

3 Autonomie und Autorität: unvereinbare Konzepte?

Im vorherigen Kapitel habe ich das zentrale Problem, welchem sich eine Theorie der politischen Pflicht gegenübersteht, skizziert: deren inhaltsunabhängiger Charakter. Eine Pflicht, das Recht zu befolgen, weil es sich um Recht handelt, erscheint von einem individuellen Standpunkt aus problematisch. Besitzen wir nämlich eine solch geartete politische Verpflichtung, dann ist der Grund, der Rechtsnorm *X* zu gehorchen, nicht deren Inhalt, sondern *X*s Status. Dies ist, wie etwa Mokrosińska (2012, 5) zu Beginn ihrer Untersuchung feststellt, beunruhigend, weil dadurch die Handlungen eines Individuums von seinen moralischen Überlegungen abgekoppelt werden. Eine Möglichkeit wäre, an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass es sich um eine *pro tanto* Pflicht handelt. Folglich können andere moralische Gründe relevant sein und die politische Pflicht übertrumpfen. Doch selbst wenn dies das Problem entschärft, verbleibt der Kern der Problematik. Selbst eine moralisch fragwürdige Rechtsnorm erhält über den Umweg der politischen Pflicht einen moralisch begründeten Handlungsgrund. Es ist nicht mehr ausreichend, z. B. zu argumentieren, aufgrund von Gerechtigkeitsüberlegungen sei *X* zu ignorieren. Man muss nun auch noch moralische Gründe finden, weshalb das, was gegen *X* spricht, stärker als die politische Pflicht ist. Ein vergleichbares Problem offenbart sich auch, wenn man sich mit Autorität beschäftigt. Wie Raz (1985a, 13–14) erklärt, ist eine autoritative Aussage präemptiv. Dies birgt wiederum die Gefahr, individuelle Urteile zu verunmöglichen oder mindestens von der effektiven Handlung zu entbinden.

Der inhaltsunabhängige Charakter des politischen Sollens macht dieses, wie Mokrosińska (2012, 5) feststellt, für die Anarchist*innen unakzeptabel. Für sie gibt es, wie Mokrosińska weiter ausführt, verschiedene rationale und/oder moralische – von der politischen Verpflichtung verschiedene – Gründe, dem Recht im Einzelfall Folge zu leisten. Die Pflicht, grundsätzlich nicht zu töten, gilt für Anarchisten*innen, weil es moralisch verwerflich ist, eine andere Person umzubringen, und nicht, weil uns der Staat eine gleichlautende Rechtspflicht auferlegt.

Zwei Grundfragen helfen, auf die relevanten Themen und Konzepte zu fokussieren:

1. Welcher Zusammenhang besteht zwischen der politischen Pflicht und Autorität? Es ist die Frage, ob die Korrelationsthese zutrifft oder ob – wenn überhaupt – eine andere Verbindung besteht (vgl. Abschn. 2.2). Eine Korrelation zwischen politischer Pflicht und Autorität zu verneinen, ist aber kein Ausweg, um der anarchistischen Kritik zu entkommen. Selbst wenn eine Verpflichtung zum Regelgehorsam wegfiel, haben Anarchist*innen das notwendige Instrumentarium, um staatliche Autorität weiterhin kritisieren zu können.
2. Ist die zu Beginn des letzten Kapitels erwähnte Idee, Menschen sollen Verantwortung übernehmen, überhaupt mit der politischen Pflicht und/oder mit legitimer staatlicher Autorität vereinbar? Diese Frage legt den Fokus auf die Beziehung zwischen Individuum und Staat und hilft uns unter anderem, herauszufinden, was der Staat überhaupt von uns verlangen darf. Des Weiteren rückt diese Frage das moralisch richtige Handeln gegenüber staatlichen Institutionen in den Vordergrund. Muss man, möchte man eine selbstverantwortliche Person sein, sich staatlicher Autorität entziehen, ihr (manchmal) Widerstand leisten oder sie gewähren lassen?

Diese in der zweiten Grundfrage umrissene Kernthematik behandelt Robert Paul Wolff in seinem Essay *In Defense of Anarchism* ([1970] 1998), welches man als einen „Klassiker“ der anarcho-philosophischen Literatur bezeichnen kann.

Insofar as a man fulfills his obligation to make himself the author of his decisions, he will resist the state's claim to have authority over him. That is to say, he will deny that he has a duty to obey the laws of the state *simply because they are the laws*. (R. P. Wolff [1970] 1998, 18).

Dieses Zitat verdeutlicht die radikale Kernthese Wolffs: Es gilt der (fast) uneingeschränkte Primat der individuellen moralischen Autonomie. Eine wichtige Stellung in seinen Überlegungen nehmen Kants Theorien und Konzepte ein. Daher überrascht es auch nicht, wenn Miller (1984, 26) in Wolff einen radikalen Kantianer sieht. Derweil diese Einschätzung auf den ersten Blick zu überzeugen vermag, zeigt sich auf den zweiten deren Schwäche. Denn eine zentrale These Kants ist bekanntlich, das Individuum

besitze eine moralische Pflicht dazu, den Naturzustand zu verlassen.⁶⁸ Wolff verneint diesen Punkt. Staatliche Autorität kann zwar unter bestimmten, sehr restriktiven Umständen mit individueller Autonomie vereinbar sein, die Anforderungen dafür sind aber – wie Wolff mit einem Rückgriff auf Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* zu zeigen versucht – ausserordentlich hoch.

In einem ersten Schritt rekonstruiere ich Wolffs Argument. Dabei fokussiere ich nicht nur – wie es viele andere Autor*innen tun – auf den ersten Teil des Essays (Abschn. 3.1.1), sondern diskutiere auch den zweiten (Abschn. 3.1.2). Nach einer Kritik von Wolffs Argumentationslinie (Abschn. 3.1.3) bespreche ich eine Möglichkeit, Wolffs Ansatz (oder Teile davon) gegen bestimmte Kritikpunkte zu verteidigen (Abschn. 3.2). Dies erlaubt mir dann, in einem dritten Schritt, Wolffs Kerngehalt, welcher für meinen Ansatz relevant ist, herauszustreichen (Abschn. 3.3).

3.1 Den Anarchismus verteidigen

3.1.1 Die Frage: Autonomie oder Autorität?

Für Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 3) bedeutet *Politik* die staatliche Ausübung von Macht oder den Versuch, diese zu beeinflussen. Diese Definition gleicht jener, welche Max Weber (1919) anbietet. Er versteht unter *Politik* das „[...] Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschliesst“ (4). *Politische Philosophie* ist daher für Wolff die Philosophie des Staates. In dieser Aussage offenbart Wolff einen äusserst engen Politikbegriff. Ist dieser auf Staatlichkeit beschränkt, dann ist eine staaten- auch eine politiklose Gesellschaft. Dies ist aber keine zielführende Definition. Erstens limitiert sie die politische Philosophie zu sehr und verunmöglicht es ihr, sich mit nicht etatistischen Alternativen zu beschäftigen, was Staatlichkeit als epistemisches Regime stärkt. Es ist vorschnell anzunehmen, in einer anarchistischen Gesellschaft gäbe es keine Strukturen mehr, welche sich mit gesamtgesellschaftlichen Herausforderungen beschäftigen. Zweitens ist der Fokus auf Macht – verstanden als die Fähigkeit, den eigenen Willen durchzusetzen (vgl. Abschn. 2.1.3) – unglück-

68 So sagt Kant etwa in der *Metaphysik der Sitten* folgendes: „Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjectiv zufällig ist, ist gleichwohl objectiv, d. i. als Pflicht, nothwendig“ (MS, AA VI:264).

lich. Sie mag im täglichen Politikbetrieb, wie wir ihn heute kennen, ein zentraler Erfolgsfaktor sein. Existierende politische Systeme sind macht- oder herrschaftsförmig organisiert, womit eine Beschäftigung mit Politik auch jeweils eine mit Macht ist. Daraus folgen zwei Schlüsse (Hubacher 2021, 34): Erstens ist, um sich in bestehenden Gesellschaften orientieren zu können, das Erkennen und Verstehen formeller und informeller Machtstrukturen notwendig. Zweitens – und darauf aufbauend – muss man sowohl die Macht der Gegenseite als auch die eigene Macht und die damit verbundenen Möglichkeiten verstehen, um eigene Handlungsoptionen zu erkennen. Somit ist das Konzept Macht von essenzieller Bedeutung, um beschreiben zu können, wie politische Prozesse funktionieren, und um politisch partizipieren zu können. Der politische Prozess sowie das Politische⁶⁹ beinhalten aber mehr, als lediglich Macht-über zu erlangen. Viele verbinden Politik mit Diskutieren und Argumentieren, was wiederum auf die Idee, das beste Argument sei in der Lage, zu überzeugen, verweist. Dies impliziert, dass das Konzept *Politik* von *Macht* verschieden ist. Daher schlage ich vor, Politik offener zu definieren; nämlich als ein institutionelles Gefüge, welches sich damit befasst, gesamtgesellschaftliche Herausforderungen zu lösen. Mit einem solchen Politikverständnis ist denn auch eine „anarchistische“ Politik möglich.

Doch weshalb verwendet Wolff einen solchen engen, auf Macht fokussierten Politikbegriff? Ich denke, es bieten sich verschiedene Interpretationen an. So könnte man sich einerseits auf den Standpunkt stellen, er orientiere sich lediglich an soziologischen oder juristischen Definitionen (vgl. Abschn. 2.1.3). Eine andere, in meinen Augen weitaus überzeugendere Deutung ist, anzunehmen, Wolff versuche auf die Problematik unserer heutigen politischen Systeme und deren hierarchisch-autoritäre Strukturen hinzuweisen. Heutige Staaten sind nicht egalitär verfasst, sondern umfassen eine – manchmal gewählte – „Elite“, welche die politischen Schlüsselpositionen besetzt. Eine so strukturierte Politik läuft dem anarchistischen Anspruch, eine Gesellschaftsordnung dürfe keine zwangsbewehrte Autorität besitzen, sowie der Ablehnung von Herrschaft konträr entgegen (vgl. Abschn. 2.3.2). Dies impliziert, bei Wolffs Politikbegriff liege der Fokus auf

69 Das *Politische* verwende ich, um die Sphäre gesellschaftlicher und politischer Fragen zu bezeichnen, die sich mit politischen Werten und Grundfragen (Gerechtigkeit, Demokratie, Gleichheit ...) befassen. Die Differenzierung zwischen der Politik und dem Politischen hat einen analytischen Mehrwert, weil damit zwischen den konkreten politischen Systemen, die uns im Alltag begegnen, und den Merkmalen, die Politik ausmachen, unterschieden werden kann (Gloe und Oeffering 2017, 420).

dem Ist-Zustand und nicht auf möglichen, unter Umständen nicht etatistischen politischen Ordnungen.

Ist für Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 3–11) die politische Philosophie jene des Staates, stellt sich die Frage, was er unter diesem versteht. Ein Staat ist für ihn eine Gruppe von Personen, welche die höchste Autorität in einem bestimmten Territorium über eine bestimmte Bevölkerung besitzen und ausüben. Damit orientiert sich Wolff an der sogenannten Drei-Elementen-Lehre (vgl. Abschn. 2.1.2). *Autorität* beschreibt er wiederum als ein Befehlsrecht, mit welchem ein Recht auf Gehorsam korreliert. Beide Termini können für ihn sowohl normativ als auch deskriptiv verstanden werden. Derweil sich die Politikwissenschaft – quasi arbeitsteilig mit der Philosophie – mit der deskriptiven Dimension befasst, zielt die politische Philosophie darauf ab, die Form sowie die Prinzipien *legitimier* Autorität – d. h. dem Recht zu regieren – zu finden, zu analysieren und zu zeigen. Die Gründe, weshalb Menschen eine Autorität anerkennen, sind vielfältig. Über die Geschichte hinweg gesehen ist Tradition wohl ein wichtiges Motiv, doch auch aus Charisma einzelner Führungspersonen oder, insbesondere in unserer heutigen Zeit, aus einem öffentlichen Amt ergibt sich eine gewisse Autorität.⁷⁰ Dass Menschen jemanden das Recht zum Regieren zusprechen, ist eine soziale und historische Tatsache, die Frage ist aber, ob sie dieses überhaupt jemanden zusprechen *sollen*. Denn – von einem moralischen Standpunkt aus gesehen – ist das Gehorchen nicht eine Frage davon, ob man macht, was von einem verlangt wird. Es geht darum, ob wir einer autoritativen Forderung Folge leisten, *weil* sie geäußert wurde. Zwar glauben die Menschen, legitime Autorität existiere, doch diese Überzeugungen könnten falsch sein. Nichtsdestotrotz scheint ihr Glaube aber eine gute Grundlage zu sein, um zu argumentieren, Menschen besäßen ein Konzept von de jure Autorität.

70 Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 7) orientiert sich hier an Max Weber (1947, 124) und dessen drei reinen Typen legitimer Herrschaft. Diese hat entweder einen *rationalen Charakter* und beruht „auf Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen ruhen (legale Herrschaft)“, einen *traditionellen Charakter* und beruht „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen ruhen (traditionale Herrschaft)“ oder einen *charismatischen Charakter* und beruht „auf der ausseralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen (charismatische Herrschaft)“.

Somit hat Wolff in meinen Augen relevante Punkte angesprochen: Es scheint ein grundsätzliches Verständnis zu geben, was legitime Herrschaft bedeutet. Dies lässt sich auch von einer interpretativen Warte aus stützen. Wird über ein neues Gesetz diskutiert, dann ist oft zu hören, der Staat müsse eingreifen, um Problem X zu lösen. Es wird dann zumeist argumentiert, dies sei aufgrund bestimmter Gerechtigkeits- oder Fairnessüberlegungen geboten. Was bei solchen Aussagen implizit mitschwingt, ist die Annahme, staatliche Regelung sei nicht nur geboten, sondern auch erlaubt. In anderen Worten fassen diese Argumente auf dem Konzept legitimer staatlicher Autorität.⁷¹ Unter welchen Voraussetzungen können staatliche Institutionen ein Recht zum Regieren effektiv beanspruchen? Oder, anders gesagt, wann besitzt ein Staat politische Autorität?

Wolffs Antwort darauf ist, wenn sich Autonomie und Autorität vereinbaren lassen. D.h. es gilt, eine Verfassung zu finden, welche Individuen erlaubt, auch dann autonom zu handeln, wenn sie sich einer Autorität gegenübersehen. Bisher wissen wir nun, was er unter Autorität versteht. Für das zweite Konzept greift er auf Kant zurück. Ausgangsthese für Wolffs Überlegungen bildet die Aussage, Individuen seien für ihre Handlungen verantwortlich, woraus zwingend folge, Menschen seien metaphysisch frei (12–13). Dies bedeutet in einem gewissen Sinne, zu argumentieren, Individuen seien grundsätzlich in der Lage, selbst zu entscheiden, wie sie zu handeln gedenken. Um aber Verantwortung zu übernehmen, wie Wolff weiter ausführt, reicht es nicht aus, sich lediglich zu entscheiden; man muss versuchen, herauszufinden, wie man handeln *soll*. Dies verlangt wiederum danach, relevantes Wissen zu erlangen, Motive zu hinterfragen, mögliche Auswirkungen abzuschätzen, Prinzipien zu kritisieren etc. Damit wir dies tun können, reicht der freie Wille oder individuelle Freiheit allein nicht aus. Man muss auch die Fähigkeit besitzen, rationale Überlegungen anzustellen. Alle, die beides aufweisen, haben eine Pflicht, Verantwortung für ihre Handlungen zu übernehmen. Beschreiben wir eine Person als verantwortungsbewusst, dann implizieren wir damit nicht, sie handle unablässig

71 Hier könnte man argumentieren, dies sei unserer Sozialisation geschuldet. Nur weil wir es uns „gewöhnt“ sind, gesamtgesellschaftliche Herausforderungen durch den Staat zu lösen, so könnte dieses Argument fortgeführt werden, muss dies noch nicht zwingend durch ebendiesen geschehen. Dieses Sozialisationsargument trifft auf deskriptiver Ebene zu. Dass wir ein Konzept legitimer politischer Autorität haben, ist wohl in unserer Sozialisation begründet. Die hat aber keine direkten normativen Konsequenzen. Daraus, ein Konzept ϕ zu haben, folgt nicht zwingend, man finde ϕ erstrebenswert oder a priori legitimiert.

richtig. Wir sprechen eher die Tatsache an, dass ein Individuum seine Pflicht, herauszufinden zu versuchen, was richtig ist, nicht vernachlässigt.

Für Wolff ist somit moralische Autonomie eine Kombination aus zwei Voraussetzungen. Erstens handelt es sich dabei um Freiheit bzw. freien Willen. Wir müssen die Möglichkeit haben, selbst zu entscheiden. Ohne Alternativen, zwischen denen wir wählen können, ist Autonomie nicht möglich. Doch dies allein reicht nicht aus, wir benötigen, zweitens, ebenfalls die dazu notwendigen entsprechenden mentalen Kapazitäten. Diese beiden Aspekte von Wolffs Verständnis der moralischen Autonomie mögen wenig spektakulär scheinen. Bemerkenswerter ist vielmehr die Aussage, wenn eine Person fähig dazu sei, über ihre Handlungen nachzudenken, stünde sie unter einer ständigen Verpflichtung, Verantwortung für diese zu übernehmen. Diese Pflicht ist somit nicht voluntärer Natur. Kann ich mich einerseits zwischen verschiedenen Handlungsoptionen entscheiden und bin andererseits geistig dazu in der Lage, die Situation zu analysieren, dann kann ich mich meiner Verantwortlichkeit nicht entziehen, indem ich sie beispielsweise an eine Autorität delegiere. In diesem Sinne hat Verantwortung Auswirkungen auf den politischen Diskurs. So erklärt Wolff etwa, Bürger*innen hätten eine Pflicht, sich genug modernes wissenschaftliches Wissen anzueignen, um sich über die Atomenergie eine eigene Meinung bilden zu können (17). Anders gesagt verlangt unsere Verantwortungspflicht zweierlei. Erstens müssen wir uns relevantes Faktenwissen aneignen, um verstehen zu können, was um uns herum passiert. Um in der Lage zu sein, richtige Handlungen zu identifizieren, müssen wir dann zweitens die Fähigkeit besitzen, unser Wissen anzuwenden.

Zunächst muss man sich fragen, gegenüber wem wir verpflichtet sind, Verantwortung zu übernehmen. Handelt es sich hier um eine Selbstverpflichtung, welche ich *qua* Menschsein besitze, oder sind andere deren Ursprung? Ferner, trifft Letzteres zu, gegenüber welchen Personen bzw. Personengruppen gilt dieses Sollen? Wolff versteht unter Verantwortung zunächst einen reflektierenden Prozess, d. h. eine Person muss darüber nachdenken, was die richtige Handlung ist. Ein Blick auf unsere soziale Praxis zeigt aber die Grenzen einer solchen Konzeption.⁷² Sprechen wir davon, jemand handle verantwortungsvoll, dann erwarten wir auf der einen

72 Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 12) spricht davon, Verantwortung zu übernehmen beinhalte den Versuch, herauszufinden was die richtige Handlung ist. Diese Formulierung weist zugegebenermaßen darauf hin, dass auch Wolff sich der Multidimensionalität von Verantwortung bewusst ist. Da er aber keine Beispiele o. Ä. gibt, kann man davon ausgehen, er lege den Fokus auf die Reflexion.

Seite, dass die Person sich Gedanken über die moralischen Implikationen ihrer Handlungen gemacht hat. Diese können sowohl deren Konsequenzen als auch deren intrinsischen Status beinhalten. Bei diesem Aspekt handelt es sich um die vorwärts gerichtete Dimension, da sich diese Überlegungen auf zukünftige Handlungen beziehen. Auf der anderen Seite sagen wir auch, jemand müsse Verantwortung für vergangene Handlungen übernehmen. Wir verlangen in diesen Fällen nach einer Begründung, wieso man die Handlung H_1 , den Handlungen H_2 , H_3 usw. vorgezogen hat. Ein Rückgriff auf die Geschichte des Begriffes „Verantwortung“ verdeutlicht diese Aussage: Die Rechtfertigung von Handlungen bzw. Unterlassungen kann man, wie Buddeberg (2016, 234) argumentiert, als Kerngehalt von Verantwortung definieren. In der philosophischen Diskussion wird darunter auch die Zuschreibung von Handlungen verstanden. Zusammenfassend ist Verantwortung

[...] eine Praxis der Zurechnung vollzogener Handlungen oder noch zu übernehmender Aufgabenbereiche, für die entweder jetzt oder zu einem späteren Zeitpunkt Rechtfertigungen verlangt werden können. (Buddeberg 2016, 234).

Dies spricht gegen Wolffs Fokus. Die reflexive Komponente ist wichtig. Eine Person, die zuerst handelt und erst danach darüber nachdenkt, wie sie ihr Tun rechtfertigen kann, handelt alles andere als verantwortungsvoll. Dasselbe gilt aber auch für jemanden, der nicht bereit ist, seine Handlungsweise zu begründen. Eine Verantwortungspflicht muss beide Dimensionen umfassen.

Buddeberg (2016, 235) beschreibt Verantwortung weiter als eine sprachlich verfasste Zurechnungsrelation zwischen mindestens drei Elementen: Das *Subjekt*, welches sein Handeln – das *Objekt* – vor einer *Instanz* – welche Handlungsgründe einfordert – verantwortet. Wie Buddeberg weiter ausführt, können wir bei keinem Handeln ausschließen, dass dies einen Einfluss auf andere Personen hat. Somit steht jegliches Tun grundsätzlich unter dem Anspruch, vor anderen begründet werden zu müssen. In Bezug auf Wolff ist die Frage nun, ob Subjekt und Instanz deckungsgleich sein können. Folgen wir dem diskursiven Verständnis Buddebergs, können wir dies bejahen. Zwar ist durch den potenziellen Sprachakt des Rechtfertigens – wie mit jeder sprachlichen Interaktion – neben dem Sprecher auch immer mindestens eine weitere Person angesprochen; diese kann aber auch abstrakter Natur (z. B. ein Kollektiv oder das eigene Ich) sein (Buddeberg 2016, 235). Demnach kann, jedenfalls in einigen Kontexten, Autonomie

darauf hinauslaufen, sich gegenüber sich selbst rechtfertigen zu müssen. Von diesem Standpunkt aus erscheint demnach das Konzept der Selbstverantwortung weder widersprüchlich noch unmöglich. Ich sehe noch einen weiteren vorteilhaften Aspekt, den diese Sichtweise besitzt. Individuelle Autonomie wird nämlich über die Komponente der Verantwortung, der wiederum die Idee zugrunde liegt, wir hätten unsere Handlungen zu rechtfertigen, mit dem Anspruch verbunden, die Auswirkungen unseres Tuns auf andere in unseren moralischen Überlegungen miteinzubeziehen. Somit handelt eine rein egoistisch und nur auf sich bedachte Person nicht verantwortungsbewusst.

Dies verweist auf den Wert, den Verantwortung besitzt. Verantwortung zu übernehmen, drückt eine Wertschätzung für das eigene Leben aus und anerkennt den Einfluss von Entscheiden und Handlungen auf die soziale Realität. Nielsen und Axelsen (2021, 645) nennen daneben noch zwei weitere Punkte, welche Verantwortung wertvoll machen. Für sie hat Verantwortung ein selbstkonstitutives und -konstruierendes Element. Indem eine Person ihre persönliche Verantwortung wahrnimmt, erschafft sie sich selbst so, wie sie sein möchte und wie andere sein könnten. Zudem ist eine verantwortungsvolle Entscheidung, die auf genügend Deliberation und kritischer Reflexion beruht, wertvoll, weil man dadurch die Pluralität wertvoller Lebensentwürfe sowie die diversen wertvollen Ergebnisse anerkennt, die ein einziger Entscheid haben kann. Im Kontext von Wolffs Überlegungen ist unter anderem die Verbindung zwischen verantwortungsvollem Handeln und Autonomie entscheidend. Handeln impliziert, sich für eine Handlung H_i zu *entscheiden*. Sich zu entscheiden hat – unabhängig von den Konsequenzen – einen Wert sowohl als Ausdruck als auch als konstitutives Element des menschlichen Handlungsvermögens (Nielsen und Axelsen 2021, 645). Zudem kann man argumentieren, die verantwortungsvolle Wahl sei essenziell für das menschliche Wohlergehen. Eine Wahl zu treffen erlaubt, Auffassungs- und Urteilsfähigkeit, das Differenzieren sowie moralische Wertschätzung zu üben (Mill [1859] 1988, 81). Für Nielsen und Axelsen (2021, 646) erfasst John Stuart Mills Würdigung der individuellen Wahlmöglichkeit eine Quelle des Wertes der selbstschöpferischen Verantwortung. Zu entscheiden ist wertvoll, weil dies konstitutiv für die individuelle Handlungsfähigkeit (*agency*) ist, weil dies ein Weg ist, uns mit der Realität zu vernetzen und weil dies ein Schlüsselement für das menschliche Wohlergehen und den Verlauf des eigenen Lebens ist. Um diesen Wert von verantwortungsvollem Handeln zu schützen respektive

einer Person zugänglich zu machen, ist die individuelle Handlungsfähigkeit zu gewährleisten oder herzustellen.

Aus der obigen Diskussion ergibt sich nun ein klareres Bild, wie man Verantwortung verstehen kann und wem gegenüber wir eine Pflicht dazu besitzen. Eine moralisch autonome Person denkt einerseits darüber nach, welche Implikationen ihre Handlungen besitzen, und begründet andererseits, weshalb sie auf eine Weise handelte. Subjekt und Instanz sind zwar konzeptionell verschieden, können aber zusammenfallen. Dies zeigt sich auch in unserem täglichen Sprachgebrauch. So spricht man beispielsweise davon, man müsse sich noch selbst im Spiegel ansehen können. Dies impliziert, dass man – mindestens in einigen Fällen – gegenüber sich selbst Rechenschaft ablegen kann oder muss. Dies ist eine wertvolle Tätigkeit, die eine Wertschätzung für das eigene Leben zum Ausdruck bringt und die konstitutiv für Autonomie ist. Indem eine Person verantwortlich handelt, übernimmt sie Autor*innenschaft für ihr Leben und drückt damit eine Wertschätzung dafür aus. Die entscheidende Frage ist, unter welchen Umständen man verantwortungsvoll entscheiden muss. In Wolffs Augen ist jede Person letzten Endes immer für ihre Taten verantwortlich, was bedeutet, letztinstanzlich fallen Subjekt und Instanz stets zusammen. Für den autonomen Menschen kann es demnach keine Befehle geben, denn selbst wenn ich einem solchen nachkomme, ist der Grund nicht die Autorität, welche eine andere Person oder eine Institution über mich besitzt (R. P. Wolff [1970] 1998, 16–17). Es liegt allein in meiner eigenen Verantwortung, der autoritativen Aussage Folge zu leisten oder nicht. Dieser radikale Individualismus, gibt Wolff selbst zu bedenken, stellt uns nun vor eine grosse Herausforderung, möchten wir eine vollständige und rationale Autonomie erlangen. Die Komplexität moderner Gesellschaften, die sich seit der Veröffentlichung von *A Defense of Anarchism* noch gesteigert hat, macht verantwortliches Handeln äusserst anspruchsvoll:

The paradox of man's condition in the modern world is that the more fully he recognizes his right and duty to be his own master, the more completely he becomes the passive object of a technology and bureaucracy whose complexity he cannot hope to understand. (R. P. Wolff [1970] 1998, 17).

Spricht die Komplexität moderner Gesellschaften nicht dafür, Entscheidungen an Autoritäten zu delegieren? Ist es nicht die rationale Wahl, sich in die Hände von Personen oder Institutionen zu begeben, die ein

besseres Verständnis oder mehr Expertise besitzen als man selbst? Man kann sich für Wolff dafür entscheiden, die Anweisungen einer Person, Personengruppe oder einer Institution zu befolgen (14–15). Er erklärt, es sei in gewissen Kontexten vernünftig, seine Autonomie für eine oder mehrere Aspekte seines Lebens zeitweise aufzugeben. Als Beispiel nennt Wolff jene Fälle, in denen wir auf medizinische Hilfe angewiesen sind. Ein*e Ärzt*in verfügen über Expertenwissen, welches wiederum theoretischer Autorität zuzurechnen ist. Angesichts der Komplexität der Welt stellt sich aber gar die Frage, ob man dauerhaft darauf verzichten sollte, autonom zu handeln. Wir *können* dies tun, indem wir uns entscheiden zu tun, was Autorität *A* von uns verlangt, ohne zu hinterfragen, ob *As* Anordnungen gut oder richtig sind.⁷³ Dies entbindet uns aber nicht von unserer Pflicht gegenüber uns selbst, die Verantwortung für unsere Handlungen zu übernehmen. Folglich ist auch dann, wenn man sich in ein Abhängigkeitsverhältnis begibt, für seine Taten weiterhin verantwortlich. Diese Überlegungen konkretisiert Wolffs Verständnis von Autonomie und Verantwortung weiter. Erstens ist Autonomie ein Zustand, den ein moralisches Individuum anstreben soll. Um dies zu tun, muss es seiner Verantwortungspflicht nachkommen. Tut man dies nicht, ist man nicht mehr länger autonom. Zweitens zeigt sich, welchen Ursprung die Verpflichtung hat, verantwortlich zu handeln. In Wolffs Augen handelt es sich um ein natürliches Sollen. Solange ich die mentalen Kapazitäten besitze, um die moralischen Implikationen meines Tuns in einem angemessenen Rahmen abzuschätzen, besitze ich diese Pflicht. Folglich steht am Beginn von Wolffs voluntaristischer Argumentation ein nicht voluntaristisches Sollen. Der Schritt von der Verantwortung zum autonomen Menschen – und man kann wohl annehmen, nur in einem solchen sehe Wolff ein vollwertiges moralisches Individuum – ist dann wieder freiwilliger Natur.

73 Wolffs ([1970] 1998, 14) Formulierung hier ist offensichtlich zu eng respektive erfasst nicht den entscheidenden Punkt. Es ist nicht entscheidend, ob eine Person *P*, die *As* Autorität über sich anerkennt, *As* Anweisungen bewertet oder nicht. *P* kann sich Gedanken zu den Anweisungen machen und diese kritisch hinterfragen. Hat sich *P* aber *A* unterstellt, dann haben diese Überlegungen keinen Einfluss auf *Ps* Handlungen. Verlangt *A* von *P* zu φ -en, dann kann *P* aufgrund moralischer Überlegungen φ -en als schlecht qualifizieren. Trotzdem wird *P* φ -en, da *A* dies von *P* verlangt. Relevant ist folglich, ob *P* *As* Anweisungen als inhaltsunabhängig akzeptiert und sie ausführt, weil sie *As* Aussagen sind.

Man kann seiner Pflicht, Verantwortung für das eigene Tun zu übernehmen, nicht entkommen.⁷⁴ Aus dieser folgt ein starker Grund, Herrschaft abzulehnen. Der Autonomie steht das Konzept politischer Autorität, verstanden als das Recht zu regieren entgegen, welches ein konstitutives Element von Staatlichkeit ist. Doch diese beiden Aspekte lassen sich nicht vereinbaren und Anarchismus präsentiert sich als die einzige politische Ideologie, welche sich mit individueller Autonomie in Einklang bringen lässt (18).⁷⁵ Zwar wird auch ein*e Anarchist*in, wie Robert Paul Wolff zu bedenken gibt, die Notwendigkeit eingestehen, sich unter bestimmten Umständen dem Recht zu fügen (18–19). Dabei muss ein*e Anarchist*in nicht das Gefühl haben, Staaten könnten jemals überwunden werden. Allein legitime politische Autorität können sie nicht beanspruchen. Ihre Gesetze besitzen keine moralische Kraft, weil sie Gesetzte sind. Somit ist auch eine besondere moralische Beziehung zu unserem „Heimatstaat“ unmöglich, da alle Staaten gleichermaßen illegitim sind:

[...] we might characterize the anarchist as a man without a country, for despite the ties which bind him to the land of his childhood, he stands in precisely the same moral relationship to „his“ government as he does to the government of any other country [...]. (R. P. Wolff [1970] 1998, 18).

3.1.2 Eine republikanische Lösung: Wolff über Jean-Jacques Rousseau

Oft wird Robert Paul Wolffs Beitrag auf seine vermeintliche These, Autonomie und Autorität seien unvereinbar, reduziert.⁷⁶ Darüber wird aber zumeist der zweite Teil von *In Defense of Anarchism* vergessen, in welchem Wolff seine Position etwas relativiert. Wäre seine These nun so radikal, wie sie oft präsentiert wird, wäre er uns – versteht er seinen Ansatz als mehr als ein rein skeptisches Projekt – einige Aussagen darüber schuldig,

74 Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 18) spricht an dieser Stelle zwar von Autonomie, doch wie obige Diskussion zeigt, ist das, was er im Sinne hat, eher die Aktion (Verantwortlichkeit) als der Zustand (Autonomie).

75 Wie weiter oben erwähnt, versteht Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 3) unter Politik die Ausübung staatlicher Macht bzw. den Versuch, diese zu beeinflussen. Es stellt sich daher hier die Frage, ob er den Anarchismus folglich als eine *politische* Ideologie bezeichnen darf, strebt doch dieser die Überwindung von Herrschaft und damit auch von Staatlichkeit an.

76 So etwa in Daggers und Lefkowitzs (2014, Abschn. 3.1) Eintrag in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

wie wir unsere Beziehung zu den de facto Staaten, in welchen wir leben, bestmöglich gestalten sollen? Oder er müsste nicht ausführen, wie und ob wir mit dem (Selbst-)Anspruch umgehen sollen, unsere Handlungen letztinstanzlich zu bewerten? Er macht aber nichts davon. Vielmehr versucht er im zweiten Kapitel – überschrieben mit „The Solution of Classical Democracy“ –, staatliche Autorität und individuelle Autonomie doch noch miteinander in Einklang zu bringen. Miller (1984, 27) findet diese Wendung seltsam und man ist geneigt, ihm Recht zu geben. Weshalb sollte man zuerst gegen die Möglichkeit eines de jure legitimen Staates argumentieren, um diese danach doch durch die sprichwörtliche Hintertüre zu rechtfertigen? Ruft man sich einen zentralen Aspekt von Wolffs Ansatz wieder in Erinnerung – legitime politische Autorität ist theoretisch möglich, sie muss aber mit individueller Autonomie vereinbar sein –, dann erscheint dieser Schritt nicht nur gerechtfertigt, sondern auch angezeigt.

Zu Beginn des Kapitels „The Solution of Classical Democracy“ erwähnt Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 21), es gäbe verschiedene, nicht demokratische Staatsformen. Ohne eigentliches Argument gelangt er dann zum Schluss, nur eine Demokratie besitze das Potential, Autonomie und Autorität zu vereinbaren.⁷⁷ Das Argument, weshalb dies gelingen könne, gibt er folgendermassen wieder (21–22): Ein Mensch könne nicht frei sein, solange er sich einem fremden Willen unterzuordnen hat. Regieren sich die Menschen aber selbst, dann können sie die Vorteile, die ein Staat zu bieten vermag, mit individueller Freiheit verbinden.

His obligation to submit to the laws stems [...] from the fact that he himself is the source of the laws which govern him. Therein lies the peculiar merit and moral claim of a democratic state. (R. P. Wolff [1970] 1998, 22).

Wie Wolff explizit erklärt, gibt es eine – wenn auch nur theoretische – mögliche Lösung des von ihm identifizierten Problems (22): eine auf Einstimmigkeit basierende Direktdemokratie. Derweil (ganz oder teilweise)

77 Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 21) erklärt lediglich etwas lapidar, die Anerkennung traditioneller Herrschaftsformen sei heutzutage verschwindend klein und Argumente dafür seien äusserst schwach. Insbesondere die erste, empirische Aussage ist als potenziell euro- bzw. US-zentristisch einzustufen. Ferner stellt sich die Frage, wie solche empirische „Tatsachen“ zu interpretieren sind. Ziehen die Menschen ein demokratisch verfasstes Staatswesen einem nichtdemokratischen vor, weil sie von den Vorzügen des ersten überzeugt sind? Oder ergibt sich diese Meinung lediglich daraus, in einem (repräsentativ-)demokratischen System aufgewachsen zu sein?

direktdemokratische Ordnungen existieren⁷⁸, so sind auf Einstimmigkeit basierende Varianten meines Wissens nirgendwo verwirklicht. Selbst wenn es ein so verfasstes Gemeinwesen gäbe, wäre es in seiner Reichweite wohl sehr eingeschränkt. Gemäss Wolff sprechen zwei Punkte dafür, sich trotzdem mit diesem theoretischen System zu befassen (27): Erstens handle es sich um eine echte Lösung zum Problem, Autonomie und Autorität zu vereinbaren. Zweitens sei die auf Einstimmigkeit basierende Direktdemokratie das (implizite) Ideal, welches vielen klassischen Demokratietheorien zugrunde liege.

Man könnte nun argumentieren, eine solche Gemeinschaft sei im Grunde genommen nicht verschieden von der vorstaatlichen Situation, da eine jede und ein jeder lediglich sich selbst gehorcht. Darauf antwortet Wolff, jede*r Bürger*in lasse sich nicht nur von sich selbst, sondern von der Gesellschaft als Kollektiv regieren: Die Gesetze werden im Namen der Gemeinschaft erlassen und durchgesetzt (23). Wie Wolff weiter erklärt, wird auf diese Weise der Konflikt zwischen Pflicht und Interesse externalisiert, dem sich ein Individuum von Zeit zu Zeit gegenübersteht. Auch wenn Gesetze erst dann in Kraft treten, wenn ihnen alle Bürger*innen zugestimmt haben, können sich im konkreten Einzelfall individuelle Interessen und kollektive Regelungen zuwiderlaufen (24). Weil man ihnen zugestimmt hat, ist man aber politisch verpflichtet; auch wenn sie einem im Moment in die Quere kommen (25).

Aber unter welchen Voraussetzungen kann eine solche Direktdemokratie funktionieren? Als erste Möglichkeit nennt Wolff eine Gemeinschaft von Personen, die sich dieselben Ideale teilen.⁷⁹ Die zweite ist ein Zusammenschluss rationaler, eigennütziger Individuen. Solange alle Mitglieder davon überzeugt sind, es sei vorteilhafter zu kooperieren, als sich von den anderen zu trennen, kann eine auf Einstimmigkeit basierende Kooperation funktionieren. Können sich die Bürger*innen bei wichtigen Fragen nicht mehr einigen, verliert eine Autorität entweder ihre Legitimation oder man muss einen Prozess finden, die umstrittenen Fragen zu bereinigen, ohne

78 Ein Beispiel sind etwa die Landsgemeinden in bestimmten Schweizer Kantonen. An diesen im Mittelalter entstandenen Versammlungen treten die Stimmberechtigten zusammen, um Behörden zu wählen und/oder über Sachgeschäfte abzustimmen; wobei sich diese Demokratieform auf kantonaler Ebene heute nur noch in Appenzell Innerrhoden und in Glarus findet (Stadler 2008).

79 Als real existierende Beispiele nennt Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 25) etwa utopische Gemeinschaften im 19. Jahrhundert oder einige israelische Kibbuze im 20. Jahrhundert.

die individuelle Autonomie zu verletzen (26). Wie Wolff weiter ausführt, müssen, wird die Gemeinschaft zu gross, Wege gefunden werden, die einen funktionierenden Staat erlauben, ohne gleichzeitig eine Grosszahl der Bürger*innen zu stummen Subjekten zu degradieren (26). Die Standardantwort aus den klassischen Demokratietheorien ist, auf die Mehrheitsregel und Repräsentation zurückzugreifen.

Zuerst bespricht Robert Paul Wolff die Idee der Repräsentation (28–29). Mittels dieser sollen zwei Probleme gelöst werden. Zum einen jenes einer zu grossen Bevölkerung und zum anderen der notwendige Zeitaufwand, um überhaupt Politik zu betreiben. Die einfachste Art der Repräsentation ist die „strikte Stellvertretung“, d. h. eine Person nimmt an meiner Stelle z. B. an einer Versammlung teil und erhält von mir im Vorherein genaue Instruktionen, wie sie abzustimmen hat. Dies ist aus mehreren Gründen nicht sehr praktikabel: Erstens muss eine Stellvertreterin oder ein Stellvertreter sich immer aufs Neue instruieren lassen. Zweitens kann er oder sie sich allein zu vorher besprochenen Themen äussern. Ein Ausweg ist, jemanden, der potentiell so wie wir abstimmt, als unsere Vertretung zu entsenden. Die Frage ist dann aber, ob wir ohne Weiteres an die Entscheidungen unserer Stellvertreter*innen gebunden sind, wenn diese Personen weder verpflichtet sind, effektiv in unserem Namen zu entscheiden, noch ein verlässliches Instrument besitzen, unsere Präferenzen zu identifizieren. Wolffs Antwort darauf lautet „Nein“ (30). Ein Parlament voller Repräsentant*innen unterscheidet sich nicht von einem (wohlwollenden) Diktator. Solange ich nicht Teilhabe an der Ausarbeitung eines Gesetzes, kann ich nicht autonom sein. Darüber hinaus ist es faktisch eine empirische Unmöglichkeit, uns alle „vollständig“ vertreten zu lassen, was wiederum eine echte Repräsentation im Parlament verunmöglicht (32–33).

Wie Wolff selbst zugibt, ist an seiner idealen Demokratie die Einstimmigkeitsanforderung ein theoretischer Schwachpunkt (38–39). Eine Option ist – falls sie sich mit individueller Autonomie vereinbaren lässt – aufs Mehrheitsprinzip auszuweichen. Sind Entscheide, die mittels diesem gefällt wurden, für die Mitglieder einer Gemeinschaft bindend? Diese Frage stellt sich insbesondere für Angehörige der unterlegenen Minderheit. Ist X dazu verpflichtet, dem Gesetz Y Folge zu leisten, obwohl sie gegen diese stimmte? Wenn dem so ist, dann scheint es, als ob X – obwohl sie über Y nachgedacht und dieses als Option abgelehnt hat – Y aufgezwungen wird. Dies kann aber kaum mit Xs individueller Autonomie vereinbar sein. Was für die Mehrheitsdemokratie sprechen könnte, sind, wie Wolff erwähnt,

Argumente wie „eine solche Lösung ist in unserem Interesse“⁸⁰ oder „eine solche Lösung besitzt sehr gute Konsequenzen“⁸¹ (40). Solche Überlegungen mögen ihre Berechtigung in der individuellen Deliberation haben, ob man im Einzelfall mit dem Staat kooperiert. Doch, so führt Wolff weiter aus, lässt sich damit nicht für die Autorität des Staates argumentieren. Denn wenn diese Überlegungen nur auf individueller Ebene relevant sind – d. h., wenn ich darüber nachdenke, ob ich Gesetz G_1 im Fall F_1 Folge leiste –, dann habe ich auch in den Fällen F_2 , F_3 usw. die letztinstanzliche Entscheidung, einem Gesetz G_n zu folgen oder nicht. Dies lässt sich nicht mit staatlicher Autorität in Einklang bringen.

Man könnte aber auch auf der Grundlage von Zustimmung ein Vertragsargument konstruieren (vgl. dazu auch Abschn. 2.2.1). Der ursprüngliche, einstimmig angenommene Gesellschaftsvertrag könnte eine Klausel wie „Bei zukünftigen Entscheidungen greifen wir auf die Mehrheitsregel zurück und wir verpflichten uns, die damit getroffenen Entscheidungen zu befolgen.“⁸² enthalten. Auch hier sieht Wolff ein Problem: Zwar kreiert eine solche Klausel eine Pflicht, doch dies geschieht, indem man faktisch zustimmt, seine individuelle Autonomie aufzugeben (41). Somit bleibt die Frage, weshalb sich die Minderheit der Mehrheit beugen soll, unbeantwortet.

Eine weitere mögliche Argumentationslinie ist, auf die Idee zurückzugreifen, alle Bürger*innen sollen dieselbe Chance besitzen, ihre Präferenzen in ein Gesetz zu überführen. Verlangt diese „Chancengleichheit“ nach einer Mehrheitsdemokratie? Was ist z. B. mit jenen Personen, die sich bei jeder Entscheidung in der Minderheit befinden? Trifft nämlich Wolffs Annahme, lediglich Zustimmung könne eine politische Pflicht begründen, zu, so wären diejenigen, welche eine Abstimmung verlieren, nicht an deren Ergebnis gebunden. Ein solcher Ausgang ist aber von einer demokratietheoretischen Warte aus problematisch, da die Idee eines demokratisch legitimierten Prozesses ja gerade ist, eine für alle Bürger*innen verbindliche Regel zu

80 Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 39–40) gibt dafür unter anderem folgendes Beispiel: Für ein Individuum kann es sinnvoll sein, sich dem Mehrheitswillen zu unterwerfen, da man auf diese Weise langfristig die besten Chancen hat, seine Interessen durchzusetzen. Denn man findet sich im Grossen und Ganzen in etwa gleich oft in der Mehrheit wie in der Minderheit.

81 Historisch gesehen kann es sein, dass eine Mehrheitsdemokratie das allgemeine Wohl besser als andere Systeme befördert (R. P. Wolff [1970] 1998, 39).

82 Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 41) spricht interessanterweise stets von „versprechen“. In Zusammenhang mit Verträgen, ist es – zumindest auf Deutsch – angebrachter, von „zustimmen“, „verpflichten“ etc. zu sprechen.

generieren.⁸³ Wolff verweist in diesem Zusammenhang auf Jean-Jacques Rousseau, der gemäss Wolff eine der ambitioniertesten Verteidigungen einer Mehrheitsdemokratie versuchte (48). Ausgangspunkt ist der Gesellschaftsvertrag, durch welchen sich die Bürger*innen dazu verpflichten, dem Gemeinwillen⁸⁴ (*volonté générale*) zu gehorchen. Kommt dieser in einer Abstimmung zum Ausdruck, so argumentiert Rousseau, dann sollten Personen, die ein Gesetz abgelehnt haben, ihren „Fehler“ erkennen (50).⁸⁵ Das Argument basiert auf der Unterscheidung zwischen dem, was wir wollen, und dem, was wir möchten.⁸⁶ Er nimmt an, die Volksversammlung versuche Regelungen auszuarbeiten, die auf das allgemeine Wohl zielen (53).⁸⁷

Die Frage, auf welcher Grundlage ein demokratischer Mehrheitsentscheid Autorität beanspruchen kann, beantwortet Rousseau, indem er annimmt, die Mehrheit entscheide sich stets für jenes Gesetz, welches das Gemeinwohl am besten fördere. Für Wolff basiert dieser Schluss auf Rous-

83 Eine Möglichkeit ist, an dieser Stelle zu argumentieren, das Ziel des Prozesses sei, nicht eine politische Pflicht sondern Respekt vor dem Gesetz zu begründen. Aus diesem ergibt sich dann ein starker Grund, einer rechtlichen Regelung im Einzelfall in seinen Überlegungen ein besonders starkes Gewicht zu geben; ohne aber zu Gehorsam zu verpflichten (sieh z. B. Frye und Klosko 2017).

84 In der Literatur lassen sich zwei Interpretationen finden, was man unter *Gemeinwille* verstehen kann. Auf der Einen Seite ist dies eine „demokratische“ Konzeption, nach welcher der Gemeinwille lediglich das ist, was die Bürger*innen zusammen in ihrer souveränen Versammlung beschlossen haben. Auf der anderen handelt es sich beim Gemeinwillen um eine transzendente Inkarnation des gemeinsamen Interesses der Bürger*innen, welches davon, was sie wollen, zu abstrahieren ist (Bertram 2012a, Abschn. 3.1).

85 Sieht jemand seinen Fehler aber nicht ein, dann ist die Gemeinschaft für Rousseau dazu berechtigt, diese Person zu zwingen, gesetzeskonform zu handeln. Dies ist für Rousseau unproblematisch, weil für ihn Gesetzestreue genuine Freiheit bedeutet. Dieser *Zwang zur Freiheit* ist aus verschiedenen Gründen problematisch und nicht mit dem anarchistischen Freiheitsbegriff vereinbar (siehe Abschn. 6.1.2).

86 Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 51) macht dazu folgendes Beispiel: Ich komme knapp am Bahnhof an, renne Richtung der Bahnsteige und frage eine Schaffner im Vorbeigehen, wo der Zug nach Boston fährt. Er antwortet „Bahnsteig zwei“. Ich verstehe aber „Bahnsteig drei“ und renne davon. Sieht der Schaffner, dass ich den falschen Zug besteigen möchte, hat er zwei Möglichkeiten. Erstens kann er nichts machen und ich tue was ich will (den Zug auf Bahnsteig drei besteigen). Zweitens kann er mich zurückhalten und mich in den Zug auf Bahnsteig zwei verfrachten. Dann „zwingt“ mich der Schaffner, das zu tun, was ich möchte (nach Boston reisen).

87 Für Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 53) ist Rousseaus Annahme legitim, da dieser lediglich daran interessiert sei, herauszufinden, ob eine Gemeinschaft, die aufs allgemeine Wohl zielt, legitime Gesetze erlassen könne.

seaus Annahme, es sei objektiv feststellbar, ob ein vorgeschlagenes Gesetz der beste Weg sei, um das Gemeinwohl zu fördern (54). Der Beweis dafür ist empirischer Natur und drückt sich durch die Mehrheit der Stimmen aus. Die abstimmende Person drückt dabei als Mitglied der Volksversammlung durch ihre Stimme nicht die eigene Präferenz für ein Gesetz aus, sondern beurteilt die Qualität des vorgeschlagenen Gesetzes. Hier wird eine Spaltung der Menschen in Rousseaus Gesellschaft offensichtlich, auf die Wolff lediglich indirekt am Rande eingeht und nicht weiter benennt. Einerseits sind die Menschen in Rousseaus Gesellschaft Privatpersonen mit partikularen Interessen. Andererseits sind sie Bürger*innen, die als Teil des Volkssouveräns den Gemeinwillen erkennen können. Folglich kann eine Person *als Privatperson* ein vorgeschlagenes Gesetz aus eigenen Interessen ablehnen. Als *Bürger*in* distanziert sie sich von ihren Partikularinteressen und fokussiert auf das Allgemeine. 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. Als Konsequenz daraus entscheidet sich eine Person als Bürger*in auch dann für jenes Gesetz, welches für sie das Gemeinwohl fördert, wenn dieses den eigenen Interessen zuwiderläuft. Da die Mehrheit der Bürger*innen immer richtigliegt, werden die Bürger*innen in der Minderheit ihren Fehler einsehen und den Mehrheitsentscheid als Ausdruck davon, was sie eigentlich wollen, akzeptieren.

Für die Annahme, die Mehrheit liege immer richtig, wenn es um das Gemeinwohl gehe, gibt Rousseau für Wolff aber keine Gründe an. Wolff argumentiert, Rousseaus nicht überzeugende Position sei erstens dem Problem geschuldet, dass er nicht ausreichend zwischen Versammlungen unterscheidet, welche das Gemeinwohl im Blick haben, und jenen, die dieser Bedingung nicht entsprechen (55–6). Stimmen die Versammlungsteilnehmer*innen beispielsweise als Privatpersonen und nicht als Bürger*innen, dann spiegelt der Mehrheitsentscheid nicht das Gemeinwohl wider. Sie können aber als Bürger*innen handeln und das Gemeinwohl im Blick haben, aber z. B. aufgrund ihrer Ignoranz trotzdem schlechte Gesetze erlassen. Rousseaus Argumentation ist aber dann – und nur dann – überzeugend, wenn eine Versammlung nicht nur auf das Gemeinwohl zielt, sondern auch in der Lage ist, dieses effektiv durch ihre Gesetze zu fördern. Die Mehrheit liegt demnach nicht jederzeit richtig.

Zweitens ist der Begriff des Gemeinwillens mehrdeutig, was zu Problemen führt (56–8). Für Wolff nutzt Rousseau den Begriff auf mindestens

zwei Arten. Erstens versteht er unter *Gemeinwille* jenen Willen, der das Allgemeinwohl im Blick hat und dieses durch die erlassenen Gesetze fördert. Zweitens nutzt Rousseau den *Gemeinwille* oftmals im Sinn von „die vorherrschende Meinung“ oder „Konsens der Gruppe“. Treten die Versammlungsteilnehmer*innen zusammen und bringen durch ihren Entscheid den Gemeinwillen im ersten Sinn zum Ausdruck, dann ist Rousseaus Legitimation des Mehrheitsprinzips überzeugender. Gehen wir aber vom zweiten Sinn aus, ist Rousseaus Argumentation problematisch. Fragt man dann die Versammlungsteilnehmer*innen, ob das Gesetz *G* dem Gemeinwillen entspricht, drücken sie durch ihre Stimme ihr Urteil darüber aus, ob *G* dem Gruppenkonsens bzw. der vorherrschenden Meinung gerecht wird. Dann ist die Annahme falsch, der Mehrheitswille zeige auf, was im Sinne des Allgemeinwohls ist – womit die Minderheit *G* zwar nicht will, aber *möchte*. Daraus schliesst Wolff, eine auf dem Mehrheitsprinzip beruhende Direkt-demokratie sei ebenfalls nicht in der Lage, die individuelle Autonomie zu erhalten.⁸⁸ Angehörige der Minderheit, die ein Gesetz nicht unterstützt haben, wären weiterhin verpflichtet, Rechtsnormen zu befolgen, denen sie nicht zugestimmt haben. Dies verletzt aber ihre Autonomie. Das ist auch dann der Fall, wenn die Angehörigen der Minderheit zuvor versprochen haben, die Entscheide der Mehrheit zu akzeptieren. Dies verletzt die Pflicht zur Autonomie. Damit ist für Wolff eine auf Einstimmigkeit basie-

88 Neben dem Argument, das Mehrheitsprinzip verletzte die Autonomie der Angehörigen der Minderheit, verweist Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 58–67) auf die Irrationalität von Mehrheitsentscheiden. Der Kern von Wolffs Argumentation bildet dabei das Problem von *wandernden* oder *zyklischen Mehrheiten* (vgl. dazu Schmidt 2019, 273–74). Stellen wir uns eine Gruppe von drei Personen (P_1 , P_2 und P_3) vor, die über drei Policies abstimmen: *A*, *B* und *C*. P_1 hat die Präferenzordnung $A > B > C$, P_2 $B > C > A$ und P_3 $C > A > B$. Stimmt P_1 , P_2 und P_3 darüber ab, welche Policy umgesetzt werden soll, ergibt sich aber keine stabile Mehrheit: *A* gewinnt 2:1 gegen *B*, verliert dann aber 1:2 gegen *C*, welches aber 1:2 gegen *B* verliert. Damit entscheiden nicht die Präferenzen von P_1 , P_2 und P_3 darüber, welche Policy gewählt wird, sondern die Abstimmungsmodalitäten. Wandernde Mehrheiten sind dabei lediglich ein Aspekt eines grösseren Problems. Mehrheitsentscheide sind in der Regel logisch nicht kohärent und sind nicht Ausdruck eines Willens einer Entität wie der Gesellschaft oder des „Volks“. Mehrheitsentscheide sind vielmehr instabile und zufällige Entscheide, die primär durch politische Institutionen, Manipulationen o. Ä. gestützt werden (Riker 1980a, 1980b). Viele mögen Norberto Bobbio (1990, 256) zustimmen, wenn er das Mehrheitsprinzip als ein demokratisches Grundprinzip bezeichnet. Das Problem instabiler oder irrationaler Mehrheiten stellt aber die Rolle des Mehrheitsprinzips infrage. Die Mehrheit ist für Claus Offe (1992) denn auch „fiktiv, fehlbar und verführbar“ (127), was Wolffs Argumentation indirekt stützt.

rende Direktdemokratie die einzige Möglichkeit, individuelle Autonomie und politische Autorität zu vereinbaren.

3.1.3 Autonomie und Autorität sind doch vereinbar

Wie wir gesehen haben, sieht Wolff das Hauptproblem im Widerspruch zwischen Autonomie auf der einen und Autorität auf der anderen Seite. Das Problem lässt sich, wie dies z. B. Matthew Noah Smith (2013, 351) tut, über Pflichten verstehen: Jene zur Selbstverantwortung kann nicht mit der politischen Verpflichtung vereinbart werden, da deren „Inhalte“ logisch inkompatibel sind. Wie der zweite Teil von Wolffs Essay zeigt, ist – mindestens theoretisch – ein Nebeneinander aber vorstellbar.

McLaughlin bezeichnet in seinem Aufsatz „In Defence of Philosophical Anarchism“ (2010) – dessen Titel sich bewusst an *In Defence of Anarchism* anlehnt – Wolffs Moraltheorie als höchst fragwürdig; insbesondere da Wolff im Grunde genommen kein Argument für sie präsentiert. Auf grosse Ablehnung ist dabei hauptsächlich seine These, wir seien zu absoluter Autonomie verpflichtet, gestossen (McLaughlin 2010, 16). Wolff selbst gesteht ein, es sei manchmal sinnvoll, diese temporär aufzugeben (vgl. Abschn. 3.1.1). In Anbetracht der komplexen Welt, in welcher wir uns wiederfinden, erscheint die Idee, wir müssten immer autonom sein, nicht nur äusserst ambitioniert, sie verlangt von uns auch mehr, als wir in der Lage sind, zu leisten. Zu jedem Zeitpunkt selbst entscheiden zu müssen, ist eine Zumutung. Eine Autorität kann uns von diesem Standpunkt aus helfen, mit einem vernünftigen Aufwand jeweils die moralisch richtigen Handlungen zu identifizieren.⁸⁹

Man kann nun, wie ich dies getan habe, versuchen, Wolffs Konzeption etwas auseinander zu buchstabieren (vgl. Abschn. 3.1.1). Auf der einen Seite haben wir dann Autonomie, verstanden als Zustand (ich *bin* autonom), auf der anderen Verantwortung als Handlung (ich *übernehme* die Verantwortung für ϕ).⁹⁰ Dies erlaubt nun, auf den eigentlichen Kerngehalt zu

89 Genau in diese Kerbe schlägt Joseph Raz mit seiner Dienstleistungskonzeption von Autorität. Auf diese gehe ich in Abschn. 5 vertieft ein.

90 Gegen dieses Verständnis kann man nun argumentieren, Autonomie sei auch eine Handlung, schliesslich können wir auch sagen, jemand handle autonom. Dies verfehlt aber den Kern meines Argumentes: Ich sage lediglich, dass die beste Interpretation von Wolffs Autonomiekonzept eine Unterscheidung zwischen Zustand und Handlung umfasst, und nicht, dass „autonom“ in der deutschen Sprache nicht auch

fokussieren: Wir sind für unsere Taten verantwortlich. Verantwortung zu übernehmen, bedeutet Autor*in des eigenen Lebens zu sein, was – wie wir gesehen haben – verantwortungsvolles Handeln wertvoll und konstitutiv für unsere Handlungsfähigkeit macht. Daraus kann aber keine absolute Pflicht folgen: Bin ich stets für meine Handlungen letztinstanzlich verantwortlich, dann habe ich basierend darauf in vielen Fällen ein Interesse daran, mich auf Autoritäten zu verlassen. Dies trifft beispielsweise dann zu, wenn mir (Expert*innen-)Wissen fehlt (Stichwort Ärzt*in) oder wenn ein Koordinationsproblem gelöst wurde.

Verwerfen wir die Position, wir seien jederzeit dazu verpflichtet, autonom zu handeln, löst sich nicht nur der Antagonismus zwischen Autonomie und Autorität auf, es scheint sich sogar eine Präzedenz praktischer Autorität abzuzeichnen. Die Komplexität vieler Fragen moralischer, rechtlicher, politischer oder sozialer Natur lassen es als die rationale Wahl erscheinen, sich in vielen, wenn nicht den meisten Fällen einer Autorität zu unterstellen. Weshalb löst diese Vorstellung, die eigene Autonomie zu verlieren oder weitestgehend aufzugeben, aber bei vielen Unbehagen aus? Weil wir Autonomie einen Wert zuschreiben. Wir können Autonomie einerseits als *intrinsisch wertvoll* qualifizieren. Das bedeutet nicht, dass Autonomie nicht zu unserem Wohlergehen beitragen kann. Sie bezieht ihren Wert aber nicht daraus. Ebenfalls folgt daraus, Autonomie einen intrinsischen Wert zuzuschreiben, nicht, es handle sich um einen alle anderen übertrumpfenden Wert. Man kann Autonomie als ein Mittel verstehen, um ein gutes Leben zu führen, womit diese andererseits einen *instrumentellen Wert* besitzt (Betzler 2016, 266–67). Insbesondere wenn Autonomie einen intrinsischen Wert besitzt, haben wir einen guten Grund, zumindest zeitweise autonom zu handeln. Wer nicht von Zeit zu Zeit autonom handelt, führe ein Leben, dem etwas Wertvolles fehle.

Ist Autonomie intrinsisch wertvoll? Mikhail Valdman argumentiert, man verlöre nichts intrinsisch Wertvolles, lagerte man seine Autonomie aus. Für Valdman (2010, 767) ist unsere Tendenz, Autonomie einen intrinsischen Wert zuschreiben, einer Verwechslung geschuldet. Unser Unwille, unsere Autonomie an eine*n wohlwollende*n Entscheider*in zu übertragen, komme von unserer Angst, wie diese*r unser Wohlergehen fördert. Er könnte dies nämlich auf eine Weise tun, die unsere tiefsten Überzeugungen nicht

eine Handlung beschreiben kann. (Gemäss dem Duden bedeutet „autonom“ dann auch, u. a. „unabhängig“ bzw. „eigenständig“ («autonom» o. J.), was auch auf ein Tun angewendet werden kann.)

respektiert, wodurch unsere persönliche Identität verloren ginge (768–69). Was ist aber, wenn eine Autorität mit unseren Zielen sowie Überzeugungen arbeitet und uns hilft, diese besser und effizienter umzusetzen. In diesem Fall haben wir gute Gründe, unsere Autonomie aufzugeben, da wir nicht nur nichts verlieren, sondern – im Gegenteil – etwas Wertvolles gewinnen.⁹¹ Gemäss Valdmans *Auslagerungsthese* anerkennen wir dies in unserem alltäglichen Handeln (772–74). Denn wir lagern tagtäglich diverse Aufgaben wie das Ausfüllen der Steuererklärung aus. Darin sehen auch die meisten Autor*innen, die Autonomie einen intrinsischen Wert zuschreiben, kein Problem. Doch dürfen wir diese Aufgaben auslagern, muss dies auch für Autonomie gelten. Dabei ist es irrelevant, dass das Auslagern von Autonomie nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, da man die letztinstanzliche Entscheidungskompetenz aufgibt. Denn die Autorität unterstützt uns darin, ein Leben zu führen, dass besser mit unseren Überzeugungen übereinstimmt, als wir dies ohne könnten.⁹²

Doch auch wenn eine Autorität besser darin ist, meine Ziele und Überzeugungen umzusetzen, geht etwas Wertvolles verloren, gebe ich meine Autonomie auf. Entscheiden andere für mich, dann bin ich nicht mehr der Autor meines Lebens. Ein fremdbestimmtes Leben ist nicht mein Leben, auch wenn es sich mit meinen Zielen und Überzeugung deckt. Es ist ein Leben, das für mich und durch mich gelebt wird. Ich bin lediglich ein Passagier. Darüber hinaus wird mir so die Möglichkeit genommen, selbst

91 Hier zeigt sich eine gewisse Nähe zu Raz' Dienstleistungskonzeption von Autorität, auf welche ich im Abschn. 5 eingehe.

92 Neben der Auslagerungsthese präsentiert Valdman (2010, 778–79) das *Argument der graduellen Umwandlung*. Mit dem Gedankenexperiment möchte er zeigen, dass die Aufgabe unserer Autonomie uns nicht per se schlechter stellen muss. Dafür stellt er sich vier Zustände vor: (1) Den Ausgangszustand; (2) die Teile des Gehirns, die für unsere Deliberation zuständig sind (DZ für „Deliberationszentren“), werden ausserhalb von unserem Kopf platziert, sind aber immer noch mit uns durch Nervenstränge verbunden; (3) die Verbindung zwischen uns und den DZ erfolgt durch eine kabellose Verbindung; (4) die DZ werden durch eine Autorität ersetzt. Selbst eine Person, die in (1) in der Lage war, in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen zu leben, würde durch die graduelle Veränderungen von (2) bis (4) nicht schlechter gestellt. Dies legt für Valdman nahe, dass hier nichts von intrinsischem Wert verloren ginge. Dagegen kann man argumentieren, die Person werde auch nicht besser gestellt. Daher stellt sich die Frage, ob sie die Autorität überhaupt benötigt. Weshalb etwas verändern, das funktioniert? Und selbst wenn es zu einer Steigerung des Wohlempfindens käme, ist offen, wie gross dieses Mehr sein muss, um die Aufgabe meiner Autonomie zu rechtfertigen. Mit diesem Aspekt kann Raz' Dienstleistungskonzeption (vgl. Abschn. 5) weitaus besser umgehen.

die Fähigkeiten zu entwickeln und zu schärfen, die mir erlauben, jene Handlungen zu identifizieren, die mit meinen Zielen und Überzeugungen übereinstimmen. Und diese ist, wie wir im Abschn. 3.1.1 gesehen haben, konstitutiv für individuelle Handlungsfähigkeit. Ohne diese Fähigkeiten kann ich zudem nicht identifizieren, ob die Anweisungen der Autorität sich tatsächlich mit meinen Zielen und Überzeugungen decken.

Diese Fähigkeiten sind damit – unabhängig davon, ob ich einer Autorität unterstehe oder nicht – wichtig, um ein autonomes Leben zu führen. Da wir diese Fähigkeiten nicht von Geburt weg besitzen, müssen wir diese erlernen. Dies impliziert unweigerlich die Frage, in welchem Kontext dies geschehen kann. Für Luara Ferracioli – auf die ich bereits im Abschn. 2.3.3 zu sprechen kam – impliziert die anarcho-philosophische Position, wir würden entweder bereits mit den notwendigen Fähigkeiten für Autonomie geboren oder entwickelten diese unabhängig von den Bedingungen, unter denen wir aufwachsen. Bei dieser Annahme handelt es sich für Ferracioli (2015, 371) um den *anarchistischen Mythos*. Ihre Argumentation dagegen kann uns hier nun helfen, die Verbindung zwischen Autonomie und Autorität weiter zu beleuchten.

Ferracioli argumentiert – *contra* den philosophischen Anarchist*innen – der liberale Staat sei eine notwendige Bedingung, damit Kinder zu autonomen Erwachsenen heranwachsen können (376–77). Ohne Staat bzw. staatliche Autorität überlässt man die Entwicklung individueller Autonomie der Laune der Eltern, da staatliche Institutionen Kinder nicht mehr vor potenziellen schädlichen familiären Eingriffen in die natürliche Entwicklung der Kinder zu autonomen moralischen Akteur*innen schützen könnten. Eine dritte Partei ins Spiel zu bringen, erlaubt zudem erstens, die Autonomie der Eltern zu schützen, weil sie so nicht gezwungen sind, sich von ihren Vorstellungen des guten Lebens abzuwenden, um ihren Kindern Alternativen aufzuzeigen. Zweitens kann die Schule für Ferracioli ein neutraler Ort sein, 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.

Wolff könnte darauf nun antworten, dass seine Argumentation nicht dem anarchistischen Mythos erliegt. Da er lediglich argumentiert, existierende Staaten besäßen keine Legitimität, ist ein staatliches Bildungssystem für ihn nicht a priori ausgeschlossen. Denn theoretisch gibt es für Wolff, wie der zweite Teil seines Essays belegt, die Möglichkeit, Staatlichkeit und individuelle Autonomie zu vereinbaren. Dies machte aus Ferraciolis Argument für ein staatliches Bildungssystem eher ein Umsetzungsproblem als ein

Gegenargument gegen Wolffs Position. In Anbetracht der wichtigen Rolle, welche die Autonomiefähigkeiten spielen, scheint es zudem wahrscheinlich, dass wir ein solches System, wenn nicht legitimieren, dann doch zumindest rechtfertigen können. Der liberale Staat verletzt dann – in anderen Worten – durch seine Handlungen im Bildungsbereich die Rechte der Eltern, was wir aber rechtfertigen können (zum Unterschied von Rechtfertigen und Legitimieren, siehe Simmons [1999] 2001).

Die Kernaussage in Ferracioli (2015, 375) Kritik – ohne zwangsbewehrte staatliche Institutionen würden die meisten von uns keinen ausreichenden Grad von Autonomie haben – trifft aber auch Wolffs direktdemokratisch organisierte Gesellschaft. Ferracioli begründet ihre Position mit dem empirischen Argument, nicht alle Eltern würden ihren Kindern die Möglichkeit geben, ihre Autonomiefähigkeiten zu entwickeln:

If the capacity to see oneself in a certain way is necessary for autonomy, then this will require an upbringing where autonomy is allowed to develop alongside other metaphysical commitments. The trouble with this requirement is that it clashes with the interest of some parents to exercise a great degree of control over the lives of their children. Although it is certainly true that many parents believe that autonomy matters for a good life and will allow their children to develop the agential skills required for autonomy, others believe that a good life is one of complete subjection to religious authority or service to the community. Because parents' conceptions of parenthood are a central part of their own conception of the good, we simply cannot count on all parents to allow their children to believe their lives are theirs to lead. (Ferracioli 2015, 376).

Interessanterweise erwähnt Ferracioli mit der Vorstellung, ein gutes Leben beinhalte eine vollständige Unterordnung unter eine religiöse Autorität, einen Punkt, der aus anarchistischer Sicht nach Intervention verlangt. Denn vollständige Unterordnung hört sich nach Herrschaft an, welche Anarchist*innen vehement zurückweisen. Aber Ferraciolis Grundidee ist überzeugend: Die Vorstellungen davon, was ein gutes Leben ist, sind divers – und werden es auch in einer anarchistischen Gesellschaft sein. Diversität stellt aber Wolffs Direktdemokratie vor eine grosse Herausforderung, da sie auf Einstimmigkeit ausgelegt ist. Damit eine solche längerfristig überlebensfähig ist, muss eine gewisse Übereinstimmung über das Gute und das Richtige vorliegen. Dies führt zum einen in gefährliches, individuelle Freiheiten einschränkendes Territorium durch Phänomene wie sozialen Druck oder

Sozialisation.⁹³ In Bezug auf Bildung und die Entwicklung der Autonomiefähigkeiten ergibt sich daraus das Problem, dass eine solche Gesellschaft Kindern nicht die Möglichkeit gibt, eine ausreichend grosse Bandbreite potenzieller legitimer Lebensentwürfe kennenzulernen. Aus anarchistischer Sicht verletze dies zudem den Kernwert der Diversität. Wolff könnte dagegen argumentieren, wir seien hier zu pessimistisch und eine auf Einstimmigkeit basierende Direktdemokratie sei divers genug, damit Kinder ihre Autonomiefähigkeiten herausbilden könnten. Je diverser eine Gesellschaft aber ist, desto eher ist mit berechtigtem Widerspruch zu rechnen. Durch die Notwendigkeit der Einstimmigkeit reicht es aus, wenn eine Person dem Bildungssystem – und damit dem gesamten Staat – die Zustimmung verweigert. Dies stellt die Fähigkeit von Wolffs Direktdemokratie infrage, ein gesamtgesellschaftliches Bildungssystem langfristig zu legitimieren, welches einen Raum bietet, unter anderem Autonomiefähigkeiten auszubilden. Dies überliesse die Aufgabe den Eltern, was aber eine Herausforderung oder gar eine Zumutung sein kann (siehe dazu auch Abschn. 7.2.2). Angesichts der hier umrissenen Problematik überrascht es nicht, dass für diverse Anarchist*innen – insbesondere der kommunitaristischen Prägung – eine anarchistische Gesellschaft keine ohne gemeinschaftliche Bildung ist; auch wenn diese radikal verschieden von unserem heutigen System wäre (für eine Beschäftigung mit dem Thema Bildung im Anarchismus, siehe Suissa 2006).

Auch wenn sich eine auf Einstimmigkeit basierende direktdemokratisch verfasste Gesellschaft entwickelt, die ausreichend divers ist, kann sich Wolff der Bildungsfrage nicht entziehen. Die absolute Autonomiepflicht verlangt von uns, einen Zustand der Autonomie zu erreichen. Diesen erreichen wir, indem wir Verantwortung für unsere Handlungen übernehmen. Dies setzt aber gemäss dem Prinzip *sollen impliziert können* voraus, dass wir dazu in der Lage sind. Akzeptiert man die absolute Autonomiepflicht, dann lässt sich auf dieser Basis argumentieren, diese impliziere einen Anspruch aufs Erlernen von und auf den Erhalt von Autonomiefähigkeiten. Diesen Anspruch können Kinder aber nicht durchsetzen, was wiederum die Gesellschaft in die Verantwortung nimmt. Trifft dies zu, so folgt daraus eine Grundlage für eine politische Autorität, in die Autonomie von Eltern oder Erziehungsberechtigten einzugreifen.

93 Ich komme auf die Problematik nochmals im Zusammenhang mit einem positiven Freiheitsverständnis im Abschn. 6.1.2 zu sprechen.

Bildung und den Institutionen, welche diese ermöglichen, kommt eine entscheidende Rolle zu, wenn es darum geht, Menschen zu ermöglichen, ihr Potenzial für autonomes Handeln auszunützen. Dies erreichen diese Institutionen, indem sie den Kindern und Jugendlichen – nötigenfalls gegen den Widerstand der Eltern – Optionen zeigen, erlauben, ihre mentalen und kognitiven Fähigkeiten zu entwickeln, und ihr Selbstwertgefühl stärken. Damit trägt Bildung dazu bei, die Voraussetzungen für Autonomie – Abwesenheit von Zwang, Verfügbarkeit von Optionen sowie mentale und kognitive Fähigkeiten (vgl. Raz 1986, 372) – zu realisieren. Diese Notwendigkeit für ein mit Autorität ausgestattetes gesellschaftliches Bildungssystem kann Wolff aber aufgrund seiner absoluten Autonomiepflicht nicht berücksichtigen.

Die „Bildungsfrage“ verdeutlicht, dass die Beziehung zwischen Autonomie und Autorität komplexer ist, als dies Wolffs Antagonismusthese impliziert. In einer komplexen Welt sind wir auf politische Autoritäten angewiesen und es wäre eine Zumutung, alles selbst entscheiden zu müssen. Aber alle Entscheidungsgewalt abzugeben und immer andere entscheiden zu lassen, zeugt von einer Geringschätzung des eigenen Lebens. Dies impliziert eine gewisse Dynamik zwischen uns und Autoritäten, die Wolffs Zugriff nicht bieten kann. Die Idee hinter der absoluten oder deontologischen Autonomiepflicht – Autor*innenschaft des eigenen Lebens sei wertvoll und moralisch gesehen erstrebenswert – ist überzeugend. Eine absolute Pflicht ist angesichts der Komplexität menschlichen Zusammenlebens ungeeignet und führe uns in einen Zustand ständiger Überforderung. Zudem folgt aus der absoluten Autonomiepflicht – wenn nicht ein theoretischer, dann doch ein faktischer – Antietatismus, was zu analytischen Problemen führt, wie das Beispiel Bildung gezeigt hat: Positive Aspekte staatlichen Handelns sind gleich zu behandeln, wie die negativen Aspekte. Anders gesagt droht die Staatsfixation in eine -phobie zu kippen.

Der Begriff der *Staatsphobie* geht auf Michel Foucault zurück, der damit in einer Vorlesung am 7. März 1979 die in der französischen Linken verbreitete Ablehnung von Staatlichkeit bezeichnet hat. Dies führt für Foucault (2006, 2:262–65) zu fünf analytischen Problemen: Erstens wird der Ambivalenz von Staaten nicht mehr Rechnung getragen. Diese sind weder durch ihre Funktion noch durch ihre Geschichte determiniert. Zweitens – und dies ist in Bezug auf die Diskussion hier der entscheidende Punkt – wird der Staat als Monolith wahrgenommen, wodurch die einzelnen Institutionen analytisch nicht mehr getrennt werden können. Dadurch werden das KZ und eine Sozialversicherung analytisch Teil derselben Kategorie „Staat“.

Drittens komme es zu einer *Disqualifikation durch das Schlimmste*, d. h. die negativen oder problematischen Aspekte staatlichen Handelns disqualifizieren die Vorteile, die uns Staaten bringen. Viertens liegt der Blick auf einer fiktiven Vorstellung davon, was ein Staat ist, was die Analyse der Funktionsweise realexistierender Staaten verhindert. Fünftens rückt Staatsphobie eine Position in die Nähe des Neoliberalismus und dessen Projekt, staatliche Institutionen zurückzudrängen. Dieser *analytische Einwand* hat Konsequenzen für den Anarchismus im Allgemeinen:

Eine anarchistische Staatskritik, die Foucaults Einwände aufnehmen und ihnen gerecht werden will, muss daher analytisch differenziert verfahren: Sie muss die Eigenlogiken und Funktionsweisen konkreter staatlicher Praktiken *spezifisch* beschreiben und bewerten. Diese analytische Umstellung hat auch eine strategische Konsequenz: Es kann sich herausstellen, dass in einer gegebenen historischen Situation der Staat nicht der Hauptfeind ist und dass sich bestimmte Institutionen gegebenenfalls sogar als Bündnispartner oder als zu verteidigende Errungenschaften darstellen. Das beinhaltet sogar die Möglichkeit, dass einzelne Elemente des existierenden Staates noch in der anarchistischen Gesellschaftsorganisation einen Platz behalten. (Loick 2017, 138).

Insbesondere die analytische Dimension betrifft aber den philosophischen Anarchismus. Eine grundsätzliche Rückweisung staatlicher Autorität – so wie sie aus der absoluten Autonomiepflicht folgt – erkennt die Rolle von autoritativen gesellschaftlichen Institutionen für die Herausbildung, Herstellung und Sicherung von Autonomie.⁹⁴

Wolffs Autonomiepflicht wirft noch eine weitere Frage auf. Ist sein Autonomieverständnis genuin anarchistisch? Viele Anarchist*innen stimmten Wolff vermutlich darin zu, Autonomie als zentrales Konzept anzusehen. Wird aber darin dasselbe verstanden? Es mag gewisse Gemeinsamkeiten geben. So argumentiert De George (1978), anarchistische Autor*innen verstünden unter Freiheit moralische Autonomie (zum anarchistischen Freiheitsbegriff, siehe Abschn. 6.1.2). Daniel Guérin zitiert beispielsweise Bakunin folgendermassen:

Freedom is the absolute right of every human being to seek no other sanction for his actions but his own conscience, to determine these

94 Auf diese Aspekte gehe ich im Abschn. 7.2.2 vertieft ein.

actions solely by his own will, and consequently to owe his first responsibility to himself alone. (Bakunin zit. nach Guérin 1970, 31).

Es wäre aber falsch, das anarchistische Freiheitsverständnis auf Autonomie zu reduzieren. Ein solcher Primat ist erstens nicht mit der auf Diversität und Pluralismus fussenden Herangehensweise der Aktivist*innen vereinbar (Gordon 2008, 3–4) und widerspricht – wie im Abschn. 2.3.2 dargelegt – der anarchistischen Theoriebildung. Zweitens – und damit verbunden – widerspricht er der Ablehnung von Herrschaft bzw. hierarchischen Strukturen. Theoretisch kommt dies in der Gleichwertigkeit verschiedenster Prinzipien zum Ausdruck (vgl. dazu Abschn. 6). Für Anarchist*innen lässt sich die Welt eben gerade nicht auf einen einzigen, allgemeingültigen Grundsatz reduzieren. Zudem ist vielen Anarchist*innen fremd, Autonomie als eine Pflicht zu verstehen, wie Wolff dies tut. Im anarchistischen Diskurs wird „Autonomie“ eher als eine Lebensqualität verstanden, die zu erschaffen, anzustreben und, zusammen mit anderen sozialen Werten, dynamisch im sozialen Kontext zu formen ist (Suisse 2006, 52). Natürlich spricht der Fakt, dass Wolffs Argumentation sich von anderen, anarchistischen unterscheidet, noch nicht per se gegen ihn. Ruft man sich aber den Titel von Wolffs Essay in Erinnerung, muss er sich die Frage gefallen lassen, weshalb sich seine Verteidigung des Anarchismus vom anarchistischen Diskurs unterscheidet. Da dieser in Wolffs Argumentation an keiner Stelle präsent ist, stellt sich insgesamt die Frage, ob Wolff sich der anarchistischen Diskussion bewusst war. Zusammen mit der Tatsache, dass Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 72, 78) unzufrieden mit seiner antietatistischen Konklusion ist und versucht, diese über einen Gesellschaftsvertrag à la Rousseau zu umgehen, muss man sich fragen, ob man Wolff als Anarchisten bezeichnen kann (vgl. McLaughlin 2010, 16). Zumindest ein philosophischer Anarchist im engeren Sinn scheint Wolff nicht zu sein.

Nicht nur Wolffs Autonomiebegriff ist problematisch. Sein Autoritätsbegriff wirft ebenfalls Fragen auf. Für McLaughlin (2010, 16–17) ist es etwa unklar, weshalb Wolff sich lediglich auf politische bzw. staatliche Autorität konzentriert. Wolffs „Anarchismus“, argumentiert McLaughlin weiter, erscheine daher dem Politischen unterlegen, da dieser eine umfassende Autoritätskritik ermögliche. Wolffs Fokus ist aber weniger fragwürdig, als McLaughlins Kritik vermuten lässt. Denn Wolff nimmt den Blickwinkel der politischen Philosophie ein, welche wiederum eine Philosophie des Staates bzw. des Beeinflussens der Machtverhältnisse im Staat ist. Daher ist Wolffs Fokus nicht überraschend und vielmehr eine logische Konse-

quenz von Wolffs Politikbegriff.⁹⁵ Die Problematik dieses engen Fokus, die McLaughlin anspricht, ist dagegen berechtigt. Eine Verteidigung des Anarchismus muss erstens erklären, weshalb sie sich lediglich auf Staatlichkeit konzentriert und andere Aspekte der anarchistischen Diskussion ausblendet. Zweitens wirkt anarchistische Kritik – weil der Titel sowie die fehlende Begründung des engeren Fokus implizieren, Wolff beschäftige sich mit *der* Grundlage des Anarchismus – am Staat bzw. an politischen Institutionen. Wie meine Diskussion in Abschn. 2.3.2 gezeigt hat, ist Anarchismus aber mehr als eine Spielart des Antietatismus. Er kritisiert nicht den Staat per se, sondern jegliche gesellschaftlichen Strukturen, die Herrschaft fördern und auf zwangsbewehrte Autorität beruhen. Daraus ergibt sich der weitaus breitere Fokus der Anarchist*innen.

Daraus ergibt sich eine Schwäche hinsichtlich der positiven Aspekte. Der Wolff'sche Anarchismus – den wir eher als Antietatismus bezeichnen sollten – kann sein kritisches Potential lediglich gegenüber dem Staat entwickeln. Ist dieser überwunden dann fehlen Wolffs Theorie die Werkzeuge, um problematische Entwicklungen in einer staatenlosen Gesellschaft kritisieren zu können.⁹⁶ Neue Autoritäten und/oder Strukturen können sich entwickeln, die wiederum (Sach-)Zwänge schaffen, die unsere Autonomie bedrohen.⁹⁷ Solange es sich dabei nicht um staatliche Institutionen handelt, wird es für Wolff aber schwer, seinen Autoritätsbegriff auf sie anzuwenden. Damit ist Wolffs Zugriff als Grundlage für die Ablehnung von Herrschaft nicht geeignet.

Eine weitere Herausforderung birgt die einzige Form legitimer politischer Autorität, auf die Wolff im zweiten Teil seines Essays eingeht. Was ist mit Personen, die durch Geburt oder Naturalisation neu in die Gesellschaft eintreten, müssen diese den bestehenden Gesetzen *in globo* zustimmen? *P* ist in die Gemeinschaft *G*, welche im Grossen und Ganzen Wolffs Vorstellungen entspricht, hineingeboren worden. Nun hat *P* das Alter erreicht, in dem die Mitglieder von *G* einer normal veranlagten Person genügend Auto-

95 Zu Wolffs Politikbegriff und meiner Kritik daran siehe Abschn. 3.1.1.

96 Man muss sich an dieser Stelle eines in Erinnerung rufen: Die Frage, ob wir eine Gehorsamspflicht gegenüber einer Autorität haben bzw. ob eine solche uns zu etwas zwingen darf, ist zu unterscheiden von jener, ob wir eine Pflicht besitzen, eine illegitime Autorität abzuschaffen. Wolff behandelt in *In Defense of Anarchism* die erste der beiden Fragen (vgl. dazu auch McLaughlin 2010, 17).

97 Eine solche Entwicklung beschreibt etwa Ursula K. Le Guin in ihrem Roman *Freie Geister* (englischer Originaltitel *The Dispossessed. An Ambiguous Utopia*, vgl. dazu Gordon 2008, 44).

nomie zugestehen, um ein vollwertiges (d. h. mitbestimmendes) Mitglied zu werden. Nehmen wir ferner weiter an, einmal im Monat würden alle, die gerne Mitglied von *G* werden möchten, die Möglichkeit erhalten, sich zu den Rechtsnormen in *G* zu äussern. *P* hat sich auf eben jenen Tag gebührend vorbereitet und kann nun frei entscheiden. Es sind verschiedene Szenarien denkbar. Im ersten stimmt *P* allen geltenden Gesetzen zu, womit die Einstimmigkeit gewahrt bleibt.⁹⁸

Im Szenario Nummer zwei ist *P* aber zum Schluss gekommen, dass sie einigen Gesetzen nicht zustimmen kann. *G* kann *P* entweder die Mitgliedschaft gänzlich verweigern. Was bedeutet das für *P*? Darf *G* *P* im schlimmsten Fall sogar aus ihrem Territorium ausweisen? Ein solches Recht kann *G*, basierend auf Wolffs Ansatz, kaum für sich reklamieren. Möchte *P* nämlich in *G*s Territorium bleiben, *G* weist *P* aber aus, ergibt sich ein Widerspruch zwischen *P*s Autonomie und *G*s Autorität. Solange nur Zustimmung eine Person politisch zu binden vermag, darf *G* gegenüber *P* Rechtsnormen nicht durch Zwang durchsetzen. Um wenigstens einen Teil ihrer (politischen) Autorität zu bewahren, könnte *G* – wie dies beispielsweise das Völkerrecht heutigen Staaten in völkerrechtlichen Verträgen zugesteht – *P* die Möglichkeit einräumen, gegenüber einzelnen, von ihr beanstandeten Rechtsnormen einen Vorbehalt anzumelden. In der Folge gälte für *P* lediglich der nicht beanstandete Teil. Daraus ergäben sich einerseits ein praktisches und andererseits ein konzeptionelles Problem. Was in einer kleinen Gruppe noch (gerade) einigermaßen praktikabel ist, führt in grösseren politischen Gemeinschaften zu einem enormen Komplexitätszuwachs. Schlussendlich haben vermutlich faktisch alle „Mitglieder“ der einen oder anderen Rechtsnorm nicht zugestimmt. Doch wenn ich im Umgang mit anderen, mir nicht (besonders) bekannten Personen nicht weiss, welche Regeln für sie gelten, weshalb sollte ich mich überhaupt auf diese verlassen? Dies verweist auf die konzeptionelle Schwierigkeit. In *G* käme die politische Pflicht demnach nicht umfassend zur Anwendung und gälte nicht gegenüber allen gleich. *G* hätte keinen Anspruch mehr auf Gehorsam, wenn sie Rechtsnormen erlässt. Dies ist aber gemäss Wolff das Korrelat zu Autorität, folglich kann *G* keine Autorität sein.

Dies spricht dafür, dass *G* *P* kein Vorbehaltsrecht eingestehen kann. Ein Ausweg könnte sein, *P* zu erlauben, unter der Bedingung, dass die von ihr beanstandeten Regelungen neu ausgehandelt werden, Mitglied zu werden.

98 Hier stellt sich insbesondere die Frage, wie „frei“ *P* überhaupt entscheiden kann. Kennt sie mögliche Alternativen zu *G*? Und wie „kostspielig“ sind diese?

Bleiben Gs bisherige Mitglieder sowie *P* auf ihren Positionen beharren, wird das Einstimmigkeitsgebot nicht mehr erfüllt, was Gs Fortbestand gefährdet. Zudem ist es alles andere als praktisch, bei vielen – im Extremfall sogar allen – Neueintritten über diverse Regelungen neu verhandeln zu müssen. Pragmatisch wäre es daher, *P* die Mitgliedschaft zu verweigern. Dieser Schritt führt ebenfalls zu einer unbefriedigenden Situation. Verbleibt *P* auf dem Territorium von *G*, lebt sie faktisch unter einem politischen System, in welchem sie keine Mitspracherechte besitzt. Ob dies mit anarchistischen Grundüberzeugungen vereinbar ist, erachte ich als höchst fraglich. Erneut stellt sich demnach die Frage, ob Wolff wirklich den Anarchismus verteidigt.

Die Freiwilligkeitsthese – d. h. die Idee, nur eine signifikante Form von Zustimmung könne uns moralisch binden, einem Gesetz lediglich aufgrund seines Status als Rechtsnorm folgen zu müssen – wirft ebenfalls tiefgreifende Fragen auf. Ronald Dworkin (2011, 317–21) argumentiert etwa, hinter jeder freiwilligen liege eine unfreiwillige Pflicht. Was er damit meint, kann man am Beispiel des Versprechens zeigen. Dworkin umreisst die Ausgangslage folgendermassen: Verspricht Person *A* gegenüber Person *B* nicht zu Φ -en, nehmen wir an, daraus erwachse für *A* eine moralische Pflicht gegenüber *B*. Als Begründung dafür wird oft das Argument hervorgebracht, dass sich *B* auf As Versprechen verlässt. Φ -tet *A* trotzdem, schädigt dies *B*. Welchen Grund hat diese, sich überhaupt auf *A* zu verlassen? Sie geht vermutlich davon aus, As Aussage habe sie moralisch verpflichtet (303–4). Dieser Zirkularität versucht Dworkin zu entkommen, indem er argumentiert, hinter dem Akt des Versprechens stehe eine andere, unfreiwillige moralische Quelle. Für ihn haben wir, *qua* Menschsein, eine allgemeine Pflicht, anderen nicht zu schaden. Dies bedeutet manchmal, gerechtfertigte Erwartungen zu erfüllen, die man durch seine Handlungen geweckt hat (321). Dieser, gegen die philosophischen Anarchist*innen im Allgemeinen gerichtete Punkt⁹⁹, trifft in dieser Form auch auf Wolff zu. Erst die Zustimmung aller vermag ein allgemein bindendes Gesetz zu schaffen. Der individuelle, verpflichtende Akt ist dann in diesem Kontext im Grunde genommen nicht freiwilliger Natur, sondern eine natürliche Verpflichtung, andere Menschen nicht zu schädigen.

99 Dworkin (2011, 318, n15) erwähnt Wolff explizit. Seine Kritik trifft aber sowohl auf A. John Simmons und dessen Lockeanischen (vgl. Abschn. 6) als auch jeglichen anderen, auf Zustimmung basierenden Absatz zu.

Die diversen Herausforderungen, denen sich Wolffs Theorie gegenüber sieht, lassen unter anderem die Frage aufkommen, ob er eine *anarchistische* Theorie verteidigt. Da Wolff sowohl die Existenz einer politischen Pflicht gegenüber Staaten als auch die politische Autorität aller existierenden Staaten verneint, können wir ihn zwar dem philosophischen Anarchismus im weiten Sinn zuordnen. Einen philosophischen Anarchisten im engeren Sinn können wir in ihm aber nicht sehen. Davon abgesehen sind weitere elementare Aspekte kritisch zu hinterfragen. Zum einen ist es fraglich, ob sich Autonomie und Autorität zwingend gegenseitig ausschliessen. Die Antagonismusthese ist unter anderem nicht überzeugend, weil sie die komplexe Wechselwirkung zwischen Autonomie und Autorität analytisch nicht erfassen kann. Dies muss aber nicht das Ende eines prinzipiellen Ansatzes sein. Anstelle der Autonomie muss aber ein anderes Konzept treten. Diesen Ansatz verfolgt Matthew Noah Smith (2013), auf dessen Ansatz ich im nächsten Abschnitt eingehe.

3.2 Die politische Pflicht und das Selbst

In seinem Essay „Political Obligation and the Self“ (2013) versucht Matthew Noah Smith, einen prinzipiellen Ansatz zu verteidigen. Ein solcher zielt darauf ab, eine Schwierigkeit, der sich alle Verteidiger*innen der politischen Pflicht gegenübersehen, zu identifizieren. Dies ist auch das Verbindende Element zu Robert Paul Wolff. M. N. Smith (2013) erklärt, intuitiv scheine eine politische Pflicht etwas äusserst Wertvolles zu gefährden. Gäbe es eine Verpflichtung zum Rechtsgehorsam, bedrohte diese besonders den moralischen Status unseres Ichs. Der Vorteil dieses Konzeptes ist für Smith, dass dieses weitaus weniger anspruchsvoll als Autonomie ist.¹⁰⁰ Um die Implikationen dieser Aussage zu prüfen, ist zunächst Smiths Verständnis vom Selbst sowie von Autonomie zu umreissen. Daran schliesst meine Diskussion von Smiths Argument gegen die politische Pflicht an.

M. N. Smith argumentiert, es gäbe in der philosophischen Diskussion ein gut entwickeltes Verständnis des *Ichs* bzw. des *Selbst* (355). Dabei han-

100 Es stellt sich aber die Frage, inwiefern sich die Konzepte *Ich* und *Autonomie* trennen lassen. Es besteht in der philosophischen Literatur beispielsweise die Tendenz, beide Konzepte entweder zusammen zu diskutieren – worin man eine gewisse konzeptionelle Nähe sehen kann – oder als zusammenhängend zu konzeptualisieren (für eine Übersicht siehe z. B. Christman 2017; Buss und Westlund 2018; Kühler und Jelinek 2013).

delt es sich um eine stabile psychologische Konstellation von Attitüden, von welchen Handlungen und Emotionen ausgehen. Man nimmt bestimmte Einstellungen – und mit ihnen die daraus resultierenden Verhaltensweisen – als die seinen, als ein Teil des Selbst an. In diesem Sinne „besitzt“ man dann eine Attitüde. Unabhängig davon, wie dies in den verschiedenen Theorien verstanden wird, gibt es für Smith einen gewissen Konsens. Die Summe der Attitüden, die ich besitze, geben, wie Smith es ausdrückt, dem Individuum eine greifbare existenzielle Dichte.

Weshalb zieht Smith nun das Selbst der Autonomie vor? Er stört sich zunächst an Wolffs Autonomiepflicht. Für ihn kann die richtige Handlung oder die Voraussetzung für ein gutes Leben sein, unsere Autonomie (zeitweise) aufzugeben (352). Als Beispiel präsentiert Smith die Ehe. Ein Grund, weshalb eine solche funktioniert, ist die gegenseitige Erlaubnis, zumindest für einige Bereiche Entscheidungen zu treffen, wie beide zu leben haben. Autonomie in Wolffs Sinne verbiete dies aber. Smith spricht ein wichtiges Problem an (vgl. Abschn. 3.1.3), wählt mit der Ehe aber ein ungeeignetes Beispiel. Zunächst beschäftigt sich Wolff lediglich mit dem Politischen. Autonomie ist mit politischer Autorität – die von anderen Formen zu unterscheiden ist (vgl. dazu auch Abschn. 2.1.3) – unvereinbar. In einem anderen, nicht politischen Kontext verneint Wolff die Möglichkeit legitimer Autorität nicht zwingend. Ignorierte man die Unterscheidung zwischen politischer und nichtpolitischer Autorität, liesse sich die Ehe trotzdem mit Wolffs Theorie vereinbaren. Unter normalen Umständen ist eine Ehe bzw. eine vergleichbare Beziehung zwischen zwei (oder mehr) Personen freiwilliger Natur und alle Beteiligten geben ihre Zustimmung.¹⁰¹ Das zentrale Element ist die Idee, unser Leben partnerschaftlich miteinander zu verbringen. Unsere soziale Praxis informiert uns im Voraus darüber, was ein „gemeinsames Leben“ beinhaltet. Damit wir sinnvoll von „gemeinsam“ sprechen können, müssen wir akzeptieren, dass Entscheide meiner Partnerin, meines Partners oder meiner Partner*innen einen direkten Einfluss auf mein Leben haben können. Im Extremfall stellen sie gar meine Vorstellung des guten Lebens infrage. Zwingende Akzeptanz folgt aber nicht daraus.

Stellen wir uns folgende Situation vor. Die Vorstellung des guten Lebens, die Peter für sich identifiziert hat, ist, als Bergbauer in den Alpen zu arbeiten. Möchte nun seine Partnerin Petra in Übersee eine Karriere als Kinder-

101 Im Fall der Ehe ist dies mit dem Jawort am stärksten institutionalisiert. Aber auch in anderen Beziehungsformen kann man von freiwilliger Zustimmung ausgehen, selbst wenn es nicht per se möglich ist, diese auf *eine* Handlung zurückzuführen.

ärztin verfolgen und beide haben die Idee, eine Beziehung verlange nach geografischer Nähe, stellt ihre unilaterale Entscheidung, eine Stelle in den USA anzunehmen, Peters Lebenspläne infrage. Ob Peter ihren Entscheid akzeptiert oder ob er sich dagegen ausspricht, liegt dagegen weiterhin in seiner Kompetenz. Er kann Petras Entscheid ohne Widerspruch akzeptieren und mit ihr in die USA auswandern, womit ihre Partnerschaft bestehen bleibt. Ist er mit ihren Plänen nicht einverstanden, können sie versuchen, einen Kompromiss zu finden. Beispielsweise könnte Peter seine Pläne für den Moment zurückstellen und erst später als Bergbauer arbeiten gehen. Ebenfalls könnte er eine vergleichbare Tätigkeit in den USA aufnehmen. Worin der Kompromiss auch bestehen mag, sobald einer zustande kommt, ist ihre Partnerschaft weiterhin in Takt. Beide Fälle sind dabei mit Peters individueller Autonomie vereinbar, da er dem neuen Kontext (implizit oder explizit) zustimmt, womit zwischen ihm und Petra wieder Einstimmigkeit herrscht. Können sich Peter und Petra nicht einigen, dann bleibt als einzige logische Konsequenz lediglich die Trennung. In diesem Fall bleibt die individuelle Autonomie aller beteiligter Personen ebenfalls gewahrt.¹⁰² In anderen Worten können wir eine Ehe oder eine vergleichbare Beziehungsform als eine kleine Wolff'sche Direktdemokratie verstehen. Solange Einstimmigkeit gegeben ist, bleibt sie bestehen und ist mit Autonomie vereinbar.¹⁰³ Zumindest in diesem Punkt kann Smith uns folglich nicht zeigen, weshalb

102 Auch wenn Peter die Ehe als eine untrennbare, lebenslängliche Institution verstünde, wäre die Situation mit Wolffs Autonomiekonzept vereinbar. Solange Peter nicht daran gehindert wird, die Partnerschaft aufzulösen, kommt der Entscheid, in ihr zu verbleiben, der Zustimmung zu Petras Plänen gleich. Man könnte versuchen zu argumentieren, Petras unilaterale Entscheid, verletzte meine Autonomie, da Peter faktisch vor die Wahl gestellt wird, seine Idee des guten Lebens aufzugeben und in einer Beziehung zu bleiben oder seine Idee des guten Lebens höher als die Partnerschaft zu gewichten. Petras Entscheid mag unfair und moralisch fragwürdig sein. Das allein verletzt Peters Autonomie aber noch nicht. Petras Handlung ist zwar der Auslöser, der Peter „zwingt“, seine Prioritäten und Lebenspläne zu prüfen. Es ist aber nicht plausibel anzunehmen, dieser externe Stimuli spreche Peter seine Autonomie ab. Solange er selbstverantwortlich entscheiden kann, bleibt diese gewahrt.

103 Es besteht aber ein elementarer Unterschied zwischen der (westlichen) Institution der Ehe und existierenden Staaten. Man kann sich auch dann scheiden lassen, wenn man noch keine neue Ehe eingehen will/kann. Die Staatsbürgerschaft kann man erst dann aufgeben, wenn ein anderer Staat bereit ist, die Staatsbürgerschaft zu gewähren (Für einen Überblick über den völkerrechtlichen Aspekt von Ausbürgerungen siehe z. B. Kau 2016, 177–78). Ein weiterer Punkt ist die Art und Weise, wie Vereinbarungen, Regeln etc. in partnerschaftlichen Beziehungen entstehen: Alle sind beteiligt.

das Selbst „besser“ als Autonomie sei. Ich kann verantwortlich handeln und trotzdem in einer partnerschaftlichen Beziehung leben.

Smith erwähnt zwei weitere Punkte, die für ihn die Relevanz von Autonomie infrage stellen (373–74). Erstens verunmöglichen uns kognitive und emotionale Einschränkungen, all unsere Werte und Verpflichtungen bewusst einer detaillierten Prüfung zu unterziehen.¹⁰⁴ Daraus schliesst Smith, Autonomie sei als Standard für Rechtstitel ein zu anspruchsvolles Konzept. Zweitens verweist Smith implizit auf die Sozialisation. Als Personen schweben wir nicht im luftleeren Raum. Wir werden in eine bestehende Kultur, Familie etc. mit einem bestimmten sozio-ökonomischen Ansehen geboren, was wiederum einen grossen Einfluss auf persönliche Interessen und Leidenschaften hat. Ferner mögen wir oftmals Aktivitäten, Dinge oder Menschen, ohne diese Vorlieben systematisch zu hinterfragen. Dieser Fakt negiert aber deren Status als zentraler Teil unseres Selbst nicht. Auch wenn wir nicht imstande wären, unsere Vorlieben zu hinterfragen, blieben diese ein zentrales Element unserer Persönlichkeit. Dies stellt den Stellenwert individueller Autonomie infrage. Ob ich eine Einstellung bewusst annehme oder verwerfe, ist einerseits keine notwendige Voraussetzung, damit ich diese „besitze“. Andererseits ist die moralische Stellung einer Attitüde nicht von meiner Autonomie abhängig. Für eine moralisch tragbare Attitüde ist Autonomie demnach keine Voraussetzung. Aus beiden Punkten – zu hohe Ansprüche und fehlende Notwendigkeit – folgert Smith, Autonomie (bzw. deren Absenz) habe keine direkten normativen Folgen hinsichtlich der Frage, unter welchen Bedingungen Werte fremder Quellen unser Selbst kolonialisieren dürfen.

Sprechen unsere kognitiven Beschränkungen aber tatsächlich gegen Autonomie? Wir sind in der Tat nicht in der Lage, alle unsere Überzeugungen und Handlungen jederzeit bewusst zu prüfen. Aber selbst wenn ich eine Überzeugung kritisch hinterfrage, folgt daraus nicht per se, diese sei vollständig selbstbestimmt gewählt oder akzeptiert worden. Unsere Umwelt beeinflusst, wie wir die Welt sehen und verstehen. Wir handeln zudem oftmals im Affekt oder hören auf unsere Intuition. Dies spricht aber nicht automatisch dafür, diese Handlungen als heteronom zu qualifizieren. Dies spricht auf Stufe der einzelnen Handlung oder Überzeugung für Smiths Argumentation. Diese spricht – folgen wir dem Prinzip *Sollen impliziert*

104 Unser Prozess, um ϕ zu beurteilen, ist empirisch gesehen zumeist nicht rein rational und von bewussten Überlegungen geprägt. Emotionale Aspekte spielen ebenso eine Rolle wie Vorurteile, Heuristiken oder kognitive Bias.

Können – klar gegen eine deontologische Autonomiepflicht und stützen die Einschätzung, diese wäre eine Zumutung (vgl. Abschn. 3.1.3). Aber verlangt das Ideal der Autonomie von uns, jederzeit autonom zu handeln? Geht es im Kern darum, Autor*in des eigenen Lebens zu sein, ist Autonomie damit kompatibel, von Zeit zu Zeit nicht (absolut) autonom zu handeln. Wir können nicht in jedem einzelnen Fall autonom handeln. Manchmal fehlen uns die Ressourcen dazu (Zeit, Informationen, Kapazitäten). Deshalb geht es bei der Autonomie nicht um spezifische Handlungen, sondern um das Leben eines Individuums als Ganzes. Damit lässt sich nur retrospektiv bestimmen, ob eine Person autonom ist. Dies verlangt jedoch danach, die einzelnen Handlungen zu betrachten. Das wirft die Frage nach der Verbindung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen auf. Wie weit muss ein Individuum autonom gehandelt haben, um ein autonomes Leben zu führen? Darauf gibt es keine vernünftige Antwort, da eine Person lediglich mehr oder weniger autonom handeln kann. Autonomie ist daher ein gradueller Begriff (siehe Raz 1986, 369–78, für eine vergleichbare Sichtweise). Damit sprechen unsere kognitiven Einschränkungen nicht gegen Autonomie als Ideal, wie wir unser Leben führen sollen.

Smiths zweiter Punkt geht auf die elementare Rolle ein, welche die Sozialisation für unsere ethische und moralische Entwicklung spielt. Smith liegt richtig, wenn er darauf verweist, dass wir Einstellungen besitzen, die wir von unseren Eltern, Freunden, Bekannten usw. „übernommen“ haben. Vielleicht hat sich unsere Liebe zu Büchern, zum Fussballspielen oder Musizieren aus den Vorlieben unsere Eltern ergeben, die wir unreflektiert als Teil unseres Selbst akzeptiert haben. Die Verhaltensweisen, die wir – bis zu einem gewissen Grad unbewusst – daraus ableiten, mögen ein definierendes Element meines Ichs sein. Die Frage hier ist aber, ob es einen relevanten Unterschied zwischen diesen unreflektierten Aspekten meines Ichs und meinen bewusst kultivierten Attitüden gibt. Von mir aus gesehen liegt er in der Zufälligkeit der sozialisierten Elemente meines Ichs. In eine Familie hineingeboren zu werden, sich mit Personen anzufreunden, sich zu verlieben etc. ist zufällig. Man kann beispielsweise seine (biologischen) Eltern nicht auswählen. Entscheide ich mich dagegen bewusst dafür, eine Einstellung anzunehmen, reagiere ich nicht auf meinen sozialen Kontext, sondern ich agiere in dessen Rahmen bzw. versuche mich, ausserhalb davon zu bewegen. Die Qualität einer bewusst gewählten moralisch akzeptablen Attitüde ist demnach eine andere. Dies hat moralische Auswirkungen auf die Umstände, unter welchen es für äussere Wertquellen angemessen ist, mein „psychologisches Territorium zu kolonialisieren“. Bei einer reflektier-

ten Einstellung haben moralische Akteur*innen nach bestem Wissen und Gewissen die relevanten moralischen Aspekte bedacht und interpretiert. Es braucht in der Folge weitaus stärkere moralische Gründe, um die Verdrängung einer solchen qualitativ hochstehenden Attitüde zu rechtfertigen, als wenn es sich um eine meiner „zufälligen“ handelt. Was mir meine Eltern und dann später meine Peers mitgeben, hat einen direkten Einfluss darauf, was ich als ein gutes Leben erachte und wie dieses zu erreichen ist. Je nach Sozialisation kann sich eine Person in ihrem Leben moralisch verhalten, ohne ihre Werte bewusst gewählt zu haben. Aber *contra* Smith folgt daraus nicht, dies mache Autonomie irrelevant. Einer Person, die sich zufälligerweise moralisch verhält, fehlt etwas Wertvolles: Autor*innenschaft über ihr Leben (vgl. Abschn. 3.1.3).

Smiths Argumentation zeigt folglich, dass volle Autonomie nicht zwingend notwendig ist, damit wir eine moralisch akzeptable Attitüde besitzen. Sie ist aber zum einen entscheidend, um deren Qualität zu bewerten. Zum anderen hat sie direkte Auswirkungen auf den Kontext, unter welchen fremde Quellen auf uns einwirken dürfen. Diese Bemerkungen sprechen aber nicht *per se* gegen Smiths zentrales Argument, womit wir das Ich noch nicht als ein ungeeignetes Konzept für einen prinzipiellen individualistischen anarcho-philosophischen Ansatz zurückweisen können. M. N. Smiths (2013, 360) Kernaussage ist, dass wir uns von eingepflanzten Attitüden distanzieren sollen. Der Grund dafür ist, dass eine Einstellung, die wir besitzen, ein Teil unseres Selbst konstituiert. Hat diese ihren Ursprung in einer anderen Person oder Gruppe von Personen, dann formt Fremdes unsere Identität, was uns von uns entfremdet. Elemente meines Ichs, die durch mir nicht entfremdende Prozesse entstanden sind, sind jenen vorzuziehen, die Fremdes beinhalten. Dies sind die Überlegungen hinter dem *Prinzip der Relevanz der Herkunft* (RdH), welches eine zentrale Stellung in Smiths Argumentation einnimmt: Ist eine Attitüde aufgrund von Prozessen, von denen ich entfremdet bin, Teil meines Selbst, dann habe ich einen Grund, mich von dieser Attitüde zu distanzieren (357–58).

Ausgehend von diesen allgemeinen Überlegungen geht Smith in einem nächsten Schritt der Frage nach, welche Auswirkungen eine Pflicht zum Rechtsgehorsam auf unser Ich hätte. Gemäss der *Inversionsthese* (IT) verlangt ein politisches Sollen danach,

- i. sich von eigenen, ihm widersprechenden Verhaltensmustern zu distanzieren und
- ii. das Recht – welches eine fremde Quelle darstellt – anzuerkennen (361).

Wie erfolgt diese „Umkehrung“? Smith erklärt, dies geschehe durch dieselben Mechanismen, die eine moralische Person die Ansprüche, welche die Moral an sie stellt, als die eigenen erkennen lässt (362). Nicht Strafvermeidung oder der Wunsch nach Anerkennung motivieren sie, moralisch zu handeln. Es ist eher der Wunsch, das Richtige zu tun, der sie antreibt. In diesem Sinne ist Moral ein Teil von ihr. Ist man moralisch, hat das wiederum Auswirkungen darauf, welche Wünsche, Überzeugungen und Werte wir haben können (365): Gehen wir davon aus, dass zu φ -en unmoralisch ist und dass wir über den Status, den φ -en hat, im Bilde sind. Hat eine moralische Person den Wunsch, W zu φ -en, dann verspürt diese sowohl einen motivationalen als auch rationalen Druck, sich von W zu distanzieren. Damit schliesst die Moral aus der Grundmenge aller Wünsche, Überzeugungen und Werte, die wir haben können (oder haben wollen), die Teilmenge der unmoralischen Wünsche, Überzeugungen und Werte aus.

Durch die politische Pflicht erhält das Recht – unabhängig von seinem Inhalt – einen eigenen moralischen Status (vgl. Abschn. 2.2). Für Smith ist daran in Bezug auf das Selbst der Entstehungsprozess rechtlicher Normen problematisch, da wir auf diesen kaum einen Einfluss haben oder, um es in Smiths Worten zu sagen, den wir „nicht besitzen“ (366).¹⁰⁵ Moderne Staaten regulieren durch das Recht eine gewaltige Anzahl von Verhaltensweisen, die nicht auf einem bestehenden moralischen Prinzip beruhen (368). Moral und Recht unterscheiden sich inhaltlich, weil Letzteres teilweise durch Faktoren bestimmt ist, die weder einen konzeptionellen Bezug noch eine moralische Relevanz zu den behandelten legislativen Fragen aufweisen. Deren Kern betrifft die Frage, wie die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft zusammenleben sollen. Der Gesetzgebungsprozess ist aber von strategischen Entscheiden, Tauschgeschäften und partikularen Interessen geprägt. Diese moralisch nicht relevanten Faktoren, die konzeptionell nichts mit der legislativen Frage zu tun haben und sich durch die Gesetzgebung im Recht niederschlagen, sind für Smith ein Problem. Insofern uns das Recht „kolonialisiert“, setzen sich Konstruktionen in unserem Selbst fest, deren Ausgestaltung durch Aspekte beeinflusst wurde, die keine Bezüge zu unserer Vorstellung des guten Lebens aufweisen. Die Vorstellung ist aber, ein stabiles Selbst, das auf eigenen Überlegungen, Reflexionen etc. fusst, sei äusserst wertvoll. Und die Frage, ob man Wertvolles „zerstören“ oder

105 Hier offenbart sich für M. N. Smith (2013, 366) der Unterschied zu einem Versprechen. Einer anderen Person zu versprechen, man werde (nicht) φ -en, ist das Produkt meiner eigenen Überlegungen.

beibehalten soll, kann man (meistens) nicht aufgrund von Faktoren beantworten, die konzeptionell und moralisch keinen Bezug aufweisen (370). Diese zwei Punkte implizieren, dass die beschriebene Festsetzung von Konstruktionen in unserem Selbst durch das Recht moralisch problematisch ist.

Die Akzeptanz politischer Pflicht führt damit in eine Situation, die ein Dilemma zu sein scheint. Eine moralische Person, die durch ein politisches Sollen gebunden ist, muss entweder das eigene Selbst aufgeben, um fremde Werte zu spiegeln, damit sie auf Faktoren reagieren kann, die weder einen konzeptionellen Bezug zu noch eine moralische Relevanz für den Fortbestand des eigenen Selbst haben – oder hat eigene Werte und Überzeugungen, welche unvereinbar mit dem sind, was moralisch gesollt ist (373). Wählt sie die erste Option, dann gibt eine moralische Person etwas Wertvolles auf, und lässt ihr Selbst von fremden Entscheidungen kolonialisieren, die – trotz deren fragwürdigen Status – bestimmen, welchen moralischen Status die eigenen Werte und Überzeugungen haben. Dass die Moral dies von uns verlangt, ist für Smith nicht plausibel. Insbesondere wenn man Folgendes bedenkt: Die moralisch nicht relevanten Faktoren, die konzeptionell nichts mit der legislativen Frage zu tun haben, werden für den moralischen Status des Selbst erst durch die politische Pflicht relevant. Besitzen wir eine Pflicht zum Rechtsgehorsam, dann sind wir verpflichtet, wie vom Recht gefordert zu handeln. Eine moralische Person P wird daher anstreben, Überzeugungen und Werte (W_R) zu hegen, die mit den ihr auferlegten Rechtspflichten kompatibel sind. Diesen zuwiderlaufende Überzeugungen und Werte (W_{-R}) wird P ferner als moralisch problematisch anschauen. Dies alles gibt P Gründe, sich von W_{-R} zu distanzieren. Sind aber W_{-R} integraler Bestandteil von P s Selbst, distanziert sich P faktisch von sich selbst und nimmt mit W_R Begehren auf, die von aussen stammen. Dies zwingt P dazu, ihr Selbst zurückzustellen bzw. zu revidieren und sich aufgrund externer, moralisch nicht relevanter Faktoren neu zu erfinden, um den fremden W_R zu entsprechen.

Gelingt es mit dieser Argumentation, die politische Pflicht und – über die Korrelationsthese – legitime politische Autorität zurückzuweisen? Falls die politische Pflicht ein stabiles Selbst gefährdet, das auf eigenen Überlegungen, Reflexionen usw. fusst, dann haben wir einen sehr guten Grund, sie zurückzuweisen. Denn sie verlangt von uns, rechtliche Normen aufgrund ihres Status – und nicht ihres Inhalts wegen – zu einem Teil von uns zu machen. Dadurch entkoppelte der inhaltsunabhängige Charakter der politischen Pflicht unsere Überlegungen nicht nur von unseren Handlungen (vgl. Abschn. 2.2), sondern von unserem Selbst. Für mich ist es aber

fraglich, ob ein politisches Sollen tatsächlich danach verlangt, unser Selbst durch das Recht – und damit durch konzeptionell und moralisch nicht relevante Faktoren des Gesetzgebungsprozesses – kolonialisieren zu lassen. Der Grund dafür ist, dass die politische Pflicht höchstens indirekt nach einer Anpassung unseres Selbst verlangt.

Eine politische Pflicht verlangt von uns – so weit scheint es einen gewissen Konsens in der Literatur zu geben (vgl. Abschn. 2) –, das Recht zu befolgen, weil es sich um Recht handelt. Damit ist von uns verlangt, aufgrund einer rechtlichen Norm oder einer Kombination verschiedener rechtlicher Normen (nicht) zu ϕ -en, wenn wir ein politisches Sollen haben. Dieses gibt uns damit einen *pro tanto* Handlungsgrund, der aber nicht von uns verlangt, uns von unseren Wünschen und Überzeugungen zu distanzieren. Solange wir (nicht) ϕ -en, erfüllen wir die politische Pflicht. Unsere Wünsche und Überzeugungen, die dagegensprechen, dürfen damit nicht handlungsleitend werden, weil von einer moralischen Person, die eine politische Pflicht besitzt, moralisch gesollt ist, das Recht zu befolgen. Daraus folgt aber nicht automatisch, W_{-R} seien problematisch. Eine Person kann beispielsweise der Überzeugung sein, Linksverkehr sei die bessere Lösung für den Strassenverkehr, und dies kann ein essenzieller Bestandteil ihres Selbst sein. Sich der rechtlichen Regelungen zum Rechtsverkehr zu beugen, verlangt von der Person aber nicht, ihre Überzeugung aufzugeben.

An W_{-R} festzuhalten mag ein Konfliktpotenzial besitzen, aber dieses allein gibt uns keinen Grund, uns von W_{-R} zu distanzieren. Steht zum Beispiel Homosexualität unter Strafe, dann hat eine moralische Person eine *pro tanto* Pflicht, auf homosexuelle Handlungen zu distanzieren. Verliebt sie sich in eine andere Person desselben Geschlechts und möchten die beiden ihrer Liebe durch sexuelle Handlungen Ausdruck verleihen, dann sehen sie sich einem Konflikt gegenüber. Um aus der rechtlichen Pflicht, keine homosexuellen Handlungen auszuüben, die durch das politische Sollen einen moralischen Status erhalten hat, eine Notwendigkeit abzuleiten, sich von ihren homosexuellen Neigungen zu distanzieren, müsste Homosexualität moralisch verwerflich sein, was aber mehr als fragwürdig ist. Damit sind die beiden Personen einerseits angehalten, keine homosexuellen Handlungen auszuüben, diese sind aber andererseits aus einer moralischen Perspektive zumindest zulässig. Für die beiden Personen stellt sich folglich die Frage, welchem ihrer Wünsche – homosexuelle Handlungen vorzunehmen oder dem politischen Sollen zu entsprechen – sie nachgeben wollen. Solange ihre Entscheidung auf ihren eigenen Überlegungen basiert,

fusst folglich ihr Selbst weiterhin auf eigenen Überlegungen, Reflexionen usw. Entscheiden sie sich in diesem Fall zudem gegen die Rechtspflicht, keine homosexuellen Handlungen vorzunehmen, dann folgt daraus keine generelle Rückweisung der politischen Pflicht. Denn diese ist *pro tanto* und kann im Einzelfall von anderen moralischen Überlegungen übertrumpft werden. Sehen die beiden Personen dagegen davon ab, ihrem Wunsch auf homosexuelle Handlungen nachzugeben, dann müssen sie diesen nicht aufgeben.¹⁰⁶

Diese Überlegungen machen es fraglich, ob es notwendigerweise zu einer Kolonialisierung unseres Selbst durch das Recht kommt, wenn wir eine politische Pflicht anerkennen. Konflikte lassen sich nicht ausschliessen und diese können angesichts des sozialen und politischen Drucks, den ein Staat durch rechtliche Regelungen aufzubauen vermag, unser Selbst stark belasten. Aber dies spricht nicht gegen die politische Pflicht, sondern eher für eine Verpflichtung des Gesetzgebers, diesen Druck auf das Selbst möglichst gering zu halten sowie durch die Gesetzgebung auf eigenen Überlegungen, Reflexionen usw. fussende Selbst nicht zu zerstören.

3.3 Zweites Zwischenfazit: Autonomie ist zentral, aber nicht zentral genug

Für Robert Paul Wolff besitzen wir eine Pflicht, autonom zu handeln und Verantwortung für unsere Handlungen und Entscheidungen zu übernehmen. Um der Autonomiepflicht nachzukommen, muss eine Person den staatlichen Anspruch auf Autorität – bei welcher es sich für Wolff um ein Befehlsrecht mit einem korrelierenden Recht auf Gehorsam handelt – zurückweisen. Der Grund dafür ist, dass Wolff von einem Primat der Autonomie ausgeht, weshalb diese im Konfliktfall vorgeht. Eine autonome Person wird demnach keine rechtliche Norm aufgrund ihres Status befolgen (Abschn. 3.1.1). Daraus folgt aber nicht, Staatlichkeit sei immer abzulehnen. Für Wolff ist ein direktdemokratischer, auf Einstimmigkeit basierender Staat mit der Autonomie der Bürger*innen vereinbar (Abschn. 3.1.2).

Wie wir im Abschn. 3.1.3 gesehen haben, gibt es in Wolffs Argumentation diverse problematische Überlegungen. Erstens ist Wolffs These nicht überzeugend, wir seien zu absoluter Autonomie verpflichtet (McLaughlin

106 Ihr Wunsch kann die Grundlage sein, weshalb sie sich für die Entkriminalisierung von Homosexualität einsetzen, um so eine Harmonisierung ihrer widersprüchlichen Wünsche und Überzeugungen zu erreichen.

2010, 16). Geht es lediglich darum, für unsere Taten die Verantwortung zu übernehmen, ist Wolffs These zwar überzeugender, da verantwortungsvolles Handeln wertvoll und konstitutiv für unsere Handlungsfähigkeit ist. Daraus folgt aber keine Pflicht, mich nicht (zeitweise) einer Autorität zu unterstellen. Eher das Gegenteil ist der Fall. Bin ich für meine Handlungen letztinstanzlich verantwortlich, dann habe ich basierend darauf in vielen Fällen – wenn mir beispielsweise Expertise, Fähigkeiten usw. fehlen – ein Interesse daran, mich auf Autoritäten zu verlassen. Diese Überlegungen verdeutlichen, dass Autonomie und Autorität nicht zwingend antagonistische Konzepte sind. Daran schliesst ein zweiter Punkt an, den ich in Zusammenhang mit Ferraciolis (2015) aufgegriffen habe. Wie die *Bildungsfrage* zeigt, sind Autoritäten für viele eine Voraussetzung, um jene Fähigkeiten zu erlernen, die man für autonomes Handeln benötigt. Ein gesamtgesellschaftliches Bildungssystem ist unerlässlich, um die mentalen und kognitiven Fähigkeiten zu erlernen sowie um mögliche Lebensentwürfe kennenzulernen. Bildungsinstitutionen benötigen dafür aber Autorität, um nötigenfalls auch gegen den Widerstand der Eltern handeln zu dürfen. Die Notwendigkeit für ein mit Autorität ausgestattetes gesellschaftliches Bildungssystem kann Wolffs Ansatz aufgrund seiner absoluten Autonomiepflicht aber nicht berücksichtigen. Drittens ist Wolffs Monismus, der aus dem Primat der Autonomie folgt, nicht mit dem anarchistischen Kernwert der Diversität vereinbar. Autonomie mag ein zentrales Konzept im anarchistischen Denken sein, es ist aber weder das einzige noch das wichtigste, über allen anderen stehende. Viertens folgt aus Wolffs engem Politikbegriff ein Fokus auf staatliche oder politische Autorität, was aber andere herrschaftsförmige Bereiche und Autoritäten in nicht politischen Kontexten ausser Acht lässt. Damit präsentiert sich Wolffs Argumentation als eine antietatistische und droht in der Folge davon, den Anarchismus auf Anti-etatismus zu reduzieren. Anarchist*innen gehen aber darüber hinaus und kritisieren jegliche gesellschaftliche Strukturen, die Herrschaft fördern und auf zwangsbewehrte Autorität beruhen.

Die Möglichkeit, Autonomie und Autorität zu vereinbaren, spricht noch nicht per se gegen einen erfolgreichen prinzipiellen anarcho-philosophischen Ansatz. Für M. N. Smith (2013) bedroht eine politische Pflicht den moralischen Status unseres Ichs, weil dieses von fremden Faktoren kolonialisiert würde, die weder moralisch noch konzeptionell relevant für die legislativen Fragen sind (Abschn. 3.2). Ob es notwendigerweise zu einer Kolonialisierung unseres Selbst durch das Recht kommt, wenn wir eine politische Pflicht anerkennen, ist aber fraglich. Da das politische Sollen auf

der Ebene der Handlungen wirkt, folgt daraus nicht, man müsse Wünsche, Interessen usw. aufgeben, die rechtlichen Normen widersprechen. Diese Wünsche dürfen dann höchstens indirekt handlungsleitend sein, indem man sich beispielsweise für Gesetzesänderungen einsetzt. Derweil Smiths Argumentation nicht generell gegen eine politische Pflicht spricht, so spricht sie zumindest für eine Verpflichtung des Gesetzgebers, den Druck auf das Selbst möglichst gering zu halten sowie durch die Gesetzgebung ein auf eigenen Überlegungen, Reflexionen usw. fussendes Selbst nicht zu zerstören.

Wie die Beschäftigung mit Wolff und Smith zeigt, steht viel auf dem Spiel, wenn politische Autoritäten in unser Leben eingreifen und bestimmen, was erlaubt, geboten oder erwünscht ist. Es geht um die Autor*innenschaft über unser Leben. Die Beziehung zwischen Autonomie und Autorität ist aber komplex und nicht notwendigerweise antagonistisch. Wir benötigen Bildungsinstitutionen, um unter anderem notwendige Fähigkeiten zu erlangen sowie um uns Wissen über verschiedene Lebensentwürfe anzueignen. Wir benötigen Institutionen, welche Koordinationsprobleme lösen und uns in unserem Alltag sowie in unserer komplexen Welt unterstützen. Dies impliziert – *contra* Wolff –, dass Autonomie ohne Autoritäten nicht denkbar ist. Daraus folgt aber nicht, jede Form von Autorität könne auf dieser Basis legitimiert werden. Die Anarchist*innen erinnern uns daran, dass insbesondere intransparente oder geschlossene Autoritäten problematisch sind. In dieser Hinsicht stellt sich zudem die Frage, ob Wolff auf das korrekte Konzept fokussierte. Denn derweil Autoritäten autonomiefördernd sein können, stellt sich die Frage, ob sich Souveränität mit der damit verknüpften Idee der Letztinstanzlichkeit mit der Vorstellung selbstverantwortlicher, autonomer Individuen vereinbaren lässt.

