiken und Ritualen, werden symbolische Ordnungen reproduziert. In der vorliegenden Studie wird eine Freiheitsordnung also *nicht* als Rechtsordnung und auch nicht ausschließlich als ein (wissenschaftlicher oder gesellschaftlicher) Diskurs verstanden. Freiheitsordnungen sind weder Abbild einer realen Praxis noch deren fiktives Gegenbild; vielmehr spiegeln sie komplexe kulturelle Ordnungsmuster, die das Ideal der Freiheit legitimieren oder reflektieren. Jenseits der Alternative von Realität und Fiktion ist mit der symbolischen Ordnung heuristisch eine Ebene sozialer Wirklichkeit angesprochen, die vermittelnde Sinnschemata für soziales Handeln liefert. Freiheitsordnungen liegen den realen Praktiken der Freiheit – im Alltag, in Gesellschaft und Politik, im Umgang mit Tieren – und ihren Imaginationen zugrunde. Die symbolische Ordnung stiftet Deutungsschemata, die zwischen dem realen Faktum, dass es *Unfreiheit(en)* gibt – dass es Hindernisse gibt,

wie beispielsweise Herrschaft, Unterdrückung, Einmischung, Bindungen oder kulturelle Konventionen, die bewirken, dass das Individuum nicht tun kann, was es andernfalls frei gewesen wäre zu tun oder zu werden –, und dem Ideal von Freiheit vermitteln. Sie verbindet also Erfahrungen von *Freiheit und Unfreiheit* mit Projektionen von Sinn. In ihrer reinen Möglichkeit (vgl. C. Taylor, 2020/1992, der zwischen einem Möglichkeits- und einem Verwirklichungsbegriff von Freiheit unterscheidet) bezeichnet Freiheit den Einbruch des Unbeherrschten, Unabhängigen, Ungebundenen, Unkonventionellen und Unkonformistischen in die Notwendigkeiten, Zwänge und Bindungen sozialer Ordnung. Die sprachliche Opposition von Freiheit und Unfreiheit ist nicht primär Abbild einer realen Erfahrung, sondern ein Effekt diskursiver Strategien – sie ist ein symbolisches Produkt einer (macht-)spannungs- und konfliktreichen Praxis (Elias, 2001), hier zu menschlicher Freiheit und zur Freiheit der nicht-menschlichen Welt. Sie ist verbunden mit einem ideologischen Muster, in dem die Wertigkeiten (zugunsten – menschlicher – Freiheit) vorab verteilt sind. Im Folgenden werden zunächst *zwei* Freiheitsordnungen als symbolische Ordnungen unterschieden, eine für die menschliche und eine zweite für die nicht-menschliche Welt. Damit folge ich den wissenschaftlichen Diskursen über menschliche Freiheit und Freiheit für die nicht-menschliche Welt, die an einer strikten Mensch-Tier-Grenze festhalten.

Symbolische Ordnungen sind nicht statisch – sie unterliegen vielmehr einem Wandel, der sich oftmals so langsam vollzog, dass er von den Individuen nicht wahrgenommen wurde (Elias, 1987) –; in modernen Gesellschaften scheinen sich symbolische Ordnungen jedoch schneller zu verändern. Der Sozialanthropologe Marshall Sahlins (1992) betont die Bedeutung des Aufeinandertreffens unterschiedlicher symbolischer Ordnungen für den Wandel symbolischer Ordnungen, die Soziologin Mary Douglas (1974) die Individualisierung, weil sie mit der Loslösung von Ritualen verbunden ist. An der Stelle alter entstünden neue Rituale, jedoch mit geringerer Tiefe. Der Soziologe Reiner Keller (2005) gesteht Akteuren im Wandel symbolischer Ordnungen eine Rolle als aktive Interpreten zu. Der Wan-

del einer symbolischen Ordnung erweist sich damit als ein komplexes Geschehen, in dem zu Zeiten soziale Praktiken den (gesellschaftlichen und/oder wissenschaftlichen) Diskursen vorausseilen können und zu anderen Zeiten die Diskurse den sozialen Praktiken.

In der nun folgenden Rekonstruktion von Freiheitsordnungen beschränke ich mich aus Platzgründen auf die zentralen Elemente der wissenschaftlichen Freiheitsdiskurse, als die ich die philosophischen und im weitesten Sinne sozialwissenschaftlichen Freiheitsbegriffe und -konzepte identifiziere. Die semantische Vielfalt und konzeptuelle Pluralität von Freiheit als wissenschaftlichem Fachbegriff bildet sich in diesen Freiheitsbegriffen und -konzepten ab – es werden jedoch einige systematische Lücken in Kauf genommen, beispielsweise Freiheitsbegriffe aus der Theologie. Begriffe (die Festlegung der Bedeutung eines Ausdrucks, Siegart, 2021) unterscheiden sich von Konzepten durch den Grad ihrer Ausarbeitung. Begriffe können zu Konzepten ausgearbeitet werden (Gerring, 1999; Hartleb, 2011), hier also zu Freiheitskonzepten. Von einer Freiheitsordnung werden also im Folgenden nur die Verweisungszusammenhänge zwischen diesen Freiheitsbegriffen und -konzepten sichtbar. Insgesamt sind Freiheitsordnungen, wie die Ausführungen dieses Abschnitts verdeutlichen sollten, viel komplexer – erst recht, wenn man ihren Wandel in mehreren Dimensionen berücksichtigen würde – und entziehen sich deshalb einer Darstellung im Umfang eines wissenschaftlichen Aufsatzes.

3. Freiheitsordnung der menschlichen Welt

Aus Perspektive der Philosophie bezeichnet Freiheit „die Fähigkeit, sich selbständig zu bewegen, zu verhalten oder zu bestimmen“ (Sturma, 2021, S. 739). Diese Definition ist sehr weit gefasst und als erste Orientierung hilfreich, weil sie auch viele alltagssprachliche Verwendungen von Freiheit umfasst und sich für eine Vielzahl von Lebewesen eignet – nicht nur für Menschen. Ich stelle sie daher an den Beginn meiner Ausführungen.

3.1 Freiheitsbegriffe

In der Verweisungsstruktur zwischen den Freiheitsbegriffen für die menschliche Welt nehmen die Willensfreiheit, die Handlungsfreiheit und die Weltoffenheit, die relationale Autonomie, die negative und positive Freiheit sowie die politische und die soziale Freiheit zentrale Plätze ein. Diese Freiheitsbegriffe und die Verweisungsstruktur haben sich seit der Antike in mehreren Phasen entwickelt und ausdifferenziert (für eine knappe Übersicht siehe Sturma, 2021). Dabei haben sich die Definitionen und die Argumente, durch die die Freiheitsbegriffe aufeinander verweisen, immer wieder geändert. Es übersteigt die Möglichkeiten dieses Artikels, die fachlichen und fachübergreifenden Auseinandersetzungen über diese Begriffe und die auf ihnen beruhenden Theorien darzustellen. Es gibt auch in der Gegenwart, auf die sich diese Darstellung nun bezieht, keinen Konsens darüber, welches jeweils die fruchtbarste Definition und die „richtigen“ Argumente sind. Die hier angebotene Rekonstruktion dieser Verweisungsstruktur, so wie sie sich im westlichen Kulturkreis darstellt, wird daher von vielen Teilnehmenden der Freiheitsdiskurse für die menschliche Welt mehr oder weniger anders beschrieben werden. Dies ist nicht als Defizit der Freiheitsordnung, sondern als typisches Merkmal einer symbolischen Ordnung zu betrachten.

Der Begriff der *Willensfreiheit* verweist auf eine Person, der ein Wille unterstellt wird. In diesem Zusammenhang wurde argumentiert, dass „wir [...] nicht an[nehmen], dass Tiere Willensfreiheit haben, obwohl wir sehen, dass ein Tier in beliebige Richtung laufen kann, wie es gerade möchte“ (Frankfurt, 2001/1971, S. 76). Die Freiheit zu tun, was man möchte, sei keine hinreichende Bedingung für einen freien Willen. Eine Person lasse sich durch das Kriterium charakterisieren, ihre eigenen Wünsche und Motive wertend zu beurteilen. Willensfreiheit bestehe in der Fähigkeit, Volitionen zweier Stufen zu bilden. Wenn eine Person handele, dann leite sie entweder der Wille, den sie haben möchte, oder ein Wille, den sie los sein wolle. Für jemanden, der triebhaft handele, gelte keines von beiden.

Weltoffenheit ist der Freiheitsbegriff der (soziologischen und philosophischen) Anthropologie. Er verweist erneut auf die Mensch-

Tier-Grenze, denn es wird argumentiert, dass der Mensch – im Vergleich zu Tieren – ein Mängelwesen sei: Im Vergleich zu Tieren sei er aus Sicherheiten instinktgeleiteten Verhaltens entlassen und existiere relativ umweltungebunden, da er keine hochspezialisierten Anpassungen auf biologischer Ebene entwickelt habe. Dies habe eine humanspezifische Handlungsfähigkeit zur Folge (Gehlen, 1940; Plessner, 1928).

Weltoffenheit und Willensfreiheit verweisen auf die *Handlungsfreiheit*. Aus philosophischer Perspektive setzt Handlungsfreiheit die Willensfreiheit voraus. Frankfurt will die Frage, ob jemand einen freien Willen hat, in Analogie zur Frage konstruieren, ob jemand Handlungsfreiheit genießt. Handlungsfreiheit bezeichne grob „die Freiheit zu tun, was man tun möchte“ (Frankfurt, 2001/1971, S. 77). Frankfurt (2001/1993, S. 156) verbindet die Handlungsfreiheit mit dem Freiheitsideal und dem Ideal der Individualität, das – soweit es verpflichtend werde – die Menschen dazu dränge, ihre Persönlichkeit und ihren Charakter zu bilden und über ihre Lebensführung und Handlungsweisen selbst autonom zu entscheiden.

Die Handlungsfreiheit verweist somit auf die *Autonomie* (nach eigenen Gesetzen zu handeln), die *Selbstbeherrschung* (aus inneren Gründen in der Lage zu sein, sein Ziel effektiv zu verfolgen), die *Selbstverwirklichung* (seine Kräfte und Fähigkeiten voll und allseitig zu entwickeln), die *Authentizität* (aus einem echten, eigentlichen oder wirklichen Wunsch zu handeln) und die *Autarkie* (keines anderen zu bedürfen, sich selbst zu genügen und selbständig zu leben), die alle verschiedene Bedeutungen individueller Freiheit bezeichnen. Es bestehe eine Spannung zwischen Freiheit und Individualität, da es im Grenzfall völliger Freiheit keine individuelle Identität mehr gebe (Frankfurt, 2001/1993, S. 158f.). Ein Übermaß an Optionen, das unsere (westliche; N.J.S) Kultur seit langem begünstige, könne eine Unsicherheit über die eigenen Interessen und Präferenzen zur Folge haben und das Identitätsgefühl – mithin den Willen – schwächen. Unter diesen Bedingungen werde ein autonomer Willensprozess unmöglich, und Entscheidungen wiesen keine authentische personale Bedeutung mehr auf. Frankfurts handlungstheoretische und ethische Erörterungen verweisen auf den Menschen in Gesellschaft,

auf die Gesellschaft, ihre Mitglieder und ihre Kultur. Es ist wichtig sich bewusst zu machen, dass die philosophische Auseinandersetzung mit Willensfreiheit von Einschränkungen der Freiheit durch andere Menschen absieht, also zunächst *nicht* auf andere Menschen oder weitere Lebewesen verweist. Auch der deutsche Soziologe und Philosoph Jürgen Habermas hebt diesen Aspekt der menschlichen Freiheitsordnung hervor, wenn er feststellt, dass das „moderne Zeitalter [...] vor allem im Zeichen subjektiver Freiheit“ stehe (Habermas, 1985, S. 104).

Die feministische und kommunitaristische Kritik am philosophischen Autonomiebegriff, dessen Verständnis sei überzogen individualistisch und Ausdruck einer androzentrischen symbolischen Ordnung, hat das Konzept der *relationalen Autonomie* (Mackenzie & Stoljar, 2000) hervorgebracht, das in fundamentalem Sinne die Sozialität des Menschen einschließt. Das Adjektiv „relational“ wird dabei als Synonym zu „sozial“ aufgefasst. Der Begriff gilt als Sammelbegriff für verschiedene Autonomiekonzepte, die sich darin einig sind, Menschen als soziale Wesen aufzufassen, die zudem durch soziale Strukturen wie Klasse, Geschlecht, Ethnizität und Rasse beeinflusst sind. Relationale Autonomie verweist darauf, dass unsere Mitmenschen unsere Autonomie einschränken, insbesondere aber auch erst ermöglichen können. Auf letztere Möglichkeit verweisen auch einige Konzepte *sozialer Freiheit*, etwa in der an Hegel anknüpfenden Deutung als „Bei-Sich-Selbst-Sein im Anderen“ (Honneth, 2011, S. 85).

Die Freiheit von Einschränkungen durch andere Menschen, durch eine Gruppe von Menschen oder durch Institutionen der menschlichen Gesellschaft, insbesondere durch den Staat, wird als *politische Freiheit* gedeutet. Dabei kommt eine Unterscheidung zur Anwendung, nämlich die Unterscheidung zwischen *negativer* (frei von etwas) und *positiver Freiheit* (frei zu etwas), die bereits bei Immanuel Kant (1966/1781/1787, 2008/1785) zu finden war und sich auf Willensfreiheit bezog. Diese Unterscheidung kann sich auch auf Handlungs- und auf soziale wie politische Freiheit (Berlin, 1958; siehe unten) beziehen. Negative Freiheit deckt sich zum großen Teil mit Handlungsfreiheit, positive Freiheit unterstellt dem Handelnden

Willensfreiheit oder Wahlfreiheit (Sturma, 2021, S. 739). Politische Freiheit als Freiheit des Individuums steht politischer Freiheit als nationalstaatlicher Freiheit gegenüber, die auch als *kollektive Freiheit* bezeichnet wird und sich darauf bezieht, dass größere Gruppen von Menschen politische Selbstbestimmung besitzen oder anstreben.

3.2 Freiheitskonzepte

MacCallum (1967) folgend kann man Freiheitskonzepte als dreistellig auffassen: „ x ist frei von y um zu z “. Alle Freiheitskonzepte adressieren demzufolge implizit oder explizit diese drei Fragen: (1) Wer ist x , das Subjekt der Freiheit? (2) Was ist y , das Hindernis für die Freiheit von x ? (3) Was ist z , der Gegenstand der Freiheit, dasjenige, das x frei ist zu tun oder zu werden? Manche Freiheitskonzepte legen den Akzent eher auf das Hindernis, andere eher auf den Gegenstand.

Im Folgenden werden einige zentrale Freiheitskonzepte der Philosophie, politischen Philosophie sowie Sozial- und Wirtschaftswissenschaften aus dem 20. Jahrhundert in dieser Weise rekonstruiert¹ und in den oben skizzierten Verweisungszusammenhang integriert. Die Reihung beginnt mit Konzeptionen für vereinzelt gedachte Freiheitssubjekte und schreitet zu Freiheitssubjekten voran, die stärker sozial und/oder politisch eingebettet gedacht werden.

Das existenzialistische Freiheitskonzept (Sartre, 1943) basiert auf der Vorstellung, dass der (einzelne) Mensch zur Freiheit verurteilt sei, und verweist auf unsere menschliche Existenz, die unserem Wesen vorausgehe. Letzteres müssen wir durch unser Handeln schaffen:

¹ Berlin, Pettit, Hirschmann: Rekonstruktion durch Filling (2015, Übersetzung Saam); alle weiteren Rekonstruktionen durch Saam.

(1) x , ein Akteur (typischerweise ein menschliches Individuum, „ein Mann“²), ist frei (2) von y , Störungen jedweder Art, (3) zu z , seine Subjektivität als (existenzielles) Zukunftsprojekt zu entwerfen.

Das Freiheitskonzept der Wahlfreiheit (*freedom of choice*) (Carter, 2004) verweist ursprünglich auf das konsumtive Handeln von modernen Menschen, die ein Produkt aus einer Mehrzahl an angebotenen Waren auswählen. Nachfolgend wurde seine Anwendung auf viele weitere menschliche Handlungskontexte (vgl. Aakvaag, 2015) ausgeweitet:

(1) x , ein Wirtschaftssubjekt, ist frei (2) von y , Zwängen, (3) zu z , eine oder mehrere Alternativen aus einem Bündel von Handlungen begründet auszuwählen und auszuführen.

Das feministisch-sozialkonstruktivistische Freiheitskonzept (Hirschmann, 2002) verweist auf die soziale Einbettung von Menschen, auf ihre Subjektwerdung und die Bedeutung von Sprache und Widerstand gegen vorgefundene soziale Kontexte:

(1) x , ein sozial konstruiertes Subjekt, ist frei (2) von y , dem aktuellen sozialen Kontext, der ihre Subjektivität bestimmt, (3^{*4}) zu z^* , sich dem aktuellen sozialen Kontext zu widersetzen und neue Kontexte/Subjektivitäten zu konstruieren.

Das feministisch-poststrukturalistische Freiheitskonzept (Butler, 1990) verweist auf die soziale Einbettung von Menschen, auf ihre Subjektwerdung und die Bedeutung des menschlichen Körpers und Widerstand gegen seine geschlechtliche Kategorisierung:

² Die Nutzung von Anführungszeichen folgt Fillings (2015) Praxis, damit Zitate zu kennzeichnen oder sich von bestimmten Bedeutungen – konventionellen oder kontroversen – zu distanzieren (persönliche Mitteilung vom 2. Dez. 2025).

³ Die Darstellung bei Filling (2015) aufgreifend, ergänze ich in Klammern von den Theoretikern in der Regel nicht explizit gemachte Annahmen zum Subjekt der Freiheit.

⁴ Hängt, frei zu sein, lediglich davon ab, was wir tun können, unabhängig davon, ob wir es auch tatsächlich tun, liegt ein Möglichkeitsbegriff vor. Ein Verwirklichungsbegriff (mit * markiert; zuletzt enger am engl. Original „exercise concept“ als Ausübungsbegriff übersetzt von Schink, 2017) setzt dagegen voraus, dass wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen (C. Taylor, 2020/1992) und tun oder werden, was wir frei sind, zu tun oder zu werden.

(1) *x*, sich selbst bewusste, entnaturalisierte Subjekte, sind frei (2) von *y*, kulturellen Konventionen, (3) zu *z*, Sexualnormen und sexuelle Kategorisierungen zu wiederholen, die es als Subjekt/Unterworfenen (*subject/ed*) konstituieren.

Das liberale Freiheitskonzept (Berlin, 1958) verweist auf menschengemachte Einmischung in das private Leben menschlicher Individuen, vor der der Staat zu schützen habe:

(1) *x*, ein Akteur (typischerweise ein menschliches Individuum, „ein Mann“), ist frei (2) von *y*, menschengemachter Einmischung („gehindert“/„abgehalten“ durch „andere“), (3) zu *z*, tun, was er „hätte andernfalls tun können.“

Das libertäre Freiheitskonzept (Nozick, 1974) verweist in radikalerer Weise auf menschengemachte Einmischung in das private Leben menschlicher Individuen, denn der Staat wird nicht als Garant der Freiheit wertgeschätzt, sondern ihm wird mit Misstrauen begegnet, weil er selbst zur Quelle von Gewalt und Zwang werden könnte, beispielsweise durch sozialstaatliche Vorgaben:

(1) *x*, ein Akteur (typischerweise ein menschliches Individuum, „ein Mann“), ist frei (2) von *y*, menschengemachter Einmischung („gehindert“/„abgehalten“ durch „andere“), insbesondere von Gewalt und Zwang, (3) zu *z*, tun, was er hätte andernfalls tun können.

Das neo-römische republikanische Freiheitskonzept (Pettit, 1997) verweist auf die Menschen als Bürger im Gegensatz zu Sklaven und auf die Nicht-Beherrschung in dem Sinne, dass der Bürger nicht der willkürlichen Macht eines anderen ausgesetzt ist:

(1) *x*, die Bürgerin wie der Bürger, ist frei (2) von *y*, Herrschaft, (3*) durch *z**, tugendhaftes Handeln, (3) zu *z*, tun was sie hätte andernfalls tun können.

Das neo-aristotelische republikanische Freiheitskonzept (Arendt, 1958) verweist auf die Menschen als Bürger, die durch ihr gemeinsames Handeln mit anderen im öffentlichen Raum ein politisches Gemeinwesen hervorbringen:

(1) *x*, die Bürgerin wie der Bürger, ist frei (2) von *y*, Herrschaft, (3*) durch *z**, gemeinsames tugendhaftes Handeln mit anderen im öffentlichen Raum, (3) zu *z*, etwas Neues in die Welt zu setzen, das

man sich vor dem Zusammenhandeln weder vorstellen noch erdenken konnte.

Aus Platzgründen kann hier nur eine begrenzte Auswahl an Freiheitskonzepten wiedergegeben werden. Eine umfassendere Darstellung übersteigt die Möglichkeiten dieses Aufsatzes. In jüngerer Zeit wurden beispielsweise aus philosophischer (Carter et al., 2007; Pfister, 2014), historischer (Richter et al., 2016) und politisch philosophischer (Schink, 2017) Perspektive umfassende Einführungen in Freiheitsdeutungen, -begriffe und -diskurse vorgelegt. Eine Übersicht über Freiheitsbegriffe der Geschlechterforschung bieten Saam und Döbler (2026), eine Übersicht über soziale Freiheitskonzepte Saam (2023) sowie Saam und Döbler (in Vorbereitung).

3.3 Freiheiten

In der Verweisungsstruktur finden sich darüber hinaus bestimmte, als verwehrt wahrgenommene *Freiheiten* – z.B. bürgerliche Freiheiten, sexuelle Freiheit, reproduktive Freiheit – sowie damit verbundene Freiheitsrechte. Ich werde im Folgenden von *spezifischen Freiheiten* sprechen und diese von *Freiheitskonzepten* abgrenzen. Als spezifische Freiheiten bezeichne ich praktisch realisierbare Freiheiten in einem bestimmten sozialen, kulturellen oder politischen Kontext. Spezifische Freiheiten bezeichnen kein Freiheitskonzept und sind auch nicht notwendig mit einem bestimmten Freiheitskonzept verbunden, sondern stellen ein empirisches Phänomen dar: etwas, das man mit empirischen Forschungsmethoden erfassen und analysieren kann. Demgegenüber sind Freiheitskonzepte abstrakt-theoretische Werkzeuge zur Erfassung oder Veränderung einer Wirklichkeit.

3.4 Die Bedeutung von Widersprüchen

Die Freiheitsordnung der menschlichen Welt ist weder eine normative noch eine empirische Ordnung, sondern beides zugleich, was auch bedeutet, dass sie reich an Widersprüchen ist. Die Widersprüche *stärken* diese menschliche Freiheitsordnung, denn sie ermöglichen es, 1. dass die verschiedensten Subjekte sich auf Freiheit beziehen können und immer wieder neue Deutungen anbieten können;

2. dass Freiheitspraktiken gelebt werden, bevor sie begrifflich bezeichnet werden (z.B. Henry David Thoreau, 1817–1862, zieht sich an den Walden-See zurück, um ein Leben im Einklang mit der Natur zu erproben – publiziert als Roman *Walden; or Life in the Woods* im Jahr 1854 –, bevor die Vorstellung eines alternativen Lebens entsteht) – und umgekehrt; 3. dass Freiheitsbegriffe geschaffen werden, bevor die Dispositive dazu geschaffen wurden (z.B. Luise Otto, 1819–1895, fordert in *Die Freiheit ist untheilbar* (1849) die Umsetzung der *einen* Freiheit, die die Freiheit zu einzelnen Freiheiten und Privilegien abgrenzte, für Frauen, bevor diese zum ersten Mal in eine deutsche Verfassung aufgenommen wurde) – und umgekehrt. Die Freiheitsordnung ist eine menschengemachte Ordnung ohne zentralisierte Herrschaftsstruktur. Es gibt niemanden, der diese Ordnung als ein Ganzes gezielt herstellt, reguliert oder aufhebt.

4. Freiheitsordnung der nicht-menschlichen Welt

Die Freiheitsordnung der nicht-menschlichen Welt rekonstruiere ich aus Freiheitskonzepten mit Bezug auf Tiere, die Biosphäre und Natur. Auch Menschen scheinen in dieser Freiheitsordnung auf, denn die Mensch-Tier-Grenze wird auf verschiedene Weise konstruiert.

4.1 Negative Freiheit

Einige Freiheitskonzepte verweisen auf die generelle Bedeutung menschengemachter Zwänge für Tiere, insbesondere für Nutz- und Versuchstiere, aber auch Tiere in Zoos und Zirkussen und heben diese hervor. Es wird die Frage erörtert, ob die Einschränkung der Freiheit dieser Tiere ihnen einen Schaden zufügt. Für manche Philosophen ist die Frage vorgängig, ob Tiere überhaupt ein intrinsisches Interesse an Freiheit haben können. Denn wenn Tiere dies nicht hätten, etwa weil sie nicht autonom in dem Sinne sind, dass sie eine eigene Konzeption eines guten Lebens entwickeln und verfolgen können, dann könne ihnen durch die Verwehrung von Freiheit auch kein Schaden zugefügt werden (Cochrane, 2009). Dem gegenüber stehen verschiedene Argumentationen, die das Interesse von Tieren an Freiheit anerkennen.

Tiere, die in Gefangenschaft leiden, hätten ein Interesse daran, frei zu sein, und es sollte daher ihr Recht auf Freiheit anerkannt werden: „Animals that suffer in captivity have an interest in being free, and so at least a *prima facie* right to liberty“ (Rachels, 2008/1989, S. 63; Hervorh. i.O.). Das entwickelte Freiheitskonzept verweist auf die Mensch-Tier-Grenze, indem es Menschen und Tiere explizit macht; zugleich inkludiert es die Tiere als Freiheitssubjekte (*Animal Rights Approach to Freedom*, Rachels, 2008/1989):

- (1) x, humans and animals, are free
- (2) from y, external constraints,
- (3) to z, act as he or she pleases.

Dies bedeute zweierlei: Es gelte zum einen, diejenigen *Arten* von Tieren zu erkennen, deren Interessen durch die Verweigerung von Freiheit verletzt werden. Zum anderen müsse der Grad der Freiheit bestimmt werden, der nötig sei, damit die Interessen einer Tierart nicht verletzt werden. Für Löwen, Hühner und Insekten, beispielsweise, bedeute dies jeweils Unterschiedliches: für erstere vermutlich ein freies Leben in ihrem natürlichen Habitat, für letztere die Zurückweisung ihres Interesses an Freiheit. Für Hühner könnten in Gefangenschaft Haltungsformen entwickelt werden, so dass sie dort nicht leiden (Rachels, 2008/1989).

Selbst wenn Tiere in Gefangenschaft *nicht* leiden, hätten sie ein Interesse daran frei zu sein, und es sollte daher ihr Recht auf Freiheit anerkannt werden: „Even if animals aren’t made to suffer, restricting their freedom can harm them insofar as it deprives them of freely pursuing their enjoyments in life“ (Simmons, 2016, S. 265). Als Beispiele genannt werden das Umherstreifen, das Erkunden, das Spielen und die Interaktion mit anderen Tieren. Die meisten Tiere seien zwar nicht autonom im Sinne Cochranes, aber sie seien in einem grundlegenden Sinne frei: „Freedom in this basic sense involves being able to do as one wants without being subject to external constraints on one’s actions“ (Simmons, 2016, S. 268). Freiheit sei instrumentell gut für Tiere „as a means to their living more enjoyable lives“ (Simmons, 2016, S. 270). Das vorgeschlagene Freiheitskonzept bezieht sich auf Tiere (*Animal Negative Freedom*, Simmons, 2016):

(1) *x*, animals, are free (2) from *y*, external constraints, (3) to *z*, act on their desires (live their lives as they please).

Und es wird daraus abgeleitet, dass es im Allgemeinen falsch sei Tiere für die menschliche Ernährung zu nutzen (Simmons, 2016, S. 272).

4.2 Wahlfreiheit

Die meisten Freiheitskonzepte heben die Bedeutung von Wahlfreiheit für Tiere hervor und verweisen damit auf tierliche Handlungen, die als Wahlhandlungen aufgefasst werden, wie etwa Wilcox (2021, S. 700), der festhält, dass Tiere „do seemingly make choices such as when to eat, when and where to sleep, where to go, who to fight with, who to socialize with and who to avoid“. Solche Wahlhandlungen unterliegen oftmals Einschränkungen, die menschengemacht sind. Die Wahlfreiheit für Tiere (*Animal Freedom of Choice*) wird mit der Abwesenheit solcher Einschränkungen verbunden, wobei auf alle Tiere (Delon, 2018; Schmidt, 2015) und auf Wildtiere (Delon, 2020, 2021, 2022; Paez, 2023) Bezug genommen wird:

(1) *x*, animals, are free (2) from *y*, man-made constraints, (3) to *z*, choose from options.

Oder spezifischer auf empfindungsfähige Tiere (Paez, 2023):

(1) *x*, sentient animals, in particular wild animals, are free (2) from *y*, interferences that undermine the wild animal's control over its choice-set, (3) to *z*, choose among any of the options of this choice set.

In einer inklusiven Deutung der Wahlfreiheit wird das aristotelische Ideal eines guten Lebens für alle Lebewesen in der politischen Gemeinschaft eingefordert, zu denen explizit die Tiere gezählt werden (*Capabilities Approach*, Nussbaum, 2006):

(1) *x*, a *zoon politicon*, including people with impairments and disabilities, individuals in rich and poor nations, and non-human animals, is free (2) from *y*, constraints on its capabilities and natural functionings, (3) to *z*, pursue the realization of its good by choosing from a set of alternatives.

Es wird daraus abgeleitet, dass die Wahlmöglichkeiten für (empfindungsfähige) Tiere vergrößert werden sollten.

4.3 Positive Freiheit

Andere Freiheitskonzepte betonen stärker die generelle Fähigkeit von Tieren, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, sowie den Wert eines guten Lebens bzw. die Verwirklichung ihres biologisch definierten Potenzials. Das biozentrische Freiheitskonzept (*biocentrism*, P. Taylor, 1986) verweist auf allgemeine äußere oder innere Zwänge als Hindernisse, und es schließt menschliche wie nicht-menschliche Lebewesen ein:

- (1) x, an organism, human or non-human, all living things, is/are free
- (2) from y, external and internal constraints, (3) to z, pursue the realization of its good according to the laws of its nature / according to their natural functionings and biological ends.

Das bioregionalistische Freiheitskonzept (Crist, 2020a, 2020b), das mit dem *deep-ecology*-Ansatz verbunden ist, verweist dagegen auf den menschengemachten Klimawandel und das Artensterben. Das Freiheitssubjekt weitet sich in drei Schritten aus: von nichtmenschlichen Lebewesen (die ihr jeweiliges Potenzial von Sein und Werden vollständig verwirklichen können sollen – genauer: die gemäß ihrem ökologischen und evolutionären Erbe miteinander interagieren sollen; ihre individuellen Identitäten und Erfahrungen in der Welt selbst bestimmen und zum Ausdruck bringen sollen; in Übereinstimmung mit ihrer Wesensart leben sollen; die Welt auf ihre Weise erfahren sowie die Landschaft auf eigene Art bewohnen sollen, durch den Bau von Nischen für sich und andere zur Gestaltung von Land und Meer beitragen sollen; es genießen sollen, am Leben zu sein; ihre Lebenszyklen vollenden sollen; sich evolutionär weiter entwickeln sollen) über alle Bewohner der Biosphäre hin zur Biosphäre selbst:

- (1) x, nichtmenschliche Lebewesen, sind frei (2) von y, menschengemachter Nötigung, Zwang oder Einschränkung in Bezug auf ihr Verhalten, (3) zu z, ihr jeweiliges Potenzial von Sein und Werden vollständig zu verwirklichen.

(1) *x*, alle Bewohner der Biosphäre (menschlich und nichtmenschlich), sind frei (2) von *y*, menschengemachter Nötigung, Zwang oder Einschränkung in Bezug auf ihr Verhalten, (3) zu *z*, ihr jeweiliges Potenzial von Sein und Werden vollständig zu verwirklichen.

(1) *x*, die Biosphäre ist frei (2) von *y*, menschlicher Bewohnung und Nutzung sowie menschengemachter Fragmentierung jedweder Art, (3) zu *z*, eine Vielfalt an Lebensformen, eine Fülle wilder Tiere, komplexe und dynamische Ökosysteme sowie außergewöhnliche Phänomene wie Tierwanderungen, artenreiche alte Wälder, verschlungene Mykorrhizapilzgeflechte und faszinierende Varianten von Intelligenz und Bewußtsein hervorzubringen.

Die Entscheidung, die Biosphäre als Freiheitssubjekt einzusetzen, verweist auf ein noch umfassenderes Freiheitssubjekt – die Natur. Katz (2005, S. 82) verteidigt seine Entscheidung der Natur Autonomie zuzuschreiben:

“[...] we do not need a positive conception of Nature as such to understand the idea of the liberation and autonomy of nature. We do not need to know a Nature outside all human categories. Indeed, the idea of nature that we have [...] is an idea constructed by our science; it is a nature that we understand through human categories. But this does not make it any less autonomous. As long as it is not being molded and transformed by human impacts, it is a free and liberated nature. It may not be free of human domination in a metaphysical or epistemological sense, but in the realm of pragmatic environmental policy it surely is.”

Auf dieser Überlegung basiert das Freiheitskonzept des *environmental pragmatism* (Hargrove, 1989; Katz, 2002):

(1) *x*, nature, is free (2) from *y*, human domination, (3) to *z*, self-create.

Das wird wiederum vom *other-than-human constructivism* (Woods, 2017) kritisiert. Während Woods zustimmt, dass sich ein Freiheitsbegriff nicht nur für Tiere, sondern auch für die Natur formulieren lasse (*other-than-human freedom*) gibt er aus konstruktivistischer Sicht zu bedenken, dass „other-than-humans construct the world, along with humans“ (Woods, 2017, S. 264).

(1) *x*, other-than-human nature, is free (2) from *y*, external human constraints or controls, (3) to *z*, self-create.

Das Artensterben wirft die Frage auf, ob und, wenn ja, wie Menschen zugunsten von Tieren in die Natur intervenieren sollen. Mit der Begründung, dass es im Anthropozän kein Zurück zu einer Vergangenheit gebe, in der Natur und Kultur getrennte Entitäten bildeten und in der es eine ursprüngliche Natur (*pristine nature*) gegeben habe, befürworten Vertreter des *ecopragmatism* bzw. *ecomodernism* (Keulartz, 2023) bestimmte menschliche Interventionen in die „Natur“, weshalb sie die Hindernisse, die ihr Freiheitskonzept für Wildtiere benennt – im Vergleich zu den zuvor genannten Freiheitskonzepten – weniger umfassend definieren:

(1) *x*, nonhumans, wild animals, are free (2) from *y*, rigid forms of nature management, (3) to *z*, shape their own lives autonomously.

Die Konsequenzen dieser Freiheitskonzeptionen sind ausgesprochen vielfältig und können sehr weitreichend sein. Sie reichen von Forderungen, in die „Natur“ einzugreifen (*ecopragmatism*) oder nicht (*environmental pragmatism*), bis zu Forderungen, dass die Menschheit sich auf die Hälfte der Oberfläche des Planeten Erde (oder mehr) zurückziehe (*bioregionalism*).

4.4 Republikanische Freiheit

Das neo-römische republikanische Freiheitskonzept verweist auf Tiere als Wesen, die in einer Parallele zu antiken Sklaven in einem unfreien Status leben. Hierdurch sind primär Tiere thematisiert, die sich im Eigentum von Menschen befinden (vgl. Paez, 2022, Fußnote 77), und es ist die politisch-philosophische Frage aufgeworfen, ob diese Tiere ein intrinsisches Interesse an Freiheit haben, etwa weil man anerkennt, dass sie als Akteure betrachtet werden können. Beispielsweise schreiben Donaldson und Kymlicka (2016, S. 235) Tieren zu, dass sie auf einer Mikroebene („temporally localized decisions [...] about when to eat or to sleep“) und auf einer Makroebene („significant decisions about the general shape and structure of their lives [...] concerning where and how they live; who they mate with, live with and associate with; what sorts of activities they learn

about, engage in, and pursue mastery of“) Entscheidungen ihr Leben betreffend fällen. Kommt man zu dem Ergebnis, dass Tiere daher ein Interesse an Nicht-Beherrschung haben, so lässt sich ein republikanisches Freiheitskonzept für Tiere (*animal republican freedom*) formulieren, das Giroux (2016) auf empfindungsfähige Tiere eingrenzt:

- (1) *x*, sentient animals, are free
- (2) from *y*, domination by humans,
- (3) to *z*, do what they want.

Und Paez (2022) formuliert inklusiv für empfindungsfähige Menschen und Tiere:

- (1) *x*, any sentient agent, human or nonhuman, is free
- (2) from *y*, domination,
- (3) to *z*, choose on its own term.

Als unmittelbare Konsequenz dieser Konzeption ergibt sich beispielsweise für Giroux (2016) die Forderung nach Personenrechten für empfindungsfähige Tiere, was das Recht auf Freiheit einschließt, sowie die Abschaffung der meisten gegenwärtigen Formen menschlicher Nutzung von Tieren.

4.5 Spezifische Freiheiten

Als wichtigster Kontext spezifischer Freiheiten für Tiere gilt das unmittelbare Leiden und die Tiergesundheit von Nutz- und Versuchstieren (*animal welfare*). Aus präferenz-utilitaristischer Sicht (Singer, 2001/1975) wurde die Leidensfreiheit primär als negative Freiheit formuliert:

- (1) *x*, animals, in particular farm animals and lab animals, are free
- (2) from *y*, suffering,
- (3) to *z*, pursue and satisfy their desires.

Durch die Tiermedizin wurden für Nutztiere fünf Freiheiten (*Five Freedoms*) als Maßstab für die Tiergesundheit definiert (Farm Animal Welfare Council, 1992, 1993), darunter vier negative Freiheiten und eine positive Freiheit:

- (1) *x*, farm animals, are free
- (2) from *y*, 1. hunger, thirst and malnutrition, 2. thermal and physical discomfort, 3. pain, injury or disease, 5. fear and distress
- (3) to *z*, 4. express normal behaviour.

Die Freiheit von Hunger, Durst und Fehlernährung, von Unbehagen, von Schmerz, Verletzung und Krankheit, von Angst und Leiden sowie die Freiheit zum Ausleben normalen Verhaltens werden als Idealzustand gedeutet, nicht als zu etablierender oder etablierbarer Standard (Webster, 2016).

Für alle in Gefangenschaft gehaltenen Tiere wurde insbesondere die Bewegungsfreiheit als wichtige positive spezifische Freiheit herausgestellt (DeGrazia, 2012; Kendrick, 2018):

(1) *x*, animals, in particular sentient animals, are free (2) from *y*, man-made external constraints on movement, (3) to *z*, pursue what they want and need.

Als weitere tierethisch besonders relevante Freiheiten werden die Freiheit, ein artgerechtes Leben zu führen, die Freiheit zu spielen, die Freiheit vor Fressfeinden (im Kontext von Jäger-Beute-Beziehungen) sowie die reproduktive Freiheit diskutiert (vgl. Bovenkerk & Keulartz, 2016; Gruen, 2014).

5. Diskussion

Als symbolische Ordnungen umfassen die hier nur mit Hilfe ausgewählter Freiheitsbegriffe und -konzepte rekonstruierten Freiheitsordnungen der menschlichen und der nicht-menschlichen Welt ebenso die Praktiken und Dispositive, die mit den Diskursen verbunden sind. Es handelt sich um eine Fülle von menschlichen Freiheitspraktiken (vom Spazierengehen im Alltag über die Wahl eines Berufes bis zur Teilnahme an politischen Wahlen, die alle empirisch darauf zu prüfen sind, ob sie im konkreten Fall als Freiheitspraktik gelten dürfen) und diese betreffenden Gesetze, Verhaltensanweisungen, Gebäude, Messgeräte etc. Hinzu treten die menschlichen Freiheitspraktiken und Dispositive mit Bezug auf Tiere und Natur (vom Verzehr der Leberkäsesemmel über die Wahl des Haustiers bis zur Abholzung von Wäldern) sowie die von uns Menschen als Freiheitspraktiken gedeuteten Praktiken von Tieren (von der Wahl des Sexualpartners über die Jagd auf ein Beutetier bis zur großräumigen Wanderung von einzelnen Tieren oder Massenwanderungen). Den Wandel einer Freiheitsordnung muss man sich als ein komplexes Gesche-

hen vorstellen, in dem zu Zeiten Freiheitspraktiken den – gesellschaftlichen und/oder wissenschaftlichen – Freiheitsdiskursen oder den Dispositiven vorauslaufen können (z.B., wenn Vögel in offenen Volieren gehalten werden, die sie tagsüber verlassen können und in die sie mit Anbruch der Dunkelheit zurückkehren – und manchmal auch nicht, ohne dass es entsprechende Vorschriften gibt) und zu anderen Zeiten die Diskurse und Dispositive den Freiheitspraktiken (z.B. der Diskurs über vegane Ernährung der Abschaffung der Nutztierhaltung). Freiheit, das betont auch der Philosoph Otfried Höffe, sei ein „internen Spannungen ausgesetztes, in mancher Hinsicht sogar widersprüchliches Ziel“ (Höffe, 2015, S. 15). Er hebt die verschiedenen Bedeutungen von Freiheit in unterschiedlichen Diskursen hervor, die Dilemmata, in die man gerät, wenn man sich „bei der Entscheidung für die eine Freiheit zugleich gegen eine andere Freiheit“ ausspreche (Höffe, 2015, S. 16), sowie die Dialektik der Freiheit, die er im Zuwachs an Freiheit erkennt, wenn dieser in einen Verlust von Freiheit umschlage bzw. wenn dieser einem Missbrauch von Freiheit Vorschub leiste. Schließlich verweist er auf Aporien „beim Versuch, Freiheit und Freiheiten zu erringen und das Errungene zu bewahren“ (Höffe, 2015, S. 16).

Diese kurze erste Zusammenfassung wirft eine Reihe von Fragen auf: In welchem Verhältnis stehen die Freiheitsordnungen der menschlichen und der nicht-menschlichen Welt? Damit verbunden: Gibt es überhaupt gute Gründe dafür, von zwei Freiheitsordnungen zu sprechen? Welche generelle (gesellschaftliche) Bedeutung kommt dieser (oder diesen) Freiheitsordnung(en) zu und welche Bedeutung hat sie (oder haben sie) insbesondere für die Tierethik?

5.1 *Eine Freiheitsordnung*

Als symbolische Ordnung ist die hier so bezeichnete Freiheitsordnung (gemeint ist damit nur die Freiheitsordnung als Spezialfall einer symbolischen Ordnung; dies impliziert noch keine Antwort auf die Frage nach einer oder mehr Freiheitsordnung(en) etwas, was an menschliche sprachliche Kommunikation gebunden ist. Sie ist in dieser Form nur Menschen zugänglich, was nicht gleichzusetzen ist

damit, dass beispielsweise Kultur oder politische Systeme übergreifend alle Menschen daran in gleicher Weise teilhaben. Als sprachliche Konstruktion ist sie für Tiere nicht zugänglich – was nicht heißt, dass individuellen Tieren bestimmter Tierarten ein Verständnis von Freiheit, z.B. im Sinne eines Freiheitsgefühls, abgesprochen wird. Der Beitrag der Tiere zur Freiheitsordnung als symbolischer Ordnung ist daher immer nur indirekt, aber er ist vorhanden, denn viele von ihnen interagieren mit uns, handeln manchmal die Situation mit uns aus, in der wir mit ihnen interagieren sollen (z.B., wenn unser Hund uns einen Ball anträgt), und sie verfügen mindestens über *agency* (Handlungsmacht) im Sinne des Minimalbegriffs von Latour, also der Wirkmächtigkeit des „Aktanten“ (Latour, 2008). Dies bedeutet, dass die beiden oben unterschiedenen Freiheitsordnungen als symbolische Ordnungen in mit nicht-menschlichen Tieren interagierenden, historisch und zeitlich situierten Menschen ihren Ursprung haben. Die Freiheitsordnungen der menschlichen und der nicht-menschlichen Welt *sind von Menschen geschaffen*, und sie beruhen auf der Konstruktion einer Grenze zwischen Menschen und Tieren durch die Menschen, die beispielsweise durch die Human Animal Studies vielfach hinterfragt wurde (vgl. den Überblick in Kompatscher-Gufler et al., 2017).

Nicht ohne Grund sind daher in manchen der in Kapitel 4 vorgestellten Freiheitskonzepten Menschen *und* Tiere berücksichtigt. Ob man von einem System der „Gewaltherrschaft über Tiere“ (Fischer, 2015, S. 195) spricht, hängt wesentlich von der zugrunde gelegten Mensch-Tier-Grenze und dem Verständnis dessen ab, was Menschen, Tiere, Natur, Gewalt und Herrschaft definiert, und darüber besteht in der hier so bezeichneten Freiheitsordnung kein Konsens. Wie die Freiheitsordnung der menschlichen Welt zeigte sich auch diejenige für die nicht-menschliche Welt als weder normative noch empirische Ordnung, sondern beides zugleich. Beide Ordnungen zeichnen sich durch eine *Gleichzeitigkeit widersprüchlicher Konzepte und Praktiken* aus und spiegeln, was der Rechtsphilosoph Klaus Günther als „neue Konturen einer komplexen und konflikthafte(n) Ordnung der Freiheit“ (Günther, 2021, S. 331) bezeichnet hat. In

seinem Essay über „Krisenmomente der Freiheit“, das auf dem Höhepunkt der Corona-Pandemie entstand, entfaltete er ein „Panorama“, so der Untertitel, in dem er drei miteinander zusammenhängende Verhältnisbestimmungen der Freiheit sondiert: das Verhältnis der Freiheit zur *menschlichen Natur*, das Verhältnis zu *Anderen und zur Gesellschaft* sowie das Verhältnis zur *außermenschlichen Natur* (Günther, 2021, S. 344; Hervorh. i.O.), wobei er stärker als dieser Aufsatz die „symbolische Ordnung des modernen Rechts“ berücksichtigt (Günther, 2021, S. 353). Die Momente der Widersprüchlichkeit und Konflikthaftigkeit und der Aspekt der Konfrontation, so meine These, kennzeichnen die „Emanzipationserzählung“ (Lyotard, 1994, S. 175), die sich zur nicht-menschlichen Welt öffnet, mehr als je zuvor.

Liegt also letztendlich nur *eine* Freiheitsordnung vor? Während sich unterschiedliche normative Ordnungen des modernen Rechts voneinander abgrenzen lassen, scheint es wenig überzeugende Gründe zu geben, die oben unterschiedenen Freiheitsordnungen der menschlichen und der nicht-menschlichen Welt als zwei getrennte Freiheitsordnungen zu betrachten: Erstens fehlt ein Konsens über Abgrenzungskriterien zwischen der menschlichen und der nicht-menschlichen Welt. Zweitens liegt erkennbar ein Abhängigkeitsverhältnis der für die nicht-menschliche Welt formulierten Freiheitskonzepte vor, insofern Freiheitsbegriffe und -konzepte für die menschliche Welt wieder aufgegriffen, kritisch reflektiert und überarbeitet werden (Mechanismus der Übertragung/des Transfers) oder beiseite gelegt werden (so etwa der von der philosophischen Anthropologie als zu voraussetzungsvoll erachtete Freiheitsbegriff der Weltoffenheit) – ein Aspekt, der im nächsten Abschnitt vertieft wird.

5.2 Ordnungsstrukturen – die analytische Perspektive

Dabei wird als Freiheitssubjekt (x) das Tier, das empfindungsfähige Tier, eine Gruppe von Tieren, die gemäß menschlicher Interessen an diesen Tieren konstruiert wird (z.B. als Nutztiere, Wildtiere), „die“ Biosphäre oder „die“ Natur gewählt und werden wahlweise „die“ Menschen mit einbezogen oder nicht.

Als Hindernis (y) für die Freiheit von x werden vorwiegend menschengemachte Zwänge sowie Herrschaft thematisiert, seltener Zwänge nicht-menschlichen Ursprungs. Die Freiheitskonzepte reflektieren daher das menschliche Wissen um eine Verantwortung für Tiere, die von Menschen in vielfältiger Weise „genutzt“ werden, aber auch vermehrt für Wildtiere, die menschengemachten Einschränkungen ausgesetzt sind. Zentrale Freiheitssemantiken sind die Nicht-Einmischung und die Nicht-Beherrschung, in jüngerer Zeit aber auch das Gegenteil, die *Einmischung* (im Sinne des Managements von Lebensräumen) sowie die *Unberührtheit* (im Sinne der Abwesenheit von Menschen als Bewohnern desselben Lebensraums, der Abgeschiedenheit von den Menschen), die eine für Menschen niemals formulierte Freiheitssemantik darstellt. Diese Freiheitssemantiken decken sich also in hohem Maße mit denjenigen, die für die menschliche Welt formuliert worden sind (z.B. Freiheit als Unabhängigkeit, Nicht-Einmischung, Nicht-Beherrschung, Nicht-Unterdrückung oder aber als Nicht-Souveränität). Die voraussetzungsvollste Freiheitssemantik, die Nicht-Souveränität im neo-aristotelisch republikanischen Freiheitskonzept, die eine Teilnahme am politischen Leben erfordert,⁵ wurde bisher nicht als explizites Freiheitskonzept für Tiere ausgearbeitet (wiewohl es hierzu Vorarbeiten gibt, vgl. Donaldson & Kymlicka, 2013).

Als Gegenstand (z) der Freiheit von x , also dasjenige, das x frei ist zu tun oder zu werden, stehen Formen von Selbstbestimmung bzw. Autonomie im Mittelpunkt (die zum Teil als Minimalbegriffe bestimmt werden): Tiere (und Menschen) sollen gemäß ihrer Wünsche oder Bedürfnisse handeln können, aus einem Set von Alternativen auswählen können oder ein gutes Leben gemäß den Gesetzen der Natur führen können, verbunden mit den in der Natur realisierbaren Chancen und biologischen Zielen. Für die Biosphäre bzw. die Natur bedeutet dies die Forderung, sich gemäß der Evolution, aber

⁵ Mit Arendt (1958) Freiheit als Nicht-Souveränität zu deuten, bedeutet zu verstehen, dass die freie Bürgerin beim gemeinsamen Handeln mit anderen im öffentlichen Raum ihre Souveränität in dem Sinne aufgibt, dass ihr Wollen und Handeln auf andere Willensbekundungen und Sichtweisen trifft.

getrennt von den Menschen, weiterentwickeln zu können (*self-create*), was ein Moment von Autarkie enthält.

Auf diesen Gegenstand der Freiheit bezieht sich die Kritik des niederländischen Philosophen und Geographen Clemens Driessen, der kritisiert, dass viele Freiheitskonzepte einen „excessive individualism“ mit einem Schwerpunkt auf der Befriedigung individueller tierlicher Präferenzen zeigten, was die sie umgebende (neo-)liberale Gesellschaftsordnung reflektiere (Driessen, 2016, S. 319). Er kritisiert atomistische Vorstellungen tierlichen Lebens, denen jeder Sinn für (potenzielle) Sozialität der Tiere fehle (Driessen, 2016, S. 321). Es besteht im Rahmen dieses Aufsatzes nicht die Möglichkeit, verschiedene Freiheitskonzepte im Detail zu diskutieren und die Argumentation Driessens im Einzelnen zu kommentieren. Die Auswahl der Freiheitskonzepte, die Driessen berücksichtigte, war im Vergleich zur hier rekonstruierten Freiheitsordnung für die nicht-menschliche Welt begrenzt. Driessen fordert einen „more relational view“ auf Tiere (Driessen, 2016, S. 331) und ihre Freiheit(en), der ihre Sozialität berücksichtigen solle, ihre Fähigkeit, neue Verhaltensweisen zu lernen und aktiv an der Herstellung einer bedeutungsvollen Welt mitzuwirken sowie mit uns zusammen in Gemeinschaft zu leben (*new interspecies relationships, more-than-human community, multispecies community, human-animal sociability*; Driessen, 2016, S. 322, 329, 331). Letztendlich gehe es ihm darum, dass Tiere als Individuen mit sozialen Beziehungen betrachtet werden sollten, die bedeutsame Interaktionen mit anderen erleben, von denen auch einige Menschen sein können (Driessen, 2016, S. 320). Einige der oben rekonstruierten Freiheitskonzepte enthalten offene Formulierungen, die Driessens Forderungen implizit gerecht werden können: etwa zu Wünschen oder Bedürfnissen, zu einem Set von Alternativen oder zu einem guten Leben gemäß den Gesetzen der Natur. Sie mögen aus bestimmten Perspektiven schwammig wirken; andererseits gestatten sie es, tierartspezifische Formen von Sozialität unter diese Forderungen zu subsummieren oder darauf verzichten zu können (etwa für solitär lebende Tierarten). Darüber hinaus wurden in feministischen Theorieansätzen Freiheitskonzepte entwickelt, die einen *relational*

view (für die menschliche Welt) reflektieren. Dabei wird insbesondere auf das Konzept der relationalen Autonomie zurückgegriffen (Weir, 2013):

(1) *x*, eine Frau, ist frei (2) von *y*, menschengemachter Einmischung („gehindert“/„abgehalten“ durch „andere“), (3) zu *z*, in Beziehung mit anderen zu sein, die man sich wünscht.

Hieran könnten Freiheitskonzepte für eine *more-than-human community* anknüpfen, die den Gegenstand der Freiheit weniger philosophisch und mehr soziologisch sowie politikwissenschaftlich als Relationierung, Partizipation und Teilhabe fassen.

5.3 Die Freiheit der nicht-menschlichen Welt und das Projekt der Moderne

Höffe bezeichnet Freiheit als Schlüsselbegriff der (westlichen) Moderne. Die Freiheit sei zum umfassenden Grundbegriff der Moderne geworden (Höffe, 2015, S. 31), sie sei jedoch keine Erfindung der Moderne (Höffe, 2015, S. 373). Erst in der Moderne erreiche das Gesamtphänomen der Freiheit seine zuvor unbekannte Blüte (Höffe, 2015, S. 374). Der Soziologe Hartmut Rosa beschreibt, was in Philosophie und Sozialwissenschaften als Freiheitsversprechen der Moderne bezeichnet wird:

„Das Autonomie- und Freiheitsversprechen, die Überzeugung, daß die Individuen das Recht und die Chance haben sollten, ein Leben zu finden, das (,authentisch‘) zu ihren Fähigkeiten, Bedürfnissen und Hoffnungen paßt, und die Vorstellung, daß aus ebendiesem Grund die politische Gemeinschaft demokratisch verfaßt sein sollte, um die kollektiven Rahmenbedingungen politisch zu gestalten, sind der Kern und das Zentrum der Moderne; sie bilden das Herz dessen, was Jürgen Habermas das ‚Projekt der Moderne‘ genannt hat“ (Rosa, 2013, S. 74).

Auch wenn Jürgen Habermas, auf den der Begriff des Projekts der Moderne zurückgeht, dieses Projekt weiter gefasst hat,⁶ so bezeichnet er Freiheit doch als „das Prinzip der Moderne“ (Habermas, 1985, S. 342). Setzt also, so die hier zu diskutierende Frage, die Öffnung dieses Freiheitsversprechens für Tiere und Natur das Projekt der Moderne fort? Höffe, der in seiner *Kritik der Freiheit* auf die revolutionäre Sprengkraft des handlungstheoretischen Freiheitsbegriffs verweist, spricht ihr nicht nur das Potenzial zu einer Universalisierung zu, die jedes Privileg aufhebe und die die Freiheit im Laufe einer längeren Geschichte zum Merkmal aller Menschen werden lasse (Höffe, 2015, S. 30). Er rekapituliert auch die wichtigsten Emanzipationsschritte. Durch die Aufhebung von adeligen, geistlichen und anderen Standesprivilegien, die Abschaffung der Sklaverei und der Leibeigenschaft wurde das Bürgertum, danach die Arbeiterschaft, schließlich die Frau zu einem freien Rechtssubjekt. Hier spricht er von einem „Ende des Prozesses“ (Höffe, 2015, S. 30) – den andere, etwa Butler (1990) für sexuelle Minderheiten oder Nussbaum (2006) für Menschen mit Behinderung, fortgesetzt sehen. Für Höffe gibt es eine Grenze des Freiheitsversprechens: Der Begriff der Freiheit hebe den Menschen aus dem Kontinuum der Natur heraus:

„Als ein Zeichen der humanen Sonderstellung zeichnet er nicht nur den Europäer der Neuzeit, sondern den Menschen als Menschen, also jeden Menschen jedweder Kultur und Epoche, aus“ (Höffe, 2015, S. 19).

Die Forderung von Freiheit für die nicht-menschliche Welt, so meine These, weist über das Projekt der Moderne hinaus, weil sie das Freiheitsversprechen für die Menschen (tatsächlich und nicht nur in unserer Wahrnehmung) bedroht. Diese Forderung hat die von Höffe attestierte revolutionäre Sprengkraft, weil sie unsere Ernährung in

⁶ „Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen.“ (Habermas, 1981, S. 453f.)

Frage stellt, unsere Kleidung, die moderne Medizin, unsere raumgreifende und klimaschädigende Lebensform – um nur einige zentrale Konfliktfelder zu benennen. Günther, der sich von den oben genannten drei Verhältnissen am wenigsten intensiv mit dem Verhältnis zur außermenschlichen Natur befasste, kommt zu der Einschätzung, dass in allen drei Verhältnissen ein krisenhaftes Moment destruktiv zu wirken scheine und dass sie „das Risiko in sich [...] tragen, langfristig zu einem Selbstverlust der Freiheit beizutragen“ (Günther, 2021, S. 344). Da die Forderung von Freiheit für die nicht-menschliche Welt über das Projekt der Moderne hinausweist, scheint es mir angemessen, die in diesem Aufsatz rekonstruierte *eine* Freiheitsordnung für die menschliche und nicht-menschliche Welt als *spätmodern* zu bezeichnen.

Trotz krisenhafter Momente könnte diese Fortsetzung der „Emanzipationserzählung“ (Lyotard, 1994, S. 175) für die nicht-menschliche Welt – gegen viele Widerstände – ihre geschichtswirksame Kraft entfalten. Weil weder „die“ Tiere noch „die“ Biosphäre oder „die“ Natur in sprachliche Kommunikation über die Freiheitsordnung mit uns treten können, kann dies nur über den Modus der Stellvertretung durch Menschen geschehen (vgl. Donaldson & Kymlicka, 2013). Es ist nicht ausgeschlossen, dass hierfür Regelungen gefunden werden. Die tatsächliche Geschichte der Freiheit, so Höffe, zeige „Brüche, ebenso Rückschritte, dann aber glücklicherweise, wieder teils stetige, teils sprunghafte Fortschritte“ (Höffe, 2015, S. 30).

5.4 Freiheitsordnung und Tierethik

Zunächst könnte es Tierethikerinnen und -ethiker *zynisch* oder mindestens *euphemistisch* anmuten, von einer Freiheitsordnung der nicht-menschlichen Welt zu sprechen – in einer Zeit, in der so viele Nutztiere wie nie zuvor in Gefangenschaft (Ritchie, 2024), also in Unfreiheit, gehalten werden und in der ein sechstes globales Artensterben stattfindet (United Nations Environment Programme, 2025, Kap. C.1.2), maßgeblich durch Menschen verursacht, so dass viele wild lebenden Tiere nicht nur ihr freies Leben verlieren, sondern ihre Chance, zukünftig als Individuen ihrer Art zu leben. Die Frage scheint berechtigt – und sie wäre es auch für die Freiheitsordnung

der menschlichen Welt. Sollte man diese symbolische Ordnung nicht zutreffender als Ordnung der *Unfreiheit* charakterisieren? Zwei Gründe sprechen meines Erachtens dagegen: 1. Die Ordnungsstrukturen basieren wesentlich auf einer Struktur von Freiheitsbegriffen und -konzepten – sie wurden oben sichtbar gemacht (insbes. im Abschnitt „Ordnungsstrukturen – die analytische Perspektive“) – und nicht auf Begriffen der Unfreiheit. 2. Die Dynamik des Wandels geht vom Versprechen der Freiheit aus, nicht vom Versprechen der Unfreiheit (das es nicht zu geben scheint).

Für die Tierethik als philosophische Disziplin, die normative Argumentationen in den Mittelpunkt stellt, könnte die hier vorgelegte soziologische Perspektive auf die spätmoderne Freiheitsordnung eine Zumutung darstellen, als sie hier einer konflikthaften Ordnung voller Widersprüche begegnet, die man aus philosophischer Perspektive vielleicht eher als *Unordnung* bezeichnen würde. Ist diese „Unordnung“ hilfreich bei der Beantwortung tierethischer Fragen? Möglicherweise nur wenig. Viele der vorgestellten Verweisungszusammenhänge sind Tierethikerinnen und -ethikern bekannt. Ebenso durchziehen bekannte (tier-)ethische Konfliktlinien die Freiheitsordnung der menschlichen und nicht-menschlichen Welt: zum einen der strukturelle Konflikt zwischen der ethischen Perspektive auf (individuelle) Tiere und derjenigen auf Natur und Ökosysteme, der durch die Tierethik und die Umweltethik verhandelt wird (Sagoff, 1984). Am Beispiel der *public health ethics* wurden Möglichkeiten aufgezeigt, wie sich beide Blickrichtungen aufeinander zu bewegen könnten (Bovenkerk & Verweij, 2016). Ähnliche Anstrengungen wären für die Freiheitsordnung der nicht-menschlichen Welt notwendig. Zum anderen findet sich der ideologische Konflikt um *welfarism*, *abolitionism* und *total liberation*. Es liegen jeweils eigene Freiheitsverständnisse vor, deren Implikationen sehr unterschiedliche Reichweiten aufweisen. Keine grundsätzlichen Bedenken gegen die Haltung und menschliche Nutzung von Tieren zeigen Vertreterinnen und Vertreter des *welfarism* (Compassion in World Farming Trust, 2002; Haraway, 2008) bzw. *new welfarism* (Marcus, 2005), die die Tiergesundheit bzw. das Tierwohl in den Mittelpunkt freiheitstheoretischer Betrachtungen stellen. Als *abolitionism* wird eine Position

bezeichnet, die sich für die weitgehende Abschaffung der Haltung und menschlichen Nutzung von Tieren – nicht nur von Nutztieren – ausspricht. Für die Teilgruppe derjenigen, die hier den *Animal-Rights*-Ansatz vertritt (Francione, 2008; Garner, 2020; Regan, 1984) ist kennzeichnend, dass sie Tieren eine Reihe von Grundrechten gewähren wollen, die auch Menschen gewährt werden. Hinter dem Begriff *total liberation* (Best et al., 2007; Best, 2014) versammeln sich jene Vertreter der *Critical Animal Studies*, die sich als radikale Verfechter der Freiheit für Menschen, nicht-menschliche Tiere und die Erde als Planeten verstehen: „Total liberation: It emphasizes the need for human, non-human and Earth liberation and perceives them as a common struggle“ (Best, 2009, S. 25). Dieser ideologische Konflikt wird durch den Blick auf die Freiheitsordnung nicht leichter verständlich, denn es gibt in diesem ideologischen Konflikt auch Argumentationen, die nicht freiheitstheoretisch fundiert werden. Eher wird durch den Blick auf die Freiheitsordnung das Wissen um die Vielzahl ideologischer Positionen gesteigert.

Wie also sich verhalten gegenüber dieser konflikthaftern, widersprüchlichen symbolischen Welt? Das könnte die sich anschließende Frage für die Tierethik sein. Offensichtlich ist „die“ Tierethik, so eine erste Antwort, eine Akteurin, die sich an der Herstellung dieser symbolischen Ordnung beteiligt. Der oben von mir gewählte theoretische Rahmen, die wissenssoziologische Diskursanalyse, gesteht Akteuren im Wandel symbolischer Ordnungen eine Rolle als aktive Interpreten zu (im Gegensatz zum poststrukturalistischen Blick auf Diskurse, etwa bei Foucault, 1991). In dieser aktiven Rolle sollte sich die Tierethik erkennen. Sie kann, wie andere Teilnehmer, auf Konflikte hinweisen und Widersprüche sichtbar machen, auch Lösungsvorschläge erarbeiten. Das wird weder die grundsätzliche Konflikthaftern noch die Widersprüche der Freiheitsordnung aufheben können.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Unsere (westliche) Freiheitsordnung befindet sich in einem andauernden Wandel. So wurde seit etwas mehr als fünfzig Jahren die Freiheit der nicht-menschlichen Welt zunehmend thematisiert. Die spätmoderne Freiheitsordnung – verstanden als symbolische Ordnung – lässt sich heute als *eine* Freiheitsordnung für die menschliche und nicht-menschliche Welt beschreiben. *Die Forderung von Freiheit für die nicht-menschliche Welt, so die These, die ich vertreten habe, weist über das Projekt der Moderne hinaus*, weil sie das Freiheitsversprechen für die Menschen tatsächlich und nicht nur in unserer Wahrnehmung bedroht. Die Momente der Widersprüchlichkeit und Konflikthaftigkeit und der Aspekt der Konfrontation kennzeichnen die spätmoderne Freiheitsordnung mehr als je zuvor. Als ein Teilgebiet der (westlichen) Philosophie verfügt die Tierethik über ein disziplinäres Wissen zu Freiheit, dem Grundbegriff der praktischen Philosophie und Grundwort der Philosophie im Ganzen, das einzigartig ist. Sie sollte daraus schöpfen und die Freiheitsordnung und ihren weiteren Wandel mitgestalten.

Literatur und Internetquellen

- Aakvaag, G.C. (2015). Institutional Differentiation and Individual Freedom. *Acta Sociologica*, 58 (4), 343–356. <https://doi.org/10.1177/0001699315578741>
- Arendt, H. (1958). Freiheit und Politik: Ein Vortrag. *Die Neue Rundschau*, 69 (4), 670–694.
- Berger, P.L. & Luckmanns, T. (1969). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer.
- Berlin, I. (1958). Zwei Freiheitsbegriffe. In I. Berlin, *Freiheit. Vier Versuche* (S. 197–256). Fischer.
- Best, S. (2009). The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education. *Journal for Critical Animal Studies*, 7 (1), 9–52.
- Best, S. (2014). *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137440723>
- Best, S., Nocella, A.J., Kahn, R., Gigliotti, C. & Kemmerer, L. (2007). Introducing Critical Animal Studies. *Journal for Critical Animal Studies*, 5 (1), 4–5.

- Bovenkerk, B. & Keulartz, J. (Hrsg.). (2016). *Animal Ethics in the Age of Humans. Blurring Boundaries in Human-Animal Relationships*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-44206-8>
- Bovenkerk, B. & Verweij, M. (2016). Between Individualistic Animal Ethics and Holistic Environmental Ethics Blurring the Boundaries. In B. Bovenkerk & J. Keulartz (Hrsg.), *Animal Ethics in the Age of Humans. Blurring Boundaries in Human-Animal Relationships* (S. 369–385). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44206-8_22
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Carter, I. (2004). Choice, Freedom, and Freedom of Choice. *Social Choice and Welfare*, 22 (1), 61–81. <https://doi.org/10.1007/s00355-003-0277-z>
- Carter, I., Kramer, H.M. & Steiner, H. (Hrsg.). (2007). *Freedom: A Philosophical Anthology*. Blackwell
- Cochrane, A. (2009). Do Animals Have an Interest in Liberty? *Political Studies*, 57 (3), 660–679. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2008.00742.x>
- Compassion in World Farming Trust. (2002). *Detrimental Impacts of Industrial Animal Agriculture*. CIWF, Godalming and Surrey.
- Crist, E. (2020a). *Schöpfung ohne Krone. Warum wir uns zurückziehen müssen, um die Artenvielfalt zu bewahren*. oekom (Originalausgabe: *Abundant Earth. Toward an Ecological Civilization*. University of Chicago Press 2019). https://doi.org/10.1007/978-3-030-13905-6_14
- Crist, E. (2020b). Let Earth Rebound! Conservation’s New Imperative. In H. Kopnina & H. Washington (Hrsg.), *Conservation. Integrating Social and Ecological Justice* (S. 201–217). Springer Nature.
- DeGrazia, D. (2012). The Ethics of Confining Animals: From Farms to Zoos to Human Homes. In T.L. Beauchamp & R.G. Frey (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (S. 738–768). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195371963.013.0028>
- Delon, N. (2018). Animal Agency, Captivity, and Meaning. *The Harvard Review of Philosophy*, 25, 127–146. <https://doi.org/10.5840/harvardreview201892519>
- Delon, N. (2020). Pervasive Captivity and Urban Wildlife. *Ethics, Policy & Environment*, 23 (2), 123–143. <https://doi.org/10.1080/21550085.2020.1848173>
- Delon, N. (2021). Animal Capabilities and Freedom in the City. *Journal of Human Development and Capabilities*, 22 (1), 131–153. <https://doi.org/10.1080/19452829.2020.1869190>

- Delon, N. (2022). Wild Animal Ethics: Well-Being, Agency, and Freedom. *Philosophia*, 50, 875–885. <https://doi.org/10.1007/s11406-021-00421-8>
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2013). *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Aus dem Engl. übers. von J. Schulte. Suhrkamp Wissenschaft.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2016). Comment: Wild and Domesticated. Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency. In B. Bovenkerk & J. Keulartz (Hrsg.), *Animal Ethics in the Age of Humans* (S. 225–239). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44206-8_14
- Douglas, M. (1974). *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Fischer.
- Driessen, C. (2016). Comment: Caring for Captive Communities by Looking for Love and Loneliness, or Against an Overly Individualist Liberal Animal Ethics. In B. Bovenkerk & J. Keulartz (Hrsg.), *Animal Ethics in the Age of Humans* (S. 319–332). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44206-8_19
- Elias, N. (Hrsg.). (1987). *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*. Suhrkamp.
- Elias, N. (2001). *Die Symboltheorie* (Gesammelte Schriften, Bd. 13). Suhrkamp.
- Farm Animal Welfare Council. (1992). FAWC Updates the Five Freedoms. *Veterinary Record*, 131, 357.
- Farm Animal Welfare Council. (1993). *Second Report on Priorities for Research and Development in Farm Animal Welfare*. DEFRA.
- Filling, J. (2015). Liberty. In M.T. Gibbons (Hrsg.), *The Encyclopedia of Political Thought* (S. 2156–2166). Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118474396.wbept0611>
- Fischer, M. (2015). Differenz, Indifferenz, Gewalt. Die Kategorie „Tier“ als Prototyp sozialer Ausschließung. In R. Brucker, M. Bujok, B. Mütterich, M. Seelinger & F. Thieme (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis. Eine sozialwissenschaftliche Einführung* (S. 189–210). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-531-94110-3_6
- Foucault, M. (1991). *Die Ordnung des Diskurses*. Fischer.
- Francione, G. (2008). *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press.
- Frankfurt, H. (2001/1971). Willensfreiheit und der Begriff der Person. In M. Betzler & B. Guckes (Hrsg.), *Freiheit und Selbstbestimmung* (S. 65–83). Akademie. <https://doi.org/10.1515/9783050078250.65>

- Frankfurt, H. (2001/1993). Die Notwendigkeit von Idealen. In M. Betzler & B. Guckes (Hrsg.), *Freiheit und Selbstbestimmung* (S. 156–165). Akademie. <https://doi.org/10.1515/9783050078250.156>
- Garner, R. (2020). Animal Rights and Captivity in a Non-Ideal World. In L.S.M. Johnson, A. Fenton & A. Shriver (Hrsg), *Neuroethics and Non-human Animals* (Advances in Neuroethics) (S. 191–204). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-31011-0_11
- Gehlen, A. (1940). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Junker und Dünnhaupt.
- Gerring, J. (1999). What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences. *Polity*, 31 (3), 357–393. <https://doi.org/10.2307/3235246>
- Giroux, V. (2016). Animals Do Have an Interest in Liberty. *Journal of Animal Ethics*, 6 (1), 20–43. <https://doi.org/10.5406/janimaethics.6.1.0020>
- Gruen, L. (Hrsg.). (2014). *The Ethics of Captivity*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199977994.001.0001>
- Günther, K. (2021). Krisenmomente der Freiheit. Ein Panorama mit Schlussfolgerungen. *ARSP – Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 107 (3), 330–355. <https://doi.org/10.25162/arsp-2021-0017>
- Habermas, J. (1981). Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In J. Habermas, *Kleine politische Schriften (I–IV)* (S. 442–462). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (3. Aufl). Suhrkamp.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Hargrove, E. (1989). *Foundations of Environmental Ethics*. Prentice-Hall. <https://doi.org/10.5840/enviroethics198911311>
- Hartleb, F. (2011). Wie entsteht ein gutes sozialwissenschaftliches Konzept? *ZPB – Zeitschrift für Politikberatung*, 4 (3), 109–118. <https://doi.org/10.5771/1865-4789-2011-3-109>
- Hirschmann, N.J. (2002). *The Subject of Liberty. Toward a Feminist Theory of Freedom*. Princeton University Press.
- Höffe, O. (2015). *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*. C.H.Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406675041>
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1966/1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. I. Heidemann. Reclam.
- Kant, Immanuel (2008/1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. v. T. Valentiner. Reclam.

- Katz, E. (2002). The Liberation of Humanity and Nature. *Environmental Values*, 11 (4), 397–405. <https://doi.org/10.3197/096327102129341145>
- Katz, E. (2005). The Liberation of Humanity and Nature. In T. Heyd (Hrsg.), *Recognizing the Autonomy of Nature. Theory and Practice* (S. 77–85). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/heyd13606-003>
- Keller, R. (2005). *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. VS.
- Keller, R. (2011). Wissenssoziologische Diskursanalyse. In R. Keller, A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hrsg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 1: Theorien und Methoden* (3., erw. Aufl.) (S. 125–158). VS.
- Kendrick, H.M.N. (2018). Autonomy, Slavery, and Companion Animals. *Between the Species*, 22 (1), 236–295.
- Keulartz, J. (2023). Toward an Ecology of Disentanglement. *Nature + Culture*, 18 (3), 235–256. <https://doi.org/10.3167/nc.2023.180301>
- Kompatscher-Gufler, G., Spannring, R. & Schachinger, K. (2017). Die gesellschaftliche Konstruktion von Tieren. In G. Kompatscher-Gufler, R. Spannring & K. Schachinger (Hrsg.), *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende* (S. 31–48). Waxmann UTB.
- Latour, B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Suhrkamp.
- Liotard, J.-F. (1994). *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Aus dem Französ. übers. v. O. Pfersmann, hrsg. von P. Engelmann (3., unveränd. Neuauf.). Edition Passagen.
- MacCallum, G.C. (1967). Negative and Positive Freedom. *The Philosophical Review*, 76 (3), 312–334. <https://doi.org/10.2307/2183622>
- Mackenzie, C. & Stoljar, N. (Hrsg.). (2000). *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and Social Self*. Oxford University Press.
- Marcus, E. (2005). *Meat Market: Animals, Ethics and Money*. Brio Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell.
- Nussbaum, M.C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. The Belknap Press / Harvard University Press.
- Paez, E. (2022). A Republic for All Sentients: Social Freedom without Free Will. *Pacific Philosophical Quarterly*, 103 (3), 620–644. <https://doi.org/10.1111/papq.12351>
- Paez, E. (2023). Wild Animal Ethics: A Freedom-Based Approach. *Ethics, Policy & Environment*, 26 (2), 159–178. <https://doi.org/10.1080/21550085.2023.2200728>

- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Clarendon Press.
- Pfister, J. (Hrsg.). (2014). *Texte zur Freiheit*. Reclam.
- Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111537429>
- Rachels, J. (2008/1989). Why Animals Have a Right to Liberty. In C. Palmer (Hrsg.), *Animal Rights* (S. 57–66). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315262529-5>
- Regan, T. (1984). *The Case for Animal Rights*. Routledge.
- Richter, S., Siebold, A. & Weeber U. (2016). *Was ist Freiheit? Eine historische Perspektive*. Campus.
- Ritchie, H. (2024). *How Many Animals Are Factory-Farmed?* OurWorldinData.org. <https://archive.ourworldindata.org/20251125-173858/how-many-animals-are-factory-farmed.html>; Zugriff am 25.11.2025.
- Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung. Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Suhrkamp.
- Saam, N.J. (2023). Konzepte sozialer Freiheit. In N.J. Saam & H. Bielefeldt (Hrsg.), *Die Idee der Freiheit und ihre Semantiken. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Sicherheit* (S. 135–148). transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839461884-012>
- Saam, N.J. & Döbler, M.-K. (2026, im Druck). Freiheit. In C. Birkle, C.M. Maier, S. Maurer & B. Wuttig (Hrsg.), *Geschlechterforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis*. Nomos.
- Saam, N.J. & Döbler, M.-K. (in Vorbereitung). *Soziologie der Freiheit. Eine Einführung*. Nomos.
- Sagoff, M. (1984). Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. *Osgoode Hall Law Journal*, 22 (2), 297–307. <https://doi.org/10.60082/2817-5069.1936>
- Sahlins, M. (1992). *Inseln der Geschichte*. Junius.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard (dt. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Rowohlt 1966).
- Schink, P. (2017). *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse*. Suhrkamp.
- Schmidt, A.T. (2015). Why Animals Have an Interest in Freedom. *Historical Social Research*, 40 (4), 92–109.
- Schütz, A. (1971). *Gesammelte Aufsätze, Band 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Nijhoff.
- Siegart, G. (2021). Begriffsbildung/Definition. In H.J. Steinkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie* (S. 236–250). Meiner.

- Simmons, A. (2016). Animals, Freedom, and the Ethics of Veganism. In B. Bovenkerk & J. Keulartz (Hrsg.), *Animal Ethics in the Age of Humans. Blurring Boundaries in Human-Animal Relationships* (S. 265–277). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44206-8_16
- Singer, P. (2002/1975). *Animal Liberation*. B&T (deutsch: *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*. Aus dem Engl. übers. v. C. Schorcht. Harald Fischer 2015).
- Sturma, D. (2021). Freiheit. In H.J. Steinkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie* (S. 739–745). Meiner.
- Taylor, C. (2020/1992). *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Suhrkamp.
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.
- United Nations Environment Programme. (2025). *Global Environment Outlook 7: A Future We Choose – Why Investing in Earth now Can Lead to a Trillion-Dollar Benefit for All*. Nairobi. <https://wedocs.unep.org/handle/20.500.11822/49014>; Zugriff am 28.12.2025.
- Webster, J. (2016). Animal Welfare: Freedoms, Dominions and „A Life Worth Living“. *Animals*, 6 (6), 35. <https://doi.org/10.3390/ani6060035>
- Weir, A. (2013). *Identities and Freedom: Feminist Theory between Power and Connection*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199936861.001.0001>
- Wilcox, M.G. (2021). The Intrinsic Value of Liberty for Non-Human Animals. *The Journal of Value Inquiry*, 55 (4), 685–703. <https://doi.org/10.1007/s10790-020-09762-1>
- Woods, M. (2017). *Rethinking Wilderness*. Broadview Press.

Zur Person

Nicole J. Saam ist Professorin für Soziologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Zwei ihrer aktuellen Forschungsschwerpunkte sind die soziologische Freiheitsforschung und die Human Animal Studies. Unter anderem ist von ihr (mit H. Bielefeldt) erschienen: *Die Idee der Freiheit und ihre Semantiken* (transcript 2023).

Korrespondenzadresse

Prof. Dr. Nicole J. Saam
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Institut für Soziologie
Lehrstuhl für Methoden der empirischen Sozialforschung
Kochstr. 4
91054 Erlangen
Deutschland
E-Mail: nicole.j.saam@fau.de

Beitragsinformationen

Zitationshinweis:

Saam, N.J. (2026). Freiheitsordnung im Wandel. Die Freiheit der nichtmenschlichen Welt. *TIERethik*, 18 (1), 175–213. <https://doi.org/10.58848/tierethik.2026.1.175>
<https://www.tierethik.net/>

Online verfügbar: 30.04.2026

ISSN: 2698–9905 (Print); 2698–9921 (Online)



Dieser Artikel ist freigegeben unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 (Weitergabe unter gleichen Bedingungen). Diese Lizenz gilt nur für das Originalmaterial. Alle gekennzeichneten Fremdinhalte (z.B. Abbildungen, Fotos, Tabellen, Zitate etc.) sind von der CC-Lizenz ausgenommen. Für deren Wiederverwendung ist es ggf. erforderlich, weitere Nutzungsgenehmigungen beim jeweiligen Rechteinhaber einzuholen. <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/de/legalcode>