

6 Alternative zu Staatlichkeit?

Staaten bringen uns weitreichende Vorteile. Daher erstaunt nicht, dass Staaten im modernen Sinn andere Formen politischer Organisation verdrängt haben (siehe Abschn. 2.1.1, 2.1.2). Wir dürfen aber über den Vorteilen nicht die Nachteile vergessen, die Staatlichkeit mit sich bringt. So sind die Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs in einer Welt ohne Staaten nur schwer vorstellbar. In Kombination mit der Tatsache, dass Staatlichkeit historisch gesehen eine junge und keinesfalls notwendige Entwicklung ist, tun wir gut daran, keinem Status-quo-Bias zu erliegen und die momentane politische Ordnung als naturgegeben anzusehen. Damit ist die klassische Frage der politischen Philosophie nach der Legitimation der bestehenden politischen Ordnung weiterhin hochaktuell und relevant. Unter diesem Vorzeichen habe ich mich den radikalsten Kritiker*innen von Staatlichkeit zugewandt: den Anarchist*innen. Sich mit einer oder mehreren Formen anarchistischer Theorien zu beschäftigen, kann uns helfen, den Status-quo-Bias zu vermeiden oder zu minimieren sowie unsere Konzepte von Autonomie und Autorität zu schärfen. Darüber hinaus halten die verschiedenen Anarchismen einen grossen Fundus an Möglichkeiten bereit, wie wir uns möglichst herrschaftsfrei und egalitär organisieren können (vgl. Abschn. 2.3.1).

In der analytischen Tradition gibt es insbesondere zwei Projekte, die aufgrund ihrer Konklusionen teilweise dem anarchistischen Lager zuzurechnen sind. Dies ist zum einen Robert Paul Wolffs *In Defense of Anarchism* ([1970] 1998) und zum anderen A. John Simmons' Auseinandersetzung mit den Begründungen einer politischen Pflicht. In meiner Diskussion von *In Defense of Anarchism* habe ich die These, Autonomie und Autorität seien unvereinbare Konzepte zurückgewiesen (vgl. Abschn. 3). Wolffs Argumentation ist zum einen zu individualistisch und verkennt die Notwendigkeit gesamtgesellschaftlicher Institutionen. Ohne diese könnten wir erstens kaum die Fähigkeiten erlernen, die notwendig sind, um autonom zu handeln. Zweitens sind politische Institutionen unerlässlich, um die Komplexität des Alltags zu reduzieren, was wiederum eine Voraussetzung ist, um ein gutes und selbstbestimmtes Leben zu führen. Dies spricht dafür, Autorität nicht zurückzuweisen, sondern als eine Bedingung für Autonomie anzusehen. Von diesem Standpunkt aus müssen beide Konzepte miteinander vereinbar sein.

Derweil ich Wolffs Kernthese zurückgewiesen habe, ist jene von Simmons überzeugender (vgl. Abschn. 4). Für ihn ist es theoretisch möglich, eine politische Pflicht durch Zustimmung, Fairnessüberlegungen, Dankbarkeitspflichten, assoziative Verpflichtungen oder eine natürliche Pflicht zu begründen. Doch keine der genannten Theoriefamilien ist in der Lage, ein überzeugendes Argument für ein politisches Sollen gegenüber bestehenden Staaten vorzulegen.²⁴³ Daraus, dass wir in einem Naturzustand leben, folgt für Simmons aber kein starker, sondern lediglich ein schwacher „Anarchismus“. Erstens argumentiert er, die natürliche Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, gebe uns in vielen Fällen gute Gründe, die bestehenden gerechten Institutionen, wenn nicht aktiv zu unterstützen, dann nicht zu behindern. Zweitens stellt sich Simmons auf den Standpunkt, staatliches Handeln könne zwar nicht legitimiert, oftmals aber mindestens gerechtfertigt werden. Das für Simmons daraus folgende Widerstandsverbot weise ich aber zurück, ohne daraus zu schliessen, Widerstand und Umsturz sei um jeden Preis erstrebenswert.

In der Konsequenz lässt sich auf Basis von Simmons' philosophischem Anarchismus die politische Pflicht und damit qua Korrelationsthese die Autorität bestehender Staaten zurückweisen. In Reaktion darauf können die Etatist*innen die Korrelationsthese aufgeben und argumentieren, politische Autorität lasse sich auch ohne politische Pflicht legitimieren. Eine solche Argumentationslinie präsentiert Joseph Raz, der dafür argumentiert, Autorität als eine Dienstleistung zu konzeptualisieren (vgl. Abschn. 5). Eine Autorität ist normal gerechtfertigt, wenn sie uns zu rationaleren Denker*innen macht. In Kombination mit der These, eine Autorität müsse sich auf Gründe stützen, die so oder so für uns gelten, lässt sich für Raz Autorität legitimieren. Wie meine Diskussion der Dienstleistungskonzeption interessanterweise gezeigt hat, ist sie nicht nur ein Instrument, um staatliches Handeln zu legitimieren. Sie erlaubt auch – in einer radikalen Interpretation –, alternative Formen politischer Autorität in Stellung zu bringen und bestehende Institutionen zu verdrängen. Sowohl der Stückwerkscharakter als auch die dialogische Natur der Dienstleistungsautorität eröffnet der negativen Herausforderung Möglichkeiten, bestehende Institutionen selbst dann zu kritisieren, wenn einer der Ansätze, die eine politische Pflicht

243 Daraus folgt aber nicht, eine politische Pflicht sei in einem anderen Kontext ausgeschlossen. Lediglich die „konservative“ Bemühung, die politische Autorität bestehender Staaten zu legitimieren ist damit zurückgewiesen. Simmons selbst sieht nur in Zustimmung eine Legitimationsgrundlage für die politische Pflicht. Dieser Einschätzung folge ich nicht.

zu begründen versuchen, erfolgreich wäre. Ist Autorität bruchstückhaft, kontextabhängig und dynamisch, dann ergeben sich Möglichkeitsräume für kreative neue Formen politischer Organisation. Und sperren sich bestehende Institutionen dagegen, dann schmälert das ihre Legitimationsgrundlage. In diesem Sinne ist die negative Herausforderung eine Kombination eines moralischen und eines empirischen Argumentes: Die bestehende Ordnung ist nicht die beste, gerechteste, fairste u. s. w. und alternative Lösungen sind besser, gerechter, fairer u. s. w. Diese empirische Dimension verweist auf die Notwendigkeit, die negative anarchistische Herausforderung um eine positive Komponente zu erweitern. Es braucht ebenfalls einen positiven Gegenentwurf zum Status quo.

Dies ist der Grund, weshalb wir – in einem *positive turn* – uns zumindest oberflächlich mit den Vorstellungen der Anarchist*innen beschäftigen müssen, wie eine „staatenlose“ Gesellschaft aussähe. Nicht nur das performative Argument gegen den Status quo spricht dafür. Die positive Herausforderung dürfte wichtig sein, um dem Standardeinwand zu begegnen, der Anarchismus besäße keine praktische Relevanz. Die Beschäftigung mit der positiven Herausforderung gibt uns darüber hinaus die Möglichkeit, auf Fragen einzugehen, die sich im Verlauf des letzten Kapitels ergeben haben. Zum einen erscheint die Vorstellung, in einer pluralistischen Gesellschaft ohne zwangsbewehrte Institutionen zu leben, angesichts vorschreitender Polarisierung und gesellschaftlicher Spannungen etwas gar naiv. Hat uns nicht zuletzt die COVID-19-Pandemie den Vorteil von Staatlichkeit vor Augen geführt?²⁴⁴ Hätte es ohne zentrale staatliche Koordination nicht noch mehr Tote zu beklagen gegeben? Wäre die Impfung so vieler Menschen möglich gewesen ohne den Staat? Dies führt zur Frage, ob das Nebeneinander verschiedener Autoritäten ohne letztinstanzliche Institution, wie es sich in Abschn. 5.3 abgezeichnet hat, Herausforderungen wie COVID-19 effektiv bewältigen könnte. Und führten Konflikte zwischen gleichberechtigten Institutionen nicht zu brandgefährlichen Situationen? Ferner müssen wir uns fragen, was von politischer Autorität noch übrig bleibt, wenn diese mit keiner allgemeinen politischen Pflicht korreliert.

Um auf die hier aufgeworfenen Punkte einzugehen und um die in Abschn. 5.4 begonnene Diskussion um die positive Herausforderung weiter

244 Dass Staatlichkeit und Krise gut miteinander zusammengehen, sollte uns nicht überraschen, ist doch das Konzept der Souveränität gerade in Angesichts der (konfessionellen) Spannungen der Frühen Neuzeit entstanden und stellt effektiv eine „Normalisierung“ des Ausnahmezustandes dar (für eine kritische ideengeschichtliche Aufarbeitung, siehe z. B. Loick 2012, 54–55).

fortzuführen, skizziere ich in einem ersten Schritt im Abschn. 6.1 weitere zentrale Aspekte einer positiven Herausforderung. Im Anschluss gehe ich im Abschn. 6.2 auf den Vorwurf ein, eine anarchistische Gesellschaft sei naiv. Ich weise dies zurück und zeige, dass das Menschenbild, welches der anarchistischen Gesellschaft zugrunde liegt, eine Interpretation zulässt, die alles andere als naiv ist. Ebenfalls weise ich die Idee zurück, eine politische Organisation ohne Souveränität führe gezwungenermaßen zu Chaos oder Ineffizienz. Im Laufe der Diskussion zeigen sich aber auch diverse Herausforderungen, die eine positive Herausforderung angehen muss, will sie überzeugend sein. Es braucht eine theoretische Beschäftigung damit, wie und wann Zwang gerechtfertigt und wie mit der daraus resultierenden Gefahr umzugehen ist, aus der Anwendung von Zwang könne Herrschaft entstehen. Ebenfalls ist die Frage anzugehen, wann und in welcher Form Herrschaft gegebenenfalls in Zusammenarbeit mit oder durch staatliche Institutionen, wenn nicht überwunden, dann zumindest reduziert werden kann. Und angesichts der globalen Herausforderungen, denen wir uns gegenübersehen, braucht es eine Theorie der anarchistischen Weltgesellschaft oder der globalen Zusammenarbeit.

6.1 Die positive Herausforderung: eine „anarchistische“ Gesellschaft?

Den Anarchismus als politische Philosophie habe ich in Abschn. 2.3.2 umrissen. Neben einem kurzen ideengeschichtlichen Abriss habe ich mich hauptsächlich auf die anarchistischen Kernwerte konzentriert. Diese sind, wie in Abschn. 5.4 gesehen, mit einer radikalen Interpretation der Dienstleistungskonzeption vereinbar. Die Diskussion in Abschn. 5.4 hat ebenfalls eine erste grobe Skizze erlaubt, wie eine positive Herausforderung auf Basis der Dienstleistungskonzeption aussieht. Die Autorität von Institutionen ist mehrfach begrenzt: Sie müssen uns einerseits Raum zum selbst Handeln lassen und uns andererseits die Möglichkeit offenlassen, neue Institutionen zu schaffen. Dies macht ein „fixiertes“ Institutionengefüge unmöglich. An dessen Stelle tritt ein dynamisches System mehr oder weniger kurzlebiger Institutionen, das den Bürger*innen viel Raum für gelebte Experimente lässt. In diesem Abschnitt ergänze und konkretisierte ich diese Elemente um Überlegungen zur politischen Organisation einer anarchistischen Gesellschaft. Wie spielen Institutionen mit bruchstückhafter und kontextabhängiger Autorität zusammen? Kann es unter diesen Voraussetzungen eine politische Ordnung geben?

6.1.1 Die anarchistische Gesellschaft gibt es nicht

Die Theoriefamilie des Anarchismus ist äusserst divers und nicht ohne Widersprüche. Schon deshalb kann es in diesem Abschnitt nicht darum gehen, die anarchistische Gesellschaft zu beschreiben. Denn *die* anarchistische Gesellschaft gibt es nicht. Darüber hinaus sind vielen anarchistischen Ansätzen konkret ausformulierte Vorstellungen darüber fremd, wie *eine* anarchistische Gesellschaft aussähe. Dies ist aber nicht dem fehlenden Vorstellungsvermögen der Anarchist*innen geschuldet, sondern hat konzeptionelle Gründe. Indem Ansätze davor zurückschrecken, eine anarchistische Zukunft zu entwerfen, bewahren sie erstens die Freiheit derjenigen Menschen, die in dieser Zukunft leben werden. Vorzugeben, wie eine anarchistische Gesellschaft nach der Transformation auszusehen hätte, wäre eine Anmassung. Denn niemand von uns besitzt eine sprichwörtliche Glaskugel, die einen Blick in die Zukunft erlaubt. Es ist eine faktische Unmöglichkeit, vom heutigen auf einen zukünftigen Kontext zu schliessen. Selbst wenn eine Person die Zukunft voraussagen könnte, nähme sie die Freiheit der Mitglieder einer zukünftigen anarchistischen Gesellschaft nicht, legte diese Person heute fest, wie die Menschen morgen leben sollen. Denn dadurch wird den zukünftigen Gesellschaftsmitgliedern die Möglichkeit genommen, selbst entscheiden zu können (Kühnis 2015, 102; De George 1978, 96).

Zweitens widerspricht eine vordefinierte Gesellschaftsordnung der Idee der Diversität. Wie wir gesehen haben, weist Raz die Idee zurück, die Grundgüter für ein gutes Leben können von vornherein definiert werden (vgl. Abschn. 5.2.1). Je nach Kontext mögen, wie von Finnis vorgeschlagen, Wissen, Leben, praktische Vernunft, Geselligkeit der Freundschaft, ästhetische Erfahrungen, Religion und Spiel relevant sein. Es sind aber auch ganz andere Kombinationen denkbar, die wir für ein gutes Leben benötigen. Akzeptieren wir zusätzlich die Pluralität der Menschen in Bezug auf deren äussere Merkmale, Dispositionen, Lebenspläne, Erfahrungen, sexuelle, kulturelle oder politische Vorlieben u. s. w., dann ist es ebenfalls eine Anmassung, anderen im Detail vorzuschreiben, wie sie ihre Gesellschaft zu gestalten haben. Diversität ist, ob auf praktischer oder auf theoretischer Ebene, eine Konstante der menschlichen Existenz. Akzeptiert man dies, ist die Idee einer Einheitslösung nicht mehr haltbar. Der Kernwert der Diversität widerspricht, anders gesagt, dem Anspruch, eine „pfannenfertige“ Lösung zu präsentieren. Wir können gewisse Elemente und Aspekte höchstens skizzieren, deren konkrete Ausgestaltung ist aber nur in der Praxis möglich.

Dies führt mich direkt zum dritten konzeptionellen Grund: der zentralen Stellung der Praxis. Soll die Freiheit der Beteiligten geachtet und dem Kernwert der Diversität Genüge getan werden, dann können neue gesellschaftliche Strukturen nicht theoretisch konstruiert, sondern nur praktisch gelebt werden. Anarchistische Ansätze sind denn auch auf die Praxis und das Hier-und-Jetzt ausgerichtet. Folglich geht es eher darum, bereits unter dem Status quo im Kleinen neue Formen sozialer Interaktion auszuprobieren (Gordon 2008, 41). Politische Praxis ist gezwungenermaßen kontextabhängig und in der Gegenwart verankert: Ich konsumiere *jetzt* Produkte aus politischen Gründen (nicht), ich lebe *jetzt* meinen (un)konventionellen Lebensentwurf und ich nehme *jetzt* bewusst (nicht) an Wahlen teil. Lege ich, wie dies die Anarchist*innen tun, den Fokus auf die Praxis, dann steht die Frage, was ich *jetzt* tun kann, im Zentrum und nicht jene, wie eine *zukünftige* Gesellschaft aussehen sollte.

Viertens geht das anarchistische Transformationsverständnis nicht von einem utopischen Endzustand aus. Das Politische ist ein Möglichkeitsraum, der diverse, dem aktuellen Kontext angepasste Organisationsformen zulässt. Aus der Kontextgebundenheit folgt eine Dynamik der gesellschaftlichen Organisation, die sich nur schwer mit der Vorstellung vereinbaren lässt, nach der erfolgreichen Revolution könne man die perfekte Gesellschaft etablieren. Ohne die Idee eines solchen Endzustandes, den es zu erreichen gilt, muss man das Politische als einen sich verändernden Raum und damit als einen Prozess verstehen.²⁴⁵ Als Konsequenz davon ist es nicht möglich, *die* anarchistische Gesellschaft zu beschreiben.

Bedeutet dies, es sei unmöglich, weiter zu umreißen, was eine Gesellschaft anarchistisch macht? Dass es keine „pfannenfertige“ Vorschläge gibt, bedeutet nicht, man könne keine Tendenzen ablesen. Aus Abschn. 2.3.2 wissen wir, dass Anarchist*innen danach streben, möglichst herrschaftsfreie und egalitäre Strukturen zu etablieren. Sie setzen – motiviert durch das Ethos der direkten Aktion – auf eine Do-it-yourself-Mentalität. Jeder kann mit den vorhandenen Mitteln das Seine zu einer egalitären Gesellschaft beitragen. Man befreit sich zusammen mit anderen selbst und wird nicht befreit. Dem Kernwert der Diversität verpflichtet sind die angewandten Lösungsstrategien ebenso vielfältig wie die sie umsetzenden Menschen. Neben diesen drei Kernwerten können wir weitere handlungsleitende Prin-

245 Dies bedeutet im Umkehrschluss aber auch, dass eine anarchistische Gesellschaft nicht „anarchistisch“ bleiben muss. Sie kann ihre egalitären Elemente verlieren und folglich erneut hierarchisch werden (vgl. dazu z. B. Gordon 2008, 44–45).

zipien identifizieren, welche die DNA einer anarchistischen Gesellschaft ausmachen.

Anarchistische Strukturen streben erstens danach, Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit möglichst umfassend zu verwirklichen (Kühnis 2015, 102; Jun 2010, 53). Wenig überraschend gehen die Interpretationen darüber, was diese drei Konzepte beinhalten, ebenso auseinander wie die Antworten auf die Frage, wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit im Alltag umzusetzen sind. Angesichts der Do-it-yourself-Mentalität, die eher danach verlangt, die Umsetzung der drei Konzepte durch fortlaufendes Experimentieren in der Praxis zu erreichen, als auf theoretischer Ebene konzeptionelle Klarheit zu erreichen, überraschen konzeptionelle Widersprüche wenig. Loick stellt beispielsweise in Bezug auf den Freiheitsbegriff in anarchistischen Schriften „terminologische Verlegenheiten“ (2017, 105) fest.²⁴⁶ Die Frage, wie Gleichheit zu verwirklichen ist, beantworten die Anarchist*innen ebenfalls unterschiedlich. Dies zeigt sich u. a. in den Diskussionen darüber, wie mit Privateigentum zu verfahren ist, in der die Positionen von Abschaffung bis Beibehaltung inklusive aller Zwischenschattierungen reichen (Kühnis 2015, 101). Ebenso divers und widersprüchlich sind die Standpunkte darüber, ob wir für unsere Arbeit individuell entlohnt werden sollen. Derweil mutualistische und kollektivistische Strömungen in der Tendenz an der Idee eines individuellen Lohnes festhalten (Loick 2017, 146), fordern Anarcho-Kommunist*innen dessen Abschaffung. Hält man am Lohnprinzip fest, schreibt man beispielsweise gemäss Kropotkin an der kapitalistischen Orientierung an der Produktion fort, was es verunmöglicht, eine überzeugende Alternative zum Kapitalismus aufzubauen (Loick 2017, 148–40).

Eine anarchistische ist, zweitens, in der Tendenz eine antikapitalistische Gesellschaft. Zum einen sollen, wie dies etwa Kropotkin fordert, die Bedürfnisse der Menschen den Grund für die Produktion in einer kollektivierten Wirtschaft sein.²⁴⁷ Das zielt nicht nur auf eine gerechtere Warenverteilung, sondern soll überdies neue ökonomische und soziale Potenziale

246 Auf den anarchistischen Freiheitsbegriff gehe ich im Abschn. 6.1.2 vertieft ein, da dieser fürs Verständnis davon, in welchem Verhältnis Institutionen und Individuum in einer anarchistischen Gesellschaft stehen, entscheidend ist.

247 Derweil Kommunist*innen *Kollektivierung* mehrheitlich als eine Verstaatlichung verstehen, lehnen die Anarchist*innen eine zentralistisch geführte Ökonomie ab, da eine so strukturierte Wirtschaft den Bedürfnissen der Menschen ebenso wenig gerecht würde, wie eine kapitalistische Ordnung. Mit dieser Einschätzung lagen die Anarchist*innen zumindest im Hinblick auf den realexistierenden Kommunismus in der UdSSR und den weiteren Staaten des ehemaligen Ostblocks richtig. Für

freisetzen (Loick 2017, 143). Zum anderen soll es keine Entfremdung geben, die in den jetzigen Gesellschaften viele durch Erwerbsarbeit erleben. Der Anspruch ist, den Menschen die Möglichkeit zu geben, ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten entsprechend zu arbeiten (Kühnis 2015, 102). Wie in Bezug auf Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit, so herrscht unter den Anarchist*innen auch darüber keine Einigkeit, welche ökonomischen Strukturen dafür angebracht sind. Die stark in der Gewerkschaftsbewegung verankerten Anarchosyndikalist*innen streben zum Beispiel eine Wirtschaftsordnung an, in der sich die Arbeiter*innen als selbstbestimmte Akteur*innen selbst verwalten (Loick 2017, 145). Dem libertären Kommunalismus zuzurechnende Aktivist*innen sprechen sich dagegen dafür aus, wirtschaftliche Fragen zu politisieren und in einen breiteren gesellschaftlichen Kontext zu stellen, um eine Orientierung an den Bedürfnissen der Menschen zu erreichen (Loick 2017, 146).

Die dritte Tendenz ist das Prinzip der Gewaltfreiheit. Entgegen dem Bild, welches das klassische Vorurteil von bombenlegenden anarchistischen Terrorist*innen zeichnet, wollen Anarchist*innen eine gewaltfreie (oder möglichst gewaltarme) Gesellschaft. Gewalt ist ein Herrschaftsmittel und ist als solches weder angebracht in einer egalitären Gesellschaft, noch ist es – der Idee der präfigurativen Politik folgend – ein geeignetes Mittel, um den Status quo zu überwinden. Das schliesst nicht per se alle Handlungen aus, die wir im alltäglichen Sprachgebrauch unter *Gewalt* verstehen.²⁴⁸ In seiner Rekonstruktion der Diskussion über Gewalt in der anarchistischen Bewegung argumentiert beispielsweise Gordon (2008, 82–97), Anarchist*innen lehnten nicht notwendigerweise jegliche Form von Gewalt ab. Denn ein orthodoxes Ethos der Gewaltfreiheit konstruiert einen Kontext, in dem es ausreicht, eine Handlung als gewalttätig zu bezeichnen, um sie zu diskreditieren.²⁴⁹ Gewalt mit Abnormität und Kriminalität gleichzusetzen, über-

Anarchist*innen sind die Produktionsmittel dezentral und föderalistisch zu kollektivieren. (Loick 2017, 144).

248 Graebers (2009, 177) Beschreibungen in seiner Ethnografie *Direct Action* legen beispielsweise nahe, dass für Anarchist*innen Gewalt alleinig gegen Personen angewendet werden kann, nicht aber gegen Sachen, da man diese nicht verletzen kann. Deshalb sind Sachbeschädigung keine Gewalt, solange dabei keine Personen zu Schaden kommen.

249 Dies impliziert, Gewalt sei immer moralisch falsch und deshalb zurückzuweisen. Eine solche Position ist aber weder damit vereinbar, dass sozialer Wandel nicht konfliktfrei zu haben ist, noch ist sie kompatibel mit der moralischen Autorität des Individuums; d. h. mit der Idee, jede*r müsse selbstständig entscheiden, welche

deckt zudem normalisierte und legitimierte Fälle der Gewaltanwendung, die zwar nicht als Gewalt bezeichnet werden, aber trotzdem gewaltförmig und ebenso gefährlich sind. Selbst wenn Anarchist*innen in Einzelfällen rechtfertigen können, Gewalt anzuwenden, tun sie unter anderem aufgrund ihrer Kernwerte gut daran, möglichst gewaltarm zu handeln.²⁵⁰

Die vierte Tendenz knüpft an die prinzipielle Ablehnung von Gewalt sowie an den Wunsch nach Freiheit an. Um dieser Rechnung zu tragen und um egalitäre Gesellschaftsstrukturen umzusetzen, ist Freiwilligkeit ein entscheidendes Element. Teil einer anarchistischen Gesellschaft zu sein, ist freiwillig; auch wenn einzig durch und mit Gesellschaft die individuelle Freiheit verwirklicht werden kann (Loick 2017, 133; De George 1978, 97).²⁵¹ Das Prinzip der Freiwilligkeit hat nicht nur auf individueller Ebene Auswirkungen, sondern beeinflusst ebenfalls die gesellschaftliche. Der Entscheid, einer Gesellschaft beizutreten, ist lediglich dann genuin freiwillig, wenn der gegenteilige Entscheid keine übermässig negativen Auswirkungen hat (Loick 2017, 136). Auf dieser Basis lässt sich begründen, weshalb von Nichtmitgliedern nicht verlangt werden kann, wegzuziehen. Der Do-it-yourself-Mentalität folgend bedeutet dies, dass die Nichtmitglieder gegebenenfalls eigene Strukturen schaffen, was zu einer Situation führt, in der verschiedene politische, gesellschaftliche, ökonomische etc. Institutionengefüge nebeneinander bestehen.

Dies führt mich zur fünften Tendenz anarchistischer Gesellschaften: Föderalismus und Subsidiarität. Es mag eine Bandbreite von Funktionen geben, die lediglich eine grosse territoriale Organisationseinheit zu erfüllen vermag. Man kann daraus aber nicht schliessen, diese „grossen“ Einheiten

Mittel gegen eine illegitime Autorität eingesetzt werden dürfen (vgl. dazu Graeber 2009, 222).

250 Für die anarchistische Praxis ergibt sich daraus ein Spannungsfeld zwischen den Kernwerten, die eine gewaltfreie und pazifistische Position nahelegen, und der gezeigten Solidarität gegenüber unterdrückten Gruppierungen, die nicht immer gewaltfrei für ihre Sache eintreten (Graeber 2009, 225).

251 In der anarchistischen Vorstellung ist der individuelle Wille nicht präsozial, sondern steht in Beziehung zu den Argumenten, Bedürfnissen und Interessen der Mitmenschen. Dies macht eine Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt unumgänglich. In diesem Sinne besitzt das anarchistische Freiheitsverständnis einen kommunikativen Charakter (Loick 2017, 133) und läuft auf einen intersubjektiven Austausch hinaus.

müssten alle Aufgaben erledigen (De George 1978, 105).²⁵² Gleichheit und soziale Gerechtigkeit fordern für die Anarchist*innen, sich bottom-up und dezentral zu organisieren und top-down organisierte sowie zentralisierte Machtstrukturen zu vermeiden (Jun 2010, 54). Dies spricht dafür, dem Prinzip der Subsidiarität folgend, Aufgaben auf der lokalsten Ebene anzusiedeln. Derweil zum Beispiel der gerechte Umgang mit der Ressource Wasser nach Koordination über ein grösseres Territorium verlangt, kann die Frage, wer seine Schafe wo weiden lassen darf, lokal geklärt werden. Die überlokale Koordination leisten dabei föderale Strukturen, wobei es nicht darum geht, (national-)staatliche Lösungen im Kleinen nachzubilden. Als alternative Organisationsform für die „Föderation dezentraler Assoziationen“ nennen Anarchist*innen oftmals ein rätendemokratisches Entscheidungssystem (Loick 2017, 133).

Damit ist, sechstens, die Tendenz verbunden, sich direkt respektive basisdemokratisch zu organisieren. Beispielsweise beschreibt Graeber in seiner Ethnografie *Direct Action* (2009) die Funktionsweise anarchistischer Organisationen im US-amerikanischen Kontext. Insbesondere die Organisationsprinzipien, welche das Quäkertum entwickelt hat, um Versammlungen zu organisieren, haben die Aktivist*innen beeinflusst und inspiriert (Graeber 2009, 129, 235).²⁵³ Auf dieser Basis entwickelte sich ein Entscheidungsprozess, der auf Konsens ausgelegt ist und allen Anwesenden ein Vetorecht einräumt. Eine Umsetzung davon konnte man beispielsweise während *Occupy Wall Street* im Jahr 2011 beobachten (Graeber 2011; Loick 2017, 185). Die Frage, ob und inwieweit anarchistische Organisationsformen „demokratisch“ sind, ist aber umstritten. Für Gordon (2008, 69–70) ist zum Beispiel Anarchismus nicht die radikalste Form der Demokratie, sondern eine gänzlich andere Form des kollektiven Handelns.

252 Im Anarchismus fehlen aber oftmals Überlegungen dazu, wie eine globale und hochkomplexe Gesellschaft politisch koordiniert werden könnte. Es fehlt eine Theorie einer anarchistischen Weltgesellschaft (Loick 2017, 139–40).

253 Graeber (2009, 129) beschreibt die Grundzüge der Praxis im Quäkertum folgendermassen: Die Gemeindemitglieder sitzen in einem Kreis und können sich jederzeit äussern. Alle dürfen Vorschläge einbringen, wobei jede der anwesenden Personen ein Vetorecht besitzt und ein Vorschlag blockieren kann. Das Veto dient dazu, die Anwesenden anzuhalten, verantwortungsvoll mit ihrem Recht umzugehen, Vorschläge einzubringen. Ein*e Moderator*in leitet die Versammlung. Die Person in dieser Rolle nimmt sich zurück und gibt keine eigenen Meinungen ab. Im Unterschied zu anarchistischen Versammlungen sprechen die Versammlungsteilnehmer*innen ausschliesslich mit der/dem Moderator*in.

Mit den hier genannten Tendenzen können wir zwar nicht beschreiben, wie eine anarchistische Gesellschaft im Detail funktionierte. Wir haben nun aber zumindest eine Idee, welche Prinzipien, Werte und Ziele ihr zugrunde liegen: Eine anarchistische Gesellschaft ist egalitär, dynamisch und divers, zielt darauf ab, Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit möglichst umfassend zu verwirklichen, versucht der Entfremdung Einhalt zu gebieten, ist gewaltfrei und (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) demokratisch verfasst. Die Frage, die sich stellt, ist, was dies für die Interaktion zwischen Individuum und Gesellschaft respektive gesellschaftlichen Institutionen bedeutet. Antworten darauf kann uns eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Konzept der Freiheit liefern, da dieses elementar ist, um die Beziehung zwischen der Einzelperson und der Gesellschaft zu verstehen.

6.1.2 Der anarchistische Freiheitsbegriff

Wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, soll in einer anarchistischen Gesellschaft in einem möglichst umfassenden Mass Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit umgesetzt werden. Weder die dafür notwendige gesellschaftliche Transformation noch die Institutionen sollen auf Zwang zurückgreifen. Die Art, wie Institutionen unter diesem Vorzeichen auszugestalten sind, ist unter anderem vom anarchistischen Freiheitsverständnis beeinflusst (Prichard 2019). Damit kommt diesem eine entscheidende Rolle zu, um die Beziehung zwischen Einzelperson und Gesellschaft zu verstehen. Dies macht das Konzept relevant, um die positive Herausforderung auf konzeptioneller Ebene in Bezug auf den Zusammenhang von Freiheit und Autonomie zu skizzieren.

Im Anarchismus ist Freiheit ein zentrales Konzept oder Motto (Lazar 2018, 158). Die Stellung von Freiheit teilt sich die Theoriefamilie des Anarchismus ebenso mit der liberalen Theorie wie auch mit anderen sozialistischen Ansätzen (Jun 2010, 53). Den Anarchist*innen wird dabei aber oftmals nachgesagt, in ihrer Suche nach Freiheit am weitesten zu gehen. So sagt beispielsweise Mikhail Aleksandrovich Bakunin ([1871] 1972, 261) von sich:

I am an impassioned seeker of the truth, and as bitter an enemy of the vicious fictions used by the established order—an order which has profited from all the religious, metaphysical, political, juridical, economic, and social infamies of all times—to brutalize and enslave the world. I am a

fanatical lover of liberty. I consider it the only environment in which human intelligence, dignity, and happiness can thrive and develop.

Angesichts solcher Aussagen überrascht es nicht, wenn der anarchistische Freiheitsdrang den Ruf hat, übertrieben zu sein, und oftmals mit dem Streben in Verbindung gebracht wird, äusseren Zwang, wenn nicht abzuschaffen, dann doch auf ein Minimum zu reduzieren. Insbesondere der zweite Punkt führt des Öfteren zur Einschätzung, der Anarchismus sei in Bezug auf Freiheit eine radikalisierte Form der klassischen liberalen Theorien (Jun 2018, 45). Wie meine Diskussion nahelegen wird, ist diese Nähe zum Liberalismus aber lediglich *prima facie*.

Einen Punkt, den wir für die anstehende Diskussion im Hinterkopf behalten müssen, betrifft die Stellung von Freiheit in der anarchistischen Theorie. Selbst wenn sich Anarchist*innen – wie Bakunin dies tut – als fanatische Freiheitsliebhaber*innen verstehen, folgt daraus nicht, Freiheit sei *das* anarchistische Kernprinzip. Dies widerspräche dem Kernwert der Diversität. Damit kann Freiheit lediglich ein Konzept unter anderen in anarchistischen Theorien sein. Das Konzept mag zentral sein. Aus dieser Stellung folgt aber weder, Freiheit sei das einzige oder das wichtigste Element der anarchistischen Philosophie, noch müsse es gleich wie in anderen Ideologien verstanden werden (45).

Was verstehen Anarchist*innen unter Freiheit? Diese Frage lässt sich aus verschiedenen Gründen nicht einfach so beantworten. Erstens gibt es *den* Anarchismus nicht und die verschiedenen anarchistischen Ansätze verstehen Freiheit anders. Zweitens sind diese verschiedenen Freiheitsverständnisse nicht zwingend untereinander kompatibel, das Konzept ist vielmehr innerhalb der anarchistischen Theorie umstritten (Loick 2017, 105). Angesichts des Stellenwertes, den Diversität einnimmt, ist dies nicht weiter überraschend. Drittens ist der Begriff der Freiheit auf der konzeptionellen Ebene oftmals unklar. Wie bereits in Abschn. 6.1.1 erwähnt, finden sich in anarchistischen Schriften oftmals „terminologische Verlegenheiten“ (105), wenn es um Freiheit geht. Dies sind auch die Gründe, weshalb ich in diesem Abschnitt davon absehe, *den* anarchistischen Freiheitsbegriff zu rekonstruieren. Nicht nur ist ein solches Unterfangen kaum zu bewerkstelligen, bedenkt man die diversen anarchistischen Strömungen. Es sprengte auch den Umfang dieser Arbeit. Deshalb ziele ich darauf ab, ein anarchistisches Freiheitsverständnis zu erarbeiten, welches die positive Herausforderung zu untermauern vermag.

Haben wir einen Ausgangspunkt, der uns hierbei helfen könnte? Wir können zunächst sagen, was Freiheit nicht ist: Herrschaft. Diese benutzen Anarchist*innen – wie in Abschn. 2.3.2 dargelegt – als ein generisches Konzept, um die verschiedenen systematischen Gesellschaftseigenschaften zu benennen, durch welche Personen oder Gruppen von Personen kontrolliert, genötigt, ausgebeutet, erniedriget, diskriminiert usw. werden (Gordon 2008, 32). Ausgehend davon können wir sagen, dass Freiheit im anarchistischen Verständnis die Abwesenheit von Herrschaft ist (Prichard 2019, 73). Wir sind demnach frei, wenn wir keiner gesellschaftlichen Kontrolle, Nötigung, Ausbeutung, Erniedrigung, Diskriminierung usw. unterliegen. Dies scheint sich mit dem Konzept negativer Freiheit zu decken. Isaiah Berlin (1995b) umschreibt in „Zwei Freiheitsbegriffe“ dieses Freiheitsverständnis beispielsweise wie folgt:

Gewöhnlich sagt man, ich sei in der Masse frei, wie niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen. Politische Freiheit in diesem Sinne bezeichnet den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann. (201).

Damit könnte uns Berlins Konzeption von Freiheit eine Orientierung geben, um einen anarchistischen Freiheitsbegriff zu erarbeiten. Berlin unterscheidet zwischen negativer und positiver Freiheit. Zwar ist er – wie Berlin selbst zu bedenken gibt – nicht der erste, der eine solche Differenzierung vornimmt. Die Begrifflichkeit kann man bis mindestens zu Kant zurückverfolgen. Berlins Überlegungen hatten aber einen grossen Einfluss darauf, wie über Freiheit nachgedacht wird (I. Carter 2019; Kukathas 2017, 685; Lovett 2018, Abschn. 1.1). *Negative Freiheit* oder *Freiheit-von* bezeichnet jene Sphäre, in der andere unser Handeln nicht beeinflussen (Berlin 1995a, 201). Damit geht es bei Freiheit-von – für John Stuart Mill ([1859] 1988, 20–21) die einzige Art von Freiheit, die diesen Namen verdient – um die Abwesenheit von äusserem Zwang, Einmischung, Beschränkung oder andere Formen äusserer Einflussnahme. In diesem Sinne bedeutet Freiheit die Abwesenheit von äusserer Einmischung. Charles C. Taylor ([1979] 1985, 213) bezeichnet Freiheit-von denn auch als Möglichkeitskonzept. Frei zu sein ist eine Frage davon, welche Handlungsoptionen uns zur Verfügung stehen; egal ob wir diese nutzen.

Positive Freiheit oder *Freiheit-zu* umreißt Berlin (1995b, 211) folgendermaßen:

Die „positive“ Bedeutung des Wortes „Freiheit“ leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, dass mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äusseren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Subjekt, nicht Objekt sein; will von Gründen, von bewussten Absichten, die zu mir gehören, bewegt werden, nicht von Ursachen, die gleichsam von aussen auf mich einwirken“.

Diese Idee einer freien Person, deren Handlungen *ihre* Handlungen sind, findet sich überall in der liberalen Theorie (Gaus, Courtland, und Schmidtz 2020, Abschn. 1.3). So verstanden handelt es sich bei positiver Freiheit um ein *Ausübungskonzept* (C. Taylor [1979] 1985, 213): Man ist lediglich dann frei, wenn man sich selber und die Gestaltung seines Lebens tatsächlich bestimmt hat. Damit steht bei Freiheit-zu ein Anrecht im Zentrum, zu handeln und den Kontext des eigenen Handelns (mit-)bestimmen zu können. Das läuft wiederum auf die Freiheit hinaus, an und in der Gesellschaft partizipieren zu können. Derweil negative Freiheit demnach einen Zustand beschreibt, in dem sich ein Individuum befindet, bezeichnet positive Freiheit eine Fähigkeit, die eine Person besitzt (Jun 2018, 47). Dies legt nahe, dass es sich bei Freiheit-zu und Freiheit-von um zwei Dimensionen eines Freiheitskonzepts handelt. Dieser Interpretation widerspricht Berlin (1995b, 211) aber. Für ihn handelt es sich um zwei unterschiedliche Konzepte von Freiheit, deren Beziehung Autor*innen darüber hinaus oftmals als antagonistisch darstellen (I. Carter 2019).

Berlins Konzeption mag ein in der Literatur genutzter Orientierungs- und Ausgangspunkt sein, um sich dem anarchistischen Freiheitsbegriff zu nähern (siehe beispielsweise Loick 2017, Abschn. 3.1; Prichard 2019). Wir müssen aber vorsichtig sein und uns davor hüten, Berlins Freiheitsbegriff dem Anarchismus überzustülpen. Vielmehr müssen wir auf potenzielle Unterschiede und Diskrepanzen achten, wollen wir einen anarchistischen Freiheitsbegriff erarbeiten. Nichtsdestotrotz korreliert Berlins Differenzierung zumindest auf den ersten Blick mit der groben Zweiteilung anarchistischer Ansätze in ein individualistisches und ein kommunitaristisches Lager. Negative Freiheit nimmt eine zentrale Stellung im Individualanarchismus ein, positive Freiheit korreliert mit anarcho-kommunitaristischen Theorien (Jun 2018, 51–52; Loick 2017, 106). Dies ist mitunter ein Grund, weshalb ich

nachfolgend zuerst einen Fokus auf die negative Freiheit lege und dann in einem zweiten Schritt auf die positive Freiheit fokussiere.

Insbesondere der Liberalismus steht im Ruf, nach Freiheit im negativen Sinn zu streben (I. Carter 2019). Die politische Ordnung soll darauf zielen, die Freiheit des Individuums zu schützen. Dies erreicht ein liberaler Staat, indem er sicherstellt, dass die individuellen Freiheiten sich nicht gegenseitig aufheben. Als Abwehrrechte verstandene Grund- und Menschenrechte schützen die Bürger*innen dabei vor nicht legitimen staatlichen Eingriffen in ihre Handlungssphäre, was den staatlichen Handlungsspielraum beschränkt. Insbesondere die anarcho-individualistischen Positionen, wie sie zum Beispiel William Godwin, Max Stirner und Henry David Thoreau vertreten haben, präsentieren sich als eine Radikalisierung der klassischen liberalen Position (Jun 2018, 45; Loick 2017, 107; Prichard 2019, 79–80). Ihnen ist ein Primat der individuellen Autonomie und die ablehnende Haltung gegenüber als illegitim eingestuften gesellschaftlichen Eingriffe in die persönliche Freiheit gemein (Loick 2017, 107). Dazu kommt eine oftmals grosse Sympathie für negative Freiheit in anarchistischen Schriften. Ebenso gibt es ideengeschichtliche Verbindungen sowie ideologische Überschneidungen zwischen liberalen und anarchistischen Positionen (Jun 2018, 50).²⁵⁴ Damit hat die Tendenz, Anarchismus als einen Zustand zu verstehen, der sich durch die Abwesenheit von Zwang auszeichnet, ihre Berechtigung.

Ideengeschichtlich lässt sich das negative Freiheitsverständnis im Anarchismus unter anderem auf William Godwin zurückführen. Seinen Überlegungen folgend ist Freiheit ein utilitaristisches und rationalistisches Konzept, welches insbesondere die Einmischung des Staates oder anderer Instanzen in die autonom entwickelten Ideen des Individuums verneint (Prichard 2019, 75). Dies macht das Individuum und dessen Hoheit über das eigene Leben zu einem Dreh- und Angelpunkt im anarcho-individualistischen Denken (Loick 2017, 107–8).

Ausgehend von der Prämisse des Selbsteigentums (*self-ownership*), wonach allein die Einzelne über ihren Körper und ihre Lebensweise zu bestimmen hat, wird das Individuum als von seiner Umwelt und seinem Mitmenschen isoliert angesehen und hat im Normalfall Interessen und Bedürfnisse, die mit denen der Anderen konfliktieren. Das Eigentum ist dabei nicht nur Garant der Freiheit, sondern gibt auch ihr Modell ab:

254 Ein Beispiel dafür ist die Idee, dass die Zufriedenheit und der Wohlstand des Individuums zentral sind.

Freiheit wird insgesamt als die Einrichtung einer individuellen Handlungssphäre verstanden, in der ich – wie mit meinem Eigentum – nach Belieben verfahren darf, ohne dafür irgendjemandem Rechenschaft ablegen zu müssen. (Loick 2017, 108).

Ist der Schutz der individuellen Autonomie – die sich durch eine Handlungssphäre frei von äusserer Einmischung ausdrückt – eines der wichtigsten Ziele, kann Gesellschaft und gesellschaftliche Organisation lediglich ein Mittel ohne inhärenten Wert sein, um die individuelle Freiheit-zu aufrechtzuerhalten. Gesellschaft muss unter diesen Vorzeichen nicht notwendigerweise ein „Verein von Egoisten“²⁵⁵ sein. Sie darf sich aber nicht einmischen und uns vorschreiben, wie wir über unser Eigentum verfügen können, solange wir die Freiheit der anderen Menschen damit nicht einschränken. Hier zeigt sich eine Parallele zum Freiheitsbegriff im römischen Recht. Dieser beruht auf der Macht des Individuums, mit seinem Eigentum zu machen, was es will. Bei diesem handelt es sich im römischen Recht nicht um ein Recht, da dieses mit anderen ausgehandelt wird und gegenseitige Pflichten beinhaltet. Vielmehr handelt es sich bei Eigentum um absolute Verfügungsgewalt über φ (Graeber und Wengrow 2022, 508–9).²⁵⁶ Diese Parallele impliziert eine gewisse Nähe zwischen dem anarcho-individualistischen und dem republikanischen Denken, wenn es um Freiheit geht.

Der aus dieser Interpretation von Freiheit-zu folgende Blick auf die Rolle, die eine Gesellschaft für das Individuum spielt, ist nicht unumstritten. Bereits im 19. Jahrhundert lehnte beispielsweise Pierre-Joseph Proudhon die negative, auf Selbsteigentum basierende Freiheitskonzeption ab (siehe dazu Prichard 2019, 75). Für die Kritiker*innen negativer Freiheit reicht diese nicht aus, um uns effektiv vor Herrschaft zu schützen: Besitze ich mich selbst, ergeben sich daraus zwar Abwehrrechte gegen Versuche, über mich zu verfügen. Weil ich mir selbst gehöre, kann mich niemand anderes besitzen – solange ich mich nicht veräussere. Folglich schützt negative

255 Mit dem *Verein von Egoisten* bezeichnet Max Stirner ([1845] 1972) eine freiwillige und nicht formalisierte Vereinigung von Egoisten. Solange alle Beteiligte den Verein unterstützen und alle aus einem bewussten Egoismus heraus handeln, existiert der *Verein der Egoisten*. Für Stirner handelt es sich bei diesem nicht um eine autoritative Institution, sondern um einen Ausdruck freiwilliger Beziehungen, die dem Willen der Beteiligten untergeordnet sind.

256 Bei Kant findet sich eine vergleichbare Vorstellung. Die willkürliche Verwendung meines Eigentums ist für ihn eine notwendige Voraussetzung für Freiheit. Nur wenn ich φ ohne Rücksicht auf andere verwenden kann, bin ich frei von äusseren Einflüssen (Loick 2012, 118–19).

Freiheit allein nicht vor Herrschaftsbeziehungen, weil ich in gewissen Kontexten auf Leistungen anderer angewiesen bin, die sich in einer stärkeren Verhandlungsposition befinden. Viele von uns veräußern beispielsweise ihre Arbeitskraft, um im Gegenzug Lohn zu erhalten, der uns erlaubt, in einer kapitalistischen Ordnung unseren Lebensunterhalt zu bestreiten. Diese Abhängigkeit kann in Herrschaft und Abhängigkeiten münden, auch wenn man im negativen Sinn weiterhin frei ist.

Ebenfalls führt der Fokus auf negative Freiheit zu einem Blick aufs Individuum, der die zentrale Rolle gesellschaftlicher Beziehungen und Einflüsse zu unterschätzen droht. Richten wir den Blick allein auf negative Freiheit, besteht die Tendenz, individuelle Handlungen als primär egoistisch und auf das eigene Interessen gerichtete zu verstehen. Dies verkennt aber die Rolle, welche das Soziale für die Entwicklung des Selbst spielt. Individualität ist sozial konstruiert und auf bestehende soziale Praktiken angewiesen (Loick 2017, 109; Prichard 2019, 75). An G. W. F. Hegel angelehnt – dessen Überlegungen durch die Junghegelianer zumindest auf den klassischen europäischen Anarchismus eine grosse Auswirkung hatten (McLaughlin 2007, Abschn. 5.3) – können wir argumentieren, dass es menschliches Leben ohne Gesellschaft nicht geben kann. Wir sind durch gesellschaftliche Praktiken geprägt und nutzen Kulturtechniken wie die Sprache, um mit unserer Umwelt und uns selbst zu interagieren. Ob wir ohne diese basalen sozialen Elemente davon sprechen könnten, ein *menschliches* Leben zu führen, ist fraglich. Unter diesem Blickwinkel ist das menschliche Leben notwendigerweise sozial oder weist zumindest eine starke soziale Komponente auf. Dies spricht dafür, Freiheit sozial zu denken. Anarchist*innen verstehen Freiheit denn auch als ein kollektives Konzept (Jun 2010, 55). Dazu kommt, dass wir auf Gesellschaft und gesellschaftliche Kooperation angewiesen sind. Ohne diese können wir die Grundgüter nicht produzieren, die wir benötigen, um unseren Lebensentwurf zu leben. Dies gibt uns „egoistische“ oder partikulare Gründe, um gesellschaftliche Institutionen zu schaffen. Damit ist der gesellschaftliche Kontext nicht nur eine Gefahr, welche die Autonomie des Individuums bedroht, sondern ebenso eine positive Voraussetzung für Freiheit. Ein Zugriff, der das Individuum als eine Art freischwebendes Atom ohne Verbindungen zu anderen versteht, wird demnach dem anarchistischen Freiheitsbegriff ebenso wenig gerecht, wie ein Ansatz, der von einem Primat der Autonomie ausgehend politische Institutionen per se als eine Gefahr für die individuelle Selbstregierung sieht. Dies bedeutet aber nicht, die Zurückweisung von Zwang und Herrschaft sei kein Anliegen der Anarchist*innen oder sei nicht relevant für das anarchistische Konzept

von Freiheit. Die Überlegungen oben zeigen lediglich, dass Freiheit für die Anarchist*innen nicht ausschliesslich oder primär negativer Natur sein kann (vgl. Jun 2018, 50).

Dies spricht dafür, anarchistische an positive Freiheit anzulehnen. Die Idee, in und durch Gesellschaft frei zu sein, findet insbesondere im kommunitaristischen Anarchismus Anklang (Loick 2017, 111). So zeigt beispielsweise Bakunins Freiheitsverständnis kollektivistische Züge:

[... the] liberty of each man which does not find another man's freedom a boundary but a confirmation and vast extension of his own; liberty through solidarity, in equality. I mean liberty triumphant over brute force and, what has always been the real expression of such force, the principle of authority. I mean liberty which will shatter all the idols in heaven and on earth and will then build a new world of mankind in solidarity, upon the ruins of all the churches and all the states. ([1871] 1972, 262).

Bakunin versteht Freiheit als ein soziales Gut, das folglich durch die Interaktion mit anderen verstärkt und erweitert wird. Nur in und durch eine egalitäre Gesellschaft können wir unsere latenten moralischen, intellektuellen und materiellen Möglichkeiten verwirklichen.²⁵⁷ Die kollektivistische Dimension von Freiheit-zu macht Gleichheit zu einer notwendigen Voraussetzung. Denn es geht nicht alleinig um meine Freiheit, die ich gegen Eingriffe von aussen verteidigen muss, sondern um die Freiheit aller, partizipieren und mitgestalten zu können. Ungleichheit schränkt daher positive Freiheit ein. Eine so verstandene Freiheit ist zunächst die Fähigkeit, das eigene Potenzial ausleben können. Dieser Zustand ist damit nicht instrumentell, sondern intrinsisch wertvoll. (Jun 2018, 54) Die kollektivistische Interpretation von Freiheit hat Konsequenzen für die individuelle Ebene (vgl. Loick 2017, 109–10). Die Beziehungen, in denen sich eine Person wiederfindet, müssen ihr die Möglichkeit geben, sich darin zu verwirklichen. Diese Aneignung muss einen egalitären Charakter aufweisen und dreht

257 Beispielsweise ist für Bakunin ([1871] 1972, 262) ökonomische und soziale Gleichheit eine Voraussetzung für Freiheit, Gerechtigkeit, menschliche Würde, moralisches Verhalten und individuelles Wohlergehen. Dies verweist auf zwei Dinge: Erstens ist, wie breites erwähnt, Freiheit nicht das treibende Prinzip im Anarchismus, sondern kann nur in Relation zu anderen Konzepten verstanden und umgesetzt werden. Zweitens zeigt sich hier die einflussreiche Rolle, die der soziale Kontext aufs menschliche Verhalten ausübt. Auf diesen Punkt komme ich im Abschn. 6.2.1 nochmals zurück.

sich darum, ein*e gleichberechtigte*r und gehörte*r Partner*in zu sein, die mitsprechen und -handeln darf. Da dieses Recht allen zukommt, erlaubt es nicht, sich auf die eigenen Partikularinteressen zu versteifen. Unser Gegenüber hat ebenfalls ein Anrecht darauf, gehört zu werden und egalitär mithandeln zu dürfen. Damit setzt der positive Freiheitsbegriff ebenso Multiperspektivität und Diversität wie auch soziale und politische Inklusion voraus. Lediglich so ist eine egalitäre Mitautor*innenschaft an der sozialen Umwelt möglich. Allein ist demnach die Idee, Autor*in des eigenen Lebens zu sein, unmöglich zu verwirklichen. Man ist dafür auf soziale Beziehungen angewiesen.²⁵⁸

Haben wir damit in Freiheit-zu dem Kerngehalt des anarchistischen Freiheitsbegriffes gefunden? Ebenso wie der Fokus auf negative Freiheit, so bringt auch jener auf positive Freiheit Schwierigkeiten und Herausforderungen mit sich. Für viele liberale Autor*innen inklusive Berlin besitzt positive Freiheit einen autoritären Unterton (I. Carter 2019) und kann in einem gesellschaftlichen Paternalismus münden (Loick 2017, 115). Berlin (1995b, 212–13) argumentiert, es sei „[...] möglich und bisweilen auch gerechtfertigt, Zwang gegen Menschen im Namen eines Ziels (etwa der Gerechtigkeit oder der öffentlichen Gesundheit) auszuüben, das die Menschen, wenn sie aufgeklärter wären, selbst anstreben würden, das sie aber, weil sie blind, unwissend oder schlecht sind, nicht anstreben.“ Aber man kann noch weiter gehen, wie Berlin ausführt: „Ich kann auch behaupten, dass sie das, was sie in ihrer Verblendung mit Bewusstsein ablehnen, eigentlich doch anstreben, weil es in ihrem Inneren eine okkulte Entität gibt – ihren latenten rationalen Willen, ihre ‚wahren‘ Absichten –, und dass diese Entität, obwohl alle ihre offenbaren Bekundungen, Gefühle

258 Bedenken wir das anarchistische Do-it-yourself-Ethos und den Fokus auf die Praxis, zeigt sich damit ein Verständnis des Politischen, das darauf ausgerichtet ist, zusammen in einen Austausch zu treten und gemeinsam zu handeln. Eine Idee, die sich auch bei Hannah Arendt (1968, 153) zeigt. Für sie sind die Menschen dann frei, wenn sie handeln. Handeln und frei sein sind damit dasselbe. Damit ist Freiheit bei Arendt dezidiert kollektiv und kann nicht allein verwirklicht werden. So verstanden handelt es sich dabei um eine positive Freiheit, die sich dadurch auszeichnet, dass wir im Politischen von den Notwendigkeiten des Alltags und des Überlebens befreit sind und deshalb uns in der Öffentlichkeit begegnen und damit gemeinsam Sprechen und Handeln können (Lilja 2018, 541–42). Freiheit verlangt von diesem Standpunkt aus, an einer Gesellschaft aktiv teilzuhaben zu können, aber auch, Strukturen zu schaffen, die mir erlauben, meine Umwelt zusammen mit anderen zu verändern. Das Politische wird so zu einem Möglichkeitsraum, in dem wir uns begegnen und in dem wir gemeinsam handelnd unsere Umwelt mitgestalten.

und Handlungen dem widersprechen, ihr ‚wirkliches‘ Selbst ist, von dem das arme empirische Selbst in Raum und Zeit nichts oder nur wenig weiss; und dass allein die Wünsche dieses inneren Selbst Beachtung und Berücksichtigung verdient haben“ (213). Was ist mit dem Fall unterdrückter Minderheiten oder Andersdenkender? Sind sie nicht in einem positiven Sinne frei, solange sie gehört werden und die Möglichkeit besitzen, sich einzubringen, auch wenn ihre Anliegen nicht umgesetzt werden? Selbst wenn Anarchist*innen hier dagegenhalten können, eine solche Minderheit sei nicht wirklich frei, weil sie diskriminiert und damit beherrscht wird, birgt eine positive Interpretation von Freiheit die Gefahr, Andersdenkende und Nichtintegrationswillige dazu zu zwingen, frei zu sein. Was an der positiven Freiheit problematisch ist, können wir unter Rückgriff auf Rousseaus Gesellschaftsvertrag fassen. Dieser bietet sich hier an, weil er erstens einen der klarsten Ansätze darstellt, der auf positive Freiheit abstellt (I. Carter 2019). Zweitens hatte Rousseau ideengeschichtlich auf den klassischen (McLaughlin 2007, 105–9) sowie im Fall von Robert Paul Wolff ([1970] 1998) auf den philosophischen Anarchismus einen grossen Einfluss (vgl. Abschn. 3.1.2).

Für Rousseau ist ein rationales und damit freies Leben lediglich in der Gemeinschaft möglich. Tun zu können, was man will, hat für ihn nichts mit Freiheit zu tun. Das Gegenteil ist der Fall: „[...] der Trieb der blossen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selbst vorgeschrieben hat, ist Freiheit“ (Rousseau 1880, 1. Buch, 8. Kapitel). Die Gesetze geben wir uns, indem wir als Teil des Volkssouveräns uns selbst Gesetze geben. Dann, und nur dann, wenn wir im Sinne der Gesetze handeln, die der Souverän durch Mehrheitsbeschluss in Übereinstimmung mit der *volonté générale* oder dem Gemeinwillen²⁵⁹ erlässt, sind

259 Rousseau unterscheidet den Gemeinwillen von einem aufsummierten Willen aller, dem *volonté de tous*, und dem Willen der Mehrheit, dem *volonté de la majorité*. Rousseaus Konzeptionalisierung des Gemeinwillens ist nicht ohne Widersprüche. Ein Spannungsfeld besteht zwischen dem demokratischen Aspekt und dem transzendentalen (siehe dazu z. B. Bertram 2012b): Einerseits handelt es sich beim Gemeinwillen um den Entscheid, den die Bürger*innen zusammen in der Versammlung gefällt haben. Andererseits handelt es sich beim Gemeinwillen um den Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller, das die Partikularinteressen der Einzelpersonen transzendiert und nicht notwendigerweise damit zusammenfällt, was die Bürger*innen wollen. Ohne den transzendentalen Charakterzug wäre der Gemeinwille nicht vom *volonté de tous* und dem *volonté de la majorité* zu unterscheiden.

wir wirklich frei.²⁶⁰ Weil der Gemeinwille Ausdruck des Allgemeinen ist und bei Rousseau das Allgemeine dem Partikularen, d. h. dem Einzelwillen, vorgeht, übertrumpft der Gemein- den Einzelwillen im Konfliktfall. Zwingt der Volkssouverän eine Person nun, gegen ihren Willen eine Rechtsnorm zu befolgen, ist dies nicht problematisch, weil Gesetzestreue genuine Freiheit bedeutet. Der Volkssouverän zwingt eine Person, anders gesagt, frei zu sein.²⁶¹

Dieser Zwang zur Freiheit verdeutlicht das paternalistische und hegemoniale Potenzial positiver Freiheit. Dessen Umsetzung muss dabei nicht notwendigerweise durch polizeiliche Mittel erfolgen, sozialer Druck und Formen der (Selbst-)Disziplinierung reichen dafür ebenfalls aus. Dies bedeutet denn auch, dass Anarchist*innen die Paternalismusgefahr nicht entkräften können, indem sie auf die Abwesenheit staatlicher oder zwangsbewehrter Institutionen hinweisen. Ebenso wenig schützt Diversität automatisch davor, dass gesellschaftliche Praktiken die individuelle Freiheit von Unangepassten, Querdenker*innen und als asozial Wahrgenommenen einschränken. Die kollektivistische Interpretation von Freiheit in Kombination mit der Idee, in einer egalitären Gesellschaft komme der Gemeinwille zum Ausdruck, droht die partikularen Interessen und die damit verbundenen Lebensentwürfe dem Sozialen unterzuordnen (Loick 2017, 113–15).²⁶²

260 Für Rousseau zeigt der Mehrheitsentscheid auf, welche rechtlichen Regelungen das Gemeinwohl am besten fördert. Die Mehrheit der Bürger*innen liegt dabei immer richtig und zeigt damit den Angehörigen der Minderheit jeweils auf, dass sie durch ihren Entscheid nicht das unterstützten, was sie eigentlich möchten. Diese Argumentation vermag aber nicht zu überzeugen, wie Robert Paul Wolff ([1970] 1998) überzeugend zeigen kann (vgl. Abschn. 3.1.2).

261 Der Zwang zur Freiheit ergibt sich aus der inneren Spaltung der Bürger*innen: Sie sind zugleich Privatperson mit partikularen Interessen und Teil des Volkssouveräns, durch den sie den Gemeinwillen erkennen können. Der Gemeinwille ist dem Einzelnen aber nicht zwingend zu jeder Zeit ersichtlich. Zwingt das Gemeinwesen ihn, die Gesetze zu befolgen, so zwingt er sich eigentlich selbst, das Richtige zu tun. (Loick 2012, 108–9).

262 Loick (2017, 114) beschreibt das anarchistische Verständnis positiver Freiheit unter Rückgriff auf Aussagen von Errico Malatesta. Dieser argumentiert, in einer egalitären und solidarischen Gesellschaft stelle sich eine Harmonie der Interessen und Gefühle ein, womit sich faktisch die Einzelwillen mit dem Gemeinwillen synchronisieren. Dadurch kann Malatesta an der anarchistischen Losung „Tue, was du willst“ festhalten und diese mit den Selbstbeschränkungen vereinbaren, die für das Funktionieren einer Gesellschaft notwendig sind. Denn in einer solidarischen Gesellschaft, so Malatesta, will jeder, was er soll. Diese Synchronisierung der Willen ist der Prozess, der gesellschaftliche Disziplinierungsmechanismen und sozialen Druck ermöglicht, die wiederum individuelle Freiheit zu untergraben vermögen.

Diese Überlegungen sprechen dagegen, unseren anarchistischen Freiheitsbegriff an Freiheit-zu anzulehnen, und lassen Freiheit-von erneut als die bessere Wahl erscheinen. Insbesondere wenn wir diese nicht im Sinne von Nichteinmischung, sondern als Abwesenheit von Herrschaft verstehen. Dies ist – wie oben bereits erwähnt – ein Ausgangspunkt für die anarchistische Beschäftigung mit dem Freiheitsbegriff (Prichard 2019, 73). Anarchist*innen sind aber nicht die Einzigen, für die Freiheit die Abwesenheit von Herrschaft bedeutet. Diese Umschreibung fasst auch das Freiheitsverständnis des zeitgenössischen Republikanismus (Lovett 2018, Abschn. 1), womit dieser einen für den Anarchismus *prima facie* anschlussfähigen Freiheitsbegriff anbietet (Kinna und Prichard 2019, 222). Im Gegensatz zu positiver Freiheit steht im republikanischen Verständnis nicht individuelle Autonomie oder die Verwirklichung des wahren/höheren Selbst im Zentrum, sondern lediglich die Überwindung von Herrschaft/Unterdrückung. Im Gegensatz zu negativer Freiheit verstanden als Nichteinmischung konzentriert sich der republikanische Freiheitsbegriff darauf, einen Zustand zu überwinden, indem man wehrlos gegenüber potenziellen Eingriffen von aussen ist (Gaus, Courtland, und Schmidt 2020, Abschn. 1.4). Quentin Skinner ([1998] 2012) argumentiert beispielsweise, man sei nicht nur dann unfrei, wenn wir durch externe Einmischung nicht in der Lage sind, zu φ -en. Unsere Freiheit ist ebenfalls durch Herrschaft bedroht, da diese einen Zustand konstituiert, in dem wir uns anderen unterordnen müssen. In einem solchen Kontext ist φ -en davon abhängig, ob die dominante Person uns aus Toleranz oder Nachsicht φ -en lässt. Damit reicht die Fähigkeit, φ -en zu können, nicht aus, um frei zu φ -en. Ob wir (nicht) φ -en können, ist abhängig von der dominanten, uns beherrschenden Person, womit wir nicht mehr davon sprechen können, wir seien frei, zu φ -en. Philip Pettit (1999, 165) spricht davon, dass eine Person oder eine Gruppe von Personen *A* in dem Masse frei ist, in dem keine andere Person oder Gruppe die Möglichkeit hat, sich willkürlich in die Angelegenheiten von *A* einzumischen:

Freedom consists, not in the presence of self-mastery, and not in the absence of interference by others, but rather in the absence of mastery by others: in the absence, as I prefer to put it, of domination. Freedom just is non-domination. (Pettit 1999, 165).

In diesem Sinn handelt es sich bei republikanisch verstandener Freiheit um eine Freiheit-von; aber nicht um Freiheit-von verstanden als Nichteinmischung, sondern verstanden als Abwesenheit von willkürlicher Macht-über (Kinna und Prichard 2019, 221; Lovett 2018, Abschn. 1.3, Abschn. 1.4). In

diesem Sinn ist republikanische Freiheit eine Art strukturelle Unabhängigkeit, die sich durch einen Zustand ausdrückt, in dem man nicht der willkürlichen oder unkontrollierten Macht eines „Meisters“ ausgeliefert ist (Lovett 2018, Abschn. 1.3):

If freedom means non-domination, then such freedom is compromised whenever a person is exposed to the arbitrary power of another, even if that power is not used against them. (Pettit 1999, 165).

Den Fokus auf Herrschaft und nicht auf Einmischung zu legen, hat für die zeitgenössischen Republikaner*innen entscheidende Vorteile. Erstens lassen sich für sie damit paradoxe Schlüsse vermeiden, die sich daraus ergeben, Freiheit als Nichteinmischung zu verstehen. Lovett (2018, Abschn. 1.2) verweist auf Standardbeispiele der republikanischen Tradition, die zeigen, dass Freiheit als Nichteinmischung paradox ist und dass wir Freiheit besser als eine strukturelle Beziehung zwischen Personen oder Gruppen als ein kontingentes Ergebnis verstehen; wie dies das republikanische Freiheitsverständnis tut.

Stellen wir uns eine Gruppe von Sklav*innen mit einem grundsätzlichen wohlwollenden Sklav*innenhalter *SH1* vor. Dieser besitzt in der gegebenen Rechtsordnung das Recht, seine Sklav*innen so zu behandeln, wie er will. Sieht er nun davon ab, von seinem Recht Gebrauch zu machen, so müssten wir – verstehen wir Freiheit als Nichteinmischung – sagen, dass die Sklaven in diesem Fall einen bestimmten Grad an Freiheit besitzen. Dies mögen einige bereits als nicht intuitiv zurückweisen. Wie können wir im Kontext von Sklaverei von Freiheit sprechen? Aber auch wenn wir den Sklav*innen in diesem Beispiel einen gewissen Grad an Freiheit zugestehen, verpflichtet uns Freiheit als Nichteinmischung zu einer noch paradoxeren Konklusion: *SH1s* Sklav*innen sind gegenüber anderen Sklav*innen mit einem nicht wohlwollenden Sklavenhalter freier. Freiheit als Nichteinmischung verpflichtet zudem ebenfalls dazu zu sagen, ein Sklave *S*, der seinen Halter (*SH2*) auf einer psychologischen Ebene so gut kennt, dass er *SH2s* Verhalten so beeinflussen kann, dass *SH2* sich je länger je weniger in *Ss* Leben einmischt, werde immer freier. Die zeitgenössischen Republikaner*innen können beide Folgerungen nicht akzeptieren. Zwar können wir für sie sagen, *SH1s* Sklav*innen sowie *S* hätten ein besseres Leben als andere Sklav*innen. Sie sind aber nicht freier. Sie sind immer noch Sklav*innen und damit unfrei.

Freiheit als Nichteinmischung führt aber nicht nur im Kontext von Sklaverei zu paradoxen Folgerungen. Stellen wir uns ein Territorium *T* vor, das durch den Staat *S* kolonialisiert wurde. Die Bewohner*innen von *T* haben keine politischen Rechte und werden unilateral durch *S* regiert. Ss Umgang mit *T* ist aber von wohlwollender Vernachlässigung geprägt, womit die Bewohner*innen von *T* frei sind, verstehen wir Freiheit als Nichteinmischung. Nach einem erfolgreichen Kampf für die Unabhängigkeit zieht sich *S* zurück und die Bewohner*innen von *T* können eine eigene Regierung etablieren. Ist diese aktiver, als die vorherige Kolonialregierung, dann müssten wir – verstehen wir Freiheit als Nichteinmischung – zum paradoxen Schluss kommen, die Bewohner*innen von *T* seien nun weniger frei als vorher. Dies verweist auf eine Problematik, die beispielsweise Pettit (1999, 166–67) in seinem Essay „Republican Freedom and Contestatory Democratization“ aufgreift. Er argumentiert, *jede* Form der Einmischung schränke Freiheit als Nichteinmischung ein. Dies trifft konsequenterweise ebenfalls auf staatliche Eingriffe zu. Dabei ist irrelevant, ob das staatliche Handeln legitim (oder zumindest gerechtfertigt) und damit für Pettit nicht willkürlich respektive unkontrolliert ist.²⁶³ Deshalb lässt sich staatliches Handeln nicht mit Freiheit als Nichteinmischung vereinbaren. Diese Schwierigkeit ergibt sich nicht, wenn wir Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft verstehen. Gesetze mögen zwar unsere Handlungsmöglichkeiten aber nicht unsere Freiheit einschränken, solange sie nicht willkürlich sind.

Freiheit im republikanischen Sinn anerkennt, dass die Beherrschung durch andere und die sich daraus ergebenden Abhängigkeiten unsere Freiheit einschränken.²⁶⁴ Hier zeigt sich eine Überlappung zwischen einem anarchistischen und einem republikanischen Freiheitsverständnis. Doch

263 Für Pettit (1999, 167) ist staatliches Handeln nicht willkürlich, wenn es erforderlich ist, um die gemeinsamen wahrgenommenen Interessen der Menschen zu verfolgen. Wie der Staat handelt, müssen die betroffenen Personen oder Gruppen dabei selbst direkt oder indirekt kontrollieren. Was damit gemeint ist, umschreibt Pettit (2012, 57) in einem Beispiel. In diesem stellt er sich vor, die/der Leser*in möchte den eigenen Alkoholkonsum einschränken, weshalb man Pettit den Schlüssel zur Hausbar aushändigt. Pettit verspricht, den Schlüssel nur nach einer Frist von vierundzwanzig Stunden auszuhändigen. Zwar besitzt Pettit dadurch Macht über die/den Leser*in. Diese ist aber nicht willkürlich, da Pettits Handlungen durch die/den Leser*in initiiert und damit kontrolliert wird. Dieses Beispiel zeigt ebenfalls auf, dass *willkürlich* unkontrolliert bedeutet. Inzwischen bevorzugt Pettit (z.B. 2012) den Begriff *unkontrolliert* gegenüber *willkürlich* (siehe dazu Lovett 2018, Abschn. 2.2).

264 Verschiedene Autor*innen argumentieren, über die Abwesenheit von Herrschaft zu sprechen, sei dasselbe, wie über den Schutz vor Einmischung zu sprechen. Kramer (2008a) beschäftigt sich beispielsweise kritisch mit dem republikanischen

anders als für die Anarchist*innen folgt für die meisten Republikaner*innen daraus keine Notwendigkeit, Staatlichkeit kritisch zu hinterfragen (Kinna und Prichard 2019, 222). Für Pettit (1999) setzt Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft beispielsweise eine demokratische, auf Wahlen und Anfechtbarkeit basierende Republik voraus. In einem Staat zu leben, ist eine historische Notwendigkeit – gleichzusetzen mit der Notwendigkeit, nach den Gesetzen der Physik zu leben (Pettit 2012, 161). Staaten sind empirische Tatsachen, die erstens zu berücksichtigen sind, wenn wir über herrschaftsfreie oder -arme politische und gesellschaftliche Organisationsformen nachdenken. Dies kann man zweitens, wie Pettit weiter ausführt, zwar beklagen. Aber man darf daraus nicht schliessen, in einem Staat zu leben führe automatisch dazu, von diesem Staat oder irgendeinem anderen Staat beherrscht zu werden.

Konträr dazu steht die anarchistische Position, die Staatlichkeit und oftmals auch Privateigentum respektive den privaten Besitz der Produktionsmittel zurückweist, weil beides freiheitsminimierende oder -einschränkende Institutionengefüge seien. In ihrem Essay „Anarchism and Non-Domination“ argumentieren Kinna und Prichard (2019), diese beiden Institutionen seien die Grundlage für unsere gegenwärtigen Probleme und schränken unsere Möglichkeiten konzeptionell ein, über Alternativen nachzudenken. Sie greifen auf die Kritik der klassischen Anarchist*innen an republikanischen Ideen zurück, um zweierlei zu zeigen. Erstens gibt es für Kinna und Prichard starke republikanische Gründe, sowohl Staatlichkeit als auch Privateigentum abzulehnen. Zweitens kann Freiheit als Nicht-Herrschaft als normativer Massstab für Entwürfe produktiv sein, wie eine freiheitsfördernde politische Ordnung in einer postetatistischen und postkapitalistischen Welt aussehen könnte. Damit sind ihre Überlegungen hier hilfreich, um einem anarchistischen Verständnis von Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft nachzuspüren.

Freiheitsbegriff und verneint einen signifikanten Unterschied zwischen Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft und Freiheit als Nichteinmischung. Dieses Konzept ist für Kramer ausreichend, um zeigen zu können, weshalb und wie die Freiheit einer beherrschten und damit abhängigen Person eingeschränkt wird. Mehr noch, der Fokus auf Herrschaft erlaubt es dem zeitgenössischen Republikanismus nicht, ein genuin eigenständiges Freiheitsverständnis zu entwickeln. Republikaner*innen widersprechen diesem Punkt, denn für sie sind Nichteinmischung und Herrschaftsfreiheit zwei Konzepte, die sich entscheidend voneinander unterscheiden. Letzteres verpflichtet uns, politische Institutionen zu schaffen, die Herrschaft verhindern. Die republikanische Idee der Freiheit verlangt danach, Herrscher*innen nicht zu besseren Menschen, sondern weniger zu Herrschern*innen zu machen (Lovett 2012).

Für den zeitgenössischen Republikanismus handelt es sich gemäss Kinna und Prichard beim Staat um ein Commonwealth, in dem Bürger*innen durch ihre materielle Pflicht, sich eine Verfassung zu geben, eine politische Gemeinschaft formen (228–29). Daraus folgt die Notwendigkeit, Gesetze zu etablieren und diesen zu folgen. Der Staat ist dabei das Instrument, um eine (ökonomisch begründete) Machtakkumulation zu verhindern. Diese von Pettit vertretene Position ist aber nur überzeugend, wenn man ein kapitalistisches, im römischen Recht verankertes Verständnis von Privateigentum besitzt (229).²⁶⁵ Republikanische Autor*innen verstehen das Recht als jenes System, das unsere Interaktionen in unserem nicht idealen Alltag reguliert. Gewalt muss unter diesen Voraussetzungen aber monopolisiert werden, um das Recht durchzusetzen. Damit folgt der zeitgenössische Republikanismus in der Tendenz dem Narrativ, das den Staat im modernen Sinn als eine Errungenschaft darstellt.

Diesem Narrativ widersprechen die klassischen Anarchist*innen (230–33). Staaten sichern weder Freiheit noch retten sie ihre Bürger*innen vor dem Chaos eines staatenlosen Zustandes. Vielmehr transformieren Staaten eine Konföderation von Bürger*innen in ein Volk von Untertanen und konsolidieren sowie begrenzen Macht. Das (heutige) Recht kann – contra dem zeitgenössischen Republikanismus – kein Garant für Freiheit sein, weil die Interessen, die das Recht befördert, durch hegemoniale Hintergrundbedingungen vermittelt werden, die nicht der öffentlichen Prüfung unterliegen (232):

Domination is ideologically and structurally core to modern states and any attempt to realize non-domination as a transformative principle must at the very least call into question these two institutions. (Kinna und Prichard 2019, 233).

In der Konsequenz müssen wir – verstehen wir Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft – die Notwendigkeit einer staatlich organisierten Gesellschaft sowie von Eigentum – verstanden als exklusives Recht, über ϕ verfügen zu können – kritisch hinterfragen (235). Man kann die Legitimation des Staates nicht belegen, indem man auf das Prinzip der Herrschaftsfrei-

265 In vielen Kulturen war respektive ist das Konzept von Eigentum mit jenem von Heiligkeit verbunden, womit eine Sorgfaltspflicht gegenüber dem Eigentum einhergeht. Interessanterweise ist das römische Recht eine Ausnahme, da es die Pflicht, zu Besitz Sorge zu tragen, auf ein Minimum beschränkt (Graeber und Wengrow 2022, 159–61). Die Freiheit eines Individuums drückt sich denn auch darin aus, mit seinem Eigentum zu machen, was es will (508–9).

heit abstellt. Denn tut man dies, argumentieren Kinna und Prichard, kommen eine Reihe sekundärer moralischer und ideologischer Verpflichtungen ins Spiel, von denen einige substantielle Vorstellungen über das Gute nach sich ziehen. Diese lassen sich aber nicht mit einem rein negativen Verständnis von Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft vereinbaren. Der republikanische Freiheitsbegriff lässt sich damit nicht mit dem anarchistischen gleichsetzen, auch wenn er ihn informieren kann. Die Betonung der Problematik willkürlicher Macht-über ist für ein anarchistisches Freiheitsverständnis produktiv. Von jemandem beherrscht zu werden schränkt unsere Freiheit ein, egal ob die Person, die uns beherrscht, von ihrer Position Gebrauch macht. Auf dieser Grundlage kann man begründen, weshalb bereits potenzielle Macht-über problematisch sein kann. Personen, Gruppen von Personen oder Institutionen müssen ihre Möglichkeiten nicht nutzen, um hegemonial auf unsere Handlungen einzuwirken. Foucault ([1975] 2017, 260, 265) folgend können wir argumentieren, dass wir uns selber disziplinieren, wenn wir das Gefühl haben, beobachtet und kontrolliert zu werden. Wir haben unter diesen Voraussetzungen die Tendenz, unser Verhalten an geltende soziale Normen und Konventionen anzupassen. Sprich, wir internalisieren die bestehenden (Macht-)Strukturen. Zwang muss unter diesen Vorzeichen in der Regel nicht mehr angewandt werden.

Was ist die Konsequenz aus diesen Überlegungen? Die Beschäftigung mit dem republikanischen Freiheitsbegriff verdeutlicht die Notwendigkeit, Herrschaftsbeziehungen abzubauen oder zumindest massiv zurückzudrängen. Selbst ein wohlwollender Meister schränkt unsere Freiheit durch sein Potenzial ein, unkontrolliert in unser Leben einzugreifen. Daraus folgt, dass wir Freiheit aus anarchistischer Sicht nicht ausschliesslich negativ denken können. Wir müssen Mitautor*innen unserer sozialen und politischen Beziehungen sein. Wir brauchen Freiheit-zu. Diese ist im Einklang mit der anarchistischen Do-it-yourself-Mentalität und der kollektiven Dimension des Politischen. Für sich allein genommen wohnt der positiven Freiheit aber ein autoritäres oder paternalistisches Momentum inne, das sich nur schwer mit dem anarchistischen Drang nach einem herrschafts- und zwangsfreien Zustand vereinbaren lässt. Dies verdeutlicht die gewichtige Rolle, die negative Freiheit spielt. Sie schützt das Individuum vor der Einnahme durch die Gesellschaft und schützt damit die Möglichkeit zum Widerspruch (Loick 2017, 117). Dies macht zumindest gewisse Aspekte negativer Freiheit zu einer Voraussetzung für anarchistische Freiheit (Jun 2018, 54–55), womit aus anarchistischer Perspektive negative und positive Freiheit zwei Dimensionen eines ganzheitlichen Konzepts sind.

Dieser dualistischen Interpretation folgend, müssen wir uns sowohl von Freiheit als Nichteinmischung als auch von Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft im republikanischen Sinn lösen. Das bis hier entwickelte anarchistische Freiheitsverständnis mag damit von liberalen und republikanischen Überlegungen inspiriert sein, verpflichtet aber zu anderen Schlussfolgerungen. Die Frage, die wir uns stellen müssen, ist, wie negative und positive Freiheit in einer dualistischen Interpretation zusammenspielen. Die *negative Dimension* bildet die Voraussetzung, um das Selbst und die damit verbundenen Lebenspläne selbstständig zu kreieren, was ein Anrecht darauf voraussetzt, sich gegen jene rechtliche, ökonomische und soziale Einschränkungen zur Wehr zu setzen, welche die Kultivierung und das Ausdrücken der eigenen Individualität beschränken (Jun 2010, 56; Prichard 2019, 78–80). In diesem Sinne frei zu sein, ist nicht von einem externen Kontext abhängig, sondern ein notwendiger Bestandteil einer autonomen Lebensführung. Nur wenn ich frei von Einflüssen bin, die mich daran hindern, mein Selbst zu kreieren und zu kultivieren, ist Autonomie in einer gehaltvollen Weise möglich. Politische Institutionen – was den Staat ebenfalls beinhaltet – sind keine notwendigen Voraussetzungen dafür. Daraus schliessen die Anarchist*innen – contra den Liberalen –, dass negative Freiheit ohne eine staatlich verfasste Ordnung verwirklicht werden kann (Prichard 2019, 78–79). Dabei geht es nicht nur um die effektive externe Einmischung, bereits die Möglichkeit der Machtausübung ist potenziell freiheitseinschränkend. Folglich benötigen wir Institutionen, die Herrschaftsbeziehungen verhindern und uns zu Mitautor*innen kollektiver Handlungen machen. Contra den Republikaner*innen ist für die Anarchist*innen der moderne Staat dafür nicht nur keine Voraussetzung, sondern macht herrschaftsfreie Beziehungen gar unmöglich. Wie die anarchistische Kritik am zeitgenössischen Republikanismus zeigt, schwebt den Anarchist*innen eine andere Form politischer und gesellschaftlicher Organisation vor, als den Republikaner*innen. Deren Versuche, herrschaftsfreie (oder zumindest -arme) Beziehungen über die verfassungsrechtliche Ausgestaltung und Verankerung republikanischer Strukturen zu sichern, lehnen die Anarchist*innen ab. Wie Kinna und Prichard argumentieren, sind auf Wahlen und Repräsentation beruhende demokratische Systeme aus anarchistischer Perspektive der Fülle an Herausforderungen nicht gewachsen, die sie lösen sollen (233–34). Dazu gehören die Institution des Privateigentums, die Herrschaftsstrukturen und -prozesse, die zur Aufrechterhaltung einer repräsentativ-demokratischen konstitutionellen Ordnung notwendig

sind, sowie die Auswirkungen dieser Strukturen und Prozesse auf andere, ebenfalls wichtige Bereiche des gesellschaftlichen Lebens.

Unter diesen Vorzeichen ist eine herrschaftsfreie republikanische Ordnung kaum mit den anarchistischen Ansprüchen an die Abwesenheit von Herrschaft zu vereinbaren. Dies muss folglich die Ausgestaltung politischer Institutionen informieren, die unsere Freiheit nicht nur schützen, sondern auch zu ermöglichen haben. Denn die *positive Dimension* bezieht sich einerseits auf das Recht, nicht alleinig das eigene Selbst, sondern auch gesunde soziale Beziehungen zu schaffen, die wiederum eine notwendige Voraussetzung für ein gesundes Selbst sind (Jun 2010, 56). Andererseits umfasst Freiheit im positiven Sinn für die Anarchist*innen ein Recht darauf, die Gesellschaft mitgestalten zu dürfen. Dieses Anrecht ist eine notwendige Voraussetzung, um genuin frei zu sein (Prichard 2019, 78). Für Anarchist*innen sind Institutionen, die diesen Ansprüchen genügen, radikal verschieden von dem institutionellen Regime, das uns der moderne Staat anbietet. Bevor ich auf diese anarchistischen Institutionen im nächsten Abschnitt zu sprechen komme, müssen wir uns zunächst noch einer grundlegenden Frage zuwenden: Wie könnte ein Freiheitskonzept diese beiden Dimensionen produktiv miteinander vereinbaren? Daniel Loick (2017, 117–18) präsentiert im Anschluss an seine Analyse des anarchistischen Freiheitsbegriffes eine solche Konzeptualisierung. Er argumentiert, der Anarchismus biete die Möglichkeit, einen dritten, weder positiven noch negativen Freiheitsbegriff zu entwickeln. Diesen bezeichnet er als *ästhetische Freiheit*. Diese ist in einem allgemeinen, d. h. über die Kunst hinausgehenden Sinn „ästhetisch“ und bezieht sich auf die Ästhetik der menschlichen Existenz. Für ästhetische Freiheit ist der Akt, Regeln und Normen herauszufordern und zu überschreiten, nicht negativ, sondern wertvoll und eröffnet die Möglichkeit für Neues. Im Unterschied zur negativen deutet ästhetische Freiheit diese Überschreitungen nicht individualistisch, sondern kollektiv: Unangepasstes Verhalten wird nicht als das Resultat eines vermeintlichen natürlichen und vorsozialen Willens, sondern als ein soziales Unterfangen verstanden. Anders als positive Freiheit, sucht die ästhetische nicht danach, individuellen und kollektiven Willen zu harmonisieren, sondern sieht darin, Differenzen und Widersprüche zu schaffen, einen wertvollen Beitrag zur Gesellschaft. Dies verlangt danach, gesellschaftliche Strukturen zu entwickeln, welche Differenzen nicht überdecken und es erlauben, den Status quo herauszufordern, ohne in Herrschaft zurückzufallen und unsolidarisches Handeln zu fördern.

Eine so verstandene Freiheit zielt damit darauf ab, die individuelle Entfaltung und Verwirklichung zu erlauben. Dem Selbst Ausdruck zu verleihen – egal wie exzentrisch oder bestehende Normen sprengend – ist aber kein rein individualistischer Akt, sondern besitzt ebenfalls eine dezidiert soziale Dimension. Damit sind Individualität und sich gegebenenfalls daraus ergebendes nonkonformes Verhalten keine Distanzierung vom Sozialen, sondern ein Ausdruck davon. Bedenkt man darüber hinaus die freiwillige Natur einer anarchistischen Gesellschaft, unterstützt dies weiter ein Verständnis von Widerstand und Dissidenz, welches diese nicht automatisch als disruptiv diskreditiert. Sie sind erstens eine notwendige Voraussetzung für Partizipation. Damit diese genuin freiwillig ist, muss einerseits Nichtpartizipation eine Option sein. Zweitens ist die Form, wie man partizipiert, selbst zu wählen und nicht durch die Gesellschaft vorzugeben. Sich nicht an die Regeln zu handeln ist – solange dies eine bewusste Entscheidung ist – eine Form gesellschaftlicher Partizipation, welche die individuelle Einschätzung zum Ausdruck bringt, die verletzte(n) Regel(n) sei(en) nicht akzeptabel.²⁶⁶ Daraus lassen sich Grundlagen für anarchistische Institutionen ableiten. Diese müssen auf ein Weise gestaltet sein, die ausreichend Frei- und Möglichkeitsräume erlauben, damit Bürger*innen Kritik formulieren und gegebenenfalls durch Widerstand und Dissidenz auch ausdrücken können. Auf individueller Ebene verlangt dies danach, sowohl den Status quo kritisch zu hinterfragen als auch basierend auf dieser Beurteilung handeln zu können. Auf gesellschaftlicher Ebene verlangt der hier entwickelte anarchistische Freiheitsbegriff einerseits nach Institutionen, die mit Widerstand und Dissidenz umgehen können. Andererseits ist eine politische Kultur notwendig, die Widerstand und Dissidenz als Ausdruck des Sozialen und damit als berechtigte Partizipationsform akzeptiert.

266 Dieser Punkt wird nochmals relevant im Abschn. 6.1.3. In einer Gesellschaft, in der das Recht weder zwangsbewehrt ist noch Souveränität beansprucht, können rechtliche Regelungen nicht mehr durchgesetzt werden. Die Befolgung muss freiwillig erfolgen, was notwendig macht, dafür zu werben und Gründe zu geben, weshalb man das Recht befolgen soll. Damit dieser kommunikative Akt gelingen kann, müssen die Regelungen so gestaltet werden, dass sie für alle (oder ausreichend viele) akzeptierbar sind. Die Kommunikation kann aber nicht monologisch sein, um den egalitären Ansprüchen zu genügen. Es muss sich um einen Dialog handeln, in dem Dissidenz eine mögliche Ausdrucksform ist. Ferner müssen die rechtlichen Regelungen, um trotz der Abwesenheit von Zwang das Potenzial zu besitzen, verpflichtend zu sein, freiwillig sein und bleiben, was Widerstand zu einer angemessenen Handlungsoption macht (siehe dazu Loick 2012, 319).

6.1.3 Anarchistische Institutionen?

Ist der anarchistische Freiheitsbegriff dualistisch und kollektivistisch, dann stellt sich die Frage, welche Konsequenzen sich daraus für die politische Organisation ergeben. Welche Voraussetzungen müssen anarchistische Institutionen erfüllen und welche organisatorischen Prinzipien liegen ihnen zugrunde? Ist die Idee von stabilen Institutionen mit dem im Abschn. 6.1.2 erarbeiteten Freiheitskonzept sowie der radikalen Interpretation der Dienstleistungskonzeption von Autorität vereinbar?

Aus dem dualistisch-kollektivistischen Freiheitsverständnis folgt erstens, dass Widerstand, Distanzierung und Kritik am Status quo nicht als asozial zurückgewiesen werden können. Die eigene Individualität zu kultivieren und auszudrücken, ist ein sozialer Akt, den die gesellschaftlichen Strukturen ermöglichen müssen. Tun sie dies nicht, ist eine Person oder eine Gruppe von Personen, dazu berechtigt, sich gegen die rechtlichen, ökonomischen und sozialen Einschränkungen zu wehren, welche verhindern, dass man sich selbst sein kann. Zweitens ist Zwang kaum mit der positiven Freiheitsdimension vereinbar. Egalitäre soziale Beziehungen setzen einen gleichberechtigten und einen das Gegenüber anerkennenden Umgang voraus. Jemanden zu einer Handlung zu zwingen widerspricht der Idee des gemeinsamen Handelns und negiert dadurch die positive Freiheit der gezwungenen Person. Dies schliesst zwar die Existenz von Institutionen nicht aus, macht aber deutlich, dass diese anderen Grundsätze folgen müssen als jene Institutionen, die wir aus unserem Alltag kennen. Die zentrale Frage ist, wie eine politische Ordnung soziale Kooperation aufrechterhalten kann, wenn Zwang kein legitimes Mittel ist, um Personen zu motivieren, das ihrige beizutragen. Insbesondere die komplexe, oft von widersprüchlichen Interessen geprägte soziale Umwelt, in der wir leben, lässt die Vorstellung naiv erscheinen, weitestgehend auf zwangsbewehrte Normen zu verzichten.²⁶⁷

Nach welchen Prinzipien könnten anarchistische Institutionen funktionieren und soziale Kooperation aufrechterhalten, wenn Zwang wegfällt? Uri Gordons (2008, Kap. 3) Überlegungen zum Verhältnis von Anarchismus zu Macht können uns als Sprungbrett dienen, um diese Frage anzugehen. Im Rahmen seiner Analyse geht er darauf ein, wie sich die anarchistischen Bewegungen ohne zwangsbewehrte Normen organisieren. Er argumentiert, nicht alle Formen der Machtausübung seien aus anarchisti-

267 Auf den Vorwurf, der Anarchismus und das hinter ihm stehende Menschenbild sei naiv oder utopisch, komme ich in Abschn. 6.2 zu sprechen.

scher Sicht zurückzuweisen.²⁶⁸ Die Ressourcen, die man benötigt, um über Macht zu verfügen, sind aber ungleich verteilt. Beispielsweise sind nicht alle gleich charismatisch, rhetorisch begabt usw., was unter anderem in unterschiedlichen Führungsfähigkeiten resultiert. Gewisse Anarchist*innen (z. B. Murray Bookchin 2002) plädieren deshalb dafür, diese Ressourcenungleichheit anzuerkennen und formale Strukturen zu etablieren; was ebenfalls erlaubte, die mit den besten Führungsfähigkeiten einerseits führen zu lassen und andererseits zu kontrollieren. Gordon (2008, 56) weist diesen Ansatz zurück, weil er erstens lediglich auf Machtmissbrauch fokussiert und die Frage des „wer führt wann“ ausblendet. Zweitens ist diese faktisch meritokratische Position nicht mit egalitären Ansätzen vereinbar. Als Alternative schlägt Gordon vor, die Ressourcen nach Möglichkeit zu kollektivieren oder umzuverteilen.²⁶⁹ Wo dies nicht möglich ist, ist deren Einfluss zu reduzieren.

Eine Möglichkeit, um den Einfluss von Ressourcen wie Energie, Selbstvertrauen oder Charisma zu begrenzen, ist, klare und identifizierbare Verantwortlichkeiten festzulegen. Indem man definiert, welche Person für was verantwortlich ist, könnte man ungewollte oder informelle Einflussnahme verhindern oder zumindest stark einschränken. Weil anarchistischen Strukturen das Konzept der Souveränität fremd ist, kann aber für Gordon nicht in einem liberalen respektive demokratischen Sinn Verantwortlichkeit hergestellt werden. Dies zeigt sich für ihn in der anarchistischen Praxis. In dieser spielen Plenarversammlungen, *spokescouncils* u. Ä. als Koordinations- und Entscheidungsgremien eine gewichtige Rolle (für den US-amerikanischen Kontext, siehe z.B. Graeber 2009). In diesen kommt es häufig vor, dass Entscheide und detaillierte Ausarbeitungen an Arbeits-

268 Derweil *Macht-über* (d. h. andere auf eine Weise zu beeinflussen, welche die eigenen Ziele, Wünsche, Interpretationen usw. befördert) nicht mit den egalitären Elementen des Anarchismus vereinbar ist, sind sowohl *Macht-zu* (d. h. Macht verstanden als Fähigkeit, Potential oder Können, siehe z. B. Pitkin 1972, 276) als auch *Macht-mit* (d. h. Macht verstanden als die Fähigkeit, in einer Gruppe von Gleichen Vorschläge einbringen zu können und gehört zu werden, Etwas beginnen und umsetzen zu können, ohne eine Befehlsgewalt über die anderen zu besitzen, siehe Starhawk 2011, 9–10) mit dem Anarchismus kompatibel, solange sie nicht auf Macht-über zurückgreifen.

269 Gewisse endliche (z. B. Geld oder Ausrüstung) sowie gewisse Personen inhärente Ressourcen (z. B. Zugang zu Netzwerken) lassen sich umverteilen, indem man sie teilt und kollektiviert (endliche Ressourcen) oder „dupliziert“ (Personen inhärente Ressourcen). Ressourcen wie Energie, Selbstvertrauen oder Charisma lassen sich aber faktisch nicht umverteilen. (Gordon 2008, 57–61).

gruppen delegiert werden (Gordon 2008, 66). Diese „Dezentralisierung“ erfolgt unkoordiniert und wird nicht vorrangig durch das Plenum demokratisch legitimiert. Im Endeffekt arbeiten in diesen Arbeitsgruppen, die sich oftmals bereits im Voraus konstituiert haben, motivierte Personen mit, welche die nötigen Ressourcen besitzen, um ein Thema zu bearbeiten. Der anarchistische Dezentralisierungsprozess kennt damit keine (klaren, formal definierten) Verantwortlichkeiten (Gordon 2008, 66–67).

Dies hat unter anderem funktionalistische Gründe. Denn innerhalb der dezentralisierten und fluiden anarchistischen Netzwerken fehlt das Instrumentarium, Entscheidungen durch rationalisierten sowie institutionalisierten und damit stets verfügbaren Zwang durchzusetzen (67–68).²⁷⁰ Ohne Durchsetzungsmöglichkeit sind aber für Gordon weder formale Strukturen noch die Schaffung von Verantwortlichkeiten möglich, womit lediglich Freiwilligkeit als Organisationsprinzip übrig bleibt (70). Das Fehlen von zwangsbewehrten Entscheidungen ist dabei nicht ein Ergebnis schlechter Organisationsfähigkeiten, sondern ein bewusster Entscheid. Kritiker*innen fragen sich in Reaktion darauf, ob anarchistische Organisationsformen damit versteckte Machtstrukturen in Kauf nehmen.²⁷¹ Üben

270 Derweil Gordon (2008, 69) Parallelen zu radikalen demokratietheoretischen Überlegungen sieht, die sich um Konzepte wie Partizipation, Inklusion und Deliberation drehen (Gordon nennt als Beispiele J. Cohen 1989; Gould 1988; Young 2000), zeigt sich für ihn in der fehlenden Durchsetzbarkeit die unterschiedliche Orientierung anarchistischer Überlegungen: „Democratic discourse assumes without exception that the political process results, at some point, in collectively binding decisions. [...] Binding means enforceable, and enforceability is a background assumption of democracy. But the outcomes of anarchist process are inherently impossible to enforce“ (Gordon 2008, 69–70). Folglich ist Anarchismus nicht die radikalste Demokratieform, sondern eine vollkommen andere Form kollektiver Organisation. Derweil Gordon richtig liegt, dass die fehlende Durchsetzbarkeit ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal ist, welches anarchistische Organisation auszeichnet, geht er mit seiner Konklusion zu weit. Fehlende Durchsetzbarkeit mag ein konservatives oder liberales Verständnis von Demokratie ausschließen. Es sind aber „demokratische“ Prozesse denkbar, die auf bindende Entscheidungen zielen, ohne damit eine zwangsbewehrte Durchsetzung zu verbinden. Ich nehme diesen Punkt in Abschn. 6.2.2 nochmals auf und skizziere, welche Funktion solche Entscheide für eine anarchistische Gesellschaft spielen können.

271 Der Vorwurf, auf formale Strukturen zu verzichten begünstige die versteckte Ausübung von Macht, begleitet egalitäre Bewegungen bereits seit Längerem. Der in diesem Kontext oft genannte Vorwurf, es komme zu einer Tyrannei durch Strukturlosigkeit, geht auf Jo Freemans (Freeman 1972) Essay „The Tyranny of Structurelessness“ zurück. Darin argumentiert sie, in Gruppen ohne formale institutionelle Strukturen und klaren Prozesse der Entscheidungsfindung entstünden informelle

Personen oder Gruppen im Verborgenen Macht aus, kann dies problematisch sein. Es kann aber auch positiv und emanzipierend sein. Der Ruf danach, Machtausübungen sichtbar zu machen, privilegiert das Plenum oder grosse und „öffentliche“ Gruppen, was wiederum Menschen davon ausschliesst, gemeinsam zu handeln, denen die inhärenten Ressourcen fehlen, um im Plenum partizipieren zu können. Informelle und „unsichtbare“ Strukturen erlauben diesen aber Selbstermächtigung und Teilhabe (74–75). Der anarchistische Impuls, dezentrale Strukturen aufzubauen, die Zahl der (Macht-)Zentren zu erhöhen und sozialen Druck zu entschärfen, zieht Gordon denn auch der Institutionalisierung vor. Genuine anarchistische Politik lehnt für Gordon folglich Institutionalisierung sowohl prinzipiell als auch in der Praxis ab (69). Vielmehr schlägt er eine politische Kultur der Solidarität vor, um den negativen Auswirkungen informeller Machtstrukturen zu begegnen.

A culture of solidarity would encourage activists to wield power reflectively rather than tripping on empowerment; to make actions participatory and/or easily copyable whenever possible; and to encourage consideration for the anticipated needs and desires of those whom one's actions will inevitably impact unaccountably. Solidarity in the dynamic wielding of power-with would also have to meaningfully intersect with the redistribution of political resources discussed earlier. By itself, the practice of redistributing resources requires a cultural orientation that makes it a matter of habit rather than book-keeping, and solidarity in the use of power could naturally be added to this. (Gordon 2008, 76).

Es gibt aber auch gute emanzipatorische Gründe, die für formalisierte Institutionen sprechen. Formale autoritative Strukturen sind je nach Kontext notwendig, um soziale Koordination und die damit verbundene Produktion von Grundgütern sicherzustellen. Zweitens können formale Strukturen der individuellen Emanzipation förderlich sein, wenn sie uns helfen,

Eliten. Diese seien zu Beginn oftmals ein Kreis von befreundeten Personen, erhalten aber im Laufe der Zeit aufgrund von informellen Strukturen und Wissen immer mehr Einfluss. Dies machte es schwierig, Verantwortlichkeiten zu erkennen und Teilhabe zu demokratisieren, was den informellen Eliten unter dem Deckmantel fehlender formaler Strukturen erlaubt, eine nicht hinterfragte Vormachtstellung in der Gruppe einzunehmen. Es gibt Anarchist*innen, die auf „The Tyranny of Structurelessness“ zurückgreifen, um für formale Strukturen auf der Basis von Bottom-up-Föderationen zu argumentieren (z.B. Anarcho o. J.; Class War Federation 1992).

die notwendigen Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie ein grundlegendes Arbeitswissen zu erlangen. Wie wir beispielsweise in Abschn. 3.1.3 gesehen haben, kann gesamtgesellschaftlich organisierte Bildung ein geeignetes Mittel sein, um Kinder und Jugendliche mit jenen Kompetenzen auszustatten, die autonomes Handeln erlauben. Zwang und Souveränität sind dafür aber keine notwendigen Voraussetzungen,²⁷² können aber nach Kontext angezeigt und legitim sein, um ein ausreichend gerechtes Regime am Laufen zu halten, solange nichts besseres vorhanden ist. Unter Rückgriff auf ein radikales Verständnis von Raz' Dienstleistungskonzeption ist dies aber keine Absage an die Anarchist*innen, sondern eine Einladung, neue Autoritäten zu schaffen.

Vor diesem Hintergrund erhalten – *contra* Gordon – formale Strukturen einen Wert, *wenn* sie Emanzipation fördern, indem sie einerseits die Grundgüter dazu bereitstellen. Andererseits sind sie Orientierungshilfen, die uns darüber informieren, ob und wer gesellschaftliche Aufgaben wahrnimmt oder wer worin Expertise hat. Informelle Strukturen können dies nicht (oder weitaus weniger gut) leisten. Folgen wir der Dienstleistungskonzeption und dem darin eingebetteten dialogischen Autoritätsverständnis, dann sind Autoritäten, (egal ob es sich um formelle oder informelle handelt) dazu verpflichtet, uns Gründe zu geben, wieso wir ihre Anweisungen befolgen sollten. Nur so ist ein genuiner Dialog auf Augenhöhe möglich. Als Nebenprodukt davon wird die Grundlage für freiwillige Unterstützung gelegt, weil wir besser verstehen, wieso eine Autorität von uns X und nicht Z verlangt. Ebenfalls wird die Legitimation von Zwang und Disziplinierung dadurch geschwächt: Dialog und Zwang oder Disziplinierung sind (langfristig) nicht vereinbar. Dies stärkt die Rolle der Freiwilligkeit. Denn entfällt Zwang als handlungsmotivierendes Element, bleibt lediglich freiwillige Umsetzung übrig.

Was uns Gordons Argumentation zeigt, ist, wie wichtig unkontrollierte und nicht formalisierte Freiräume sind und welche positive Rolle sie für die Emanzipation im Rahmen der Partizipation spielen können. Sie eröff-

272 In seiner *Kritik der Souveränität* entwickelt Loick (2012) beispielsweise ein Rechtsverständnis, das Recht und Zwang nicht als verbundene Konzepte sieht. Loick präsentiert als Gegenmodell ein zwangloses und damit entsetztes Recht und argumentiert, dieses könne nicht nur einen nicht-trivialen Beitrag zu unserem Leben leisten, indem es uns entlastet und soziale Kooperation sowie Koordination zu sichern hilft, es sei durch eine kommunikative Praxis auch effizient und motivierend. Diese Überlegungen bilden einen Anknüpfungspunkt, um die Grundlagen eines anarchistischen Rechts zu legen.

nen einen Möglichkeitsraum, der nicht nur rhetorisch starken und charismatischen Personen offensteht, sondern auch anderen die Chance gibt, gemeinsam zu partizipieren. Die informellen Strukturen erleichtern auch, spontan Neues auszuprobieren. Damit sind nicht formalisierte Räume in einer egalitären Gesellschaft der ideale Nährboden, um neue Autoritäten zu schaffen und neue Kooperationsformen zu etablieren. Darüber dürfen wir aber nicht vergessen, dass Formalisierung Emanzipation befördern kann. Formalisierte und kodifizierte Strukturen sind aber, folgen wir der Dienstleistungskonzeption, kein Endpunkt, sondern eine Momentaufnahme, die Veränderungen unterworfen ist. Sei es, weil neue Institutionen entstehen oder weil sich die Funktionsweise bestehender Institutionen neuen Gegebenheiten anpassen. Formalisierte Institutionen zu etablieren bedeutet nicht per se, eine zwangsbewehrte politische Organisation zu schaffen – was nicht mit dem Anarchismus vereinbar wäre.

In einer anarchistischen Gesellschaft mit formalen Institutionen muss es zwangsläufig eine Form gesellschaftlicher Normen – was wir als Recht bezeichnen können – geben. Das „anarchistische“ Recht besitzt aber einen anderen Charakter als das bürgerliche, soll Zwang abwesend sein. Ein nicht zwangsbewehrtes Recht kann trotzdem nichttriviale Funktionen übernehmen. Erstens ist es weiterhin ein Informationsträger, der uns mitteilt, welche kooperativen Systeme es in dieser Gesellschaft geben soll, welche Institutionen als Arenen des öffentlichen Diskurses dienen sollen, welche Körperschaften administrative Aufgaben übernehmen sollen usw.²⁷³ Zweitens kann ein zwangsfreies Recht uns weiter als Orientierungshilfe dienen, die uns informiert, welche Handlungen wann geboten sind, wie man seine moralischen Pflichten nachkommen soll usw.

Damit können wir zwar nicht exakt bestimmen, wie anarchistische Institutionen funktionieren. Deren Prinzipien sind nun aber fassbarer. Sie sind netzwerkartig organisiert und ihnen ist Souveränität fremd. Ihre Autorität ist bruchstückhaft, kontextabhängig und damit dynamisch sowie dialogisch. Anarchistische Institutionen besitzen kein Bestandsrecht. Sie sind, anders gesagt, ein Mittel zum Zweck, deren Autorität darauf beruht, ein guter „Dienstleister“ zu sein. Der dialogische Charakter ist mitunter ein Grund, weshalb Zwang nicht grundsätzlich, sondern höchstens im

273 Damit bliebe eine der zwei Funktionen erhalten, die Raz ([1979] 2009, 248–49) dem Recht zuschreibt, um soziale Kooperation zu sichern. Aufzugeben ist (oder durch nicht zwangsbewehrte Mittel zu ersetzen wäre) die Funktion, pragmatische Gründe zu schaffen.

Einzelfall gerechtfertigt ist. Ist aber das Recht nicht zwangsbewehrt, verändert sich dessen Modus. Zum einen müssen die Institutionen rechtliche Regelungen so gestalten, dass die Betroffenen diese akzeptieren können. Zum anderen müssen sie mit den Betroffenen in einen Dialog treten und Gründe geben, weshalb die Regelungen zu befolgen sind. Durch dieses gemeinsame Sprechen und Handeln ist kooperative Partizipation der zentrale Modus des Politischen. Widerstand und Dissidenz werden in diesem Kontext (idealerweise) nicht als asoziale Handlungen, sondern als kommunikative Akte der Teilhabe verstanden.

Daher gibt es keinen Grund anzunehmen, eine anarchistische Gesellschaft sei konfliktfrei. Man ist berechtigt, sich gegen Einschränkungen zur Wehr zu setzen, welche die Kultivierung und das Ausdrücken der eigenen Individualität beschränken. Diese ist eine Voraussetzung, um positiv frei sein zu können. Ohne eine souveräne, letztinstanzlich entscheidende Institution gibt es zwar auch keine Instanz mehr, die Konfliktfälle „endgültig“ lösen kann. Dies ist aber nicht per se ein Nachteil. Letztinstanzlichkeit verschleiert erstens gesellschaftliche Widersprüche sowie Diskrepanzen und versucht diese, zweitens, gewaltförmig zu befrieden. Beides ist oftmals nicht von Dauer und kann gar gesellschaftliche Spannungen erhöhen.

6.2 Ist die Vorstellung einer „anarchistischen“ Gesellschaft nicht naiv?

Die Vorstellung, in einer egalitären, nicht auf Gewalt und Zwang zurückgreifenden Gesellschaft zu leben, ist verlockend. Wie wir aber in unseren alltäglichen Erfahrungen feststellen können, sind menschliche Beziehungen nicht frei von Konflikten. Ebenfalls handeln wir oftmals auf eine Weise, von der wir wissen, dass sie moralisch verwerflich oder zumindest grau ist. Übergriffe sind keine Seltenheit und wir alle haben bereits Situationen erlebt, in denen wir für Institutionen dankbar waren, die das Recht gegenüber Dritten durchsetzen, die sich nicht an die Regeln hielten. Angesichts unserer Erfahrungen wirkt die Idee einer anarchistischen Gesellschaft idealistisch, utopisch oder naiv. Setzt eine anarchistische Gesellschaft nicht unrealistisch gutherzige, mehrheitlich moralisch handelnde Menschen voraus? Muss eine politische Organisation ohne Souveränität nicht zwingend in Chaos und lähmender Unsicherheit münden?

6.2.1 Setzen anarchistische Gesellschaften nicht zu „gute“ Menschen voraus?

Gemäss Kühnis (2015, 99–100) teilen sich verschiedene Ansätze des klassischen Anarchismus gemeinsame Prämissen über die Natur des Menschen. Sie zeichnen erstens ein positives Bild des Menschen. Für Bakunin ergibt sich beispielsweise Menschsein und Freiheit aus dem sozialen Austausch und der Kooperation mit anderen Menschen (siehe dazu auch Abschn. 6.1.2) und für Kropotkin ist Solidarität im Menschen verankert. Das Gute im Menschen tritt unter dem Status quo aber nicht zutage, weil die sozialen und materiellen Rahmenbedingungen dafür nicht gegeben sind. Darauf fusst der Wunsch, die gegebenen Institutionen und gesellschaftlichen Systeme zu überwinden sowie durch neue, herrschaftsfreie Beziehungsformen die individuelle Freiheit – bei der es sich um eine notwendige Bedingung fürs Gemeinwohl handelt – zu verwirklichen. Zweitens glauben die klassischen Anarchist*innen gemäss Kühnis bedingungslos an eine natürliche Güte im Menschen. Im Gegensatz zu marxistischen Ansätzen, ist eine Diktatur des Proletariats daher als eine Übergangsphase nicht notwendig, um eine freie Gesellschaft zu verwirklichen.

Das Menschenbild, das Kühnis den Anarchist*innen zuschreibt, wirkt auf den ersten Blick naiv. Zeigen uns unsere Erfahrungen nicht, dass Solidarität und Güte oftmals eher die Ausnahme als die Regel sind? Und selbst wenn wir mit dieser pessimistischen Einschätzung danebenliegen und kooperatives und solidarisches Handeln häufiger oder gar die Regel ist, können wir nicht davon ausgehen, dass sich alle solidarisch verhalten. Die daraus resultierende Unsicherheit kann soziale Kooperation unterlaufen. Denn dadurch schwindet die Motivation, sich am kooperativen Unternehmen zu beteiligen, weil man befürchten muss, durch unsolidarisches Handeln von Dritten benachteiligt oder ausgebeutet zu werden.²⁷⁴ Anarchist*innen können darauf antworten, das anarchistische Menschenbild beschreibe nicht, wie der Mensch sei, sondern wie er sein soll. Diese Argumentationslinie erkennt aber den anthropologischen Kern des anarchistischen

274 Dieses hobbsianische Argument verneint nicht die Fälle, welche die menschliche Fähigkeit belegen, solidarisch zu handeln und Schemen sozialer Kooperation zu etablieren. Es weist aber darauf hin, dass es genügen Beispiele gibt, die unsolidarisches oder asoziales Verhalten belegen. Ebendieses Verhalten kann, wenn es einen Schwellenwert übersteigt, soziale Kooperation ins Stocken bringen und Missgunst und Misstrauen sähen (siehe dazu J. Wolff 2016, 30).

Menschenbildes. Es geht gerade darum zu beschreiben, wie der Mensch ist respektive welches Potenzial er besitzt und weshalb der Status quo die Menschen daran hindert, ihr Potenzial auszuschöpfen.²⁷⁵ Dann stellt sich aber die Frage, weshalb der Mensch, wenn er grundsätzlich solidarisch und gut ist, den Status quo nicht überwindet, indem er solidarische und egalitäre Beziehungen bevorzugt. Die kapitalistische Ordnung hat sich aber – wenn auch in gewandelter Form –²⁷⁶ gehalten. Ebenso sind Staaten weiterhin die Form politischer Organisation. Eine mögliche Begründung, weshalb sich die hierarchischen Strukturen halten konnten, könnte man geben, indem man argumentiert, einige Personen oder Gruppen von Personen mit einem zwielichtigen Charakter konnten und können durch Manipulation oder Gewalt Macht über ausüben. Damit verhielten sich aber zumindest ein Teil der Menschen unsolidarisch, was die These von der Güte des Menschen in Zweifel zieht.

Um die These zu verteidigen, können die Anarchist*innen argumentieren, der Status quo fördere asoziales und egoistisches Verhalten, womit sich erklären liesse, weshalb gewisse Menschen entgegen ihrer natürlichen Güte handeln. Diese Korruption mündet in eine Situation, in der sich die hierarchischen Strukturen selbst am Leben erhalten. Dies erklärt aber nicht, wie sich die hierarchischen Strukturen etablieren konnten. Wendet man dasselbe Argument – antisoziale Personen(gruppen) haben durch Gewalt, Zwang und Manipulation de facto Autorität erlangt – auf eine Situation an, in der es die hierarchischen Strukturen noch nicht gab, müsste es auch ohne diese asoziale und unsolidarische Menschen geben (vgl. J. Wolff 2016, 31). Dann sind aber nicht alle Menschen natürlicherweise gut und das anarchistische Menschenbild ist als (zu) utopisch zu verwerfen. Diese Argumentation lässt aber eine Interpretation der These von der Güte des Menschen ausser Acht, die auf das Potenzial abstellt, Trotz des anthropologischen Kerns liegt der Blick dann nicht darauf, wie die Menschen effektiv handeln, sondern wie sie handeln könnten. Der Mensch hat das *Potenzial*, sich freiwillig solidarisch zu verhalten.

275 Es gibt historische Hinweise, die dafürsprechen, dass der Mensch in dem Sinne „gut“ ist, dass er nicht nur zur sozialen Kooperation fähig ist, sondern diese auch immer wieder erfolgreich anwendet (z.B. Bregman 2020a).

276 Der Kapitalismus hat diverse Transformationen durchgemacht und sich den veränderten Begebenheiten angepasst. Mit dem Fokus, kommunikative Prozesse zu ökonomisieren und Wissensarbeit kapitalistisch zu verwerten, hat sich ein Wirtschaftssystem entwickelt, das man als *kommunikativen Kapitalismus* bezeichnen kann (siehe z. B. Dean 2016).

Das Potenzial zum Guten zu besitzen ist mit dem empirischen Fakt vereinbar, das nicht alle Menschen zu jeder Zeit solidarisch handeln. Damit besitzen wir ebenfalls die Kapazitäten zum Schlechten, was beispielsweise Kropotkin und Bakunin durchaus anerkennen (vgl. Suissa 2006, 26–28, 32). Da sich der Mensch rational verhält, wird er sich für jene Handlungsweisen entscheiden, von denen er das Gefühl hat, sie befördere seine Ziele am besten. Damit wird der gesellschaftliche Kontext zu einer entscheidenden Grösse, die gutes Verhalten fördern oder schlechtes verstärken kann. Für Kropotkin ist das bestehende System denn auch untragbar, gerade weil wir nicht so mitfühlend, gerecht und fürsorglich sind, wie wir könnten:

Therefore, when we hear men saying that the Anarchists imagine men much better than they really are, we merely wonder how intelligent people can repeat that nonsense. Do we not say continually that the only means of rendering men less rapacious and egotistic, less ambitious and less slavish at the same time, is to eliminate those conditions which favour the growth of egotism and rapacity, of slavishness and ambition? The only difference between us and those who make the above objection is this: We do not, like them, exaggerate the inferior instincts of the masses, and do not complacently shut our eyes to the same bad instincts in the upper classes. We maintain that both rulers and ruled are spoiled by authority; both exploiters and exploited are spoiled by exploitation; while our opponents seem to admit that there is a kind of salt of the earth—the rulers, the employers, the leaders—who, happily enough, prevent those bad men—the ruled, the exploited, the led—from becoming still worse than they are. (Kropotkin 1888).

Sowohl Bakunin als auch Proudhon verstanden Geschichte als einen Prozess, durch den die Menschen die brutalen Bedingungen, unter denen sie leben, überwinden und durch den Einfluss sozialer Beziehungen zu moralischen Akteur*innen werden. Weshalb haben wir aber bisher die unterdrückenden Strukturen aber nicht überwunden? Weil wir vor dem 19. Jahrhundert den notwendigen Entwicklungsstand noch nicht erreicht hatten, um ohne zwangsbewehrte Institutionen zu leben (Miller 1984, 71). Um nicht einem teleologischen Geschichtsverständnis zu verfallen, sollte man diese Aussage als eine über das menschliche Potenzial sehen, welches sich erst ab einem Kontext verwirklichen lässt, der ab dem 19. Jahrhundert gegeben war. Mit dieser Interpretation beugt man ebenfalls einem Eurozentrismus vor, denn es gibt keine Gründe, von vornherein auszuschliessen, es hätte in der menschlichen Geschichte nicht bereits vorher Momente

gegeben, in denen das Potenzial zu freiwilligem solidarischem Handeln gegeben war.

Diese Überlegungen zeugen einerseits von einem gewissen Fortschritts-
glauben, andererseits findet sich ebenfalls ein rationalistisches Momentum
darin. Dies sollte uns nicht überraschen, bedenkt man die Rolle, die Ratio-
nalität für Freiheit spielt. Als rationale*r Akteur*in bin ich einerseits besser
in der Lage, zu erkennen, was ich tatsächlich will, andererseits erkenne
ich die Notwendigkeit sozialer Kooperation an. Bei dieser handelt es sich,
wie im Abschn. 6.1.2 gesehen, um einen Aspekt der positiven Freiheitsdi-
mension. Damit besteht eine konzeptionelle Verknüpfung zwischen dem
anarchistischen Menschenbild und Freiheit.

Rationales Handeln setzt gewisse Fähigkeiten wie beispielsweise analy-
tisches Denken voraus, womit Bildung ein wichtiges Instrument dafür
wird, den Menschen zu erlauben, ihr Potenzial zum Guten abzurufen.²⁷⁷
So haben Godwin sowie verschiedene Anarchist*innen nach ihm argumen-
tiert, durch einen Rationalität fördernden Bildungsprozess würden sich
die gebildeten Individuen für eine anarchistische Ordnung entscheiden
(Ritter 1980, 96).²⁷⁸ Dies bringt den Glauben zum Ausdruck, sozialer Fort-
schritt sei möglich. Um sich einerseits nicht erneut dem Utopievorwurf
auszusetzen und um andererseits die kritische Auseinandersetzung mit dem
klassischen Anarchismus anzuerkennen, darf man an dieser Stelle aber

277 Neben den analytischen Fähigkeiten kann Bildung dazu beitragen, die Kompeten-
zen zu erwerben, die für die moralische Entwicklung notwendig sind. Diese muss
eine gewisse Stufe erreichen, um freiwilliges solidarisches Verhalten zu unterstützen.
Gemäss Kohlbergs (2014) Modell durchläuft die Moralentwicklung mehrere Pha-
sen. In der *prä-moralischen Phase* befolgen Menschen Regeln, aufgrund äusseren
Drucks (weil sie beispielsweise eine Strafe vermeiden wollen) oder aus egoistischen
Gründen (weil sie beispielsweise eine Belohnung für richtiges Verhalten erhalten).
Derweil zumindest egoistischen Gründe ausreichen, um eine intersubjektiv als soli-
darisch angesehene Handlung ϕ als freiwillig zu bezeichnen, ist es fraglich, ob man
 ϕ genuin als solidarisch bezeichnen kann. Folgen wir beispielsweise J. L. Cohen und
Arato (1992, 5), dann beschreibt Solidarität die menschliche Fähigkeit, basierend auf
Gegenseitigkeit und Reziprozität aufeinander einzugehen und sich miteinander zu
identifizieren – ohne dabei auf eigene Vorteile bedacht zu sein und dazu gezwungen
zu sein. Solidarität beinhaltet die Bereitschaft, das Schicksal anderer Personen nicht
als Vertreter*in einer Gruppe, zu der man selbst gehört, sondern als einzigartige
und andersartige Person zu teilen. Damit sind prä-moralischen Phase nicht in der
Lage, solidarisch zu handeln, womit eine ausreichende Moralentwicklung eine Ge-
lingensbedingung für eine solidarische Gesellschaft ist.

278 Aus dem Ideal der Rationalität ergibt sich demnach ein Bezug zum humanisti-
schen/liberalen Bildungsideal: Mehr auf Vernunft und Rationalität basierende Bil-
dung macht eine Gesellschaft freier (Suissa 2006, 35).

nicht einer teleologischen Vorstellung davon erliegen, wie sich Gesellschaften entwickeln.²⁷⁹ Was kann dann aber mit sozialem Fortschritt gemeint sein, wenn nicht die Vorstellung, unsere Gesellschaften verbessern sich (mehr oder weniger) linear? McLaughlin (2007, 171) bietet eine Konzeptionalisierung davon an, was *sozialer Fortschritt* ist, die sowohl mit der ideengeschichtlichen Verankerung des Anarchismus in der Aufklärung, mit dem Kernwert der Diversität als auch dem bruchstückhaften Charakter der Dienstleistungskonzeption vereinbar ist. Für McLaughlin ist im Anarchismus ein aufklärerisches Verständnis von *Verbesserungsfähigkeit* verankert. Damit geht aber nicht die Idee einher, es entwickle sich zukünftig der perfekte Mensch oder die perfekte Gesellschaft. Sozialer Fortschritt ist eher ein Prozess mit offenem Ausgang, eine Fähigkeit zur Verbesserung, die grenzenlos ist. Damit bezeichnet das Konzept das menschliche Potenzial zur (Ver-)Besserung.

Das Potenzial zum Guten sowie zur Verbesserung zu betonen hat Konsequenzen für die Interpretation des anarchistischen Menschenbildes und gibt ihm einen kontextuellen und kritischen Charakter.²⁸⁰ Der Mensch wird nicht als inhärent gut oder schlecht gesehen. Er ist vielmehr zu beidem fähig. Ist dem so, dann kommt dem gesellschaftlichen Kontext eine entscheidende Rolle zu: Die Verfasstheit einer Gesellschaft, ihre soziale und politische Kultur, ihre sozialen und politischen Praktiken haben direkten Einfluss darauf, welches Verhalten rational oder „pragmatisch“ ist. Da sozialer Fortschritt kontextabhängig ist, beinhaltet das Menschenbild damit einen dezidierten kritischen Charakter: Verhalten wir uns unter dem Status

279 Sowohl feministische, antikoloniale, ökologische und poststrukturalistische Strömungen im Anarchismus haben das Menschenbild des klassischen Anarchismus als naiv und reduktionistisch kritisiert. Das Bild des rationalen Menschen und der Glaube an den Fortschritt reflektiert gemäss den Kritiker*innen die eigene Situiertheit innerhalb historischer Ausschluss- und Gewaltverhältnisse zu wenig (Loick 2017, 96–97).

280 Können wir das hier rekonstruierte Menschenbild als „anarchistisch“ bezeichnen? Weil das Verständnis erstens mit dem in Abschn. 6.1.2 rekonstruierten Freiheitsbegriff kompatibel ist und zweitens die wichtigen Elemente Rationalität und Fortschrittsglaube aufnimmt, spricht nichts dagegen, das skizzierte Menschenbild als anarchistisch zu bezeichnen. Es wäre aber – u. a. aufgrund der erwähnten Kritik (siehe dazu z. B. Loick 2017, Abschn. 2.3) – falsch, davon zu sprechen, das skizzierte sei *das* anarchistische Menschenbild. Beispielsweise störten sich gewisse Anarchist*innen am universalistischen Unterton der Rekonstruktion (siehe z. B. Newman 2007). (Eine Rekonstruktion *des* anarchistischen Menschenbildes ist aber erstens nicht das Ziel dieses Abschnitts und erscheint in Anbetracht der anarchistischen Diversität zweitens auch nicht zielführend.)

quo nicht solidarisch, dann müssen wir dessen Strukturen kritisch hinterfragen und versuchen, Alternativen zu schaffen, die Fortschritt erlauben. Sollen die Menschen moralischer (d. h. „besser“ oder „richtiger“) handeln, dann stellt sich die Frage, wie wir den Kontext ausgestalten sollen, damit moralisches und pragmatisches Verhalten möglichst kongruent ist. Daran anschliessend stellt sich dann aber die Frage, ob politische Institutionen ohne Souveränität in der Lage sind, einen Kontext zu schaffen, der solidarisches Verhalten fördert.

6.2.2 Ist politische Organisation ohne Souveränität naiv?

Wie die Diskussion in Abschn. 6.2.1 zeigt, ist das Menschenbild, welches hinter der positiven Herausforderung steht, weder naiv noch utopisch. Wie „gut“ der Mensch ist, hängt vom Kontext ab. Dieser ist, sprechen wir über Gesellschaften, durch die Institutionen geprägt. In Abschn. 6.1.3 habe ich argumentiert, dass eine anarchistische Gesellschaft nicht kompatibel mit dem Konzept Souveränität ist, einem Kernkonzept moderner Staatlichkeit (siehe Abschn. 2.1.2). Doch angesichts der komplexen Welt, in der wir leben, stellt sich die Frage, ob politische Organisation ohne Souveränität nicht naiv ist. Souveränitätslose Strukturen mögen im Kleinen, wo entweder soziale Kontrolle oder gemeinsame Ziele Kooperation sicherstellen kann, funktionsfähig sein. Herausforderungen wie der Klimawandel oder Pandemien zu meistern verlangt aber nach Koordination und Kooperation, die über das Lokale hinausgeht. Sowohl den Treibhauseffekt unter Kontrolle zu bringen,²⁸¹ als auch die Ausbreitung von Krankheitserregern einzudämmen verlangt danach, rasch und entschieden zu handeln. Dies lässt insbesondere ein zentrales Element von Souveränität – die Idee, der Souverän schaffe Tatsachen, indem er eine für alle gültige Entscheidung fälle – als begrüßenswert und die gegenteilige Meinung als im besten Fall naiv, im schlimmsten als brandgefährlich erscheinen.

281 Das Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC 2021) geht davon aus, dass ohne Gegenmassnahmen der durchschnittliche Temperaturanstieg 1,5 °C in den nächsten 20 Jahren übersteigen wird. Dies führte nicht nur zu ausgeprägteren und längeren Hitze- und kürzeren Kälteperioden, es kommt auch unter anderem zu mehr Starkregen- und Flutereignissen, veränderten Niederschlagsmustern sowie einem Anstieg des Meeresspiegels. Um das Klima zu stabilisieren ist eine starke, rasche und nachhaltige Reduzierung des Ausstosses von Treibhausgasen notwendig und Netto-CO₂-Emissionen müssen erreicht werden.

Es gibt noch weitere Punkte, die eine anarchistische Gesellschaft naiv erscheinen lassen. Morris (1998, 98) argumentiert, der Anarchismus sei unter den Bedingungen der modernen Welt unplausibel: In unserer dicht besiedelten Welt, in der ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen beispielsweise problemlos Massaker verüben können, ist es schwer, in die Performanz einer anarchistischen Gesellschaft Vertrauen zu haben. Ebenfalls ist fraglich, ob eine anarchistische Gesellschaft in grossräumigen und pluralistischen Gesellschaften, in denen wir leben, umgesetzt werden kann. Um dies zu zeigen, setzt sich Morris (1998, 74) kritisch mit dem Konzept der *Gemeinschaft* auseinander. Für ihn sind die meisten Ansätze des kommunitaristischen Anarchismus zu romantisch oder zu utopisch. Zusammen mit der fehlenden theoretischen Auseinandersetzung mit der Gesellschaft sieht Morris darin einen Grund, weshalb der kommunitaristische Anarchismus keine Relevanz mehr besitzt. Eine Ausnahme ist für ihn Michael Taylors (1982) *Community, Anarchy, and Liberty*. Darin umschreibt Taylor *Gemeinschaft* im weitesten Sinne als eine Form sozialer Organisation, in der Individuen Werte und Überzeugungen teilen, direkte und vielseitige Beziehungen miteinander eingehen und reziprok handeln. Die Interaktionen zwischen den Mitgliedern anarchistischer Gemeinschaften erfüllen gemäss Taylor die Voraussetzungen für gegenseitige Kooperation in wiederholt gespielten Gefangenendilemmata. Deshalb seien diese Gemeinschaften ohne zentrale Koordinationsstelle in der Lage, kollektive Güter (z. B. soziale Ordnung oder Sicherheit) zu produzieren. Dies geschieht über verschiedene Formen sozialer Kontrolle, die aber lediglich in kleinen Gemeinschaften ohne grosse Fluktuationen von Mitgliedern spielen können.²⁸²

Auf diesem Verständnis von Gemeinschaft aufbauend, präsentiert Morris zwei Argumente gegen den (kommunitaristischen) Anarchismus. Erstens seien Gemeinschaften in Taylors Sinn nicht wünschenswert. Denn bis zu einem gewissen Grad stehen uns in heutigen Gesellschaften gemeinschaftliche Aspekte zur Verfügung, ohne von den Nachteilen einer Taylor'schen Gemeinschaft betroffen zu sein. In diesen gäbe es kaum Mobilität und einen starken Druck, ökonomische Ungleichheiten faktisch gesamthaft aus-

282 Gemäss Morris (1998, 97) kann Taylors Rückgriff auf spieltheoretische Modelle zwar die hobbsianische Argumentation widerlegen, indem Taylor (und weitere Autor*innen) zeigen können, dass soziale Koordination und Anarchismus sich nicht ausschliessen. Aber die Fälle, in denen sich in wiederholt gespielten Gefangenendilemmata soziale Kooperation einstellt, sehen sich Einschränkungen gegenüber (z. B. auf kleinräumige Gruppen beschränkt), die dagegensprechen, anarchistische Strukturen auf grosse und pluralistische Gemeinschaften zu übertragen.

zumerzen. Für Morris wäre das Resultat davon eine kleinere ökonomische Produktivität und eine geringe wirtschaftliche Spezialisierung. Die soziale Kontrolle begünstigt darüber hinaus starke gemeinschaftliche Eingriffe in die Privatsphäre des Einzelnen. Derweil fehlende Mobilität nicht per se problematisch ist und es offen ist, ob und wie produktiv die Wirtschaft einer Taylor'schen Gemeinschaft ist, macht Morris mit dem dritten Punkt einen berechtigten Einwand, der interessanterweise durch geringe Mobilität noch verstärkt werden kann. Kleinräumige, ideologisch homogene Gemeinschaften können einen massiven Normalisierungsdruck aufbauen, der durch (Selbst-)Disziplinierung und soziale Kontrolle droht, die Freiheit der Gemeinschaftsmitglieder zu unterlaufen. Prozesse wie die Schweigespirale²⁸³ führen dazu, dass anderslautende Meinungen weniger oder im Extremfall gar nicht mehr geäussert werden. Durch die geringe oder fehlende Mobilität kommen die Gemeinschaftsmitglieder weniger in Kontakt mit alternativen Lebensentwürfen, was ihre Autonomie zu entscheiden einschränkt, wie sie ihr Leben gestalten möchten.²⁸⁴ Unter diesen Voraussetzungen ist es aber fraglich, ob eine kleinräumige, ideologisch homogene Gemeinschaft noch als anarchistisch bezeichnet werden kann, da sie die negative Freiheitsdimension verletzt, wenn soziale Kontrolle das Ausdrücken der eigenen Individualität verhindert. Ebenfalls ist es zweifelhaft, ob eine Taylor'sche Gemeinschaft mit dem Kernwert der Diversität vereinbar ist. Somit ist Morris' Einschätzung aus einer anarchistischen Perspektive dahingehend zuzustimmen, dass homogene Gemeinschaften problematisch sind. Dies spricht aber erstens nicht per se dagegen, sich in kleinräumigen, homogenen Gemeinschaften zu organisieren. Es braucht aber mindestens einen Austausch und eine gewisse Mobilität zwischen ihnen, um den Gefahren für die Freiheit zu begegnen. Zweitens kann damit nicht jede denkbare anarchistische Gesellschaft zurückgewiesen werden. Ist nämlich die Organisation in kleinräumige, homogene Gemeinschaften lediglich eine mögliche Form, dann kann Morris – überzeugt sein Argument –, nur

283 Die *Schweigespirale*, ursprünglich von Elisabeth (Noelle-Neumann 2001) formuliert, ist eine Theorie über die öffentliche Meinung. Gemäss dieser besteht ein Zusammenhang zwischen dem antizipierten Meinungsklima und der Bereitschaft, seine eigene Meinung öffentlich zu vertreten: Individuum A schätzt ab, ob seine Meinung φ der (vermeintlich) vorherrschenden Meinung α entspricht. Je grösser die Diskrepanz zwischen φ und α ist, desto weniger ist A bereit, φ zu äussern. Diese Tendenz kann wiederum den guten öffentlichen Diskurs verhindern.

284 Mobilität ist nicht die einzige Möglichkeit, um neue Ideen und Lebensentwürfe in eine Gemeinschaft zu tragen. Medienerzeugnisse aus anderen Gemeinschaften können diese Rolle ebenfalls übernehmen.

diese Organisationsform zurückweisen. Andere Spielarten wie der libertäre Kommunalismus sind von Morris' Kritik nicht betroffen.

Morris (1998, 79–80) führt zweitens pragmatische Gründe an, die gegen den kommunitaristischen Anarchismus sprechen. Staaten zerstören einerseits viele der für die Gemeinschaft notwendigen Voraussetzungen und wir sind heute auf mehr Menschen angewiesen, als dass sie in eine Gemeinschaft passen. Andererseits es gibt heute zu viele Menschen oder zu wenig freien Raum auf der Welt. Damit Gemeinschaften langfristig klein bleiben, müssen sie sich aufzuspalten können. Die grosse Bevölkerungszahl in Kombination mit beschränktem Kulturland begrenzen oder verunmöglichen aber die Möglichkeit, neue Gemeinschaften zu gründen. Dazu kommt das Phänomen des *sekundären Nation Building*. Die meisten politischen Gemeinschaften, die wir heute kennen, haben sich in Reaktion (oder Interaktion) mit anderen Staaten oder politischen Gemeinschaften entwickelt. Es gibt einen Druck für Gemeinschaften, sich mit anderen Gemeinschaften zusammenzuschliessen, um sich zu verteidigen, denn bei der „Produktion“ dieses Gutes ist Grösse von Vorteil. Dies stimmt M. Taylor (1982, 139) pessimistisch in Bezug auf die Überlebensfähigkeit anarchistischer Gesellschaften. Der Einfluss, den bestehende Staaten direkt oder indirekt ausüben, stellt die Entwicklung einer nicht etatistisch verfassten Gemeinschaft infrage und lässt – sollte sich eine solche trotzdem entwickeln – Zweifel daran aufkommen, ob diese in einer Welt der Staaten langfristig Bestand haben kann.

Sind damit anarchistische Gesellschaften nicht umsetzbar? Unter dem jetzigen Status quo mag Taylors Einschätzung realistisch sein. Erstens muss eine anarchistische Gesellschaft sich aber nicht notwendigerweise in kleinräumigen homogenen Gruppen organisieren. Zweitens gibt es keinen Grund, aus dem Gang der Geschichte zu schliessen, das Phänomen des sekundären Nation Building müsse zwingend in grossen territorialen politischen Gebilden enden. Alternative, zum Beispiel föderative Strukturen sind denkbar. Drittens ist die Idee hinter anarchistischen Gesellschaften gerade, den Status quo zu verändern, folgt aus der Schwierigkeit, diese zu etablieren, nicht, sie könnten unter keinen Umständen umgesetzt werden. Die Frage, ob die Etablierung einer anarchistischen Ordnung im Bereich des Möglichen liegt, verweist auf die anarchistische Transformationstheorie. Anarchist*innen streben in der Tendenz keine politische Revolution an, sondern versuchen den Status quo durch einen schleichenden, graduellen Wechsel zu verändern (Graeber 2004, 54–56). Wenn man von einer

Revolution sprechen will, dann handelt es sich eher um eine soziale. Es geht darum, die sozialen Beziehungen neu und egalitär zu gestalten. Die anarchistische Kritik am Bestehenden ist praktisch und positiv, d. h. sie fusst darauf, die Überlegenheit anarchistischer Praktiken zu demonstrieren. (Loick 2017, 204–5) Die Anarchist*innen setzen damit auf präfigurative Politik (Gordon 2010, 34–40; Loick 2017, 208), um den gesellschaftlichen Kontext zu verändern. Die Überlebensfähigkeit hängt damit mit der Fähigkeit zusammen, gesellschaftliche Strukturen, Institutionen und Beziehungen zu egalisieren und von hegemonialen Elementen zu befreien. Dies ist am Ende eine empirische Frage, deren Beantwortung lediglich retropektiv zu beantwortet ist.²⁸⁵ Aber wie ein Blick in die Geschichte zeigt, ist gesellschaftlicher Wandel möglich.²⁸⁶ Folglich ist zumindest auf dieser Ebene die Idee einer anarchistischen Gesellschaft nicht mehr oder weniger naiv, als andere Vorstellungen, wie eine gute oder gerechte Gesellschaft zu organisieren sei.

Damit ist der Vorwurf, die Idee anarchistischer Gesellschaften sei naiv, noch nicht ausgeräumt. Selbst wenn die transformationstheoretischen Überlegungen nicht naiv (oder naiver als andere normative Vorstellungen über gesellschaftlichen Wandel) sind, könnte sich die Aufgabe des Souveränitätsprinzips als unrealistisch herausstellen. Die Frage, welche die Anarchist*innen zu beantworten haben, ist, ob und wie politische Organisationsformen ohne eine letztinstanzliche, für alle verbindliche Entscheidung fällende Instanz in einer diversen Gesellschaft soziale Koordination und Kooperation sicherstellen können.²⁸⁷ Dazu kommt noch eine weitere Herausforderung, auf die Daniel Loick (2017, 139–40) hinweist: Es fehlt eine Theorie einer anarchistischen Weltgesellschaft. Das anarchistische Projekt

285 Wie wir in Abschn. 5.3 gesehen haben, könnten die Anarchist*innen aus der Dienstleistungskonzeption zumindest einen normativen Anspruch ableiten, die Performanz ihrer Praktiken beweisen zu dürfen.

286 Ein Beispiel dafür ist der Umgang mit der Ehe in der Schweiz. Das Konkubinats war in der Schweiz lange nicht geduldet und wenn Paare zusammenleben wollten, mussten sie heiraten (Head-König 2007). Noch Mitte der 1970er Jahre waren in 14 Kantonen repressive, das Konkubinats verbietende Gesetze in Kraft, und in den 1980er Jahren noch in sechs Kantonen (die Behörden setzten die Regelungen aber nicht mehr durch). Das letzte Gesetz wurde 1996 im Kanton Wallis abgeschafft. Eine Gesetzesänderung soll nun die rechtliche Institution der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare öffnen. Die Liste liesse sich mit weiteren Beispielen von gesellschaftlichen Öffnungen (aber auch von Backslashes und Abschottungen) beliebig verlängern.

287 Im heutigen Politikverständnis ist Souveränität ein essenzieller Bestandteil (vgl. Abschn. 2.1.2).

zielt auf eine grundlegende Neugestaltung der Art und Weise, wie wir zusammenleben und uns politisch organisieren. Anarchist*innen wollen Herrschaft auf globaler Ebene überwinden, was im Endeffekt auch bedeutet, Staaten abzuschaffen. Dezentralisierung und Lokalisierung soll politische Entscheide in die Hände der Betroffenen legen und den Einfluss von Expert*innen und Bürokrat*innen zurückdrängen. Diese Position richtet sich auch gegen die kapitalistische Globalisierung. Doch wie sieht eine anarchistische „Globalisierung“ aus? Angesichts ungleicher globaler Ressourcenverteilung sowie aufgrund technologischer und koordinativer Fragen, die zum Beispiel das Internet oder der internationale Verkehr notwendig machen, braucht es unter anderem ein Konzept davon, wie wir in einem anarchistischen Kontext politische Entscheide mit globaler Reichweite treffen können. In anderen Worten sind die Anarchist*innen gefordert, eine überzeugende Form internationaler Koordinierung und Kooperation zu formulieren.

Mit dem Konzept eines zwanglosen Rechts (Abschn. 6.1.3) haben wir eine erste Antwortmöglichkeit identifiziert, die den Anarchist*innen offensteht. Dieses Rechtsverständnis gibt uns den Rahmen, um uns ein Normensystem vorzustellen, das soziale Kooperation und Koordination sicherstellen kann, ohne auf Zwang zurückzugreifen. Ein zwangloses ist ein nicht durchgesetztes oder, um Walter Benjamins ([1921] 2018) Begriff zu verwenden, ein *entsetztes* Recht. Damit ist Zwang nicht mehr automatisch legitimiert, sobald das Recht legitimiert ist. Das schliesst zwar nicht aus, dass Zwang im Einzelfall oder für spezifische Regulierungskontexte gerechtfertigt oder gar legitim sein kann. Aber der Automatismus des bürgerlichen Rechts fehlt, nach welchem Zwang legitimiert ist, sobald das Recht als Ganzes legitimiert ist (für eine Kritik dieses Automatismus siehe Benjamin [1921] 2018; für eine Übersicht, siehe Loick 2012, 181–97).

Eine Plausibilisierung des Konzepts des *entsetzten Rechts* unternimmt Daniel Loick (2012) im Rahmen seiner Kritik der Souveränität. Darin argumentiert er, das Konzept besitze ein grosses normatives Potenzial. Erstens erlaubt die Entsetzung, anders als die pauschale Abschaffung, die Vorteile des Rechts für das Soziale zu erhalten. Das Recht entlastet die Individuen vor der „Zumutung“, *alle* Angelegenheit selbst erledigen zu müssen respektive alle Institutionen, welche die Regelungen übernehmen könnten, selbst schaffen zu müssen (Loick 2012, 311–12). Zweitens sucht das entsetzte Recht keine Harmonisierung zwischen eigenen Interessen und rechtlichen Regelungen, was die Gefahr mindert, das Recht zur „Erziehung“ der Menschen

zu missbrauchen. Drittens bringt ein egalitäres Regelsystem die Gleichwertigkeit der Gesellschaftsmitglieder zum Ausdruck.

Doch kann ein entsetztes Recht motivational wirksam werden? Loick argumentiert, die *kommunikative Vernunft* habe das Potenzial, dem entsetzten Recht motivierende Kraft zu verleihen. Die kommunikative Vernunft ist ein zentrales Element in Jürgen Habermas' Projekt, Kants praktische Philosophie zu detranszendentalisieren. Weder Einzelpersonen noch ein diese transzendentalisierendes „Super-Subjekt“ können die kommunikative Vernunft anwenden. Sie bezeichnet lediglich die Gesamtheit der normativen Bedingungen, die notwendig sind, damit sprachliche Interaktion zwischen Menschen rational gelingen kann. Auf der kollektiven Ebene entspricht dem ein Entscheidungsprozess, der seine gesamte Legitimation durch den öffentlichen Diskurs bezieht (314–15). Mit dem Rückgriff auf die kommunikative Vernunft verankert Loick das entsetzte Recht in einem deliberativen Prozess. Weil der deliberative Ansatz die Beratschlagung ins Zentrum stellt, muss das Recht die Zustimmung der Betroffenen stets aufs Neue einholen. Diese Ausrichtung verlangt darüber hinaus danach, demokratische Verhandlungen tatsächlich durchzuführen und die Betroffenen tatsächlich und genuin daran zu beteiligen. Diese notwendige deliberative Inklusion führt zu einem Lernprozess, der einen multiperspektivischen, eigene Interessen transzendierenden Zugang zum Politischen fördert (315–16). Contra Habermas argumentiert Loick, indem man die Anlässe für kommunikatives Handeln vervielfältigt und damit diesen Lernprozess intensiviert, können zwangsbewehrte Rechtspflichten dem freiwilligen Umsetzen des gemeinsam Beschlossenen weichen (316). Es ist damit das gemeinsame Sprechen und Handeln – nicht der Zwang – dass ein motivierendes Momentum entwickelt – womit Zwang (im richtigen Kontext) auch nicht mehr aus Gründen der Effektivität eingesetzt werden muss (316–17). Soll Zustimmung nicht durch die Androhung von Zwang erzwungen werden, bleibt nichts anderes übrig, als für die Zustimmung *zu werben*, was bedingt, das Recht so zu gestalten, dass es von allen akzeptiert werden kann (318).

Zwar sind mit dem Treffen einer Übereinkunft seitens der Beteiligten Rechtfertigungsansprüche im Dissidenzfall verbunden [...], aber die erwartungsstabilisierende Funktion übernimmt das [entsetzte] Recht nur noch mittels des Vertrauens in die Beständigkeit illoktuinär eingegangener Verpflichtungen. Diese Rechtfertigungsansprüche sind selbst nur sprachlich einlösbar [...]. Das führt zu der paradoxen Konsequenz, dass Partizipation und Dissidenz einander nicht ausschliessen, sondern be-

dingen, Denn die rechtlichen Verpflichtungen müssen, um zu verpflichten, freiwillig sein und freiwillig bleiben; die Gesetzgebung muss, um Selbstgesetzgebung zu sein, somit Selbst autorisiert werden und bleiben. (Loick 2012, 319).

Eine radikal demokratische Gesellschaft, die in ihrer politischen Organisation auf das Konzept der Souveränität verzichtet, hat das Potenzial, einen Zustand von „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt“ (Kant, Anth, AA VII:330) zu erreichen, den Kant als Anarchie definiert. Das entsetzte Recht ist eine Vereinbarung, die der sozialen Koordination sowie Kooperation dient und damit das Individuum im Alltag entlastet (Loick 2012, 320). Das Soziale kann bewusst gestaltet werden und die politische Ordnung bezieht ihre Legitimität aus nachmetaphysischen Gründen, welche die Betroffenen durch genuine und nicht hypothetische Zustimmung anerkennen. Der Rechtsetzung sind darüber hinaus Grenzen gesetzt, die sich durch die normative Struktur des Rechts selbst ergeben. Eine politische Ordnung ohne Souveränität ist nicht automatisch konfliktfrei, erlaubt aber eine genuine Emanzipation der Betroffenen (321).

Loicks Überlegungen zielen zwar nicht auf ein anarchistisches Recht ab, bieten aber einen konzeptionellen Rahmen, um ein solches zu entwickeln und dessen Performanz zu plausibilisieren. Die kommunikative Komponente geht gut mit dem identifizierten, kommunikativen Charakter anarchistischer Freiheit sowie dem dialogischen Autoritätsverständnis zusammen, das der radikalen Interpretation der Dienstleistungskonzeption innewohnt. Empirische Befunde zur deliberativen Demokratie (siehe z. B. Dryzek et al. 2019) dürfen uns zuversichtlich stimmen, über die Performanz deliberativer Entscheidungsfindungsprozesse. Die Mehrheit der Leute beteiligen sich gerne an einem deliberativen Prozess, und diejenigen, die am bereitesten sind, sind diejenigen, die am meisten durch das Standardsystem der Repräsentation abgeschreckt sind. Die deliberative Praxis wirkt Manipulierungsversuchen der Eliten entgegen, kann Polarisierungen überwinden und fördert fundiertes Urteilen, was dem Populismus entgegenwirkt. Darüber hinaus zeigt die deliberative Praxis, dass Rhetorik (richtig eingesetzt) nicht das Gegenteil von Vernunft sein muss. Skeptiker*innen könnten nun – wie Niemeyer et al. (2023) erwähnen – argumentieren, durchschnittliche Menschen seien durch demokratische Prozesse im Allgemeinen und deliberative im Speziellen überfordert, da sie lediglich begrenzt in der Lage seien, sachliche Gründe für Entscheidungen zu erkennen und abzuwägen. Vielmehr folgten durchschnittliche Menschen oftmals intuiti-

ven Mustern oder suchen nach Gründen, die bereits gefällte Urteile stützen, was zu einem Bestätigungsfehler führt, oder mit starken emotionalen Reaktionen verbunden sind. Niemeyer und Kollegen akzeptieren zwar, dass Bürger*innen im politischen Kontext Schwierigkeiten damit haben können, rational zu argumentieren. Für sie spricht das aber nicht gegen Deliberation, sondern zeigt vielmehr die Notwendigkeit, den Kontext kritisch zu prüfen. Denn gemäss Niemeyer und Kollegen mögen Menschen für sich alleine genommen schlechte rationale Denker*innen sein. In der Gruppe können sie – stimmt der Kontext – aber durchaus gute Denker*innen sein. Die Resultate der empirischen Studie untermauern diese Annahme.²⁸⁸ Bürger*innen sind in einem passenden institutionellen Kontext in der Lage, gemeinsam eine wirksame deliberative Vernunft zu entwickeln. Dies impliziert: Auf kommunikative Vernunft setzende Gesellschaften sind weder unrealistisch noch naiv.²⁸⁹ Sie identifiziert vielmehr in groben Zügen die kontextuellen Voraussetzungen, unter denen eine gerechte, egalitäre, freie und gewaltlose oder -arme Gesellschaft funktionieren kann.

Wie könnten gleichberechtigte Autoritäten nebeneinander funktionieren? Eine mögliche Inspirationsquelle ist der *libertäre Kommunalismus*.

288 Niemeyer et al. (2023, 10) untersuchten die deliberative Vernunft und die Bedingungen, die sie ermöglichen, in 19 deliberative Gefässen. In 17 Fällen handelte es sich um Minipublics, die sich aus zufällig ausgewählten Laien zusammensetzten und die über ein Thema mit einer festgelegten Dauer unter strukturierten (moderierten) Bedingungen beraten. In 2 Fällen waren eher Interessenvertreter*innen beteiligt. In allen 19 Fällen kamen die üblichen deliberativen Prinzipien zur Anwendung.

289 Deliberative Prozesse können aber auch hegemoniale Züge annehmen und aufgrund eines systemischen Konsensdrucks Konflikte verdecken: „The creative role of dissent, valuable as an ongoing democratic phenomenon, tends to fade away in the gray uniformity required by consensus“ (Bookchin o. J.). Dies ist den auch der Grund, den Vertreter*innen eines agonistischen Demokratieverständnis gegen deliberative Ansätze ins Feld führen. Der Konsens- stellen sie eine Konfliktorientierung gegenüber. Beispielsweise argumentiert Mouffe (1993), eine politische Gruppierung zu sein, bedeute unter anderem, sich von anderen Positionen, Ideologien usw. abzugrenzen. Die sich daraus ergebenden Konflikte sind aber keine Gefahr für das Politische, sondern vielmehr eine Voraussetzung dafür. Da die Konflikte nicht durch einen Konsens aufgelöst werden können, ist es unmöglich, eine abschliessende Form gesellschaftlicher Organisation zu bestimmen. Diese ist daher als veränderbar zu verstehen. Eine Ansicht, hinter der vermutlich auch die Anarchist*innen stehen können. Die Überlegungen hinter den agonistischen Demokratietheorien verdeutlichen nach der Diskussion über anarchistische Freiheit in Abschn. 6.1.2 nochmals, wie wichtig Widerspruch fürs Politische ist und das wir folglich von deliberativen Prozessen einfordern müssen, Konflikte nicht zu überdecken und Entscheidungen als neu verhandelbar zu verstehen.

Diese anarchistische Strömung und Philosophie hat Murray Bookchin stark geprägt. Der libertäre Kommunalismus versteht die urbane Nachbarschaft oder die Dorfgemeinschaft als die direkteste Sphäre kommunaler Selbstverwaltung. Deshalb sollen revolutionäre Institutionen auf dieser Ebene angesiedelt sein (Biehl 1999, 172). Deren intime Nähe erlaubt es den Bewohner*innen aktive Bürger*innen zu werden und die öffentliche Sphäre zu revitalisieren. Dieser Position liegt ein Politikverständnis zugrunde, welches Politik als ein organisches – d. h. als die Aktivität eines öffentlichen Körpers – Phänomen versteht (Bookchin 1999, 174–81). Politik ist darüber hinaus ein sozialer und in der Gemeinschaft verankerter Akt, der lebenslange Persönlichkeitsbildung und Bildung ebenso voraussetzt wie ein Bewusstsein für öffentliche Verantwortung und öffentliches Engagement. Um großflächige Herausforderungen zu meistern und um der Gefahr des Lokalpatriotismus vorzubeugen, sollen die lokalen Kommunen Netzwerke bilden (Biehl 1999, 173). Die grundlegende Veränderung der öffentlichen Sphäre, das Zurückdrängen des Staates sowie die Umgestaltung der Wirtschaft, die notwendig sind, um eine gerechtere und ökologischere Gemeinschaft zu schaffen, nicht von einem Tag auf den anderen durch eine Revolution zu verwirklichen. Die Verwirklichung des libertären Kommunalismus ist vielmehr ein Prozess (Bookchin 1999, 195).

Für Bookchin muss der libertäre Kommunalismus auf eine Konföderation von Gemeinden hinauslaufen (178). Nur wenn diese in ein Netz gegenseitiger Verpflichtungen und Kooperation gegenüber den anderen Gemeinden in der Region eingebunden sind, haben wir es mit echten politischen Gemeinschaften zu tun. Die Konföderation basiert auf gemeinsamer Verantwortung, der vollen Rechenschaftspflicht der konföderalen Delegierten gegenüber ihren Gemeinden, dem Recht auf Abberufung und einem festen Mandat der Vertreter*innen. Von der Organisationsstruktur her handelte es sich um ein Netzwerk von Räten, die sich aus gewählten Delegierten der verschiedenen Gemeinden zusammensetzen. Diese konföderalen Räte stellten das Mittel dar, um die Gemeinden zu konföderalen Netzwerken zusammenzuschliessen.

Wie können wir die Betonung der Netzwerkstruktur im Licht der bisherigen Diskussion interpretieren? Setzen wir die Absenz von Souveränität voraus, dann kehren die konföderierten Gemeinden die Hierarchie nicht um. D.h. die Entscheidungsgewalt fließt nicht bottom-up, da es keine solche Gewalt gibt. Kombinieren wir dies ferner mit der Dienstleistungskonzeption, dann haben wir es mit einem Netzwerk zu tun, dessen Knoten ers-

tens unterschiedliche territoriale und/oder thematische Bereiche abdecken und zweitens gegenüber unterschiedlichen Personen Autorität besitzen. Wie können unter diesen Voraussetzungen die Räte sowie die von ihnen beauftragen administrativen Institutionen²⁹⁰ Normen und Entscheidungen durchsetzen? Die kurze Antwort ist: Sie können diese nicht durchsetzen; zumindest nicht in dem Sinne, wie heutige politische Institutionen Gesetze durchsetzen. Denn die Konsequenz des entsetzten Rechts ist gerade, dass Beschlüsse nicht mehr durchgesetzt werden können. Dabei ist irrelevant, ob sie sich an Institutionen oder an Einzelpersonen richten. Eine Umsetzung ist lediglich möglich, wenn die Institutionen oder Einzelpersonen diese freiwillig anwenden. Damit bleibt einzig ein kommunikativer Prozess übrig. Man muss, in anderen Worten, Überzeugungsarbeit leisten. Angesichts der erwähnten empirischen Evidenz zur Performanz deliberativer Entscheidungsprozesse ist die Vorstellung föderativ-netzwerkartig organisierter politischer Strukturen nicht per se naiv.

Orientieren wir uns an einer radikalen Interpretation der Dienstleistungskonzeption, um die positive anarchistische Herausforderung zu stützen, dann ist damit aber meines Erachtens die Möglichkeit, Zwangsmittel zu rechtfertigen, nicht ausgeschlossen. Denn dieses Autoritätsverständnis gibt uns zumindest eine kurz- bis mittelfristige Möglichkeit, Zwang normal zu rechtfertigen. Ein Beispiel dafür ist das Bildungssystem, solange dies autonomie- oder emanzipationsfördernd ist. Damit stellt sich aber die Frage, ob sich diese Position mit einer anarchistischen Position vereinbaren lässt. Denn wie wir im Abschn. 2.3.2 gesehen haben, lehnen Anarchist*innen zwangsbewehrte Autoritäten ab. Auf Zwang zurückzugreifen, um autoritative Aussagen durchzusetzen, ist verwerflich. Ferner verletzen wir unseren Selbstrespekt und unsere Unabhängigkeit, wenn wir einer zwangsbewehrten und/oder einer versteckten Autorität gehorchen. Zwang schränkt unsere Freiheit ein und widerspricht der Idee egalitärer sozialer Beziehungen. Zwingen wir eine Person zu einer Handlung, dann nehmen wir ihr die Möglichkeit, freiwillig mit uns zu handeln. Damit negieren wir ihre positive Freiheit (vgl. Abschn. 6.1.2). Wie wir im Abschn. 6.1.3 gesehen haben, operieren anarchistische Institutionen in Einklang mit diesen Überlegungen bewusst ohne die Möglichkeit, Entscheidungen mit Zwangsmit-

290 Bookchin (1999, 177–78) unterscheidet zwischen den Mitgliederversammlungen der Gemeinden, welche die Policies formulieren, und Personen oder Gruppen von Personen, die Beschlüsse umsetzen: „For a community to decide in a participatory manner what specific course of action it should take in dealing with a technical problem does not oblige all its citizens to execute that policy“ (Bookchin 1999, 177).

teln durchzusetzen. Das diskutierte Konzept des entsetzen Rechts verneint ebenfalls die Möglichkeit, Recht durchzusetzen. Dies impliziert, als logische Konsequenz Zwang grundsätzlich zurückweisen zu müssen, da dieser freiheitseinschränkend ist. Dieser Schluss ist aber nicht differenziert genug und ignoriert den Punkt, der sich in Bezug auf Luara Ferraciolis Kritik am Anarchismus gezeigt hat (vgl. Abschn. 3.1.3): Wir brauchen gewisse gesamtgesellschaftliche Institutionen, die uns Autonomie ermöglichen.

Akzeptieren wir Ferraciolis Argument, wird es vermutlich immer Erziehungsberechtigte geben, für die ein gesamtgesellschaftliches Schulsystem nicht infrage kommt, weil es nicht *ihre* Vorstellungen des guten Lebens befördert. Einige dieser Erziehungsberechtigten werden deshalb davon absehen, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Solange dieses gesamtgesellschaftliche Schulsystem autonomie- und emanzipationsfördernd ist, schränken die Erziehungsberechtigten damit die Möglichkeiten ihrer Kinder ein, jene Fähigkeiten zu erlernen und jenes Wissen zu erhalten, die für autonomes Handeln notwendig sind. Zwar ist nicht ausgeschlossen, dass ein Kind auch ohne dieses System die Kompetenz für autonomes Handeln aufzubauen vermag. Es wird aber schwieriger und die Erziehungsberechtigten schränken mit ihrer Entscheidung die Freiheit ihrer Kinder ein. Es kommt damit zu einem Konflikt zwischen der Freiheit der Erziehungsberechtigten und jener der Kinder.

Anarchist*innen könnten nun argumentieren, dass für die Auflösung dieses Konflikts kein Zwang notwendig sei. Eine kommunikative Herangehensweise sei besser und decke sich mit anarchistischen Prinzipien. Im Idealfall mag dies zutreffen und wir können die Erziehungsberechtigten davon überzeugen, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Darüber hinaus kann uns der Dialog mit den Erziehungsberechtigten dabei helfen, das System auf eine Weise zu gestalten, die für alle akzeptabel ist. Können wir aber alle überzeugen? Selbst in einer anarchistischen Gesellschaft werden wir dies verneinen müssen. Eine solche ist – wie im Abschn. 6.1.3 gesehen – nicht automatisch konfliktfrei und ihre Mitglieder sind dazu berechtigt, sich gegen Einschränkungen zur Wehr zu setzen, welche die Kultivierung und das Ausdrücken der eigenen Individualität beschränken. Unter diesen Voraussetzungen ist es zwar theoretisch möglich, alle Erziehungsberechtigten zu überzeugen. Es ist aber eher unwahrscheinlich. Wir können deshalb selbst in einer anarchistischen Gesellschaft nicht von einer idealen Lösung in jedem Fall ausgehen. Angesichts der zentralen Fähigkeiten, um die es hier geht, scheint Laisser-faire ebenfalls nicht angebracht. Wir haben einen

guten Grund – nämlich die Autonomie und Handlungsfähigkeit der Kinder –, Erziehungsberechtigte zu zwingen, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, die autonomiefördernd ist.²⁹¹

Dies widerspricht aber weder notwendigerweise der Position, Zwang sei schlecht, da er freiheitseinschränkend ist, noch einer daraus abgeleiteten Position, Zwang lasse sich nicht legitimieren. Eine anarchistische Position lässt sich damit verbinden, Zwang in Einzelfällen als gerechtfertigtes *Ultima Ratio* anzusehen. Dies ist mit dem Konzept des entsetzten Rechts vereinbar, wenn wir dadurch das zwangsbewehrte Recht nicht wieder durch die sprichwörtliche Hintertür einführen. Um dies zu verhindern, müssen wir uns zunächst fragen, was in der hier beschriebenen Konfliktsituation geschieht, wenn es zur Zwangsanwendung kommt. Die Erziehungsberechtigten befolgen die Anweisung, ihre Kinder in die Schule zu schicken, weil sie die Sanktionen fürchten, falls sie es nicht tun. Verweigern sich die Erziehungsberechtigten, dann kommt es zur einer Sanktion *S*. Diese kann verschiedene Formen annehmen und sollte möglichst wenig in die Lebensführung der Erziehungsberechtigten eingreifen. Kommt *S* zur Anwendung, dann haben wir eine Situation, in der es zu einem Notstand kommt, weil die kommunikative Herangehensweise nicht funktioniert hat. Derweil dies in den meisten Situationen vermutlich nicht ausreichend ist, um Zwang zu rechtfertigen, gibt es Fälle, in denen dieses Versagen nicht hingenommen werden kann. Das hier diskutierte Beispiel ist ein solcher Fall, da viel auf dem Spiel steht.

Zudem haben wir es mit einer Art von Herrschaft zu tun. Diese spielt zwar nicht auf gesellschaftlicher, sondern auf familiärer Ebene, läuft aber trotzdem auf Kontrolle und Einschränkung von Freiheit hinaus. Selbst wenn die Erziehungsberechtigten ihre Kinder nicht kontrollieren wollen, schränken sie die Freiheit ihrer Kinder ein. Diese können sich nicht dagegen wehren, da sie beispielsweise noch zu jung sind oder da sie sich in einem Abhängigkeitsverhältnis mit ihren Erziehungsberechtigten befinden.

291 In ihrer Argumentation verweist Ferracioli (2015) unter anderem auf die Möglichkeit, in der Schule ein neutraler Ort zu sehen, der Kindern und Jugendlichen erlaubt, ihre Fähigkeiten zum kritischen Denken, zur Fantasie und zum Selbstwertgefühl zu entwickeln, ohne sie gleichzeitig zu einer bestimmten Vorstellung des Guten zu führen. Inwieweit Schule neutral sein kann und soll, können wir hier offen lassen. Der in diesem Kontext relevante Punkt, den Ferracioli anspricht, ist, dass eine autonomiefördernde Schule nicht dafür da sein kann, Schüler*innen von einem bestimmten Vorstellung des guten Lebens zu überzeugen. Dies wäre indoktrinierend und damit nicht autonomiefördernd.

Auf dieser Basis können wir die Anwendung von Zwang rechtfertigen, wenn zuvor der Dialog gescheitert ist. Zudem ist damit den Kindern nicht die Möglichkeit genommen, die Vorstellungen der Erziehungsberechtigten darüber, was das gute Leben ist, als die eigenen zu übernehmen. Sollten wir auf Zwang verzichten? Die anarchistische Antwort ist ein überzeugtes Ja. Es wäre aber naiv, Zwang als Ultima Ratio zurückzuweisen, das im Einzelfall zu rechtfertigen ist. Eine überzeugende positive anarchistische Herausforderung muss dies anerkennen und damit einen Schritt auf die Position der zeitgenössischen Republikaner*innen zugehen, für die der mit Souveränität ausgestattete republikanische Staat für ein freies Leben notwendig ist. Aber Zwang im Einzelfall rechtfertigen zu können, ist etwas anderes, als Zwang zu legitimieren. Rechtfertigen wir Zwang entlang der hier skizzierten Linien, dann sagen wir, dass es in bestimmten Fällen besser ist, Rechte als Ultima Ratio zu verletzen, weil wir damit die Rechte schwächerer sichern oder stärken können. Dies ist nicht damit vergleichbar, Zwang zu legitimieren und damit einer Institution das Recht zuzusprechen, Zwang ausüben zu dürfen. Damit mag das hegemoniale Potenzial von gesellschaftlichen Institutionen auf der praktischen Ebene nicht gebannt sein. Aber eine Institution, die zu oft auf Zwangsmittel zurückgreift, anstellt den Dialog zu suchen, kann auf Dauer ihre legitime Autorität nicht aufrechterhalten. Damit verbleibt der kommunikative Prozess auch dann der einzige legitime Weg, wenn man die Möglichkeit akzeptiert, Zwangsmittel unter bestimmten Begebenheiten rechtfertigen zu können. Damit liegt der Fokus weiterhin auf Dialog sowie darauf, Emanzipation und maximale Freiheit zu ermöglichen, womit die bis hier umrissene positive Herausforderung anarchistisch bleibt.

Diese Überlegungen führen zu einer weiteren Frage. Denn sie scheinen zu implizieren, dass gesellschaftliche Institutionen Zwang gerechtfertigterweise anwenden können, wenn damit eine Reduzierung oder Auflösung von Herrschaft verbunden ist. Damit scheint sich eine erneute Überschneidung mit republikanischen Ansätzen zu geben, die ebenfalls – wie im Abschn. 6.1.2 bereits gesehen – nach Abwesenheit von Herrschaft streben. Damit stellt sich die Frage, ob die Anarchist*innen nicht von den Republikaner*innen lernen können. Sind angesichts der eingangs genannten gesellschaftlichen Herausforderungen wie der Klimawandel oder das theoretische Problem der fehlenden Theorie einer Weltgesellschaft republikanische Strukturen nicht vielleicht eine Möglichkeit, eine freie Gesellschaft aufzubauen und zu sichern? Wie Hölzing (2014, 14–16) argumentiert, ist der zeitgenössische Republikanismus durch zwei Traditionsstränge gekenn-

zeichnet. Der *athenisch-aristotelische* oder *humanistische Republikanismus*, wie ihn z. B. John G. A. Pocock vertritt, stellt positive Freiheit ins Zentrum und versteht bürgerliche Tugend, Partizipation sowie Gemeinwohlorientierung als essenziell für ein gutes Leben. Diese Ideen wurden teilweise von einigen kommunitaristischen Autor*innen aufgenommen. Der *neorömische Republikanismus*, wie ihn beispielsweise Philip Pettit oder Quentin Skinner vertreten, fokussiert dagegen – wie im Abschn. 6.1.2 gesehen – auf negative Freiheit und sieht in bürgerlicher Tugend, Partizipation sowie Gemeinwohlorientierung höchstens ein Mittel, um die Freiheit der Bürger*innen zu sichern oder zu maximieren. Für Lovett (2018, Abschn. 4) ist der humanistischen Position eine perfektionistische Konzeption des Guten eigen, die sich um die Idee aktive*r Bürger*innen dreht. Es sei aber auch akzeptiert, dass nicht alle Bürger*innen gleichermassen gut darin seien, im Politischen aktiv und involviert zu sein. Das macht politische Macht und öffentliche Anerkennung zwangsläufig zu ungleich verteilten Gütern in einer Gesellschaft. Aus diesem Grund ist für Lovett der elitistische Unterton, der sich im athenisch-aristotelischen Republikanismus finden lässt, eine Konsequenz der Kernwerte dieser Position. Dies macht diesen Traditionsstrang aus anarchistischer Sicht wenig attraktiv, da diese einen grossen Wert auf eine egalitäre Gesellschaft legt.

Dies spricht aber noch nicht gegen den neorömischen Republikanismus. Denn dieser sei keiner elitistischen Position verpflichtet, wie Lovett ausführt. Vielmehr folge daraus, Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft zu verstehen, eine progressive politische Doktrin. Wie Hölzing (2014, 15) beispielsweise darlegt, orientiert sich Quentin Skinners Freiheitsbegriff an Machiavelli. Dieser hat für Skinner (2009, 150–52) zwar einen negativen Freiheitsbegriff vertreten, aber auch auf die Notwendigkeit eines freien Gemeinwesens hingewiesen. Dieses ist eine Voraussetzung, damit die Bürger*innen unabhängig sein können. Ein freies Gemeinwesen ist, wie Skinner erklärt, in einer Republik am wahrscheinlichsten, da diese das Gemeinwohl am ehesten im Blick habe. Als Konsequenz verlangt die Sicherung unserer Freiheit danach, ein politisches System der Selbstregierung zu etablieren. Lediglich in einer Republik können wir hoffen, frei zu leben. Dies verbindet Überlegungen, die wir in Anlehnung an Isaiah Berlins (1995b) Unterscheidung eher der Freiheit-zu zuordnen, mit solchen, die an die Idee von negativer Freiheit anknüpfen. Bei dieser Konklusion handelt es sich für Skinner (2009) nicht nur um den Kerngedanken in Machiavellis *Discorsi*, sondern in allen neorömischen Theorien der Freiheit und der Bürgerschaft. Daher überrascht es nicht, dass beispielsweise bei Philip

Pettit aus dessen Freiheitsbegriff ebenfalls eine bestimmte institutionelle Ausgestaltung folgt. Wie Hölzing (2014, 19–20) argumentiert, soll für Pettit das politische System einer Republik die Bürger*innen sowohl bezüglich Input als auch Output zu Mitgestaltenden machen, damit es auf diese Weise deren Freiheit sichert. Lovett (2018, Abschn. 4) folgend können wir daran anschliessend argumentieren, eine republikanische politische Ordnung habe zwei basale Aufgaben zu erfüllen. Erstens soll sie die demokratische Ordnung gegen despotische oder autokratische Tendenzen absichern, da diese die Freiheit der Bürger*innen gefährden. Staaten respektive ihre Institutionen sollen, mit anderen Worten, nicht selber zu Quellen der Herrschaft werden. Zweitens ist eine Gesellschaft so zu ordnen, dass keine Person oder Gruppe von Personen willkürliche oder unkontrollierte Macht-über erlangen und dadurch andere beherrschen kann.

Um diese Aufgaben zu erfüllen, dürfen sich staatliche Institutionen – solange sie eine legitime gesetzliche Grundlage dafür haben – sich ins Leben ihrer Bürger*innen einmischen. Dies können wir zumindest aus Pettits (1997, 20–23) Argumentation ableiten, aus republikanischer Sicht sei nicht jede Einmischung eine Form von Herrschaft. Darin sieht Pettit den Kernunterschied zwischen dem liberalen und seinem Freiheitsverständnis. Wir können für Pettit von einer anderen Person beherrscht werden – indem wir beispielsweise als Extremfall Sklav*innen dieser Person sind –, ohne dass sich diese Person notwendigerweise in unser Leben einmischt. Diese Person kann etwa so gutmütig sein und uns in allem, was wir tun, völlige Handlungsfreiheit geben. Oder wir können in der Lage sein, die uns beherrschende Person zu manipulieren. Was es auch immer ist, der springende Punkt ist folgender: Unser Leben ist in diesem Fall frei von externer Einmischung, was – wie wir im Abschn. 6.1.2 gesehen haben – infrage stellt, ob wir mit Freiheit als Nichteinmischung das erfassen, was wir im Allgemeinen unter Freiheit verstehen. Sind wir in der hier skizzierten Situation wirklich in einem relevanten Sinn des Wortes frei? Demgegenüber steht eine Situation, in der wir, wie Pettit weiter ausführt, uns einer Person gegenübersehen, die sich in unserem Auftrag und in Übereinstimmung mit unseren Überzeugungen in unser Leben einmischt. Solange diese Person dann, und nur dann, handelt, wenn diese Bedingungen erfüllt sind und ansonsten am Handeln gehindert wird respektive eine Strafe fürchten müsste, handelte sie nicht entlang ihres Auftrags und in unserem Interesse, können wir schwerlich davon sprechen, die Einmischung sei eine Form von Herrschaft. Dazu fehlt das Element der Willkür. Diese Person ist damit nicht unser*e Meister*in, sondern Bevollmächtigte*r in unseren Angelegenheiten.

Dies eröffnet die Möglichkeit, uns eine politische Ordnung vorzustellen, in der Institutionen in unser Leben eingreifen, ohne damit automatisch unsere Freiheit zu beschränken oder uns zu beherrschen.

Akzeptieren wir dies, ist staatliches Handeln erstens nicht nur mit unserer Freiheit vereinbar, sondern zweitens auch eine Bedingung dafür. Dazu benötigen wir zunächst institutionelle Mechanismen gegen autokratische und despotische Tendenzen. Wie Lovett (2018, Abschn. 4) erklärt, sind viele der republikanischen Standardmittel wie Rechtsstaatlichkeit, Macht- und Gewaltenteilung, Föderalismus, durch die Verfassung garantierte Grundrechte usw., die den Fortbestand eines freien Gemeinwesens garantieren sollen, heute unter Liberalen akzeptiert und haben (zumindest in westlichen Demokratien) Eingang ins politische System gefunden. Wie wir aber immer wieder beobachten können, sind diese Mechanismen für sich alleine genommen nicht ausreichend, um Herrschaft zu verhindern. Diesen Umstand anerkennen die zeitgenössischen Republikaner*innen gemäss Lovett. Denn kein System kann alles abschliessend regeln, wodurch die rechtsausübende und -durchsetzende Gewalt einen gewissen Handlungsspielraum hat, der ausgenutzt werden kann. Eine vergleichbare Situation ergibt sich bei der rechtssetzenden Gewalt beim Erstellen der rechtlichen Normen.

Als eine Antwort darauf präsentiert Pettit (1999, 173–82) das Konzept der anfechtbaren Demokratie (*contestatory democracy*). Zunächst muss die rechtssetzende Gewalt dazu gezwungen sein, Gesetze zu erlassen, welche die wahrgenommenen Interessen der Bürger*innen befördern. Diese Voraussetzung spricht für Pettit für Wahlen. Denn in einem politischen System mit regelmässigen Wahlen werden Amtsträger*innen wahrscheinlich abgewählt, die sich gegenüber den allgemeinen wahrgenommenen Interessen der Bürger*innen gleichgültig zeigen. Ein demokratisches politisches System mit regelmässigen Wahlen ist aber, wie Pettit argumentiert, nicht ausreichend, um Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft zu sichern, wie die Gefahr der Tyrannei der Mehrheit belegt. Dieses Problem beschränkt sich nicht nur auf gespaltene oder polarisierte Gesellschaften, in der eine religiöse, ethnische oder ideologische Mehrheit die Minderheit beherrscht. Auch in relativ homogenen und einen gewissen Zusammenhalt aufweisenden Gesellschaften kann es zu einer Tyrannei der Mehrheit kommen. Selbst dann können Individuen durch erlassene Gesetze und Normen auf eine Weise behandelt werden, die ihren wahrgenommenen Interessen widerspricht. Damit meint Pettit aber nicht, jeder Fall, in dem staatliches Handeln die wahrgenommenen Interessen von Personen verletzt oder nicht

fördert, sei problematisch. Gemeinsame politische Institutionen, die alle spezifischen Interessen befriedigen, sind faktisch unvorstellbar. Problematisch wird dies für Pettit aber, wenn ein politisches System so angelegt ist, dass staatliche Institutionen nicht gezwungen sind, die ersichtlichen und wahrgenommenen Interessen einer Minderheit zu berücksichtigen, um sich in ihrem Handeln exklusiv von den Anliegen der Mehrheit leiten zu lassen. Wir haben gute Gründe, Pettit hier zuzustimmen. Denn kann die Mehrheit uneingeschränkt entscheiden, droht der gesellschaftliche Konformitätsdruck jene in ihrer Individualität einzuschränken und zu unterdrücken, die von der gesellschaftlichen Normalität abweichen.²⁹² Politische Entscheide unter diesen Vorzeichen können auf der grösseren Zahl und nicht auf richtigen oder angemessenen Gründen basieren, was höchst problematisch ist.

Um dieser Problematik entgegenzuwirken, sind für Pettit institutionelle Mechanismen notwendig, die Bürger*innen erlauben, demokratische Entscheide herauszufordern, falls sie das Gefühl haben, diese berücksichtigten gewisse wahrgenommene relevante Interessen nicht (ausreichend). Die Möglichkeit zur Anfechtung verlangt aber nach gemeinsamen Grundlagen, ohne die ein solches politisches System nicht funktionieren kann.

There are many social divides such that people on different sides may not be willing to have their rival views on certain issues decided by any independent process; if the process goes against them, and if its finding rules, then they may be unable to believe that their avowable, perceived interests were taken equally into account. In such cases, the promotion of freedom as non-domination will require us to look at possibilities of secession for one or another side, or to explore the prospect of separate jurisdictions for the different groups, or to think about a federal structure in which each gets its own territory, or to make room for rights of conscientious objection on the part of the group that is negatively affected. Or at least it will require this so far as other things are equal: so far as such emergency measures would not in other ways have more damaging effects on people's freedom as non-domination. (Pettit 1999, 182).

292 Dies ist beispielsweise der Grund, weshalb John Stuart Mill ([1859] 1988, 10) in *Über die Freiheit* Stellung gegen die radikale Volkssouveränität sowie gegen eine uneingeschränkte Mehrheitsregel bezieht. Für ihn ist die Tyrannei der Mehrheit – neben der Tyrannei der Behörde – eines jener Probleme, gegen die sich eine demokratische Gesellschaft schützen muss.

Für Pettit erlaubt, sowohl Wahlen als auch die Möglichkeit zur Anfechtung als Voraussetzungen für eine funktionierende Demokratie anzusehen, erstens eine einfachere Erklärbarkeit von Überzeugungen und Designentscheidungen (187). Es zwingt uns aber zweitens auch dazu, unsere Institutionen auf eine Weise zu gestalten, welche die Dimension der Anfechtung stärkt. Lovett (2018, Abschn. 4) folgend umfasst eine anfechtbare Demokratie drei „Elemente“: Erstens müssen staatliche Institutionen die öffentliche Deliberation berücksichtigen. Um die öffentliche Deliberation zu stärken sollten Institutionen so gestaltet sein, dass Akteur*innen von Verhandlungen hinter geschlossenen Türen absehen und öffentliche Deliberation bevorzugen. Ebenfalls müssen Behörden ihre Entscheide auf eine Weise begründen, die einer kritischen öffentlichen Begutachtung zugänglich ist. Die beiden anderen Elemente, die in der Literatur gemäss Lovett weniger diskutiert werden, sind einerseits die Notwendigkeit, demokratische Anfechtung allen zugänglich zu machen. Andererseits muss die gerichtliche Überprüfung von rechtlichen Regelungen allen Bürger*innen zugänglich sein. Ob daraus zwingend folgt, es brauche eine Verfassungsgerichtsbarkeit, diskutieren republikanische Autor*innen aber kontrovers. Grob gesagt geht es Lovett folgend bei der anfechtbaren Demokratie darum, dass richtig konzipierte demokratische Institutionen den Bürger*innen die Möglichkeit geben, die Entscheidungen ihrer Vertreter*innen wirksam anzufechten. Durch diese Möglichkeit der Anfechtung werden Regierungsvertreter*innen, die über eine Ermessensbefugnis verfügen, einem öffentlichen Verständnis der Ziele oder Zwecke, denen sie dienen sollen, und der Mittel, die sie einsetzen dürfen, unterworfen. Auf diese Weise kann die Ermessensbefugnis einer Kontrolle durch die Bürger*innen unterworfen werden, wie sie für eine sichere Ausübung der republikanischen Freiheit erforderlich ist.

Weitere Politiken und institutionelle Regelungen müssen darauf zielen, die Herrschaft von Personen über andere zu verhindern. Das Straf- und Zivilrecht stellt sicher, dass die Interaktionen zwischen Bürger*innen nicht durch Gewalt und damit durch die stärkere Partei geprägt sind. Dies macht ein Rechtssystem zu einer Notwendigkeit für die Abwesenheit von Herrschaft (z. B. Lovett 2016). Ohne ein System öffentlicher und stabiler Regeln, die interpersonale Beziehungen regulieren, ist es unmöglich für Bürger*innen, zumindest teilweise frei von Willkür zu sein (z. B. Pettit 2012). Rechtsstaatlichkeit alleine ist für die zeitgenössischen Republikaner*innen aber nicht ausreichend, um hegemoniale Beziehungen zwischen Bürger*innen zu verhindern. Dies ist ein Grund, wie Lovett (2018, Abschn. 4) ausführt, weshalb der Enthusiasmus zeitgenössischer republikanischer Autor*innen

für ein marktwirtschaftliches Wirtschaftssystem seine Grenzen hat. Denn können die schwächsten Mitglieder einer Gesellschaft ihre Grundbedürfnisse nicht decken, macht sie das verletzlich, was wiederum zu Abhängigkeiten führen kann. Ausgehend davon überrascht beispielsweise Philips Pettits (z.B. 2007) Verteidigung für ein bedingungsloses Grundeinkommen nicht. Er sieht darin eine Möglichkeit, mit der sich Menschen von ökonomisch begründeter Herrschaft befreien respektive schützen lassen. Neben Herrschaft aufgrund ökonomischer sorgen sich gemäss Lovett (2018, Abschn. 4) zeitgenössische Republikaner*innen ebenfalls um Herrschaft aufgrund familiärer Beziehungen. So war das Familienrecht lange eine Quelle von Abhängigkeit von Kindern und Frauen von ihren Vätern respektive von ihren Ehemännern. Um diese hegemonialen Beziehungen aufzulösen sprechen sich republikanische Autor*innen dafür aus, Kinderrechte auszudehnen und Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts zu eliminieren.

Ein weiteres Anliegen des zeitgenössischen Republikanismus neorömischer Prägung ist, bürgerliche Tugenden zu fördern. Dies ist, wie Lovett erklärt, in den meisten Fällen der Beobachtung geschuldet, dass sich republikanische Freiheit am ehesten in einer Gesellschaft sichern oder maximieren lässt, in der sich die Bürger*innen dem republikanischen Ideal verpflichtet fühlen und bereit sind, etwas für dessen Verwirklichung beizutragen. Um das Engagement für republikanische Ideale zu fördern, setzen republikanische Autor*innen auf eine politische Kultur, die tugendhaftes Verhalten mit öffentlicher Wertschätzung belohnt, sowie auf Politische Bildung. So argumentiert beispielsweise M. Victoria Costa (2009, 412), Bildung habe das Potenzial, jene Fertigkeiten der Bürger*innen zu fördern und jenes Wissen zu vermitteln, das ihnen erlaubt, effizient zu partizipieren. Zudem seien Schulen in einer aussergewöhnlich guten Position, um demokratische Werte zu fördern, ohne dass damit notwendigerweise Indoktrination verbunden sei. Damit dient die bürgerliche Tugend, wie oben erwähnt, für den neorömischen Republikanismus als ein Mittel zum Zweck. Sie ist, wie Lovett (2018, Abschn. 4) bemerkt, ein nützliches Instrument, um jene Gesetze, Institutionen und Normen zu schaffen, welche die republikanische Freiheit befördern und diese dauerhaft sowie zuverlässig zu gewährleisten.

In Anlehnung an Robert E. Goodin können wir festhalten, dass diverse Aspekte für den Republikanismus als politische Theorie zu sprechen scheinen. Selbstregierung, Gewalt- und Machtteilung, ein resilientes Freiheitsverständnis, Fokus aufs Gemeinwohl sowie Deliberation als politischer *modus operandi*. Dies spricht auf den ersten Blick für starke Überschnei-

dungen zwischen republikanischen und anarchistischen Vorstellungen darüber, wie ein politisches Gemeinwesen zu organisieren ist. Bei genauerem Hinschauen offenbaren sich aber grundlegende Unterschiede. Einer zeigt sich etwa bei der Frage der Deliberation. Wie Goodin (2003, 66–67) argumentiert, schwebt den Republikaner*innen ein System vor, das Gründerväter der Vereinigten Staaten in bewusster Abgrenzung zu einer „populistischen“ Demokratie entwickelt haben. In diesem üben die Bürger*innen die politische Gewalt nicht direkt aus, sondern übergeben diese treuhändisch an gewählte Repräsentant*innen, welche die politische Deliberation übernehmen. Zeitgenössische Republikaner*innen fühlen sich, wie Goodin mit Verweis u. a. auf Pettit erklärt, weiterhin von diesem Modell angesprochen. Zwar gibt es, wie Goodin zugibt, republikanische Autor*innen, die dies bedauern und sich bemühen, lokale Institutionen wieder zu stärken. Eine praktische Unmöglichkeit, deliberative Entscheidungsprozesse auszuweiten, anerkennen diese aber ebenfalls an. Eine Einschätzung, die Lovett (2018, Abschn. 4.2) zu teilen scheint, bedenkt man eine seiner Aussagen im Zusammenhang mit der anfechtbaren Demokratie. Deren erstes Element umfasst, wie erwähnt, die Notwendigkeit einer öffentlichen Auseinandersetzung, was für Lovett bedeutet: die jeweiligen Entscheidungsträger*innen (Gesetzgeber, Gerichte, Bürokraten usw.) haben ihre Entscheidungen zu begründen und diese Gründe müssen öffentlich diskutiert werden können. Derweil dies mit dem republikanischen Freiheitsverständnis potenziell vereinbar ist, kann dasselbe nicht von dem von mir skizzierten anarchistischen Freiheitsbegriff gesagt werden. Dieser verlangt aufgrund seiner positiven Dimension nicht nur eine starke Einbindung der Bürger*innen, sondern ist nur schwerlich mit Top-down-Systemen vereinbar.

Ein weiterer Punkt der republikanischen Tradition, der unvereinbar mit anarchistischen Werten zu sein scheint, ist die Bewunderung gegenüber der militärischen Stärke der römischen und anderer antiker Republiken. Dazu kommt, wie Lovett erwähnt, die Akzeptanz von Machiavellis Position, die Politiken und Institutionen befürwortet, welche die Expansionsfähigkeit von Republiken stärken sollten. Darin sieht Goodin (2003, 65–66) einen martialischen Einschlag der bürgerlichen Tugend, die dem Republikanismus eigen sei:

Academic republicans may no longer welcome the martial implications of the model with quite such gusto. Nonetheless, the republican ideal still clearly remains the sturdy man of honor, relying only on the strength of his own arms [...]; and that easily shades over into armaments as well.

That resonance remains strong among „street-level republicans,“ even if it is now largely suppressed within republicanism as an academic-cum-literary tradition.” (Goodin 2003, 66).

Mit seiner Unterscheidung zwischen akademischen und nicht akademischen Republikaner*innen schränkt Goodin aber seine Kritik ein und wir müssen uns fragen, ob Militarismus wirklich ein notwendiger Aspekt des zeitgenössischen Republikanismus ist. Zudem weist Lovett (2018, Abschn. 4.4) Goodins Interpretation der klassischen Republikaner*innen zurück. Diese befürworteten gemäss Lovett selten Eroberung um ihrer selbst willen. Militärische Stärke und deren offensiver Einsatz sei, Machiavelli folgend, vielmehr als eine gute Möglichkeit gesehen worden, die Republik zu verteidigen. Selbst wenn wir aber Militarismus nicht als notwendiges Element einer republikanischen Position verstehen, offenbart eine aktuelle Diskussion über Grenzen und deren Sicherung Aspekte, von denen sich die Anarchist*innen bewusst distanzieren. Dies stellt wiederum infrage, ob die republikanischen Vorstellungen einer guten politischen Ordnung mit dem Anarchismus kompatibel sind.

Derweil Republikaner*innen in einer guten Position sind, um sich für Staatenlose, Flüchtlinge und Einwohner*innen ohne Staatsbürgerschaft einzusetzen, die klar anfällig für hegemoniale Beziehungen sind, ist der Umgang mit internationaler Bewegungsfreiheit weitaus schwieriger. Die Positionen sind breit gefächert. So ist beispielsweise für Pettit (2012, 161–62) die Tatsache, dass wir heutzutage zwangsläufig in einem Gebiet leben, das von einem Staat beansprucht wird, kein Anzeichen für die Beherrschung durch diesen Staat. Es handelt sich für ihn dabei vielmehr um eine historische Notwendigkeit, die damit vergleichbar ist, in einer Welt leben zu müssen, die von den Gesetzen der Physik bestimmt wird. Wir haben in der Folge auch nicht die Wahl, ob wir im Staat *A* oder *B* aufwachsen. Solange dieser Staat uns die Ausreise nicht verbietet, folgt aus der Abwesenheit einer Wahl aber keine Herrschaft. Dies ist gemäss Pettit auch dann der Fall, wenn andere Staaten uns die Einreise nicht garantieren können. Denn diese Staaten sind aus politischen Gründen gezwungen, ihre Grenzen aufrechtzuerhalten und den offenen Zugang auf ihr Staatsgebiet Nichtbürger*innen gegebenenfalls zu verweigern. Die daraus resultierende, unsere Handlungsmöglichkeiten einschränkende Situation – wir sind faktisch gezwungen, in unserm Staat zu verbleiben – ist deshalb nicht das Resultat von einem hegemonialen Verhalten „unseres“ Staates, sondern ist dem Verhalten eines anderen geschuldet. Dieses begründet aber ebenfalls keine

Beherrschung durch andere Staaten, da kein Staat seine Grenzen generell für Nichtbürger*innen oder nicht ständige Einwohner*innen öffnen kann, ohne damit interne Krisen oder gar einen Zusammenbruch in Kauf zu nehmen. Immigration zu regulieren ist eine politische Notwendigkeit, die unsere Bewegungsfreiheit zwar beeinträchtigt, aber nicht notwendigerweise einschränkt.

Dieser Sichtweise widerspricht beispielsweise Costa (2016). Sie argumentiert, es sei nicht ausreichend, die Regulation von Immigration als eine politische Notwendigkeit darzustellen, um daraus abzuleiten, es handle sich um keine Beherrschung von Nichtbürger*innen. Denn die Entscheidungen des Staates darüber, wer (nicht) einreisen darf, können nicht auf eine Weise kontrolliert werden, die den relevanten Interessen der Nichtbürger*innen angemessen Rechnung trägt. Zudem haben viele Menschen gute Gründe, migrieren zu wollen, was die Regulation von Immigration und die damit verbundene Einschränkung von Bewegungsfreiheit für Costa zu einer bedeutsamen Form von Herrschaft macht. Für Costa muss ein republikanischer Staat seine Grenzen so offen wie möglich halten, weil Bewegungsfreiheit eine wichtige Freiheit ist.²⁹³

The only way to avoid domination by borders would be to open them completely. But this may not be a feasible option, so a second-best option would be to structure its admission policies in ways that are publicly justifiable and contestable by noncitizens. The state need not be required, on this second-best option, to open its borders to the point in which there is an absolute reduction of overall domination. One basic responsibility of the republican state is to secure the enjoyment of an adequate level of non-domination within its territory. As a result, the state is justified in restricting immigration to the extent that is necessary to secure a threshold level of non-domination inside its territory. But beyond this point, the domination it produces is a betrayal of its core ideal. (Costa 2016, 411–12).

Diese beiden Positionen zeigen meines Erachtens die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft – der oberste politische Wert der republikanischen Tradition (Pettit 1997, 81) – mit Staatlichkeit in Einklang bringen zu wollen. Republikaner*innen haben

293 Siehe Andreas Cassees (2016) *Globale Bewegungsfreiheit: Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen* für eine ausführliche Diskussion sowie die Verteidigung einer globalen Bewegungsfreiheit.

konzeptionelle Gründe, sich für die Regulierung von Immigration auszusprechen, da für sie eine freie Gesellschaft lediglich im Kontext eines republikanischen Staates möglich ist. Und übermäßige Immigration kann ein politisches System destabilisieren. Die nach Costa zweitbeste Option ist, Immigration gerade so weit zu beschränken, dass die Abwesenheit von Herrschaft innerhalb des staatlichen Territoriums gesichert ist. Dadurch wird der Staat aber zumindest gegenüber gewissen Nichtbürger*innen eine Quelle von Beherrschung, was wiederum dem Ziel zu widersprechen scheint, ebendies zu vermeiden. Man kann zwar argumentieren, diese basale Aufgabe beziehe sich nur oder primär auf Bürger*innen. Diese Position scheint aber kaum vereinbar mit dem anarchistischen Verständnis davon, was Abwesenheit von Herrschaft bedeutet.

Damit soll aber weder gesagt sein, eine republikanische Position, wie sie Costa vertrete, sei unplausibel, noch dass pragmatische Überlegungen keine Relevanz hätten. Ganz im Gegenteil, unter nicht idealen Bedingungen können wir ein starkes Argument für die zweitbeste Option machen. Dies lässt sich beispielsweise an der Einschränkung eines Rechts auf globale Bewegungsfreiheit zeigen, wie sie Andreas Cassee (2016) verteidigt. Für ihn ist es „[...] grundsätzlich das gute Recht jedes Menschen, sich auf der Oberfläche des Planeten [...] frei zu bewegen [...]“ (279). Eine Einschränkung ergibt sich aus der *Restriktion der öffentlichen Ordnung*. Cassee greift im Kapitel 9 auf John Rawls' Vertragstheorie zurück, um seine Argumentation weiter zu untermauern. Er überträgt dazu Rawls individualistisches Argument aus *A Theory of Justice* (1999) auf den internationalen Kontext. In Rawls nationalen Naturzustand kämen die Vertragspartner*innen überein, einzelne Grundfreiheiten vorübergehend einzuschränken, um das Gesamtsystem der Grundfreiheiten zu bewahren. Auch in einem globalen Naturzustand ist für Cassee (2016, 262–66) eine vergleichbare Beschränkung zu erwarten. Die Restriktion der öffentlichen Ordnung ist aber durch drei Bedingungen beschränkt: Die Beschränkung der globalen Bewegungsfreiheit muss erstens tatsächlich notwendig sein, um die Gefahr für die öffentliche Ordnung abzuwenden. Zweitens muss die Diagnose einer Gefahr für die öffentliche Ordnung auf realistischen Erwartungen und nicht etwa auf diffusen „Ängsten der Bevölkerung“ beruhen. Und Staaten dürfen drittens nicht absichtlich ihre Stabilität unterminieren, um Beschränkungen zu rechtfertigen. Unter idealen Bedingungen dürften die Auswirkungen der Restriktion der öffentlichen Ordnung bescheiden sein, da wir, wie Cassee argumentiert, von *full compliance* ausgehen können und es deshalb nicht zu individuellen

Verstößen gegen Gerechtigkeitsprinzipien kommt. Unter nicht idealen Bedingungen wird die Restriktion der öffentlichen Ordnung vermutlich weitreichendere Implikationen haben, dürfte sich aber hauptsächlich auf Fälle beschränken, in denen die schiere Anzahl von immigrierenden Menschen das System zu überlasten drohen. In Fällen von Menschen mit „illiberalen Gerechtigkeitsvorstellungen“ sprechen erstens historische Erfahrungen²⁹⁴ und zweitens die Tatsache, dass „illiberale Haltungen“ von Bürger*innen nicht mit dem Entzug von Grundrechten bestraft werden, dagegen, die Bewegungsfreiheit (weitreichend) zu begrenzen. Ebenfalls weist Cassee das Argument zurück, Immigration sei zu beschränken, um fremdenfeindliche Unruhen oder rassistische Übergriffe zu verhindern. Denn damit beträfe die Grundrechtseinschränkung primär die Opfer und nicht die Täter*innen, was meines Erachtens potenziell ein Fall von Täter*innen-Opfer-Umkehr darstellt.

Wie Cassee festhält, ist die heutige Einwanderungspolitik in Europa und Nordamerika allerdings weit davon entfernt, aufgrund der Restriktion der öffentlichen Ordnung gerechtfertigt zu sein. Diese stellt damit zwar eine substanzielle Einschränkung, aber keine Aufhebung eines allgemeinen Rechts auf Einwanderung dar. Mit dem Rückgriff auf vertragstheoretische Überlegungen rund um einen internationalen Vertragszustand kann Cassee überzeugend zeigen, dass eine Restriktion der öffentlichen Ordnung aufgrund rationaler und nicht etwa aufgrund von nationalistischen oder rassistischen Gründen verteidigt werden kann. Cassees Argumentation stellt in Bezug auf Costa aber infrage, ob die zweitbeste Lösung bereits erreicht ist. In meinen Augen müssen wir dies tendenziell verneinen, was für ein verstärktes republikanisches Engagement für offenere Grenzen spricht. In Bezug auf die Anarchist*innen können wir festhalten, dass Cassees Überlegungen ihnen gute Gründe geben, die Regulierung von Immigration zumindest in bestimmten Kontexten zu akzeptieren. Die Idee, Freiheit sei als Abwesenheit von Herrschaft zu verstehen, könnte gar als gemeinsame Klammer dienen, damit Anarchist*innen und Republikaner*innen sich gemeinsam für offene(re) Grenzen einsetzen. Unsere Diskussion illustriert darüber hinaus ebenfalls: Nicht alle republikanischen Positionen sind mit dem Anarchismus vereinbar. Diese scheinen progressiver Natur sein und

294 Die Befürchtung, einwandernde Menschen mit anderen Gerechtigkeitsvorstellungen könnten das politische System unterlaufen, hat sich in der Vergangenheit mehrfach als übertrieben herausgestellt. Deshalb sollten wir vorsichtig damit sein, solche Argumente heute wieder aufzuwärmen (Cassee 2016, 264–65).

sich vom politischen Status quo wegbewegen zu müssen. Dies führt zur Frage, wie „progressiv“ eine republikanische Position sein muss, damit sie von Anarchist*innen akzeptiert werden kann.

Eine erste Antwort darauf können wir aus Ruth Kinna und Alex Prichards (2019) Beschäftigung damit ablesen, wie im klassischen Anarchismus republikanische Konzepte wie Abwesenheit von Herrschaft, Tyrannei und Sklaverei verwendet wurden. Daran lassen sich für Kinna und Prichard die konservativen Grenzen des zeitgenössischen neorömischen republikanischen Revivals aufzeigen (vgl. dazu ebenfalls Abschn. 6.1.2). Hier ist insbesondere ihre Antwort auf die Frage relevant, ob eine republikanische Verfassung demokratisiert werden kann (233–34). In ihrer Argumentation greifen Kinna und Prichard unter anderem auf John McCormicks (2003) Überlegungen zurück, der sich auf den Standpunkt stelle, der neorömische Republikanismus schaffe eine politische Ordnung, ohne diese zu demokratisieren. Er beruft sich dabei auf Michels’ „eisernes Gesetz der Oligarchie“ und argumentiert, die Wahl von Eliten in Demokratien sei strukturell in den republikanischen Konstitutionalismus eingebettet. Kinna und Prichard verweisen darüber hinaus auf Nadia Urbinati (2012, 619). Sie weist die neorömische Position zurück, der Republikanismus sei die Vollendung der Demokratie. Für sie ist gar das Gegenteil der Fall: ohne ein gleichberechtigtes Machtverhältnis zwischen den Bürger*innen und einem effektiven Recht auf Meinungsäußerung sind rechtliche Freiheit und Rechtsstaatlichkeit nicht gesichert. Dies verlangt aber für Kinna und Prichard nach mehr Beteiligung, was verschiedenen Vorschlägen für einen demokratischen Republikanismus zugrunde liege. Es ist für Kinna und Prichard aber fraglich, wie viel vom Republikanismus noch übrig bleibt, folgt man diesen Vorschlägen:

I am convinced that republicanism, unless reconstructed almost beyond the point of recognition, can only reinforce what is worst about contemporary liberal democracy: the free hand that socioeconomic and political elites enjoy at the expense of the general populace. (McCormick 2003, 1616–17).

Wie Kinna und Prichard (2019, 233–34) weiter ausführen, scheinen die Grenzen des neorömischen Verfassungsprojekts durch das repräsentative-demokratische System begrenzt, das Bürger*innen entmutige zu partizipieren und demokratische Prozesse beschränke. Zudem zementieren moderne Verfassungen bestimmte Machtsysteme, innerhalb deren demokratische Prozesse ablaufen. Dies sei mitunter ein Grund, weshalb Anarchist*innen

repräsentative Wahldemokratien ablehnen und sich eher partizipatorischen und deliberativen Formen der Demokratie zuwenden. Der anarchistische Angriff auf das republikanische Verfassungsprojekt bedeutet aber nicht, Anarchist*innen lehnten notwendigerweise Demokratie oder konstitutionelle Politik ab. Stattdessen versuchen sie in Kinna und Prichards Augen, die konstitutionelle Politik von den Beziehungen zu lösen, die auf den Formen der Sklaverei beruhten, die sich aus dem Privateigentum und dem Staat ergaben.

Diese Überlegungen stellen aus anarchistischer Perspektive infrage, ob der republikanische Verfassungsstaat und dessen Institutionen in der Lage sind, eine herrschaftsfreie Gesellschaft zu schaffen. Der neorömische Republikanismus scheint dazu zu sehr im Status quo verankert zu sein. Sind die republikanischen Bestrebungen, im Rahmen des Status quo Abhängigkeiten und damit Grundlagen für Herrschaft durch die Stärkung von Kinderrechten, dem Abbau von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts oder für ein bedingungsloses Grundeinkommen auch aus anarchistischer Perspektive unterstützenswert? Definitiv. Dafür muss man aber, Goodins (2003) Argumentation aufnehmend, weder zwingend Republikaner*in sein, noch deren verfassungspolitischen Vorstellungen teilen. Daraus folgt aber nicht, dass republikanische Institutionen für Anarchist*innen nicht als Inspiration dienen können; insbesondere aufgrund der verbindenden Idee von Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft. Damit können wir festhalten: Eine Beschäftigung mit dem neorömischen Republikanismus mag aus anarchistischer Perspektive zwar interessant und inspirierend sein. Er ist aber nicht so relevant, wie man auf den ersten Blick erwartete. Die starken realistischen und pragmatischen Aspekte in republikanischen Überlegungen scheinen radikalere Schlüsse aus dem Freiheitsverständnis zu verhindern. Auf Basis anarchistischer Überlegungen müssen wir aber die Frage stellen, ob im jetzigen Status quo ein herrschaftsfreies Leben für alle überhaupt möglich ist. Damit sind aber pragmatische Allianzen zwischen Republikaner*innen und Anarchist*innen nicht ausgeschlossen, wenn es darum geht, für den Moment, eine zweitbeste Lösung zu etablieren. Dies verpflichtet aber nicht dazu, eine republikanische Position zu übernehmen. Denn viele, wenn nicht alle, überzeugenden Elemente des Republikanismus wie Selbstregierung, Machtteilung, ein resilientes Freiheitsverständnis, Deliberation als politischer *modus operandi* und Fokus aufs Gemeinwohl lassen sich auf Basis nichtrepublikanischer Gründe ebenfalls verteidigen.

Was bedeutet dies hinsichtlich der Frage, ob politische Organisation ohne Souveränität naiv ist? Wie die bisherige Diskussion zeigt, können Anarchist*innen einem absoluten Utopievorwurf durchaus überzeugend begegnen, greifen sie auf das Konzept des entsetzten Rechts sowie Ideen des libertären Kommunitarismus zurück. Die pragmatischen Überlegungen hinsichtlich eines gesamtgesellschaftlichen Bildungssystems zeigen aber die Grenzen einer Ordnung auf, die vollkommen auf Zwang verzichten will. Die Vorstellung, eine solche lasse sich mittel- bis langfristig aufrechterhalten, scheint mir naiv zu sein. Denn dies ist nur dann möglich, wenn wir uns eine konfliktfreie Gesellschaft vorstellen. Gehen Anarchist*innen von diversen und nicht konfliktfreien Gesellschaften aus – was sie in meinen Augen tun sollten –, dann müssen sie die Rechtfertigung von Zwang im Einzelfall akzeptieren, wollen sie eine nicht naive positive Herausforderung formulieren. Damit daraus keine versteckte Autorität und Herrschaft erwächst, braucht es theoretische Überlegungen, wie mit dem Einsatz von Zwangsmitteln umzugehen ist. Sowohl der libertäre Kommunalismus als auch das republikanische Verfassungsprojekt legen Machtteilung – etwa in Form von föderalen Strukturen – als eine institutionelle Lösung nahe. Föderalismus scheint damit eine Möglichkeit zu sein, auf die Anarchist*innen zurückgreifen können, um eine nicht naive positive Herausforderung zu formulieren. Zudem muss sich eine solche damit beschäftigen, wie der Status quo verändert werden kann. Im Abschn. 5.4.3 habe ich dafür argumentiert, in Anbetracht der Vorteile, die uns heutige Staaten bringen, in unserer Einschätzung, ob und wie viel Widerstand gegen staatliche Institutionen angebracht ist, konservativ zu sein. Zudem habe ich im Abschn. 4.4.2 argumentiert, die Pflicht, bestehende zwangsbewehrte Institutionen durch solche zu ersetzen, welche Individuen so wenig Schaden wie nur möglich zufügen, sei unvereinbar mit einer Verpflichtung, staatliches Handeln nicht zu behindern. Dies bedeutet aber nicht, die Entwicklung neuer Institutionen sei zwangsläufig *gegen* staatliche Institutionen durchzusetzen. Dies kann durchaus auch in Zusammenarbeit mit ihnen geschehen. Beides spricht für die Notwendigkeit, sich theoretisch gestützt ebenfalls damit auseinanderzusetzen, wie staatliche Institutionen verbessert werden können, um mittelfristig zumindest eine zweitbeste Lösung zu schaffen. So zu tun und zu handeln, als ob der Staat nicht existiert, ist für mich

ein Zeichen von Naivität.²⁹⁵ Damit will ich aber weder sagen, eine überzeugende positive anarchistische Herausforderung müsse etatistisch sein, noch will ich damit den Anarchist*innen das Recht absprechen, die Performanz anarchistischer Strukturen unter Beweis zu stellen. Dies ist ein essenzieller Teil davon, was dafürspricht, sich mit dem Anarchismus zu beschäftigen (vgl. Abschn. 2.3.1): das Aufzeigen alternativer Organisationsformen. Es wäre aber naiv, darüber Möglichkeiten zu ignorieren, den Status quo zu verbessern.

Zum Ende dieses Abschnitts müssen wir uns noch der Frage stellen, wie gross- oder kleinräumig wir uns anarchistische Gesellschaften vorstellen müssen. Die Diskussion von Morris' Einwänden hat uns gezeigt, welche Gefahren kleinräumige, homogene Gemeinschaften für die Freiheit mit sich bringen. Dazu kommen die zu Beginn dieses Abschnitts genannten Herausforderungen wie der Klimawandel oder der Umgang mit Pandemien und Epidemien, welche die Performanz kleinräumiger Gemeinschaften infrage stellen. Diese pragmatischen Überlegungen verdeutlichen die Notwendigkeit regionaler, überregionaler und globaler Institutionen, welche die lokal organisierten Bürger*innen vernetzen und eine das Lokale überschreitende Kooperation erlauben. Hier stösst der Anarchismus aber, wie Loick (2017, 140) argumentiert, theoretisch an seine Grenzen. Es fehlt ein Konzept einer anarchistischen Weltgemeinschaft, was Antworten darauf gibt, wie politische Entscheidungen mit globaler Reichweite zu treffen sind. Für eine überzeugende positive Herausforderung folgt daraus, dass sie zeigen muss, wie eine überregionale egalitäre Gesellschaft funktionieren kann. Mit dem libertären Kommunalismus haben wir einen Ansatz identifiziert, welches die Basis für ein Konzept einer anarchistischen Weltgemeinschaft bilden kann.

295 David Graeber (2009, 203) beschreibt direkte Aktion als eine bestimmte Attitüde gegenüber nicht legitimer Autorität: Man tut so, als ob man bereits frei sei. Dies beinhaltet für ihr, weitestgehend so zu handeln, als ob es den Staat nicht gäbe. Derweil dies angesichts der anarchistischen Ablehnung von Herrschaft eine gewisse Überzeugungskraft hat, den Staat, wie Graeber es formuliert, nicht um Erlaubnis zu bitten, gibt es meiner Ansicht nach gute Gründe, aufgrund von Solidarität und/oder basierend auf Gerechtigkeitsüberlegungen, auf bestehende politische Strukturen zurückzugreifen, um Herrschaft wenn nicht abzubauen, dann doch zumindest zu minimieren.

6.3 Fünftes Zwischenfazit: Die anarchistische Alternative zu Staatlichkeit

In diesem Kapitel haben wir diskutiert, wie eine anarchistische Gesellschaft aussehen könnte. Zunächst mussten wir uns von der Vorstellung distanzieren, es gebe die eine anarchistische Gesellschaft (vgl. Abschn. 6.1.1). Ein Grund dafür ist, dass Anarchist*innen bewusst darauf verzichten, ihre Vorstellung einer anarchistischen Gesellschaft auszuformulieren. Dies ist nicht einem fehlenden Vorstellungsvermögen geschuldet, sondern hat konzeptionelle Gründe. Erstens dient dies dazu, die Freiheit dieser Gesellschaft und/oder ihrer Mitglieder zu wahren (Kühnis 2015, 102; De George 1978, 96). Zweitens widerspräche eine ausformulierte Gesellschaftsvision dem Kernwert der Diversität und fokussierte drittens zu sehr auf die Theorie und nicht auf die Praxis (Gordon 2008, 41). Viertens geht das anarchistische Transformationsverständnis nicht von einem utopischen Endzustand aus (Graeber 2004, 54–56; Gordon 2008, 44–45). Trotzdem kann man gewisse Tendenzen und Prinzipien identifizieren: Eine anarchistische Gesellschaft ist egalitär, dynamisch und divers, zielt darauf ab, Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit möglichst umfassend zu verwirklichen, versucht der Entfremdung Einhalt zu gebieten, ist gewaltfrei und (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) demokratisch verfasst.

Dem Konzept der Freiheit kommt dabei eine entscheidende Rolle zu, um die Beziehung zwischen Einzelperson und anarchistischer Gesellschaft zu verstehen (vgl. Abschn. 6.1.2). Derweil es gewisse Überschneidungen mit dem liberalen und dem republikanischen Freiheitsverständnis gibt, haben wir gesehen, dass sich das anarchistische Verständnis weder als *Freiheit-von* (Freiheit als Nichteinmischung oder Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft im republikanischen Sinn) noch als *Freiheit-zu* fassen lässt. Fokussierte der Anarchismus auf *Freiheit-von* wäre dies zwar mit der Idee vereinbar, die Abwesenheit von Zwang sei essenziell, um frei zu sein. Aber der Fokus droht die Rolle, welche die Gesellschaft für die Freiheit spielt, zu unterschätzen. Das Augenmerk auf die *Freiheit-zu* zu legen, kann dies zwar anerkennen, droht aber durch paternalistische Tendenzen im Gegenzug die individuelle Freiheit zu unterlaufen. Freiheit als Abwesenheit zu verstehen, wie dies der zeitgenössische Republikanismus tut, bietet sich in der Folge aus konzeptionellen Gründen an. Die Ablehnung von Herrschaft ist ein Ausgangspunkt für die anarchistische Beschäftigung mit dem Freiheitsbegriff. Die Beschäftigung mit dem republikanischen Freiheitsbegriff hat zwar die Notwendigkeit verdeutlicht, Herrschaftsbeziehungen abzubauen oder zumindest massiv zurückzudrängen. Aber anders als Autor*innen

wie beispielsweise Philip Pettit leiten die Anarchist*innen daraus keine Notwendigkeit für eine Republik ab. Verstehen wir Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft, dann müssen wir die Notwendigkeit einer staatlich organisierten Gesellschaft sowie von Eigentum kritisch hinterfragen. Der produktive Ausweg daraus ist, beide Aspekte als eine Dimension in ein Freiheitskonzept zu integrieren. Dieses umfasst demnach eine negative sowie eine positive Dimension, die sich gegenseitig bedingen. Die *negative Dimension* bildet die Voraussetzung, um das Selbst und die damit verbundenen Lebenspläne selbstständig zu kreieren, was ein Anrecht darauf voraussetzt, sich gegen jene rechtliche, ökonomische und soziale Einschränkungen zur Wehr zu setzen, welche die Kultivierung und das Ausdrücken der eigenen Individualität beschränken (Jun 2010, 56; Prichard 2019, 78–80). Die *positive Dimension* bezieht sich einerseits auf das Recht, nicht alleinig das eigene Selbst, sondern auch gesunde soziale Beziehungen zu schaffen, die wiederum eine notwendige Voraussetzung für ein gesundes Selbst sind (Jun 2010, 56). Andererseits umfasst Freiheit im positiven Sinn für die Anarchist*innen ein Recht darauf, die Gesellschaft mitgestalten zu dürfen. Dieses Anrecht ist eine notwendige Voraussetzung, um genuin frei zu sein (Prichard 2019, 78). Eine mögliche Ausformulierung davon bietet die *ästhetische Freiheit* (Loick 2017, 117–18). Im Unterschied zur Freiheit-von deutet das ästhetische Verständnis den Akt, Regeln und Normen herauszufordern und zu überschreiten, nicht individualistisch, sondern kollektiv: Unangepasstes Verhalten ist damit nicht das Resultat eines vermeintlichen natürlichen und vorsozialen Willens, sondern wird als soziales Unterfangen verstanden. Anders als Freiheit-zu, sucht ästhetische Freiheit nicht, individuellen und kollektiven Willen zu harmonisieren, sondern sieht darin, Differenzen und Widersprüche zu schaffen, einen wertvollen Beitrag zur Gesellschaft. Dies verlangt danach, gesellschaftliche Strukturen zu entwickeln, welche Differenzen nicht überdecken und es erlauben, den Status quo herauszufordern, ohne dadurch in Herrschaft zurückzufallen oder unsolidarisches Handeln zu fördern. Dadurch erhält der Akt, die eigene Individualität auszudrücken, und sich gegen Kontexte zu wehren, die dies verhindern, neben einer individuellen ebenfalls eine soziale Ebene. Individualität, Widerstand und Dissidenz sind ein Ausdruck des Sozialen und eine Form gesellschaftlicher Partizipation.

Um Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen, sind für Anarchist*innen hegemoniale Strukturen zu überwinden und durch egalitäre Institutionen zu ersetzen (vgl. Abschn. 6.1.3). Anarchistische Institutionen sind netzwerkartig organisiert und ihnen ist Souveränität fremd. Ihre Autorität ist

bruchstückhaft, kontextabhängig und damit dynamisch sowie dialogisch. Anarchistische Institutionen besitzen zudem kein Bestandsrecht. Sie sind, anders gesagt, ein Mittel zum Zweck, deren Autorität darauf beruht, ein guter „Dienstleister“ zu sein. Dies verneint aber nicht die Möglichkeit langlebiger, mittel- bis langfristig stabiler Institutionen. Sie sind aber mehr in der Pflicht, uns Gründe für ihre Existenz zu geben und mit uns in einen Dialog zu treten. Der dialogische Charakter ist mitunter ein Grund, weshalb Zwang nicht grundsätzlich, sondern höchstens im Einzelfall gerechtfertigt sein kann. Ist aber das Recht nicht zwangsbewehrt, verändert sich dessen Modus. Zum einen müssen die Institutionen rechtliche Regelungen so gestalten, dass die Betroffenen diese akzeptieren können. Zum anderen müssen sie mit den Betroffenen in einen Dialog treten und Gründe geben, weshalb die Regelungen zu befolgen sind. Durch dieses gemeinsame Sprechen und Handeln wird kooperative Partizipation zum zentralen Modus des Politischen. Widerstand und Dissidenz werden in diesem Kontext (idealerweise) nicht als asoziale Handlungen, sondern als kommunikative Akte der Teilhabe verstanden.

Damit eine egalitäre und herrschaftsfreie politische Organisation, die auf die kommunikative Vernunft setzt, ausreichend stabil ist, um soziale Kooperation und Koordination zu ermöglichen und zu sichern, sind solidarisch und moralisch handelnde Menschen ausschlaggebend (vgl. Abschn. 6.2.1). Denn übersteigt die Zahl jener, die gesellschaftliche Institutionen ausnützen, einen gewissen Grenzwert, gefährden Missgunst und Misstrauen den Fortbestand sozialer Kooperation. Die sich daraus ergebende Notwendigkeit, auf die Güte des Menschen zu setzen, hat den anarchistischen Ansätzen den Vorwurf eingebracht, zu romantisch und zu naiv zu sein. Wie die Auseinandersetzung mit dem anarchistischen Menschenbild gezeigt hat, ist dieses alles andere als naiv. Anarchist*innen müssen nicht notwendigerweise behaupten, Menschen seien inhärent gut. Den Menschen das Potenzial zuzusprechen, gut zu handeln, ohne dadurch das gegenteilige Potenzial zu verneinen, ist ausreichend. Dies gibt einem anarchistischen Menschenbild einen kontextuellen und kritischen Charakter. Dem gesellschaftlichen Kontext kommt in der Konsequenz eine entscheidende Rolle zu, da er mitbestimmt, was pragmatisch gesehen „gutes“ Verhalten ist. Damit erlaubt der richtige gesellschaftliche Kontext *sozialen Fortschritt* – verstanden als Potenzial zur Verbesserung –, worin das kritische Momentum des anarchistischen Menschenbilds liegt. Das Konzept des *entsetzten Rechts* plausibilisiert darüber hinaus die Idee, souveränitätslose Institutionen könnten handlungsmotivierend sein (vgl. Abschn. 6.2.2). Da-

mit haben diese Institutionen das Potenzial, einen Kontext zu gestalten, der die menschliche Fähigkeit, solidarisch zu handeln, ausnützt, indem sowohl das Ausleben der eigenen Individualität als auch gemeinsames Sprechen und Handeln ermöglicht wird. Unter diesen Vorzeichen kann die Vorstellung einer egalitären anarchistischen Gesellschaft nicht ohne Weiteres als naiv abgetan werden. Der Vorwurf der Naivität lässt sich noch weiter entkräften, wenn wir die Rolle von Zwang bedenken. Aus anarchistischer Sicht ist dieser nicht zu legitimieren und wir sollten folglich auf diesen verzichten. Es wäre aber naiv, Zwang als *Ultima Ratio* zurückzuweisen, das im Einzelfall gerechtfertigt werden kann. Eine Institution, die aber zu oft auf Zwangsmittel zurückgreift, kann aber nicht hoffen, ihre Autorität mittel- bis langfristig aufrechtzuerhalten. Dies führt unweigerlich zur Frage, wie viel gerechtfertigter Zwang in einer anarchistischen Gesellschaft zu viel ist. Da Zwangsmittel lediglich im Einzelfall und nicht allgemein gerechtfertigt werden können, ist diese Frage schwer zu beantworten. Denn im Vorherein einen Grenzwert zu bestimmen, ab wann eine Autorität sich delegitimiert, ist nicht möglich. Lediglich die Mitglieder einer anarchistischen Gesellschaft können beantworten, ab wann die Grenze des Akzeptierbaren überschritten ist. Da der dialogische Charakter der Dienstleistungskonzeption mittel- bis langfristig nicht mit Zwang vereinbar ist, wird die Losung „weniger ist mehr“ sein. Dies spricht dafür, dass die Menge und der Umfang von Zwang, die eine anarchistische Institution einsetzen kann, sehr gering ist. Hier braucht es folglich eine vertiefte theoretische Auseinandersetzung damit, wie eine politische Ordnung zwangsfrei (oder zumindest sehr zwangsarm) ausgestaltet, wie mit dem Einsatz von Zwang umgegangen und wie dieser kontrolliert werden kann. In diesem Sinn sind die Anarchist*innen gefordert, die Performanz solcher Institutionen auch in grösseren Kontexten unter Beweis zu stellen. Wie Loicks (2017, 139–40) Einwand zeigt, es fehle dem Anarchismus an einer Theorie einer anarchistischen Weltgesellschaft, ist die positive Herausforderung dahingehend gefordert, dass sie zeigen muss, wie eine überregionale egalitäre Gesellschaft funktionieren kann. Zudem habe ich für Überlegungen zu einer Art nicht idealer anarchistischer Theorie plädiert, die sich damit beschäftigt, wie und wann man Herrschaftsbeziehungen durch oder mit staatlichen Institutionen abbauen kann. Es braucht, mit anderen Worten, eine Theorie der zweitbesten Lösung.

Trotz dieser Herausforderungen zeigen die in diesem Kapitel formulierten Überlegungen nochmals die praktische Relevanz des anarchistischen Gegenmodells (selbst wenn man dieses lediglich skizziert). Die Idee einer

politischen Ordnung, die ohne Souveränität und den damit verbundenen Formen von Zwang auskommt, ist eine kritische Herausforderung des Status quo, die unter anderem durch das Menschenbild etablierte, Herrschaft legitimierende Narrative dekonstruiert. Durch den mahnenden Verweis darauf, dass politische Organisation anders und weniger gewaltförmig sein könnte, weisen die Anarchist*innen den Weg aus einer Vorstellung von Politik heraus, die von vermeintlichen Sachzwängen und einer Alternativlosigkeit geprägt ist. Wo es Alternativen zum Status quo gibt, ist politische Politik möglich, die eine Gesellschaft als Möglichkeitsraum begreift und nicht lediglich den aktuellen Stand der Dinge zu verwalten sucht. Dieses Kapitel zeigt auch, was von politischer Autorität übrig bleibt, wenn sie nicht mit einer politischen Pflicht kombiniert wird. Das Recht zum Regieren bleibt bestehen, es ist aber entsetzt und damit nicht zwangsbewehrt, womit eine *Durchsetzung* nicht mehr möglich ist. Autorität wird eine *normative power*. Dies muss aber nicht zu einer „Ohnmacht des Sollens“ führen, sondern durch die kommunikative Vernunft steht Autorität ein Mittel zur Verfügung, um die *Umsetzung* von Normen dialogisch zu unterstützen. Als Konklusion können wir damit festhalten: Das Potenzial für eine überzeugende positive anarchistische Herausforderung, die man weder als naiv, noch als (zu) utopisch zurückweisen kann, ist vorhanden; auch wenn es noch vertiefte theoretische Auseinandersetzungen in den genannten Bereichen braucht.