

4 Keine politische Pflicht, keine legitime politische Autorität?

Die Diskussion von Robert Paul Wolffs Ansatz im letzten Kapitel hat die Grenzen seines prinzipiellen anarcho-philosophischen Projektes aufgezeigt (vgl. Abschn. 3.3). Wolff scheitert erstens an der „Bildungsfrage“. Ein autonomes Leben zu führen will gelernt sein. Damit wir zu selbstbestimmten Personen heranwachsen können, brauchen wir gesamtgesellschaftliche Bildungsstrukturen, die mit einem gewissen Grad von Autorität ausgestattet sein müssen. Wenn meine Argumentation zutrifft, dann ist die Frage, welche Autoritätsart (vgl. dazu Abschn. 2.1.3) dieses (wie auch immer ausgestaltete) Bildungswesen haben muss respektive haben darf.

Zweitens – und in einem gewissen Masse damit verbunden – verkennt Wolff, dass Autoritäten ein Instrument dazu sein können, unseren moralischen Verpflichtungen besser nachzukommen. Trifft dies zu, führt dies zu Implikationen, die Robert Paul Wolffs These diametral entgegengesetzt sind. In vielen Fällen bedeutete dann selbstverantwortlich zu handeln, Entscheidungen (zumindest teilweise) Autoritäten zu überlassen. Drittens stellt sich die Frage, inwieweit es sich bei Robert Paul Wolffs Essay effektiv um eine Verteidigung des Anarchismus handelt. Der darin zum Ausdruck kommende Primat der Autonomie sowie seine absolute Autonomiepflicht lassen sich zum einen schwer mit dem anarchistischen Ideal der Diversität vereinbaren. Zum anderen ist in anarchistischen Schriften das Konzept der Autonomie oft anders konnotiert (vgl. z. B. Suissa 2006, 44). Ohne einen mindestens impliziten Bezug zur anarchistischen Theoriebildung handelt es sich bei Wolffs Projekt höchstens um einen philosophischen Anarchismus im weiten Sinn.

Ebenso mochte Matthew Noah Smiths Ansatz nicht zu überzeugen. Zwar stellt für ihn die Bildungsfrage nicht ein unumgängliches Problem dar. Doch Smith gibt für seinen Ansatz das Konzept der Autonomie auf, das aber einen zentralen Stellenwert in unserem Denken einnimmt. Smiths Begründung ist, Autonomie sei als Standard für Rechtstitel zu anspruchsvoll, weil uns kognitive und emotionale Einschränkungen verunmöglichen, all unsere Werte und Verpflichtungen bewusst einer detaillierten Prüfung zu unterziehen. Wie ich im Abschn. 3.2 argumentiert habe, verlangt das Ideal der Autonomie aber nicht, ständig autonom zu handeln. Damit sprechen unsere kognitiven Einschränkungen nicht gegen Autonomie als Ideal, wie

wir unser Leben führen sollen. Zudem ist es fraglich, ob es notwendigerweise zu einer Kolonialisierung unseres Selbst durch das Recht kommt, wenn wir eine politische Pflicht anerkennen.

Sind – wie insbesondere die Bildungsfrage zeigt – autoritative Institutionen eine Voraussetzung für ein autonomes Leben, dann stellt sich die Frage, ob sich daraus deren Legitimation ableiten lässt. Die Idee, Institutionen können für sich legitime Autorität beanspruchen, wenn sie uns helfen, besser zu handeln, lässt sich insbesondere an Joseph Raz' philosophischem Projekt illustrieren. Seine Überlegen bergen das Potenzial, Wolffs individualistischer Argumentationslinie die Grundlage zu entziehen. Versteht man Autoritäten und deren Aussagen – wie Raz dies tut – als eine Dienstleistung (vgl. Raz 1985b, 1985a, 1986, 2006), dann werden diese (je nach Kontext) zu einem Hilfsmittel, um die richtige Handlung zu identifizieren. Für vieles, was uns in unserem Alltag widerfährt, begegnet etc. sind wir keine Expert*innen. Dies müssen wir zwar nicht zwingend sein, um moralisch zu handeln. Um die richtige Handlung identifizieren zu können, kann mehr relevantes Wissen aber kaum verkehrt sein. Von dieser Warte aus erscheint es angebracht, auf Personen, die mehr über ein (Fach-)Gebiet wissen, zu hören. Daraus ergeben sich diverse Fragen. U. a. ist zu klären, wann wir selbst entscheiden sollen und Expertise uns „lediglich“ Gründe gibt, an Φ zu glauben. Und wann sollen wir den Entscheid darüber, ob wir (nicht) Φ -en, an eine Expertin oder einen Experten delegieren? Sprich, wann verbleibt Expertise in der Sphäre theoretischer Autorität und wann ist sie in der praktischen angesiedelt? Es gilt demnach auch zu ergründen, welchen Status Entscheidungen, die wir durch andere treffen lassen, in unseren Überlegungen spielen sollen. Im Lichte dieser Ausgangsfragen scheinen instrumentalistische Ansätze vielversprechend. Einerseits versprechen sie Antworten darauf, wann z. B. aus Expertise praktische Autorität erwachsen kann. Andererseits können sie einen nicht zu unterschätzenden Beitrag dazu leisten, die Komplexität auf ein handhabbares Mass zu reduzieren.

Das anarcho-philosophische Projekt ist damit aber noch nicht am Ende. Denn Robert Paul Wolffs Verteidigung des Anarchismus hat nicht nur Raz' Dienstleistungskonzeption inspiriert, sie hat ebenfalls zu raffinierten Neuformulierungen des anarcho-philosophischen Anliegens durch Philosophen wie A. John Simmons geführt (McLaughlin 2010, 16). Er verwendet einen skeptischen und somit weniger anspruchsvolleren Ansatz als Wolff (vgl. Abschn. 2.3.3). Für Simmons ist eine allgemeine politische Pflicht theoretisch im Bereich des Möglichen, seiner Ansicht nach kann aber kei-

ne der bisher formulierten Theorien eine solche überzeugend begründen. Seit *Moral Principles and Political Obligations* (1979) – in welchem er Position gegen Zustimmung, Fairness, natürliche Pflicht sowie Dankbarkeit als Grundlage einer allgemeinen Verpflichtung zum Rechtsgehorsam bezieht – hat Simmons die Diskussion über die politische Pflicht stark geprägt. So geht zum Beispiel die *Besonderheitsbestimmung* (vgl. Abschn. 2.2 sowie Abschn. 2.2.4), die in der heutigen Diskussion zu einer Standardgrösse geworden ist, auf seine Arbeit zurück (Klosko 2007, 1).¹⁰⁷ Simmons' Angriff auf die politische Pflicht stellt das Zugehörigkeitsgefühl infrage, das viele gegenüber „ihrer“ Nation empfinden. Daraus ergibt sich eine konzeptionelle Schwierigkeit für das Konzept der legitimen Autorität. Ihr alltägliches Verständnis scheint eine korrelierende Gehorsamspflicht vorauszusetzen. Folglich ist ein Ziel dieses Kapitels, den Zusammenhang zwischen politischer Pflicht und Autorität zu klären.

Angesichts dieser Ausgangslage stellt sich an dieser Stelle die Frage, welche der beiden „Antworten“ auf Robert Paul Wolffs Theorie mehr zu überzeugen vermag. Ist es Simmons' skeptischer philosophischer „Anarchismus“ oder Raz' identitätstheoretischer Ansatz? Oder ist es keiner von beiden? Oder vielleicht gar eine Kombination? Um dies zu beantworten, fokussiere ich zunächst auf Simmons Hauptargumentationslinie. Erstens skizziere ich in Abschn. 4.1 Simmons' Argumente gegen die verschiedenen Begründungen für eine politische Pflicht. Ein besonderes Augenmerk lege ich dabei auf die zustimmungsbasierten Ansätze. Der *locus classicus* in diesem Zusammenhang sind John Lockes Arbeiten (Klosko 2011, 719), welche wiederum für A. John Simmons' Projekt die Grundlage bilden. Die davon für die Diskussion relevanten Aspekte beleuchte ich zweitens im Abschn. 4.2. Für die positiven Aspekte von Simmons' Anarchismus ist etwa das Konzept des Naturzustandes von grosser Bedeutung, umschreibt dieser doch die Situation ohne politische Autoritäten. Daran anschliessend diskutierte ich drittens in Abschn. 4.3 Simmons' Unterscheidung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen, was entscheidend dafür ist, um zu verstehen, wie sich das Individuum gegenüber existierenden Staaten verhalten soll. Der Abschluss bildet danach in Abschn. 4.4 die kritische Würdigung. Ist diese Basis gelegt, wende ich mich in Abschn. 5 Raz' Dienstleistungskonzeption von Autorität zu.

107 Diese ist dabei nicht ohne Kritik geblieben, wie beispielsweise Waltons (2013) Essay „The Particularities of Legitimacy“ zeigt. Auf dieses gehe ich im Abschn. 4.1.2 ein.

4.1 Keine Begründung der politischen Pflicht kann überzeugen, oder?

In der Diskussion um die politische Pflicht lassen sich fünf Argumentationsfamilien identifizieren (vgl. Abschn. 2.2). Simmons formuliert in seinem einflussreichen Buch *Moral Principles and Political Obligation* (1979) eine äusserst ausgefeilte Kritik an diesen verschiedenen Ansätzen und kommt zum Schluss, dass weder Zustimmung, Fairness, Dankbarkeit noch eine natürliche Pflicht dieses Sollen zu begründen vermögen. Später hat er seine Kritik auf das fünfte Prinzip, die assoziative Pflicht, erweitert (vgl. Simmons 1996) und in diversen Aufsätzen und Büchern seine „philosophisch-anarchistische“ Position weiter verfeinert und verteidigt (vgl. z. B. Simmons 1987, 1993, 2005a). Seine Überlegungen führen ihn zu folgendem Schluss:

We must conclude that citizens generally have no special political bonds which require that they obey and support the governments of their countries of residence. Most citizens have neither political *obligations* nor „particularized“ political duties, and they will continue to be free of such bonds barring changes in political structures and conventions. (Simmons 1979, 192).

Die Rückweisung einer politischen Pflicht gegenüber existierenden Staaten hat zur Konsequenz, dass wir unsere Stellung in der politischen Sphäre hinterfragen müssen, weil sie jede Annahme zugunsten des Gehorsams gegenüber etablierten politischen Institutionen negiert (Simmons 1979, 200; 1993, 263). In diesem Sinne beschäftigt sich dieser Aspekt in Simmons' Theorie mit dem, was Miller (1984, 18) als die subversive Kampagne des philosophischen Anarchismus bezeichnete.

Man könnte, wie dies oftmals geschieht, Simmons' Projekt auf diese hauptsächlich skeptische Aussage reduzieren. Für diese Arbeit ist dies aber aus zwei Gründen nicht zielführend. Erstens verkennt dies die positiven Aspekte in Simmons' Theorie. Und es ist diese positive Herausforderung, die dafür spricht, sich mit dem Anarchismus zu beschäftigen (vgl. Abschn. 2.3.1). Zweitens lässt sich auf diese Weise weder Simmons' Autoritätsverständnis im Speziellen noch das Konzept legitimer politischer Autorität im Allgemeinen genauer bestimmen. Dafür muss man Simmons' Kritik an den Verteidigungen der politischen Pflicht rekonstruieren, da es für ihn eine notwendige Korrelation zwischen ihr und legitimierter politischer Autorität gibt (vgl. u. a. Simmons 1979, 196; [1999] 2001, 130).

Die fünf Argumentationslinien für die politische Pflicht fasst Simmons (2005a, 102–3) zu drei Gruppen zusammen: Erstens sind dies *assoziative*

Ansätze, welche die Pflicht zum Rechtsgehorsam über unfreiwillige, moralisch verpflichtende Rollen begründen (vgl. Abschn. 2.2.5 für eine Übersicht über diesen Ansatz). Zweitens nennt er *Ansätze der natürlichen Pflicht*, welche das politische Sollen als eine allen Menschen *qua* Menschsein geschuldete Verpflichtung verstehen (vgl. Abschn. 2.2.4 für eine Übersicht zu diesem Ansatz). Simmons zählt auch Begründungen dazu, die auf anderweitig unabhängige moralische Güter verweisen (103). Die dritte Gruppe beinhaltet *transaktionale Ansätze*, für welche sich eine Gehorsamspflicht aus moralisch signifikanten Interaktionen mit unserem Staat, unserer Gemeinschaft oder unseren Mitbürger*innen ergibt. Darunter fallen für Simmons Argumente der Dankbarkeit (vgl. Abschn. 2.2.3 für eine Übersicht zu diesem Ansatz), der Fairness (vgl. Abschn. 2.2.2 für eine Übersicht zu diesem Ansatz) sowie der impliziten oder stillschweigenden Zustimmung (vgl. Abschn. 2.2.1 für eine Übersicht zu diesem Ansatz). Obwohl diese Typologisierung in Simmons früheren Arbeiten fehlt (etwa in Simmons 1979) und in der Diskussion über die politische Pflicht nicht per se gebräuchlich ist (für den klassischen Aufbau vgl. etwa Dagger und Lefkowitz 2014; Egoumenides 2014; Klosko 2011; Rinderle 2005), übernehme ich sie für meine Arbeit. Sie hilft einerseits zu erkennen, wie ähnlich sich die drei letztgenannten Prinzipien im Kern sind, und betont andererseits die relevanten Unterschiede zu den beiden anderen Begründungslinien.

Quasi in einer Umkehrung der Reihenfolge, wie ich die Argumentationsfamilien der politischen Pflicht im Abschn. 2.2 eingeführt und präsentiert habe, beginne ich hier bei Simmons Kritik an assoziativen Ansätzen (Abschn. 4.1.1). Im Anschluss widme ich mich kurz der natürlichen Pflicht (Abschn. 4.1.2), an welcher sich Simmons' Besonderheitsbestimmung am besten herausarbeiten lässt. Danach diskutiere ich Simmons' Kritik an transaktionalen Begründungen einer Pflicht zum Rechtsgehorsam: als erstes Dankbarkeit (Abschn. 4.1.3), dann Fairness (Abschn. 4.1.4) und schlussendlich Zustimmung (Abschn. 4.1.5). Beim Letzten lege ich den Fokus auf John Locke, da dieser eine zentrale Stellung in Simmons' Projekt einnimmt.

4.1.1 Weil wir Bürger*innen sind?

[Associative or communal obligations are] special responsibilities social practice attaches to membership in some biological or social group, like the responsibilities of family or friends or neighbors. Most people think that they have associative obligations just by belonging to groups defined

by social practice, which is not necessarily a matter of choice or consent, but that they can lose these obligations if other members of the group do not extend them the benefits of belonging to the group. (Dworkin 1986, 196).

So umschreibt Ronald Dworkin in seinem Buch *Law's Empire* (1986), was er unter einer assoziativen Pflicht versteht: Unsere soziale Praxis schreibt gewisse Rollen – z. B. der einer Freundin, eines Freundes oder eines Familienmitgliedes – bestimmte Verpflichtungen zu. Sie basieren nicht auf Freiwilligkeit und sind in Dworkins Augen auf gewisse Gegenseitigkeit angewiesen. Was ihm und anderen Vertreter*innen dieser Ansätze vorschwebt, ist keine „Blankopflicht“, sondern eine *pro tanto*, nicht umfassende und nicht gänzlich inhaltsunabhängige Verpflichtung, den Regeln einer Gemeinschaft Folge zu leisten (Kramer 2008b, 181). Soweit die bereits in Abschn. 2.2.5 skizzierte Ausgangslage.

Neben Ronald Dworkin (1986, 2011) und John Horton (1992), die man der liberalen Tradition zuordnen kann, verteidigen primär kommunitaristische Autor*innen die assoziative Pflicht, welche sich auf die Werke von Aristoteles, Burke, Hegel oder Wittgenstein berufen (vgl. Simmons 2005a, 111). Für Simmons (1996, 248–52) gibt es gute Gründe, welche für diese Theoriefamilie sprechen. Für ihn teilen sich assoziative Theorien der politischen Pflicht fünf Behauptungen: Erstens verzichten sie auf Freiwilligkeit als Voraussetzung (248–49). Sie können als Begründung dafür auf den explizit nicht freiwilligen Charakter real existierender politischer Gemeinschaften verweisen. Entweder werden wir – im Sinne des *ius sanguinis* – Bürger*innen eines Staates, weil unserer Eltern die Staatsbürgerschaft besitzen, oder – im Sinne des *ius soli* – weil wir (zufälligerweise) auf dem Boden eines bestimmten Staates geboren wurden (Spescha, Kerland, und Bolzli 2010, 316). D. h., es ist dem Zufall der Geburt geschuldet, welcher politischen Gemeinschaft wir angehören. Folglich ist das Bild politischer Gemeinschaften, das voluntaristische Autor*innen zeichnen, alles andere als ein Abbild der Realität (Simmons 1996, 248–49). Vertreter*innen assoziativer Theorien gehen aber über diese Kritik an der fehlenden „deskriptiven“ Genauigkeit hinaus und verneinen – mit Verweis auf generelle (gegenüber allen) und spezifische Pflichten (z. B. gegenüber Freunden), die ebenfalls nicht freiwilliger Natur sind – Freiwilligkeit als Voraussetzung der politischen Pflicht (249).

Unsere „moralischen“ Erfahrungen stützen zweitens den nonvoluntaristischen Aspekt assoziativer Theorien (249): Für die meisten besitzt ihr

politisches Leben keinen freiwilligen Charakter. Wir haben in den meisten Fällen eine politische Pflicht gegenüber unserer politischen Gemeinschaft, weil wir in diese hineingeboren wurden. Demnach widerspricht der Voluntarismus unseren geteilten moralischen Erfahrungen, welche eine politische Pflicht beinhalten. Dadurch schlosse der assoziative Ansatz durch die Autorität geteilter moralischer Erfahrungen den philosophischen Anarchismus von vornherein aus. Ob Simmons' Rekonstruktion – die angesichts des restlichen Essays primär auf Margaret Gilberts (1993, 119–20) oder John Hortons (1992) Argumentation basiert – zutrifft, ist für mich aber fraglich, da er zwei Argumentationsschritte miteinander vermischt. Nehmen wir einmal an, unsere moralischen Erfahrungen hinsichtlich des Charakters der politischen Verpflichtung träfe zu und sie sei *nicht* freiwilliger Natur. Stimmen wir für den Moment ebenfalls dem Argument zu, bei der politischen handle es sich um eine (wie auch immer geartete) assoziative Pflicht, erhalten wir ein politisches Sollen, das sich aus unserer „Rolle“ als Bürger*in einer bestimmten Gemeinschaft ergibt. Damit ist aber weder der philosophische noch der politische Anarchismus per se widerlegt. Dies kann erst der nächste argumentative Schritt vollbringen. Denn um den Anarchismus widerlegen zu können, ist es notwendig zu zeigen, dass eine politische Pflicht nicht nur theoretisch, sondern auch „faktisch“ möglich ist. Und selbst wenn dies gelingt, muss dies nicht das Ende der anarchistischen Herausforderung bedeuten. Dazu müsste man darüber hinaus zeigen können, dass politische Organisation zwingend eine nicht anarchistische Form annehmen muss.

Die Konsequenz dieser Argumentation lässt sich anhand des Gruppencharakters zeigen. Bei diesem handelt es sich um einen klassischen Einwand gegen assoziative Theorien (vgl. Abschn. 2.2.5). Richard Dagger umschreibt das Problem wie folgt:

Tracing political obligation to obligations of membership, especially of membership in nonvoluntary or noncontractual associations, presents [... the problem of group character and obligation] because membership is not confined to groups or associations that are decent, fair, or morally praiseworthy. Philanthropic groups have members, but so does the Mafia. All families have members, but some families are so abusive or dysfunctional that some of their members presumably have no obligation to abide by family rules. The same is certainly true of political societies. If the character of a polity is such that some or even many of its „mem-

bers“ are routinely exploited and oppressed, it is difficult to see how they are under an obligation to obey its laws. (Dagger 2000, 110).

Eine mögliche Antwort darauf findet sich in Dworkins (1986, 201) Differenzierung zwischen *blossen* und *echten Gemeinschaften* – wobei einzig und allein die Mitgliedschaft in letzteren ein genuines politisches Sollen zu begründen vermag.¹⁰⁸ Für Dworkin ist die „gleichwertige Sorge für alle Mitglieder“ die Voraussetzung, um eine Gemeinschaft als eine echte qualifizieren zu können. Ob Dworkin damit richtig liegt, ist an dieser Stelle nicht relevant. Entscheidend ist das nachfolgende „anarchistische“ Argument auf der Basis einer assoziativen politischen Pflicht. Man kann argumentieren, dass – wenn überhaupt – die wenigsten existierenden Gesellschaften die Voraussetzungen erfüllen, um als eine echte Gemeinschaft zu gelten. Mehr noch, könnte man weiter ausführen, einzig weitestgehend herrschaftsfrei und nicht ausbeuterische – d. h. „anarchistische“ – Gesellschaften hätten eine Chance darauf, zu einer echten Gemeinschaft zu werden. Somit kann man auf Basis eines nonvoluntaristischen und assoziativen Verständnisses der politischen Pflicht einen Anarchismus verteidigen. Damit kann Simmons Aussage, Nonvoluntarismus schliesse den philosophischen Anarchismus von vorneherein aus, zum einen nicht überzeugen und weist zum anderen auf sein zu enges Anarchismusverständnis hin.

Derweil aus der Autorität gemeinsamer moralischer Erfahrungen keine automatische Rückweisung des Anarchismus resultiert, so folgt aus deren Akzeptanz – was Simmons (1996, 250) als dritten Punkt nennt –, dass assoziative Zugänge die Besonderheitsbedingung erfüllen. Allgemeine Pflichten, die zum Beispiel auf Gerechtigkeits-, Gleichheits- oder Nützlichkeitsüberlegungen basieren, verletzen diese und können in der Folge nicht erklären, weshalb wir ein politisches Sollen nur gegenüber „unserer“ politischen Gemeinschaft besitzen. Deshalb schliesst Simmons Ansätze auf Basis einer „natürlichen“ Pflicht (vgl. Abschn. 2.2.4 sowie Abschn. 4.1.2) ebenfalls aus. Scheiden voluntaristische sowie „natürliche“ Ansätze aus, macht dies die

108 An dieser Differenzierung kann man monieren, die Mitgliedschaft in einer Gruppe verliere durch diese ihren Status als notwendige Voraussetzung für ein assoziatives Sollen (Dagger 2000, 110). Es ist aber plausibel anzunehmen, nicht jede Gruppe begründe eine gleichstarke assoziative Pflicht. So kann man argumentieren, ein Angehöriger der Mafia besitze mitgliedsbasierte Pflichten, diese seien aber – weil es sich bei der Mafia um eine unmoralische Vereinigung handelt – schwach. Deshalb übertrumpfen konkurrierende Pflichten diejenigen gegenüber der Mafia (fast) immer. Folgt man dieser Argumentation, dann versteht man Dworkins Differenzierung nicht als eine Dichotomie, sondern als ein Kontinuum.

assoziative Pflicht mehr und mehr zu einer interessanten Wahl, um ein politisches Sollen zu begründen. Denn assoziative Ansätze verstehen die politische Pflicht als eine spezielle Verbindung zwischen den Bürger*innen und *ihrer* politischen Gemeinschaft.

Der vierte Punkt, welcher in Simmons' Augen für die assoziativen Ansätze spricht, ist die Analogie zur Familie, welche Autor*innen in dieser Argumentationsfamilie zeichnen (251). Unsere gemeinsamen moralischen Erfahrungen schliessen gerade solche Pflichten mit ein, die wir gegenüber Personen verspüren, mit denen wir durch eine spezielle, nicht auf Freiwilligkeit basierende Beziehung verbunden sind. Nun scheinen unsere politischen Verpflichtungen einen ähnlichen Charakter zu besitzen:

[Surely], we might say, our experience of our political obligations is reasonably similar after all to our experience of these familiar nonpolitical, associative obligations. Both arise from social relationships in which we usually just find ourselves (or into which we grow gradually), both involve no datable act of commitment, and both involve requirements to show a special loyalty and concern. (Simmons 1996, 251).

Dieser Punkt ist – wie ich bereits in Abschn. 2.2.5 erwähnt habe – in der Literatur nicht ohne Gegenstimme geblieben (vgl. Dagger 2000, 107–8) und selbst einige Autor*innen, die eine assoziative Theorie verteidigen, haben die Analogie etwas relativiert.¹⁰⁹ Trotzdem ist dieser Vergleich zwischen wichtigen moralischen Praktiken, die sich um freundschaftliche, familiäre oder intime Beziehungen drehen, *prima facie* überzeugend. Die Frage, welche sich stellt – und welche Vertreter*innen assoziativer Theorien beantworten müssen –, ist jene nach dem „Kerngehalt“ der Analogie. Geht es darum, zu zeigen, dass der Staat im Grunde genommen nichts anderes als eine grosse (nationale?) Familie ist? Eine solche Sicht brächte diverse Schwierigkeiten mit sich: Beispielsweise könnte man versucht sein, damit einen in der Familie durchaus legitimierbaren elterlichen Paternalismus aufs Politische zu übertragen (Dagger 2000, 107–8) oder eine „Führerfigur“ an der Spitze der politischen Gemeinschaft als eine Art „Vater“ oder „Mutter“ der Nation zu legitimieren. Oder geht es um eine bestimmte Attitüde, mit welcher sich Familienmitglieder begegnen (sollen), und die auf politi-

109 Ein Beispiel dafür ist die oben erwähnte Differenzierung Ronald Dworkins (1986, 198–201) zwischen blossen und echten Gemeinschaften. Für letztere fällt eine emotionale Bindung, welche familiäre Banden in meinen Augen nicht nur auszeichnen, sondern auch ein konstitutives Element dafür sind, als notwendige Voraussetzung weg.

sche Gemeinwesen übertragbar ist? Schlägt man diesen Weg ein, kann man sich fragen, inwieweit der Vergleich zwischen Staaten und Familien angebracht ist oder – wie dies z. B. Richard Dagger (2000, 108) tut – ob die Analogie ohne eine zwingende emotionale Komponente zu sehr reduziert wird. Aus emanzipatorisch-anarchistischer Sicht ist diese Position wiederum interessant und vermag unter Umständen wichtige Elemente anarchistischer Ansätze zu begründen. Zu nennen ist etwa die Idee, eine „Kommune“ könne durchaus eine gewisse Form Autorität besitzen (vgl. Abschn. 2.3.2). Bringt – um Dworkins Worte zu verwenden – die Kommune ihren Mitgliedern eine gleichwertige Sorge entgegen und befördert sie die Würde aller ihrer Mitglieder, dann scheint mir dies ein guter Grund zu sein, ihr eine gewisse (noch genauer zu bestimmende) Autorität zuzugestehen. Wie sich weiter unten zeigt, ergibt sich daraus eine erhebliche Schwierigkeit für Simmons' Anarchismus- und Autoritätskonzeption.

Den fünften und letzten Punkt, welcher Simmons (1996, 252) nennt, ist die normative Macht der lokalen Praxis. Diese Position umfasst laut Simmons' Rekonstruktion eine starke und eine weniger starke Variante. Gemäss der starken kann die lokale Praxis unabhängig moralische Verpflichtungen generieren, die nicht über externe moralische Prinzipien legitimiert werden müssen.¹¹⁰ Die „Macht der lokalen Praxis“ kann man ebenfalls weniger radikal verstehen. Für die zweite Interpretationsvariante spezifiziert die lokale Praxis den spezifischen Pflichtumfang bzw. -inhalt. Gemeinsam ist beiden Positionen gemäss Simmons ihr starkes Partikularitätsverständnis. Das assoziative politische Sollen ist nicht nur gegenüber einer spezifischen Gemeinschaft geschuldet (dem „eigenen Land“), sondern ist ebenfalls partikular im Sinne einer grossen Bandbreite, zu was wir je nach Ort und Gemeinschaft effektiv verpflichtet werden können.

Mit den fünf genannten Thesen – Nonvoluntarismus, Autorität geteilter moralischer Erfahrungen, Partikularität, Analogie zwischen Staat und Familie, normativer Macht lokaler Praxis – umschreibt Simmons einen „argumentativen Raum“ (252), welchen sich mitgliedsbasierte Ansätze der politischen Pflicht teilen. Die so umrissene Theoriefamilie lässt aber eine grosse Bandbreite von Ausformulierungen zu. Dies motiviert Simmons

110 Ich denke nicht, dass Simmons assoziativen Autor*innen, welche die Macht lokaler Praktiken (mehr oder weniger) auf dieser Weise auffassen, einen zwingenden Relativismus unterstellen möchte. Zumindest lässt seine Aussage an dieser Stelle die Möglichkeit nicht assoziativer, extern begründeter Pflichten offen.

dazu, auf drei Argumentationslinien zu fokussieren, die seiner Ansicht nach den grössten Einfluss auf die aktuelle Diskussion hatten (253):

1. Konzeptionelle oder analytische Mitgliedschaft
2. Nonvoluntaristische Vertragstheorie
3. Kommunitaristische Theorie

In ihrem Essay „Group Membership and Political Obligation“ (1993) umschreibt Margaret Gilbert ihren Ansatz als ein „analytisches Mitgliedschaftsargument“, andere Autor*innen wie etwa Carole Pateman (1985) sprechen dagegen von einem „konzeptionellen Argument“. Sieht man über diese semantische Differenz hinweg, dann versucht diese Argumentationslinie gemäss Simmons (1996, 253–54) das Problem der politischen Pflicht aufzulösen, indem sie auf die Bedeutungsverbindungen zwischen Konzepten wie Regierung, Staat, Autorität sowie Bürger*in mit jenem der politischen Pflicht hinweisen. Eine solche zu besitzen ist Teil davon, was es bedeutet, einer politischen Gemeinschaft anzugehören, und Gehorsam beanspruchen zu können ist das, was es bedeutet, eine politische Autorität zu sein. Für Simmons ist offensichtlich, dass das konzeptionelle Argument nicht erfolgreich sein kann: Selbst wenn die Pflicht für Bürger*innen das Konzept „Mitglied einer politischen Gemeinschaft“ bedingt ist, bleibt die Frage relevant, was uns zu Mitgliedern macht. Die Frage nach der Begründung der Mitgliedschaftspflicht bleibt damit auch dann bestehen, wenn wir auf die konzeptionelle Verbindung zwischen den Konzepten hinweisen. Die konzeptionelle Verbindung ist für sich allein genommen keine Begründung.

Nachdem Simmons den Ansatz der konzeptionellen oder analytischen Mitgliedschaft (zu Recht) zurückweist, wendet er sich der nonvoluntaristischen Vertragstheorie zu. Der klarste Ausdruck dieser Theorie findet sich für Simmons in Margaret Gilberts (1993) bereits erwähntem Essay. Darin argumentiert sie, bestimmte gemeinsame Aktivitäten beruhen auf einem gegenseitigen Bekenntnis. Dieses stellt für Gilbert ein elementares soziales Konzept dar. Dessen Funktion besteht darin, zwischen Personen durch eine Reihe von Pflichten und Ansprüchen eine spezielle Bindung zu kreieren (124). Wie können wir uns durch gemeinsame Aktivitäten bindend zu etwas bekennen? Unter der Voraussetzung des Allgemeinwissens drücken wir durch verschiedenste Handlungen unsere Bereitschaft aus, uns zu verpflichten. Was wir tun, kann entweder expliziter (123)¹¹¹ oder diffuser Natur

111 Gilbert (1993, 123) nennt als Beispiele dafür Fälle, in denen sich eine Person gegenüber einer anderen dazu verpflichtet, sie beim Spazieren zu begleiten. In diesem

sein (125). Folglich ist es nicht in jedem Fall möglich, einen Zeitpunkt zu bestimmen, auf den das gegenseitige Bekenntnis zurückgeht. Dessen Ursprung kann zum Beispiel – wie es Gilbert ausdrückt – eine stillschweigende Übereinkunft sein, die sich durch die wiederholte Ausführung manifestiert (124).¹¹² Das gegenseitige Bekenntnis muss zudem nicht freiwillig erfolgen. Zwang schliesst für Gilbert eine Verpflichtung nicht von vornherein aus (129–30).¹¹³ Spricht jemand von „meinem Land“ oder „meiner Regierung“, dann ist dies als Ausdruck eines gegenseitigen Bekenntnisses gegenüber „seinem“ Staat zu werten (127). Aus diesem gefühlten Sollen folgt demnach – da es sich um ein gegenseitiges Bekenntnis handelt – eine „tatsächliche“ politische Pflicht. Was Gilbert demnach vertritt, ist eine *tatsächliche Vertragstheorie* (*actual contract theory*) des politischen Sollens (129).

Für Simmons (1996) zeigen sich drei Verwechslungen, welche Gilberts Argumentation überschatten:

1. Die Verwechslung gefühlter mit genuinen Pflichten.
2. Die Verwechslung politischer Duldung mit positiven, Pflicht generierenden Handlungen oder Beziehungen.
3. Die Verwechslung gerechtfertigter Erwartungen mit Ansprüchen.

Die Problematik des ersten Punktes beschreibt Simmons überzeugend (256–57). Das Gefühl, gegenüber jemandem oder etwas verpflichtet zu sein, kann sich durch Verwirrung, Unterdrückung oder Achtlosigkeit einstellen. Diese Tatsache unseres moralischen Lebens macht es unglaublich, eine so weitreichende und einschneidende Verpflichtung wie die politische auf unsere unreflektierten Gefühle zurückführen zu wollen. Die

Kontext sagt man oftmals etwas wie „ich begleite dich“ o. ä., was von allen Beteiligten als bindendes Bekenntnis interpretiert wird.

112 Als Beispiel dafür nennt Gilbert (1993, 124) zwei Personen, die nach einer wissenschaftlichen Veranstaltung noch etwas miteinander plaudern und sich dann dazu entscheiden, zusammen einen Kaffee trinken zu gehen. Diese Szene wiederholt sich einige Male im Anschluss an andere Veranstaltungen. Mit der Zeit erwächst daraus die gemeinsame Aktivität, nach den Treffen jeweils gemeinsam einen Kaffee zu trinken. Nach einer wissenschaftlichen Veranstaltung kommt nun einer der beiden Personen etwas dazwischen. In diesem Fall hat sie die andere Person nicht nur darüber zu informieren, sondern auch darum zu bitten, vom üblichen gemeinsamen Kaffee dieses Mal entbunden zu werden.

113 Wird man zu einem gegenseitigen Bekenntnis gezwungen, kann daraus aber ein guter Grund erwachsen, seinen Pflichten nicht nachzukommen und diese zu brechen (Gilbert 1993, 130).

zweite Verwechslung überschätzt für Simmons die moralische Konsequenz davon, sich in etwas zu fügen (257). Füge ich mich zum Zeitpunkt t_1 den politischen Spielregeln, die mir politische Institutionen aufzwingen, folgt daraus nicht direkt eine Pflicht, dies zum Zeitpunkt t_2 ebenfalls zu tun. Dazu benötigt es – darin gehe ich mit Simmons einig – mehr.¹¹⁴ So, wie Simmons die dritte Verwechslung umschreibt (257–58), zielt er auf eine scharfe Differenzierung zwischen einem „freundschaftlichen“ oder persönlichen Kontext mit einem eher „anonymen“ oder unpersönlichen Kontext ab. Treffen sich ein paar Freunde seit geraumer Zeit jeden zweiten Freitag für einen Spieleabend, dann ergibt sich eine stillschweigende Übereinkunft daraus, welche als geteilte Verpflichtung zu diesem gemeinsamen Abend interpretiert werden kann. Was diesen Fall auszeichnet, ist der mehr oder weniger beständige direkte persönliche Kontakt zwischen den Freunden. Fehlt dieser, implizieren gerechtfertigte Erwartungen keinerlei Pflichten. Daraus ergibt sich für Simmons die grösste Schwäche der nonvoluntaristischen Vertragstheorie: Die Beziehung zwischen Bürger*innen in den heutigen Territorialstaaten sind weitaus unpersönlicher als jene, die man zwischen Bekannten und Freunden sowie in der Familie wiederfindet.

For while residents of typical political communities may [...] be committed to various things—to obeying the law, to staying out of legal trouble, to doing what they think is independently right, and so on—they have not normally committed themselves to one another—they have not tacitly agreed together on anything—in a way that would ground for them political obligations. Gilbert (with other nonvoluntarist contract

114 Für Simmons handelt es sich bei diesem Mehr (im politischen Kontext) um Zustimmung (vgl. Abschn. 4.1.5). Für mich hat sowohl Gilberts als auch Dworkins Position, dass gewisse Verpflichtungen aus unseren Handlungen erwachsen können, aber trotzdem überzeugende Elemente, deckt sich diese Feststellung doch mit unserer moralischen Praxis. Ob daraus eine genuine Verpflichtung entsteht, ergibt sich aus dem Kontext. Zwang – kontra Gilbert – ist dabei ein starkes Indiz, dass in einer Situation eben gerade *keine* echte Pflicht kreiert wurde. Ein erzwungenes gegenseitiges Bekenntnis ist für jene Partei, die dazu gezwungen wurde, nicht bindend, wenn sie sich diesem nicht ohne übermässigen Aufwand entziehen konnte. Kann ich dem gegenseitigen Bekenntnis dagegen leicht entgehen, schüre ich – distanzieren mich nicht – Erwartungen, die im Laufe der Zeit mich bindende Wirkung entfalten. Füge ich mich in einer bestimmten Situation in die bestehenden Strukturen, kann dies – anders gesagt – eine mich bindende Wirkung entfalten. (Ich bezweifle aber stark, dass der Kontext in den Gesellschaften, in denen wir leben, jemals zu einer politischen Pflicht führen kann. Der Aufwand, sich zu distanzieren, ist schlicht und ergreifend zu gross.)

theorists) needs the latter, stronger notion of citizens' commitments to explain citizens' obligations. But the facts of actual political life permit her, if anything, only the weaker notion of citizens' commitments, which explains obligations not at all. (Simmons 1996, 258–59).

Als möglichen Einwand auf diesen Punkt verweist Simmons auf Ronald Dworkin. Dessen zwar nicht kontraktualistisches Argument könnte Simmons' Kritik unter Umständen abschwächen (259). Im Zusammenhang mit Dworkins (1986, 201) bereits mehrfach erwähnter Unterscheidung zwischen blossen und echten Gemeinschaften spricht er davon, eine intime emotionale Bindung zwischen den Bürger*innen sei keine Voraussetzung für eine assoziative politische Pflicht. Die notwendige Attitüde, damit aus einer blossen eine echte Gemeinschaft wird, ist für Dworkin nicht psychologischer, sondern interpretativer Natur.¹¹⁵ Interessanterweise scheinen Dworkin aber Zweifel an der eigenen Position zu befallen. Denn, so gibt er zu bedenken, eine Gemeinschaft könne ohne eine gefühlsmässige Verbindung zwischen ihren Mitgliedern die interpretativen Voraussetzungen schwerlich erfüllen. Die Nähe und Sorge für ein so verstandenes politisches Sollen findet man höchstens in kleinräumigen Gruppen und nicht in den weitaus grösseren und heterogenen Territorialstaaten, in welchen wir heute leben.

Simmons (1996, 260) interpretiert dies als Dworkins Eingeständnis, eine assoziative politische Pflicht jemals anzutreffen, sei – wenn auch theoretisch möglich – unwahrscheinlich. Selbst wenn die beste Interpretation unserer sozialen Praktiken unsere Gesellschaft als Prinzipiengemeinschaft¹¹⁶ identifiziert, läuft Dworkins Theorie Gefahr, die lokalen assoziativen Pflichten überflüssig zu machen. Dies ergibt sich gemäss Simmons

115 In einer echten Gemeinschaft verstehen die Mitglieder ihre assoziativen Pflichten als partikular, auf die anderen Gruppenmitglieder bezogen, aus einer allgemeinen Verpflichtung entspringend, das Wohlergehen anderer Mitglieder grundsätzlich zu berücksichtigen, und als gleichwertige Sorge für alle Mitglieder ausdrückend. Ob diese Attitüde vorliegt oder nicht, muss man durch einen interpretativen Prozess feststellen. (vgl. Dworkin 1986, 198–201).

116 Dworkin (1986, 211) versteht unter einer *Prinzipiengemeinschaft* eine politische Gemeinschaft, deren Mitglieder akzeptieren, dass sie durch gemeinsame Prinzipien und nicht bloss durch Regeln regiert werden, die durch einen politischen Kompromiss geschaffen wurden. Politik ist in einer solchen Gemeinschaft der Ort, an dem darüber diskutiert wird, welche Prinzipien die Gemeinschaft als System übernehmen soll, welches Verständnis von Gerechtigkeit, Fairness und Rechtsstaatlichkeit zu vertreten ist. Die Mitglieder dieser Art von Gemeinschaft akzeptieren, dass sich ihre politische Rechte und Pflichten nicht auf bestimmte Entscheidungen ihrer

daraus, auf „externe“ – d. h. sich nicht aus der lokalen Praxis ergebende – Prinzipien (z. B. Gerechtigkeit) zu rekurrieren.

Man kann Dworkins Aussagen aber anders interpretieren. Was er damit meint, ohne die emotionale Verbundenheit der Bürger*innen sei eine echte Gemeinschaft kaum denkbar, verstehe ich als seine Deutung für den aktuellen, nicht idealen Anwendungsfall.¹¹⁷ Unter idealen Bedingungen identifizierten alle Mitglieder echter politischer Vereinigungen jene notwendigen Einstellungen, welche die individuelle Würde aller am besten befördern, durch einen bewussten interpretativen Prozess. Ein Gefühl der Verbundenheit mag zwar in der Konsequenz zu denselben Konsequenzen führen, ist aber keine notwendige Voraussetzung mehr. „So weit, so gut“, mag man an dieser Stelle antworten, dies löst aber noch nicht Simmons' Kritik auf. Um dieser begegnen zu können, muss man zeigen können, dass sich unter nicht idealen Begebenheiten die notwendigen Attitüden – und auf diese, das ist der Kern meiner Argumentation an dieser Stelle, kommt es an – ebenfalls herausbilden können. Diese müssen nicht zwingend emotional begründet sein. Es ist auch ein interpretativer Prozess denkbar. Man kann zum Beispiel auf die Hilfsbereitschaft vieler Menschen verweisen oder auf die diversen Aktivist*innen, die sich um gerechtere und würdevollere gesellschaftliche Strukturen bemühen. Wollen wir ihnen nicht unterstellen, kopflos auf ihr Herz zu hören, müssen wir davon ausgehen, dass sie rationale Gründe für ihr Handeln haben. Dies ist aber nicht besonders zielführend, zeigen doch die meisten primär in kleinräumigen Einheiten wie „ihrem“ Dorf, „ihrem“ Quartier oder in ihrer Nachbarschaft die, die individuelle Würde aller befördernde Attitüde.

Der Ausweg ist, Simmons' Konklusion teilweise zu akzeptieren. Unter dem jetzigen Status quo kann eine assoziative politische Pflicht in Dworkins Sinn gegenüber keinem grossräumigen Territorialstaat bestehen. Doch muss man zwingend versuchen, eine „konservative“ Position einzunehmen, wenn man einen mitgliederbasierten Ansatz vertreten möchte? Die Antwort auf diese Frage lautet „Nein“. Dies trifft insbesondere auf Simmons

politischen Institutionen beschränken, sondern ganz allgemein von dem Schema der Prinzipien abhängen, die diese Entscheidungen voraussetzen und unterstützen.

117 Ist meine Deutung korrekt, dann ist eine erste Frage, wie wir unsere gesellschaftlichen Strukturen gestalten müssten, damit diese emotionalen Bindungen entstehen könnten. Eine zweite dreht sich darum, wie wir uns an den idealen Zustand annähern können (womit die emotionalen Bindungen nicht mehr notwendig wäre). Unter diesen Vorzeichen könnte man Dworkins (2011, Kap. 18) Überlegungen zu einer *partnerschaftlichen Demokratie* lesen.

und seine Position zu.¹¹⁸ Selbst nicht ideale Aspekte einer Theorie können (und sollen) dem Status quo seine Legitimität absprechen. Somit kann ich auf Simmons' Kritik nachfolgendes antworten: Erstens gibt es – selbst wenn „echtere“ politische Gemeinschaften sich fundamental von dem unterscheiden, was wir heute gewöhnt sind – weder einen Grund anzunehmen, diese seien unmöglich, noch einen, zu vermuten, echtere könnten gegen bestehende Gemeinschaften keine Autorität erlangen. Zweitens, und dies richtet sich eher gegen Dworkin, müssen diese nicht ideal sein. Viel eher sind diese noch zu entstehenden Gesellschaften – ganz im Sinne der Anarchist*innen – ein fortlaufender Prozess. Was ein Leben „würdevoll“ macht, ist stets aufs Neue zu interpretieren, sonst droht die Würdevorstellung einer das würdevolle Leben der nächsten Generation zu verunmöglichen.¹¹⁹ Drittens stellt sich für mich die Frage, ob grossräumige politische Gemeinschaften, wie sie sich zum Beispiel Dworkin vorstellt, oder „anarchistische“ (gegebenenfalls föderal verfasste) Kommunen unmöglich sind. Denn dies müssten sie sein, sollten Simmons' Einwände zutreffen. Diese Überlegungen lassen Simmons' Position nicht nur in einem konservativen Licht erscheinen, es ist auch ein Indiz für die „Blutarmut“ von Simmons' Anarchismus, der kaum eine Wirkung gegen den Status quo zu erwirken vermag (mehr dazu in Abschn. 4.4.2).

Bevor wir uns den Theorien der natürlichen Pflicht zuwenden, gilt es nun noch, auf die dritte Argumentationsline innerhalb der assoziativen Theorien und Simmons' Einschätzung davon einzugehen. Für Simmons verteidigen die kommunitaristischen Autor*innen mindestens eine oder beide der folgenden Thesen: die Identitäts- und die normative Unabhängigkeitsthese.

118 Simmons verwirft die „konservative“ Position in Bezug auf Zustimmung. Er argumentiert in seinem Essay „Consent Theory for Libertarians“, weder Libertäre noch andere Vertreter*innen von zustimmungsbasierten Theorien sollten sich von der Tatsache beunruhigen lassen, dass die meisten Bürger*innen „ihrem“ Staat nicht zugestimmt haben (Simmons 2005b, 344). Die Absenz legitimer Staaten nach den Standards der Zustimmungstheorie, so Simmons weiter, spricht ebenso wenig gegen diese Standards, wie aktuelle ausgeprägte Ungleichheiten gegen liberal-egalitäre Gerechtigkeitsprinzipien sprechen.

119 Diese Gefahr zeigt sich zum Beispiel in der aktuellen Rechtsprechung zur „Menschenwürde“. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das Prinzip in vielen Staaten als Antwort auf den Nationalsozialismus zu einem essenziellen verfassungsrechtlichen Element. In einigen Urteilen hat dieses einen restriktiven Charakter erhalten und schränkt ein, was eine Person mit sich selbst machen darf (Schaber 2012, 36–37).

Gemäss erster sind einige (oder alle) unserer Verpflichtungen gerechtfertigt, da deren Verneinung darauf hinausliefe, unsere Identität als (teilweise) soziale Wesen zu verneinen (Simmons 1996, 261). Daraus ergeben sich nun aber einige Ungereimtheiten. Beispielsweise dürfte eine Person, die sich für Napoleon hält, nicht ihre Verpflichtung ablehnen, die französische Armee zu führen; was aber nicht zeigt, dass diese Person eine genuine Führungspflicht besitzt (262–63). Selbst wenn die subjektive und „objektive“ Identität zusammenfallen, ergeben sich daraus nicht zwingend moralische Verpflichtungen (263). Entständen solche trotzdem, müssen diese aber externen moralischen Grundsätzen genügen (263).¹²⁰ Aber nur wenn lokale Praktiken selbstständig, d. h. ohne externe Rückgriffe, moralische Pflichten generieren können, macht die Identitätsthese Sinn. Trifft Simmons' Einschätzung zu, erscheint der Verweis auf Identität überflüssig und irreführend, da – salopp gesagt – die lokale Praxis die gesamte argumentative Arbeit erledigt (263).

Für Simmons gibt es kein überzeugendes Argument dafür anzunehmen, die politische Pflicht erwachse aus der unabhängigen bindenden Kraft lokaler sozialer Praktiken (264). Daraus folgert er, es sei plausibel, unser Pflichtgefühl gegenüber dem Land unserer Geburt oder jenem, in dem wir unseren Wohnsitz haben, als eine Art falsches Bewusstsein zu verwerfen. Wenn Simmons damit richtig liegt, dann verbleibt lediglich die normative Unabhängigkeitsthese. Wenig überraschend identifiziert er gute Gründe, um sie abzulehnen. Zentral ist die Tatsache, dass regionale soziale Praxen moralisch fehlerhaft sein können, weshalb eine theoretische Disposition zum Universalismus als essenzieller Bestandteil moralischer Urteile besteht (266).

Dem empirischen Teil von Simmons' Aussage kann man problemlos zustimmen. Es lassen sich leicht Beispiele moralisch verwerflicher (z. B. weibliche Genitalverstümmelung¹²¹) oder fragwürdiger Praktiken (z. B. Lohndiskriminierungen aufgrund des Geschlechts¹²²) finden. Doch daraus

120 Ein Mitglied der Gestapo hat etwa keine moralische Pflicht zur Folter, weil er aus dieser Rolle seine Identität konstruiert (Simmons 1996, 263).

121 Weibliche Genitalverstümmelung wird hauptsächlich in afrikanischen Staaten praktiziert und ist insbesondere in Dschibuti, Ägypten, Guinea, Mali, Sierra Leone, Somalia und im Norden des Sudan verbreitet (UNICEF 2014, 29; WHO 2008, 84–89).

122 In der Schweiz beziffert das Bundesamt für Statistik (2022) die Differenz zwischen Frauen und Männern im privaten Sektor für das Jahr 2020 beispielsweise auf 19,5 %. Dabei sind 45,3 % der Unterschiede statistisch nicht erklärbar.

faktisch auf einen zwingenden Universalismus zu schliessen, ist eine vor-schnelle Generalisierung. Zunächst kann man Universalismus als eine lokale, dem Liberalismus entspringende Praxis auffassen,¹²³ und der Versuch, ihn auf den Rest der Welt zu übertragen, als (moralischen) Imperialismus deuten. Daraus wiederum einen moralischen Relativismus abzuleiten, wäre aber ebenfalls nicht überzeugend, weil uns dies die Möglichkeit kostete, externe Kritik zu äussern.¹²⁴ Die Frage, ob die westliche Interpretation von moralischen Prinzipien anderen überlegen ist oder nicht, ist dagegen eine berechnete Frage, die sich nicht einfach mit einem Verweis auf vermeintliche moralische fehlerhafte Aspekte anderer lokaler Praktiken beantworten lässt. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass die westlichen Standards potenziell falsch sind. In diesem Licht gesehen, können wir nicht von vornherein die in der westlichen Tradition stehenden Prinzipien als gegeben ansehen. Einen moralischen Relativismus ablehnend ist die zentrale Frage demnach anders zu stellen: Sie lautet nicht, ob Praxis X dem Prinzip Y gerecht wird, sondern ob X die beste Interpretation von Y ist.

Diese Verschiebung mag man auf den ersten Blick als rein semantischer Natur abtun. Sie legt aber den Fokus für die Diskussionen über X anders. Ein kurzes Beispiel verdeutlicht die Relevanz: Nehmen wir die Frage, ob es gerechtfertigt ist, dass Frauen aufgrund ihres (sozialen) Geschlechtes weniger verdienen. Gemäss einem „harten“ Universalismus verweist man aufs Prinzip der Gleichheit aller Menschen und fragt sich, ob die bezahlten Löhne diesem gerecht werden. Ein „leichter“, interpretativer Universalismus verweist zunächst auf das gleiche Prinzip, fragt dann aber zunächst, was die „Gleichheit aller Menschen“ im lokalen Kontext bedeutet bzw. bedeuten soll. Dadurch wird unsere Lebenswelt ein fester Bestandteil der Argumentation; ein Aspekt, den man – plakativ gesagt – mit „Die Diskussion auf den Boden der sozialen Tatsachen zurückholen“ überschreiten könnte. Er beugt zudem dem moralischen Imperialismus vor. Kritisiere ich als Mitglied von Gesellschaft A, in der Lohnungleichheit zwischen den Geschlechtern herrscht, die ungleichen Löhne in Gemeinschaft B, dann reicht es nicht aus, lediglich auf die in A gültige Interpretation des Gleichheitsprinzips zurückzugreifen.

123 Die Menschenrechte im Sinne der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* oder der *Europäische Menschenrechtskonvention* wären danach lediglich eine westliche Rechtspraxis, die man nicht direkt auf andere Kulturen übertragen könnte.

124 Ohne universelle (oder min. für alle Menschen geltenden) moralische Prinzipien, hätte man z. B. als Europäerin keine Grundlage, einem Somalier zu erklären, weibliche Genitalverstümmelung sei verwerflich und zu bestrafen. Dieser könnte argumentieren, in seiner Kultur sei dies nicht der Fall.

Ich muss mich ebenso mit der in *B* vorherrschenden Deutung auseinandersetzen, um sagen zu können, weshalb (und in welchen Aspekten) jene in *A* jener in *B* überlegen ist.

Dies hat Auswirkungen auf Simmons zweites Argument gegen die normative Unabhängigkeitsthese. Für ihn spricht der Fakt, dass lokale Praktiken durch externe moralische Prinzipien begrenzt sind, höchstens für schwache lokal begründete Pflichten, die universalen Prinzipien der Gerechtigkeit, des Respekts gegenüber Menschen usw. stets unterlegen sind (268–69). Akzeptiert man aber den leichten Universalismus interpretativer Prägung, trennt Simmons, was eigentlich zusammengehört: Genuine lokal begründete Pflichten sind Ausprägungen universeller Prinzipien und sind nicht ohne Rückgriff auf diese zu verstehen und zu verteidigen.¹²⁵ (Wie sehr man die so verstandene normative Kraft lokaler Praktiken noch als „unabhängig“ bezeichnen kann, ist eine Frage, die an anderer Stelle zu beantworten ist.)

Nichtsdestotrotz kann für Simmons die politische Pflicht nicht assoziativen Ursprungs sein, egal ob man die normative Unabhängigkeitsthese verteidigen kann oder nicht (271): Erstens ist der Kontrast zwischen den eher unbestimmten und vagen assoziativen Pflichten und unserer geteilten Erfahrung des eher präzisen und relativ klar umrissenen politischen Sollens zu gross; was fraglich macht, ob assoziative Ansätze erfolgreich sein können. Zweitens fehlt für ihn eine Verbindung zwischen unserem Gemeinschaftsgefühl und der politischen Pflicht.

My conclusion [...] is that political obligation is not a form of associative obligation. The conceptual argument, the nonvoluntarist contract theory, and the communitarian theory have all failed to establish the associative character of political obligation. Further, even if some account of associative obligation succeeded in defending the normative independence of some local practices and institutions, this account could not show our political obligations to belong to the class of associative obligations (Simmons 1996, 272).

Wie meine Einwände in diesem Abschnitt zeigten, komme ich zu einer anderen Konklusion als Simmons. Derweil ich mit ihm einig hinsichtlich

125 Man kann zwar in diesem Kontext von „Begrenzung“ sprechen. Es ist aber fraglich, ob Simmons diese Art im Sinn hat. So spricht er davon, dass die normative Kraft der lokalen Praxis von einer tieferen Ordnung als jene der externen Prinzipien sei (vgl. Simmons 1996, 268–69). Mein hier kurz skizzierter Zusammenhang ist aber gerade nicht hierarchisch, sondern vielmehr pluralistisch.

seiner skeptischen Haltung gegenüber dem konservativen Projekt gehe, eine politische Pflicht gegenüber (einigen oder allen) bestehenden Staaten zu begründen, ist für mich ein assoziatives politisches Sollen theoretisch möglich.

Nach der Auseinandersetzung mit Simmons' Kritik an assoziativen Ansätzen lässt sich zunächst umreißen, was Autorität für ihn *nicht* ist: Um eine Autorität zu sein, müssen Institutionen von ihren Bürger*innen mehr als lediglich geduldet sein und es reicht nicht aus, auf ein irgendwie geartetes Zugehörigkeitsgefühl zu verweisen. Unsere Identität als Schweizerin, Deutscher, Französin usw. ist ebenfalls nicht relevant, um die Frage beantworten zu können, ob die Schweiz, Deutschland, Frankreich usw. *de jure* Autoritäten sind oder nicht. Damit verwirft Simmons diverse nonvoluntaristische Gründe. Es könnte aber noch immer sein, dass wir eine politische Pflicht *qua* Menschsein besitzen.

4.1.2 Eine Frage der Gerechtigkeit?

Mit der Idee, die politische entspringe einer natürlichen Pflicht, verbleibt eine nonvoluntaristische Möglichkeit. Denn wir könnten eine Verpflichtung *qua* Menschsein besitzen, gerechte Institutionen zu unterstützen und deren Autorität anzuerkennen (vgl. Abschn. 2.2.4). Beispielsweise stellt sich Immanuel Kant auf den Standpunkt, wir besäßen eine Pflicht zur bürgerlichen Verfassung (MS, AA VI:264). Kant folgend kann man argumentieren, anerkenne eine Person die Autorität gerechtigkeitsfördernder Institutionen, in deren Gebiet sie lebt, nicht an, mache sie sich zu einer ungerechten Gefahr für ihre Mitmenschen (Simmons 2013, 329).

Einer der bekanntesten Vertreter des Ansatzes der natürlichen Pflicht ist John Rawls. Argumentierte er in einer früheren Phase noch für Fairness als Grundlage der politischen Pflicht (siehe Rawls 1964), tritt seit *A Theory of Justice* (1999, ursprünglich 1971 erschienen) die natürliche Pflicht an ihre Stelle. Wie in Abschn. 2.2.4 erklärt, unterscheidet Rawls zwischen Verpflichtungen (*obligations*), die eine Handlung unsererseits erfordern, und Pflichten (*duties*), die man ohne eigenes Zutun besitzen kann. Da die meisten Bürger*innen nicht auf eine sie bindende Weise gehandelt haben, besitzen sie folglich keine politische *Verpflichtung* (Rawls 1999, 296). Wir haben aber eine natürliche *Pflicht*, gerechte Institutionen zu unterstützen, die unabhängig von unseren freiwilligen Handlungen besteht (294).

Neben Rawls haben noch weitere Autor*innen den Ansatz der natürlichen Pflicht vertreten (z. B. Christiano 2008; Stilz 2009; Waldron 1999; Wellman 2005). Für Simmons (2005a, 122–24) teilen sich diese Ansätze gewisse argumentative Grundmuster. Zunächst argumentieren die Vertreter*innen der natürlichen Pflicht, eine Regierung, ein Staat respektive politische Institutionen seien – aus unterschiedlichen Gründen – für Menschen notwendig. Auf die *Notwendigkeitsbehauptung* folgt die Aussage, dass wir natürliche Pflichten haben. Worin diese bestehen, unterscheidet sich von Autor*in zu Autor*in. Es kann eine Pflicht sein, das Gute in der Welt zu maximieren, die Gerechtigkeit zu fördern oder denen in Not beizustehen. Daraus folgt eine natürliche Pflicht, falls noch kein Staat existiert, den Naturzustand zu verlassen und politische Strukturen zu schaffen oder, existiert bereits ein Staat, diesen zu unterstützen und dessen Anweisungen zu folgen. Die Idee dahinter ist, dass ohne zwangsbewehrte Gesetze und einen Staat, Streitfragen und Konfliktfälle nicht gelöst werden können, weshalb eine ständige Gefahr von Krieg und Chaos bestünde.¹²⁶ Um diese Unsicherheiten zu vermeiden, damit individuelle Grundrechte nicht verletzt werden bzw. damit wir genuine Rechte erhalten und um fehlbares Verhalten ahnden zu können, brauchen die Menschen Staaten. Da wir lediglich unter diesen Voraussetzungen unseren natürlichen Pflichten nachkommen können, besitzen wir eine natürliche Pflicht, (gerechte) Institutionen zu unterstützen. Und diese unterstützen wir, indem wir die Gesetze besagter Institutionen befolgen.

Simmons Grundschema erlaubt uns zu identifizieren, wie man die Ansätze der natürlichen Pflicht kritisieren kann. Zunächst lässt sich die Notwendigkeitsbehauptung infrage stellen. Dient der Rückgriff auf die natürliche Pflicht dazu, das konservative Ziel zu erreichen, den Status quo zu verteidigen, können wir einwenden, der Staat im modernen Sinne sei historisch gesehen eine junge Erscheinung (vgl. Abschn. 2.1.1). Zudem sei die Annahme, zuvor sei man der Notwendigkeitsbehauptung (mehrheitlich) nicht nachgekommen, allzu abschätzig gegenüber früheren Gesellschaften und Kulturen. Ist die Kernidee hinter der Notwendigkeit zum Staat dagegen, es brauche eine soziale Ordnung, dann ist dies mit gewissen anarchistischen Positionen vereinbar. Dies macht eine Kritik erfolgversprechend, die auf die fehlende Besonderheit der natürlichen Pflicht hinweist. Entweder kann man sich fragen, weshalb meine Geburt oder mein geografischer

126 Simmons spricht an dieser Stelle von „Anarchie“. Dies mit „Chaos“ zu übersetzen ist angemessen, da auf diese Weise „Anarchie“ nicht von Beginn an negativ besetzt ist.

Lebensmittelpunkt an und für sich ein Grund sein soll, Institution X und nicht Institution Y zu gehorchen. Fehlt eine solche Besonderheitsrestriktion, stellt sich die Frage, wie eine Pflicht, die gegenüber allen (gerechten) politischen Institution gleichermassen besteht, mich ausschliesslich an X zu binden vermag.

An John Rawls Argumentation lässt sich Simmons' Kritik gut nachzeichnen. Für Rawls (1999, 293–94) hat die natürliche Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, zwei Teile: Erstens müssen wir existierenden gerechten Institutionen, die auf uns Anwendung finden, einerseits gehorchen und andererseits unseren Anteil leisten. Zweitens müssen wir – solange die Kosten für uns gering bleiben – bei der Etablierung gerechten Institutionen helfen. Für Simmons ist nicht klar, was Rawls mit „Anwendung auf uns finden“ genau meint. Dies kann man für Simmons erstens in einem schwachen Sinn verstehen: Eine Institution findet auf mich Anwendung, weil ich einer Beschreibung entspreche; z. B. ein (Möchtegern-)Philosoph sein (Simmons 1979, 148–49). Zweitens gibt es eine stärkere, territoriale Interpretation: Die Institutionen finden Anwendung auf mich, weil ich in den (geografischen) Einflussbereich einer Institution hineingeboren wurde oder weil ich permanent in diesem lebe (149–50). Die stärkste und für Simmons einzige moralisch relevante dritte Interpretation ist die starke, d. h. eine Institution findet auf mich Anwendung, weil ich mich Bindendes – wie zustimmen oder Vorteile akzeptieren – getan habe (150).

Verstehen wir „Anwendung finden“ im territorialen oder personalen¹²⁷ Sinn, dann kann eine natürliche Pflicht nicht begründen, weshalb wir „unserer“ gerechten Institutionen gehorchen müssen,¹²⁸ versteht er es im starken Sinn, sind nicht mehr alle Bürger*innen im Territorium eines Staa-

127 Simons Entscheid, diese Interpretation als „territorial“ zu bezeichnen, ist etwas unglücklich. Denn etwas muss nicht zwingend territorial sein, um stärker als die schwache Interpretation von „Anwendung auf mich finden“ zu sein. Ein Beispiel dafür ist der Bürger- oder Heimatort in der Schweiz. Auf den ersten Blick mag dieser wie eine Be- oder Zuschreibung wirken. Man wird aber in einen solchen hineingeboren, da man den Heimatort von den Eltern übernimmt. Beispielsweise im Falle der Burgergemeinden im Kanton Bern übernehmen diese (weiterhin) Aufgaben im fürsorgerischen Bereich. Dies spricht dafür, von „territorial und personal“ zu sprechen.

128 Für Simmons (1979, 16–23) sind „Rollenpflichten“ für sich genommen moralisch neutral. Die Tatsache, dass Institution A Rechtsnormen erlassen hat, die für alle Personen in As Territorium gelten, begründet noch keine moralischen Auflagen. Meinem Verständnis von Simmons nach, können für ihn erst durch einen entsprechenden moralischen Kontext (freiwillige Handlung oder externe moralische Pflichten) das in Rollenpflichten definierte Verhalten moralisch aufgeladen werden.

tes gebunden (152). Ohne Anwendungsbeschränkung ist aber – und dies trifft für Simmons für alle Ansätze der natürlichen Pflicht zu (vgl. Simmons 2005a, Kap. 7) – die Besonderheitsbestimmung verletzt:

[The] natural duty of justice binds me to support all just institutions, wherever they may be. It can bind me no more to one set of just political institutions than to any other. But this fails to capture the sense of political obligation sketched [in the beginning of *Moral Principles and Political Obligations*]. (Simmons 1979, 155–56).

Ein zentrales Element in Simmons' Definition der politischen Pflicht ist deren Besonderheit bzw. Partikularität (31).¹²⁹ Und dieser Aspekt lässt sich für Simmons über persönliche Transaktionen, wie ihn Ansätze der Zustimmung, Fairness oder Dankbarkeit aufweisen, bedienen; pflichtenbasierte Ansätze fehlt dies aber gerade per definitionem (156).

In short, while there may well be a natural duty of justice, and one that can command a reasonable share of our moral attention, it seems not to be the place to look for the ground of our duty to obey domestic law. (Simmons 2005a, 169–70).

So formuliert liegt das Problem der Ansätze der natürlichen Pflicht, die Besonderheitsbedingung zu erfüllen, damit darin, *zu wenigen* Personen eine Pflicht zum Rechtsgehorsam aufzuerlegen. Ein Ansatz kann aber auch *zu vielen* Personen eine politische Pflicht auferlegen (Simmons 2007, 19). Simmons verweist in diesem Kontext auf Fragen historischer Ungerechtigkeiten. Diese Problematik veranschaulicht er u. a. erneut an John Rawls Theorie (20): Diese fokussiert zum einen lediglich darauf, ob eine Institution bzw. ein Institutionengefüge gerecht ist, blendet aber – für Simmons moralisch relevante – historische Fakten aus. Zum anderen scheint Rawls ohne Argument den Status quo als gegeben vorauszusetzen.

Simmons legt insbesondere mit dem Hinweis auf historische Ungerechtigkeiten den sprichwörtlichen Finger auf einen wunden Punkt. Das Prob-

129 Neben der Besonderheitsbestimmung nennt Simmons noch zwei weitere Punkte: Erstens geht es beim *Problem der politischen Pflicht* nicht darum, herauszufinden, was Individuen – alles berücksichtigt – in ihren Gemeinschaften tun sollten, noch muss es sich zwingend um eine *Verpflichtung* handeln. Zweitens sucht Simmons nicht nach einer einzigen Verpflichtung oder Pflicht, die sich auf alle Mitglieder einer Gemeinschaft gleichermaßen erstreckt, sondern er versucht alle moralischen Anforderungen zu beschreiben, welche Bürger*innen an ihre Gesellschaft binden. (Simmons 1979, 29–30, 35–37).

lem ist nicht (nur) der Fakt, dass Grenzen – und mit Ihnen der Einflussbereich existierender Staaten – (historischen) Zufällen und Willkür geschuldet sind. Vielmehr geht es um die moralischen verwerflichen (oder zumindest fragwürdigen) Entwicklungen, die zu den heutigen Grenzen geführt haben: Vertreibung der indigenen Bevölkerung (z. B. der Indian Removal Act von 1830 in den USA), Annexionen (z. B. Tibet 1951) usw. Das Resultat sind – wie beispielsweise die Ir*innen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts – Bevölkerungen unter „Fremdherrschaft“. Diese Situation löst sich auch dann nicht auf, wenn der annektierende Staat ein grundsätzlich gerechter ist oder sich zu einem solchen entwickelt. Für Simmons (2016, 56) ist klar: Die Legitimität staatlichen Zwanges benötigt mehr als gerechte Institutionen. Diese müssen uns auch auf eine moralisch gerechtfertigte Weise auferlegt werden.

Um als Vertreter*in einer Theorie, welche die politische auf eine natürliche Pflicht zurückführt, auf Simmons Kritik zu reagieren, ist die Besonderheitsbedingung der vielversprechendste Kandidat. Kevin Walton (2013, 11) verweist auf einen äusserst relevanten Punkt. Simmons gibt in der Begründung, weshalb wir nur gegenüber einem Staat eine politische Pflicht besitzen können, einen elementaren Punkt seiner Theorie auf: seine kritische Einstellung gegenüber bestehenden (moralischen) Meinungen. Simmons (2005a, 110) argumentiert, die politische Pflicht müsse als partikular charakterisiert werden, weil die Ansicht weitverbreitet sei, jede Person sei an einen Staat gebunden. Multiple politische Pflichten gegenüber verschiedenen Staaten zu haben ignorierte folglich einen wichtigen Aspekt des moralischen Diskurses (siehe dazu ebenfalls Simmons 1996, 250; 2002, 29). Diese Position steht aber in einem scharfen Kontrast zu seiner sonstigen Argumentationslinie. Für Simmons sollten wir gegenüber dem Versuch, moralische Pflichten durch einen einfachen Verweis auf die Gefühle oder Ansichten der Bürger*innen zu begründen, extrem misstrauisch sein. Zudem sieht er im Pflichtgefühl einen möglichen Ausdruck eines „falschen Bewusstseins“ (Simmons 2005a, 99).

Weshalb greift Simmons – ohne ein Argument dafür zu präsentieren – auf ebendiese Meinungen zurück, um die Besonderheitsbedingung zu begründen? Dies ist, wie auch Walton (2013, 11) argumentiert, nicht nur inkonsistent. Simmons macht sich damit einer „konservativen“ Argumentation schuldig, die er bei anderen Autor*innen moniert (siehe dazu z. B. Simmons 2005a, 99–100). Die Vorstellung, wir könnten gegenüber verschiedenen legitimen Institutionen eine politische Pflicht besitzen, beunruhigt Simmons. Denn die (Rechts-)Pflichten, die uns diese auferlegen, könnten

sich widersprechen, was für Doppelbürger*innen potenziell zu einer „moralisch unmöglichen“ Position führe (Simmons 2002, 30; 2005a, 167–68). Trotzdem – oder gerade wegen dieses Punktes – kommt Walton (2013, 12–13) am Ende seines Essays zum Schluss, Simmons Besonderheitsbedingung sei zu verwerfen: Erstens habe Simmons an anderer Stelle argumentiert, die politische Pflicht sei kein abschliessender Handlungsgrund, da sie andere moralische Überlegungen übertrumpfen können. Zweitens habe er eingestanden, dass selbst partikularisierte Prinzipien politischer Legitimität Konflikte zwischen politischen Pflichten generieren können (vgl. Simmons 1979, 34). Simmons' Sorge sei unbegründet und die Besonderheitsbedingung sei keine essenzielle, sondern höchstens eine potenzielle Eigenschaft der politischen Pflicht.

Ich teile diese Ansicht bedingt. Einerseits sollten wir an der Besonderheitsbedingung festhalten, weil sie sich mit unserer moralischen Praxis deckt. Andererseits verdeutlicht Waltons Essay die Notwendigkeit für eine alternative Interpretation, die ohne einen Exklusivitätsanspruch auskommt. Menschen gehören Gruppierungen an, die wiederum gewisse explizite oder implizite Regelungen aufweisen. Und es scheint uns normal, diese Regeln als uns bindend anzusehen. Aus dieser Überzeugung, welche – wie ich denke – die meisten auf die eine oder andere Art teilen, folgt aber, wie Walton anmerkt, keine notwendige Exklusivität. Wie stellt sich die Lage im politischen Kontext dar? Nimmt man das mehrheitliche Verhalten der Staaten bis zum Ende des 20. Jahrhunderts zum Massstab, kann man zum Schluss kommen, Simmons' These treffe zu. Denn die Regelungen aus dieser Zeitspanne zielten darauf ab, mehrfache Staatsbürgerschaften möglichst zu vermeiden (Faist 2001, 250–51). Da aber territoriale Staaten, wie wir sie kennen, weder als eine historische Notwendigkeit entstanden sind noch ein ahistorisches, schon immer existierendes Konzept darstellen (vgl. Abschn. 2.1.1), ist Waltons Position überzeugender. Die Besonderheitsbedingung ist noch angreifbarer, ruft man sich historische Beispiele in Erinnerung. Denn die Idee, man sei lediglich einem Staat verbunden, ist keine historische Notwendigkeit. Ein Beispiel dafür ist Wilhelm I., der einerseits von 1066 bis 1087 König von England, andererseits, als Wilhelm II., ebenfalls Herzog der Normandie und damit ein Vasall des französischen Königs war. Er war damit, wenn man so will, sowohl der eigenen, englischen als auch der französischen Krone verpflichtet. Aber auch zeitgenössische Überlegungen und Entwicklungen stellen Simmons' vermeintliche vorherrschende Meinung infrage. Das Schweizer Bürger*innenrecht ist beispielsweise drei-

stufig konzipiert: Man ist sowohl Bürger*in einer Gemeinde, eines Kantons sowie des Bundes.¹³⁰

Diese anekdotische Evidenz, kombiniert mit Waltons Argumentation, geben uns gute Gründe, die Besonderheitsbedingung zu verwerfen oder zu einer potenziellen Voraussetzung zurückzustufen. Dies ist aber dann, und nur dann, überzeugend, wenn man diese Bedingung mit dem Exklusivitätsanspruch verbindet. Diese Verbindung zeigt sich bei Simmons beispielsweise darin, dass er Autorität als ein Recht eines Staates definiert, den Bürger*innen als *einzig* Rechtspflichten aufzuerlegen. In unserer sozialen Praxis findet sich dieser Exklusivitätsanspruch aber nicht, wir können verschiedenen Gruppen angehören, deren Regeln sich unter Umständen widersprechen können. Soll die politische Pflicht das Pflichtgefühl gegenüber politischen Institutionen potenziell erklären können und unsere sozialen Praktiken ernst nehmen, dann ist die Besonderheitsbedingung ein essenzielles und notwendiges Element dafür. Einen exklusiven Charakter der politischen Pflicht ergibt sich daraus aber nicht. Bürger*innen können *mehrere* Verpflichtungen gegenüber legitimen Autoritäten besitzen. Eine politische ist demnach eine spezielle Pflicht in dem Sinne, als dass sie uns gegenüber *einer* und nicht *mehreren* Autoritäten gleichzeitig bindet. D.h. im Umkehrschluss aber nicht, wir können lediglich *eine* politische Pflicht besitzen. Deshalb müssen wir den Exklusivitätsanspruch, den Simmons mit der Besonderheitsbedingung verbindet, zurückweisen. Dies ist nicht zwingend problematisch, da es sich dabei um *pro tanto* Sollen handelt. Halten wir an der so interpretierten Besonderheitsbedingung fest, scheidet als Konsequenz die natürliche Pflicht als Grundlage für die Pflicht zum Rechtsgehorsam aus.

Es wäre aber falsch daraus abzuleiten, eine natürliche Pflicht im Sinne von Rawls sei deswegen nicht relevant. Simmons (2005a, 169–70) weist auf die zentrale Rolle hin, welcher einer Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, in unseren moralischen Überlegungen zukommt. Ein Grund dafür dürfte sich aus ihrer Wirkung ergeben: Wenn wir uns einer gerechten Institution gegenübersehen, haben wir gute Gründe, diese zu unterstützen oder wenigstens nicht zu behindern. Magda Egoumenides (2014, 122) weist auf einen weiteren hier relevanten Punkt hin. Die Gerechtigkeit von Institu-

130 Diese bilden zwar eine „Einheit“, weshalb man argumentieren könnte, am Ende habe man trotz allem *eine* politische Pflicht als Schweizer Staatsbürger*in. Dies mag faktisch zutreffen, nichtsdestotrotz wird das Bürger*innenrecht – *contra* Simmons – in der Schweiz rechtlich mehrstufig *gedacht*.

tionen – verstanden als deren moralisches Handeln – scheint ein essenzieller Aspekt zu sein, der zu berücksichtigen ist, wenn man politischen Zwang (*political constraints*) bewertet. Wie gerecht eine Institution ist, kann z. B. eine entscheidende Rolle darin spielen, sie zu rechtfertigen.¹³¹

4.1.3 Rechtsgehorsam aus Dankbarkeit?

Mit Dankbarkeit kommen wir zur ersten Theoriefamilie, die Simmons den transaktionalen Ansätzen zuordnet. Ging es vorher darum, was wir sind (assoziative Pflicht) respektive welche Pflichten wir als Menschen haben (natürliche Pflicht), so steht bei diesem und den nächsten zwei Ansätzen die wechselseitige Beziehung zwischen Bürger*innen und „ihrem“ Gemeinwesen im Fokus. Die politische Pflicht auf der Grundlage von Dankbarkeit zu erklären, ist keine neuere Erscheinung. Bereits in Platons Dialog *Kriton* verweist der (fiktive) Sokrates darauf. Sie ist aber selten die einzige oder primäre Begründung, weshalb wir dem Recht Folge leisten sollten (Dagger und Lefkowitz 2014, Abschn. 4.2). Eine Ausnahme bildet A. D. M. Walker (1988) (siehe Abschn. 2.2.3). Ansätze der politischen Pflicht, die auf Dankbarkeit zurückgreifen, stellen sich für Simmons (1979, 183) auf den Standpunkt, wir seien gegenüber dem Staat verpflichtet, für erhaltene Vorteile eine Art Rückzahlung zu leisten. Diese besteht unter anderem darin, staatliche Anweisungen zu befolgen. Dankbarkeitsansätze müssen damit zeigen, dass die Pflichten, die sich aus unserer Dankbarkeit gegenüber dem Staat ergeben, in der Tat politische sind (185). Für Kritiker*innen der Dankbarkeitsansätze ist es damit im Umkehrschluss ausreichend, die Kongruenz von Dankbarkeitspflicht und politischem Sollen zu verneinen. Dieses Unterfangen ist angesichts der von Simmons erwähnten vagen Natur von Dankbarkeitspflichten alles andere als chancenlos.

[...] normally when we acknowledge an obligation of gratitude to another, we are acknowledging only a very general sort of indebtedness. We are normally not bound to any particular conduct, except in the case of reimbursing losses incurred by others in the process of benefiting us.

131 Bezogen auf Simmons und seine Unterscheidung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren (vgl. Abschn. 4.3), bedeutet dies, dass die Handlungen einer gerechten Institution (eher) gerechtfertigt werden könnten, auch wenn sie die Rechte der Personen verletzt, die in ihrem Einflussbereich leben. Daraus ergäbe sich aber kein direkter Einfluss auf die Legitimation der Institution.

On the other hand, if political obligation is to include supporting the government and obeying the law, the obligation would require a very *specific* performance, namely obedience (and this performance could not really be thought of as reimbursement of lasses). It seems, then, that political obligation could not be an obligation of gratitude; for while supporting the government and obeying the law might be one way of discharging such an obligation of gratitude, it would not be the only way. (Simmons 1979, 185–86).

Vertreter*innen eines Dankbarkeitsansatzes könnten in Reaktion darauf argumentieren, die Befolgung des Rechts sei zwar nicht die einzige, aber die beste Möglichkeit, unserer Dankbarkeitspflicht nachzukommen (186–87). Aber selbst wenn dies gelingt, sehen sich Dankbarkeitsansätze mit einem weiteren Problem konfrontiert. Die Frage ist, ob Dankbarkeit uns gegenüber einer Institution verpflichten kann. Damit uns eine Dankbarkeitspflicht zu binden vermag, muss sie für Simmons fünf Voraussetzungen erfüllen (178–79):

1. Wir haben den Vorteil durch einen besonderen Aufwand oder Aufopferung anderer erhalten.
2. Der Vorteil darf nicht unbewusst, unfreiwillig oder durch andere disqualifizierende Gründe gewährt werden.
3. Der Vorteil darf uns nicht ungerechtfertigterweise aufgezwungen werden.
4. Wir müssen den Vorteil wollen oder – würden einschränkende Umstände beseitigt – würden ihn wollen.
5. Wir wollen den Vorteil durch die vorteilsgewährende Entität erhalten oder wir würden den Vorteil durch die vorteilsgewährende Entität erhalten wollen, würden einschränkende Umstände beseitigt.

Insbesondere die erste und zweite Voraussetzung stellt ein Problem für Dankbarkeitsansätze dar (187). Wir alle haben wohl bereits einmal ein Gefühl der Dankbarkeit gegenüber staatlichen Institutionen verspürt; beispielsweise weil die öffentliche Hand unser Kunstprojekt unterstützt, weil uns die Feuerwehr aus einer misslichen Lage befreit oder weil das Tiefbauamt endlich die Schlaglöcher in unserem Quartier ausgebessert hat. Für Simmons wäre es aber ein Fehler, aus solchen Situationen eine Gehorsamspflicht gegenüber staatlichen Institutionen abzuleiten (188). Denn Personen, die für diese tätig sind, haben *qua* ihrer Rolle als Mitarbeitende gewisse Rollenpflichten. In anderen Worten entstehen die Vorteile, die wir

geniessen, indem sie lediglich ihre Arbeit tun. Erst wenn diese Person mehr leistet, als von ihr verlangt ist (oder werden kann), kommt eine starke Dankbarkeitspflicht ins Spiel.¹³² Diese schulden wir für Simmons lediglich gegenüber der Person *qua* Person und nicht *qua* ihrer Rolle als Mitarbeiter*in.

positions within the structures of institutions [...] have functions and the individuals filling them have „positional duties“ related to these functions. Insofar as individuals who make these benefits possible are merely „doing their job“, considerations of gratitude do not enter the picture at all. But where these individuals make personal sacrifices not required by their jobs, any gratitude due is due not to their positions or to the institutions which define them, but to the individuals in their private capacities. (Simmons 1979, 188).

Für Simmons gehören Fragen der Dankbarkeit damit in den interpersonalen Bereich. Wie plausibel diese Auffassung ist, lässt sich an einem Beispiel zeigen. Andrea beantragt bei der öffentlichen Hand Unterstützung für ein Kunstprojekt. Als die zuständige Stelle für Kulturförderung diesem Antrag stattgibt, löst dies bei ihr ein Gefühl der Dankbarkeit aus. Daraus eine (starke) Pflicht abzuleiten, ist aber nicht überzeugend. Denn ist es nicht die Aufgabe der staatlichen Kulturförderung, ebendies zu tun – d. h. Kultur zu fördern? Zudem hat nicht die Institution Andreas Antrag bearbeitet, sondern Sachbearbeiter*innen der zuständigen Stelle. Folglich ist eine Dankbarkeitspflicht gegenüber diesen überzeugender. Handeln diese ohne signifikanten Aufwand, scheint meine Dankbarkeitspflicht zudem nicht mehr von mir zu verlangen, als danke zu sagen. Falls Andrea Gelder erhalten hat, weil sich beispielsweise Sachbearbeiter Andreas massiv für das Projekt eingesetzt hat, mag die Dankbarkeitspflicht stärker sein. Aber das allein reicht nicht aus, um uns einen Grund zu geben, weshalb unsere Dankbarkeit der zuständigen Stelle und nicht Andreas gebührt. Eher das Gegenteil ist der Fall. Schliesslich war er es, der seine Vorgesetzte von Andreas Gesuch überzeugt hat. Dasselbe gilt für eine Feuerwehrfrau, die eine Person aus einem brennenden Haus rettet. Denn die Feuerwehrfrau setzt ihr Leben aufs Spiel, nicht die Institution Feuerwehr. Auch kann man argumentieren, dass es die Bauarbeiter*innen – und nicht das Tiefbauamt – waren, welche die Strassenschäden im Quartier ausgebessert haben. Diese Tatsache findet

132 Für meine Unterscheidung zwischen starken und schwachen Dankbarkeitspflichten siehe Abschn. 2.2.3.

sich zudem in der sozialen Praxis ebenfalls, die zwischen Amt und Amtsinhaber*in unterscheidet (vgl. Abschn. 2.1.2).¹³³ Damit könnte man zwar *contra* Simmons argumentieren, Dankbarkeitspflichten entstünden auch im Falle, wenn eine Person lediglich ihren Job (gut) macht. Dies ändert aber nichts an der Konklusion, da diese Pflicht erstens zu schwach und zu wenig konkret ist, um eine politische Pflicht zu begründen. Zweitens bezieht sie sich auf Personen und nicht auf Institutionen. All dies macht Dankbarkeit als Grundlage für die politische Pflicht nicht attraktiv.¹³⁴

4.1.4 Begründet Fairness eine politische Pflicht?

Wie im Abschn. 2.2.2 erwähnt, hat Fairness als Grundlage einer politischen Pflicht insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der philosophischen Diskussion eine gewichtige Rolle eingenommen. Trotz einer gewissen Unschärfe beziehen sich viele Autor*innen auf H. L. A. Harts (1955) Formulierung, wie daraus, von einem kollektiven System zu profitieren, Pflichten entstehen können. Für ihn ergibt sich aus einer gemeinsamen Unternehmung ein Anspruch, dass andere, die vom Unternehmen profitieren, sich dessen Regelungen unterwerfen. Zentral ist dabei die Weise, wie unsere Verpflichtung gegenüber einem kollektiven System erwächst: der Genuss daraus entstehender Vorteile. Dieser Aspekt zeichnet Fairnessansätze für Simmons (1979, 115; 2001, 28; 2005a) als transaktionale und voluntaristische Theorie aus. Demnach besteht eine gewisse Nähe zu Zustimmungstheorien der politischen Pflicht. Es wäre aber falsch, unter Fairness eine spezielle Form von Zustimmung (oder eine andere Form nonvoluntaristischer Prinzipien) zu verstehen (Simmons 2001, 27). Auch wenn beide Handlungen freiwilliger Natur sind, so ist Vorteile anzunehmen nicht dieselbe Art von Handlung, wie sein Einverständnis zu geben. Lediglich letztere ist ein bewusster Akt (Simmons 1979, 115).

Die erste Frage, die sich hinsichtlich des Prinzips der Fairness stellt, ist, ob dieses in der Lage ist, moralische Pflichten zu generieren. Kritiker*innen wie Robert Nozick (1974, 90–95) verneinen ebendiese Möglichkeit. Für ihn entsteht daraus, Vorteile durch eine kooperative Praxis oder Institution zu erhalten, keine genuine Pflicht gegenüber dieser Praxis oder Institution

133 In diesem Sinne scheint Dankbarkeit im jetzigen Kontext keine Relevanz zu besitzen. Dies bedeutet aber nicht zwingend, unter anderen (z. B. historischen) Umständen könne eine Dankbarkeitspflicht keine Pflicht zum Rechtsgehorsam begründen.

134 Für weitere Kritikpunkte siehe Abschn. 2.2.3.

(vgl. Abschn. 2.2.2). Für Simmons (1979, Kap. 5; 2001, 28) ist Fairness eine valide moralische Grundlage für eine Verpflichtung. Ausgehend von Harts (1955) und Rawls' (1964) Argumentation befasst sich Simmons (1979, 102–7) mit der Frage, in welchem Kontext die Vorteile, die man durch ein kooperatives Unterfangen erhält, bindende Kraft erhalten. Es braucht erstens ein aktives System sozialer Kooperation, die Kooperation schränkt die Freiheiten der Beteiligten ein und die Vorteile des kooperativen Unterfanges können teilweise Personen zugutekommen, die nicht am System beteiligt sind. Dahingehend sind sich gemäss Simmons Hart und Rawls im Grossen und Ganzen einig. Rawls geht aber einen Punkt weiter als Hart. Für diesen reicht es aus, Vorteile aus dem kooperativen Unterfangen erhalten zu haben, um durch Fairness verpflichtet zu sein. Für Rawls müssen wir die Vorteile akzeptiert haben und wir müssen vorhaben, die Vorteile weiterhin zu akzeptieren, damit Fairnessüberlegungen bindende Kraft entfalten können. Daran anschliessend argumentiert Simmons, die Tatsache, dass ich einen Vorteil erhalten habe, kann mich dann, und nur dann, binden, wenn ich den Vorteil *akzeptiert* habe, d. h., wenn ich den Vorteil wollte, wenn ich mich darum bemühte oder wenn ich mich mindestens nicht aktiv dagegen gewehrt habe (108). Damit erhält Fairness einen voluntaristischen Unterton.

Daran anschliessend und in Reaktion auf Nozicks Kritik konkretisiert Simmons sein Verständnis von Fairnesspflichten weiter. Nozick versucht anhand von Beispielen, auf die ich im Abschn. 2.2.2 eingegangen bin, zu zeigen, dass wir keine moralischen Pflichten haben wollen, weil wir Vorteile akzeptierten. Eines der Beispiele dreht sich um ein nachbarschaftliches Unterhaltungsprogramm. Nozick stellt sich eine Gruppe von Nachbar*innen vor, welche sich zusammenschliessen, um ein Unterhaltungsprogramm zu organisieren. Sie vereinbaren, jede Person aus der Nachbarschaft soll an einem Tag im Jahr das Programm organisieren. *N* lebt in dieser Nachbarschaft und hat manchmal das Fenster geöffnet, um zuzuhören. Somit kam *N* in den Genuss von Musik, guten Witzen usw. Nach 138 Tagen wäre es nun an *N*, das Programm zu organisieren. Gemäss Nozick ist *N* aber nicht dazu verpflichtet.

Gegen Nozicks Beispiel des nachbarschaftlichen Unterhaltungsprogramms können Befürworter*innen eines Fairnessansatzes gemäss Simmons auf den Status von *N* hinweisen (120–21): Bei ihr handelt es sich nicht um eine Teilnehmerin des Programms im Sinne von Harts und Rawls' Formulierungen. *N* mag in der Nachbarschaft wohnen und dadurch in den Genuss des Unterhaltungsprogramms kommen, sie ist aber lediglich eine

unfreiwillige Nutzniesserin (*innocent bystander*) und könnte sich nur unter grösseren Anstrengungen dem Programm entziehen. Damit Nozicks Kritik am Fairnessprinzip greifen kann, muss er dieses so interpretieren, dass dieses Personen wie N zu binden vermag. Wäre dies die einzige mögliche Interpretation, hätte Nozick mit seinen Beispielen den Status des Fairnessprinzips infrage gestellt. Nozicks Interpretation ist aber nicht nur nicht die einzig mögliche, sie ist auch umfassender als jene von Hart und Rawls. Für diese greift Fairness gemäss Simmons' Interpretation im Falle von unschuldigen Nutzniesser*innen nicht. Für Simmons sollten wir Hart auf eine Weise lesen, nach der Fairness dann, und nur dann, moralische Pflichten begründen kann, wenn eine Person dafür aktiv am Unterfangen beteiligt ist. Ohne diese Einschränkung wäre das Fairnessprinzip zu umfassend und verpflichtete alle, die – auf welche Weise auch immer – von einem System profitieren.

My suggestion is that Hart and Rawls should be read as holding that only beneficiaries who are also participants (in some significant sense) are bound under the principle of fair play. And on this reading, of course, Nozick's PA system [= Unterhaltungsprogramm] example does not seem to be a case to which the principle applies; the individual in question is not a participant in the scheme, having had nothing to do with its institution, and having done nothing to lead anyone to believe that he wished to become involved in the scheme. (Simmons 1979, 122).

Könnte man nicht argumentieren, N sei ein Mitglied der Nachbarschaft und *qua* Mitgliedschaft Teil des Systems? Zwar kann man N als ein Mitglied der Nachbarschaft verstehen, es ist aber fraglich, ob es sich um Mitgliedschaft in einem moralisch relevanten Sinn handelt. Man kann zum Beispiel argumentieren, eine Person müsse (a) ihre Unterstützung aktiv oder zumindest stillschweigend zum Ausdruck bringen oder (b) eine aktive Rolle im kooperativen Unterfangen spielen, um in einem relevanten Sinn ein Mitglied zu sein (123). Akzeptieren wir dies, droht das Fairness- aber zu einer Art Zustimmungsprinzip zu werden. Wir müssen aber nicht so weit gehen und auf Zustimmung zurückgreifen, um jene Fälle bestimmen zu können, in denen Fairness bindende Kraft entwickelt. Interpretieren wir wie Simmons das Fairnessprinzip auf eine Art, die darin, einen Vorteil zu akzeptieren, die Voraussetzung für bindende Pflichten sieht, dann können wir die problematischen Aspekte eines zu weiten Verständnisses zurückweisen, auf denen Nozicks Kritik beruht (125).

Was ist aber der Unterschied zwischen Akzeptieren und Erhalten? Wie Simmons zugibt, wird es im Alltag oftmals schwierig sein, zwischen Erhalt und Akzeptanz zu differenzieren. Konzeptionell stellt er auf unsere Einstellung, den Kontext sowie unsere Handlungen ab, um zwischen den Zwei zu unterscheiden (129). Eine Person *erhält einen Vorteil*, wenn sie diesen ohne ihr Wissen erhalten, sich erfolglos gegen diesen zur Wehr gesetzt hat oder wenn sie sich diesem nicht entziehen kann. Eine Person *akzeptiert einen Vorteil*, wenn sie diesen bewusst und willentlich angenommen hat oder sie erfolgreich versuchte den Vorteil zu erhalten. Diese Differenzierung hat zur Folge, dass im Falle von öffentlichen Gütern oftmals keine Pflicht zustande kommt, seinen Teil beizutragen. Ein *öffentliches Gut* ist weder rivalisierend (d. h. mein Konsum schränkt die Nutzung anderer nicht ein), noch ausschliessbar (d. h. andere können nicht von der Nutzung ausgeschlossen werden). Viele Güter, die ihm Rahmen kooperativer Unterfangen produziert werden, sind für Simmons öffentlich, was es unmöglich macht, sich diesen zu entziehen.

Droht das Fairnessprinzip durch die Differenzierung aber nicht irrelevant zu werden, da viele Vorteile in die Kategorie der öffentlichen Güter fallen (131–32)? Zunächst gibt Simmons zu bedenken, dass man Vorteile durch ein öffentliches Gut ebenfalls akzeptieren kann; auch wenn dies im Alltag eher selten ist. Zudem gesellt sich zu dieser Problematik jene von Trittbrettfahrer*innen. Wir kritisieren diese dafür, von einem kooperativen Unterfangen zu profitieren, selbst aber nichts dazu beizutragen. Moralisch problematisch daran scheint zu sein, dass sich Trittbrettfahrer*innen selbst bevorzugen und damit jene ausbeuten, die im guten Glauben ihren Teil beitragen, indem diese Personen den Aufwand für die Kooperation allein tragen müssen (Simmons 2001, 30).

Anhand eines Beispiels versucht Simmons (1979, 133–35) zu zeigen, dass die Intuition, Trittbrettfahrer*innen zu verurteilen, bei genauer Betrachtung oftmals nicht angemessen ist. Er vergleicht Willie, der in einer Nachbarschaft mit einem kooperativen System wohnt, das um schöne Gärten und öffentliche Anlagen besorgt ist, mit Sam, der als Verkäufer in dieser Nachbarschaft arbeitet, aber anderswo wohnt. Willie weigert sich, seinen Teil beizutragen, obwohl er die gepflegten Gärten und Anlagen schätzt. Prima facie scheint Willie damit ein Trittbrettfahrer zu sein und seine Weigerung, seinen Teil beizutragen, ist unfair. Bei Sam, der circa gleichviel Zeit in der Nachbarschaft verbringt wie Willie, ist gemäss Simmons die Tendenz aber, ihn nicht als Trittbrettfahrer zu qualifizieren und nicht von ihm zu verlangen, seinen Teil beizutragen. Trifft dies zu, stellt sich aber die Frage,

was die beiden Fälle unterscheidet. Für Simmons gibt es keinen Unterschied, sowohl Willie als auch Sam sind in Bezug auf Fairnessüberlegungen gleich zu gewichten. Soll Willie gebunden sein, dann interpretieren wir das Fairnessprinzip in einem weiten Sinn und alle Personen, die Vorteile erhalten, haben dadurch eine Pflicht, ihren Teil beizutragen. Damit wäre Sam aber ebenfalls dazu verpflichtet. Wie aber Nozicks Beispiele verdeutlichen, ist dies problematisch und nicht überzeugend. Soll Sam nicht gebunden sein, müssen wir für Simmons das Fairnessprinzip eng auslegen; womit Willie aber ebenfalls nicht gebunden ist.

Akzeptieren wir Simmons' Argumentation, dann kollabiert *contra* Nozick das Prinzip zwar nicht und kann eine bindende Wirkung entfalten. Fairness ist aber – *contra* Rawls und Hart – in weniger Fällen als gedacht die Grundlage für eine bindende Pflicht. Dies hat Auswirkungen auf die zweite Frage, ob das Fairnessprinzip im Kontext von Staaten eine politische Pflicht zu begründen vermag. Da wir lediglich demokratische Strukturen als einen Ausdruck eines freiwilligen, kooperativen Unternehmens verstehen können, kann Fairness lediglich in demokratisch organisierten Staaten ein politisches Sollen begründen (136–37). Eine zentrale Frage, welche ein Fairnessansatz klären muss, ist, in welcher Hinsicht sich die Bürger*innen von den Nichtbürger*innen unterscheiden und weshalb dieser Unterschied lediglich den Bürger*innen eine politische Pflicht auferlegt. Folgen wir Simmons' Differenzierung zwischen *Vorteile erhalten* und *Vorteile akzeptieren*, dann sehen sich Fairnessansätze der politischen Pflicht einem grundlegenden Problem gegenüber:

While it is clear that at least most citizens in most states receive benefits from the workings of their legal and political institutions, how plausible is it to say that they have voluntarily accepted those benefits, in even the cases of the most democratic political societies now in existence? Not, I think, very plausible. The benefits in question have been mentioned before: the rule of law, protection by armed forces, pollution control, maintenance of highway systems, avenues of political participation, etc. But these benefits are what we have called „open“ benefits. It is precisely in cases of such „open“ [or public] benefits that it is least plausible to suggest that benefits are being accepted by most beneficiaries. (Simmons 1979, 138)

Das Problem für Fairnessansätze ergibt sich demnach aus der Natur (einer) der Vorteile, die ein Staat seinen Bürger*innenn gewährt: Bei diesen handelt es sich teilweise um öffentliche Güter (z. B. Landesverteidigung),

denen man sich nur mit grossem Aufwand entziehen kann (Simmons [1979] 2001, 25). Zudem ist fraglich, ob (heutige) Staaten kooperative Unterfangen sind. Für Simmons (1979, 140) ist dies unrealistisch. Es fehlt oftmals eine bewusste Kooperation oder ein gemeinsames Ziel. Die zentrale Rolle staatlicher Institutionen und deren relative Unabhängigkeit widersprechen der Sicht weiter, existierende Staaten als kooperative Unterfangen zu verstehen. Als Konsequenz daraus kann Fairness im besten Fall in wenigen Einzelfällen eine politische Pflicht begründen (141).

Gegen diese Konklusion können Vertreter*innen eines Fairnessansatzes Simmons' Differenzierung infrage stellen und argumentieren, der *Erhalt von Vorteilen* sei zumindest in gewissen Fällen ausreichend, um eine Person zu binden (siehe z.B. Klosko 1987b, 355). Dies sei dann der Fall,

1. wenn eine Person aus bizarren, ignoranten oder kurzsichtigen Überzeugungen Vorteile nicht akzeptiere,
2. wenn es sich bei den erhaltenen Vorteilen um reine öffentliche Güter handelt, die man nicht akzeptieren oder zurückweisen kann, oder
3. wenn die Vorteile sehr gross oder signifikant sind (Simmons 2001, 32).

Für Simmons entbindet böswillige Ignoranz über die Quelle, die Natur oder den Wert von Vorteilen für sich genommen im ersten Fall nicht von einer auf Fairness basierenden Pflicht (32–33). Kann eine Person dagegen nicht wissen, dass die Erwartung besteht, sich an der Bereitstellung eines öffentlichen Gutes zu beteiligen, kann Fairness keine bindende Kraft entfalten. Die grundlegende Frage ist nicht, ob wir einen Vorteil aus einem Gut ziehen, sondern ob wir – wenn wir einen Vorteil geniessen und uns nicht revanchieren – andere und deren gutwillige Unterstützung eines kooperativen Unterfangens ausnützen. Dieser Fall ist für Simmons unter dem Status quo nicht gegeben.

Wie sieht es mit dem zweiten und dritten Fall aus? Für Simmons generiert Fairness in diesen Fällen ebenfalls keine bindende Pflicht, solange wir nicht unfairerweise die gutmütige Aufopferung der Kooperationsteilnehmer*innen ausnützen (34–37). Unterstützen wir in diesen Fällen kooperative Unterfangen nicht, mögen wir Gemeinssinn vermissen lassen, schlechte Bürger*innen sein oder wir verletzen Pflichten der Nächstenliebe oder Güte. Folglich betonen Autor*innen wie George Klosko in Simmons' Augen in ihren Argumenten keine Aspekte von Fairness, wenn sie argu-

mentieren, Vorteile zu erhalten könne bindende Pflichten generieren.¹³⁵ Mit seiner Argumentation dehnt Simmons die Reichweite des Fairnessprinzips aus, denn ist neben Akzeptanz ebenfalls die Frage relevant, ob man die Unterstützer*innen eines kooperativen Unterfangens ausnützt, begründet das Prinzip gegenüber Trittbrettfahrer*innen in mehr Fällen eine Pflicht. Dies weicht die Differenzierung zwischen Erhalten und Akzeptieren aber nicht so weit auf, als dass Simmons' Kernaussage davon tangiert wäre: Fairness ist nur dann eine überzeugende Grundlage für eine moralische Pflicht, wenn es voluntaristische Elemente aufweist.

Eine weitere Möglichkeit, die Vertreter*innen eines Fairnessansatzes offensteht, Simmons' Argumentation zu kritisieren, ist sein empirisches Argument gegen den fehlenden kooperativen Charakter existierender Staaten. Derweil dass Simmons (2001, 40–42) – entgegen früherer Aussagen (Simmons 1979, 140) – akzeptiert, dass kein explizierter Plan oder keine explizite Übereinkunft notwendig ist für eine kooperatives System, ist für ihn eine genuine Motivation der Beteiligten, deren korrektes Verständnis der Situation sowie deren angemessenes Verhalten für die Kooperation notwendig. Angesichts des Charakters und der Organisation moderner Staaten (unpersönlich, zwangsbewehrtes Recht) sowie der Tendenz, nicht zu kooperieren, wenn dies nicht anderweitig als falsch angesehen wird, machen es unplausibel, modernen Demokratien einen (ausreichenden) kooperativen Charakter zuzusprechen.

Folgen wir Simmons, ist das Prinzip damit für das konservative Projekt ungeeignet, ein politisches Sollen in bestehenden Staaten zu begründen. Dies schliesst aber nicht aus, eine politische Gemeinschaft so zu gestalten,

135 Es ist fraglich, ob Simmons' Konklusion in Bezug auf Klosko zutrifft; selbst wenn Kloskos (1987a) Beispiele diesen Schluss nahelegen. Für Klosko (1987b, 356) entwickelt das Fairnessprinzip im Fall kooperativer Systeme, die Güter produzieren, die (1) den Aufwand des Empfängers für ihre Bereitstellung wert sind und (2) einen „mutmasslichen Nutzen“ haben, bei blosser Erhalt eine bindende Wirkung. Was Klosko im Sinn hat, können wir als *Grundgüter* bezeichnen, die für ein gutes Leben unverzichtbar sind. Von einem System, das diese Güter herstellt, nicht nur zu profitieren, sondern auch etwas zu dessen Fortbestand beizutragen, scheint fair zu sein. Die Frage ist aber, wie stark eine solche Pflicht sein kann, die sich lediglich auf Erhalt stützt. Denn ihr fehlt die moralische Signifikanz, die Akzeptanz mit sich bringt. Diese ist aber wichtig, um den Zwangscharakter moderner Staaten legitimieren zu können. D. h. wir können Klosko zustimmen und akzeptieren, dass im Falle von Grundgütern eine bindende Pflicht entsteht. Daraus folgt aber keine Legitimation, Zwangsmittel anwenden zu dürfen.

dass sie erstens ein kooperatives Unterfangen ist und die Bürger*innen zweitens in mehr Fällen die erhaltenen Vorteile akzeptieren.

4.1.5 Hat wer zugestimmt?

Wie im Abschn. 2.2.1 erwähnt, handelt es sich bei John Lockes *Über die Regierung* ([1689] 2012) um einen Klassiker im Zusammenhang mit Zustimmung und politischer Autorität (Klosko 2011, 719). Lockes Position ist aber nicht nur relevant für die philosophische Diskussion im Allgemeinen, sie ist auch essenziell, für Simmons' Verständnis von staatlicher Autorität, politischer Pflicht und den moralischen Bedingungen einer Welt ohne (legitimer) Staaten. Obwohl er die Möglichkeit verneint, bestehende Staaten könnten ihre Autorität aus der expliziten (Simmons 1979, Kap. 3) oder der stillschweigenden Zustimmung (Simmons 1979, Kap. 4) ihrer Bürger*innen ableiten, ist dieses Prinzip für Simmons das einzige, welches eine politische Pflicht zu begründen vermag.

Of the three principles of obligation which we considered (the principles of consent, fair play, and gratitude), *only* the principle of consent (with the principle of fidelity) was seen to clearly account for the political obligations of citizens in existing states. But even under this principle only a very few citizens (such as naturalized citizens) seemed to be bound. (Simmons 1979, 191, Hervorhebung hinzugefügt)

Was bedeutet dies für unsere Untersuchung? Es verdeutlicht sich, dass Simmons' Ansatz kein rein skeptischer ist, sondern auch positive Aspekte enthält. Diese ergeben sich zu einem grossen Teil aus seiner Interpretation von Lockes Theorie. Folglich ist es angebracht, sich im Kontext von Simmons' Kritik am Zustimmungsprinzip mit seiner (oftmals lediglich implizit angedeuteten) Vorstellung, wie unser Leben im „Naturzustand“ aussehen könnte, zu beschäftigen.

Diesen Überlegungen folgend gehe ich in diesem Abschnitt zuerst auf die skeptischen Elemente Simmons' ein und wende mich dem Naturzustand im Abschn. 4.2 zu.

Die Menschen sind – wie schon gesagt wurde – von Natur alle frei, gleich und unabhängig, und niemand kann ohne seine Einwilligung aus diesem Zustand verstossen und der politischen Gewalt eines anderen unterworfen werden. Die einzige Möglichkeit, diese natürliche Freiheit aufzugeben und die Fesseln bürgerlicher Gesellschaft anzulegen, ist die, dass

man mit anderen Menschen übereinkommt, sich zusammenzuschliessen und in einer Gemeinschaft zu vereinigen [...]. (Locke [1689] 2012, II, § 95).

Diese Passage verweist auf John Lockes Grundgedanken in *Über die Regierung*.¹³⁶ Die Idee, dass zwei oder mehr mündige Menschen zusammenkommen und für sie bindende Abmachungen treffen können, ist eines der grundlegenden Prinzipien des westlichen Rechtssystems. Für Locke sowie andere kontraktualistische Autor*innen ist es aber nicht der Staat oder die Gesellschaft, welche diese Möglichkeit begründen. Für sie besitzen wir alle natürliche Rechte *qua* Menschsein und nur eine zustimmende Handlung unsererseits ist in der Lage, unsere moralische Position gegenüber der Gesellschaft zu verändern. Unter diesen Voraussetzungen erstaunt Simmons' (1979, 57) Erklärung nicht, das Konzept Zustimmung nehme eine gewichtige Rolle in unseren Überlegungen hinsichtlich unserer politischen Beziehungen ein. Für Simmons (1993, 72) drückt sich Lockes Grundprämisse in der Idee aus, freie Zustimmung sei nicht nur eine hinreichende, sondern auch eine notwendige Bedingung für politische Autorität.

Der Naturzustand ist bei Locke – anders als zum Beispiel bei Hobbes – nicht negativ besetzt. Er ist aber nicht konfliktfrei und der Wunsch, Konflikte zu vermeiden, sowie das Interesse daran, sein Eigentum nicht zu verlieren, motiviert für Locke die Menschen, sich einer Gemeinschaft anzuschliessen respektive eine solche zu gründen (vgl. Abschn. 2.2.1). Dadurch geben die Zustimmungenden ihre natürlichen Rechte auf und kreieren durch diesen Akt die Rechte der Gemeinschaft, die – in Ermangelung natürlicher Rechte – bis zu diesem Zeitpunkt rechtlos ist (Simmons 1993, 59). Bei dieser Übertragung stellt sich die Frage, ob wir alle oder lediglich einen Teil unserer natürlichen Rechte verlieren. Lockes Aussagen deuten auf die erste Interpretation hin. So spricht er im elften Kapitel von *Über die Regierung* beispielsweise davon, die Menschen vereinigten sich zu Gesellschaften, um durch ihre vereinigten Kräfte ihr Eigentum zu schützen und zu verteidigen. Dafür „[...] treten die Menschen *all* ihre natürliche Gewalt an die Gesellschaft ab [...]“ (Locke [1689] 2012, II, § 136, Hervorhebung hinzugefügt). Liest man Locke auf diese Art, dann ergibt sich darin eine gewisse Überschneidung mit Rousseaus Vorstellung des Gesellschaftsvertrages.

136 Mit meinem Fokus auf Locke will ich auf keine Weise andeuten, seine Theorie sei der beste, einzig wahre, wertvollste etc. Zustimmungsansatz. Seine Prominenz in diesem und den nachfolgenden Abschnitten ergibt sich lediglich aus der zentralen Stellung, welche seine Überlegungen in Simmons' Position einnehmen.

Für Simmons (1993, 66–67) ist diese Interpretation aber nicht überzeugend. Zwar könne man Aussagen des jungen Lockes – etwa in den *Two Tracts on Government* (1967) – dahingehend verstehen, dass wir alle unsere Rechte übertragen. Diese Position habe Locke aber in seinen späteren Schriften aufgegeben. Um seine Position zu stützen, verweist Simmons auf Textstellen in *Über die Regierung*. So gibt ein Mensch, tritt er in die politische Gesellschaft ein, die „[...] Gewalt, alles zu tun, was ihm der Erhaltung seiner selbst und der übrigen Menschheit dienlich scheint, [...]“ auf, „[...] um sich durch die von der Gesellschaft gegebenen Gesetze so weit lenken zu lassen, wie dies der Erhaltung seiner selbst und der übrigen Glieder jener Gesellschaft verlangt. Diese Gesetze der Gesellschaft schränken in vielen Fällen die Freiheit ein, die er nach dem Naturgesetz besaß“ (Locke [1689] 2012, II, §129). Dies impliziert, dass der Mensch noch naturrechtliche Freiheiten besitzt, wenn er den Naturzustand verlässt. Er gibt gerade soviel davon auf, wie nötig ist, damit der Fortbestand der Gemeinschaft gesichert ist (Simmons 1993, 67). Zudem argumentiert Locke ([1689] 2012, II, § 135), „[...] das Naturrecht [stehe] da als eine ewige Regel für alle Menschen, Gesetzgeber wie auch alle andern.“ Damit stellt sich aber die Frage, wie das Naturrecht, welches den Erhalt der Menschheit verlangt, eine ewige Regel sein kann, wenn Menschen das Recht verlieren, den Fortbestand der Menschen zu sichern (Simmons 1993, 67). Diese Position lässt sich lediglich mit der zweiten Interpretation – es komme zu einer *teilweisen* Übertragung – vereinbaren.

Die politische Gemeinschaft entsteht durch einen Vertrag aller, die ein Teil von ihr sein möchten. Die Regierung entsteht wiederum, indem ihr die Gesellschaft das Vertrauen ausspricht. Teil der Gemeinschaft kann man nur durch einen individuellen zustimmenden Akt werden, eine andere Möglichkeit den Naturzustand zu verlassen gibt es nicht. Folglich kann eine Gesellschaft keine Person gegen ihren Willen „naturalisieren“.¹³⁷ Stimmen wir unserer Mitgliedschaft zu, dann folgt daraus für Locke auch unsere Zustimmung zum Majoritätsprinzip für alle weiteren (politischen) Entscheidungen. (Simmons 1993, 68–69; vgl. ebenfalls Uzgalis 2015, Abschn. 4.3)

Für Simmons (1993, 73–74) sprechen einige Punkte für Zustimmung als Grundlage der politischen Pflicht: Zunächst ist sie eine klare und nicht

137 Dies hat Konsequenzen für die Beziehung, in welcher sich Personen gegenüber Staaten befinden. Da erst durch eine einwilligende Handlung eine Person den Naturzustand verlässt, verlangt eine lockeanische Position danach, als Grundannahme davon auszugehen, eine Person befinde sich gegenüber allen (oder vielen) Bürger*innen im Naturzustand.

kontroverse Grundlage, um spezielle moralische Verpflichtungen sowie den Transfer von Rechten zu begründen. dies macht Zustimmung in der Folge zu einer überzeugenden Quelle unseres politischen Sollens. Indem man sich des Weiteren auf Zustimmung stützt, verneint man nachdrücklich die Legitimität von Gewalt und Eroberung als Basis politischer Autorität. Dazu kommt, dass nur die Idee, die freie Wahl der Bürger*innen sei für die politische Pflicht relevant, mit einem (natürlichen) Recht auf Autonomie vereinbar scheint.

Das klassische Zustimmungsargument lässt sich für Simmons ([1979] 2001, 1) in generellerer Form in zwei Hauptaussagen zusammenfassen:

- i. Alle (oder die meisten) Bürger*innen in ausreichend gerechten politischen Gemeinschaften besitzen eine politische Pflicht, den Gesetzen Folge zu leisten und die politischen Institutionen ihres Staates zu unterstützen.
- ii. Die politische Pflicht liegt in der individuellen, expliziten oder stillschweigenden Zustimmung der Bürger*innen begründet.

Wie Simmons weiter ausführt, sind die meisten Philosoph*innen sowie – wie er vermutet – die meisten Personen auch heute noch von (i.) überzeugt. In Bezug auf (ii.) ist dies aber nicht mehr der Fall. Der Hauptgrund dafür ergibt sich aus (i.). Trifft (i.) zu, müssten wir alle oder viele von uns auf eine ausreichende Art und Weise der Autorität „unseres“ Staates zugestimmt haben. Diese Voraussetzung ist aber nicht annähernd erfüllt. Das seit langem bekannte *Problem der fehlenden Zustimmung* spricht, wie Simmons (2005a, 93–94) richtigerweise festhält, nicht für den Realismus von Zustimmungsansätzen der politischen Pflicht. Bereits Locke war sich der Problematik bewusst, weshalb er auf *stillschweigende Zustimmung* ausweicht. Für ihn gibt „[...] jeder Mensch, der irgendwelchen Besitz hat oder sich irgendeines Stückes Land innerhalb des Herrschaftsbereiches irgendeiner Regierung erfreut, [...] seine stillschweigende Zustimmung“ (Locke [1689] 2012, II, § 119). Die Vorteile und den Schutz eines Staates in Anspruch zu nehmen, verpflichtet uns ebenfalls – auch wenn wir dadurch nicht zwingend Mitglieder werden – „stillschweigend“, den Gesetzen zu gehorchen (II, §122).

Im Laufe der Zeit haben diverse Autor*innen vergleichbare Einwände gegen Lockes These der stillschweigenden Zustimmung erhoben. Diese *Standarderwände* stellen erstens infrage, ob es sich bei Lockes stillschweigender um genuine Zustimmung handelt. Wie Simmons (1979, 91) festhält, subsumiert Locke in seinem Streben, die politische Pflicht lediglich

durch Zustimmung zu legitimieren, fälschlicherweise „Vorteile eines Staates geniessen“ als eine spezielle Zustimmungsart. Derweil solche Handlungen Zustimmung *implizieren* können, dürfen wir diese nicht zwingend als ein Zustimmungszeichen missverstehen.¹³⁸ Zweitens gibt Lockes stillschweigende Zustimmung gerade jenes Element auf, welches Zustimmung im Allgemeinen attraktiv macht. Für Locke folgt beispielsweise daraus, an einem Ort seinen Wohnsitz zu haben, die dortige politische Autorität anzuerkennen – unabhängig davon, ob man sich bewusst dafür entschieden hat. Die Idee, Wohnsitz sei stillschweigende Zustimmung ohne bewusste Wahl, ist aber unvereinbar mit jener, Menschen besäßen natürliche Rechte (Simmons 1993, 199–200). Drittens ist das Konzept der stillschweigenden Zustimmung so weit gefasst, das „zustimmen“ und „gehorschen“ zu ein und demselben werden (200).¹³⁹

Ist Zustimmung die einzige Möglichkeit, eine politische Pflicht zu begründen, und muss es sich um eine explizite Einwilligung handeln, da die stillschweigende keine überzeugende Grundlage darstellt, dann folgt aus dem Problem der fehlenden Zustimmung für Simmons ein philosophischer Anarchismus lockeanischer Prägung (201).

Könnte man aber nicht die soeben genannte Prämisse aufgeben und eine politische Pflicht durch andere Prinzipien legitimieren lassen? Dieser Weg steht Simmons nicht offen, da er alle bisher genannten Ansätze zurückweist. Es bleibt damit – im Ausschlussverfahren – lediglich Zustimmung übrig. Akzeptiert man Simmons' Logik bis hierhin, muss man sich folglich im Bereich der Zustimmungsansätze nach Alternativen umsehen. Es gibt tatsächlich ein bis jetzt noch nicht diskutiertes Konzept, das eine politische Pflicht begründen könnte: *hypothetische Zustimmung*. Bei dieser geht nicht mehr um die Frage, ob wir *zustimmen*, sondern welchen Begebenheiten eine rationalere Version von uns *zustimmte*.¹⁴⁰ Simmons weist hypotheti-

138 Dies äussert sich zum Beispiel in der Rechtspraxis, unter gewissen Umständen Schweigen als eine zustimmende Handlung zu interpretieren (z. B. Art. 6 Obligationenrecht in der Schweiz). Standardmässig wäre es aber falsch, das Schweigen potenzieller Vertragspartner*innen als Zustimmung zu verstehen.

139 Simmons (1993, 200n5) akzeptiert den ersten und zweiten Einwand, weist den dritten aber zurück. Wie Simmons erklärt, sei für Locke Zustimmung lediglich gegenüber guten Staaten bindend. Folglich wäre der einwilligende Akt bei Locke eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für eine politische Pflicht (vgl. Simmons 1979, 86–87).

140 Die Frage ist in diesem Sinne doppelt hypothetisch, was im Grossen und Ganzen der gegenwärtigen Ausprägungen der Gesellschaftsvertragstheorien entspricht (für

sche Zustimmung zurück, weil man mit diesem Konzept die wichtigsten Vorteile eines Zustimmungsansatzes aufgibt (78): Eine klare, nicht kontroverse Basis für Pflichten und zentrale Stellung der Idee individueller Autonomie. Denken wir darüber nach, welche idealisierten Personen der Autorität eines Staates zustimmten, beschäftigen wir uns mit der Frage, ob dieser ausreichend gerecht, gut, nützlich oder reaktionsfähig ist. Da das Interesse dieser idealisierten Personen darin besteht, die für sie beste Wahl zu treffen, ist ihre Zustimmung in Bezug auf einen existierenden Staat von dessen effektiven Handlungen und/oder Vorzügen abhängig. Weil damit die Qualität staatlicher Handlungen und Vorteile an hypothetischen Entscheidungen idealisierter Personen gemessen werden, ist es für Simmons ehrlicher, hypothetische Zustimmung als ein Analyseinstrument zu begreifen, mit dem man die Qualität staatlichen Handelns untersucht. Damit vermag hypothetische Zustimmung echte Personen aber nicht zu binden, denn es handelt sich lediglich um eine hypothetische – und damit nicht echte – Grundlage für die politische Pflicht.¹⁴¹

Damit bleibt effektive Zustimmung als einzige mögliche Grundlage der politischen Pflicht übrig. In der Konsequenz haben die wenigsten von uns eine Verpflichtung, den rechtlichen Anweisungen politischer Institutionen zu gehorchen, weil es sich um Recht handelt. Dies ist die Kurzversion des philosophischen Anarchismus lokeanischer Prägung. Eine schwächere, d. h. stillschweigende Zustimmung akzeptierende Leseart von Locke ist für Simmons nicht mit wichtigen Rechten und Pflichten vereinbar, die im Zentrum von Lockes Untersuchung liegen (216). Den Standardeinwänden kann Locke auf Basis seiner eigenen Theorie für Simmons nicht entgegenen.

Wie überzeugend Simmons' Argument in Bezug auf Locke sein mag, die Kritik an der stillschweigenden Zustimmung nimmt eine unserer rechtlichen Intuitionen gut auf. Damit eine Einwilligung implizierende mit einer effektiv zustimmenden Handlung gleichgesetzt werden kann, muss der Kontext entsprechend ausgestaltet sein. Simmons betrachtet zwei Handlungen, bei denen im (liberal-)demokratischen Rahmen der Kontext gegeben

eine Übersicht siehe z. B. D'Agostino, Gaus, und Thrasher 2012; für eine Diskussion von Rawls Variante siehe z. B. Kymlicka 2002, Abschn. 3.3).

141 Eine vergleichbare Kritik hat Ronald Dworkin (1973, 501, 502; siehe ebenfalls 1984, 253) formuliert. Für ihn handelt es sich bei hypothetischen nicht bloss um eine blasphemische Variante eines effektiven Vertrages, es ist überhaupt kein Vertrag. Hypothetische Verträge sind (geht es um effektive Zustimmung) entweder historisch absurd oder (geht es um hypothetische Zustimmung) sagen moralisch nicht viel aus.

sein könnte: An Wahlen teilnehmen und einen Staat als Wohnsitz bestimmen (220).

Insbesondere in den westlichen (liberal-)demokratischen Staaten kann man im Akt des Wählens eine zustimmende Handlung sehen. Wenn wir am Wahltag zur Urne gehen oder – wo dies möglich ist – brieflich unsere Stimme abgeben, beteiligen wir uns am politischen Prozess und scheinen dadurch die Autorität des Staates über uns zu akzeptieren. Wie Simmons ausführt, bezieht sich die überzeugendste Interpretation, wie Wählen und Zustimmung zusammenhängen, nicht auf das Wahlrecht, sondern auf die aktuelle Teilnahme an Wahlen (221).¹⁴² Gegen diese Sichtweise sprechen für Simmons zwei Gründe. Zunächst variiert die Zustimmung von Bürger*in zu Bürger*in. Nicht jede*r geht zu jeder Wahl (oder, wo direktdemokratische Elemente zum Zuge kommen, zu jeder Abstimmung), einige gehen nie wählen (oder abstimmen). Nichtwähler*innen haben folglich nicht zugestimmt.¹⁴³ Ferner – und dies ist in meinen Augen der weitaus relevantere Punkt – werden hier zwei Sachen miteinander vermischt. Akzeptieren wir unsere Teilnahme an Wahlen als eine zustimmende Handlung, stellt sich zunächst die Frage, zu was wir zustimmen. Ist es plausibel daraus, wählen zu gehen, eine Zustimmung zur Autorität des Staates abzuleiten? Angesichts der Art und Weise, wie Wahlen funktionieren, ist dies wenig überzeugend. Wir geben unsere Stimme den präferierten Kandidat*innen, womit wir (unter der Voraussetzung der effektiven Wahl) höchstens deren Funktion als unsere Repräsentant*innen für die aktuelle Legislaturperiode zustimmen.¹⁴⁴

142 Stellte man auf Wahlrecht ab, vermischte man die Möglichkeit, zustimmen zu können, mit aktueller Zustimmung (Simmons 1993, 221).

143 Sehen wir in Teilnahme an Wahlen eine Form stillschweigender Zustimmung, dann können wir damit aber keine allgemeine politische Pflicht begründen. Dazu sind die Wahlbeteiligungen in westlichen Staaten oftmals zu tief. In der Schweiz lagen diese zum Beispiel bei den Nationalratswahlen 2023 bei 46,7 % (Bundesamt für Statistik 2023).

144 Es ist aber fraglich, ob diese Interpretation angemessen ist. Zum einen ist sie lediglich im Fall von Personenwahlen überzeugend. Zum anderen kann man argumentieren, dass viele ihre Stimmabgabe nicht als Zustimmung für eine*n Politiker*in verstehen, sondern als ein Ausdruck ihrer Präferenz (vgl. Simmons 1993, 223). Stimme ich in einer Wahl für X, dann drücke ich damit aus, dass ich X anderen Kandidat*innen vorziehe. Damit wir daraus eine Zustimmung zu Xs Autorität ableiten können, müsste ich explizit meine Intention dazu kommunizieren. Denn meine Stimme für X kann zum Beispiel ebenfalls bedeuten, ich sehe in X das geringere Übel, welches ich aus pragmatischen Gründen (z. B. weniger (ausgeprägte) Polizeigewalt, wenn X Bürgermeister*in meiner Stadt wird) anderen Kandidat*innen vor-

Diese Einwände lassen die Idee, stillschweigende Zustimmung lasse sich aus dem Wahlrecht ableiten, attraktiver wirken (221). Der Kern dieser Argumentation lässt sich für Simmons auf folgende Formel bringen: Besitzen wir das Wahlrecht, können wir (indirekt) Einfluss auf die Gesetzgebung nehmen, die Verfassung ändern, Parlamentarier*innen ersetzen usw. Nehmen wir dieses Recht nicht wahr, dann kommt dies der Einwilligung gegenüber dem Status quo gleich. Der Entscheid, nicht zu partizipieren, ist in anderen Worten ebenfalls eine Form der Partizipation. Dagegen argumentiert Simmons, dies verwechsle „sich in eine Situation fügen“ mit Zustimmung. Es gibt eine Vielzahl von rechtlichen Regelungen, die uns zwar (direkt oder indirekt) betreffen, von denen wir aber keine Kenntnis haben. Ebenso ist es fraglich, ob ein Kontext gegeben ist, in dem Zustimmung implizierende und effektiv Einwilligung zeigende Handlungen zusammenfallen. Denn – das ist Simmons’ Hauptpunkt – Passivität aus Ignoranz, Gewohnheit, Unvermögen oder Angst kann nicht mit Zustimmung gleichgesetzt werden. Folglich kann man Inaktivität in diesem Kontext nicht mit Zustimmung gleichsetzen (221–22).¹⁴⁵ Zudem wird oftmals argumentiert, wählen zu gehen sei nicht nur ein Recht, sondern auch eine Bürger*innenpflicht (224). Trifft dies zu, kann Wählen nicht die Grundlage für diese Pflichten sein. Ebenfalls tun wir so, als hätten auch Nichtwähler*innen eine politische Pflicht. Trifft diese Intuition zu, dann lässt sich die politische Pflicht nicht durchs Wählen begründen (224). Somit scheidet das Wählen als Grundlage für eine stillschweigende Zustimmung zur Autorität eines Staates aus.

Damit bleibt noch der Entscheid übrig, wo wir unseren Wohnsitz nehmen. Könnte man nicht in der Entscheidung, im Einflussbereich eines Staates zu wohnen oder wohnen zu bleiben, einen einwilligenden Akt sehen? Um darauf zu antworten, ruft Simmons zunächst jene Bedingungen in Erinnerung, welche Zustimmung moralisch bindend machen (226): Erstens müssen wir unsere Einwilligung bewusst und vorsätzlich äussern, zweitens müssen wir sie freiwillig geben. In einem ersten Schritt fokussiert

ziehe. Dies geht aber mehr Richtung Duldung und wäre höchstens eine schwache Form der Zustimmung.

- 145 Selbst wenn wir Simmons Kritik zurückweisen, den Kern der Argumentation akzeptieren und Nichtpartizipation als eine Form von Partizipation verstehen, können wir aus dem Wahlrecht keine stillschweigende Zustimmung ableiten. Denn mit dem Entscheid, von unserem Wahlrecht keinen Gebrauch zu machen, können wir neben Zustimmung auch Ablehnung zum Ausdruck bringen. Folglich sind wir im Einzelfall auf einen expliziten Hinweis angewiesen, wie wir Nichtpartizipation zu interpretieren haben. Zustimmung zum Status quo argumentationslos als Standard zu setzen, ist nicht überzeugend.

Simmons auf die erste Bedingung (226–27). Hume folgend können wir argumentieren, Zustimmung müsse bewusst und im ausreichenden Bewusstsein der Konsequenzen sowie der Signifikanz der Handlung erfolgen. Und sind wir uns nicht bewusst, durch eine Handlung eingewilligt zu haben, haben wir durch die Handlung keine Einwilligung gegeben. Für Simmons sind sich aber nur eine Minderheit der Bürger*innen bewusst, der Autorität ihres Staates zugestimmt zu haben.

Auch in Bezug auf die zweite Bedingung der Freiwilligkeit ist Simmons skeptisch (227). Damit diese im Kontext von Wohnsitz erfüllt sein kann, müssen wir die Wahl des Wohnsitzes als eine moralisch relevante Entscheidung ansehen. Es reicht nicht aus, dass die Möglichkeit vorhanden ist, die Bürger*innen müssen diese als eine moralisch relevante Entscheidung begreifen. Dies ist aber im Status quo nicht gegeben. Zudem müssen Staaten nicht nur die Rechte der Wohnbevölkerung respektieren, sie müssen auch Rahmenbedingungen vermeiden, die unsere schwächere Position ausnützen. Ebenso dürfen sie uns essenzielle Güter nicht vorenthalten oder diese an extreme Bedingungen knüpfen (241).¹⁴⁶ Werden diese Bedingungen verletzt, ist eine allfällige Übereinkunft nichtig. Die von Simmons genannten Bedingungen scheinen mir nicht besonders kontrovers, zumal sie eine gewisse Akzeptanz in diversen Rechtsordnungen erfahren haben: Vertragspartner*innen müssen grundsätzlich die Rechte anderer Parteien respektieren (z. B. darf man jemanden nicht mit Gewalt drohen, um sie oder ihn zur Vertragsunterschrift zu bewegen). Ebenso darf man die andere Partei nicht durch Manipulation zur Einwilligung bewegen. Für Simmons sind aber in keinem bestehenden Staat die Bedingungen erfüllt, damit Wohnsitz bindende Wirkung entfaltet.

States might tax only reasonably, protect the weak, restrict liberty only where necessary, refrain from requiring their citizens (or their poor, disadvantaged citizens) to risk their lives in foreign adventures (whether the „requirement“ be one of law or one of economic necessity), use their powers to serve international justice, and so on. Under such conditions

146 Für Simmons (1993, 238–39) gibt es mindestens zwei Elemente, die einen Vertrag sittenwidrig und damit nichtig machen: Erstens die Frage, ob der Vertrag harte Bedingungen dafür definierte, ein notwendiges Gut zu erbringen. (Beispielsweise ist eine Person in einer Wüste, die am Verdursten ist, notwendigerweise auf Wasser angewiesen.) Zweitens, ob der Vertrag die Situation der schwächeren Partei ungerechtfertigterweise ausnützt oder manipuliert. (So ist die verdurstende Person wohl eher bereit, harte Vertragsbedingungen zu akzeptieren, als eine Person in einer weniger dramatischen Situation.)

(and after suitable alterations in political conventions presented each resident with a clear choice situation), the state would not be extracting an unconscionable agreement from (at least the vast majority of) those who choose to consent by remaining resident. Residence might then constitute binding consent to the (appropriately limited) authority of government, might then ground clear political obligations. But no actual states, in our time or in Locke's, have offered such reasonable terms and clear choices to their residents. (Simmons 1993, 241–42).

Dies stellt die Vorsätzlichkeit infrage, solange wir Simmons' empirische Prämisse akzeptieren. Die Lage präsentiert sich in meinen Augen aber weniger deutlich, als Simmons uns glauben machen möchte. Zumindest in jenen Fällen, in denen die Entscheidung, nach A zu ziehen oder in A wohnen zu bleiben, frei von äusseren Einflüssen getroffen wurde, kann man von einem vorsätzlichen Entscheid für A sprechen.¹⁴⁷ Doch selbst wenn dem erstens so ist und es – je nach Kontext – zweitens bei vielen eine für die politische Pflicht relevante Entscheidung festgestellt werden könnte, gibt es noch einen anderen Grund, den Wohnsitz nicht als eine Form expliziter Einwilligung zu sehen. Simmons verweist dafür auf die sozialen Praktiken um die Mündigkeit (231).

Unser Verhalten widerspreche der Annahme, volljährig zu werden sei etwas Besonderes. Vielmehr betrachten wir das Erreichen der Mündigkeit nicht als einen besonderen Übergang in unserem Leben.¹⁴⁸ Die Liste unse-

147 Die Linie zwischen den Fällen, in denen wir eine „vorsätzliche“ Entscheidung für A gefällt haben, und jenen, in denen eine solche fehlt, ist fließend und dürfte in den meisten Fällen schwer zu ziehen sein. Ein kurzes Beispiel vermag dies zu verdeutlichen. Peter hat Φ , eine spezifische Tätigkeit, gelernt und lebt in B. Das Unternehmen, für welches Peter bisher gearbeitet hat, wurde geschlossen, und Peter muss sich eine neue Anstellung suchen. In B gibt es zurzeit keine Möglichkeit zu arbeiten und Φ anzuwenden. In A besteht diese aber. Wenn Peter nach A umzieht, dann ist dies vielmehr eine Entscheidung für Φ als für A. Könnte Peter aber sowohl in B als auch in A seiner Tätigkeit als Φ nachgehen und gäbe es keine relevanten äusseren Faktoren (z. B. eine romantische Beziehung mit Petra aus A), die ihn zum Umzug bewegen, dann ist sein Umzug nach A (oder sein Verbleiben in B), eine bewusste Entscheidung für A (oder für B). Die empirische Schwierigkeit ist einerseits, die für eine politische Pflicht relevanten Gründe „messen“ zu können. Andererseits wird es eine Herausforderung, quantifizieren zu können, wie „stark“ diese Gründe sein müssten, um eine verpflichtende Wirkung zu entfalten.

148 Die Schweiz kennt zwar vielerorts die Tradition der „Jungbürgerfeiern“, an denen die jungen Erwachsenen über ihre politischen Rechte und Pflichten informiert werden. (Je nach Gepflogenheiten legen die Jungbürger*innen zum Teil gar einen Eid ab.) Die jungen Erwachsenen werden aber nicht erst durch den Besuch dieser

rer Rechte und Pflichten wird lediglich um weitere Punkte ergänzt (231).¹⁴⁹ Es gibt, in anderen Worten, in politischer Hinsicht keine scharfe Trennung zwischen Minder- und Volljährigkeit.

Die fehlende scharfe Trennung hat aber noch eine weitere Konsequenz. In der Folge davon ist eine eindeutige Differenzierung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern nicht möglich. Damit scheinen wir aber auch nicht auf eine Weise „Mitglied“ des Staates zu werden, wie wir dies von anderen regelbasierten Vereinigungen kennen (232).¹⁵⁰ Daher scheint es seltsam, die Entscheidung eines jungen Erwachsenen, den Wohnsitz im Land zu belassen, als zustimmendes Zeichen zu deuten. Denn erreichen wir die Volljährigkeit, werden wir nicht Teil eines „Clubs“.¹⁵¹

Könnte man nun nicht argumentieren, indem man in Staat *A* verbleibe (respektive nach *B* auswandere), nehme man in Kauf, durch die Regeln von *A* oder *B* gebunden zu sein. Man könnte das damit vergleichen, ein Mitglied einer „regelbasierten“ Organisation (z. B. einem Verein) zu werden. Dagegen spricht aber, wie Simmons betont, die Art und Weise, wie wir Mitglied einer politischen Gemeinschaft auf der einen und einem Verein auf der anderen Seite werden (232). Die Qualität, darin ist Simmons zuzustimmen, ist nicht dieselbe. Bürger*in zu werden ist weitreichender; was sich etwa im Aufwand zeigt, seine Staatsbürgerschaft aufzugeben (respektive zu wechseln). Einen Verein zu verlassen ist im Gegensatz dazu eine formal einfache Angelegenheit. Dieses Indiz spricht dafür, die Anforderungen relativ hoch

Feiern zu mündigen Bürger*innen der Schweiz. Dieser Status ergibt sich einerseits aus ihrer Naturalisation oder Abstammung und andererseits aus dem Erreichen des 18. Geburtstages. Folglich implizieren Praktiken wie Jungbürgerfeiern ebenfalls keine scharfe Trennung zwischen Unmündigkeit und Mündigkeit.

149 Ein konkretes Beispiel, welches Simmons' These stützt, ist der Kanton Glarus. In diesem besitzen Jugendliche ab 16 Jahren das aktive Stimm- und Wahlrecht. Mündig wird man in der Schweiz aber erst mit 18 Jahren. In einem demokratisch verfassten Staat ist das Wahl- und Stimmrecht wohl eines der zentralsten Rechte, welches man erhalten kann. Von diesem Standpunkt aus wird Glarner Jugendlichen ein elementares Recht zugesprochen, noch bevor sie im rechtlichen Sinn mündig sind. Darin zeigt sich erneut: Mündigkeit ist kein scharfer Bruch in unserem politischen Leben.

150 Zudem werden wir Mitglied solcher Vereinigungen wie Familien und Freundesgruppen, bevor wir im rechtlichen Sinn mündig sind (Simmons 1993, 232).

151 Wir müssen Simmons' Argumentation aber nicht akzeptieren, um in fortbestehendem Wohnsitz im besten Fall eine Zustimmung *implizierende* Handlung zu sehen. Dies ergibt sich daraus, dass es empirisch schwierig ist, die Intention oder die Gründe hinter dem Wohnsitz zu identifizieren: Es ist nicht der Wohnsitz an und für sich, aus dem sich die Zustimmung ergibt. Es sind jene handlungsrelevanten Überlegungen, die mit der politischen Dimension zu tun haben.

anzusetzen, um eine Handlung als einer Mitgliedschaft zustimmend zu werten, wenn es Staatsbürgerschaften geht. Damit reicht es nicht aus, lediglich in *A* zu verbleiben oder nach *B* auszuwandern. Es braucht mehr, als die geltenden Regeln passiv lediglich in Kauf zu nehmen. Seinen Wohnsitz in *A* oder *B* zu wählen, ist demnach nicht bewusst und intentional genug, um als bindende Zustimmung zu gelten.

Damit schliesst Simmons aber Zustimmung durch Wohnsitz nicht grundsätzlich als Grundlage für die politische Pflicht aus. Wir können uns einen Kontext vorstellen, indem sowohl die erste – die Menschen verstehen ihre Entscheidung, in einem Land zu wohnen, als Zustimmung zur Autorität dieses Landes – als auch die zweite Bedingung – die Zustimmung muss freiwillig erfolgen – erfüllt sind. Dann, und nur dann, können wir hoffen, Wohnsitz und Einwilligung gleichzusetzen. Auf den ersten Blick mag dies Simmons' Rückweisung von stillschweigender Zustimmung widersprechen. Die Bedingungen, damit die Wahl des Wohnsitzes eine einwilligende Handlung darstellt, machen aus dieser aber eher eine Form expliziter Zustimmung oder lassen zumindest die Differenzierung zwischen stillschweigend und explizit verschwimmen.

Nehmen wir mit Simmons an, Zustimmung sei das einzige Prinzip, welches theoretisch in der Lage ist, eine politische Pflicht zu begründen, verbleibt angesichts des Status quos die anarchistische Position als letzter Ausweg. Welche Konsequenzen hat dies auf unsere Lebenswelt bezogen? Für Simmons gibt die beste Interpretation von Lockes politischer Theorie die folgende Antwort darauf: Wir leben in einem komplexen und äusserst strukturierten Naturzustand in Bezug auf die meisten unserer Mitmenschen, weshalb für uns auch primär Lockes Überlegungen zu Rechten und Rechtfertigungen im präpolitischen Kontext relevant sind (248). Staaten besitzen *keine* Autorität und wir haben *keine* Pflicht, staatliche Anweisungen zu befolgen. Diese skeptische Konklusion drängt die Frage nach den moralischen Regeln im Naturzustand auf. Bevor ich mich aber diesem Punkt im Abschn. 4.2 zuwende, komme ich nochmals auf Simmons Autoritätsverständnis zu sprechen, welches sich in Anbetracht der bisher angestellten Überlegungen besser fassen lässt.

Simmons ([1999] 2001, 130) definiert legitime Autorität als ein komplexes moralisches Recht eines Staates, „seinen“ Bürger*innen als einzige bindende Pflichten aufzuerlegen (vgl. Abschn. 2.1.3). Mit dieser Aussage nimmt er an, das Korrelat zu legitimer politischer Autorität sei eine Verpflichtung, die staatlichen Anweisungen zu befolgen. Denn die von Staaten kreierten Rechtspflichten sind bindend, d. h. sie sind nicht bloss als eine Empfehlung

(nicht) zu Φ -en zu verstehen. Sie verpflichten uns (nicht) zu Φ -en und lassen gleichzeitig einen Anspruch staatlicher Institution auf (nicht) Φ entstehen. Nimmt man Simmons' Kritik an assoziativen Theorien sowie Ansätze auf Basis einer natürlichen Pflicht hinzu (vgl. Abschn. 4.1.1, 4.1.2), lassen sich weitere Konkretisierungen vornehmen. Das staatliche Autoritätsrecht kann einer Person nicht gegen ihren Willen aufgezwungen werden und verlangt, damit Staaten in seinen Besitz kommen, nach mehr als einer Duldung der Bürger*innen. Autorität ist ferner transaktional begründet und dieses Recht ergibt sich aus der Beziehung zwischen Bürger*innen einerseits und ihren Staaten andererseits. Seine Entstehung ist an bewusste Handlungen gebunden und in dem Sinne rational, als dass der (blosse) Verweis auf Zugehörigkeits- oder Pflichtgefühle nicht ausreichend ist. Autorität ist ferner universell. Nicht meine Identität als Schweizerin, Deutscher oder Französin ist ausschlaggebend, sondern davon unabhängige, nicht an die lokale soziale Praxis gebundene Standards. Trotzdem ist Autorität nicht generell, sondern partikular.

Autorität ist auch nichts, was sich aus den Vorteilen, die Staaten uns bieten, ableiten lässt. Nur weil ein Staat in der Lage ist – was bedeutet, die Macht dazu zu besitzen – Koordinationsprobleme zu lösen, darf er uns seine Regeln nicht aufzwingen. Erst meine Ermächtigung verleiht staatlichen Institutionen das Recht, mir bindende Pflichten aufzuerlegen. Andere moralische Gründe mögen mir zwar gebieten, einzelnen Rechtspflichten nachzukommen, aber erst meine Zustimmung, mich den Gesetzen einer politischen Gemeinschaft zu unterwerfen, verleiht diesen respektive dem Gesetzgeber Autorität. Es ist meine Ermächtigung, die aus der blossen Macht staatlicher Institutionen, die zwangsbewehrten Rechtsnormen durchzusetzen, ein legitimes Recht macht. Legitime Autorität wird, in anderen Worten, von „unten her“ geschaffen und setzt notwendigerweise eine politische Pflicht voraus. Aus diesem Akt ergibt sich aber kein absolutes Recht, Regeln zu erlassen und durchzusetzen. Es ist zum einen durch die natürlichen Rechte der Bürger*innen beschränkt, die sie behalten. Zum anderen sind politische Institutionen keine intrinsische Notwendigkeit. Die Ratio hinter der zustimmenden Handlung ist die Dienstleistung (Schutz des Eigentums), die sie erbringen. Folglich ist Autorität dienstleistungsorientiert und dafür gedacht, das Eigentum der Bürger*innen zu schützen. Die so umrissene Autorität beruht demnach nicht auf einem bestimmten Staatssystem. Theoretisch kann sowohl ein (wohlwollender) Diktator als auch ein demokratisches Staatswesen von den Bürger*innen ermächtigt werden. Auch die Frage, wie der Staat seine Dienstleistungen erbringt, ist,

solange keine natürlichen Rechte verletzt werden, nicht ausschlaggebend, um Autorität zu erlangen.

Aus dem Stellenwert, den Simmons Zustimmung als Grundlage der politischen Pflicht einräumt, leiten sich noch weitere notwendige Elemente einer Gesellschaftsorganisation ab. Ist Zustimmung zentral, wie Simmons argumentiert, dann könnten wir sie – oder Aspekte davon – als notwendige Voraussetzung gesellschaftlicher Ordnung verstehen. In diese Richtung argumentiert denn auch Egoumenides (2014, 89): Für Freiwilligkeit als Bedingung für soziale Organisationen spricht ihre Kompatibilität mit dem Konzept der Freiheit oder der Autonomie. Letzteres versteht Egoumenides als die Fähigkeit zu entscheiden, was im eigenen Leben relevant ist. Ihr geht es dabei nicht um eine zügellose Individualität, sondern um „Selbstgesetzgebung“, die Selbstverwirklichung, -darstellung und -entfaltung umfasst. Von diesem Standpunkt aus verlangt Autonomie nach voluntaristischer sozialer Organisation. Dies zwingt politische Institutionen dazu, die Einwilligung der Mitglieder – unter der Voraussetzung derer Mündigkeit – auf eine relevante Art und Weise einzuholen. Eine Art Opt-out im Sinne von, „wenn du Volljährig wirst und nichts unternimmst, wirst du automatisch Mitglied“, ist nicht ausreichend, es braucht ein Opt-in, das nicht durch äusseren Druck erzwungen wird. Damit dies möglich und die Notwendigkeit der Freiwilligkeit nicht verletzt ist, müssten gesellschaftliche Strukturen dementsprechend angepasst werden. Das Resultat wäre eine Welt, in der politische Organisation mehr mit Vereinen als mit heutigen Staaten zu tun hätten.

4.2 Das Individuum zwischen Naturzustand und Staat

Nachdem wir Simmons' Argumentation gegen die gängigen Ansätze, eine politische Pflicht zu begründen, diskutiert haben, stellen sich zwei Grundfragen: Kann das Verständnis politischer Autorität überzeugen, welches wir entlang von Simmons' Überlegungen rekonstruiert haben? Und welche Auswirkungen haben Simmons' äusserst restriktiven Bedingungen, die eine politische Gemeinschaft erfüllen muss, um Autorität zu erlangen? Für den Moment stelle ich die erste Frage zurück, um später im Kapitel darauf zurückzukommen (vgl. Abschn. 4.4) und wende mich nachfolgend der zweiten zu. Denn Simmons' Autoritätsverständnis ist eng mit seinen naturrechtlichen Vorstellungen verknüpft, weshalb eine kritische Würdigung

nur möglich ist, wenn man zuvor die „positiven“ Aspekte seines Projektes ebenfalls berücksichtigt.

Für Simmons erfüllt kein existierender Staat die Voraussetzungen, um generelle politische Autorität zu besitzen. Damit ist Anarchismus für Simmons in Bezug auf den Status quo die Konsequenz. Damit können wir nicht mehr standardmässig von einer Pflicht ausgehen, die bestehenden Gesetze zu befolgen, was uns dazu zwingt, unsere Stellung in der politischen Sphäre zu hinterfragen (Simmons 1979, 200; 1993, 263). Trotzdem geht Simmons (1987, 275–79; 1993, 261–69) davon aus, dass unser politischer Alltag sich nicht radikal ändert, wenn wir seine Position gegenüber der politischen Pflicht akzeptieren.

Ein Grund für diese Position folgt meines Erachtens aus dem naturrechtlichen Fundament, das Simmons' Ansatz zugrunde liegt. Deshalb ist der Status quo – *contra* dem klassischen Vorurteil gegenüber dem Anarchismus – für Simmons kein rechtloser Raum, der ständig droht, im Chaos zu versinken. So betont Simmons die Relevanz der natürlichen Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, für unsere moralischen Überlegungen (vgl. Abschn. 4.1.2). Dazu kommen natürliche Pflichten gegenüber anderen Personen (z. B. die Pflicht, andere nicht zu schädigen oder zu verletzen; Simmons 1987, 276). Unsere alltäglichen Erfahrungen scheinen Simmons' Recht zu geben. Wir können wie Sylvan und Sparrow (2007) argumentieren, es gebe in unserem heutigen Alltag bisweilen „anarchistische“ Perioden. Sie nennen als Beispiel die Verkehrspolizei. Auch wenn diese nicht vor Ort ist, fliesst der Verkehr wie zuvor, ohne (notwendigerweise) im Chaos zu versinken.¹⁵² Wie wir aus unserem Alltag wissen, führen wir (zumindest) in den westlichen Industriestaaten ein Leben in geregelten Bahnen und staatli-

152 Man muss sich aber fragen, inwieweit dies der Tatsache geschuldet ist, dass man davon ausgehen muss, jederzeit doch noch auf die Polizei zu treffen und für Fehlverhalten bestraft zu werden. Dann wäre die potenzielle Gefahr, bei einer Regelverletzung erwischt zu werden, der motivierende Faktor, was wiederum bedeutete, der Staat löse das Koordinationsproblem *in absentia*, indem er Zwangsmittel androht. Ebenfalls könnte man frei nach Foucault ([1975] 2017) argumentieren, durch die Disziplinierung der Gesellschaftsmitglieder sei eine (dauerhafte) Präsenz der Polizei nicht mehr notwendig, da die Verkehrsregeln allen „in Fleisch und Blut“ übergegangen sind und sie sich folglich selbst disziplinieren. Foucault beschreibt die soziale Konformität des Individuums angesichts zunehmender Überwachung und Kontrolle mit dem Konzept *Panoptismus*. Sind sich Menschen der ständigen Möglichkeit bewusst, beobachtet zu werden, beginnen sie die Zwangsmittel der Macht zu internalisieren und Verhalten sich folglich so, wie von ihnen verlangt (Foucault [1975] 2017, 260, 265). Ist ein solcher Kontext gegeben, können wir normkonformes Verhalten ohne direkt angedrohte Zwangsmittel nicht mehr automatisch als anar-

che Institutionen sind in vielen Fällen *de facto* Autoritäten. Da bestehende Staaten für Simmons nicht legitim sind, stellt sich – schon nur angesichts der massiven Zwangsmittel, die ihnen zur Verfügung stehen – die Frage, ob und wie wir den Status quo zu verändern haben. Für Simmons muss sich die Antwort darauf aus dem Naturzustand ergeben.

Welche Gründe sprechen dafür, in einem philosophischen Projekt auf das Konzept „Naturzustand“ zurückzugreifen? Ist er lediglich eine „gute“ Rekonstruktion unserer moralischen Lebensumstände? Simmons nennt neben diesem von mir erwähnten noch weitere Punkte, weshalb es sinnvoll sein kann, die Idee des Naturzustandes zu bemühen. Seine *argumentative Funktion* ist erstens aufzuzeigen, worin die Wahl zwischen einem Staat und keinem Staat besteht, um dann vor diesem Hintergrund, zweitens die Voraussetzungen für legitime politische Autorität zu formulieren (33–34). Dazu kommt die Aufgabe zu zeigen, dass wir auch im präetatistischen Zustand Rechte und Pflichten besitzen. Indem man den Naturzustand verwendet, weist man des Weiteren einen politischen „Naturalismus“ zurück (36).

Beschreiben Philosoph*innen den Naturzustand, dann gehen sie oftmals von einer Situation aus, in der Personen ohne eine übergeordnete Autorität leben. Dies muss aber nicht zwingend ein Zustand ohne *de facto* Autoritäten sein. Leben wir in einem Territorium eines nicht legitimen Staates, dann regeln hocheffiziente Institutionen unseren Alltag – trotzdem befinden wir uns aber trotzdem im Naturzustand. Seiner lockeanischen Überzeugungen folgend ist der Naturzustand für Simmons (1993, 16–17) sowohl *relational* als auch *partikular*: Person A befindet sich in Bezug auf Person B im Naturzustand, dann – und nur dann – wenn A entweder nicht (mehr) Teil von Bs politischer Gemeinschaft ist oder sowohl A und B keiner politischen Gemeinschaft angehören. In anderen Worten ist für Simmons der Naturzustand standardmässig die Ausgangslage, in welcher wir uns jeweils befinden (22). Wir werden in diesen hineingeboren und verbleiben in Relation zu allen oder zumindest einigen Menschen in diesem. Für Simmons ist lediglich Zustimmung in der Lage, uns aus dem Naturzustand herauszulösen (vgl. Abschn. 4.2). Als Konsequenz verbleiben Personen, die niemals einer politischen Körperschaft zugestimmt haben (oder dazu nicht in der Lage sind), im Naturzustand. Auch können sich Menschen erneut im Naturzustand wiederfinden, wenn ihr Staat aufgelöst wurde oder dieser ihre Rechte verletzt hat. Verlassen wir den Naturzustand, dann tun wir dies

chistisch qualifizieren. Vielmehr wäre es ein potenzieller Ausdruck hegemonialer Machtverhältnisse.

einzig gegenüber unseren Mitbürger*innen. In Relation zu – aus unserem Blickwinkel – Nichtbürger*innen verbleiben wir in ihm. Diese Sichtweise ist angesichts unserer sozialen Praxis nicht unplausibel. Wir mögen in Bezug auf Ausländer*innen nicht direkt vom „Naturzustand“ sprechen, trotzdem tun wir so, als ob wir zu ihnen in einer anderen Beziehung als zu unseren Mitbürger*innen stehen. Damit ist aber kein amoralisches Verhalten gegenüber Personen mit ausländischer Staatsbürgerschaft legitimiert, denn Menschen haben *qua* Menschsein natürliche Rechte.

Wir befinden uns folglich gegenüber verschiedensten Menschen im Naturzustand. Doch gestaltet sich dieser gegenüber allen Personen gleich aus? Übereinkünfte, Abmachungen und ganz allgemein Verträge sind, folgen wir Locke, auch im Naturzustand möglich, denn eine Autorität ist keine Voraussetzung, damit wir unsere Rechte gegenüber anderen Personen ändern, aufgeben usw. können. Folglich müssen wir, wollen wir den Begriff in einem deskriptiven Sinn nutzen, von *Naturzuständen* ausgehen. Denn selbst wenn es jemals den *einen* Naturzustand gegeben hätte, sähen wir uns heute je nach historischer Entwicklung mit unterschiedlichsten Naturzuständen konfrontiert.¹⁵³ Gibt es Elemente, welche allen Naturzustände gemein sind? Auf der *moralischen Ebene* beschränkt sich das Konzept in Simmons' Augen auf die fehlende politische Pflicht (26). Auf der *sozialen Ebene* zeichnet Naturzustände für Simmons die Abwesenheit letztinstanzlicher Entscheidungsträger*innen aus. Damit schliessen sich soziale Organisation und Naturzustand gegenseitig nicht aus. Organisationsformen, die wir als Naturzustände qualifizieren müssen, teilen sich das Fehlen gemeinsamer Autoritäten, die im Streitfall abschliessend entscheiden können, woraus sich potenziell soziale Probleme (z. B. Schwierigkeit, Verträge durchzusetzen) ergeben (30).¹⁵⁴ Neben diesen zwei Ebenen beinhaltet das Konzept des

153 Die sogenannte Out-of-Africa-Theorie, gemäss welcher der Mensch seinen Ursprung in Afrika hat, und die Diskussionen um die mitochondriale Eva in populärwissenschaftlichen Publikationen haben zeitweise den Eindruck erweckt, es hätte die eine Region gegeben, in der sich der moderne Mensch entwickelt hat. Wäre dies der Fall gewesen, wäre der eine historische Naturzustand gegebenenfalls im Bereich des Möglichen. Wahrscheinlicher ist aber, dass verschiedene Populationen von „Menschen“ sich parallel entwickelten und es nicht die eine Wiege der Menschheit gibt (Graeber und Wengrow 2022, 78–82). Dies macht die Vorstellung des einen historischen Naturzustandes unplausibel.

154 Anarchistische Organisationsformen sind ein Beispiel für organisierte Naturzustände. Im Abschn. 6.1.3 argumentiere ich, dass anarchistische Gesellschaften aus konzeptionellen Gründen nicht kompatibel mit dem Konzept Souveränität sind. Dies ist aber keine Schwäche des Anarchismus. Vielmehr liegt darin eine seiner Stärken.

Naturzustandes zudem noch eine *historische Dimension*. Bei Locke erhält diese viel Raum, was Simmons überrascht (30). Man kann dieses zunächst als Replik auf Robert Filmers Verteidigung der Monarchie sehen (31). Interessanterweise präsentiert Locke seine Überlegungen aber nicht als Kritik, sondern tut vielmehr so, als trüge der historische Aspekt Relevantes zu seiner eigenen Position – insbesondere der Idee, wir seien natürlicherweise frei – bei (32). Für Simmons sollten wir Lockes Aussagen zur historischen Dimension als einen Versuch lesen, aus der Geschichte der Menschheit abzuleiten, dass wir uns alle als natürlicherweise frei verstehen und seit jeher entsprechend gehandelt haben (32).¹⁵⁵ Damit dient die historische Dimension als ein Indiz für unsere natürliche Freiheit qua Menschsein. Denn geht man davon aus, die Menschen seien rationale Wesen, wäre es überraschend, wenn ein solcher Konsens durch die Geschichte uns nicht mindestens in Richtung der Wahrheit wiese (32–33).

Mit den Aspekten, die einen Naturzustand auszeichnen, und der sich aus der argumentativen Funktion ergebenden Rolle in Lockes – und in Konsequenz Simmons' – Argumentationslinie hat, haben wir die Grundlage gelegt, um die Konsequenzen aus Simmons' These zu analysieren. Welche Auswirkungen ergeben sich aus einem philosophischen Anarchismus lockeanischer Prägung für uns? Wie müssen wir uns gegenüber unseren Mitmenschen oder gegenüber staatlichen Institutionen verhalten? Wie Simmons ausführt, sind erstens alle Staaten illegitim (261). Das macht aber nicht alle gleich problematisch. Einige Staaten werden besser oder nützlicher für ihre Bürger*innen sein als andere und einige politischen Gemeinschaften werden die individuellen Rechte der Wohnbevölkerung weniger systematisch verletzen als andere. Die Möglichkeit, Staaten nach moralischen Kriterien zu klassifizieren und ihre Qualitäten zu bewerten, ist in Simmons' Anarchismus weiterhin gegeben. Aber aus der moralischen Qualität eines Staates lässt sich keine Legitimität ableiten.¹⁵⁶ Aus dem Fehlen einer allgemeinen politischen Pflicht darf man, zweitens, nicht ableiten, wir könnten tun und lassen, was wir wollen (262). Rechtliche mögen zwar keine bindenden Pflichten sein. Wir haben aber andere moralische

155 *Natürlich frei* bedeutet dabei nicht, man sei auch physisch frei, eine Gemeinschaft zu gründen oder einer beizutreten. Es geht um ein Recht, ebendies zu tun, welches wir *qua* Menschsein besitzen. (Simmons 1993, 32)

156 Dies ist ein Kernelement in Simmons' Argumentation und spiegelt sich unter anderem in seiner strikten Trennung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen. Auf diesen Aspekt gehe ich im Abschn. 4.3 ein.

Pflichten *qua* Menschsein.¹⁵⁷ Von Mord, Körperverletzungen oder Vergewaltigungen – um drei Beispiel zu nennen – abzusehen oder jemanden in Notlage zu helfen, ist moralisch weiterhin geboten. Folglich sind wir in vielen Fällen *moralisch* verpflichtet, den Rechtspflichten nachzukommen. Da wir moralisch gesehen nicht Bürger*innen eines Staates sind, haben wir drittens keine Pflicht, seine Gesetze zu befolgen, weil es sich um Gesetze handelt. Im Umkehrschluss können wir Gehorsam gegenüber diesen *nicht* als Standardverhalten voraussetzen, eher müssen wir Staaten sowie deren Gesetzen mit einer gewissen Skepsis begegnen und auf deren effektive moralischen Bedeutung fokussieren (263).

Dabei gibt es für Simmons Aspekte staatlichen Handelns, die für ihn weniger problematisch sind als andere. Er identifiziert fünf Bereiche, in denen Staaten Gesetze erlassen (264):¹⁵⁸

1. Staaten verbieten Handlungen, die anderen zu Unrecht Schaden zufügen.
2. Staaten schaffen Koordinationssysteme für moralisch erlaubte Aktivitäten, um unbeabsichtigten Schaden anderer zu verhindern (z. B. Verkehrsregeln).
3. Staaten verbieten privates Verhalten, welches harmlos ist, aber als falsch oder unnatürlich erachtet wird.
4. Staaten verbieten Handlungen oder setzen diese voraus, um ihren eigenen Fortbestand zu sichern.
5. Staaten setzen die Zahlung von Steuern voraus, um ihre Aktivitäten zu finanzieren.

Gesetze aus den Bereichen (1) und (2) durchzusetzen, argumentiert Simmons, sei in den meisten Fällen wohl gerechtfertigt, da Staaten Personen bestrafen dürfen – selbst wenn wir keine Pflicht zum Rechtsgehorsam besitzen –, die Gesetze verletzen, die deckungsgleich mit einer moralischen Pflicht sind (264).¹⁵⁹ In den übrigen Bereichen verletzen Staaten dagegen

157 Locke spricht z. B. von einer Pflicht, „[k]einem anderen [...] an seinem Leben, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seinem Besitz Schaden [zu]zufügen [...]“ ([1689] 2012, II, § 6).

158 Diesen Gedanken nimmt Simmons in seiner Kritik von Grenzen in „Democratic Authority and the Boundary Problem“ (2013) respektive *Boundaries of Authority* (2016) wieder auf.

159 Dagegen könnte man argumentieren, indem Simmons den Staaten erlaube, Personen zu bestrafen, die Gesetze verletzen, die deckungsgleich mit einer moralischen Pflicht sind, legitimiere er das Gewaltmonopol zumindest teilweise durch die Hintertür. Simmons versteht dieses Recht zum Strafen aber als ein Privileg und nicht als

routinemässig die Rechte der Personen, gegenüber denen die Gesetze durchgesetzt werden (265). Wir befinden uns aber auch nicht in einem Kriegszustand mit dem Staat, da sich (in den meisten Fällen) ihre Organe nicht dazu verschworen haben oder mit dem Ziel handeln, uns unseres Lebens oder unserer Freiheit zu berauben (266).¹⁶⁰ Diese Überlegungen – kombiniert mit der Idee, dass das individuelle Recht, sich gegen Rechtsverletzungen zu wehren, nicht absolut ist –¹⁶¹ führen Simmons zu nachfolgender Konklusion:

When we confront a moderately good (but still illegitimate) legal system and government, then, we must weigh the importance of the rights it violates against the consequences of our various possible strategies. If the government is a good one, its violations of our rights would need to be very serious indeed (which will be unusual under a good government) for us to be justified in doing anything that will cause it to be unable to function effectively. For it will likely be doing significant good and preventing significant harm. (Simmons 1993, 267).

Stützt Simmons mit dieser Argumentation nicht den Status quo durch die sprichwörtliche Hintertüre. Diese Frage ist angesichts Simmons' Aussage darüber berechtigt, unter welchen Bedingungen wir uns dagegen wehren dürfen, dass unsere Rechte verletzt werden. Staaten sind gemäss seinen Überlegungen illegitim und können in der Folge gegenüber uns kein Recht zum Regieren geltend machen. Sie verletzen daher unsere Rechte, wenn sie uns zu einem bestimmten Verhalten zwingen. Dagegen dürfen wir uns aber nicht nur in Extremfällen zur Wehr setzen, wir müssen von allen Handlungen absehen, welche es einem Staat verunmöglichen, effizient zu

ein Anspruchsrecht (vgl. Simmons 1993, 265n102). Damit ist kein korrespondierender Anspruch gegenüber Dritten verbunden, nicht zu strafen. Folglich darf der Staat den Einzelpersonen ihr Recht, Übeltäter*innen selbst zu bestrafen, nicht verbieten. Tut ein Staat dies aber trotzdem, dann stellt dies für Simmons aber kein ernstes Unrecht dar. Solange ein Staat (potenziell gefährliche) Übeltäter*innen effizient und fair bestraft, hat eine vernünftige Person zudem auf der Basis pragmatischer Überlegungen wenig Grund, das individuelle Recht auf Strafen einzufordern.

160 Für Locke beschreibt der *Kriegszustand* einen Zustand, in dem die Menschen ihrer natürlichen Rechte, ihrer Freiheit und ihres Eigentums beraubt werden (Locke [1689] 2012, II, §16). Dadurch wird das göttliche Recht auf Selbsterhalt verletzt, welches auf Privateigentum gründet.

161 Wir müssen vermeiden, durch unsere Handlungen die dringlicheren Rechte anderer zu verletzen oder dramatischen gesellschaftlichen Schaden anzurichten (Simmons 1993, 267, siehe ebenfalls 167–92).

funktionieren. Damit ein Staat effizient handeln kann, ist er zwar nicht darauf angewiesen, dass alle Menschen in seinem Territorium seine Anweisungen befolgen. Es müssen aber jeweils so viele Personen sein, damit beispielsweise wertvolle kooperative Systeme nicht zusammenbrechen. Damit muss zumindest ein grosser Teil der Bevölkerung faktisch so tun, als ob ihre Rechtspflichten bindend seien. Bedeutet dies im Endeffekt nicht, dass Staaten – die ein historischer Zufall sind – aus dem Faktum ihrer Existenz eine Erlaubnis ableiten *dürfen*, die Rechte der Schwächeren systematisch zu verletzen, solange sie genügend Schaden abwenden oder in einer ausreichenden Masse Gutes tun.¹⁶² Wie stark Simmons' Argumentation den Status quo zu stützen vermag, hängt davon ab, was man unter „einigermassen gut“ versteht. Ist ein Staat beispielsweise „einigermassen gut“, wenn er der Mehrheit seiner Bevölkerung ein gutes Leben ermöglicht, dafür aber eine (systematische) Minderheit vom politischen System ausschliesst?

Stellen wir uns einen Staat vor, welcher durch eine Elite aus Wissenschaftlern regiert wird, die explizit zugestimmt haben, Teil dieses Staates zu sein. Sie beschränken sich in ihrer gesetzgeberischen Tätigkeit lediglich auf die Bereiche (1) und (2). Da die Wissenschaftler ausreichend Ressourcen in die Gemeinschaft eingebracht haben, gibt es keine Steuern (Bereich (5)). Im Bereich (3) erlässt die Elite, basierend auf ihrer Expertise, zwar „Gesetze“, diese werden aber nicht unter Zwang durchgesetzt und haben eher den Charakter einer Empfehlung. Rechtsakte zum Bereich (4) – Schutz und Aufrechterhaltung der staatlichen „Ordnung“ – gibt es ebenfalls keine, da die Elite von den moralischen Fähigkeiten „ihrer“ Bevölkerung überzeugt ist. Indem dieser (Minimal-)Staat unter anderem Koordinationsprobleme effizient und mit möglichst kleinen Verletzungen der natürlichen Rechte seiner Bewohner*innen löst und Personen, die anderen Schaden zufügen, fair bestraft, lebt es sich sehr gut dort.¹⁶³ Die regierenden Wissenschaftler

162 Simmons scheint damit im Grunde genommen zu argumentieren, das Resultat guten staatlichen Handelns rechtfertigt das Übel, das uns widerfährt. Damit widerspricht Simmons aber den Überlegungen, die hinter der anarchistischen Ausgestaltung der präfigurativen Politik liegen (vgl. Abschn. 2.3.2). Die gewählten Mittel müssen dem Zweck angemessen sein. Damit stellt Simmons durch seine Argumentation aber infrage, ob man in ihm tatsächlich einen Anarchisten sehen kann (vgl. Abschn. 4.4).

163 Einen Punkt dürfen wir an dieser Stelle nicht vergessen. Selbst wenn die Wissenschaftler im Bereich (3) „lediglich“ Empfehlungen erlassen, die sie nicht durchsetzen, kann sich ein Normalisierungsdruck aufbauen. Nimmt sich ein genügend grosser Teil der Bevölkerung die Empfehlungen zu Herzen und lebt nach diesen, entsteht eine gesellschaftliche Normalität, die Erwartungen schürt, wie sich andere

halten darüber hinaus regelmässige Bürgerversammlungen ab, die über neue Gesetze bzw. Gesetzesänderungen beratschlagen oder neue Gesetze vorschlagen können. Das Problem an diesem Staat ist aber – wie meine exklusive Verwendung der männlichen Form angedeutet hat –, dass Frauen vom politischen Prozess ausgeschlossen sind. Koordinationsprobleme werden *für* sie, aber nicht *durch* sie gelöst. Zwar gilt das bis zu einem gewissen Grad auch für die männliche Bevölkerung, diese kann aber immerhin versuchen, die Wissenschaftler im Rahmen der institutionellen Möglichkeiten zu überzeugen, was den hier skizzierten Staat in Bezug auf sie gerechter macht. Dieser Weg steht den Frauen dagegen nicht (direkt) offen, was ihre Bevormundung absoluter macht.

Was ist nun, wenn die Frauen sich zu organisieren beginnen und versuchen, ihre Position in die Bürgerversammlungen zu tragen? Falls der weiblichen Bevölkerung ein Platz in den Versammlungen zugestanden wird, kann man den Staat im Endeffekt wohl als noch etwas gerechter einstufen. Das Grundproblem bleibt damit aber bestehen: Koordinationsprobleme werden *für* sie, aber nicht *durch* sie gelöst. Die Bevölkerung könnte nun verlangen, in die Entscheidungsgremien integriert zu werden, was den Staat noch gerechter macht. Geschieht dies nicht, so können die organisierten Frauen versuchen, ihre Position durch Aktionen wie Streiks, zivilen Ungehorsam o.Ä. zu verbessern. Bleiben sie vom institutionalisierten politischen Prozess weiterhin ausgeschlossen, bleibt ihnen die Möglichkeit, zusammen mit progressiven Männern alternative Strukturen aufzubauen. Dies tun einige und gründen dazu eine Gemeinschaft, deren Mitglieder sie durch explizite Einwilligung werden. Sie schaffen alternative Institutionen, welche die gleichen Leistungen erbringen wie der Staat der Wissenschaftler, dabei aber niemanden vom politischen Prozess ausschliessen. Die Mitglieder der neuen Gemeinschaft hindern aber, indem sie konkurrierende Insti-

Mitglieder einer Gesellschaft verhalten sollen. Dadurch wird ein sozialer Druck aufgebaut, sich entsprechend der gesellschaftlichen Norm – d. h. dem Durchschnittsverhalten – zu verhalten. Zudem kann es zu Prozessen der Selbstdisziplinierung kommen, bei denen die Bevölkerung die Normen internalisiert. Diese sozialen Prozesse – über deren Funktionsweisen die Wissenschaftler Bescheid wissen müssen – kann die Elite nutzen, um auf „indirekte“ Weise zu herrschen. Es ist aber fraglich, ob sie dadurch die Rechte der „Beherrschten“ zwingend verletzt, da sie die Durchsetzung faktisch externalisiert hat. Wann es effektiv zur Rechtsverletzung kommt, ist für den Moment aber nicht relevant. Meine Ausführung zielt vielmehr darauf ab, darauf hinzuweisen, dass Zwang nicht das einzige Mittel ist, mit dem wir über andere herrschen können. Die Konstruktion von Bedeutung, Normen u.Ä. gehört ebenso ins Repertoire der Machtausübung.

tutionen kreieren, ungerechtfertigterweise die bereits bestehenden daran, ihre Tätigkeit auszuführen. Weil sich der ausreichend „gute“ Staat der Wissenschaftler zufälligerweise zuerst herausbildete, entzieht er alternativen, noch besseren – und unter Umständen legitimeren – Institutionen, die Rechtfertigung, ihre Arbeit aufzunehmen, solange die neuen Strukturen darauf zielen, bisher durch die alten beanspruchten Aufgaben zu übernehmen. Dies ist eine überraschende Konklusion, bedenkt man Simmons radikale Ausgangsposition.¹⁶⁴

4.3 Ohne Legitimation kann staatliches Handeln gerechtfertigt sein

Ob meine Interpretation von Simmons' Position im Abschn. 4.2 zu überzeugen vermag, hängt davon ab, wie wir Simmons' Verständnis von *Rechtfertigen* interpretieren. Dieses ist für ihn, wie aus der bisherigen Diskussion hervorgeht, nicht dasselbe wie Legitimieren. Es ist diese Differenzierung, die Simmons einerseits erlaubt, bestehenden Staaten jegliche Legitimation abzusprechen, und andererseits staatliches Handeln nicht per se abzulehnen. Mit dieser Position stellt er sich, wie er selbst sagt, gegen die vorherrschende Meinung im philosophischen Diskurs, gemäss welcher Rechtfertigen und Legitimieren nach den gleichen Argumenten verlangt (Simmons [1999] 2001, 122). So erklärt beispielsweise Morris (1998, 110), es sei schwer, klar zwischen „legitimiert sein“ und „gerechtfertigt sein“ zu unterscheiden. Beide Konzepte stehen für ihn (zumindest in Bezug auf Staaten) in einem engen Zusammenhang: Ein Staat ist legitim, insofern er gerechtfertigt ist.

Einen solchen Schluss weist Simmons ([1999] 2001, 122) nicht nur zurück, weil dieser zwei unterschiedliche Konzepte vermischt, die unterschiedliche Aspekte staatlicher Autorität umschreiben. Sie verlangen ebenfalls nach unterschiedlichen argumentativen Grundlagen. Deshalb folgt

164 Simmons Argumentation überrascht umso mehr, wenn man seine Position hinsichtlich der Funktionalist*innen in *Boundaries of Authority* (2016) bedenkt. Er wirft ihnen u. a. vor, sie fänden keine adäquate Antwort auf historische Ungerechtigkeiten (Simmons 2016, Kap. 3). Seine Argumentation scheint aber zu einer vergleichbaren Schwierigkeit zu führen – zumindest hinsichtlich von Personen, die ohne Einwilligung „Teil“ einer politischen Gemeinschaft werden. Solange sich „ihr“ Staat nicht zurückzieht oder reformiert, dürfen sie von sich aus faktisch keine Alternativen erarbeiten, die unter anderem historische Ungerechtigkeiten berücksichtigen könnten.

aus der argumentativen Rechtfertigung staatlichen Handelns keine automatische Legitimation und vice versa.¹⁶⁵

Rechtfertigen wir Φ , verteidigen wir Φ gegen Einwände (124). Gegen Φ kann beispielsweise argumentiert werden, $\neg \Phi$ sei besser. Verteidigen wir Φ gegen diesen *vergleichenden Einwand*, dann rechtfertigen wir Φ . Der Einwand kann aber auch *nichtvergleichend* sein. D. h. man kann gegen Φ argumentieren, Φ sei nicht akzeptabel, falsch oder nicht effektiv. Gegen Φ kann man ebenfalls ins Feld führen, Φ sanktioniere oder praktiziere die falschen Handlungen. Φ zu legitimieren umfasst dagegen, Φ bestimmte Rechte zuzusprechen (130). Damit geht es Simmons beim Legitimieren darum, ein Dürfen herzuleiten, welches sich nicht aus der Qualität von Φ ableitet. Dieser Aspekt von Φ steht im Zentrum des Rechtfertigens. Darf Φ eine Handlung (oder ein Komplex von Handlungen) ausführen, dann hat dieses Dürfen Auswirkungen auf uns und unsere Rechte und verändert damit das moralische Setting. Wir dürfen dann Φ mindestens nicht mehr daran hindern, die Handlung auszuführen.

Rechtfertigen wir einen Staat S , so verteidigen wir S entweder gegen den Einwand, der Zustand $\neg S$ (kein Staat, ein anderer Staat) sei besser oder S sei moralisch akzeptabel und $\neg S$ vorzuziehen. Wichtig zu beachten ist dabei – wie Simmons ebenfalls bemerkt –, nicht anzunehmen, S müsse es effektiv geben. Bei S kann es sich um eine mögliche Staatsform handeln. Versuchen wir dagegen, S zu legitimieren, sprechen wir S ein Recht zum Regieren zu. Simmons versteht dieses als Befugnis, seinen Bürger*innen als einzige bindende (Rechts-)Pflichten aufzuerlegen, die mit einem (Anspruchs-)Recht auf Gehorsam korrelieren. Worauf will Simmons mit seiner klaren Differenzierung hinaus? Er will zwischen den „Tugenden“ eines Staates und seinen „Rechten“ unterscheiden (136). Damit impliziert er, es gebe keine direkte Beziehung zwischen der Qualität staatlichen Handelns und der Berechtigung zu diesem. Nur weil ein Staat gut darin ist, α sicher und gewinnbringend für alle zu organisieren, folgt nicht, er *dürfe* α organisieren. Mit dieser scharfen Trennung kann Simmons nun – ohne logischen Widerspruch – argumentieren, ein Staat könne gerechtfertigterweise Φ regulieren, auch ohne eine Legitimation dazu zu besitzen. Denn diese

165 In meiner Diskussion von Raz' Dienstleistungskonzeption komme ich auf diesen Punkt nochmals zu sprechen. Dabei zeigt sich: Einerseits ist die Unterscheidung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren konzeptionell nicht nur machbar, sondern auch sinnvoll. Andererseits ist eine Position, wie sie Morris (1998) vertritt, nicht völlig zu verwerfen, da die Rechtfertigung von Φ eine notwendige Bedingung für dessen Legitimation ist (vgl. Abschn. 5.4).

begründet dessen (politische) Autorität, verstanden als exklusives (Befugnis-)Recht. Die Rechtfertigung eines Staates begründet dagegen, weshalb wir ihn nicht untergraben oder weshalb wir ihn sogar in positiver Weise unterstützen sollten.

Some illegitimate states may [...] be justified *by reference to the good that they do*, which is just to say that they merit our support, and we thus have moral reason to provide it. (Simmons [1999] 2001, 156–57, Hervorhebung hinzugefügt).

Aber weshalb macht sich Simmons die Mühe, entgegen der gegenwärtigen Praxis, diese scharfe Differenzierung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen einzuführen? Der Grund dafür ergibt sich aus seiner Position, gemäss welcher einerseits kein existierender Staat legitim sei und wir andererseits staatlichem Handeln (in bestimmten Bereichen zumindest) keinen Widerstand leisten dürfen. Wir haben keine Berechtigung, durch unsere Taten das effektive Funktionieren staatlicher Institutionen zu gefährden. Folglich benötigt Simmons *zwei* unterschiedliche Bewertungsmechanismen. Rechtfertigen und Legitimieren zu trennen mag ungewöhnlich sein, was aber nicht zwingend dagegenspricht. In meinen Augen gibt es gar gute Gründe, welche dafürsprechen. Erstens erlaubt die Unterscheidung, Staatlichkeit differenzierter zu analysieren. Existierende Staaten sind dann nicht mehr ein Monolith, der Legitimationsansprüchen genügt oder nicht. Einzelne Institutionen oder gar einzelne ausführende Personen können – losgelöst von ihrer Ermächtigung dafür – als sinnvoll qualifiziert werden, was wiederum erlaubt, ihr Handeln zu rechtfertigen. Nehmen wir an, Staat A sei nicht legitim. Daraus folgt nun nicht mehr direkt, Polizistin B handle als eine Akteurin von A falsch, wann immer sie eine Person verhaftet. Denn ob Bs Handlungen gerechtfertigt sind oder nicht, ergibt sich daraus, ob sie damit Personen daran hindert, anderen zu Unrecht Schaden zuzufügen, oder ein gerechtfertigtes Koordinationssystem am Laufen hält. Der Staat – und damit auch die Institutionen und Personen, die in seinem Namen handeln – erscheinen von diesem Standpunkt aus als ein Instrument, um unser Leben besser zu machen. Zweitens deckt sich Simmons' Sicht mit anarchistischen Theorien.

Wie etwa De George (1978) oder Franks (2012) argumentieren, gibt es keinen Grund anzunehmen, Anarchist*innen müssen zwingend jegliche Form von Staatlichkeit ablehnen (vgl. Abschn. 2.3.2). So stellt sich beispielsweise Roger White (o. J.) in Zusammenhang mit Unabhängigkeitsbewegun-

gen auf den Standpunkt, Nationen abzulehnen sei ein Zeichen weisser Arroganz. Der Kampf für nationale Autonomie (Nationalismus) sei zwar nicht dasselbe wie die anarchistische Forderung nach *keiner* Herrschaft; sich von fremder Herrschaft zu befreien sei aber ein Schritt in die richtige Richtung. Sam Mbah und I.E. Igariwey (1997) vertreten eine vergleichbare Sicht: Langfristig könne lediglich eine anarchistische Gesellschaft den Konflikt zwischen kolonialer Unterdrückung und postkolonialer Kopie westlicher Staatsvorstellungen lösen. Strategische Überlegungen können aber anarchistische Aktivist*innen dazu bewegen, nationale Befreiungsbewegungen zu unterstützen.¹⁶⁶ Staatliche Strukturen können nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig sein, um die Rahmenbedingungen für eine herrschaftsfreie Gesellschaft zu schaffen; diese Tatsache legitimiert sie aber nicht.

Legitimieren klar von Rechtfertigen zu unterscheiden hat einen gewissen Preis. Hält man an der Differenzierung fest, schliesst man jegliche Ansätze von vornherein aus, die Legitimation über oder mit Rechtfertigung erreichen wollen.¹⁶⁷ Denn staatliche Tugenden haben *keinen* direkten Einfluss mehr. Ob beispielsweise sozialstaatliche Institutionen ein nützliches Instrument sind, um ungerechtfertigte Ungleichheiten in einer Gesellschaft auszugleichen, ist für die Frage, ob sie tun dürfen, was sie tun, nicht relevant. Vertreter*innen einer Theorie, die Legitimation über oder mit Rechtfertigung zu erreichen suchen, können in Antwort darauf die scharfe argumentative Differenzierung infrage stellen – ohne zwingendermassen die konzeptionelle aufzugeben. Sie können gegenüber Simmons eingestehen, Rechtfertigen und Legitimieren seien konzeptionell verschieden und verlangten nach unterschiedlichen Argumenten. Wo sie ihm aber widersprechen können, ist bezüglich seines Fazits. Ist es nicht so, dass die Rechtfertigung staatlichen Handelns eine zentrale Rolle in der Legitimation staatlicher Autorität spielt? Vielleicht nicht als direkte Begründung, aber

166 Es gibt aber auch Stimmen, welche gegenüber einer Position im Sinne Whites oder einer wie Mbahs und Igariweys Kritik üben. Für Maia Ramnath (2011), die sich mit der Bedeutung des Anarchismus für die indische Unabhängigkeitsbewegung auseinandersetzt, ist der Anarchismus gerade deshalb attraktiv, weil er Alternativen zu (post-)kolonialistischer sowie nationaler Staatlichkeit bietet. Daher ist es nicht angebracht, sich für nationalstaatliche Befreiungsbewegungen einzusetzen.

167 McLaughlin (2007, 84n14) weist ebenfalls auf diesen Punkt hin und stellt sich auf die Position, ein legitimer sei auch ein gerechtfertigter Staat und man könne die Legitimation staatlicher Autorität potenziell dadurch etablieren, indem man auf das Gute hinweise, das Staaten tun.

zumindest auf indirekte Weise als Indiz. Je grösser die Anzahl gerechtfertigter staatlicher Handlungen ist, so könnte das Argument lauten, desto mehr deutet dies auf einen gerechtfertigten Umgang des Staates mit seiner Macht hin. Dies kann man als Hinweis für die Legitimation staatlicher Autorität verstehen. Selbst wenn die Funktionalist*innen Simmons skeptische Position gegenüber den Begründungen einer politischen Pflicht akzeptieren, können sie noch immer argumentieren, ab einem gewissen „Grenzwert“ sei eine Zustimmung rational. Und angesichts des Guten – welches die staatlichen Institutionen gerechtfertigter Weise tun – könnte es für uns moralisch geboten sein, zuzustimmen. Gemäss der skizzierten Argumentation ist die Rechtfertigung nicht mehr *direkt* relevant, sie ist es aber *indirekt* über diesen „Grenzwert“. Dies bedeutet, dass die Differenzierung weitaus weniger relevant ist, als Simmons uns glauben machen möchte. Und, als Konsequenz daraus, muss er sich die Frage gefallen lassen, ob er damit nicht bloss versuche, etwas zu verkomplizieren, was sich einfacher konzeptionalisieren lasse.¹⁶⁸

Bevor ich mich weiteren Kritikpunkten an Simmons' Theorie zuwende, habe ich noch die zu Beginn des Abschnitts formulierte Frage in Bezug auf den Staat der Wissenschaftler (siehe Abschn. 4.2) zu beantworten. Zwingt Simmons' Position ihn dazu, einer (nach seinen eigenen Massstäben) legitimen politischen Gemeinschaft die Möglichkeit abzusprechen, bestehende *de facto* Autoritäten abzulösen? Dürfen die Frauen und die progressiven Männer, die sich durch Einwilligung zu einer politischen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben, das Funktionieren der gerechtfertigten und ausreichend gerechten Institutionen der Wissenschaftler nicht gefährden? Das Problem liegt darin, diesen *de facto* Autoritäten mit dem Instrument der Rechtfertigung eine Möglichkeit in die Hand zu geben, das Entstehen legitimer Gegenstrukturen zu unterbinden. Es ist aber nicht Simmons' Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren, die der Ursprung des Problems ist. Es wäre ein Fehlschluss, aus der Rechtfertigung von *As* Handlungen zu schliessen, *Bs* seien automatisch ungerechtfertigt. Ist *B* des Weiteren zu Φ legitimiert und *A* nicht, so sind die Ansprüche an eine Rechtfertigung für *As* Φ -en ungemein höher. Der Kern des Problems ist die Hürde, welche Simmons aus Lockes Theorie ableitet. Eine gute Regierung muss unsere Rechte gravierend verletzen, damit wir dazu berechtigt sind, auf eine Weise zu handeln, die deren effektives Funktionieren verunmöglicht (Simmons 1993, 267). Dies ist der Grund für das gegen die Intuition

168 Auf diesen Punkt komme ich in Abschn. 5.4 nochmals zurück.

verlaufende Ergebnis von Simmons' Position. Selbst wenn die alternativen Strukturen, welche die Frauen als politische Subjekte inkludieren, gerechtfertigt *und* legitim sind, dürfen sie nichts unternehmen, was das Funktionieren der Institutionen der Wissenschaftler gefährdet.

Könnte Simmons diesen Punkt nicht aufgeben?¹⁶⁹ Dieser Weg steht ihm offen, hätte aber Folgen für seinen philosophischen Anarchismus. Er hat an diversen Stellen argumentiert, seine Position habe keine weitreichenden Konsequenzen für unseren Alltag (u. a. Simmons 1979, 193; 1993, 268; 2005a, 190–94). Ohne die Hürde müssten wir mit der (moralischen) Möglichkeit mehrerer *de facto* Autoritäten leben, die (teilweise) das gleiche Territorium und/oder die gleiche Bevölkerung beanspruchen, solange ihr Handeln gerechtfertigt werden kann. Und dies unterscheidet sich nicht nur radikal von unserer jetzigen Lebenswelt, es zwingt uns ebenfalls, mit Unabhängigkeitsbewegungen, Hausbesetzungen, autonomen Zonen etc. anders umzugehen. Als Beispiel kann das Kulturzentrum Reithalle in Bern dienen. Dieses beansprucht für sich „eine weit gehende Autonomie“ (Reitschule Bern 2006), die es versucht, gegen staatliche Organe durchzusetzen. Unter der Bedingung, dass die Handlungen der Reithalle (bzw. der in ihr aktiven Gruppierungen) auf der einen und jene des Staates auf der anderen Seite gerechtfertigt werden können, ergibt sich ein faktisches Nebeneinander von *de facto* Autoritäten. Damit zeichnet sich ein Bild ab, das eher den Gegebenheiten im europäischen Mittelalter gleicht (vgl. Abschn. 2.1.1), als dem (Wunsch-)Bild souveräner Staaten mit Gewaltmonopol. Aber – hierin liegt der grosse Vorteil einer solchen pluralistischen Sichtweise – dieses Neben- und Miteinander bietet den Raum, in dem neue und potenziell legitime Institutionen entstehen können. Für uns bedeutet dies, dass wir gegenüber staatlichem Handeln weitaus skeptischer sein müssen. Es reicht nicht aus, lediglich auf das Vorhandensein eines entsprechenden Gesetzes zu verweisen. Staatliches Handeln ist in Relation zu moralischen Rechten und Pflichten sowie alternativen Institutionen zu bewerten und zu rechtfertigen. Unser Umgang mit bestehenden *de facto* Autoritäten ist demnach anspruchsvoller und konfliktreicher, als uns weisgemacht wird. Im Gegenzug sind alternative Strukturen nicht auf die Akzeptanz bestehender Institutionen angewiesen, um entstehen zu dürfen.

169 Simmons (2005a, 193–94) gesteht in seinem Essay „The Duty to Obey and our Natural Moral Duties“ ein, dass der Anspruch von Staaten auf ihr Territorium moralisch nicht unangreifbar ist.

Wenn legitime politische Institutionen das Ziel sein sollen und Zustimmung der einzig gangbare Weg dorthin ist, dann kann es nicht sein, dass bestehende „einigermassen gute“ de facto Autoritäten ein unüberwindbares Hindernis darstellen. Dies spricht zwar nicht gegen Simmons' Differenzierung, aber gegen das Gebot, „einigermassen gute“ Staaten zu unterstützen und/oder nicht am Funktionieren zu hindern. Unter diesen Voraussetzungen scheint Widerstand nicht nur häufiger gerechtfertigt, er ist wohl auch öfter angezeigt, als es Simmons lieb ist.

4.4 Wie überzeugend ist Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung?

Wie wir bisher gesehen haben, vertritt Simmons eine voluntaristische Position, gemäss der eine politische Pflicht ausschliesslich durch freiwillige Handlungen entstehen kann. Die Idee ernst zu nehmen, unsere Entscheidungen hätten unter anderem im politischen Kontext eine normative Relevanz, verpflichtet für Simmons (1993, 260) dazu, den politischen Anarchismus zu akzeptieren. Simmons weist zurecht auf die Schwierigkeiten hin, denen sich die Befürworter*innen der politischen Pflicht gegenübersehen (vgl. Abschn. 4.1). Diesen stehen aber einige grundsätzliche Möglichkeiten offen, gegen Simmons' Projekt zu argumentieren. Angesichts seiner Argumentation, die darauf hinausläuft, alle Ansätze zurückzuweisen, die eine politische Pflicht zu begründen versuchen, könnte man versucht sein, Simmons' Projekt als ein rein skeptisches Unterfangen zu qualifizieren. Gegen solche Projekte kann man argumentieren, dass sie uns in der Tendenz ratlos zurücklassen. Denn akzeptieren wir, dass bestehende Staaten keine Autorität besitzen, dann folgen daraus noch keine Antworten auf die Frage, wie wir uns gegenüber illegitimen politischen Strukturen verhalten sollen. Und wie – wenn überhaupt – sollen wir legitime Strukturen etablieren?

Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung mit dem Hinweis zurückzuweisen, es handle sich lediglich um ein rein skeptisches Projekt machte es sich aber zu leicht. Wie wir aber gesehen haben, gibt es in Simmons' Projekt diverse Aspekte, die über einen reinen Skeptizismus hinaus gehen. Es gibt Überlegungen, die erahnen lassen, wie Simmons sich eine Gesellschaft im Naturzustand vorstellt und wie wir legitime Strukturen etablieren können. Diese Aspekte ergeben sich aus der Anbindung an John Locke. Dessen Naturzustand – es ist in Simmons' Kontext besser, von Naturzuständen zu sprechen – dient als theoretisches Fundament. Einerseits besitzen wir *qua* Menschsein gewisse Rechte, z. B. eines auf Unversehrtheit unseres

Körpers. Andererseits haben wir *qua* Menschsein ebenfalls Pflichten. Als Beispiel nennt Simmons ([1996] 2001, 112–18) beispielsweise die Verpflichtung, gerechte Institutionen zu unterstützen. Zu diesen natürlichen Rechten und Pflichten kommen zusätzlich jene, die aus Abmachungen zwischen Menschen entstehen. Dies ist der Grund, weshalb es den einen Naturzustand nicht gibt. Folglich leben wir in Gesellschaften zusammen, in denen verschiedenste Naturzustände nebeneinander bestehen. Mit seinem Fokus auf Zustimmung als das Instrument, um unsere Rechten und Pflichten zu verändern, nimmt Simmons die Idee auf, eine autonome Person solle Autor*in des eigenen Lebens sein. Unsere Freiheit ist aber nicht grenzenlos, sondern wird durch die natürlichen Rechte der anderen beschränkt, die sie *qua* Menschsein besitzen. Es stellt sich aber die Frage, ob Zustimmung die primäre Rolle spielen kann, die ihr Simmons zudenkt. Gegen Zustimmung als die Grundlage der politischen Pflicht spricht Joseph Raz' Argument in seinem Essay „Government by Consent“ (1987). Dieses gibt uns nicht nur gute Gründe, die Legitimierung politischer Autorität durch Zustimmung infrage zu stellen, sondern die Korrelationsthese ebenfalls zu hinterfragen (vgl. Abschn. 4.4.1).

Neben der naturrechtlichen Dimension zeichnet sich Simmons' Position durch eine realistische oder pragmatische Komponente aus. Da wir in staatlich organisierten politischen Gemeinschaften leben, sieht er – trotz seiner skeptischen Haltung gegenüber den Legitimitätsansprüchen moderner Staaten – keinen Grund dafür, diese Organisationsform zu verändern, solange die bestehenden politischen Institutionen ausreichend gut, gerecht o. Ä. sind. Damit folgt aus der radikalen Ausgangslage bei Simmons am Ende eine konservative Konklusion. Damit stellt er die Möglichkeit anarchistischer Gesellschaften (zumindest indirekt) infrage. Im Westen können wir dem Status quo nicht entkommen, solange die (mehr oder weniger gerechten) Staaten existieren und nicht bereit sind, ihre politische Macht zu teilen. Damit droht Simmons' Argument gegen ein Widerstandsgebot zu einem Widerstandsverbot zu werden, welches in einen „blutleeren“ Anarchismus zu münden scheint (vgl. Abschn. 4.4.2). Daraus folgen insbesondere aus anarchistischer Sicht gute Gründe, Simmons' Position, wenn nicht abzulehnen, dann dieser mindestens äusserst kritisch gegenüberzustehen.

In den nachfolgenden Abschnitten skizziere ich die hier genannten Punkte, und lasse diese im Anschluss in die kritische Würdigung (Abschn. 4.5) von Simmons' Anarchismus einfließen.

4.4.1 Ist Zustimmung relevant?

Joseph Raz' Argumentation für legitime Autorität, die ohne politische Pflicht auskommt (vgl. Abschn. 5), ist keine exklusive Antwort auf Wolffs Position. Es gibt diverse Punkte, die sich als Kritik an dem von Simmons vertretenen Voluntarismus interpretieren lassen. Raz' Überlegungen stellen nicht nur die Rolle von Einwilligung als notwendige Bedingung legitimer politischer Autorität infrage, in ihnen schwingt ebenso ein Angriff auf die Korrelationsthese mit. Dies lässt sich gut an Raz' Essay „Government by Consent“ (1987) herausarbeiten, worin er die Rolle, welche Zustimmung für politische Autorität spielen kann, kritisch beleuchtet.

Raz (1987, 79) beginnt sein Argument mit dem (vermeintlichen) Paradox, dass Autorität Autonomie auszuhebeln scheint. Ist eine Autorität legitim, scheint daraus zu folgen, ihre Anweisungen seien bindend. Als eine Konsequenz davon müssen jene, welche der Autorität unterstehen, aufhören, nach ihrem Ermessen zu handeln. Ebendies ist nicht mit Autonomie vereinbar, weshalb legitime Autorität über autonome Personen nicht möglich ist. Falls es bei Autonomie im Kern darum geht, unser eigenes Leben durch eigene Entscheidungen zu kontrollieren, dann bietet sich die Idee der Zustimmung an, um das Paradox aufzulösen und Autorität und Autonomie miteinander zu vereinbaren (83). Entscheide ich, ob As Aussagen für mich autoritativ sind oder nicht, handle ich zumindest im Moment dieser Entscheidung autonom und kontrolliere mein eigenes Leben.

Dieses Argument ist, solange man verhältnismässig spezifische Fälle betrachtet, intuitiv überzeugend, wie mein nachfolgendes Beispiel verdeutlicht: Überträgt Peter seiner Schuldenberaterin Petra die Entscheidungsgewalt über seine Finanzen, weil er schlecht mit Geld umgehen kann, ist dies fallweise ein autonomer Entscheid und gibt ihm mehr Kontrolle über sein Leben. Welche Konsequenzen hätte es, kümmerte sich Petra um mehr als Peters Finanzen? Was, wenn er sie in weiteren Bereichen ermächtigt, an seiner Stelle abschliessend zu entscheiden? Sie könnte ihm beispielsweise vorschreiben dürfen, was für Aus- oder Weiterbildungen er machen kann oder mit wem er zusammenleben darf.

Diese Machtfülle über eine autonome Person – die im privaten Kontext absurd anmutet – beansprucht der Staat für sich. Raz zählt als Beispiele u. a. die Bereiche Bildung, Beziehung zwischen Kindern und Eltern oder (rechtlich) anerkannte, erlaubte oder geduldete Formen romantischer Beziehungen auf (85). Dieser Verweis auf die umfassenden Lebensbereiche,

deren Regelung moderne Staaten für sich beanspruchen, ermöglicht es Raz, die Frage zu stellen, ob Zustimmung in jedem Fall bindend sei.¹⁷⁰

Für Raz ist die Zustimmung, die Ansprüche einer Autorität zu respektieren, für sich genommen nicht ausreichend, um die weitreichenden Ermächtigungen zu legitimieren, die Staaten für sich geltend machen (86). Dagegen könnte man argumentieren, wenn eine Person zu etwas einwilligt, dann sei dies ein Ausdruck ihrer Autonomie. Und da diese intrinsisch wertvoll sei, könne man diese selbst dann nicht beschränken, wenn die Einwilligung gegen das eigene Interesse erfolge oder irrational sei. Stimmt unter dieser Voraussetzung eine Person der Autorität eines Staates zu, dann sind Autonomie und Autorität miteinander versöhnt. Denn die Zustimmung, sich der Autorität des Staates zu unterstellen, ist ein Ausdruck der Autonomie der Person. Ob sie dadurch ihre Autonomie (teilweise) aufgibt, ist dabei irrelevant. Raz verneint aber die Möglichkeit, durch diese Argumentationslinie Autonomie und die weitreichende Autorität, welche Staaten für sich beanspruchen, vereinbaren zu können:

Consenting to be ruled by a government, when understood as the granting to it of the powers it claims to have, is not only an exercise of autonomy, it is also a submission to a power that may at any time take away all one's autonomy. (Raz 1987, 87).

Man mag Vorteile davon haben, sich einer Autorität zu unterstellen. Aber es ist nicht plausibel zu argumentieren, der intrinsische Wert von Autonomie könne die Zustimmung dazu, seine intrinsisch wertvolle Autonomie aufzugeben, bindend machen. Wie kann es wertvoll sein, jemanden dazu zu berechtigen, mir ebendieses Wertvolle zu entreissen? Daraus folgt aber nicht, Zustimmung könne niemals relevant sein. Vielmehr spricht gerade der intrinsische Wert der Autonomie dafür, auf eine *qualifizierte Zustimmung* zurückzugreifen. Dabei geht es nicht primär um die Form des Einverständnisses (obwohl je weitreichender die Pflichten sind, zu denen man seine Einwilligung gibt, desto expliziter muss diese erfolgen). Entscheidend ist der Kontext, der meine Einwilligung zu weitreichenden Pflichten bindend macht.

170 Dieser Aspekt ist für meinen Kritik an Simmons ebenso relevant: Es scheint, als ob bei Simmons eine *genuine* Einwilligung zwischen zwei autonomen Personen in vielen (wenn nicht in allen) Fällen bindend ist. Für Simmons (1979, 77) muss Zustimmung bewusst, wissentlich und freiwillig erfolgen (vgl. ebenfalls Simmons 1993, 226). Weitere Bedingungen spezifiziert er nicht explizit, sondern verweist lediglich auf Versprechen und deren Voraussetzungen.

Raz greift qualifizierte Zustimmung als Möglichkeit auf, die eine Zwischenposition zulässt (87). Zustimmung zu einer Autorität wird zumeist als eine Alles-oder-Nichts-Angelegenheit verstanden: Entweder hat eine Person ihre Einwilligung gegeben oder sie hat sie nicht gegeben. Eine Position dazwischen gibt es nicht. Unter dieser Voraussetzung kann Zustimmung aber keine politische Autorität begründen, da Staaten das Recht beanspruchen, in allen Bereichen zu regieren (88). Qualifizierte und damit an Bedingungen geknüpfte Zustimmung könnte dagegen eine Grundlage für legitime politische Autorität bilden, die keinen Alles-oder-Nichts-Charakter besitzt. Es gibt Bereiche, in denen es wichtiger ist, selbst zu entscheiden, als die korrekte Entscheidung zu treffen. Als Beispiel nennt Raz Freundschaften. Es ist grundsätzlich wichtiger, dass wir unsere Freunde und die Art der Beziehung, die wir mit ihnen haben, selbst bestimmen, als dass wir dies klug oder erfolgreich tun. In diesen Bereichen kann ein Staat für Raz folglich kein Recht zum Regieren beanspruchen. Dies ist auf jene Angelegenheiten beschränkt, in denen es wichtiger ist, nach den richtigen Gründen zu handeln, die für uns gelten, als selbst zu entscheiden, wie man handeln soll (89). Damit ist Autorität begrenzt.¹⁷¹ Treffen Raz' Überlegungen zu, dann ist die Frage, *wie* eine Autorität legitim wird, nicht der entscheidende Punkt. Sie muss legitim *sein*, damit wir ihr bindend zustimmen können.

Is not the fact that an authority meets the conditions of legitimacy sufficient to establish its legitimacy? If so, what room is there for consent? It appears that one can validly consent only to an authority that is legitimate anyway on independent grounds. It is important to see that the objection is not repeatable against consent generally. It is peculiar to the case of consent to authority. The reason is that such consent, if valid without qualification, surrenders one's autonomy. This is not the case with ordinary consent. It means that consent to be governed can be binding only if limited so as to be consistent with autonomy. (Raz 1987, 89).

Die Frage ist, ab wann qualifizierte Zustimmung notwendig ist? Raz' Aussage, eine Einwilligung, regiert zu werden, sei nur dann bindend, wenn das

171 Für Raz erbringt eine legitime Autorität eine Dienstleistung für uns, indem sie uns zu besseren rationalen Denker*innen macht. Aus der Fähigkeit, diese Dienstleistung zu erbringen, speist sich die Legitimation der Autorität. Auf die Überlegungen hinter dieser Dienstleistungskonzeption von Autorität gehe ich im Abschn. 5 ein.

Recht zum Regieren so eingeschränkt sei, dass es mit Autonomie vereinbar sei, impliziert zunächst, es ginge lediglich um den politischen Kontext. Dies ist meines Erachtens aber nicht der Fall, seine Argumentation ist im nicht politischen Bereich ebenfalls überzeugend. Der Rückgriff auf mein Beispiel von vorhin verdeutlicht dies: Willigt Peter ein, Petra weitreichende Entscheidungsvollmachten über sein Leben zu geben, dann muss sie legitimiert dazu sein, eine solche Position einzunehmen. Ein Grund könnte beispielsweise ihre überlegene Fähigkeit sein, in komplexen Fragen die jeweils richtige(n) Antwort(en) zu finden. Und es ist nicht unwahrscheinlich anzunehmen, dass sie sich als so weitsichtige Person weigerte, in gewissen Bereichen Autorität über Peters Leben zu erhalten. Was am Ende Petra auch dafür qualifizieren mag, es ist ebendiese Qualifikation, welche Petra Legitimation verleiht und folglich Peters Einwilligung bindend macht. Welche Eigenschaften müssen wir berücksichtigen, um festzustellen, ob wir einer Autorität bindend zustimmen können? Im nicht politischen Kontext ist Expertise ein relevantes Kriterium. Im politischen Kontext werden es jene Tugenden sein, mit denen wir – um Simmons Terminologie zu verwenden – politische Autoritäten zu rechtfertigen versuchen. Ergibt sich aber ihre Legitimation aus dem Erfüllen irgendwelcher Bedingungen, dann folgt die Legitimation nicht aus unserer Zustimmung: Ist qualifizierte Zustimmung zur politischen Autorität A dann und nur dann bindend, wenn A legitim ist, entkoppelt dies Zustimmung von legitimer Autorität. Zustimmung kann dann nicht Grundlage für As legitime Autorität sein, diese ist damit Legitimation nicht vor-, sondern nachgeordnet.

Welche Rolle kann Zustimmung dann spielen? Basiert die Legitimation auf von der Zustimmung unabhängigen Faktoren, die entscheiden, ob wir der staatlichen Autorität bindend zustimmen können, dann wirkt die Funktion der effektiven Einwilligung auf den ersten Blick äusserst banal. Trotzdem kann sie in Raz' Augen eine nicht triviale Rolle spielen – auch wenn es sich lediglich um eine sekundäre handelt. Willige ich in die Autorität von A ein, dann kann man diese Handlung als einen Ausdruck meines Vertrauens in As Fähigkeiten sehen, regieren zu können (91–92).¹⁷² Dieses Vertrauen muss aber, so Raz weiter, gerechtfertigt sein, um wertvoll zu sein. In anderen Worten ist der expressive Wert von Zustimmung erst dann

172 Zustimmung und die damit verbundenen Prozesse sind dabei nicht der einzige Weg zu oder der einzige Ausdruck von einer Attitüde des Vertrauens gegenüber der eigenen Regierung. Es gibt ebenfalls andere, weniger deliberative und formale Formen (vgl. Raz 1987, 93).

gegeben, wenn eine Autorität legitim ist. Mit dieser These widerspricht er der Korrelationsthese: Legitime politische Autorität und politische Pflicht sind nicht miteinander verbunden, denn politische Autorität hat für Raz eine andere Legitimationsquelle.¹⁷³ As Legitimation als Autorität ist damit, anders gesagt, nicht davon abhängig, ob B As Autorität zustimmt. Ist dem so, dann kann die politische Pflicht kein Korrelat legitimer politischer Autorität sein.

Die Stossrichtung von Raz' Argument ist auch dann überzeugend, wenn man seine Autoritätskonzeption nicht teilt. Der Kern seines Arguments gegen Zustimmung basiert auf der Idee, dass diese nicht in jedem Kontext eine bindende Wirkung entwickeln kann. Für diese müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Diese Überzeugung ist ein basaler Bestandteil des westlichen Rechtsverständnisses. So müssen Personen in verschiedenen Rechtsordnungen *geschäfts-* oder *handlungsfähig* sein, um sich rechtlich (z. B. durch einen Vertrag) zu binden. Die Idee dahinter können wir als einen Ausdruck von Fairness- oder Gerechtigkeitsüberlegungen interpretieren. Es wäre unfair oder ungerecht, verpflichtete sich eine Person durch ihre Einwilligung zu etwas, ohne abschätzen zu können, zu was sie sich effektiv verpflichtet. Folglich müssen wir uns fragen, inwieweit die involvierten Personen aufgrund ihrer geistigen Verfassung, ihrer Fähigkeiten, ihres Wissens usw. in der Lage sind, autonom zu handeln. Und wie gross ist die Wissensasymmetrie zwischen den Parteien: Können wirklich alle involvierten Personen die Auswirkungen in einem ausreichenden Mass abschätzen? Oder kann eine Partei den Kontext ausnutzen, um für sie übermässig vorteilhafte Vertragsbedingungen abzuschliessen? Zudem muss, wie wir im Abschn. 4.1.5 gesehen haben, Zustimmung freiwillig gegeben werden. Der „Vertragsumfang“ ist daran anschliessend entscheidend, um die Ansprüche zu identifizieren, welche wir an Zustimmung stellen müssen. Je weitreichender der Umfang ist – sowohl in Bezug auf Raum, Zeit und berührte Bereiche –, desto wichtiger wirkt die Frage nach den Grenzen.

173 Daraus folgt aber nicht, Zustimmung und eine sich daraus ableitende politische Pflicht hätten keinen sekundären Einfluss auf die Legitimation einer Autorität. Sie kann, versteht man Legitimation als Kontinuum, bereits vorhandene Legitimation verstärken. Dies kann z. B. durch das ausgedrückte Vertrauen geschehen oder durch Ansprüche, welche die Autorität an die zustimmende Person stellen kann, die sie vorher nicht konnte. Wie dieser verstärkende Effekt genau zu Stande kommt, ist an dieser Stelle nicht relevant. Entscheidend ist, dass Zustimmung (und gegebenenfalls die anderen Grundlagen für eine politische Pflicht) *eine* legitimationsfördernde Wirkung entfachen können.

Verabrede ich mich beispielsweise mit einer Bekannten zum Kaffee, ist dies eine so spezifische Vereinbarung ohne weitreichende Konsequenzen, so dass meine Zustimmung für mich ohne Weiteres bindend ist. Ich muss mir nicht gross Gedanken darüber machen, ob meine Bekannte die notwendigen Voraussetzungen mitbringt, um sich mit mir auf einen Kaffee zu treffen. Auch ist der Umfang so gering, dass dieser Aspekt faktisch zu vernachlässigen ist. Willige ich dagegen in einen medizinischen Eingriff ein, präsentiert sich die Sachlage anders. Noch immer ist die Übereinkunft äusserst spezifisch und (hoffentlich) zeitlich beschränkt. Die Anforderungen an die behandelte Ärztin sind aber weitaus höher. Als entscheidend erachte ich in diesem Zusammenhang unter anderem die Frage, ob meine Ärztin befugt ist und die notwendigen Qualifikationen besitzt, um den Eingriff vorzunehmen. Ist sie dies nicht, so kann sie, weigere ich mich, den Eingriff durchführen zu lassen, schwerlich von mir verlangen, gemäss unserer Übereinkunft zu handeln. Es wäre kontraintuitiv anzunehmen, ich sei an mein Einverständnis gebunden. Je weitreichender die Rechte sind, die ich einer anderen Partei über mich zugestehe, desto weitreichender sind folglich die von der Zustimmung unabhängigen Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen.¹⁷⁴ Dies macht aber fraglich, ob Zustimmung die primäre Rolle spielen kann, die ihr Simmons zugedacht hat.

4.4.2 Zahmer Anarchismus? Blutleerer Anarchismus? Kein Anarchismus?

Simmons naturrechtliches Fundament resultiert in Kombination mit seinem moralischen Realismus im besten Fall in einem äusserst zahmen „Anarchismus“. Weil zudem die Idee des Naturzustandes zumindest bei Locke impliziert, man lebe einen präpolitischen Zustand, stellt sich gar die Frage, ob man Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung als eine genuine Anarchismusvariante bezeichnen kann. Denn für Anarchist*innen ist eine Gesellschaft ohne zwangsbewehrte politische Institutionen nicht notwendigerweise präpolitisch. Dies trifft nicht nur auf Simmons' Projekt zu. Robert Paul Wolff sieht sich ebenfalls mit dieser Problematik konfrontiert (vgl. Abschn. 3). Daher ist es nicht weiter überraschend, wenn David Miller (1984) die philosophischen Anarchist*innen als eher blutleere Vertreter*innen des Anarchismus bezeichnet.

174 Wie das Problem, dass Dankbarkeit Legitimität voraussetzt (vgl. Abschn. 2.2.3), und die Schwierigkeit des „Gruppencharakters“ für assoziative Theorien (vgl. Abschn. 2.2.5), so stellt auch Raz' Kritik die Korrelationsthese infrage (Abschn. 2.2).

[...] someone who is simply a philosophical anarchist and nothing else besides may seem a rather bloodless member of the species. Philosophical anarchism entails the view that the state has no right to tell me or anyone else how to behave. One can believe this and respond in a wholly passive way, evading inconvenient or immoral state dictates whenever possible and complying with them when forced to do so, but taking no positive action to get rid of the state and having no constructive view about what might take its place. (15).

In seiner grundsätzlichen Kritik am philosophischen Anarchismus wirft Miller einen am Vorwurf der Passivität anschliessenden weiteren Punkt auf (15–16), der relevant ist, um die Frage zu beantworten, ob es sich bei Simmons' Projekt um eine genuine Anarchismusvariante handelt: Wie zentral ist die Kritik von Autorität für den Anarchismus? Denn eine anarchistische Position ist – wie Miller zu bedenken gibt – mit Autorität vereinbar. Diese Einschätzung stimmt mit dem im Abschn. 2.3.2 erarbeiteten Verständnis von Anarchismus überein. Dieses lehnt die Gleichsetzung von Anarchismus und Antiautaritarismus ab: Anarchist*innen lehnen *jegliche* Form von Herrschaft ab – was aber nicht zwingend gegen *jegliche* Form von Autorität spricht.

Die „Blutarmut“ äussert sich in verschiedenen Aspekten von Simmons' Anarchismus. Erstens droht bei Simmons die emanzipatorische Komponente des „starken“ Anarchismus abhanden zu kommen. Herrschaftsstrukturen können sich gemäss seinem Verständnis des Naturzustandes legitimerweise entwickeln, solange sie vertraglich festgelegt sind und nicht gegen das Naturrecht verstossen. Das führt zu einer indirekten Naturalisierung von Ungleichheitsbeziehungen, da die Vertragsfreiheit ein natürliches Recht ist. Damit sind egalitäre Naturzustände denkbar. Wie wir aber in unserem Alltag erleben, sind unsere sozialen Strukturen in vielen Fällen von herrschaftsförmigen Beziehungen durchdrungen. Folgen wir Simmons' Realismus, ist unser Leben im Natürlichen kein Leben in einem herrschaftsfreien Zustand. Einige Personen werden besser darin sein, ihren Besitz zu schützen sowie zu vermehren. Dagegen kann man einwenden, dies sei nicht weiter problematisch, wenn man John Locke folgend die Möglichkeit beschränkt, Eigentum zu akkumulieren.

Dasselbe Naturgesetz, welches uns [...] Eigentum gibt, begrenzt dieses Eigentum auch. *Gott gibt uns reichlich allerlei zu geniessen* (1. Timotheus 6,17), sagt die durch die Erleuchtung bekräftigte Stimme der Vernunft. Wie weit jedoch hat er uns gegeben? Um es zu *geniessen*. So viel, als ein

jeder zu irgendwelchem Vorteil für sein Leben nutzen kann, bevor es verdirbt, darf er sich zu seinem Eigentum machen. Was darüber hinausgeht, ist mehr als im zusteht, und gehört den anderen. Nichts ist von Gott geschaffen worden, damit es die Menschen verderben lassen oder vernichten (Locke [1689] 2012, II, § 31).

Jede Person besitzt ein unveräusserliches Eigentumsrecht an ihrem Körper und darauf aufbauend an der eigenen Arbeit (Locke [1689] 2012, II, §27). Indem eine Person nun Dinge, die sie in der Natur vorfindet, be- oder verarbeitet, mischt sie ihre Arbeit mit diesen. Über ihre Arbeit eignet sich eine Person folglich die be- oder verarbeiteten Dinge an und überführt sie in ihr Eigentum. Die Akkumulation natürlicher Güter ist aber beschränkt. Gemäss Lockes *Akkumulationsbeschränkung* müssen wir so viel übrig lassen, dass andere Menschen noch so viel von der Natur beziehen können, um selbst zu überleben. Ebenso dürfen wir nur so viele „Früchte“ der Natur in unseren Besitz bringen, wie wir verbrauchen können. Indem Locke aber die Verderblichkeit zu einem relevanten Kriterium seiner Akkumulationsbeschränkung macht, ist es ein Leichtes, diese auszuhebeln – was Locke mit der Einführung von „unverderblichem Geld“ im Endeffekt auch tut (Loick 2016, 31–34). Damit können Personen – selbst wenn sie für alle anderen genügend übrig lassen – unverderblichen und damit nicht unter die Akkumulationsbeschränkung fallenden Reichtum anhäufen. Dies stärkt die Verhandlungsposition dieser Personen und verleiht ihnen mehr Macht. Ebendiese naturalisieren die unter diesen Bedingungen geschlossenen Verträge. Mit Simmons' Fokus auf den Staat und politische Autorität lassen sich hegemoniale Strukturen in einem präpolitischen Zustand aber nicht kritisieren. Sie sind – solange keine Naturrechte verletzt werden – legitim.

Gegen diese Interpretation könnte Simmons argumentieren, sie mache ihn lockeanischer, als er sei, und ignoriere seine Überlegungen zu historischen Rechten und gerechten Anteilen (vgl. Simmons [1994] 2001; 2016, 178–86). Für Simmons ([1994] 2001, 224–26) können wir Eigentumsregimes nicht ausschliesslich auf der Basis von Endzustandsüberlegungen bewerten. Historische Überlegungen spielen eine oder gar *die* zentrale Rolle. Diese sind aber nicht unproblematisch. Das Problem mit den meisten Ansätzen historischer Rechte ist für Simmons in deren Unvermögen begründet, einen überzeugenden Umgang mit historischen Ungerechtigkeiten zu präsentieren. Die Idee scheint oftmals zu sein, ein historisches Unrecht liesse sich korrigieren, indem wir den Status quo so verändern, als ob das Unrecht niemals geschehen wäre. Dieses Prinzip ist für Simmons aber un-

geeignet, da wir vergangenes Unrecht nicht ungeschehen machen können. Das Einzige, was wir tun können, ist dessen Effekt zu minimieren. Um dies zu tun, müssen wir abschätzen, wie sich die Geschichte ohne das historische Unrecht entwickelt hätte. Auch wenn dieses Unterfangen schwierig und komplex sein mag, traut Simmons uns zu, diese Was-wäre-wenn-Urteile zu fällen.

Wichtig ist dabei zu berücksichtigen, dass sich die historisch begründeten Rechte im Laufe der Zeit verändern. Dies geschieht beispielsweise dann, wenn ein Objekt (z. B. ein Fahrrad), an dem wir Eigentumsrechte haben, gestohlen und dann zerstört wird (z. B. indem jemand das Fahrrad ausschachtet). In solchen Fällen erwächst aus meinem Eigentumsrecht an einem Objekt ein neues Recht an einem bestimmten Anteil am Eigentum der Person, die mir das Objekt entwendet und zerstört hat. Simmons ([1994] 2001, 232; 2016, 181) nennt dieses neue Recht ein *historisches Recht auf einen bestimmten Anteil*.¹⁷⁵ Zudem kann es, wenn sich die Umstände in einem relevanten Sinn verändern, zu einer *obligatorischen Reduzierung von Eigentumsrechten* kommen (Simmons [1994] 2001, 233; 2016, 180–81). Diese koppelt Simmons an eine Version von Lockes Akkumulationsbeschränkung:

I take the appropriate Lockean position on this issue to be something like the following. Persons have rights of fair access to available land and natural resources. These rights are opportunity rights, not rights of property in a fair share of the earth. Property rights in the earth and its resources are acquired by the incorporation of things (falling within our fair share) into our legitimate purposive activities. But changes in circumstances may change what constitutes a fair share. Thus, both access (opportunity) rights and property rights may change in their extent or content as circumstances change. (Simmons [1994] 2001, 233)¹⁷⁶.

Auf dieser Basis kann man argumentieren, Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung könne hegemoniale Strukturen nicht nur analysieren, sondern besitze das Werkzeug, um diese zu überwinden. Das Problem damit ist aber, dass die identifizierten Instrumente sich auf Eigentumsrechte und Verteilungsgerechtigkeit beschränken. Aber selbst wenn wir ein Eigentumsregime als gerecht qualifizieren, kann dies zu hegemonialen Strukturen

175 Was dieses Recht historisch macht, ist seine Verwurzelung in vergangenen Eigentumsverteilungen (Simmons [1994] 2001, 233).

176 Siehe ebenfalls Simmons (2016, 180).

führen oder diese fördern. In anderen Worten fehlt das analytische Instrumentarium, um jene Aspekte in den Blick zu nehmen, die mit Fragen um Eigentum und Verteilungsgerechtigkeit verknüpft sein können, aber Herrschaft betreffen.

Zweitens folgt aus der philosophischen keine handlungsleitende Skepsis. Zwar verweist Simmons auf relevante Punkte. Wir haben eine moralische Pflicht, anderen keinen unnötigen Schaden zuzufügen. Ebenfalls korrelieren viele rechtliche mit moralischen Normen. An diese zwei Punkte anschliessend ist der Schluss überzeugend, wir hätten gute Gründe, einem (genügend gerechten) Staat keinen Widerstand zu leisten. Vielmehr können wir ihn als ein Instrument begreifen, das uns dabei hilft, unseren moralischen Verpflichtungen nachzukommen. Dies ist gemäss meiner Interpretation auch die Grundüberzeugung hinter Simmons' Rechtfertigung, weshalb Staaten – in einer Art „Geschäftsführung ohne Auftrag“ – strafen dürfen, solange sie dies fair tun. Ein gerechter Staat hilft uns nicht nur, unseren Verpflichtungen nachzukommen. Er hilft uns zudem, unsere Rechte auf bessere – d. h. angemessenere – Weise zu nutzen. Daraus leitet Simmons aber nicht nur eine fehlende Widerstandspflicht ab, seine Argumentation läuft vielmehr auf ein Widerstandsverbot hinaus. Für den Alltag in einem ausreichend gerechten Staat hat dies paradoxe Folgen: Zwar handeln existierende Staaten ohne Legitimation. Solange sie ausreichend gerecht sind und unsere Rechte nicht grundlegend verletzen, dürfen wir aber nichts tun, was ihren Fortbestand gefährdet. Gehorsam oder zumindest Duldung werden so faktisch zum Standard. Simmons' Skepsis gegenüber der Legitimation staatlicher Autorität entwickelt damit im besten Fall ein schwaches praktisches Momentum.

Im Endeffekt ist angesichts dieser Überlegungen die Frage angebracht, wie viel „Anarchismus“ in Simmons' Ansatz zu finden ist. Zunächst müssen wir berücksichtigen, dass Simmons seine Theorie als *philosophischen* Anarchismus versteht (vgl. u. a. Simmons 1979, 194–95) und sich dezidiert vom politischen Anarchismus distanziert. Dies lässt sich beispielsweise an Simmons' Antwort auf Wellmans Kritik in dessen Kapitel in *Is There a Duty to Obey the Law?* (2005) zeigen. Darin formuliert Wellman (2005, 28) den *Steine-und-Flaschen-Einwand* gegen den philosophischen Anarchismus. Gemäss diesem Einwand müssen die philosophischen Anarchist*innen nicht nur zeigen, dass Staaten keine Legitimation besitzen, sie müssen ebenfalls erklären, weshalb eine fehlende Legitimation nicht in eine – für Wellman nicht akzeptable – Pflicht mündet, bestehende Staaten abzuschaffen. Für Simmons gibt es nun verschiedene Möglichkeiten, wie

die philosophischen Anarchist*innen sich gegen Wellmans Versuch zur Wehr setzen können, ihnen Steine und Flaschen in die Hände zu legen.

My own preferred route is avowedly Lockean and involves affirming the natural right of all persons to enforce morality (by coercion, if necessary). If persons do, indeed, have such a right, then so do those officials who employ the institutions of law and government to secure our moral rights. Those officials wrong the people over whom they exercise such power primarily only in coercively preventing rival enforcement (attempts at which are usually infrequent) and in extending the law's requirements beyond those actions that we also have independent moral reasons to perform. These wrongs, while serious, are nothing like the systematic wrong that would be done were all state coercion wrongful (and are nothing like the wrongs done by a master to a slave). And they seem to me to be wrongs that are, in normal circumstances in decent states, insufficiently serious to justify risking the widespread misery and social upheaval that could be expected to flow from active or revolutionary resistance to the state (or to states generally). (Simmons 2005a, 192).

Als Alternative können philosophische Anarchist*innen gemäss Simmons (2005a, 193) die These zurückweisen, moralisches Unrecht durch den Staat führe zwingend zu einer Widerstandspflicht. Selbst wenn ein Staat die Rechte jener Personen verletzt, die er zu einem Verhalten zwingt, sind wir nicht verpflichtet „die Bomben hervorzuholen“, ziehen diese Personen das erlittene Unrecht einer möglichen Revolution oder einem Bürgerkrieg vor. Simmons' kommt zum Schluss:

Philosophical anarchists have these (and other) means available to dissociate themselves from their *bomb-throwing* anarchist relatives. (Simmons 2005a, 192, Hervorhebung hinzugefügt).

Aus anarchistischer Sicht sind mehrere Aspekte in Simmons' Aussagen problematisch. Erstens greift Simmons in seinem Versuch, sich von den politischen Anarchist*innen zu distanzieren, auf das *klassische Vorurteil* zurück. Gemäss diesem sei der Anarchismus eine im besten Fall destruktive und im schlimmsten Fall eine durch und durch gewalttätige Bewegung (vgl. Abschn. 2.3.2). Zweitens lassen – sowohl Wellmans als auch Simmons' Aussagen – ein Bewusstsein für das anarchistische Transformationsverständnis vermissen. Dieses basiert unter anderem auf dem Konzept der direkten Aktion sowie demjenigen der präfigurativen Politik und versteift sich gerade

nicht auf den gewalttätigen Barrikadenkampf (Gordon 2008, 34–40; Loick 2017, Abschn. 3.8).¹⁷⁷ Veränderungen entstehen nicht primär *gegen*, sondern *neben* dem Staat, indem Aktivist*innen alternative Strukturen aufzubauen versuchen. Es geht um Evolution, nicht Revolution. Bestehende Institutionen sollen überwunden werden, indem sie durch neue, gerechtere und insbesondere legitime ersetzt werden. Stellt man fest, dass der Staat nicht legitim ist, scheint mir dies die überzeugendere Attitüde zu sein. Und es ist die anarchistischere als jene, die Simmons an den Tag legt. Dies allein spricht noch nicht per se dagegen, Simmons' Projekt als anarchistisch zu klassifizieren. Simmons erklärt aber auch nicht, weshalb er sich nicht auf anarchistische Grundüberlegungen stützt und weshalb man seine Theorie trotzdem als anarchistisch bezeichnen sollte. Dies spricht dafür, Simmons' Projekt als ein Beispiel für den philosophischen Anarchismus im weiten Sinn zu verstehen.

Die erwähnten unterschiedlichen Fokusse, welche Simmons' Anarchismus im weiten Sinn und die anarchistische Theoriefamilie an den Tag legen, unterstreichen diese Problematik noch weiter. Derweil Anarchist*innen nicht nur politische Herrschaft in den Blick nehmen und sich mit Herrschaft in allen Lebensbereichen befassen, legt Simmons das Augenmerk exklusiv auf den Staat. Daher überrascht es wenig, wenn seine Theorie Elemente enthält, welche unvereinbar mit anarchistischen Überlegungen sind. Erstens naturalisiert er indirekt, wie oben argumentiert, ökonomisch begründete Herrschaftsbeziehungen. Zweitens ist Lockes Arbeitstheorie aus anarchistischer Warte mehr als fragwürdig und droht, Simmons' Anarchismus indirekt zu disqualifizieren. Dies lässt sich beispielsweise entlang Crawford B. Macphersons (1980) Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen politischen Theorie in England nachzeichnen. Macpherson argumentiert, Locke verteidige nicht nur eine Privateigentumsordnung, sondern eine spezifisch kapitalistische Wirtschaftsordnung. Wie oben dargelegt, entstehen für Locke Eigentumsrechte durch unsere Arbeit. Demnach können wir durch unsere Arbeit Eigentum an Dingen erwerben, die wir dann gegen Geld mit anderen tauschen können. Geld ist aber bei Locke nicht nur ein Zahlungsmittel, wir können es ebenfalls dazu nutzen, um unser Geld zu vermehren. Es ist in anderen Worten Kapital. Dessen Ge-

177 Berkman bringt dies folgendermassen auf den Punkt: „Die Wahrheit ist, dass Revolutionen in modernen Zeiten nicht mehr auf Barrikaden ausgefochten werden. Diese gehören der Vergangenheit an. Die soziale Revolution ist eine ganz anders geartete und viel wesentlichere Sache: Sie schliesst eine Neuorganisation des ganzen gesellschaftlichen Lebens ein.“ (2005, 57 zit. nach Loick 2017, 205).

genstück in einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung – die Lohnarbeit – begründet Locke mit dem Eigentum am eigenen Körper. Denn als dessen Besitzer*in dürfen wir die dem Körper innewohnende Arbeitskraft veräußern. Damit geht Lockes Argumentation über die Begründung eines Eigentumsregimes hinaus. Indem das liberale Freiheitsverständnis Individualität an Privateigentum knüpft, dient es als ideologische Ergänzung zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft.

Daniel Loick (2016, 36–38) argumentiert, man könne Macphersons Analyse weiter zuspitzen und so die *These des Kaputtbesitzens* rechtfertigen. Gemäss dieser ist Eigentum an ϕ nicht nur keine Bedingung, um ϕ zu gebrauchen. Eigentum kann gar die Nutzung von ϕ behindern. Sobald die Verteilung von Grund und Boden abgeschlossen ist, sehen wir uns für Loick mit einer Ungleichheit konfrontiert:

In der Phase, in der die Verteilung von Land bereits abgeschlossen ist, kommt es notwendigerweise zu einer Ungleichheit: Es gibt einige, die Land besitzen, das sie bearbeiten (lassen) können, und es gibt andere, die nur ihre Arbeitskraft haben, die sie verkaufen müssen. (Loick 2016, 37).

Diese Ungleichheit kann höchst problematisch werden, da sich aus ihr Abhängigkeiten ergeben. Doch nicht nur das. Denn indem das Land das Eigentum der Besitzenden ist, „blockieren“ diese, dass die Besitzlosen durch ihre Arbeit – was gemäss Lockes Arbeitstheorie den Besitz an Dingen begründet – Eigentum erlangen können.¹⁷⁸

James Tully (1993) argumentiert ferner, die koloniale Aneignung von Amerika sei kein Nebenthema in Lockes *Zwei Abhandlungen*, sondern eines ihrer Hauptziele. Dies zeigt Tully, indem er auf problematische Aspekte in den Kernelementen von Lockes Akkumulationsbeschränkung hinweist. Diese beinhaltet, wie oben erwähnt, ein Verbot, Güter verderben zu lassen und damit zu vergeuden. Indem Locke dieses Vergeudungsverbot mit einem Kultivierungsgebot gleichsetzt, kann er den amerikanischen Grund und Boden als „Brachland“ und die indigene Nutzung desselben zum Jagen und Sammeln als „Brachliegenlassen“ bezeichnen. Mehr noch, indem die indigene Bevölkerung Lockes Kultivierungsgebot in dessen Augen missach-

178 Für Locke ist dies nicht weiter problematisch. Dies lässt sich aus einer Äusserung in *Über die Regierung* ablesen. Darin erklärt Locke: „[...] der Torf, den mein Knecht gestochen [... hat, ist] demnach *mein* Eigentum, ohne irgendjemandes Zuweisung oder Zustimmung“ ([1689] 2012, II, § 28, Hervorhebung hinzugefügt). Die Arbeit des Knechts ist damit nicht die seine, sondern jene seines Arbeitgebers John Locke.

tet, stehlen sie vom Gemeineigentum, was wiederum die Bestrafung der indigenen Bevölkerung rechtfertigt. Dies offenbart einen theorieinhärenten Rassismus, da für Lockes kolonialistische Perspektive weder die indigene Produktionsweise noch die indigenen politischen Institutionen vorstellbar sind. (vgl. Loick 2016, 38–43) In Bezug auf den Anarchismus bedeutet dies z. B., dass nichtkapitalistische Produktionsweisen ebenfalls als „Brachliegenlassen“ verstanden werden könnten und dass lediglich eine kapitalistische Ordnung legitim sein kann. Und dies ist eine Position, die für eine anarchistische Theorie nicht haltbar ist.

Gegen die Übertragung von Tullys Kritik an Locke auf seine Theorie könnte Simmons einwenden, er teile Lockes Konklusionen nicht vollumfänglich. Simmons ([1994] 2001, 240–48) argumentiert beispielsweise *contra* Locke, *Native Americans* hätten einen Anspruch auf einen partikularen Anteil an jenem Grund und Boden, den ihre Vorfahren genutzt haben. Wie weitreichend dieses indigene Anspruchsrecht ist, lässt sich für Simmons nicht genau bestimmen. Einige vergangene ungerechtfertigte Landnahmen werden sich nicht mehr korrigieren lassen. In anderen Fällen wird es schwierig sein, herauszufinden, wie wir ungerechtfertigte Landnahmen berichtigen können. Zudem werden sich Probleme mit kollidierenden Rechten Dritter ergeben. Dazu kommt die Herausforderung, den Lauf der Zeit sowie den sich geänderten Kontext angemessen zu berücksichtigen. Diese praktischen Probleme dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Simmons sich in seiner Argumentation von einer orthodoxen Leseart von Lockes Überlegungen löst. Denn für Locke stellte sich – worauf Tully (1993) hinweist – die Frage nach der Entschädigung der indigenen Bevölkerung nicht. Denn deren Grund und Boden war für Locke ungenutztes Niemandsland. Diese Konklusion ist für Simmons ([1994] 2001, 247) aber nicht überzeugend, nehmen wir die Idee ernst, Eigentum an ϕ entstehe, indem wir ϕ in unsere zweckbestimmten Aktivitäten integrieren. Ist dies – wie Simmons zu denken scheint – der Kerngedanke in Lockes Akkumulationstheorie, dann ist das Land, auf dem die *Native Americans* gelebt, gejagt, gearbeitet usw. haben, in ihren Besitz übergegangen. Dabei ist es nicht relevant, ob es sich bei diesem Eigentumsrecht um ein gemeinschaftliches oder individuelles Recht handelt.¹⁷⁹ Der Vorwurf des theorieinhärenten Rassismus ist somit in Bezug auf Simmons nicht gegeben. Ebenso wenig

179 Für Simmons ([1994] 2001, 245–47) begründet Lockes Akkumulationstheorie nicht nur individuelle Eigentumsrechte. Auf ihrer Basis kann man auch (privates) Gemeinseigentum rechtfertigen.

scheint in diesem Bezug der Vorwurf zu greifen, ein lockeanischer Ansatz tendiere dazu, nichtkapitalistische Produktionsweisen als „Brachliegenlassen“ zu verstehen.¹⁸⁰

Simmons' Überlegungen zu historischen Rechten folgend können wir zudem eine Antwort auf die These des Kaputtbesitzens formulieren. Denn damit diese zu überzeugen mag, müssen Eigentumsrechte an ϕ zumindest mittelfristig stabil und damit unveränderlich sein. Akzeptieren wir Simmons' Argumentation, dann ist Eigentum an respektive die Nutzung von ϕ kontextabhängig. Dies folgt aus der obligatorischen Reduzierung von Eigentumsrechten. Nehmen wir als Beispiel Eigentum an Immobilien in einer Stadt wie Zürich und nehmen an, die bestehenden Besitzrechte seien durch legitime Aneignungen und Transaktionen entstanden. Man könnte beispielsweise argumentieren, der heutige Kontext habe sich durch die Bevölkerungszunahme verändert und in der Folge sei Wohnraum massiv knapper geworden. Deshalb seien die Eigentums- oder die Nutzungsrechte an Immobilien anzupassen, um zum Beispiel zahlbaren Wohnraum zu sichern. Zwar wird es schwierig sein, in Einzelfällen festzustellen, was ein gerechter Anteil von ϕ (z.B. Immobilien) ist. Die obligatorische Reduzierung gibt uns aber ein Instrument zur Hand, um die Problematik des Kaputtbesitzens, wenn nicht völlig zu verhindern, dann doch zu entschärfen.¹⁸¹

Ist damit die These widerlegt, bei Simmons' Anarchismus handle es sich nicht um einen philosophischen Anarchismus im engen Sinn? Angesichts der „Blutarmut“, die sich aus dem Widerstandsverbot ergibt, dem exklusiven Fokus auf staatliche Autorität und der sich daraus ergebenden fehlenden Analyse hegemonialer Strukturen scheint die These weiterhin angebracht. Simmons' könnte darauf auf verschiedene Arten antworten. Die einfachste Möglichkeit besteht darin, die These als nebensächlich abzutun. Dann ist aber die Frage weiterhin berechtigt, weshalb er die anar-

180 Für Simmons ([1994] 2001, 248) lag aber Locke in seiner Einschätzung richtig, die indigene Landnutzung sei ineffizient. Es gibt für Simmons nicht ausreichend Land auf der Erde, damit wir uns durch kollektive Aktivitäten wie Jagen, Fischen, Wandern, nicht sesshafte Landwirtschaft und Ähnliches versorgen könnten. Dafür ist Zahl der Menschen heute zu gross. Daraus schliesst Simmons, dass Eigentumsansprüche, die auf Jagen und Sammeln basieren, weniger weitreichend sein können als früher. Damit kommt es auch dann zu einer Reduzierung der indigenen Ansprüche, wenn wir Lockes (rassistische) Annahmen darüber zurückweisen, welche Aktivitäten Eigentumsrechte generieren können.

181 Wie wir in Abschn. 7.1 sehen werden, ist die Einsicht, dass Eigentumsrechte nicht absolut sein können, für mich eine Voraussetzung, um eine liberale Antwort auf die anarchistische Herausforderung zu formulieren.

chistische Theriefamilie und deren Überlegungen, Werte und Analysen nicht rezipiert. Um dieser Problematik auszuweichen, könnte Simmons ein „Rebranding“ machen und seine Theorie nicht mehr als philosophischen Anarchismus bezeichnen. Dadurch distanzierte er sich von der anarchistischen Theorienfamilie, welche er kaum rezipiert, ohne seine anarchistischen Elemente aufgeben zu müssen. Der Verzicht, sein Projekt als eine Spielart des Anarchismus zu bezeichnen, entbindet Simmons aber nicht davon zu erklären, inwiefern seine Position mit der Grundidee eines von Natur aus freien Individuums vereinbar ist. Selbst wenn er argumentiert, in jenen Naturzuständen, in welchen Personen ohne (ausreichend) Besitz von den Früchten ihrer Arbeit ausgeschlossen sind, seien diese „frei“ – im Sinne von „sie haben ein Recht, eine Gemeinschaft zu gründen oder einer beizutreten“ – bleibt die Kraft der Kritik an Simmons teilweise erhalten. Verstehen wir das Recht zu Φ -en als einen Anspruch darauf, auch effektiv Φ -en zu können, dann folgt aus dem Recht zu Φ -en ein Anspruch auf einen Kontext, in dem wir in der Lage sind, zu Φ -en. Wir brauchen beispielsweise die notwendigen Ressourcen, die es erlauben zu Φ -en. Naturzustände, die uns unser Recht zu Φ -en faktisch verunmöglichen, sind von diesem Standpunkt aus defektiv oder ungerecht. Daraus ergibt sich wiederum die Frage, wie es gerechtfertigt sein kann, dass eine Person oder eine Gruppe von Personen so viel (unverderblichen) Reichtum anhäuft, dass anderen ein „Menschenrecht“ verwehrt bleibt. Diese grob umrissene egalitaristische Kritik an Simmons positiven Theorieaspekten verbleibt auch bestehen, wenn er seinen Ansatz nicht mehr als „Anarchismus“ bezeichnet.

Ein Rebranding löste darüber hinaus auch ein weiteres Problem nicht. Die obigen Überlegungen deuten darauf hin, dass Simmons den Status quo durch die „Hintertüre“ stützt. Sein kritisches Momentum, welches er aufbaut, indem er die gängigen Legitimationsversuche staatlicher Autorität dekonstruiert, geht im Verlaufe seiner Argumentation verloren. Sein Realismus ist, wie ich oben argumentiert habe, einer der Hauptgründe dafür. Staaten sind als de facto Autoritäten ein sozialer Fakt, das – wie Simmons korrekterweise bemerkt – nicht nur negative Auswirkungen auf unser Leben haben muss. In seinem Versuch, zumindest bestimmte staatliche Handlungen zu rechtfertigen, geht er aber zu weit. Nicht nur rechtfertigt er einen eingeschränkten Katalog staatlicher Handlungsfelder und leitet aus unserer natürlichen Pflicht zur gegenseitigen Hilfe eine Verpflichtung ab, staatliches Handeln nicht zu behindern. Er formuliert diese so stark, dass sie die Entstehung legitimer politischer Autorität verunmöglicht. Die entscheidende Stelle, an welcher sich das kritische Momentum in Simmons’

Theorie demnach zu verflüchtigen beginnt, ist seine Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren (vgl. Abschn. 4.3).

Könnte Simmons auf diesen Punkt nicht reagieren, indem er argumentiert, seine Konklusion sei – trotz skeptischer Ausgangsprämisse – unausweichlich? Dieser Ausweg steht ihm in der Tat frei, es gibt aber gute Gründe, die dagegensprechen. Seine Folgerungen scheinen sich mehr seinen Präferenzen als logischer Notwendigkeit geschuldet. Ein Indiz dafür ist unter anderem Magda Egoumenides Buch *Philosophical Anarchism and Political Obligation* (2014). Darin wendet sie die gleiche argumentative Strategie wie Simmons an, d. h. sie befasst sich mit den bekannten Begründungsversuchen der politischen Pflicht. Im Gegensatz zu Simmons nimmt sie aber von Beginn weg den positiven Theorieteil in den Blick, indem sie versucht, ein „anarchistisches“ Legitimationsverständnis zu begründen. Daraus ergibt sich ein Ansatz, der sein kritisches Momentum nicht verliert. Wie in der vorangehenden Diskussion bereits angedeutet, ermöglicht dies Egoumenides, eine Position einzunehmen, die auf der einen Seite die skeptische Haltung gegenüber staatlichem Handeln beibehält und auf der anderen nicht zum zwingenden Umsturz aufrufen muss, ohne dabei eine genuine anarchistische Position aufzugeben. Dies erlaubt, sowohl real existierende als auch vergangene oder zukünftige Staaten differenziert zu betrachten und ihren positiven sowie negativen Einfluss auf unser Leben zu berücksichtigen.

Was dies bedeutet – und welche praktischen Auswirkungen dies auf unseren alltäglichen Umgang mit dem staatlichen Autoritätsanspruch hat –, erklärt Egoumenides (2014) an drei Beispielen. Erstens diskutiert sie die Polizei (244). Bei dieser handelt es sich um eine typische staatliche Institution, um die Bevölkerung zu schützen. Die jüngere und jüngste Geschichte ist aber voller Beispiele von Polizeigewalt oder politischer Repression unter dem Banner der Verbrechensbekämpfung oder Strafverfolgung.¹⁸² Dies ist das Spannungsfeld, in welchem wir uns bewegen. Wir besitzen ein moralisches Recht zu strafen und eine Verpflichtung gegenüber unseren Mitmenschen *qua* Menschsein. In diesem Kontext kann eine bereits bestehende

182 Ein Beispiel ist etwa die Geheime Staatspolizei, kurz Gestapo, zur Zeit des Nationalsozialismus oder das Ministerium für Staatssicherheit, kurz Stasi, in der DDR. Daneben sind Praktiken wie z. B. das Racial Profiling – d. h. eine Person aufgrund von Merkmalen wie ihrer Herkunft oder Ethnie und nicht wegen konkreten Verdachtsmomenten zu kontrollieren – hoch problematisch. Die Praxis kann potenziell dazu führen, den Status einer Teilbevölkerung (z. B. Personen mit dunkler Hautfarbe) als „Problem“ zu naturalisieren (vgl. etwa Rose 2002).

Institution ein durchaus geeignetes Mittel sein, um diesen Verpflichtungen nachzukommen. Soweit deckt sich Egoumenides' mit Simmons' Konklusion. Doch mit dem Hinweis, die Polizei sei keine moralische Notwendigkeit, geht sie darüber hinaus. Um den Schaden für Individuen so klein wie möglich zu halten, stehen wir in der Pflicht, neue Institutionen zu entwickeln, die den Schutz der Bevölkerung ohne Zwang sicherstellen können. Dabei schwebt ihr nicht eine plötzliche Revolution vor, in deren Rahmen die Polizei (oder vergleichbare Organe) quasi über Nacht abgeschafft werden. Die besseren Institutionen sollen „im Laufe der Zeit“ implementiert werden. Daraus folgt – auch wenn dies Egoumenides so nicht explizit erwähnt – eine Einschränkung des staatlichen Autoritätsanspruches, damit neue Institutionen entstehen können: Im Sinne der Subsidiarität darf der Staat zivilgesellschaftlichen Strukturen, die sich anschicken, Aufgaben, die bisher er erbracht hat, autonom zu übernehmen, nicht in den Weg stellen – solange diese ohne oder mit weniger Zwang auskommen.

Als zweites Beispiel präsentiert Egoumenides das Bildungssystem und das Gesundheitswesen (244–45). Es zeigt sich ein vergleichbares Bild wie bei der Polizei. Staatlich organisierte Bildung ebenso wie staatliche Gesundheitsvorsorge können ein Mittel sein, um moralische Ziele zu verfolgen.¹⁸³ Das Missbrauchspotential ist aber nicht von der Hand zu weisen. Bildung kann ein Instrument dazu sein, die Bevölkerung zu „zivilisieren“ bzw. zu erziehen.¹⁸⁴ Zugang zu medizinischer Versorgung kann man dazu missbrauchen, Personen vom System abhängig zu machen, und das Gesundheitssystem kann dazu dienen, Menschen zu misshandeln oder als „Verrückte“ unsichtbar zu machen. Dieser Kontext verlangt von uns – wollen wir den

183 Eine gesellschaftlich organisierte Bildung ist – wie ich argumentiert habe – etwa eine notwendige Voraussetzung, damit Kinder und Jugendliche zu autonomen Erwachsenen heranwachsen können (vgl. Abschn. 3.1.3).

184 Egoumenides verwendet lediglich den Begriff der „Zivilisierung“. Dies bedeutet, zu veranlassen, dass sich jemand aus einem primitiven Zustand heraus entwickelt (vgl. «Civilizing» o. J.). Dies ist nicht nur potenziell paternalistisch, es kann auch als Begründung dienen, vermeintlich „unterlegene“ Ansichten, die nicht dem staatlichen Dogma entsprechen, zu tilgen. In diesem Kontext bietet sich mit Erziehung und Bildung im Deutschen eine Unterscheidung an, die sich im Englischen so nicht findet. Der Begriff Erziehung ist dabei „[...] zuerst und wesentlich Fremderziehung. Unser Lernen wird überformt und modelliert von anderen; im Grossen und Ganzen zu unserem Nutzen [...] aber eben nicht in eigener Regie und aus eigener Initiative“ (Prange 2006, 5). Bildung ist dagegen nicht fremdbestimmt: „[D]er, wie wir treffend sagen, sich *bildet* – man kann sich nicht von anderen bilden lassen – und insofern über sein Lernen verfügt oder zu verfügen glaubt“ (5). Aus diesem Grund spreche ich an dieser Stelle von „erziehen“.

Schaden für Individuen so gering wie möglich halten – die spezifischen Gründe und Rechtfertigungen hinter einer staatlichen Aufgabe genau anzuschauen. In anderen Worten stellt sich Egoumenides auf den Standpunkt, es reiche nicht aus zu argumentieren, Bildung, Gesundheitsversorgung etc. sei grundsätzlich gut oder eine Notwendigkeit – die staatliche Praxis ist ebenfalls eine relevante Bewertungsgrösse.

Als drittes und letztes Beispiel nennt Egoumenides das Militär (246). Da Staaten keine Legitimation besitzen, so argumentiert sie, haben wir keinen Grund, dieses Mittel zur staatlichen Selbsterhaltung zu unterstützen. Daraus folgt aber nicht, die Streitkräfte eines Staates seien sofort abzuschaffen. Auch können Institutionen wie das Militär, um Egoumenides' Argument zu erweitern, im jetzigen Kontext ein notwendiges Übel sein, welches es braucht, damit sich innerhalb des Territoriums eines Staates neue, „anarchistische“ Gesellschaftsstrukturen überhaupt entwickeln können, da sie die Gefahr einer Okkupation minimieren. Dabei sind wir aber, wie im Rahmen der Polizei skizziert, in der Pflicht, bessere – d. h. nicht zwangs- und gewaltbasierte – Institutionen zu schaffen.

Daraus ergibt sich für Egoumenides folgende Konklusion:

Those among us who claim they are anarchists, cannot, as such, insist that they are free to escape that within the state which frustrates their individual pleasures, but also to enjoy in it what they find pleasant. They must take the bad with the good. They must, like everyone else, have responsibility as well as freedom. [...] in the light of the knowledge that the state is no necessary or exclusive source of ethical concerns, at every instance all of us have the responsibility to consider carefully whether and why what the state requires, or does, is acceptable, or whether it creates harm. This is the way of tracing harm done to individuals and distinguishing reasonable from illegitimate constraints. Those accepted are those that have been tested and deemed appropriate. (Egoumenides 2014, 247–48).

Die Pflicht, bestehende zwangsbewehrte Institutionen durch solche zu ersetzen, welche Individuen so wenig Schaden wie nur möglich zufügen, ist unvereinbar mit einer Verpflichtung, staatliches Handeln nicht zu behindern. Denn es ist erstens fraglich, ob Staaten als territoriale, hierarchische, einheitliche und transzendente politische Gebilde, welche sowohl Souveränität und das Gewaltmonopol beanspruchen, ihre (de facto) Autorität widerstandslos teilen. Zweitens fördert eine solche Limitierung von Politik auf den Staat potenziell die im Westen zu beobachtende politische

Lethargie. Die gesamte Gesellschaft oder Teile davon betreffende Probleme werden nicht ausschliesslich in den Parlamenten, Regierungssitzen und Verwaltungen dieser Welt gelöst. Es sind oftmals und – daran erinnert uns das Konzept der präfigurativen Politik und der direkten Aktion – legitimerweise die direkt Betroffenen, die kreative Lösungen finden und neue Institutionen entwickeln. Dies geschieht manchmal *mit*, manchmal aber auch *gegen* staatliche Institutionen. Dass diese den alternativen Strukturen Raum bieten oder sie ins staatliche Institutionengefüge integrieren, ist moralisch gesollt – und vielleicht auch eine *pragmatische* Notwendigkeit.

4.5 Drittes Zwischenfazit: Die politische Pflicht eignet sich nicht für das konservative etatistische Projekt

Die Beschäftigung mit Simmons' Kritik an den Ansätzen, die eine politische Pflicht zu begründen suchen, hat gezeigt, dass wir gute Gründe haben, die Autoritätsansprüche bestehender Staaten zurückzuweisen oder kritisch zu hinterfragen (vgl. Abschn. 4.1). Akzeptieren wir Simmons' Argumentation und weisen die Existenz einer allgemeinen politischen Pflicht gegenüber dem Status quo zurück, dann können wir nicht mehr standardmässig von einer Pflicht ausgehen, die bestehenden Gesetze qua ihrem Status als rechtliche Norm zu befolgen – was uns zwingt, unsere Stellung in der politischen Sphäre zu hinterfragen (Simmons 1979, 200; 1993, 263). Daraus folgt aber für Simmons kein Freipass, die Gesetze kategorisch zu ignorieren oder zu tun und zu lassen, was wir wollen. Rechtliche Normen, die sich mit moralischen Pflichten, Ansprüchen usw. überschneiden, sind weiterhin zu befolgen. Zudem haben wir von der politischen Pflicht unabhängige Gründe, die dafürsprechen, bestehende Staaten nicht zu behindern, solange diese ausreichend gerecht sind.

Zu akzeptieren, dass wir keine politische Pflicht besitzen und deshalb in Naturzuständen leben, stellt für Simmons damit weder die Existenz bestehender Institutionen infrage, noch zieht sein Anarchismus notwendigerweise signifikante Veränderungen für unseren Alltag nach sich. Zu diesem Schluss kommt Simmons aufgrund verschiedener, miteinander verknüpfter Überlegungen. Erstens sprechen neben der natürlichen Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen (vgl. Abschn. 4.1.2), weitere moralische Überlegungen dafür, staatliche Anweisungen zu befolgen. Simmons nennt unter anderem unsere natürlichen Pflichten gegenüber anderen Personen (z. B. die Pflicht, andere nicht zu schädigen oder zu verletzen), oder gewichtige

moralische Beweggründe, die zwar nicht den Status von Pflichten haben, aber für Entscheidungen, wie wir handeln sollen, relevant sind (z. B. die Frage, ob wir andere und ihre Pläne behindern, befolgten wir das Gesetz nicht, nur weil wir dies dürfen; Simmons 1987, 276, 278). Zweitens ist der philosophische Anarchismus für Simmons ([1996] 2001, 108–13) „schwach“ und muss einen Ansatz der „Balance der Gründe“ verfolgen. Denn haben wir Gründe, die dafürsprechen, Staaten zumindest nicht zu behindern, dann kann aus der Rückweisung der politischen Pflicht kein finaler Handlungsgrund folgen, der in einer Widerstandspflicht gegen den Status quo mündet (vgl. Abschn. 4.2). Denn Staaten bringen uns auch Vorteile und ihre Handlungen können gegebenenfalls, wenn nicht legitimiert, dann doch gerechtfertigt werden (vgl. Abschn. 4.3). Damit ist die politische Pflicht drittens lediglich ein Aspekt, wenn es darum geht, staatliches Handeln zu rechtfertigen.

Der Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren kommt damit ein wichtiger Stellenwert in Simmons' Projekt zu. Darüber hinaus handelt es sich bei der Differenzierung um ein geeignetes analytisches Werkzeug, um das Handeln von politischen de facto Autoritäten differenziert zu betrachten. Eine allgemeine politische Pflicht zu negieren ist unter diesen Vorzeichen nicht gleichbedeutend damit, alle existierenden Staaten von einem moralischen Standpunkt aus als gleich unmoralisch einzustufen (vgl. dazu z. B. Simmons 1979, 196–99; 1993, 260–69). Wir können gewisse staatliche Handlungen beispielsweise rechtfertigen, indem wir darauf hinweisen, dass diese im Interesse der Bürger*innen oder dass diese gerecht sind. Je mehr Handlungen eines Staates wir rechtfertigen können, desto unproblematischer ist dieser von einem moralischen Standpunkt aus. Die Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren verhindert zudem, in eine Staatsphobie zu verfallen, und erlaubt, analytisch zwischen den schlimmsten Auswüchsen von Staatlichkeit wie Konzentrationslagern und positiven Aspekten staatlichen Handelns wie Sozialversicherungen zu unterscheiden. Eine Disqualifikation durch das Schlimmste ist als Konsequenz daraus nicht mehr möglich. Die Möglichkeit, staatliches Handeln zu rechtfertigen, erlaubt eine überzeugende, kontextsensitive Herangehensweise an Staatlichkeit.

Trotzdem kommen wir nicht umhin festzustellen, dass Simmons von der radikalen Kraft seiner eigenen Argumentation zurückzuschrecken scheint. Sein Wunsch, aus seinen Überlegungen kein Widerstandsgebot gegenüber bestehenden Staaten abzuleiten, führt ihn tendenziell zu einem Widerstandsverbot (vgl. Abschn. 4.2, 4.3). Wir können Simmons' Position

akzeptieren, gemäss welcher daraus, eine politische Pflicht gegenüber bestehenden Staaten zu verneinen, keine direkte Pflicht folgt, bestehende Institutionen abzuschaffen. Ebenfalls können wir Simmons' Argumentation akzeptieren, gemäss welcher philosophischer Anarchismus nicht zu weit verbreitetem Ungehorsam oder Chaos führen muss. Daraus folgt aber nicht notwendigerweise ein „zahnloser“ Anarchismus, der primär zwischen guten und schlechten respektive schlechten und schlechteren Staaten unterscheidet oder politischen Institutionen Grenzen setzt (für eine vergleichbare Argumentation, siehe Egoumenides 2014, 45–46). Diese Diskrepanz zwischen radikaler Ausgangslage und moderater Konklusion führt zu Spannungen innerhalb von Simmons' Argumentation. Einerseits sollen Bürger*innen staatliches Handeln basierend auf dessen moralischen Stellung selektiv unterstützen oder ablehnen (Simmons 1993, 269). Andererseits sollen wir politische Realist*innen sein, die pragmatisch handeln und sich der Gefahren bewusst sind, welche die Zerstörung gerechtfertigter illegitimer Staaten nach sich ziehen kann. Diese realistische Rahmung motiviert Simmons dazu, die Verletzung unserer Rechte standardmässig hinzunehmen. Steht dies aber nicht im Widerspruch zur Aufforderung, staatliches Handeln zu kritisieren und selektiv zu unterstützen oder abzulehnen (Egoumenides 2014, 47)?

Derweil die Verneinung einer politischen Pflicht gegenüber bestehenden Staaten überzeugend ist, bleiben damit die positiven Aspekte und die praktischen Konsequenzen daraus hinter ihrem Potenzial zurück. Simmons' Überlegungen zu unseren moralischen Verpflichtungen basieren zudem auf John Lockes Philosophie, welche weder Anarchist*innen noch andere Personen zwingend teilen müssen. Wir haben darüber hinaus gesehen, dass es gute Gründe gibt, gegenüber der These, Zustimmung sei die (einzige) Grundlage der politischen Pflicht (vgl. Abschn. 4.4.1), oder gegenüber den lockeanischen Elementen (vgl. Abschn. 4.4.2) kritisch zu sein. Distanzieren wir uns von diesen Elementen, dann folgt aus Simmons' Argumentation mehr als eine harmlose, begrenzte Kritik am Staat. Das politische Sollen infrage zu stellen ist ein Standpunkt, der dazu zwingt, Staaten als defektiv und schwer legitimierbar zu betrachten (Egoumenides 2014, 48–50). Selbst wenn wir wie Simmons argumentieren, das Handeln nicht legitimer Staaten sei selektiv zu rechtfertigen, folgt daraus nicht, es gäbe keine Pflicht, Bestehendes zu verbessern (vgl. Abschn. 4.4.2). Diese kann – je nach Kontext – auf eine Pflicht zum Widerstand hinauslaufen. Bestehendes zu verbessern kann aber im Fall von gerechten Staaten, deren Handlungen oft gerechtfertigt

tigt sind, auch bedeuten, dies auf eine nicht zu disruptive Weise zu tun – dahingehend ist Simmons recht zu geben.

Interpretieren wir Simmons wie hier vorgeschlagen, dann erhalten wir eine negative Herausforderung, die wir als den philosophischen Anarchismus im engeren Sinn zuordnen können. Die theoretische Relevanz ist durch die kritische Analyse bestehender Theorie über die politische Pflicht gegeben. Für die politische Praxis sind die Überlegungen relevant, weil sie uns gebieten, den politischen Status quo auf eine Weise zu verändern, die uns erlaubt, die politischen Institutionen und Strukturen zu legitimieren. Dies verweist auf die Notwendigkeit, eine positive Herausforderung zu formulieren. In Simmons' Argumentation können wir eine mögliche Grundlage dafür identifizieren, die sich aus seiner Unterscheidung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen ergibt. Um staatliches Handeln zu rechtfertigen, können wir auf instrumentelle Gründe zurückgreifen. Trifft dies zu, so stellt sich die Frage, weshalb diese Gründe nichts zur Legitimation beitragen sollen. Wird ein Staat durch seine Handlungen ein Instrument dafür, besser zu leben, ist das nicht zumindest ein Indiz für seine potenzielle Legitimität? Und wenn sich auf dieser Grundlage theoretisch ein Argument für eine staatlich verfasste Gesellschaft formulieren lässt, können Anarchist*innen nicht ein analoges Argument formulieren? Diesen beiden Fragen gehen wir im nächsten Kapitel nach.

