

kausale Kette hervorruft, die u. a. die Verfrachtung des Koffers beinhaltet, ist wenig bedrohlich. Natürlich ist es seltsam, eine Handlung, hier e1, unter Bezugnahme auf eine fernere Wirkung, e2, zu *beschreiben*, wenn man über sie als Ursache einer ihrer näheren Wirkungen, die Verfrachtung, informieren möchte. Aber auch hier gilt: Nach Lesart 1 lassen sich Stoekers unplausible Folgerungen einfach aus der seltsamen Wahl der *Beschreibung* der Handlung begründen, nicht daraus, daß die Handlung als Ursache aufgefaßt wird.

Die von Stoecker vorgebrachten Schwachpunkte werden m.E. nur dann brisant, wenn man die zweite Lesart wählt oder die beiden Lesarten vermischt. Dann nämlich kann die Behauptung, daß Arthurs Zerstörung des Flugzeugs die Zerstörung des Flugzeugs verursacht, als Behauptung interpretiert werden, daß ein Ereignis sich selbst verursacht; oder die, daß die Zerstörung des Flugzeugs den Transport des Koffers verursacht, so, daß etwas zeitlich Späteres zeitlich Früheres hervorbringt. Das steht gängigen Kausalauflassungen tatsächlich entgegen und wäre ein starkes Argument für die Preisgabe der These, Handlungen seien Ursachen; bzw. für die Annahme, Handlungen seien keine Ereignisse.

Verfolgen wir Stoeckers Argumentation ins Detail, erweist sie sich als nicht schlüssig. D.h. Stoeckers Kritik an der Deutung produktiver Handlungen im Sinne einer Ereigniskonzeption von Handlungen muß zurückgewiesen werden. Dennoch empfiehlt es sich in der Sache, sprich bzgl. der Frage nach einer Ereigniskonzeption von Handlungen, vorsichtig zu bleiben. Wir müssen es nämlich dahingestellt lassen, ob es nicht andere, schlüssigere Kritikpunkte an der Deutung produktiver Handlungen als Ereignisse gibt; wir müssen es sogar dahingestellt lassen, ob es nicht doch Argumente dafür geben könnte, sämtliches Handeln aus dem Bereich der Ereignisse auszugliedern.

Dennoch können wir auch daran festhalten, und damit ist das Ergebnis des gesamten Beitrags umrissen, daß die bislang vorliegende Kritik an Handlungen, die ja größtenteils auf der Infragestellung eben der Ereigniskonzeption von Handlungen beruht, selbst alles andere als stichhaltig ist. Und das gilt nicht nur für Stoeckers Versuche, sondern auch für jene Bennetts und Horgans. Wir können also zum Schluß kommen, daß uns vorläufig nichts anderes übrigbleibt, Handlungen als solche ernst zu nehmen, nicht nur in Entscheidungstheorie und Ethik, sondern auch, so mühsam das auch sein mag, in der Ontologie. Damit aber sind wir – bei Beachtung der Ergebnisse aktuellen Philosophierens – angehalten, eine Grundeinsicht der traditionellen Handlungstheorie anzuerkennen, selbst dann, wenn das heute mit erhöhtem Erklärungsbedarf verbunden ist.

Die Zumutbarkeit des Dissenses

Humes Kritik an Lockes Doktrin der stillschweigenden Zustimmung

Peter RINDERLE (Berlin)

I.

Die Frage, ob das Stillschweigen einer Person als ihre Zustimmung zu einer Abmachung gewertet werden kann, taucht vor allem dann auf, wenn eine Person entweder nicht über die Möglichkeit verfügt, ihren Dissens zum Ausdruck zu bringen, oder ein solcher ihr sehr teuer zu stehen kommen könnte. Unsere Praxis des moralischen Urteilens erkennt zwar die Freiwilligkeit einer Zustimmung als möglichen Grund des Eingehens einer moralischen Verpflichtung an; sie nimmt gleichzeitig aber eine wichtige Ausnahme an: Ist einer Person der

Dissens nicht zumutbar, dann liegt keine echte Zustimmung vor; wenigstens kann ihre Zustimmung in diesem Fall nicht als Grund für das Eingehen einer moralische Verpflichtung angesehen werden. Das gilt bereits für ausdrückliche Versprechen: Wenn eine Person nur deshalb verspricht, 1000 DM auf ein bestimmtes Konto zu überweisen, weil sie von einem Straßenräuber mit einer Pistole bedroht wird, dann hat selbst ihre ausdrückliche Einwilligung keine moralische Bindewirkung. Umso mehr gilt dies für andere, nicht verbale Äußerungen des Einverständnisses, bei denen die Zumutbarkeit des Dissenses einer noch höheren Aufmerksamkeit bedarf.

Ausgehend von dieser moralischen Intuition möchte ich in der vorliegenden Abhandlung mein Augenmerk auf ein Problem aus der politischen Philosophie richten: die moralische Qualität des Verhältnisses von Bürger und Staat. Es mag nämlich scheinen, man könne dann nicht von einer freiwilligen Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Gemeinschaft sprechen, wenn es diese nur unter sehr hohen Kosten auflösen kann. Und sicher geht die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer politischen Gemeinschaft in der Regel nicht auf eine freiwillige Entscheidung zurück. Der Dissens scheint damit in ganz besonderer Weise als unzumutbar. Dennoch stellen wir deshalb nicht die Bindung des Bürgers an einen Staat und eine sich daraus herleitende Pflicht zum Rechtsgehorsam in Frage; und ich meine auch, daß es ein Fehler wäre, von der Höhe der Kosten allein auf die Unfreiwilligkeit der politischen Zugehörigkeit, gar auf eine erzwungene Zugehörigkeit zu schließen. Doch wie kann das sein, wenn wir in unserer moralischen Praxis die Zumutbarkeit des Dissenses als Kriterium der Freiwilligkeit anerkennen?

In der vorliegenden Abhandlung möchte ich die Vereinbarkeit dieser scheinbar in verschiedene Richtungen weisenden Intuitionen aufzeigen. Meine These lautet, daß ein Dissens selbst dann zumutbar sein kann, wenn einer Person durch ihn hohe Folgekosten entstehen. Die Zumutbarkeit des Dissenses kann zwar tatsächlich als eine notwendige Bedingung der freiwilligen Zustimmung angesehen werden; die entstehenden Kosten allein erlauben jedoch nicht den Schluß auf seine Unzumutbarkeit. Mit anderen Worten: Die Einwilligung einer Person kann unter Umständen selbst dann einen guten Grund für eine moralische Verpflichtung bilden, wenn sich diese Person in einer Zwangslage befindet. Die Zwangslage als solche stellt kein hinreichendes Kriterium für die Unzumutbarkeit eines Dissenses dar; sie tut dies insbesondere dann nicht, wenn diese durch moralisch erlaubte oder geforderte Handlungen anderer Personen herbeigeführt worden ist. Trotz der möglichen Kosten einer Äußerung des Dissenses kann die Einwilligung einer Person somit den Grund einer moralischen Verpflichtung bilden.

Die Tragweite dieser systematischen These für die politische Philosophie ist bislang nicht genügend beachtet worden. Ich möchte hier zeigen, daß mit ihrer Hilfe der wohl einflußreichste Teil der Kritik von David Hume an John Lockes Grundlegung einer moralischen Verpflichtung zum Rechtsgehorsam zurückgewiesen werden kann. Da es bei Humes Kritik an Locke um die freiwillige Zustimmung als mögliche Grundlage einer Verpflichtung zum Gesetzesgehorsam geht, möchte ich im folgenden zweiten Abschnitt zunächst das spezifische Problem der politischen Verpflichtung näher erläutern, einige Kriterien zu dessen Lösung festlegen und auf einige exemplarische Lösungen aus der Geschichte der politischen Philosophie hinweisen. Im dritten Abschnitt möchte ich dann näher auf die Struktur des vertragstheoretischen Arguments eingehen. In der *Zweiten Abhandlung über die Regierung* nimmt John Locke an, daß der Bürger eines Staates aufgrund einer freiwilligen Zustimmung moralisch zum Gesetzesgehorsam verpflichtet sei.¹ Den Einwand, eine solche Zustimmung

¹ J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690) (Cambridge 1967); dt.: *Zweite Abhandlung über die Regierung* (Frankfurt 1967) (kurz: ZA) §§ 95 ff.

habe er nie wirklich gegeben, läßt Locke nicht gelten. Schon die Benutzung einer Straße komme einem stillschweigenden Versprechen zur Gesetzestreue gleich.

Diese Doktrin der stillschweigenden Zustimmung ist häufig zurecht dafür kritisiert worden, bloßes Mittel der Legitimation von Herrschaft auch ohne eine ausdrückliche Zustimmung zu sein. Sie diene nur dazu, die wahre Natur der politischen Herrschaft zu verschleiern, gleichzeitig aber den Schein ihrer vertragstheoretischen Legitimität zu retten. Viele Philosophen, die auf die Idee der Freiwilligkeit als Legitimationsinstanz nicht verzichten wollen, setzen daher das Kriterium einer hypothetischen, fiktiven Zustimmung an die Stelle des Kriteriums einer faktischen (ausdrücklichen oder stillschweigenden) Zustimmung. Wenn mit der Doktrin der stillschweigenden Zustimmung tatsächlich über „das Schicksal des legitimationstheoretischen Konsensempirismus“ entschieden wird,² und diese sich als falsch erweist, dann bleibt, geht man zudem von der Geltung eines moralischen Gebots zum allgemeinen Rechtsgesetz aus, nur das Postulat eines „Konsensrationalismus“ als Alternative – die Annahme, die Zustimmung sei ein Gebot der praktischen Vernunft. Wie die Doktrin der stillschweigenden Zustimmung steht aber auch die Doktrin eines apriorischen oder hypothetischen Vertrags unter Ideologieverdacht.³ Außerdem kann man bezweifeln, ob von der Doktrin der stillschweigenden Zustimmung wirklich das Schicksal des Konsensempirismus abhängt; vielleicht ist es möglich, das „Versprechen“ der Vertragstheorie – die Freiwilligkeit der politischen Bindung des Bürgers an den Staat – auf eine andere Weise als durch eine stillschweigende Zustimmung einzulösen.

Zunächst hängen diese Ausweichmanöver jedoch von der zumeist ungeprüften Annahme ab, daß Humes Kritik der Doktrin der stillschweigenden Zustimmung erfolgreich ist. Aber trifft seine Kritik überhaupt? Sicher hat Humes Kritik viele Facetten und hängt nicht zuletzt von seinem umfassenden Skeptizismus im Hinblick auf das Vermögen der praktischen Vernunft ab. In seiner kurzen Abhandlung *Über den ursprünglichen Vertrag* macht Hume aber einen sehr viel spezielleren Einwand gegen Lockes Vertragstheorie.⁴ Nach einer kurzen Skizze von Humes eigener Grundlegung der politischen Verpflichtung möchte ich diesen Einwand, mit dem Vertreter unterschiedlichster Positionen bis heute übereinstimmen,⁵ in einem vierten Abschnitt herausarbeiten: Aus der Benutzung der Landstraße oder, allgemeiner, aus der Entgegennahme von Vorteilen könne nicht auf eine stillschweigende Zustimmung geschlossen werden. Jedenfalls könne diese Zustimmung dann nicht als eine freiwillige Zustimmung gewertet werden, wenn keine reale Möglichkeit zur Auswanderung bestehe.⁶

Humes Kritik an Locke basiert auf der plausibel erscheinenden Annahme, daß das Bestehen von Handlungsalternativen eine notwendige Bedingung für die Freiwilligkeit einer

² W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags* (Darmstadt 1994) 138.

³ Vgl. A. J. Simmons, *Justification and Legitimacy*, in: *Ethics* 109 (1999) 739–771; 761.

⁴ D. Hume, *Of the Original Contract* (1748); dt.: *Über den ursprünglichen Vertrag*, in: *Politische und ökonomische Essays*, Bd. 2 (Hamburg 1988) (kurz: UV) 301–324.

⁵ Vgl. bereits A. Smith, *Lectures on Jurisprudence* (Oxford 1978) 317; J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt 1975) (kurz: TG) § 51, 372; ders., *Politischer Liberalismus* (Frankfurt 1998) (kurz: PL) 323; A. J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton 1979) (kurz MP) 99; J. Raz, *The Obligation to Obey the Law*, in: ders., *The Authority of the Law* (Oxford 1979) 233–249; 235; R. Dworkin, *Law's Empire* (London 1986) 192; W. Kersting, *Die politische Philosophie*, 139; A. Engländer, *Die neuen Vertragstheorien im Licht der Kontraktualismuskritik von David Hume*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 86 (2000) 2–28.

⁶ Aufgrund der starken Bande von Kultur und Sprache, so Rawls, sei selbst das Recht zu emigrieren vielleicht nicht ausreichend dafür, „um die Autorität des Staates [...] als eine freiwillig akzeptierte Autorität erscheinen zu lassen“ (PL, 324). Vgl. Ph. Pettit, *Republicanism* (Oxford 1997) 183 ff.

Handlung ist. Sein Einwand gegen Locke muß aber scheitern, wenn sich diese Annahme als falsch erweist. Schon Locke hat sie, ohne dabei an das Problem der politischen Verpflichtung zu denken, im *Versuch über den menschlichen Verstand* in Frage gestellt;⁷ im fünften Abschnitt möchte ich darlegen, daß viele Philosophen heute Lockes Auffassung teilen. Wenn es richtig ist, daß die Handlungsfreiheit einer Person keine notwendige Voraussetzung für das Vorliegen einer freiwilligen Handlung ist, und wenn man darüber hinaus die Freiwilligkeit einer Handlung als mögliche Quelle einer moralischen Verpflichtung anerkennt, dann ist der fehlende Handlungsspielraum eines Menschen kein hinreichender Grund für den Schluß auf das Nichtvorliegen einer freiwilligen Zustimmung. Wenn die Freiwilligkeit einer Handlung also nicht davon abhängt, ob es der Person möglich gewesen wäre, anders zu handeln, dann kann man aus der fehlenden Möglichkeit zur Auswanderung nicht schließen, daß sie sich unfreiwillig auf dem Territorium eines Staates aufhält.

Was die moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam angeht, würde daraus folgen, daß ein Mensch selbst dann aufgrund seiner eigenen Einwilligung zum Gesetzesgehorsam verpflichtet sein *könnte*, wenn er nicht über die Möglichkeit verfügt, das Territorium eines Staates zu verlassen. Sicherlich ist die Handlungsfreiheit meist ein gutes Indiz für die Frage nach der Freiwilligkeit einer Handlung; doch konstitutiv ist erstere für letztere dann eben nicht. Die reale Möglichkeit, einen Dissens auch durch eine Auswanderung sichtbar werden zu lassen, wäre, wenn diese These richtig ist, keine notwendige Bedingung für das Vorliegen einer echten Einwilligung.

Meine hypothetischen Formulierungen sollen deutlich werden lassen, daß mein Argumentationsziel begrenzt ist: Es besteht nicht in der Begründung der These, daß die Abwesenheit von äußerem Zwang, die unbeschränkte Handlungsfreiheit einer Person keine notwendige Bedingung für die Freiwilligkeit ihres Handelns ist. Es ist bescheidener: Sollte diese These, die mir intuitiv plausibel erscheint, richtig sein, ließe das Rückschlüsse auf die Debatte um den Grund der politischen Verpflichtung zu. Sie würde Humes Kritik an Lockes Doktrin der stillschweigenden Zustimmung entkräften und die Möglichkeit eines Arguments eröffnen, wonach für manche Bürger eine in ihrer freiwilligen Zustimmung wurzelnde moralische Verpflichtung zum Rechtsgehorsam bestehen kann, selbst wenn ihre Bindung an einen Staat nicht auf eine freiwillige Entscheidung zurückgeht und sie keine Möglichkeit zur Auswanderung haben. Im letzten Abschnitt weise ich darauf hin, daß Lockes vertragstheoretische Grundlegung der Pflicht zur Gesetzestreue, sollte sie auch gegen Humes Einwand gefeit sein, möglicherweise anderen Einwänden ausgesetzt ist. Was die Grundlage einer Pflicht zum *allgemeinen* Rechtsgehorsam angeht, ist eine skeptische Sicht deshalb allein aufgrund einer partiellen Rehabilitation von Lockes Doktrin der stillschweigenden Zustimmung nicht auszuschließen.

II.

Da das Problem der politischen Verpflichtung zu zahlreichen Mißverständnissen Anlaß gegeben hat, möchte ich in diesem Abschnitt zunächst drei Kriterien anführen, welchen eine Lösung genügen muß,⁸ und anschließend zwei diametral entgegengesetzte Lösungsvorschläge skizzieren.

Was die Frage nach dem Grund der politischen Verpflichtung angeht, ist es erstens nicht damit getan, sie mit dem Hinweis auf eine drohende Strafe zu beantworten. Damit kann ein

⁷ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1694) (Oxford 1975); dt.: *Versuch über den menschlichen Verstand* (Hamburg 1981) (kurz: MV) II. xxi.

⁸ Vgl. Simmons, MP, 28 ff., und L. Green, *The Authority of the State* (Oxford 1988) 220 ff.

prudentielles Motiv zur Befolgung von Gesetzen genannt sein; ein echter Grund aber für eine moralische Verpflichtung zum Rechtsgehorsam, die selbst dann gelten soll, wenn keine Strafe droht, ist mit dem Hinweis auf die Klugheit nicht gegeben. Die Klugheit gibt uns in vielen Fällen gute Handlungsmotive; doch wenn wir nach dem Grund einer moralischen Pflicht fragen, ist mit der Klugheit als Antwort nicht gedient.

Weiterhin ist das Problem der politischen Verpflichtung auch nicht mit einer terminologischen Setzung zu lösen, nach welcher der Begriff einer Institution von einer moralischen Pflicht zur Befolgung der sie konstituierenden Normen abhängt. Das Problem der politischen Verpflichtung ist weder mit dem empirischen Problem der Stabilität von Institutionen identisch, noch darf es mit dem Problem der Gerechtigkeit politischer Institutionen verwechselt werden. Die Stabilität politischer Institutionen kann unter Umständen durch eine ausgeklügelte Kombination legaler und sozialer Sanktionen sehr viel besser als durch eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam sichergestellt werden.⁹ Und die Gerechtigkeit politischer Institutionen ist weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung für eine personale Pflicht zum Rechtsgehorsam; die Theorie des Rechts für Personen und die Theorie der Gerechtigkeit politischer Institutionen sind zwei verschiedene Paar Stiefel.¹⁰

Zuletzt läßt sich das Problem der politischen Verpflichtung nicht durch eine Nivellierung des begrifflichen Unterschieds allgemein moralischer und spezifisch legaler Pflichten beseitigen. Sicher stimmen viele legale Pflichten eines Bürgers mit allgemeinen moralischen Pflichten des Menschen inhaltlich überein. Das Tötungsverbot ist sowohl allgemeine Menschen- wie in den meisten Staaten auch spezielle Bürgerpflicht. Doch viele legale Pflichten, die Pflicht beispielsweise, Steuern zu zahlen, sind gerade keine allgemeinen Menschenpflichten. Sie wenden sich nur an die Bürger eines besonderen Staates. Die Frage geht also auf die Gründe, die dafür sprechen, diese legalen Verpflichtungen von Bürgern auch als moralisch verbindlich anzusehen. Das Problem der politischen Verpflichtung handelt ausschließlich von den *mala quia prohibita*, nicht von den *mala in se*.¹¹

Läßt man die verschiedenen Lösungen dieses Problems aus der Geschichte der politischen Philosophie Revue passieren, dann fällt auf, daß sie alle jeweils auf die eine oder andere Weise den Vorteil, den die politische Existenz für den Bürger mit sich bringt, in eine Beziehung zur Freiwilligkeit der politischen Zugehörigkeit setzen. Grob vereinfacht könnte man sagen, daß der Vorteil in der politischen Antike, die Freiwilligkeit in der politischen Moderne das entscheidende, jedenfalls das vorrangige Element bildet. Aber schon bei einer ersten Lösung aus der Antike spielt auch die Frage nach der Freiwilligkeit der Zugehörigkeit eine wichtige Rolle; und bei vielen modernen Lösungen ist der Vorteil von großer Bedeutung. Darauf werde ich noch zu sprechen kommen. Im *Kriton* gründet Platon die politische Verpflichtung Sokrates' gegenüber den Gesetzen in der Dankbarkeit für die zahlreichen

⁹ Zu den mannigfaltigen Motiven des Rechtsgehorsams, vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) (5. Aufl. Tübingen 1985) Kap. III. Die Typen der Herrschaft, 122ff.; sowie neuerdings T. R. Tyler, *Why People Obey the Law* (New Haven 1990) und M. Levi, *Consent, Dissent and Patriotism* (Cambridge 1997).

¹⁰ Vgl. J. Rawls, *TG*, 130ff. Nach J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß* (1958), in: O. Höffe (Hg.), *Gerechtigkeit als Fairneß* (Freiburg 1977) 34–83; 80, überstrapaziert etwa Kant die Idee des Gesellschaftsvertrag in Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) (Hamburg 1992) Abschnitt II, 20ff. (bzw. AA. VIII, 289ff.), wenn er sie als allgemeines Kriterium des Rechts (für Institutionen und Personen) beansprucht. Vgl. ähnlich A. J. Simmons, *Justification and Legitimacy*, 755f., und H. L. A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, in: *Philosophical Review* 44 (1955) 175–191; 185f.

¹¹ Vgl. R. E. Allen, *Socrates and Legal Obligation* (Minneapolis 1980) 104 im Anschluß an Platon, *Kriton* 51c. Weiterhin: H. L. A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, 185, und A. J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton 1993) 60 FN 4.

Vorteile, die er von Athen entgegengenommen hat (50d–51b).¹² Insbesondere die Analogie des Verhältnisses von Bürger/Staat und Kind/Eltern, welche von den personifizierten Gesetzen in ihrer Rede als Argument herangezogen wird, soll die Abhängigkeit des Individuums gegenüber der Gemeinschaft ausdrücken.

Man muß nun nicht eine Abhängigkeit der moralischen Identität eines Individuums von der Gemeinschaft ablehnen, um sie für die Frage nach dem Geltungsgrund einer moralischen Pflicht zur Gesetzestreue für irrelevant anzusehen. Man muß auch nicht – wie Thomas Hobbes¹³ – die These vertreten, daß *alle* moralischen Verpflichtungen in Verträgen und Vereinbarungen gründen, um der Auffassung zu sein, daß wenigstens die politische Verpflichtung nur in einer freiwilligen Zustimmung ihren Grund haben kann. In seinen *Zwei Abhandlungen über die Regierung* gründet John Locke die politische Verpflichtung in der Zustimmung (ZA §§ 95–97); und diese kann ihrerseits in Form einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Zustimmung abgegeben werden (ZA §§ 119–121).

Jean-Jacques Rousseau teilt Lockes Grundgedanken, radikalisiert ihn aber in seiner Schrift *Vom Gesellschaftsvertrag*.¹⁴ Erst in einer Republik, in welcher das Volk selbst der gesetzgebende Souverän ist, wird das Versprechen des politischen Voluntarismus Lockes eingelöst und die politische Verpflichtung tatsächlich in der freiwilligen Zustimmung des Bürgers verwurzelt.¹⁵ Rousseaus demokratiethoretische Radikalisierung der Grundlegung der politischen Verpflichtung in der freiwilligen Zustimmung zeigt, daß das Schicksal des Konsensempirismus nicht untrennbar mit der Doktrin der stillschweigenden Zustimmung verknüpft ist. Nicht nur die stillschweigende oder hypothetische Zustimmung, auch die allgemeine politische Teilhabe der Bürger kann das „Versprechen“ der vertragstheoretischen Grundlegung der politischen Verpflichtung einlösen, wonach die Pflicht zum Gesetzesgehorsam im eigenen Willen der Bürger zu gründen habe.

Während die Dankbarkeit letztlich ohne das Element der Freiwilligkeit auskommen kann, macht Rousseau die Legitimität jedes Gesetzes von der freiwilligen Zustimmung des Gemeinwillens aller Bürger abhängig. Diese beiden Grenzfälle will ich hier jedoch ausklammern und im nächsten Abschnitt auf die Struktur und die Spielarten der vertragstheoretischen Grundlegung einer politischen Verpflichtung eingehen.

III.

Neben dem Dankbarkeitsargument findet sich in Platons Dialog *Kriton* bereits der Prototyp eines vertragstheoretischen Arguments.¹⁶ Danach hat Sokrates' Pflicht zum Rechtsgehorsam in seiner Zustimmung zur Herrschaft der Gesetze ihre moralische Grundlage. Gerade

¹² Vgl. A. D. Woozley, *Law and Obedience. The Arguments of Plato's Crito* (Chapel Hill 1979) 65ff.; A. J. Simmons, MP, 157 ff.; R. Kraut, *Socrates and the State* (Princeton 1984) 48 ff.; P. Unruh, *Sokrates und die Pflicht zum Rechtsgehorsam. Eine Analyse von Platons „Kriton“* (Baden-Baden 2000) 122 ff.

¹³ Thomas Hobbes, *De Cive* (1642); dt.: *Vom Bürger* (Hamburg 1994) III. 3; ders., *Leviathan* (1651); dt.: *Leviathan* (Frankfurt 1999) I. 15, S. 110 und II. 21, S. 168. Es ist nur konsequent, daß Hobbes, *Vom Bürger*, III. 8, und *Leviathan* I. 15, S. 116, die Undankbarkeit nicht als Ungerechtigkeit ansieht.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou, Principes du droit politique* (1762), in: *Oeuvres Complètes III* (Paris 1964) 347–470; dt.: *Vom Gesellschaftsvertrag* (Stuttgart 1977) (kurz: CS) I. 7 und II. 4.

¹⁵ Vgl. dazu C. Pateman, *The Problem of Political Obligation* (Cambridge 1985) 163 ff.

¹⁶ Zu den Gemeinsamkeiten vgl. A. D. Woozley, *Law and Obedience*, 76 ff., W. Kersting, *Die politische Philosophie*, 138; für Unterschiede vgl. aber: R. E. Allen, *Socrates and Legal Obligation*, 93; R. Kraut, *Socrates and the State*, 158 ff.; P. Unruh, *Sokrates und die Pflicht zum Rechtsgehorsam*, 145 ff.; und schon D. Hume, UV, 323.

Sokrates hätte „ganz vorzüglich vor anderen Athenern ihnen das Versprechen geleistet“, „entweder uns zu überzeugen oder zu folgen“. Warum wohl sonst, so die Gesetze in ihrer Rede, wäre er „immer einheimisch darin geblieben“ (52ab)? In jüngster Zeit hat die Tatsache viel Aufmerksamkeit gefunden, daß die Gesetze Sokrates die Option einräumen, sie zu überzeugen, „wo wir etwas nicht recht tun“ (51e);¹⁷ im Hinblick auf Humes Kritik an Lockes Doktrin ist aber interessanter, daß sie auch die Möglichkeit zum Verlassen der Stadt als eine der Vorbedingungen dafür ansehen, das Verbleiben einer Person innerhalb der Grenzen der Stadt als ihre Zustimmung zu werten: „Nicht gezwungen“ (52d) nämlich habe Sokrates seine Verträge und Versprechungen abgelegt, jederzeit hätte er die Stadt auch verlassen können; und die Möglichkeit zum Verlassen der Stadt scheint den Gesetzen die Rede von einer freiwilligen Zugehörigkeit zu rechtfertigen: „Wer von euch aber geblieben ist, nachdem er gesehen, wie wir die Rechtssachen schlichten und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir dann, daß er uns durch die Tat angelobt habe, was wir nur immer befehlen möchten, wolle er tun“ (51e).

Locke kennt diese Option zur Auswanderung nicht; die ausdrückliche Zustimmung ist unwiderruflich (ZA § 121), und bei der stillschweigenden Zustimmung ist die Pflicht zum Rechtsgesamtheit ohnehin auf die Dauer des Aufenthalts begrenzt. Dieser Unterschied rührt wohl von einigen grundsätzlichen Differenzen zwischen Platon und Locke her. So behaupten die Gesetze im *Kriton*, daß Sokrates zum unbedingten Gehorsam verpflichtet sei, daß er also, sollte er sie nicht überzeugen können, auch ungerechte Entscheidungen zu befolgen habe (51e, 54c);¹⁸ diese Forderung kann der Gesellschaftsvertrag bei Locke nicht enthalten. Im Gegensatz zu Locke finden wir bei Platon vor allem nicht die Idee eines Naturzustands. Für den Vertragstheoretiker ist der Mensch gerade kein von Natur aus politisches Lebewesen; die Legitimität politischer Vereinigungen gründet im freien Willen des Menschen. „Da die Menschen [...] von Natur aus alle frei, gleich und unabhängig sind, kann niemand ohne seine Einwilligung aus diesem Zustand verstoßen und der politischen Gewalt eines anderen unterworfen werden“ (ZA § 95). Befreit man diese Passage von ihren fragwürdigen empirischen und anthropologischen Einsprengseln,¹⁹ kann man von einem normativen Prinzip des politischen Voluntarismus sprechen: Niemand *darf* einen Menschen ohne seine Einwilligung einem fremden Willen unterwerfen.

Bei Locke geht der Mensch durch seine freiwillige Zustimmung näherhin eine politische Verpflichtung zur Unterwerfung unter den Willen der Mehrheit ein, die über die Natur der Regierungsform entscheidet (ZA §§ 96–99, 106, 141). Die demokratische Natur eines Entscheidungsverfahrens ist für Locke jedoch nicht der entscheidende Grund des Bestehens einer politischen Verpflichtung; die Mehrheit der vertragsschließenden Parteien kann sich auch für eine Monarchie entscheiden und die Gesetzgebung in die Hände eines einzelnen Menschen legen; ohnehin standen die meisten Staaten bei ihrer Entstehung unter der Regierung eines Einzelnen. Auch dessen Herrschaft war durch die allgemeine Zustimmung legitimiert (ZA §§ 105–107).²⁰ Die vertragstheoretische Begründung der politischen Verpflichtung erfordert bei Locke nicht notwendig die demokratische Organisation des Staates; die politische

¹⁷ R. Kraut, *Socrates and the State*, III. *Persuade or Obey*, 54ff; T. Penner, *Two Notes on the Crito: The Impotence of the Many, and 'Persuade or Obey'*, in: *Classical Quarterly* 47 (1997) 153–166.

¹⁸ Und für die Begründung dieser Forderung ist die Eltern-Staat-Analogie und das sich darauf stützende Argument der Dankbarkeit eben nicht ausreichend. Nach R. Kraut, *Socrates and the State*, 190, befinden sich Dankbarkeit und Einwilligung im *Kriton* deshalb nicht in einem Konkurrenz-, sondern in einem Ergänzungsverhältnis.

¹⁹ Vgl. W. Kersting, *Die politische Philosophie*, 117ff. und 134.

²⁰ Vgl. A. J. Simmons, *On the Edge of Anarchy*, 91.

Teilhabe des Bürgers ist für ihn keine notwendige Bedingung für eine Pflicht zum Rechtsgehorsam.

Die Struktur des vertragstheoretischen Arguments beruht nun auf zwei Prämissen; und beide Prämissen sind umstritten. Erstens: Die freiwillige Zustimmung ist ein hinreichender Grund für die Geltung erworbener moralischer Pflichten. Schon Sokrates nimmt im Gespräch mit seinem Freund Kriton an, daß eine Person an ihre Versprechen gebunden sei (49e); und auch Locke erkennt die Verpflichtungskraft von Versprechen an (ZA § 14); im Gegensatz zu Hobbes meint er aber nicht, *alle* moralische Verpflichtungen hätten in der Zustimmung ihren Grund. Nur was die Geltung einer *politischen* Verpflichtung angeht, duldet Lockes Vertragstheorie keinen Rivalen neben sich: „Nichts als alleine seine eigene Zustimmung“ könne den Menschen „einer irdischen Macht unterwerfen“ (ZA § 119); die Übereinkunft sei die „einzige Möglichkeit“ (ZA § 95), die natürliche Freiheit aufzugeben.

Zweitens: Jeder Bürger eines politischen Gemeinwesens hat diese Einwilligung auf die eine oder andere Weise tatsächlich gegeben. Aus dieser zweiten Prämisse folgt natürlich nicht die Richtigkeit der ersten Prämisse; selbst wenn eine Einwilligung vorliegen sollte, bedarf es eines Arguments dafür, warum eine Einwilligung überhaupt der Grund für eine moralische Verpflichtung sein kann. Und genauso wenig läßt sich die zweite Prämisse ihrerseits aus der ersten Prämisse ableiten; selbst wenn keine Einwilligung vorliegt, könnte doch die Einwilligung ein guter oder gar der einzig mögliche Grund einer moralischen Pflicht zum Rechtsgehorsam sein. Der Streit entzündet sich nun daran, welche Handlung man als hinreichendes Zeichen für eine Zustimmung ansehen sollte; mehrere Varianten des vertragstheoretischen Arguments lassen sich somit unterscheiden.

Eine erste Variante ist das Versprechen, das sich die Gründer einer politischen Gemeinschaft gegenseitig gegeben haben. Tatsächlich lagen die Anfänge vieler Gemeinschaften, Locke nennt Rom und Venedig als Beispiele, „in der Vereinbarung verschiedener freier und voneinander unabhängiger Menschen“ (ZA § 102). Zur Begründung der Geltung einer gegenwärtig gültigen politischen Verpflichtung benötigt diese historische Variante der Vertragstheorie jedoch eine Zusatzprämisse, nach welcher dieses Versprechen eine Bindewirkung auch für nachfolgende Generationen hat. Diese Zusatzprämisse ist offensichtlich falsch; der historische Vertrag ist sicher die schwächste Variante der Vertragstheorie.²¹ Locke lehnt diese Annahme explizit ab: „Da der Sohn, sobald er zum Manne gereift ist, ebenso frei ist wie sein Vater, kann keine Handlung des Vaters dem Sohn mehr Freiheit nehmen als irgendeinem anderen Menschen“ (ZA § 116).²²

In einer zweiten Variante wird daher eine explizite Zustimmung eines jeden Bürgers zur Grundlegung einer politischen Verpflichtung als notwendig angesehen; und Locke scheint anzunehmen, daß diese Voraussetzung auch bei allen Bürgern eines Staates vorliegt. Jeder Bürger gibt die Zustimmung „einzeln für sich, sobald er volljährig geworden ist“ (ZA § 117) und wird damit zu einem Glied des Gemeinwesens. Da dieser Akt aber „nicht gleichzeitig in einem Kollektiv“ stattfindet, „nehmen die Menschen auch keinerlei Notiz davon“ (ebd.). Unklar bleibt hier zunächst, ob diese Zustimmung ausdrücklich oder nur stillschweigend abgegeben wird; unklar ist weiterhin, wie eine ausdrückliche Zustimmung auszusehen hätte; fragwürdig ist zuletzt, wer überhaupt als Bürger anzusehen ist. Nur eins ist für Locke klar: Die Zustimmung kann nicht rückgängig gemacht werden. Nur durch die Auflösung der Regierung oder durch einen öffentlichen Ausschluß könnte der einzelne wieder in die Freiheit des Naturzustandes zurückkehren.

Da Locke aber weiß, daß nicht alle Menschen, die sich auf dem Territorium eines Staates

²¹ A. a. O., 153.

²² Vgl. J.-J. Rousseau, CS I. 4; A. Smith, Lectures on Jurisprudence, 316.

befinden, ausdrücklich versprochen haben, den Gesetzen eines Staates Folge zu leisten, zählt er bereits die stillschweigende Zustimmung als hinreichenden Grund für das Vorliegen einer politischen Verpflichtung. Der Genuß des Eigentums könne als Zeichen einer stillschweigenden Zustimmung zur Autorität der Gesetze eines Staates gewertet werden; allein der Umstand, daß ein Mensch „für eine Woche dort wohnt“ oder nur „frei auf einer Landstraße reist“, ja bereits die Tatsache, „daß sich irgend jemand innerhalb des Gebietes jener Regierung aufhält“ (ZA § 119) genügen Locke, um von seiner stillschweigenden Zustimmung auszugehen.²³ Durch den Aufenthalt auf dem Territorium eines Staates wird ein Mensch zwar nicht zu einem Bürger, eine stillschweigende Zustimmung kann im Gegensatz zu einer ausdrücklichen Zustimmung durch das Verlassen des Staatsgebietes wieder zurückgenommen werden. Doch die Verpflichtung zur Gesetzestreue gilt. Daß man nun aus dem Stillschweigen einer Person in bestimmten Situationen ein Einverständnis und eine daraus erwachsende moralische Verpflichtung ableiten kann, stellt Hume nicht in Frage. Seine Kritik gilt der zweiten Prämisse des vertragstheoretischen Arguments, wonach eine solche Zustimmung tatsächlich angenommen werden kann. Denn liegen in Lockes Beispiel überhaupt die anspruchsvollen Bedingungen hinsichtlich der Zumutbarkeit eines Dissenses vor?²⁴

Da man spätestens seit Hume meint, diese Bedingungen seien in Lockes Beispiel entweder faktisch nicht erfüllt oder gar prinzipiell nicht zu erfüllen, wird die empirische Realität des Gesellschaftsvertrags in Frage gestellt. Kant gilt der Vertrag nur noch als „bloße Idee der Vernunft“,²⁵ Neo-Kantianer sprechen von einer „Abfolge fiktiver Vereinbarungen“,²⁶ von „hypothetischen Übereinkünften“,²⁷ vom „Einverständnis“ der „Teilnehmer eines praktischen Diskurses“²⁸ oder von einem „virtuellen Vertrag“.²⁹ Diese Form der Einwilligung solle nicht zur Erklärung der Entstehung von politischen Gemeinschaften, sondern „nur noch“, auch das ist nicht wenig, zur Legitimation von Recht und Staat überhaupt dienen. Häufig wird dabei der Unterschied zwischen einer stillschweigenden und einer hypothetischen Zustimmung übersehen; doch selbst wenn sie nicht direkt beobachtet werden kann, die stillschweigende Zustimmung ist – im Gegensatz zur hypothetischen Einwilligung – eine Form der tatsächlichen Zustimmung.³⁰ Hume stimmt nur darin mit allen Konsensrationalisten

²³ Auch die Gesetze der öffentlichen Meinung und die damit einhergehenden Vorstellungen von Tugenden und Lasten haben sich, so Locke, „durch eine stillschweigende, unausgesprochene Vereinbarung in den verschiedenen Gemeinschaften, Sippschaften und Vereinigungen der Menschen in der Welt eingebürgert“ (MV II xxviii § 10). Vgl. auch Th. Hobbes, *Vom Bürger* XIV. 12, 224, und *Leviathan* I. 14, S. 103; nach Hobbes, *Leviathan* II. 26, S. 204, gibt auch der Souverän seinen Willen manchmal durch bloßes Stillschweigen zu erkennen. Zu Hobbes' Einfluß auf Locke vgl. P. Russell, *Locke on Express and Tacit Consent*, in: *Political Theory* 14 (1986) 291–306; 293 ff.

²⁴ Vgl. die fünf Bedingungen, die A. J. Simmons, MP, 80 ff., für das Eingehen einer Verpflichtung durch eine stillschweigende Einwilligung aufstellt. Insbesondere die Mittel, um einen Dissens zum Ausdruck zu bringen, und die Folgen eines möglichen Dissenses – Simmons' Bedingungen vier und fünf – müssen der betreffenden Person zugemutet werden können.

²⁵ I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, 29 (AA VIII 297).

²⁶ J. Rawls, TG, 30.

²⁷ J. Rawls, PL, 91. Vgl. auch T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass. 1998) 5. *The Structure of Contractualism*, 189 ff.

²⁸ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1983) 76. Vgl. ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt 1992) 138.

²⁹ O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (München 1999) 49.

³⁰ Vgl. A. J. Simmons, MP, 84; K. Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality* (New York 1989) 65 ff.; W. Kersting, *Die politische Philosophie*, 36.

überein, daß man nicht annehmen könne, eine solche Form der Zustimmung liege bei allen Menschen vor, die sich auf dem Territorium eines Staats aufhalten und Vorteile von ihm entgegennehmen, ohne ihn verlassen zu können.

Eine demokratietheoretische Radikalisierung der Vertragstheorie läßt zuletzt nur die politische Partizipation des Bürgers als seine freiwillige Zustimmung gelten; das tatsächliche Versprechen des Bürgers zum Rechtsgehorsam reicht dieser Variante genauso wenig als Grund einer politischen Verpflichtung wie eine bloß hypothetische Zustimmung. Es ist nicht unumstritten, welche Variante der Vertragstheorie Locke selbst vertritt;³¹ die historische und die radikaldemokratische Lesart darf man aber wohl ausschließen. Der interessanteste Teil von Humes Kritik richtet sich jedenfalls gegen seine Doktrin der stillschweigenden Zustimmung.

IV.

Hume zufolge lassen sich die Forderungen, Erlaubnisse und Verbote der Moral nicht durch die Vernunft begründen; letztere sei „nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen“ (TMN II iii § 3, 153).³² Und nicht anders verhält es sich für die moralische Pflicht zur Gesetzestreue; Gehorsam und Unterwerfung seien den meisten Menschen derart zur Gewohnheit geworden, daß sie sich „nicht mehr nach ihrem Ursprung oder ihrer Begründung fragen“ (UV 305). Die Vertragstheorie beantworte deshalb eine Frage, die dem gesunden Menschenverstand völlig unnütz scheinen müsse; zudem sei es, so Hume, höchst unklug, eine Lehre zu verbreiten, wonach die politische Verpflichtung auf die freiwillige Zustimmung gegründet sei. In vielen Teilen der Welt riskiere man, „vom Magistrat [...] wegen dieses Angriffs auf die Bindungen der Loyalität als Aufwiegler verhaftet“ zu werden, „wenn man nicht schon vorher von Freunden als Wahnsinniger eingesperrt worden wäre, weil man solch absurde Ansichten vertrat“ (UV 305). Die Überlegung, es sei klüger, die Frage nach dem Grund der politischen Verpflichtung nicht erst laut werden zu lassen, ist – natürlich – kein gutes Argument. Und viele Menschen, deren Verstand sich bester Gesundheit erfreute, haben die Frage nach dem Grund der politischen Verpflichtung auch dann aufgeworfen, wenn es klüger gewesen wäre, sie zu unterlassen.

Aber Hume hat bessere Argumente im Köcher. Er ist der Ansicht, daß die Konsenstheorie der politischen Verpflichtung unseren eigenen Ansichten und Überzeugungen im Hinblick auf den Ursprung der politischen Moral widerspreche. Wenn Kontroversen auf dem Gebiet der Moral auf der Grundlage der öffentlichen Meinung zu entscheiden sind, wenn eine Moraltheorie deshalb irrig ist, weil sie zu Paradoxa führt, „die den allgemeinen Empfindungen und den Gebräuchen und Überzeugungen aller Nationen und Zeitalter widersprechen würden“ (UV 323; vgl. TMN III ii § 8, 301), dann zeichnet die Vertragstheorie ein falsches Bild unseres politischen Selbstverständnisses. Die Mehrheit nimmt in bezug auf unsere politischen Verpflichtungen einfach an, „in einen solchen Gehorsam hineingeboren“ zu sein (TMN 299).

Nicht die Zustimmung ist daher nach Hume der Grund der politischen Verpflichtung. Vielmehr ist umgekehrt die Geltung der politischen Verpflichtung, die ihrerseits aus einer Er-

³¹ C. Pateman, *The Problem of Political Obligation*, 103 ff., und H. Pitkin, *Obligation and Consent*, in: *The American Political Science Review* 59 (1965) 990–999; 996, sprechen von Lockes hypothetischen Voluntarismus. Zur Kritik dieser Lesart, vgl. A. J. Simmons, MP, 87, und ders., *On the Edge of Anarchy*, 206.

³² D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739/40) (Harmondsworth 1969); dt.: *Ein Traktat über die menschliche Natur* (Hamburg 1973) (kurz: TMN).

kenntnis der Nützlichkeit einer Regierung für die Gesellschaft und alle einzelnen Individuen resultiert, der wahre Grund für die Zustimmung. Das Versprechen bildet nur ein zusätzliches Motiv zur Befolgung dieser Pflichten; Versprechen sind für Hume Erfindungen, „die sich auf die Bedürfnisse und Interessen der Gesellschaft gründen“ (TMN III ii § 5, 266); ihre Einhaltung ist auch keine a priori gültige Pflicht; das Interesse um den guten Ruf und die Vertrauenswürdigkeit bei den Mitmenschen ist für Hume „der erste Grund der Verpflichtung zur Erfüllung von Versprechungen“ (TMN 270).³³ Die Vertragstheorie überschätzt somit die Rolle der freiwilligen Zustimmung. Die Menschen geben einem Herrscher ihre Zustimmung, weil sie ihn ohnehin „von Geburt her für ihren rechtmäßigen Herrscher halten“ (UV 314). Hume unternimmt eine Genealogie des Gefühls einer politischen Verpflichtung. Die Regierung eines Stammes zum Beispiel durch den Häuptling bezieht ihre Legitimität aus einer Kombination mehrerer Elemente: „Da ihr Nutzen offensichtlich war, wurden seine Eingriffe täglich häufiger, und dadurch entstand allmählich gewohnheitsmäßige – wenn man es so nennen will – freiwillige und deshalb widerrufliche Zustimmung bei den Menschen“ (UV 304).

Hume zufolge mag der ersten Einführung einer Regierung zwar tatsächlich ein Versprechen zum Gehorsam zugrunde liegen (TMN 291; UV 303), dieses Versprechen hat allerdings keine bindende Wirkung für nachfolgende Generationen (TMN III ii § 8, 292; UV 306); die historische Variante der Vertragstheorie lehnt auch Hume ab. Darüber hinaus stellt Hume aber auch Lockes erste Prämisse, die Notwendigkeit einer freiwilligen Zustimmung als einzig möglichen Grund der politischen Verpflichtung, in Frage (UV 304, 309f.) und lehnt damit den Exklusivitätsanspruch des politischen Voluntarismus der Vertragstheorie ab. Die Geltung politischer Verpflichtungen kann sich aus anderen Erwägungen als der freiwilligen Zustimmung der Betroffenen ableiten. Bei Hume ist das insbesondere die Einsicht in die Unabkömmlichkeit von Regierungen (UV 316).

Humes triftigstes Argument richtet sich nun speziell gegen Lockes Doktrin einer stillschweigenden Zustimmung, welche schließlich die Hauptlast für Lockes Grundlegung trägt; und Humes Argument hat umso größeres Gewicht, als er mit diesem Argument Lockes voluntaristische Prämisse gar nicht antastet. Er bemängelt vielmehr, daß Locke seine Ansprüche an das herunterschraubt, was als eine freiwillige Zustimmung gelten kann. Es scheint, als wolle Hume Locke an seine eigenen Grundsätze erinnern.

Als Grundlage einer moralischen Verpflichtung taugt ein Versprechen in Humes Augen nur dann, wenn mindestens zwei Bedingungen erfüllt sind: Erstens müsse das Versprechen demjenigen, der es eingehe, als solches bewußt sein. Auch bei einem stillschweigenden Versprechen müsse „ein Willensakt stattfinden; und derselbe kann dem Bewußtsein dessen, der ihn, wenn auch noch so schweigend und stumm vollzieht, nicht entgehen“ (TMN III ii § 8, 299).³⁴ Zweitens, so Hume, könne ein stillschweigendes Versprechen nicht schon durch die Inanspruchnahme eines Vorteils von einer Gemeinschaft abgeleitet werden. Es müsse vielmehr die reale Möglichkeit bestehen, diesen Vorteil nicht entgegenzunehmen; schließlich sei es nicht undenkbar, daß einer Person Vorteile quasi wider Willen aufgezwungen werden: „Sagt man, daß Menschen durch Niederlassung in dem Gebiet einer bestehenden Regierung diese tatsächlich anerkennen, so erwidere ich, daß dies nur stattfinden kann, wenn die Be-

³³ Vgl. ähnlich Montesquieu, *Mes pensées* (Paris 1949); dt.: *Meine Gedanken* (München 2000), 308. J. Rawls, TG, 380, gründet die Treuepflicht dagegen im moralischen Prinzip der Fairneß. Bei H. L. A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, 190f., ist die Treuepflicht wiederum im gleichen Recht auf Freiheit gegründet; und T. M. Scanlon schlägt in *What We Owe to Each Other*, 7. Promises, 295ff., eine kontraktualistische Rechtfertigung des Treueprinzips vor.

³⁴ Vgl. J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge 1969) 60; A. J. Simmons, MP, 77 und 80.

treffenden meinen, daß die Sache von ihrer Wahl abhängt“ (TMN III ii § 8, 300). In der Abhandlung *Über den ursprünglichen Vertrag* spitzt Hume seine Kritik in der berühmten Frage zu, ob „wir allen Ernstes behaupten (können), daß ein armer Bauer oder Handwerker die freie Wahl hat, sein Land zu verlassen, wenn er keine Fremdsprache spricht oder Umgangsformen kennt und Tag für Tag von seinem geringen Lohn lebt?“ (UV 311) Unmittelbar an diese rhetorische Frage schließt sich folgender Vergleich an: „Wir könnten ebenso gut behaupten, daß ein Mann durch seinen Aufenthalt auf einem Schiff die Herrschaft des Kapitäns freiwillig anerkennt, obwohl er im Schlaf an Bord getragen wurde und ins Meer springen und untergehen müßte, wenn er das Schiff verlassen wollte.“

Zunächst fällt auf, daß sich aus den beiden Bedingungen kein grundsätzlicher Unterschied zwischen einer ausdrücklichen und einer stillschweigenden Zustimmung ableiten läßt. Zwar wird ein ausdrückliches Versprechen, das liegt in der Natur der Sache, die erste Bedingung sehr viel leichter als ein stillschweigendes Versprechen erfüllen können. Doch können schon beim ausdrücklichen Versprechen Mißverständnisse entstehen; eine (Sprech-) Handlung der Person A kann von Person B als ein Versprechen verstanden werden, ohne daß A sich dessen bewußt oder dieses von A beabsichtigt gewesen wäre. Umgekehrt ist nicht auszuschließen, daß es einer Person sehr wohl bewußt ist, daß sie unter bestimmten Umständen durch ihr Stillschweigen ein Versprechen abgibt oder einem Vorschlag zustimmt. Ihr kann zudem bewußt sein, daß ihr Schweigen von anderen Personen richtig verstanden und dadurch der Grund für eine moralische Verpflichtung gelegt ist.³⁵

Auch die zweite Bedingung führt zu keinem grundlegenden Unterschied zwischen einer ausdrücklichen und einer stillschweigenden Einwilligung. Danach bedürfen alle Formen der Zustimmung eines relativ anspruchsvollen Handlungskontextes, welcher die Zumutbarkeit alternativer Handlungsweisen enthält. Selbst bei einem ausdrücklichen Versprechen kann aber eine zumutbare Handlungsoption fehlen; trotz eines ausdrücklichen Versprechens, das sieht auch Locke, kommt dann keine Verpflichtung zustande: „Gewaltsam und ohne alles Recht erzwungene Versprechen“ können nicht als Zustimmung angesehen werden und binden deshalb nicht; „was immer nämlich jemand mit Gewalt von mir erlangt, ich behalte ein Recht darauf, und es ist seine Pflicht, es mir unverzüglich zurückzuerstatten“ (ZA § 186). Lockes Grundlegung der politischen Verpflichtung trifft deshalb auch der Einwand nicht, daß gewaltsam erzwungene Versprechen keine Bindekraft hätten;³⁶ er nimmt selbst an, daß bestimmte Rahmenbedingungen für die Bindekraft eines Versprechens erfüllt sein müssen.

Doch auch wenn es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen einer ausdrücklichen und einer stillschweigenden Einwilligung gibt, bleibt Humes Frage offen: Trifft Lockes Doktrin nicht eine schärfere Form der Kritik, die die Möglichkeit einer alternativen Handlungsweise als notwendige Bedingung für die Zumutbarkeit eines Dissenses und folgerichtig auch für die Verpflichtungskraft einer stillschweigenden Zustimmung ansieht? Muß man mit Hume nicht sagen, daß eine freiwillige Zustimmung einer Person – und ob sie ausdrücklich oder stillschweigend gegeben wird, ist hierfür irrelevant – nur deshalb den Grund einer mo-

³⁵ Weckt eine Person A bei einer anderen Person B absichtlich eine bestimmte Erwartung, daß sie die Handlung X tun wird, dann kann damit der Grund einer moralischen Verpflichtung gelegt sein, ohne daß A die Worte „Ich verspreche, X zu tun“ ausgesprochen hat. Vgl. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 305. Allerdings entfaltet der Gebrauch dieser Worte nach Scanlon, a. a. O., 325, eine besondere Bindewirkung, die non-verbale Zeichen des Einverständnisses abgibt.

³⁶ Während für Thomas Hobbes, *Leviathan*, I. 14, 106, auch ein allein durch Furcht motivierter Vertragsabschluß gültig ist, fordert J. Rawls, *TG*, 134 und 381, daß Versprechen unter fairen Umständen abgegeben werden.

ralischen Verpflichtung bilden kann, weil sie auch die Möglichkeit gehabt hätte, ihren Diszens auszudrücken? Und liegt diese Möglichkeit bei allen Staatsbürgern auch vor?

Der Bauer kann sein Land, der Matrose sein Schiff nicht verlassen; beiden geht eine Handlungsalternative ab; es scheint also, daß sie den Ort ihres gegenwärtigen Aufenthaltes nicht freiwillig gewählt haben. Dennoch hinkt Humes Vergleich zumindest in einem Punkt: Es macht einen Unterschied, auf welche Weise eine Person in eine Situation gelangt, in der ihr bestimmte Handlungsoptionen verschlossen sind. Zwar geht beiden, dem Matrosen und dem Bauern, die Option zum Verlassen ihres gegenwärtigen Aufenthaltsortes ab. Doch geht der Beschränkung der Handlungsfreiheit des Matrosen die Verletzung eines seiner Rechte voraus. Humes Bauer befindet sich aber nicht in dem Sinne unfreiwillig auf einem bestimmten Territorium, daß er auf unrechtmäßige Weise dazu gezwungen worden wäre.³⁷ Wenn Hume aber den Bauern mit dem Matrosen vergleicht, erweckt er den falschen Anschein, als wäre auch der Bauer auf unrechtmäßige Weise an seinen Aufenthaltsort gelangt, und könnte diesen, wie der Matrose, ohne unzumutbar hohe Kosten nicht mehr verlassen.

Hat man erst den irreführenden Vergleich von seinem schwächsten Punkt befreit, bleibt Humes Anfrage an die Vertragstheorie aber weiterhin berechtigt: Sind die hohen Kosten des Verlassens der politischen Gemeinschaft, in die man durch Zufall hineingeboren wurde, nicht unvereinbar mit der Freiwilligkeit des Bleibens?

V.

Humes Kritik an Lockes Grundlegung der politischen Verpflichtung entspringt der Annahme, nach welcher einer Person, der die Möglichkeit abgeht, anders handeln zu können, nicht freiwillig handelt und für ihr Tun auch nicht verantwortlich gemacht werden kann. Ohne die Möglichkeit zur Auswanderung könne auch nicht vom freiwilligen Verbleiben dieser Person gesprochen werden.³⁸ In jüngerer Diskussion um die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Willensfreiheit ist diese Annahme, das sogenannte Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten („the Principle of Alternative Possibilities“, kurz: PAP), demzufolge die Möglichkeit, anders handeln zu können, eine notwendige Voraussetzung der Freiwilligkeit einer Handlung und der Zuschreibung von moralischer Verantwortlichkeit bildet, in Frage gestellt worden. Ich möchte in diesem Abschnitt die Kritik an PAP kurz skizzieren, bevor ich das Ergebnis dieser Kritik im nächsten Abschnitt auf Humes Kritik an Lockes vertragstheoretischer Begründung der politischen Verpflichtung übertrage.

Ihren Ausgang nimmt die Frage nach der Freiheit des Willens von der Sorge, daß die Praxis der Zuschreibung von moralischer Verantwortlichkeit durch die Erkenntnis einer durchgängigen Determination aller Ereignisse und aller menschlichen Handlungen bedroht sei. Der Mensch verlöre die Kontrolle über sein eigenes Tun. Der Kompatibilist streitet nun diese Schlußfolgerung ab; in seinen Augen ist die Sorge unbegründet, denn der Determinismus bedeute nicht, daß der Mensch in bestimmten Situationen nicht auch anders handeln könnte. Der Inkompatibilist wendet seinerseits gegen den Kompatibilisten ein, daß der De-

³⁷ Zum Unterschied von Entscheidungen unter Zwang und Entscheidungen unter psychologischem Druck vgl. J. G. Murphy, Consent, Coercion, and Hard Choices, in: *Virginia Law Review* 67 (1981) 79–95. Auch nach I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797) (Hamburg 1986) § 28, 98 (AA. VI, 281), wird eine Person durch „den Akt der Zeugung [...] ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt“; dennoch würde man nicht sagen, ein Mensch sei deshalb unfreiwillig auf dieser Welt, weil er diese nur unter unzumutbar hohen Kosten verlassen könnte.

³⁸ Deutlich bei W. Kersting, *Die politische Philosophie*, 37 und 139.

terminismus keinen Platz für alternative Handlungsmöglichkeiten lasse; die Sorge sei berechtigt, daß der Determinismus unsere moralische Praxis untergrabe. Wenn er diese Praxis verteidigen will, muß der Inkompatibilist daher die Wahrheit des Determinismus anzweifeln.³⁹ Oder aber der Inkompatibilist plädiert, wenn er – was nicht ausgeschlossen ist – selbst Determinist ist, für eine Revision unserer Praxis der Zuschreibung moralischer Verantwortlichkeit.

Gemeinsam ist beiden Kontrahenten das Prinzip PAP, die Auffassung, daß die Möglichkeit, anders handeln zu können, als Voraussetzung für die Zuschreibung moralischer Verantwortlichkeit zu gelten habe. Harry Frankfurt und John Fischer stellen mit ihrer „semi-kompatibilistischen“ Position nun aber die Richtigkeit von PAP in Frage.⁴⁰ Sie gestehen dem Inkompatibilisten einerseits zwar zu, daß der Determinismus eventuell mit PAP unvereinbar ist, rücken andererseits aber – gegen die traditionelle Auffassung des Kompatibilismus – von PAP selbst ab; der Kompatibilist wird somit aus der mißlichen Lage befreit, die Vereinbarkeit des Determinismus mit PAP zeigen zu müssen. Der Semi-Kompatibilismus führt letztlich zu einer Stärkung der kompatibilistischen Position. „Semi-kompatibilistisch“ ist diese Position deshalb, weil sie zwar die Zuschreibung von Verantwortlichkeit mit dem Determinismus als vereinbar ansieht, gleichzeitig aber auf die Vereinbarkeit von Determinismus und PAP verzichten kann. Mit Frankfurts Kritik von PAP wird die Frage nach der Wahrheit des Determinismus letztlich irrelevant für unser Selbstverständnis als freiwillig agierender und moralisch verantwortlicher Personen.⁴¹ Die fehlende Handlungsfreiheit einer Person ist keine hinreichende Voraussetzung dafür, eine ihrer Handlungen, zu der sie keine wirkliche Alternative hat, als unfreiwillig anzusehen. Es kommt auf die Einstellung der Person zu der betreffenden Handlung, es kommt auf deren Willensbestimmung an. Und diese ist nicht von kontrafaktischen Annahmen abhängig. Selbst Handlungen, zu denen wir keine Alternative haben, können gewollt sein.⁴²

Frankfurt und Fischer stützen sich vor allem auf die Ergebnisse eines bestimmten Typs von Gedankenexperimenten, bei denen einer Person einige Handlungsalternativen verschlossen werden. Auf Fischer geht etwa das Beispiel vom Neurochirurgen Black zurück, der bei den amerikanischen Präsidentschaftswahlen von den Demokraten angeheuert wird. Er kann, und alle demokratietheoretischen Bedenken müssen wir zum Zwecke der Durchführung des Experiments hintanstellen, die Gedanken des Bürgers Jones in der Wahlkabine lesen und seine Handlungen steuern.⁴³ Hat Jones die Absicht, für Bush zu stimmen, leuchtet in Blacks Labor

³⁹ Vertreten von P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford 1983).

⁴⁰ J. M. Fischer, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control* (Cambridge, Mass. 1994) 180.

⁴¹ H. Frankfurt, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in: *The Journal of Philosophy* 66 (1969) 829–839 (neu abgedr. in ders., *The Importance of What We Care About* (New York 1988) 1–10). Kompatibilisten und Inkompatibilisten akzeptieren das Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten, vgl. H. Frankfurt, *What We Are Morally Responsible For*, in: L. S. Cauman u. a. (Hg.), *How Many Questions* (Indianapolis 1983) 321–335; 321.

⁴² J. M. Fischer, *The Metaphysics of Free Will*, 184. Unklar ist aber, wer von den klassischen Moralphilosophen PAP vertreten hat. H. Frankfurt, *What We Are Morally Responsible For*, 322 meint, Kant komme nicht in Frage; M. Fischer/M. Ravizza, *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge 1998) 12f., schließen auch Aristoteles aus, der nur die allgemeinen Bedingungen für freiwillige Handlungen formuliere. Mit aller wünschenswerter Deutlichkeit findet man PAP bei D. Herzog, *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory* (Chicago 1989) 225: „To say some action was voluntary requires that there were alternatives.“

⁴³ J. M. Fischer, *Responsibility and Control*, in: *Journal of Philosophy* 79 (1982) 24–40; 26; vgl. ders., *The Metaphysics of Free Will*, 17ff., und *Recent Work on Moral Responsibility*, in: *Ethics* 110 (1999) 93–139, 109.

das rote Warnlicht auf. Er wird daraufhin Jones' Gehirn so stimulieren, daß dieser, gegen seine Absicht, seine Stimme für Gore abgibt. Solange im Labor Blacks hingegen die grüne Lampe aufleuchtet, ist keine Intervention erforderlich. Will Jones also ohnehin für Gore stimmen, dann muß Black nicht eingreifen. In dieser Versuchsanordnung hat Jones keine echte Handlungsfreiheit. Wofür immer er sich entscheidet, seine Stimme wird er in jedem denkbaren Szenario für Gore abgeben; der Erfolg seiner Stimmabgabe steht also nicht in seiner Macht. Der springende Punkt ist nun der, daß die Freiwilligkeit seiner Handlung, und ihre Zurechbarkeit von der bloßen Möglichkeit von Blacks Eingreifen dann nicht betroffen ist, wenn Black eben nicht eingreift. Selbst wenn er keine echte Wahl hatte, selbst wenn er also nicht anders hätte handeln können, kann man Jones die Handlung und die Verantwortung für diese zuschreiben. Immerhin steht der Versuch, seine Absicht in die Tat umzusetzen, in Jones' Macht; und wenn Black nicht eingreift, wird der Versuch mit der tatsächlichen Handlung übereinstimmen können. Nur wenn Black eingreift, wird Jones wohl die Differenz von Handlungsintention und der tatsächlichen Bewegung, die er ausführt, selbst nicht entgehen.

Zur Erläuterung seiner gleichlautenden These, daß „Denken, Wille, Willensäußerung da vorhanden sein (kann), wo es keine Freiheit gibt“ (MV II xxi § 8, 283) experimentiert Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* mit einem ganz ähnlichen Gedanken:⁴⁴ Er stellt sich vor, eine schlafende Person A wird in einen Raum gebracht und dort eingesperrt. In diesem Raum befindet sich eine andere Person B, welche A zu sehen und zu sprechen wünscht. Beim Erwachen stellt A fest, daß sie den Raum nicht verlassen kann. Aber A will das auch nicht, denn sie ist ja froh, B zu sehen. Locke fragt sich: „Ist sein Bleiben nicht willkürlich? Wohl niemand wird das bezweifeln; dennoch leuchtet es ein, daß jener Mensch, weil er fest eingeschlossen ist, nicht die Freiheit hat, nicht zu bleiben, daß er nicht die Freiheit hat, wegzugehen“ (II xxi § 10).

Lockes Beispiel genügt vielleicht nicht als Argument für die allgemeine Reichweite seiner These. Denn A bleibt zwar freiwillig im Raum, doch folgt daraus nicht, daß er es freiwillig unterläßt zu gehen. Schließlich könnte er gar nicht gehen; und es ist fragwürdig, ob er freiwillig unterlassen kann, was er ohnehin nicht tun kann.⁴⁵ Aber der wichtige Punkt wird davon nicht berührt: Auch wenn er den Raum nicht verlassen kann, und er daher vielleicht nicht freiwillig unterlassen kann, den Raum zu verlassen, bleibt er doch freiwillig in dem Raum. Immerhin kann A den Versuch unterlassen, den Raum zu verlassen; dieser Versuch steht durchaus in seiner Macht; und wenigstens die Unterlassung dieses Versuchs ist daher freiwillig. Locke nimmt deshalb zurecht an, daß auch Unterlassungen (in diesem engeren Sinne von unterbliebenen Versuchen) zu den freiwilligen Handlungen zu zählen sind. Solange der Versuch ausbleibt, den Raum zu verlassen, kann jedenfalls das Verbleiben im Raum selbst dann als freiwillig angesehen werden, wenn A keine Möglichkeit hat, den Raum zu verlassen.

Diese Experimente sollen zeigen, daß selbst Handlungen, zu denen eine Person keine Alternative hat, als willkürliche oder freiwillige Handlungen bezeichnet werden können. Der Gegensatz zu freiwilligen Handlungen sind nicht erzwungene oder notwendige Handlungen.

⁴⁴ J. M. Fischer, *The Metaphysics of Free Will*, 187, und ders./M. Ravizza, *Responsibility and Control*, 137, erkennen den Einfluß Lockes ausdrücklich an.

⁴⁵ Vgl. E. J. Lowe, *Locke on Human Understanding* (London 1995) 127 ff. Lockes Begriff der freiwilligen Handlung umfaßt ja ausdrücklich auch Unterlassungen: „Die tatsächliche Betätigung dieser Kraft (des Willens, meine Anm.) durch Anordnen oder Unterlassen einer Einzelhandlung nennen wir Willensäußerung oder Wollen“ (MV II xxi § 5). Zum Problem der Freiwilligkeit von Unterlassungen vgl. H. Frankfurt, *What We Are Morally Responsible For*, 325, und J. M. Fischer/M. Ravizza, *Responsibility and Control*, Chap. 5. *Responsibility for Omissions*, 123 ff.

gen, sondern vielmehr unwillkürliche Handlungen; unwillkürliche Handlungen können als Handlungen verstanden werden, denen kein Willensakt, kein Versuch, etwas zu tun oder etwas zu unterlassen, vorhergeht. Der äußere Zwang ist damit keine hinreichende Voraussetzung für die Zurückweisung der Annahme der Freiwilligkeit einer Handlung.⁴⁶ Übertragen wir nun dieses Ergebnis auf Humes Beispiel: Solange er keinen Versuch unternimmt, sein Land zu verlassen, kann man daher annehmen, daß Humes Bauer, trotz des Mangels an Alternativen, freiwillig auf dem Territorium eines Staates bleibt. Wenn also die freiwillige Zustimmung eines Bürgers als Grund einer möglichen moralischen Verpflichtung zum Rechtsgehorsam anerkannt wird, ist der bloße Hinweis darauf, daß es keine Möglichkeit zum Verlassen des Staatsterritoriums gibt, kein hinreichendes Argument gegen das Vorliegen einer solchen Zustimmung.

VI.

Ziehen wir ein Resümee. Eine einflußreiche Tradition der Moraltheorie nimmt die Freiwilligkeit eines Versprechens als möglichen Grund einer moralischen Verpflichtung an; und der politischen Moderne gilt die Freiwilligkeit der Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen als einzige Grundlage einer moralischen Pflicht zum Rechtsgehorsam. Zwar kann kein Mensch außerhalb einer Gemeinschaft aufwachsen oder leben; die Begründung einer moralischen Pflicht zum Beitritt zu einem politischen Gemeinwesen ist daher irrelevant. Dennoch ist die Bindung eines Bürgers an den Staat nicht unauflöslich; die Freiwilligkeit dieser Bindung kann sich durch seine Entscheidung ausdrücken, den Staat, in den er hineingeboren wurde, nicht zu verlassen.⁴⁷

Hume wendet gegen Locke ein, daß viele Bürger keine Möglichkeit haben, ihren Staat zu verlassen; deshalb könne man dann auch nicht von einer freiwilligen Zustimmung zum Gesetzesgehorsam sprechen. Und tatsächlich ist die Doktrin der stillschweigenden Zustimmung ein problematisches Manöver für den Vertragstheoretiker. Sie macht den Dissens praktisch unmöglich; schon die Luft, die ein Mensch einatmet, könnte zuletzt als Zeichen einer stillschweigenden Zustimmung gewertet werden. Doch Hume und seine Nachfolger sind mit ihrer Kritik weit über das Ziel hinausgeschossen. Zum einen könnte man die Doktrin der stillschweigenden Zustimmung gegen Humes Kritik mit der zusätzlichen Annahme in Schutz nehmen, daß der Staat moralisch dazu verpflichtet sei, jedem Bürger die Möglichkeit zur Auswanderung zu verschaffen. Allerdings kann man diesem Versuch einer Ergänzung der Doktrin der stillschweigenden Zustimmung den Einwand entgegenhalten, daß viele Bürger, obwohl sie auswandern könnten, dennoch bleiben wollen, ohne damit ihre Einwilligung zum Rechtsgehorsam signalisieren zu wollen.

⁴⁶ Vgl. R. Nozick: Coercion, in: ders., *Socratic Puzzles* (Cambridge, Mass. 1997) 15–44, 15: „being coerced into not doing an act is neither a necessary nor a sufficient condition for being unfree to do it.“ Weiterhin T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 326: „Coercion can make the alternatives to incurring obligation less eligible. It follows that coercion generally invalidates such obligations, but it does not always do so.“ Zur Kompatibilität von *innerem* Zwang und der Freiwilligkeit einer Handlung vgl. auch H. Frankfurt, *What We Are Morally Responsible For*, 322.

⁴⁷ Es ist übrigens fragwürdig, ob Humes empirische Prämisse, eine Auswanderung komme den meisten Bürger sehr teuer zu stehen, im Europa des 18. Jahrhundert überhaupt richtig war. Eine Auswanderung verursachte nach E. L. Jones, *Das Wunder Europas* (Tübingen 1991) 137, und M. Baurmann, *Der Markt der Tugend* (Tübingen 1996) 251 ff., angesichts zahlreicher Alternativen relativ geringe Kosten und eine entsprechende Auswanderungsdrohung des Bürgers war deshalb auch glaubwürdig; dieses Drohpotential gab auch den Anstoß zur Entwicklung des modernen Rechtsstaats.

Ich bin hier einer anderen Möglichkeit nachgegangen, indem ich mit Locke, Frankfurt und Fischer die scheinbar plausible Prämisse von Humes Argument in Frage stellte: Ist der äußere Zwang, die Beschränkung der äußeren Handlungsfreiheit des Menschen tatsächlich mit der Möglichkeit des freiwilligen Handelns unvereinbar? Kann es nicht sein, daß eine Person zu einer Handlung gezwungen werden kann, die sie vielleicht ohnehin zu tun beabsichtigte? Und wendet man diese Anfrage auf das Problem Humes an, bedeutet das nicht, daß manche Bürger, selbst wenn ihnen die Auswanderung unmöglich sein sollte, aufgrund eines stillschweigenden Einverständnisses zum Gesetzesgehorsam verpflichtet sein könnten?

Wenn es richtig ist, daß das Fehlen von Handlungsalternativen mit der Freiwilligkeit einer Handlung unter bestimmten Umständen vereinbar sein kann, dann sind äußere Einflüsse oder Hindernisse kein ausreichendes Argument gegen die These des Vorliegens einer moralischen Pflicht zur Gesetzestreue. Lockes vertragstheoretische Grundlegung der moralischen Pflicht zum Gesetzesgehorsam läßt sich auf diese Weise gegen einen der philosophiegeschichtlich einflußreichsten und systematisch gesehen plausibelsten Einwände verteidigen: Wenn wir die freiwillige Zustimmung als Grund einer moralischen Verpflichtung akzeptieren, dann bedarf es der realen Möglichkeit zur Auswanderung nicht, um eine Person moralisch zur Befolgung der grundlegenden Regeln eines Gemeinwesens zu verpflichten. Da das Verbleiben einer Person innerhalb eines Staates selbst dann freiwillig sein kann, wenn für sie die Option der Auswanderung nicht besteht, gibt es keinen Grund dafür, die Möglichkeit einer in der stillschweigenden Zustimmung gegründeten politischen Verpflichtung auszuschließen.

Aus den vorangehenden Überlegungen kann man zwar nicht den Schluß ziehen, daß das Stillschweigen eines Menschen immer seine freiwillige Zustimmung signalisiere. Ein Dissens kann manchmal teuer zu stehen kommen; und dann kann es klüger sein, den Anschein des Konsenses zu wahren. Von einer Zustimmung, die eine Verpflichtung begründen könnte, kann dann natürlich nicht die Rede sein. Ich habe nur die sehr viel schwächere These vertreten, daß ein Stillschweigen, in einem Kontext, in welchem keine Handlungsalternativen zur Verfügung stehen, ein Einverständnis und eine freiwillige Zustimmung nicht ausschließen muß. In einer Hinsicht hat Hume also recht: Der Dissens muß zumutbar sein. Doch dieser Auffassung würde sich Locke wohl anschließen. Mit Locke möchte ich aber gegen Hume behaupten, daß der Dissens nicht allein deshalb unzumutbar ist, weil es keine effektive Möglichkeit zur Auswanderung gibt.

Diese partielle Rehabilitation von Lockes Doktrin der stillschweigenden Zustimmung verlangt auch die Qualifizierung der Auffassung, das Schicksal des Konsensempirismus hänge von der Doktrin der stillschweigenden Zustimmung ab. Mit anderen Worten: Wenn die Doktrin der stillschweigenden Zustimmung nicht zum gewünschten Ergebnis führt, so heißt es, dann muß auch die These falsch sein, daß allein die faktische (ausdrückliche oder stillschweigende) Zustimmung des Bürgers ein guter Grund für dessen Pflicht zum Rechtsgehorsam bilden könne. Diese Auffassung ist aber von zwei Prämissen abhängig, die ich für falsch, mindestens jedoch für fragwürdig halte. Zum einen setzt sie voraus, daß alle Bürger eines Staates zum Gesetzesgehorsam verpflichtet seien, und zum anderen nimmt sie an, daß diese Verpflichtung zur Gesetzestreue bei allen Bürgern der gleichen Quelle zu entspringen habe. Möglicherweise läßt sich aber keine politische Verpflichtung aller Bürger begründen; die Mehrzahl der Autoren vertritt heute im Gegensatz zur Tradition der politischen Philosophie von Platon über Locke bis Kant und Hegel eine skeptische Position.⁴⁸ Jedenfalls kann

⁴⁸ Vgl. J. Rawls, TG, § 18, 135; M. B. E. Smith, Is there a Prima Facie Obligation to Obey the Law?, in: Yale Law Journal 82 (1973) 950–976; A. J. Simmons, MP, 23; J. Raz, The Obligation to Obey the Law; L. Green, The Authority of the State, 232ff.

man nicht „stillschweigend“ die Geltung einer politischen Verpflichtung voraussetzen und an dieser bloß dogmatisch postulierten Geltung den Erfolg verschiedener Legitimationstheorien messen. Andererseits ist es denkbar, daß zwar nicht alle Bürger, aber doch einige Bürger die Autorität der Gesetze stillschweigend akzeptiert haben und aus diesem Grund zur Gesetzestreue verpflichtet sind. Und damit ist auch nicht ausgeschlossen, daß andere Bürger aus anderen Gründen ebenfalls zum Rechtsgehorsam verpflichtet sind.

Die hier angestellten Überlegungen schließen nun nicht aus, daß es andere Argumente als diejenigen Humes gibt, mit denen die Doktrin der freiwilligen Zustimmung als notwendiger Grund einer politischen Verpflichtung in Frage gestellt werden könnte. Insbesondere die Doktrin einer stillschweigenden Zustimmung ist dem Einwand ausgesetzt, daß selbst die Freiwilligkeit des Bleibens eines Bürgers – trotz der Möglichkeit des Auswanderns – nicht notwendig als seine Zustimmung zum Gesetzesgehorsam gedeutet werden könne. Aber vielleicht bedarf es dann auch der freiwilligen Zustimmung zum Gesetzesgehorsam nicht, um eine Pflicht zum Rechtsgehorsam zu begründen; vielleicht genügt schon die freiwillige Entgegennahme eines Vorteils, um eine Person moralisch gegenüber einem politischen Gemeinwesen zu verpflichten. Nicht aufgrund eines Versprechens oder einer Zustimmung, allein aufgrund des Prinzips der Fairneß wäre sie dann zur Befolgung der Gesetze verpflichtet.⁴⁹ Selbst für den Grundsatz der Fairneß ist jedoch ein Moment der Freiwilligkeit bei der Entgegennahme von Vorteilen notwendig, die vorstehenden Überlegungen zu den Bedingungen der Freiwilligkeit einer Handlung und der Zumutbarkeit eines Dissenses sind somit auch für den Versuch einer Begründung des Rechtsgehorsams in der Fairneß relevant.

Ein unbekannter Brief Ludwig Feuerbachs aus dem Jahre 1834

Manuela KÖPPE (Berlin)

Obwohl der Briefwechsel Ludwig Feuerbachs weitestgehend erschlossen ist, immerhin sind bereits vier der fünf dafür vorgesehenen Bände in den Gesammelten Werken Ludwig Feuerbachs erschienen, zeigt das nachstehende Schreiben, daß sich auch heute noch unbekannte oder verschollen geglaubte Dokumente finden lassen.¹ Das Original dieses Schreibens – vier Seiten in Quart – befindet sich im Staatsarchiv Bern, wo es unter der Signatur BB III b Nr. 461 archiviert ist und seit nunmehr fast 170 Jahren aufbewahrt wird.²

Erstmals hat Karl Grün, der erste Herausgeber des Briefwechsels und Nachlasses von Lud-

⁴⁹ Vgl. H. L. A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*; J. Rawls, *Legal Obligations and the Duty of Fair Play*, in: S. Hook (Hg.), *Law and Philosophy 3* (New York 1964) 3–18; G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (London 1992).

¹ Siehe den Briefwechsel über den Zeitraum von 1817 bis 1861, in: Ludwig Feuerbach. *Gesammelte Werke*, hg. von W. Schuffenhauer; seit 1996 hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch W. Schuffenhauer (Berlin 1967 ff.) (im folgenden: GW Feuerbach) GW Feuerbach 17 bis 20. – Der aufgefundene Brief wird unter der Rubrik „Nachträge“ (Nummer 105 a) im fünften Briefwechselband (1862–1872), dem Band 21 der GW Feuerbach, Eingang finden.

² Ich danke an dieser Stelle Herrn N. Barras vom Staatsarchiv Bern und Frau Dr. F. Rogger vom Universitätsarchiv Bern, die mir freundlicherweise den Brief Feuerbachs zur Verfügung stellten und die Genehmigung zur Veröffentlichung erteilten. Mein besonderer Dank gilt Frau Dr. Rogger, da sie mich gleichzeitig darauf hinwies, daß der erwähnte Berner „Erziehungsrat“ K. Neuhaus war, der als kantonal-bernerischer Erziehungsdirektor der Universität auf staatsbernerischer Ebene vorstand.