

5 Autorität als Dienstleistung?

Wie sich gezeigt hat, verteidigt Simmons die Korrelationsthese (vgl. Abschn. 4.1.5).¹⁸⁵ Sie ist für Simmons eine notwendige Voraussetzung, damit der Staat Legitimität erhalten kann: keine legitime politische Autorität ohne politische Pflicht. Da wir diese für Simmons – zumindest unter den gegebenen Umständen – nicht begründen können, ist kein existierender Staat legitim (Abschn. 4.1). Simmons' Verständnis des beanspruchten Herrschaftsrechts entspricht dabei der „Standardansicht“. Nach dieser lässt sich – basierend auf einer modifizierten Version der *Hohfeld'schen Inzidenzen* (Cassee 2016, 21–22; Wenar 2005) – der Herrschaftsaspekt von Autorität als ein komplexes Recht umschreiben, welches sowohl eine Freiheit (Rechtsregeln erlassen oder auflösen) als auch ein Anspruchsrecht (Anspruch, dass die Regeln befolgt werden) umfasst.¹⁸⁶ Dieses Verständnis ist nicht nur von konzeptioneller Relevanz, es beeinflusst auch die Fragestellung eines Projektes, welches sich mit Autorität in diesem Sinne befasst. Im Zentrum steht die Frage, ob die Bürger*innen in einer gerechten Gesellschaft eine allgemeine politische Pflicht (welche mindestens eine Pflicht zum Befolgen des Rechts umfasst) besitzen.

Sowohl Simmons als auch Wolff verneinen die Existenz ebendieser Verpflichtung. Mit dieser Position sind die beiden „anarcho-philosophischen“ Autoren nicht allein. Es gibt unter etatistischen Autor*innen einige, die mit dieser Antwort übereinstimmen. Im Gegensatz zu den „Anarcho“-Philosoph*innen folgt für sie aber aus dem Fehlen der politischen Pflicht nicht, legitime politische Autorität sei unmöglich. Der Grund dafür ist, dass diese

185 Dieser seit in *Moral Principles and Political Obligations* vertretenen Position (Simmons 1979, 196) ist Simmons treu geblieben, wovon seine Diskussion der Besonderheitsbedingung in *Boundaries of Authority* zeugt (Simmons 2016, 62).

186 In seinem aktuellen Essay nimmt Dagger (2018) eine gegenteilige Position ein und argumentiert – in einem Angriff auf die Revisionist*innen –, das Herrschaftsrecht einer legitimen politischen Autorität sei *lediglich* ein Anspruchsrecht. Derweil ich denke, dass (aus der Sicht des Subjekts) der Anspruch, sich ans Recht zu halten, zentral ist, können wir lediglich ein unterkomplexes Verständnis von Autorität entwickeln, reduzierten wir das von Staaten reklamierte Herrschaftsrecht alleinig auf diesen Anspruch.

„Revisionist*innen“ die Korrelationsthese aufgeben.¹⁸⁷ Daraus ergibt sich ebenfalls eine Fokusverschiebung: Was – wenn nicht die politische Pflicht der Bürger*innen – macht eine politische Autorität legitim? Von den verschiedenen revisionistischen Autor*innen ist für meine Fragestellung insbesondere Joseph Raz’ Theorie von grosser Relevanz. Dies liegt nicht nur daran, dass Raz’ Autoritätskonzeption in der philosophischen Diskussion äusserst einflussreich ist.¹⁸⁸ Ein weiterer Grund ist sein Autoritätskonzept, das womöglich mit dem Anarchismus vereinbar ist (vgl. Abschn. 5.3) und damit Teil einer „genuine“ anarcho-philosophischen Position sein kann.

Raz verneint auf der einen Seite die Existenz einer politischen Pflicht. Dies bezeichnet er in seinem Essay „Authority and Consent“ selbst als eine schwache anarchistische Position (Raz 1981, 105). Auf der anderen Seite argumentiert er aber, politische Autorität könne nichtsdestotrotz legitim sein (Raz 1986, 2006). Mit Wolff teilt sich Raz die Überzeugung, Autorität müsse mit individueller Autonomie vereinbar sein. Der Antagonismus zwischen den beiden Konzepten ist bei Raz – im Gegensatz zu Wolff – indes nicht in faktisch allen denkbaren Kontexten unüberwindbar. Wir geben für Raz unseren eigenen Willen eben gerade nicht auf, wenn wir eine legitime Autorität akzeptieren. Im Gegenteil, diese sind eine Voraussetzung für ein autonomes Leben.

5.1 Autoritäten als Dienstleister: Raz’ Dienstleistungskonzeption

5.1.1 Die Rechtfertigung von Autorität

Treffen obige Überlegungen zu, dann stellt sich die Frage, unter welchen Voraussetzungen Zustimmung im Speziellen oder die politische Pflicht im Allgemeinen eine bindende Wirkung entfalten können. Raz’ Antwort

187 In einem Essay zeichnet Richard Dagger (2018) die grossen Argumentationsbögen dieser „Revisionist*innen“ in einer kritischen Würdigung nach. Er argumentiert gegen die revisionistische Position, politische Autorität sei nur dann zu verstehen, wenn dem Herrschaftsrecht ein Anspruch auf Befolgung gegenüberstehe (siehe Fussnote 2).

188 So erklärt z. B. Fabienne Peter (2017) in einem Interview mit Luc Foisneau, Raz habe sehr wichtige Arbeit zum Thema der politischen Legitimität geleistet. Beschäftige man sich mit dieser, müsse man sich mit Raz’ Überlegungen auseinandersetzen. Auch die unzähligen Essays, die über Raz’ Ansätze geschrieben wurden, zeugen von Raz’ Einfluss auf die Diskussion.

darauf ist seine *Dienstleistungskonzeption von Autorität*. Im Gegensatz zu Simmons versteckt Raz seinen „Realismus“ oder Pragmatismus nicht, sondern verwendet diesen als Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Staaten sind geeignete Institutionen, um Koordinationsprobleme und Gefangenendilemmata zu lösen (vgl. Raz 1986, 49).¹⁸⁹ Raz stellt an staatliche Institutionen ferner den Anspruch, im Interesse der Regierten zu handeln (vgl. Raz 1987, 79). In Kombination ergeben diese beiden Punkte einen spezifisch instrumentalistischen Blick auf die Legitimationsfrage: Unter welchen Bedingungen ist eine politische Autorität ein gutes Instrument, um die Interessen der Bürger*innen zu befördern? Welche Leistungen muss sie erbringen, um ein gutes Instrument zu sein?

Raz beginnt somit die Frage von jenem Punkt aus zu beantworten, den Simmons klar dem Rechtfertigen zuordnet. Es ist an dieser Stelle, an der Simmons Raz zum ersten Mal kritisieren könnte. Simmons argumentierte vermutlich, Raz vermisste zwei Konzepte, die zwar verlinkt, analytisch aber verschieden sind. Wie bereits an anderer Stelle argumentiert, ist es für mich problematisch, die Nützlichkeitsdimension davon auszuschliessen, Legitimation (teilweise) zu begründen (vgl. Abschn. 4.3). Leipold (2015, 321n5) weist auf weitere relevante Punkte hin. Erstens ist in Raz' Theorie Legitimation ohne Rechtfertigung nicht möglich, denn es braucht das komparative Element, um entscheiden zu können, ob eine Institution besser als eine andere ist. Dies ist die Voraussetzung, damit die Institution legitime Autorität beanspruchen kann. Leipold macht zweitens auf eine Aussage von Raz aufmerksam:

I made clear that compliance with the normal justification is not sufficient for the legitimacy of an authority. One needs also to show that there are no defeating contrary reasons. (Raz 1989, 1180).

189 Raz' Verwendung des Begriffes *Koordinationsprobleme* darf nicht mit dem spieltheoretischen Verständnis verwechselt werden. Dieses ist, wie z. B. John Finnis (1989, 99–100) erklärt, enger gefasst (die Spielerinnen oder Spieler haben transitive, komplettete und geordnete Präferenzen und sie bevorzugen *eine* zu *keiner* Lösung), als das Verständnis, welches er selbst oder Raz verwenden. Für Finnis zielt der Begriff *Koordinationsproblem* auf jede Situation ab, in der sich – kommt es zu Koordination – signifikante Vorteile, die anders nicht möglich wären, für eine Vielzahl von Personen auf eine Weise ergeben, die Personen, die nicht von der Koordination profitieren oder die davon geschädigt werden, als „eine gute Sache“ einschätzen. Raz (1986, 30) bezeichnet *Koordinationsprobleme* als jene Probleme, bei denen die Interessen einer Gruppe in dem Sinn zusammenfallen, als dass sie aus einer Reihe von Möglichkeiten jene bevorzugen, welche die Grosszahl der Mitglieder befolgen werden.

Daraus folgt für Leipold, Rechtfertigung sei eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung legitimer Autorität. Somit differenziert Raz ebenfalls klar zwischen Rechtfertigen und Legitimieren, verbindet diese aber im Gegensatz zu Simmons miteinander.

Was sind die Bedingungen für Legitimität nach Raz? Zunächst ist die *normale Rechtfertigungsthese* (nRT) zu nennen:

[...] the normal way to establish that a person has authority over another person involves showing that the alleged subject is likely better to comply with reasons which apply to him (other than the alleged authoritative directives) if he accepts the directives of the alleged authority as authoritatively binding and tries to follow them, rather than by trying to follow the reasons which apply to him directly.¹⁹⁰ (Raz 1986, 53).

In der nRT findet sich der Kern in Raz' Überlegungen wieder. Die Autorität einer Institution ergibt sich daraus, dass wir durch sie besser den Gründen nachkommen, die ohnehin für uns gelten, als wir dies ohne die Institution täten. Sie können dies tun, weil sie die Macht besitzen, Koordinationsprobleme und Gefangenendilemmata zu lösen (49). Ein häufig genanntes Beispiel dafür ist der Entscheid, ob Links- oder Rechtsverkehr gilt (30–31). Beide Varianten sind (moralisch) gleichwertig, womit beide eine gleichwertige Option darstellen. Um das Koordinationsproblem zu lösen, wäre es wünschenswert, entschieden alle sich für *eine* Vorgehensweise. Handeln alle für sich allein, ist dieses Ergebnis nicht sichergestellt. Dafür benötigen wir eine authoritative Aussage einer Autorität. Damit setzt Legitimität bei Raz voraus, eine *de facto* Autorität zu sein (vgl. Raz 2006, 1036).¹⁹¹ Erst wenn die Institution in der Lage ist – d. h. die Macht dazu besitzt – ihre autoritativen Aussagen durchzusetzen, kann sie Koordinationsprobleme und Gefangenendilemmata lösen. Andernfalls wird sie nicht in der Lage sein, *eine* für alle gültige Lösung durchzusetzen. Kann sie dies, wird die Autorität zum „fehlende Glied“ zwischen richtiger Handlung und Individuum, woraus sich Autorität ableitet (Raz 1986, 49). Raz nennt die nRT aus dem Grund so, weil sie nicht die einzige Möglichkeit ist, eine Autorität zu rechtfertigen. Die nRT ist aber das normale und primäre Argument für die Rechtfertigung von Autorität (Raz 1989, 1179).

190 Raz' Autoritätskonzeption bezieht sich – wie das Zitat deutlich macht – nicht alleinig auf Institutionen, sondern ebenfalls auf Personen.

191 Als Beispiel dafür, was eine *de facto* Autorität ausmacht, nennt Raz (2006, 1036) den sozialen Fakt, dass ihr breite Bevölkerungsschichten folgen oder sich ihr mindestens fügen.

Neben der nRT formuliert Raz noch eine weitere Bedingung für legitime Autorität: die *Abhängigkeitsthese* (AT) (Raz 1986, 47). Gemäss dieser müssen Institutionen ihre Direktiven auf der Basis von Gründen erlassen, die für uns – unabhängig von der Existenz der Autorität – Gültigkeit besitzen. Basieren die autoritativen Aussagen *nicht* auf bereits für Personen geltende Gründe oder wären diese allein besser darin, den relevanten Gründen nachzukommen, besitzt eine Autorität keine Legitimation für ihr Handeln (55–56). Aus diesem Grund handelt es sich für Raz um eine Dienstleistungskonzeption, denn diese ist dafür da, den Bürger*innen zu dienen; womit sie folglich kein Selbstzweck ist.

Sowohl die AT als auch die nRT verweisen – unabhängig voneinander – auf die *Präemptivthese* (PT): Anweisungen von Autoritäten schliessen andere Gründe von unseren Überlegungen aus (57). Als Beispiel nennt Raz Fälle, in denen wir ein Schiedsgericht anrufen, um einen Streitfall zu schlichten (41–42). Die Entscheidung des Gerichts ist nicht lediglich *ein* Grund unter anderen Gründen, entsprechend dem Schiedsspruch zu handeln. Es ist der einzige. Das Urteil schliesst andere Handlungsgründe aus. Die verdrängende Kraft autoritativer Aussagen ist nicht absolut oder abschliessend. Wie Raz bemerkt, kann eine autoritative Aussage etwa gar nicht darauf abzielen, alle anderen Gründe auszuschliessen, sondern den Fokus alleinig auf eine bestimmte Art von Überlegungen (z. B. ökonomische) legen (46). Auch können, wie Raz weiter ausführt, Notfälle, die Verletzung fundamentaler Menschenrechte oder Willkür eine legitime Grundlage dafür sein, Entscheide einer Autorität in Zweifel zu ziehen.

Aus Sicht der AT hat die PT die Funktion, ein doppeltes „Zählen“ von Gründen zu verhindern. Da eine legitime Autorität gemäss der AT die relevanten Gründe bereits berücksichtigt hat (täte sie dies nicht, wäre sie nicht legitim), bezöge man diese zweimal in die eigene Deliberation mit ein, betrachtete man die autoritativen Aussagen lediglich als einen zusätzlichen Handlungsgrund (58). Das Resultat wäre eine zu starke Gewichtung von Gründen, im Sinne der autoritativen Anweisungen zu handeln. Um diese Dopplung zu verhindern, braucht es die PT. Aus der Sicht der nRT ist die PT eine notwendige Voraussetzung, um den Zweck der nRT zu erfüllen. Damit eine Autorität Personen unter ihrem Einfluss dazu bringen kann, ihren Verpflichtungen besser nachzukommen, als sie dies allein täten, müssen autoritative Aussagen andere Überlegungen verdrängen können (61).

In jüngerer Zeit hat Raz die Formulierung der PT verfeinert (vgl. Ehrenberg 2011b, 887). Legitime autoritative Aussagen sind als Gründe zu behandeln, die jene, gegen das gesollte Verhalten sprechende Gründe ersetzen.

5 Autorität als Dienstleistung?

zen, welche die Autorität hätte berücksichtigen sollen, als sie ihre Aussage äusserte (Raz 2009, 140). Mit den Gründen, welche die Autorität hätte berücksichtigen sollen, sind alle Gründe gemeint, welche zum Zeitpunkt bekannt sein sollten und können. Aus neuen Erkenntnissen können sich neue Gründe ergeben, die der Autorität nicht hätten bekannt sein können und damit nicht durch die autoritative Aussage ersetzt werden. Das Resultat daraus kann auch sein, dass die Legitimität der Autorität in Mitleidenschaft gezogen wird. Formuliert die Autorität im Lichte neuer Beweise ihre Aussagen nicht um, erfüllt sie die nRT nicht mehr, womit sie (unter Umständen) nicht mehr legitim ist. Damit ist Legitimität für Raz nicht nur ein dynamisches, sondern auch ein kontextabhängiges Konzept.

Der letzte Punkt verstärkt sich noch durch eine weitere Einschränkung, die Raz formuliert. Eine legitime Autorität hat für ihn keine allumfassende Befehlsgewalt. Diese beschränkt sich auf jene Bereiche, in denen es wichtiger ist, sich richtig zu entscheiden, und schliesst jene aus, in denen es intrinsisch wertvoll ist, das eigene Leben in Eigenregie zu führen (Raz 1986, 57). Somit „reagiert“ Autorität in Raz' Sinne nicht nur auf eine veränderte Erkenntnislage, sie berücksichtigt ebenfalls, dass selbstständig zu handeln an und für sich wertvoll ist.

5.1.2 Können Staaten Dienstleister in Raz' Sinne sein?

Der simpelste Weg, Raz' Dienstleistungskonzeption auf einen Staat zu übertragen, wäre zu argumentieren, dieser Staat erfülle die nRT, die PT und die AT. Raz verneint die Möglichkeit, die Dienstleistungskonzeption auf diese Weise auf Staaten zu übertragen. Für ihn muss die Frage, ob der Staat die Dienstleistungskonzeption erfüllt, für jedes Individuum separat geklärt werden. Und dort, wo eine Person besser als der Staat ist, die für sie geltenden Gründe zu identifizieren, hat dieser keine Autorität (Raz 1986, 78). Darüber hinaus beschränkt die Abhängigkeitsthese, wie oben beschrieben, staatliche Autorität auf jene Bereiche, in denen es wichtig ist, richtig zu entscheiden. Damit ist die Idee der Stückwerksautorität auf den Staat zu übertragen (80). Akzeptiert man den grundsätzlichen Wert davon, selbstständig zu handeln, folgt daraus eine Anforderung an politische Institutionen, den zu regierenden Individuen möglichst viel Raum fürs selbstständige Handeln zu geben.

Die umrissenen Punkte ergeben eine flexible, diskriminierende, relative Autoritätskonzeption: Die autoritative Aussage X kann für Person A

legitim sein, weil *A* dadurch besser den Gründen nachkommt, die für ihn gelten. Ist dies für *B* nicht der Fall, dann besitzt *X* keine autoritative Kraft gegenüber *B*. Ebenso ist es möglich, dass *X* zum Zeitpunkt t_1 die nRT in Bezug auf *A* erfüllt, zum Zeitpunkt t_2 aber nicht mehr. Damit ist der Umfang der Autorität, die eine Person oder Gruppe von Personen über andere haben kann, wandelbar und unterscheidet sich sowohl von Person zu Person als auch von Zeitpunkt zu Zeitpunkt (73–74). Trotz dieser Einschränkungen argumentiert Raz, Staaten hätten nicht nur einen grossen Teil der üblicherweise beanspruchten Autorität über ihre Bürger*innen in Bezug auf bestimmte Themenfelder. Grundsätzlich gerechte Staaten hätten auch Autorität über fast alle in bestimmten Bereichen. (100, 103)

Eine Frage ist bisher noch unbeantwortet geblieben. Zu was berechtigt legitime politische Autorität? Ein entscheidendes Element legitimer Autorität ist für Raz ein Recht zu regieren, das mit einer Pflicht der der Autorität Unterstehenden korreliert, den autoritativen Aussagen Folge zu leisten (Raz 2006, 1012).¹⁹² Die Pflicht, staatliche Anweisungen zu befolgen, basiert nicht auf der Tatsache, dass es sich bei den autoritativen Aussagen um Recht¹⁹³ handelt. Es sind die dahinterliegenden Gründe, die das Individuum ohne das Recht ebenso hätte.¹⁹⁴ Das Recht besitzt für Raz folglich keine moralische Autorität.

Dies muss uns aber stutzig machen. Wie kommt es, dass die Fähigkeit einer Autorität, uns dabei zu helfen, den für uns geltenden Gründen besser nachzukommen, als wenn wir uns auf unser eigenes Urteil verliessen, uns zu Handlungen verpflichten mag? Wenn mir beispielsweise meine Ärztin nahelegt, aufgrund meines Übergewichts auf Fast Food zu verzichten, dann gibt mir das einen Grund, zukünftig Frittenbuden zu vermeiden. Meine Ärztin besitzt aber keinen Anspruch darauf, dass ich auf Fast Food verzichte. Weshalb sollte dies bei politischen Autoritäten anders sein?

192 Auf den Umfang und die Natur dieser Pflicht komme ich in Abschn. 5.4.2 zu sprechen.

193 Für Raz (1986, 70) ist das *Recht* das Instrument, durch welches der Staat seine Macht ausübt. Der *Staat* stellt dagegen die politische Organisation dar und die *Regierung* die Akteurin, durch welche dieser agiert.

194 Raz' Ansatz ist damit bescheidener als die meisten anderen Theorien, die sich mit dem Problem der politischen Pflicht befassen. Er versucht nicht, eine allgemeine Pflicht zu begründen, das Gesetz *qua* Gesetz zu befolgen. Tatsächlich basiert jede Pflicht, die ein Subjekt hat, das Gesetz zu befolgen, auf Gründen, die das Subjekt bereits hat, um so zu handeln, wie es das Gesetz vorschreibt (vgl. dazu etwa Ehrenberg 2011b, 885–86).

Die Antwort darauf folgt aus den Gründen, bei deren Befolgung uns politische Autoritäten unterstützen sollen. Sobald wir moralisch zu Handlungen verpflichtet sind, können wir nicht mehr entscheiden, für welche Handlungsoption wir uns entscheiden. Denn nun gibt es eine oder mehrere richtige Handlungen, zu denen wir verpflichtet sind. Einem moralischen Sollen nicht nachzukommen, ist grundsätzlich moralisch verwerflich.

Auf dieser Basis lässt sich – folgen wir Krehoffs (2008, 287) Rekonstruktion von Raz' Dienstleistungskonzeption – das Recht auf Herrschaft politischer Autoritäten fassen, indem wir die Autorität nicht als ermächtigte Entität verstehen, sondern als Vermittlerin zwischen Rechtsinhaber*innen sowie Verpflichteten.¹⁹⁵ Die Pflicht, sich ans Recht zu halten, ist nicht auf die Zustimmung der Bürger*innen angewiesen, sondern folgt aus den für sie geltenden moralischen Gründen.¹⁹⁶ Ein moralisches Anspruchsrecht reicht aus, um andere zu Handlungen zu verpflichten. Beispielsweise folgt aus meiner Pflicht, andere nicht zu verletzen, im Straßenverkehr eine Verpflichtung, auf der „richtigen“ – d. h. auf der vom Gesetzgeber vorgegebenen Strassenseite zu fahren.

Trotz der fehlenden (direkten) moralischen Autorität darf für Raz eine legitime politische Institution die Befolgung des Rechts durch Zwangsmittel sicherstellen. Auf den ersten Blick erklärt er die Befähigung dazu, Zwang erfolgreich einsetzen zu können, zu einer notwendigen Voraussetzung legitimer Autorität. So sagt er an einer Stelle:

[...] governments of the kind we are familiar with can only succeed in meeting the conditions of legitimacy (according to the service conception) if they have the authority to use and are successful in the use of force against those who flout certain of their directives. (Raz 2006, 1036).

Diese Leseart verkennt aber die Funktion von Zwang. Denn seine erfolgreiche Anwendung macht eine Institution oder Person nicht zu einer legitimen Autorität. Ein – wenn nicht gar *der* – Hauptfaktor, der die Legitimität etabliert, ist die Fähigkeit einer Autorität, Koordination sicherzustellen (1031). Somit ist Zwang kein notwendiges Element legitimer Autoritäten.

195 Verstehen wir politische Autoritäten als Vermittlerinnen zwischen Rechtsinhaber*innen sowie Verpflichteten, bedeutet dies, dass die Autorität selbst lediglich ein indirektes Anspruchsrecht gegenüber den ihr Unterstehenden hat. Auf die daraus folgenden Implikationen komme ich im Abschn. 5.4.2 zu sprechen.

196 Es wäre aber zu voreilig, daraus zu schliessen, jeder moralische Grund müsse (und könne) durch Autoritäten verrechtlicht werden. Ebenso wenig begründet jeder moralische Grund eine Pflicht zu gewissen Handlungen.

Können sie ihren Funktionen nachkommen, ohne auf Zwang zurückgreifen zu müssen, dann sind sie noch immer eine Autorität (vgl. dazu Leipold 2015, 326).

Insgesamt zählt Raz fünf Charakteristika auf, die Situationen teilen, in denen es für ein Individuum von Vorteil ist, einer Autorität zu folgen (Raz 1986, 75). Erstens ist dies Expertise. Es ist vorteilhaft, einer Autorität zu folgen, wenn diese das grösste Expert*innenwissen über eine Problemstellung besitzt.¹⁹⁷ Zweitens ist dies der Fall, wenn eine Autorität weniger anfällig für Bias, Druck oder Versuchung ist. Drittens, wenn eine indirekte Strategie für die Individuen besser darin ist, die eigenen Handlungen gemäss den relevanten Gründen zu gestalten. Viertens, wenn individuelle Entscheidungen kostspielig sind, Unsicherheit auslösen oder anstrengend sind. Fünftens, wenn die Autorität in der besseren Position ist, um relevante Ziele zu erreichen.

Hinsichtlich der Einschränkung Raz', Autorität sei auf jene Bereiche beschränkt, in denen es wichtiger ist, richtig zu handeln, als selbst zu entscheiden, ergibt sich für mich ein relevanter, bisher nicht genannter Punkt. Ist Autonomie an und für sich ein Wert, dann ist es im Grunde stets wichtig, autonom zu handeln. Es ist aber, und darin ist Raz mit Blick auf Gefangenendilemma und Koordinationsprobleme zuzustimmen, nicht immer wünschenswert, wenn wir selbst entscheiden. Anders ausgedrückt ist es bisweilen wichtiger, sich richtig zu entscheiden. Wie das Komparativ andeutet, werden zwei Größen miteinander verglichen, wobei fallweise der Wert der autonomen Handlung jenen der richtigen übersteigt, oder *vice versa*. Man kann sich mühelos Beispiele ausdenken, in denen es leichtfällt zu bestimmen, welcher Wert den anderen übertrumpft. Für gewisse Fälle, die im Kontinuum zwischen den beiden Extrempunkten zu liegen kommen, wird der Wert des Richtigen je nach Kontext unterschiedlich sein. Ist dem so, ist der Übergang zwischen beiden Extremen fliessend und – in der Folge – Autorität nicht stets gleich stark. Im Licht der Diskussion in diesen Abschnitt bedeutet dies, dass selbst in Bereichen, in denen eine bestehende Institution legitime Autorität besitzt, diese in einem Spannungsverhältnis zur individuellen Autonomie steht. Aber zumindest theoretisch ist es möglich, in jedem Fall entscheiden zu können, ob wir selbst entscheiden sollen oder ob wir entscheiden lassen sollen. Der Widerstreit führt folglich nicht in einen Konflikt (auch wenn in realistischen Umständen eine Entschei-

197 Als Beispiel dafür nennt Raz (2006, 1014–15) Bestimmungen über den Umgang mit pharmazeutischen Produkten.

dung schwerfallen kann, weil uns z. B. relevante Informationen fehlen) (vgl. dazu das „Sphärenmodell praktischer Autorität“, Abschn. 5.2.5).

Eine noch offene Frage ist, wer oder was eine legitime politische Autorität sein kann, wenn wir Raz' Dienstleistungskonzeption übernehmen. Eine Antwort darauf lässt sich am besten geben, indem wir zuerst überlegen, auf welche Ebene politischer Organisation Raz' Autoritätsverständnis abzielt. Analysieren wir politische Systeme, lassen sich drei unterschiedliche Ebenen identifizieren. Die *Makroebene* ist das politische Institutionenengefüge als Gesamtes. D. h. sie umfasst – nehmen wir die Schweiz als Beispiel einer *de facto* Autorität – die verschiedenen Organisationen, Behörden und Institutionen wie den Bundesrat, den Grossen Rat des Kantons Bern oder den Stadtrat der Stadt Zürich, die in ihrer Gesamtheit das politische System der Schweiz darstellen. Darunter kommen auf der *Mesoebene* die einzelnen Institutionen oder Netzwerke von Institutionen. Ein Beispiel dafür sind – bleiben wir im Schweizer Kontext – die einzelnen Kinder- und Erwachsenenschutzbehörden, die verschiedenen Polizeibehörden oder die Alters- und Hinterlassenenversicherung (AHV). Die „*Amtspersonen*“ wie Polizist*innen oder Richter*innen bilden die zuunterst liegende *Mikroebene* politischer Organisation.

Wir haben gesehen, dass gemäss Raz' Dienstleistungskonzeption sowohl Einzelpersonen als auch Institutionen potenziell legitime Autorität besitzen können (vgl. Abschn. 5.1). Diese korrespondieren mit der Mikro- sowie der Mesoebene. Was bedeutet dies für die Makroebene? Können Staaten als Ganzes politische Autorität besitzen? Für Raz ist dies der Fall (vgl. Abschn. 5.1.2). Meine Interpretation legt dagegen nahe, dass Staaten nicht als Ganzes legitime Autorität besitzen können. Denn nicht *die* Schweiz erbringt gegenüber ihren Bürger*innen Dienstleistungen, die Autorität zu rechtfertigen vermöchte. Es sind „*ihre*“ Institutionen und „*ihre*“ Amtsträger*innen. Dies führt nicht zwingend zu einer anarchistischen Position. Zwar können Staaten *an und für sich* nicht legitim sein, eine Mehrzahl (oder theoretisch gar alle) „*ihrer*“ Institutionen könnten legitime politische Autoritäten sein. Spricht man in diesem Kontext davon, Staat A sei legitim, sagt man nichts anderes als: „Die meisten Institutionen des politischen Systems auf As Territorium sind für die meisten Bewohner*innen in As Territorium legitime Autoritäten.“ In diesem Sinn ist die Schlussfolgerung in einer gewissen Weise mit dem alltäglichen Sprachgebrauch vereinbar.

Die Idee, Staaten als Ganzes könnten niemals legitime Autorität erlangen, mag trotzdem auf den ersten Blick der Intuition der meisten zuwider-

laufen. Man könnte etwa argumentieren, Autorität auf diese Weise zu verstehen, widerspräche dem Autoritätsverständnis der meisten. Wie ich oben bereits angedeutet habe, ist dies auf sprachlicher Ebene nicht zwingend. Ferner hat die Sichtweise, die legitime Autorität auf der Mikro- und der Mesoebene ansiedelt, den deskriptiv-analytischen Vorteil, dass sie uns davor bewahrt, den „Staat“ als einen monolithischen Block zu verstehen. Weder ist er mit der Gesellschaft gleichzusetzen (vgl. Abschn. 2.1.2), noch ist er eine einheitliche Entität. So über den Staat zu sprechen, ist in gewissen Fällen als argumentative Krücke hilfreich, um beispielsweise die Komplexität zu reduzieren. Trotzdem dürfen wir eines nicht vergessen: Staaten sind im Grunde genommen ein komplexes System verschiedener Institutionen mit unterschiedlichsten politischen Agenden.¹⁹⁸ Darüber hinaus stärkt die Dienstleistungskonzeption die theoretische Position einiger Anarchist*innen, die einzelne staatliche Institutionen ablehnen, andere dagegen vorläufig unterstützen (oder nicht behindern). Denn sind diese Institutionen der Kern legitimer politischer Autorität, dann ist der anarchistische Pragmatismus keine inkonsequente Haltung. Man muss darin vielmehr eine differenzierte Position gegenüber einem komplexen Institutionengefüge sehen, in dem einzelne Institutionen keine, andere wenig und einige vielleicht mehr legitime Autorität besitzen.

5.2 Sind politische Autoritäten wirklich Dienstleister?

Die hohe Flexibilität der Dienstleistungskonzeption verbunden mit ihrer Wertschätzung individueller Autonomie macht Raz' Autoritätsverständnis attraktiv, um diese als Grundlage für die positive anarchistische Herausforderung zu verwenden. Bevor wir dies aber tun können, müssen wir uns zunächst einigen Einwänden gegen die Dienstleistungskonzeption zuwenden. Insbesondere der Stückwerkscharakter widerspricht dem gängigen Verständnis politischer Autorität und bedarf deshalb unserer besonderen Aufmerksamkeit. Gegen den Stückwerkscharakter kann man argumentieren, dieser fördere rechtliche Rosinenpickerei und vertrage sich nicht mit

198 Der Streit zwischen dem House of Commons und der britischen Regierung in Folge des Brexits ist ein gutes Beispiel dafür. Premierminister Boris Johnson zielte auf einen Austritt des Vereinigten Königreiches auf den 31. Oktober 2019 und nahm dafür einen vertragslosen Zustand zwischen dem ausgetretenen Vereinigten Königreich und der Europäischen Union in Kauf. Die Mehrheit im House of Commons wollte einen vertragsfreien Zustand dagegen verhindern.

der Aufgabe des Rechts, verbindliche Regeln für alle zu definieren. Diesen Vorwurf können wir auf der Grundlage von John Finnis' Kritik an Raz' Position weiter vertiefen und konkretisieren. Denn Finnis' These des Rechts als nahtloses Netz ist viel näher am gängigen Verständnis politischer Autorität.

Neben diesem Argumentationsstrang gegen die Dienstleistungskonzeption, der ich mich im nächsten Abschnitt widme, gibt es noch weitere Kritikpunkte, die relevant sind, möchte man die Dienstleistungskonzeption der positiven Herausforderung zugrunde legen (vgl. Ehrenberg 2011a). Selbst wenn wir die These des Rechts als nahtloses Netz ablehnen, haben wir Gründe, die gegen politische Autorität mit Stückwerkscharakter sprechen. Die hohe Dynamik und Flexibilität, die sich aus diesem ergibt, können in Unsicherheiten münden. Ob eine Autorität *A* gegenüber Person *B* in Zusammenhang mit Policy-Bereich *C* legitime Autorität besitzt, muss für den Zeitpunkt t_1 ebenso neu bestimmt werden wie für t_2 , t_3 usw. Daraus resultiert eine immer wieder aufs Neue aufkommende Unsicherheit über *A*'s Status gegenüber *B*. Auf diesen Kritikpunkt gehe ich in Abschn. 5.2.2 ein.

Neben dem Stückwerkscharakter gibt es ein weiteres Element der Dienstleistungskonzeption, welches zu problematischen Ergebnissen führen könnte. Indem wir Autorität mit der Frage verbinden, ob *X* ein guter Dienstleister ist, stellen wir *X*'s Performanz ins Zentrum unserer Überlegungen. Ist aber diese entscheidend, könnten dann nicht auch ungerechte Regimes legitime Autorität erlangen? Dieser Frage gehe ich in Abschn. 5.2.3 nach.

In Abschn. 5.2.4 gehe ich auf eine dritte Argumentationslinie ein, nach welcher die nRT ignorant gegenüber demokratischen Entscheiden und DisSENS sei. Denn es gehe nicht darum, unterschiedliche Meinungen zu versöhnen, sondern um richtige Antworten. Diese Tendenz ist nicht nur aus demokratischer Perspektive problematisch. Angesichts des anarchistischen Kernwertes der Diversität könnte dies gegen eine Adaption der Dienstleistungskonzeption für die positive Herausforderung sprechen.

Ein letzter Punkt, den wir betrachten müssen, ist die Frage, ob der dialogische Charakter von Autorität, der sich aus der Dienstleistungskonzeption ergibt, das Individuum nicht überfordert. Wie ich in Abschn. 5.2.5 zeige, helfen uns Autoritäten in Raz' Sinn zwar, bessere rationale Denker*innen zu sein, dafür scheinen sie von uns aber sehr viel zu fordern, um bestimmten zu können, ob sie die nRT erfüllen.

5.2.1 Ist das Recht ein nahtloses Netz?

In *Natural Law and Natural Rights* ([1980] 2011) präsentiert Finnis seinen naturrechtlichen Ansatz, der die Rolle des Rechts in Fällen sozialer Koordination betont. Unser Verhalten durch das Rechtssystem zu koordinieren, erlaubt es uns, in einer Gemeinschaft zusammenzuleben und die verschiedenen Aspekte dieses Gemeinschaftsgutes sicherzustellen. Indem er die Dynamiken sozialer Koordination vor dem Hintergrund seines Verständnisses praktischer Vernunft (*practical reason*) erläutert, möchte Finnis zeigen, dass instrumentelle Rechtsansätze unzureichend sind. Aus diesem Fokus auf Koordination als essenzielle Aufgabe des Rechts sowie der Betonung der praktischen Vernunft ergibt sich auf den ersten Blick eine starke konzeptionelle Nähe zu Joseph Raz' Ansatz.¹⁹⁹

Trotz – oder aufgrund – der konzeptionellen Überscheidungen sind sich Finnis und Raz in der Frage, ob es eine allgemeine politische Pflicht gibt, nicht einig. Im Essay „The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory“ (1984) weist Finnis Raz' Position zurück und argumentiert gegen Raz für die moralische Autorität des Rechts und für eine allgemeine politische Pflicht. Auf diesen Angriff – der sich mehrheitlich auf sein Buch *The Authority of Law* ([1979] 2009) bezieht – antwortete Raz im Essay „The Obligation to Obey: Revision and Tradition“ (1984). Finnis' Replik findet sich im Essay „Law as Co-ordination“ (1989). Nachfolgend ist es weder mein Ziel, die genaue Diskussion zwischen John Finnis und Joseph Raz zu rekonstruieren, noch gehe ich vertieft auf die Publikationsgeschichte der Diskussion ein. Ich beschäftige mich primär mit zwei von Finnis' Kritikpunkten, die sich am stärksten auf Raz' Dienstleistungskonzeption beziehen. Dies ist zum einen die Idee, das Recht sei ein nahtloses Netz und man könne sich unmöglich dafür entscheiden, lediglich einzelnen Teilen des Rechts zu folgen. Zum anderen gehe ich auf die Position ein, das Recht sei nicht nur *eine*, sondern *die* Möglichkeit, soziale Kooperation zu sichern. Und deshalb müsse es eine allgemeine *pro tanto* politische Pflicht geben.

Raz weist, wie oben erklärt, die These, es gäbe eine allgemeine politische Pflicht zurück. Im besten Fall ist diese für Raz (1984, 140) redundant, da sie uns moralisch zu etwas verpflichtet, zudem wir *bereits* moralisch verpflichtet sind. Auch ohne die politische Pflicht, die mich beispielsweise moralisch

199 Inwieweit sich aus diesen *prima facie* Gemeinsamkeiten ähnliche Konzeptionen von Moral und Gesellschaft ergeben, lasse ich hier offen. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Debatte zwischen Finnis und Raz, siehe z. B. S. Aiyar (2000) oder Leora Batnitzky (1995).

dazu verpflichtet, dem gesetzlichen Tötungsverbot Folge zu leisten, besitze ich eine moralische Pflicht, die mir gebietet, niemanden zu töten. In diesem Sinne fügt eine politische Pflicht nichts Neues zu unserer moralischen Situation hinzu. Im schlimmsten Fall ist das politische Sollen für Raz eine moralische Perversion (141): Sehen wir von einer moralisch verbotenen Handlung H ab, lediglich weil sie rechtlich verboten ist, kommen die falschen Handlungsgründe zum Zug. Wir erwarten von einer Person, von H abzusehen, weil sie *moralisch* verboten ist. Das rechtliche Verbot von H ist in diesem Kontext nicht relevant. Die politische Pflicht ist auch nicht notwendig, damit das Recht als Instrument die Funktion einer Autorität unterstützt. Diese besteht für Raz darin, uns dabei zu unterstützen, jenen Gründen nachzukommen, die für uns gelten, und die uns dadurch zu besseren rationalen Denker*innen machen. Für diese Dienstleistung ist das Recht an und für sich nicht auf moralische Autorität angewiesen (vgl. Abschn. 5.1).

Finnis (1984) weist Raz' Argumentation zurück. Denn diese anerkennt einen für Finnis entscheidenden Punkt nicht: Was dabei hilft, ein moralisch gefordertes Ziel zu erreichen, ist selbst moralisch gesollt, solange es keine gleichwertige oder bessere Alternative dazu gibt. Diese strukturelle Schwäche wird für Finnis offensichtlich, fokussiert man auf zwei Annahmen, die Raz akzeptiert (117). Erstens nimmt Raz an, wir hätten alle moralische Gründe, durch soziale Kooperation jene Güter zu sichern, die notwendig für unser Wohlbefinden sind.²⁰⁰ Für Raz ([1979] 2009, 54) ist es ein Gemeinplatz zu sagen, gesellschaftliches Leben sei auf soziale Kooperation angewiesen. Denn diese ermöglicht einerseits Handlungen auszuführen, die nur dann von Nutzen sind, wenn genügend Menschen sie ausführen (247). Andererseits erlaubt Kooperation, generelle moralische Pflichten zu konkretisieren (248). Zweitens ist für Raz das Rechtssystem essenziell, um soziale Kooperation aufrechtzuerhalten. Das Recht erreicht dies, indem es durch die „erste rechtliche Technik“ pragmatische Gründe (z. B. Strafvermeidung) schafft, ein kooperatives Unterfangen zu unterstützen (248). Die zweite rechtliche Technik macht damit vertraut, worauf die Kooperation zielt und was man tun muss, um dieses zu unterstützen (249). Dieser

200 Dies Annahme findet sich ebenfalls bei Finnis. Ich komme weiter unten nochmals darauf zu sprechen.

Beitrag zu sozialer Kooperation lässt das Recht wie eine Art *Gebrauchsansweisung* dastehen.²⁰¹

Für Finnis (1984, 118) widerspricht die zweite Annahme aber der These Raz', das Recht besäße keine moralische Autorität. Denn diese folgt – in Kombination mit der Komplexität des menschlichen Wohlergehens – für Finnis aus der zentralen Stellung des Rechts. Mit dieser Aussage stellt sich Finnis gegen die strikte Trennung zwischen „moralisch“ und „rechtlich“, die sich bei Raz findet (Batnitzky 1995, 156). Für Finnis müsste Raz diese Dichotomie eigentlich überwinden und anerkennen, dass das Recht nicht nur essenziell, sondern notwendig ist – und damit moralisch gefordert – für die Sicherstellung sozialer Kooperation.

Um diese Position besser zu verstehen, ist eine kurze Skizze von Finnis' ([1980] 2011, Kap. 1, 5, 6, 9–11) Argument für die Existenz einer generischen, präemptiven politischen Pflicht hilfreich. Für ihn gibt es eine abschliessende Anzahl von Grundgütern (Wissen, Leben, praktische Vernunft, Geselligkeit der Freundschaft, ästhetische Erfahrungen, Religion, Spiel), die intrinsisch und offensichtlich wertvoll für jeden Menschen sind. Unser Wohlergehen ist darauf angewiesen, diese Güter zu verwirklichen. Deshalb sollte eine Gesellschaft auf eine Weise organisiert sein, welche die Verwirklichung besagter Güter erlaubt. Fragen wir uns, wie wir dies bewerkstelligen sollten, werden wir durch unsere praktische Vernunft eine Vielzahl möglicher Engagements, Orientierungen und Projekte identifizieren, die erlauben, diese Güter zu verwirklichen. Diese Projekte und Engagements werden vielmals unvereinbar sein und keines wird die eine richtige Lösung sein. Dies ist problematisch, weil es in gewissen Fällen erst dann möglich ist, zu handeln, wenn eine Lösung ausgewählt wird.²⁰² Unsere praktische Vernunft kann uns aber nicht helfen, da keine der möglichen Lösungen die eine richtige ist, die wir durchs rationale Überlegen erkennen könnten. Damit sehen wir

201 Darin zeigt sich eine Arbeitsteilung zwischen Recht und Moral bei Raz. Das Recht setzt uns über kooperative Unterfängen in Kenntnis und konkretisiert allgemeine moralische Pflichten. Damit ist das Recht durch die Moral informiert, ohne dabei aber moralisch aufgeladen zu werden. Die Moral ist weiterhin fürs Moralische zuständig.

202 Für Finnis ([1980] 2011, 232) ist Handeln in gewissen Fällen nicht optional, sondern geboten. Eine politische Gemeinschaft muss u. a. darüber entscheiden, wie sie ihre natürlichen Ressourcen verwalten und verwenden möchte, wann die Anwendung von Gewalt angebracht ist, welche Kommunikationsformen und -inhalte erlaubt sind sowie über die vielen weiteren Probleme, verschiedene Gerechtigkeitsaspekte in Einklang zu bringen.

uns einem Koordinationsproblem gegenüber. Dessen Auflösung kann entweder durch Einstimmigkeit erfolgen – was für Finnis aber unpraktikabel ist – oder indem eine Autorität eine Lösung für alle verbindlich auswählt.²⁰³ Das Recht ist dabei für Finnis nicht *ein* Weg, Koordinationsprobleme zu lösen. Es ist anderen Formen sozialer Organisation überlegen. Das Recht – welches noch weitere Funktionen hat, als Koordinationsprobleme zu lösen – ist für Finnis die beste Form sozialer Autorität, weil es koordiniert, indem es generelle, prospektive, stabile, klare, öffentlich bekannte und für alle Mitglieder einer Gemeinschaft gültige Regeln aufstellt. Ferner führt verfassungsgemäße Governance eine Art prozedurale und formale Fairness ein (vgl. Aiyar 2000, 468–70).

Des Weiteren erlaubt erst das Recht – trotz der Inkommensurabilität menschlicher Güter und der daraus resultierenden vielen möglichen Formen individuellen Wohlergehens – in einer Gemeinschaft zu leben. Da das Recht in diesem Sinne entscheidend dafür ist, ein moralisch verlangtes Ziel zu erreichen, verlangt die Moral von uns, das Recht aufrechtzuerhalten. Aus diesem Grund haben wir eine moralische Pflicht, dem Recht Folge zu leisten.²⁰⁴

Ein Gesetz zu erlassen, verändert für Finnis (1984, 119–20) den Kontext für unsere praktischen Überlegungen auf eine Weise, wie dies andere Mittel der Kooperationssicherung nicht könnten. Das Kooperationsschema X rechtlich festzuschreiben, verleiht diesem moralische Autorität qua seinem rechtlichen Status. Dadurch haben wir einen zwingenden moralischen

203 Wie Finnis ([1980] 2011, 231) zu bedenken gibt, ist vermutlich mehr Autorität und Regulation gefordert, je besser und intelligenter die Mitglieder einer Gruppe sind und je grösser ihr Engagement und ihr Einsatz für gemeinsame Ziele und für Gemeinschaftsgüter sind, damit diese erreicht werden können.

204 Bei der politischen Pflicht handelt es sich bei Finnis um eine *pro tanto* Verpflichtung. In einer Antwort auf Raz' Argument, das Recht vereinfache stark, um eine grosse Zahl von Personen koordinieren zu können, gesteht Finnis ein, mitunter diene ein Individuum der Fairness (oder anderen Aspekten des Gemeinwohls) eher durch einen Gesetzesbruch als durch Konformität (Finnis 1989, 103–4). Gesetzgebende Institutionen können Fehler machen oder auf eine Weise handeln, die dem Gemeinwohl entgegenläuft, weshalb Rechtsstaatlichkeit nicht jeden Aspekt des Gemeinwohls garantieren kann. Mehr noch, es gibt Situationen, in denen man den Werten, welche die Rechtsstaatlichkeit sichern soll, am besten Rechnung trägt, wenn man vorübergehend vom Recht abweicht (vgl. Finnis [1980] 2011, 274–75). Dies impliziert, dass für Finnis im „Standardfall“ die moralische Autorität des Rechts gegeben ist und rechtliche Anordnungen verbindlich sind – auch wenn im Einzelfall anderweitige moralische Überlegungen die politische Pflicht zu übertrumpfen vermögen (vgl. auch Aiyar 2000, 480–81, 488).

Grund, *X* zu akzeptieren und den damit verbundenen rechtlichen Regeln Folge zu leisten. Diesen notwendigen Zusammenhang stellt Raz dagegen infrage. Erstens ist das Recht auch ohne moralische Autorität funktionsfähig. Zweitens ist es von einem moralischen Standpunkt aus gesehen egal, welches Mittel (z. B. rechtliche Bestimmungen, Propaganda, Ermahnungen) eine soziale Kooperation am Laufen hält. Die moralische Autorität eines kooperativen Unterfangens ergibt sich für Raz aus der faktischen Tatsache seiner Existenz – und nicht daraus, rechtlich vorgeschrieben zu sein. Ohne effektive Kooperation gibt es keine Gründe, ein kooperatives System aufrechtzuerhalten (Raz [1979] 2009, 249).

Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob Raz es sich damit nicht etwas zu einfach macht. So ist denn auch der Fakt der komplexen Natur des menschlichen Wohlergehens Finnis' (1984, 118) Grundlage, um Raz zu widersprechen. Es gibt jeweils verschiedenste Möglichkeiten, die verschiedenen Güter in Einklang zu bringen, die für unsere Wohlergehen relevant sind. Dies führt aber unweigerlich zu Konflikten. Die beste Lösung, um diese Konflikte zu lösen, ist das Recht. Dieses mag uns im Einzelfall Nachteile auferlegen und anderen Vorteile gewähren. Andere rechtliche Bestimmungen gewähren uns aber in anderen Fällen Vorteile und benachteiligen andere (Finnis 1984, 119). Damit schafft das Recht eine moralische Verbindlichkeit, ohne die moralische Kooperation nicht möglich ist, und verbindet uns und unsere Handlungen in Finnis' Augen über Zeit und Raum mit anderen und deren Handlungen. In diesem Sinn handelt es sich beim Recht um ein *nahtloses Netz*:

The law presents itself as a seamless web. Its subjects are not permitted to pick and choose among the law's prescriptions and stipulations. It links together, in a privileged way, all the persons, and all the transactions, bearing on the farmer's present and immediate future situation. It also links all the people and transactions which have borne on the farmer's well-being or interests in the past. And finally, it links too all the people and transactions that may bear on his future interests and well-being as he moves into other occupations, into retirement, old-age, illness and death. The metaphors, „web“ and „links“, here stand for the fact that in all, these differing times and situations, a common reason for action – the law – was available and peremptory. (Finnis 1984, 120).

Dem Individuum ist es nicht gestattet, eigenmächtig zu entscheiden, welchen Normen es folgen möchte und welchen nicht. Dies liegt in der Funktion des Rechts begründet, welcher dieses ausschliesslich in seiner

Gesamtheit nachkommen kann. Aus Finnis' Sicht müssen wir dem Gesetz *pro tanto* Folge leisten, auch wenn wir im Einzelfall besser darin wären, das Richtige zu tun. Befolgten wir das Recht lediglich von Zeit zu Zeit, anerkannten wir die Zeit, Ort und Einzelhandlungen transzendernden Verbindungen zwischen den Knotenpunkten im Netz nicht. Mehr noch, wir begännen damit, die Naht, die das Netz zusammenhält, aufgehen zu lassen. Als *der* gesellschaftliche Koordinator muss das Recht gemäss Finnis allgemeine und nicht bloss partikulare Autorität besitzen. Folglich können wir das Recht ausschliesslich in *globo* annehmen oder ablehnen. Eine rechtliche Rosinenpickerei ist nicht möglich.

Auf den ersten Blick gibt es gute Gründe, die für die These des nahtlosen Rechts sprechen. Zu nennen ist beispielsweise unsere Tendenz, die eigene Expertise zu überschätzen. Diesen Bias, die eigenen Qualitäten und Fähigkeiten in Bezug auf dieselben anderer Personen als besser einzustufen, als sie in der Tat sind, wird in der sozialpsychologischen Literatur als *Above-Average-Effekt* bezeichnet (Alicke und Govorun 2005). Sich ein Beispiel dafür auszudenken, ist ein Leichtes: Gewisse Strassenverkehrsteilnehmer*innen haben das Gefühl, sich über bestimmte Verkehrsregeln hinwegsetzen zu können, weil sie sich für überdurchschnittlich gute Autofahrer*innen halten. Einige mögen überdurchschnittliche Fähigkeiten haben, wenn es beispielsweise darum geht, das eigene Fahrzeug zu beherrschen oder Verkehrssituationen einzuschätzen. Auf die meisten trifft dies aber nicht zu. Und wenn sich diese Mehrheit, weil sie sich fälschlicherweise als „Expert*innen“ fühlt, nicht mehr genügend an die Verkehrsregeln hält, droht die Koordination im Verkehr zusammenzubrechen. Dies macht Finnis' Verständnis des Rechts als nahtloses Netz attraktiv. Denn von dieser Warte aus ist die Frage nach der individuellen Expertise irrelevant, weil wir eine *pro tanto* politische Pflicht besitzen.

Es ist aber übereilt, aus dem empirisch belegten Bias zu folgern, Finnis' These treffe zu. Denn es gibt empirische Indizien, die darauf hinweisen, dass es sich beim Above-Average-Effekt um ein Phänomen handelt, das kulturell bedingt ist (Heine und Hamamura 2007) oder nicht in allen Situationen zum Tragen kommt. Ist eine Aufgabe z. B. schwer oder die Aussicht auf Erfolg gering, kommt gar ein *Worst-than-Average-Effekt* zum Tragen (Moore 2007, 43). Folglich ist unsere Tendenz, unsere Expertise oder unser Können zu überschätzen kein „natürlicher“ Wesenszug des Menschen, der unausweichlich ist. Er ist vielmehr kontextabhängig.

Selbst wenn der Above-Average-Effekt nicht (zwingend) spielt, gibt es noch einen weiteren Grund, der Finnis' These stützen könnte. Ohne Auto-

ritäten könnten wir gar nicht selbstbestimmt leben. Dies habe ich weiter oben am Beispiel der moralischen Pflicht illustriert, Menschen in Not zu helfen. Was folgt aus dieser abstrakten Pflicht im Einzelfall? Wie gross dürfen die Kosten für uns sein, um von der Nothilfepflicht entbunden zu sein? Welche Form sollte unsere Hilfe annehmen und wem gegenüber sind wir verpflichtet? Diese und weitere Frage lassen erahnen, wie komplex die Ausgestaltung bereits einer Pflicht werden kann. In Kombination mit anderen Handlungsgründen, deren Umsetzung je nach Kontext ebenfalls anspruchsvoll ist, steigt der Komplexitätsgrad weiter an. Von einem Individuum unter diesen Voraussetzungen zu verlangen, stets selbst entscheiden zu sollen, führte wie oben argumentiert das Konzept der Autonomie *ad absurdum*. Es würde mehr vom Individuum verlangt, als dass es leisten kann. Übernimmt eine Autorität einen Teil der interpretativen Arbeit und gibt vor, welche Form von Hilfe in welchem Kontext vorausgesetzt oder angebracht ist, entlastet dies uns. Diese Entlastung davon, selbst entscheiden zu müssen, bildet eine notwendige Grundlage für ein autonomes Leben. Ohne Autoritäten, die Details spezifizieren und moralische Verpflichtungen kontextualisieren, käme es zu einer Überforderung des Individuums. Einerseits verlangte man vom Individuum mehr, als dass es leisten kann. Andererseits könnten wir uns nicht auf das konzentrieren, was wir als wichtig für unser gutes Leben identifiziert haben. Diese Überlegungen lassen sich ebenfalls auf Schemen sozialer Kooperation übertragen. Eine Arbeitslosenversicherung erlaubt uns beispielsweise, unserer Pflicht zur Nothilfe leichter und effizienter nachzukommen, als wenn wir dies ohne ein solches Sozialwerk tun müssten.

Dazu kommt: Trittbrettfahren ist rational. Man muss nicht den *Homo oeconomicus* als Menschenbild akzeptieren, um Trittbrettfahren als opportune und „rationale“ Strategie zu identifizieren. Akzeptieren wir die folgenden Annahmen, kommen wir ebenfalls zu diesem Schluss. Erstens bedeutet ein gutes Leben zu führen, das umzusetzen, was wir als wichtig identifiziert haben. Zweitens sind unsere Ressourcen wie Zeit, Energie, Aufmerksamkeit, Geld usw. beschränkt. Aus diesem Grund ist es rational, sich möglichst auf jene Aktivitäten und Handlungen zu konzentrieren, die wir als entscheidend für ein gutes Leben identifiziert haben. Folglich hat man ein legitimes Interesse daran, möglichst wenig Ressourcen für andere Dinge aufzuwenden. Da ein kooperatives Unterfangen nicht notwendigerweise auf die Unterstützung aller angewiesen ist, kann eine Person ihre knappen Ressourcen auf jene Schemen konzentrieren, die am meisten zu ihrem guten Leben beitragen. Je mehr Personen aber so denken, desto wahrscheinlicher

ist entweder der Zusammenbruch gewisser kooperativer Unterfangen oder die unfaire Verteilung von deren Lasten.

Es ist diese Gefahr, die uns einen gewichtigen Grund gibt, gewisse kooperative Schemen zu unterstützen. In Kombination mit deren Fähigkeit, uns zu entlasten, folgt für uns ein gewichtiger Grund zur Kooperation. Akzeptieren wir individuelle Autonomie als für alle wertvoll, dann ist es nicht zu weit hergeholt, eine natürliche Pflicht *qua* Menschsein zu akzeptieren, kooperative Schemen zu unterstützen, die das menschliche Wohlergehen fördern. Diese Pflicht ist aber nicht spezifisch. Solange System X moralisch akzeptabel ist, haben wir eine pro tanto Pflicht, dieses zu unterstützen oder mindestens nicht zu behindern. Diese hält aber – und darauf weist Raz ([1979] 2009, 249) richtigerweise hin – nur wenn X am Laufen ist.²⁰⁵ In diesem Sinn ergibt sich Xs moralische Autorität aus seiner Existenz. Von dieser Position aus sind auch die von Raz identifizierten Funktionen – erstens Motivation jener, die ein System sonst nicht unterstützen, durch pragmatische Gründe und zweitens Information – überzeugend. Das Recht muss nicht mehr tun, um einen wertvollen Beitrag zur Kooperationssicherung zu leisten. Denn wir haben auch ohne das Recht moralische Gründe zur Kooperation. Diese ist der einzige Weg, jene Güter zu sichern oder zu produzieren, die wir für unser Wohlergehen benötigen. Das Recht schafft in diesem Kontext lediglich einen zusätzlichen, bestenfalls redundanten moralischen Grund. Damit reicht es aus, wenn das Recht uns darüber informiert, welche kooperativen Schemen in einer Gesellschaft gelten sollen.

Trotzdem weisst Finnis' Einwand auf einen relevanten Punkt hin. Derweil Raz die Rolle des Rechts treffend beschreibt, verkennt er die moralische Dimension der Informationsfunktion. Durch diese erfahren wir nicht nur, welche kooperativen Schemen es gibt, sondern auch, welche es geben soll. Der Fokus muss gar auf dem letzteren Aspekt liegen, da eine rechtliche Regelung, die ein System vorschreibt, nicht gleichbedeutet mit dessen Existenz ist. Damit scheint das Recht entgegen Raz' Position zur moralischen Autorität kooperativer Unterfangen beizutragen. Können wir dies weiter

205 So sagt Raz ([1979] 2009, 249): „[...] suppose that the law requires keeping the rivers clean but that nobody obeys and the rivers have turned into public sewers. The moral reasons for not throwing refuse into them that we have been considering do not exist in such circumstances notwithstanding the legal requirement not to do so.“ Damit sagt Raz nicht, ohne die Existenz eines kooperativen Systems gäbe es keine Pflicht zur Kooperation. Nur weil niemand den Fluss effektiv schützt, bedeutet das nicht, es gäbe keine Gründe, dies nicht zu tun. Wir haben lediglich keinen Grund, das gesetzlich vorgeschriebene System zu unterstützen.

spezifizieren? Gehen wir von einer Situation aus, in der eine Menge $M = \{S1, S2, S3, S4\}$ von möglichen moralischen Koordinations schemata besteht und Autorität A das Schema S1 durchsetzt. Ergäbe sich die moralische Autorität von S1 durch seine (zufälligerweise) Umsetzung und Akzeptanz, wäre S1s moralische Autorität aber lediglich schwach. Denn S1 ist nicht die einzige moralisch zulässige Lösung und Zufall ist lediglich ein schwacher Grund dafür, S1 auch zukünftig S2, S3 und S4 vorzuziehen. Darauf könnte man einwenden, da unsere praktischen Überlegungen keines der vier Schemen als besser im Vergleich zu den anderen zu identifizieren vermögen, sei es im Endeffekt irrelevant, welches durchgesetzt wird.²⁰⁶ Dies verkennt aber die eigentliche Schwierigkeit. Es sind nämlich Situationen vorstellbar, in denen von einem individuellen Standpunkt aus nicht gilt „ $S1 = S2 = S3 = S4$ “ und in denen die Auswahl eines Schemas kontrovers sein wird. Dies zeigt sich im Zusammenhang mit dem Strafrecht.²⁰⁷ As authoritative Aussage trägt vor diesem Hintergrund durch den Ausschluss anderer Schemata zur moralischen Autorität von S1 bei. A „immunisiert“ S1 gegenüber S2, S3 und S4 und verändert damit den moralischen Kontext. S1 wird zur Lösung, die nicht nur gilt, sondern auch gelten soll. In einer pluralistischen Gesellschaft ist die Wahl von S1 aber notwendigerweise umstritten. Dies – zusammen mit der Tatsache, dass sich gesellschaftliche Kontexte im Laufe der Zeit verändern – macht eine regelmäßige Überprüfung und Rechtfertigung notwendig. Geschieht dies nicht, droht ein Status-quo-Bias, der u. a. dazu führt, andere Vorstellungen des guten Lebens unsichtbar zu machen. Dies verlangt, dialogisch an die Frage heranzugehen, welche Güter fürs menschliche Wohlergehen in welcher Form notwendig sind. Das bedeutet aber nicht, die Frage der Akzeptanz sei irrelevant. Das Gegenteil ist der Fall.

206 Beispielsweise ist für sich genommen moralisch irrelevant, ob Links- oder Rechtsverkehr herrscht. Beide Lösungen sind moralisch gesehen gleichwertig gut oder schlecht. Wichtig ist lediglich, dass sich alle an die gewählte Lösung halten.

207 Robert Nozick erwähnt diese Schwierigkeit in Zusammenhang mit Verfahrensrechten und den privaten Schutzzstitutionen, die er im ersten Teil von *Anarchy, State, and Utopia* (1974) entwickelt. Er erwartet, dass es keine Einigkeit darüber geben wird, welches Prozedere angemessen ist, um mit Verbrechen zu verfahren. Einige werden Lösungen bevorzugen, die fälschliche Verurteilungen unwahrscheinlicher machen. Andere werden jenen Verfahren den Vorzug geben, die abschreckender wirken: „It is [...] very doubtful that any provision of the law of nature will (and will be known to) settle the question of how much weight is to be given to such considerations, or will reconcile people's different assessments of the seriousness of being punished when innocent as compared to being victimized by a crime [...]. With the best will in the world, individuals will favor differing procedures yielding different probabilities of an innocent person's being punished“ (Nozick 1974, 97).

Die Akzeptanz macht aus der Möglichkeit S1 einen sozialen Fakt und ohne diesen Status bliebe S1 wirkungslos.

Diese Überlegungen sprechen gegen Finnis' These des nahtlosen Netzes. Nicht nur ist der normative Aspekt der Informationsfunktion des Rechts mit der Dienstleistungskonzeption vereinbar. Er zeigt darüber hinaus auf, weshalb das Recht nicht nahtlos sein darf. Die Ansprüche einer diversen Gesellschaft lassen sich eher mit Raz' als mit Finnis' Ansatz vereinbaren. Raz' Begriff des Sozialen unterstreicht diesen noch weiter (Batnitzky 1995, 172). Dieser verlangt nach einer ständigen Rechtfertigung der Grundgüter. Für Finnis endet diese dagegen, sobald man die Grundgüter identifiziert hat. Sobald dies geschehen ist, werden sie zusammen mit Finnis' Konzeption der praktischen Vernunft festgelegt. Für Raz ist diese aber nicht an ein bestimmtes Gut oder bestimmte Güter gebunden (167).

5.2.2 Führt der Stückwerkscharakter zu Unsicherheit?

Entscheidet sich eine legitime politische Autorität für eine mögliche Lösung eines Koordinationsproblems, wird diese für alle, die der Autorität unterstehen, verbindlich. Damit wird nicht nur der rechtliche, sondern wie oben gezeigt auch der moralische Status der Lösung verändert. Für mich als Einzelperson hat dies einen entscheidenden Vorteil. Die Komplexität meines Lebens sinkt, womit Ressourcen frei werden, die ich für jene Projekte verwenden kann, die ich für mein Leben als wichtig identifiziert habe. Mehr noch, es sind erst Autoritäten, die mir das Zusammenleben mit anderen Menschen ermöglichen.²⁰⁸ Der Stückwerkscharakter, der Raz' Dienstleistungskonzeption innewohnt, führt zu einem dynamischen Autoritätsverständnis, das sensitiv auf meine (momentanen) Fähigkeiten und meinen Wissenstand reagiert. Die daraus resultierende Flexibilität sieht Raz in *Morality of Freedom* als einen grossen Vorteil seiner Konzeption an. Sie könnte sich aber ebenso als eine grosse Schwäche herausstellen, da Stückwerksautorität zwangsläufig zu Unsicherheiten führt.

208 Derweil für Raz (1984, 154) keine Pflicht besteht, sich einer bestimmten Gemeinschaft zugehörig zu fühlen, ist ein autonomes Leben nicht möglich, ohne einer Gemeinschaft anzugehören. Lediglich vor dem Hintergrund biologischer und sozialer Beschränkungen, die einige der menschlichen Bedürfnisse festlegen, kann Raz' (Raz 1986, 155–56) Augen eine autonome Persönlichkeit sich entwickeln und gedeihen.

Ob eine Autorität *A* gegenüber Person *B* in Zusammenhang mit Policy-Bereich *C* legitime Autorität besitzt, ist für den Zeitpunkt t_1 ebenso zu bestimmen wie für t_2, t_3 usw. Daraus resultiert eine stets aufs Neue aufkommende Unsicherheit über *A*s Status gegenüber *B*. Dies negiert auf individueller Ebene gerade den Vorteil davon, eine Autorität zu haben. Weil sich *B* laufend die Legitimationsfrage stellen muss, steigt der Komplexitätsgrad von *B*s Leben an. Doch genau hier sollten Autoritäten uns helfen, indem sie diesen (auf ein vernünftiges Mass) reduzieren, damit wir uns darauf konzentrieren können, was wir als wichtig in unserem Leben identifiziert haben. Im besten Fall tauschen wir eine komplexe Frage („Was ist in einer Situation, die *C* betrifft, von *B* verlangt?“) gegen eine andere („Sind *A*s autoritative Aussagen für *B* bindend?“) ein. Im schlimmsten Fall sehen wir uns mit mehreren dieser Fragen konfrontiert. Zuerst ist zu klären, ob *A* in einer *C* betreffenden Situation Autorität gegenüber *B* besitzt. Verneint *B* dies, muss sich *B* eigenhändig damit auseinandersetzen, was in *C* betreffenden Situationen die richtige Handlung ist. Um den Komplexitätsgrad auf einem annehmbaren Niveau zu halten, könnte sich *B* pragmatisch dafür entscheiden, so zu tun, als ob *A* legitime Autorität besitzt. Damit handelt *B* aber nicht mehr länger autonom, womit sich ein Widerspruch zwischen individueller Autonomie und politischer Autorität ergäbe.²⁰⁹

Die Unsicherheit, die sich aus der Flexibilität von Raz' Dienstleistungs-konzeption ergibt, hat aber nicht nur auf individueller Ebene möglicherweise negative Auswirkungen. Wie wir jeden Tag auf verschiedensten Ebenen beobachten können, ist der Anspruch auf politische Autorität umkämpft. Das Element der Unsicherheit, welches Stückwerksautorität einführt, macht den Anspruch auf Autorität noch angreifbarer. Und unsicher zu sein, ob *A* legitime politische Autorität besitzt oder nicht, kann tödlich sein, wenn sich aus einem Koordinationsproblem ein Konflikt entwickelt, der nicht mehr mittels einer Autorität entschieden werden kann. Aber auch Konfliktsituationen, die sich nicht aus einem Koordinationsproblem ergeben, stellen Stückwerksautorität vor eine Herausforderung. Eine solche Situation könnte sich beispielsweise folgendermassen gestalten. In einer Stadt hat sich neben der Polizei eine weitere Sicherheitsfirma etabliert, die polizeiähnliche Dienstleistungen anbietet. Nun kommt es in einem Wohn-

209 Damit möchte ich nicht dafür plädieren, man müsse jederzeit autonom handeln. Dies verlangte von uns nur mehr, als zu was wir fähig sind. Wir werden manchmal nicht die Zeit, das Wissen, die Informationen oder die Fähigkeiten haben, um autonom zu handeln.

block zu einem Fall häuslicher Gewalt. Die Nachbarn aus der oberhalb liegenden Wohnung rufen die Polizei. Die Nachbarn aus der darunter liegenden Wohnung rufen dagegen den Sicherheitsdienst. Beide Organisationen senden ihre Leute, die zeitgleich im Wohnblock eintreffen. Anstelle davon, der bedrohten Person zu Hilfe zu eilen, streiten sich die Polizeibeamten und die Mitarbeiterinnen der Sicherheitsfirma zuerst, wer – wenn überhaupt – in diesem Fall gegenüber dem Täter legitime Autorität besitzt. Im besten Fall einigen Sich die Polizeibeamten und die Mitarbeiterinnen der Sicherheitsfirma. Im schlimmsten versucht eine Seite die andere durch Gewalt zu überzeugen. Derweil es nicht gleich im ersten Konfliktfall zu einem Gewaltausbruch kommen muss, so zeigt die menschliche Geschichte einen gewissen Hang, Probleme durch Gewaltanwendung zu lösen.

Damit ist klar: Stückwerksautorität führt zu Unsicherheit und diese kann negative Konsequenzen haben. Die Unsicherheit, die zutage tritt, hat aber auch ihr Gutes. Sich auf individueller Ebene zu fragen, ob eine Institution oder Person gegenüber mir eine legitime Autorität ist, hilft mit, einem Status-quo-Bias – wenn nicht zu vermeiden – entgegenzuwirken. Weil, möchte ich autonom handeln, ich mich stets aufs Neue fragen muss, trage ich Kontextveränderungen eher Rechnung. Die Unsicherheit in unserem Umgang mit Autoritäten, welche die Dienstleistungskonzeption nicht verdeckt, lässt uns die Risse und Widersprüche in der politischen Ordnung erkennen, die uns umgibt. Dies widerspricht der Tendenz, den Staat als Monolith zu verstehen. Politische Stückwerksautorität zwingt uns vielmehr, den Staat als ein Geflecht von Institutionen zu begreifen, die unterschiedlichen Zielen und Wertvorstellungen dienen.

Folgt daraus, die Unsicherheit, die sich aus Stückwerksautorität ergibt, anzuerkennen, man akzeptiere ebenfalls, dies habe tödliche Konsequenzen im politischen Kontext? Nein, denn dieser Zusammenhang ist nicht zwingend. Selbst wenn die menschliche Geschichte unseren Hang dazu belegte, Konflikte mit Gewalt zu lösen, darf man andere Episoden unserer Geschichte nicht unberücksichtigt lassen. Denn viele Episoden verweisen eher auf unsere Fähigkeit, friedlich neben- und miteinander zu leben sowie mit anderen zu kooperieren, um unsere Ziele zu erreichen (Bregman 2020a, 2020b). Folglich können wir aus dem Fehlen einer langfristig „stabilen“ legitimen Autorität nicht schliessen, eine Gesellschaft müsse in Anomie

und Gewalt versinken.²¹⁰ Daraus ergeben sich aber praktische Fragen. Wie soll eine politische Gemeinschaft mit Menschen in ihrer Mitte umgehen, welche die Autorität einzelner oder aller politischen Institutionen nicht anerkennen? Wann sollen wir die Autorität einer Institution oder einer Person zurückweisen?

Die erste Frage stelle ich für den Moment zurück und nehme sie in Abschn. 6.1.3 wieder auf. Für deren Beantwortung müssen wir zuerst noch der Frage nachgehen, ob Stückwerksautorität zu einem Nebeneinander verschiedener Autorität führt respektive dies erlaubt (vgl. Abschn. 5.3). Auf die zweite kann ich an dieser Stelle eine mögliche Antwort skizzieren. Wir benötigen soziale Kooperation für ein gutes Leben. Einzig im Rahmen einer Gesellschaft können wir jene menschlichen Güter verwirklichen, die uns ein gutes Leben ermöglichen. Dies gibt uns einen vernünftigen Grund – wollen wir unsere Möglichkeiten zu einem guten Leben nicht sabotieren – bestehende, ausreichend gerechte gesellschaftliche Institutionen(gefüge) nicht unnötig zu gefährden. Die Notwendigkeit sozialer Kooperation legt demnach eine vorsichtige Herangehensweise an die Unsicherheit nahe, welche sich aus Stückwerksautorität ergibt.

5.2.3 Können ungerechte Regimes legitime politische Autorität erlangen?

Wie wir gesehen haben, ist die Unsicherheit, die sich durch den Stückwerksscharakter der Dienstleistungskonzeption ergibt, zwar problematisch, aber keine ausreichende Grundlage für ein Gegenargument. Ein anderer Angriff auf die Integration der Dienstleistungskonzeption in die anarchistische Herausforderung könnte argumentieren, indem man den Blick auf die Performanz einer Autorität lege und diese als Instrument dazu verstehe, damit Einzelpersonen besser handeln, könnten ungerechte Regimes potenziell Autorität erlangen.²¹¹ Dazu reichte es – solange die AT erfüllt ist –, wenn das Regime den Menschen in seinem Territorium dabei hilft, besser zu handeln, als sie es ohne das Regime täten. Falls dieses Argument zu über-

210 Mehr noch, Anarchist*innen (sowie Skeptiker*innen) könnten darauf verweisen, dass von den vermeintlich legitimen politischen Autoritäten unserer Tage keine wirkliche Legitimation besitzt. Trotzdem rennen wir – um es etwas salopp zu sagen – nicht herum und bringen uns gegenseitig um.

211 Ein Argument dieser Prägung hat beispielsweise Thomas Christiano (2004) präsentiert. Für ihn trennt die nRT auf eine inakzeptable Weise die Beurteilung der Gerechtigkeit einer Autorität von der Bewertung ihrer Legitimität. Daraus resultiert für Christiano die Möglichkeit, selbst einem ungemein ungerechten Regime legitime

zeugen vermöchte, schwächte dies eine anarchistische Herausforderung auf der Basis von Raz' Dienstleistungskonzeption entscheidend.

Nehmen wir für den Moment *arguendo* an, es gäbe ein ungerechtes Regime, das die nRT und die AT erfüllt. Dies ist weniger problematisch, als dass man auf den ersten Blick meinen könnte, bedenkt man die Beschränkungen, welche die Dienstleistungskonzeption Autorität auferlegt. Aus legitimer Autorität ergibt sich lediglich in jenen Bereichen ein Regierungsrecht, in denen es wichtiger ist, richtig zu handeln, als selbst zu entscheiden. Dazu kommt noch ein weiterer Punkt. Sollen Einzelpersonen bessere rationale Denker*innen werden, müssen sie den Raum erhalten, ihre rationalen Fähigkeiten zu entwickeln. Diese Einschränkung gilt sowohl für gerechte als auch ungerechte Regimes. Letztere werden aber – trotz fehlenden Rechts dazu – beanspruchen, mehr Bereiche zu regieren. Doch sobald ein ungerechtes Regime Bereiche zu regieren beginnt, in denen es kein Regierungsrecht besitzt, handelt das Regime nicht mehr als legitime Autorität. Der Stückwerkscharakter von Autorität gilt für gerechte Regimes ebenso wie für ungerechte. Damit können diese in gewissen Kontexten Autorität erlangen, diese ist aber nicht allumfassend. Genauso wenig, wie wir aus Sicht der Dienstleistungskonzeption gerechten Regimes in *globo* Autorität zusprechen können, können wir dies für ungerechte tun. Damit ist die Möglichkeit eines ungerechten Regimes mit Autorität nicht mehr oder weniger problematisch als die Möglichkeit eines gerechten Regimes mit Autorität – auch wenn dies auf den ersten Blick unserer Intuition widersprechen mag.

Ein ungerechtes Regime – verstanden als ein politisches Institutionenengefüge – ist gegenüber einem gerechten aber in mindestens zwei Punkten im Nachteil, wenn es darum geht, seine Autorität längerfristig aufrechtzuhalten. Der erste Punkt ergibt sich aus der PT. In Abschn. 5.1 habe ich auf Raz' (2009, 140) Präzisierung hingewiesen, wonach legitime autoritative Aussagen als Gründe zu behandeln sind, welche jene anderen Gründe ersetzen, die gegen das gewollte Verhalten sprechen und von der Autorität – zum Zeitpunkt, an dem sie die Aussage äusserte – hätten berücksichtigt werden sollen. Eine Institution, welche wir als „ungerecht“ qualifizieren, wird Gründe der Gerechtigkeit nicht oder nicht genügend berücksichtigen. Andernfalls bezeichneten wir die Institution nicht als ungerecht. In der Folge sind deren Anordnungen nicht „allumfassend“ präemptiv, weil Ge-

Autorität zuzuschreiben (278). Vgl. auch Christiano (2008) sowie die Diskussion zwischen Christiano (2006) und Wall (2006).

rechtfertigkeitsüberlegungen nicht als Handlungsgründe ausgeschlossen werden. Um ihren Anordnungen mehr Ausschlusskraft zu verleihen, müsste die Institution ihre Aussagen revidieren und die Gründe der Gerechtigkeit in die Deliberation mit einbeziehen. In anderen Worten müsste aus der ungerechten eine gerechte Institution werden. Und dies ergibt sich nicht ausschliesslich aus dem Ziel, präemptivere Anordnungen generieren zu können. Es ist ebenfalls eine Anforderung der nRT. Die Aufgabe einer Autorität besteht darin, den Personen, die ihr unterstehen, zu helfen, den Gründen, die für sie gelten, besser nachzukommen. Berücksichtigt eine Autorität nicht alle Gründe, ist es fraglich, ob sie die nRT zu erfüllen vermag. Und selbst wenn sie dies kann, stellt sich die Frage, ob sie dies längerfristig könnte. Eine ungerechte Institution kann langfristig nicht legitim sein.

Zweitens sind die Gründe, die dagegensprechen, eine Autorität auf individueller Ebene anzuerkennen, schwächer bei einer ungerechten Institution. Wie ich im vorhergehenden Abschnitt argumentiert habe, gibt uns die Notwendigkeit sozialer Kooperation gute Gründe, bestehende, ausreichend gerechte gesellschaftliche Institutionen(gefüge) nicht unnötig zu gefährden. Sehen wir uns einer ungerechten Institution gegenüber, beutet dies, dass diese die für uns geltenden Gründe der Gerechtigkeit nicht oder zu wenig berücksichtigt. Und damit gefährdet eine solche Institution unsere Möglichkeit auf ein gutes Leben.

Die Frage, ob ein ungerechtes Regime legitime politische Autorität erlangen kann, müssen wir folglich mit einem qualifizierten Ja beantworten. Einzelne Institutionen des Regimes können für bestimmte Bereiche gegenüber bestimmten Personen Autorität erlangen. Es ist aber fraglich, ob die Institutionen eine weite Bevölkerungssteile umfassende Autorität langfristig aufrechterhalten können, ohne sich zu gerechten Institutionen weiterzuentwickeln. Unter diesem Blickwinkel ist die Möglichkeit ungerechter Regimes mit Stückwerksautorität, für die anarchistische Herausforderung kein weitreichendes Problem.²¹²

212 Wie sich in Abschn. 5.3 zeigt, dürfen bestehende Institutionen (potenzielle) neue Autoritäten generell nicht daran hindern, sich zu etablieren. Dies gibt allen, die gerechte(re) Institutionen schaffen wollen, ein Recht darauf, dies zu tun. Ein ungerechtes Regime mag die Macht besitzen, die Entstehung neuer gesellschaftlicher Strukturen zu unterbinden. Dem Regime fehlt aber die Berechtigung, dies zu tun. In diesem Sinn sind ungerechte Regimes mit Autorität ein praktisches aber kein konzeptionelles Problem für die Anarchist*innen.

5.2.4 Welche Rolle spielt die Autorität demokratischer Entscheide?

Wenn ungerechte Institutionen legitime Autorität erlangen können, dann ist genuine Demokratie aus Sicht der Dienstleistungskonzeption zwangsläufig nicht notwendig für Legitimation. Demokrat*innen sollten bei einer solchen Schlussfolgerung hellhörig werden, ist sie doch ein erstes Indiz für eine gewisse Gleichgültigkeit der Dienstleistungskonzeption gegenüber der Autorität demokratischer Entscheide. So haben denn auch verschiedene Autor*innen argumentiert, Raz' Autoritätsverständnis sei gegenüber demokratischen Entscheiden und Dissens ignorant. Diese Kritik hat das Potenzial, eine anarchistische Herausforderung auf Basis der Dienstleistungskonzeption zu schwächen und sie weitaus weniger attraktiv erscheinen zu lassen.

Dagger (2018, 97) folgend geht es hier hauptsächlich um eine Kritik an der nRT. Aus dieser folgt die Funktion von praktischen Autoritäten. Diese sollen uns dabei helfen, bessere rationale Denker*innen zu werden (vgl. Abschn. 5.1.1). Für Dagger bedeutet dies, richtige Antworten auf Fragen der praktischen Vernunft zu geben. Damit spielt die Idee, politische Institutionen sollen Personen mit unterschiedlichen Meinungen versöhnen oder Ordnung in sich widersprechende Meinungen bringen, für die Dienstleistungskonzeption gemäss Dagger keine Rolle.

Wie Christiano (2008, 234) ausführt, gründet gemäss der nRT legitime politische Autorität darauf, dass deren Akzeptanz uns dabei hilft, den für uns geltenden Gründen nachzukommen. Das Problem mit dieser instrumentalistischen Sichtweise ist für Christiano die Ignoranz gegenüber der moralischen Bedeutung von Meinungsverschiedenheiten zwischen gleichberechtigten Bürger*innen über die richtige politische Organisation. Diese Uneinigkeit ist ein essenzieller Bestandteil demokratischer Systeme²¹³ und ein angemessener Umgang damit ist für demokratische Ansätze eine zentrale Herausforderung. Die Frage, wann genau ein demokratischer Umgang mit Meinungsverschiedenheiten „angemessen“ ist, können wir für die Diskussion hier offenlassen. Was relevant ist – und darauf weist Christianos Kritik hin –, dass die verschiedenen Meinungen ins System eingespeist werden. Diesen Anspruch an demokratische Institutionen kann die Dienstleistungskonzeption aber auf den ersten Blick nicht befriedigen.

213 Wie gross Meinungsverschiedenheiten in einer Demokratie sein können und sollen, ist umstritten (vgl. z.B. Esterling, Fung, und Lee 2015).

Raz (1998, 28) argumentiert, unsere Meinungen an und für sich gäben uns keine Handlungsgründe. Sind wir der Meinung, es gelte p , dann folgt aus p nur dann ein Grund, auf Basis von p zu handeln, wenn p korrekt ist. Sind wir aber der Meinung, es gelte p , und dies ist falsch, folgt aus p kein Handlungsgrund. Für Christiano (2008, 235) folgt daraus, eine Autorität müsse falsche Meinungen nicht in ihre Deliberation aufnehmen. Denn ist die Aufgabe der Autorität, uns dabei zu helfen, den Gründen, die für uns gelten, besser nachzukommen, tut sie dies, wenn sie mich dazu bewegt, nach ihren Geboten zu handeln. Dabei ist es egal, ob sie meine Sicht der Dinge berücksichtigt oder nicht. Personen, die es anders sehen als die Autorität, sind einfach nicht in der Lage, das richtige Vorgehen zu erkennen. Diese Konklusion ist für Christiano höchst problematisch.

Falls Christianos Argument zu überzeugen vermag, verletzt die Dienstleistungskonzeption die grundlegende demokratische Überzeugung, die Bürger*innen seien politisch gleichwertig. Auf der konzeptionellen Ebene sind Raz' Überlegungen zunächst überzeugend. Bin ich davon überzeugt, Abtreibung sei ab dem Moment der Befruchtung der Eizelle vorsätzliche Tötung, und wäre es eine sichere Annahme, diese Überzeugung sei falsch, dann wäre es nicht intuitiv zu sagen, aus meiner Überzeugung entstünden Handlungsgründe. Für eine Autorität, welche zu entscheiden hat, wie mit Abtreibungen umzugehen sei, bedeutet dies, dass die Position, Abtreibung sei ab dem Moment der Befruchtung der Eizelle vorsätzliche Tötung, nicht berücksichtigen muss. Somit überzeugt Christianos Argument auf konzeptioneller Ebene.

Christiano nennt in seiner Argumentation bereits einen relevanten Punkt, der geeignet ist für ein Gegenargument:

Part of the point of political organization is to make decisions when there are serious disagreements regarding the matters to be decided. And these disagreements take place against the background of the facts of diversity, fallibility, and cognitive bias as well as the interests persons have in judgment that attend these facts. This is what politics is all about. Hence, we need to come to common decisions in the absence of agreement on justice. (Christiano 2008, 235).

Wir alle haben unterschiedliche Hintergründe, die unsere Sicht auf die Welt informieren, wir alle machen Fehler, wir alle erliegen kognitiven Bias und wir alle haben Interessen und Überzeugungen, die uns bewusst oder unbewusst leiten. Unter diesen Voraussetzungen scheint es schwierig, wenn

nicht gar unmöglich zu sein, etwas absolut sicher zu wissen. Wir müssen immer davon ausgehen, dass unsere Meinungen und Positionen sowie jene unserer Mitbürger*innen fehlerbehaftet sind. Dazu kommt das Problem, dass wir oftmals nicht alle relevanten Informationen haben, weshalb Fehler auch im Falle einer objektiven Person ohne Bias und Partikularinteressen möglich sind. Deshalb können wir uns – selbst wenn wir die Möglichkeit einer einzigen richtigen Lösung akzeptieren – nie mit absoluter Sicherheit auf unsere fundierten Meinungen und Überzeugungen verlassen. Dies gibt uns einen guten Grund, alternative Sichtweisen zu berücksichtigen. Das gilt auch für Autoritäten. Weil diese nicht allwissend sind, müssen sie alternative Positionen und Meinungen in ihren Deliberationen berücksichtigen.²¹⁴

Neben diesen pragmatischen Überlegungen gibt es noch einen zweiten Punkt, den Christiano zu wenig berücksichtigt. Wie wir in der Diskussion über die Frage, ob das Recht ein nahtloses Netz sei, gesehen haben, stellt sich Raz im Unterschied zu Finnis nicht auf den Standpunkt, die Grundgüter für ein gutes Leben seien von vornherein bestimmbar (vgl. Abschn. 5.2.1). Auch anerkennt Raz die grosse Bandbreite, wie diese Grundgüter verwirklicht werden können. Ein Ausdruck davon sind die Koordinationsprobleme, denen wir uns gegenübersehen. Folglich ist ein bestimmtes Kooperationsschema, welches eine Autorität wählt, auch nicht zwingend das einzige mögliche, sondern eines aus einer Menge möglicher Schemen. Damit bleibt erstens Raum für Uneinigkeit in einer nicht trivialen Art. Zweitens muss eine Autorität in einen Dialog mit jenen treten, die ihr unterstehen, um herauszufinden, ob gewählte Schemen noch angebracht sind oder ob ein neuer Kontext nach Alternativen verlangt. Damit ist die Dienstleistungskonzeption mit demokratischen Institutionen zumindest kompatibel und verlangt von diesen, eine gewisse Bandbreite alternativer Meinungen und Positionen in ihre Deliberation aufzunehmen. Was sich aus der Dienstleistungskonzeption aber nicht ergibt, ist eine Pflicht für die Autoritäten, alle Meinungen und Positionen gleichwertig zu berücksichtigen.

Aus der Kompatibilität der Dienstleistungskonzeption folgt aber nicht zwingend, dass diese demokratischen Strukturen einen besonderen Wert zugesteht. Für Scott Shapiro (2002, 431–32) liegt aus Sicht der nRT der

214 Darauf folgt nicht, eine Autorität habe die gesamte Bandbreite von Meinungen und Positionen zu berücksichtigen. Aus demokratischer Sicht ist etwa bei Ideologien der Ungleichwertigkeit wie Rassismus, Antisemitismus, Antiziganismus, Sexismus, Homophobie oder Klassismus eine Grenze zu ziehen. Ich denke aber, gegen den Ausschluss solcher Positionen hätte auch Christiano nichts Einzuwenden.

Wert verschiedenster Systeme der Machtteilung in ihrer Funktion. Eine politische Organisationsform ist legitimer als eine andere, wenn sie besser darin ist, das Gleichgewicht abhängiger Gründe zu verfolgen. Folglich, hält Shapiro fest, sind demokratische Strukturen aus dieser Warte dann undemokratischen vorzuziehen, wenn das demokratische System besser darin ist, uns zu helfen, den für uns relevanten Gründen nachzukommen. Diese instrumentalistische Sichtweise verkennt für Shapiro aber den eigentlichen Wert der Demokratie. Dieser ist für ihn in den fairen, mächtteilenden Arrangements zu suchen, die wir mit demokratischen Systemen verbinden. Shapiro argumentiert dafür, eine politische Pflicht gegenüber Regeln, die für uns fehlerhaft oder falsch sind, nicht als eine Verletzung der individuellen Autonomie zu verstehen. Wir sollten darin vielmehr eine Anerkennung des Wertes der Autonomie im Allgemeinen sehen. Die politische Pflicht ist dann erstens ein Ausdruck unseres Respekts gegenüber den rationalen Fähigkeiten unserer Mitbürger*innen, anerkennt zweitens die Fairness darin, die Last kooperativer Unterfangen zu akzeptieren, und unterstützt drittens die Gleichheit, indem Macht in der Gesellschaft verteilt wird.

Shapiro erwähnt relevante Elemente, die uns gute Gründe dafür geben, eine demokratische einer undemokratischen Institution vorzuziehen. Die idealiter bestehende demokratische Attitüde drückt ein Streben nach politischer Gleichheit und Mitbestimmung aus, was eine zentrale Voraussetzung ist, um in einer Gesellschaft ein autonomes Leben führen zu können.²¹⁵ Sie können aber keine „automatische“ Legitimationskraft entwickeln. Wie ich in Abschn. 2.2.2 argumentiert habe, sind etwa Fairnessüberlegungen dann eine überzeugende Grundlage, um eine Pflicht zu begründen, die Lasten eines kooperativen Unternehmens zu tragen, wenn wir ein Mitglied davon sind.

Bedeutet dies, demokratische Entscheidungsmechanismen seien irrelevant, um politische Institutionen zu rechtfertigen? Nein, dieser Schluss wäre übereilt. Zunächst sind demokratische Strukturen ein Indiz für eine Bereitschaft, die Gleichheit der Bürger*innen anzuerkennen, ein Bemühen, die Aufwände gesellschaftlicher Kooperation fair zu verteilen, und ein Stre-

215 Frei nach Kant kann man beispielsweise argumentieren, sich selbst als vernunftbegabtes Wesen zu begreifen, gibt uns gute Gründe, auch unsere Mitmenschen die Fähigkeit zuzugestehen, ihren Verstand zu gebrauchen. Als Bürger*innen sind wir es einander schuldig, unsere Meinungen und Handlungen vor diesem Hintergrund zu erklären. Geben wir unserem Gegenüber rationale Gründe, behandeln wir diese Person als jemand, der sich frei entscheiden kann. Dies ist eine würdevolle Behandlung – selbst wenn das Gegenüber falsch liegt.

ben nach Gerechtigkeit. Aber ein Indiz ist noch kein Beweis. Drückt sich die Anerkennung der Gleichheit, das Bemühen um Fairness und das Streben nach Gerechtigkeit in den Handlungen der Institution aus, haben wir einen Grund, diese Institution, wenn nicht zu unterstützen, dann mindestens nicht zu behindern. Darüber hinaus zeugen demokratische Entscheidungsmechanismen von einem Interesse, mit den Bürger*innen in einen Dialog zu treten und nicht einfach top-down für diese zu entscheiden. Diese dialogische Qualität ist wiederum ein essenzieller Bestandteil von Autorität gemäss der Dienstleistungskonzeption.²¹⁶ Für diese ist damit ein zentraler Bestandteil demokratischer Prozesse – der öffentliche Diskurs – eine Voraussetzung. Die Dienstleistungskonzeption mag demokratischen Strukturen demnach keinen inhärenten Wert zusprechen, anerkennt aber deren Relevanz für auf Gleichheit und Fairness aufbauende politische Prozesse.

Auf dieser Basis zeigt sich, weshalb bestimmte demokratische Mechanismen Institutionen mit einer stärkeren Autorität auszustatten vermögen als Institutionen ohne demokratische Elemente. Eine pluralistische Demokratie, in der eine politische Kultur der Deliberation herrscht, dürfte erstens besser darin sein, relevante Gründe zu erkennen und zu berücksichtigen. Je breiter das gesellschaftliche Spektrum jener ist, die sich an einem genuinen öffentlichen Diskurs beteiligen, desto schwieriger ist es, die politische Agenda einseitig zu setzen und damit relevante Gründe auszublenden. Zweitens kann eine pluralistische Demokratie die verschiedenen, aber incommensurablen Formen individuellen Gedeihens besser sichtbar machen. Dies erlaubt es unter anderem, allfällige Koordinationsprobleme eher zu erkennen. Damit dies geschehen kann, dürfen die demokratischen Institutionen aber nicht zum Ziel haben, gesellschaftliche Konflikte zu maskieren oder eine oder mehrere Formen menschlichen Gedeihens hegemonial durchzusetzen. Je besser eine demokratische Institution vermag, die für uns geltenden Gründe zu identifizieren, und je besser sie die Probleme lösen kann, die sich aus der Inkommensurabilität ergeben, desto legitimer ist sie. Und was sie dazu befähigt, ist ihre demokratische Struktur. Damit verhält sich die Dienstleistungskonzeption gegenüber demokratischen Entscheiden und Dissens nicht ignorant, sondern räumt demokratischen Systemen die

216 In Abschnitt Abschn. 5.2.5 komme ich nochmals auf das dialogische Autoritätsverständnis der Dienstleistungskonzeption und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zu sprechen.

stärkste Autorität ein. Was die Konzeption aber nicht macht, ist nach Demokratie um der Demokratie Willen zu verlangen.

5.2.5 Verschiebt sich das Überforderungsproblem lediglich?

Ein Vorteil der Dienstleistungskonzeption ist ihre Fähigkeit, die Komplexität politischer Organisationsstrukturen abzubilden (vgl. Abschn. 5.1.2). Dies könnte sich aber zugleich als ein Nachteil herausstellen. Ich habe argumentiert, gesamtgesellschaftliche Autoritäten seien notwendig, um uns ein autonomes Leben zu ermöglichen. Sei dies, indem sie uns durch Bildung alternative Lebensentwürfe zugänglich machen und uns relevante kognitive und soziale Fähigkeiten mitgeben oder indem sie soziale und moralische Komplexität reduzieren. Insbesondere letztere Funktion könnte aber gefährdet sein, wenn wir ein Autoritätsverständnis akzeptieren, dem ein Stückwerkscharakter innewohnt. Einerseits sind wir auf Autoritäten angewiesen, andererseits legt die Dienstleistungskonzeption nahe, die Legitimation sowie die Rechtfertigungen von Autoritäten kontinuierlich zu prüfen. Damit droht aber Autorität als Dienstleistung die Gefahr der Überforderung lediglich zu verschieben.

In seinem Essay „The Curious Case of Exclusionary Reasons“ (2002) verweist Emran Mian auf zwei Beispiele, die den problematischen Aspekt verdeutlichen:²¹⁷ Wie kann ein Individuum prüfen, ob die normale Rechtfertigung gegeben ist, ohne selbst eine gewisse Expertise zum Thema zu besitzen? Ist diese vorhanden, ist eine Person dann noch auf die Autorität angewiesen? Das von Mian als Erstes erwähnte Beispiel hat Raz selbst eingebracht (vgl. Raz 1986, 159):

There is an issue of drug safety. The drug administration has authority over me because it has expertise, knowledge, experience in deciding these issues. It thus enables me to better conform with the reasons that apply to me. Normal justification is satisfied. Autonomy is protected. But not quite. I am simply not in a position to enter into a dialogue with the authority. I actually can't rigorously ask the normal justification questions in this situation. It is true that the authority has expertise, it may even be true that it would better enable me to conform with the reasons that apply to me, but there is no way that I can actually know that. Only if I had the expertise of the authority could I answer

²¹⁷ Die nachfolgenden Überlegungen haben stark von Mians Ausführungen profitiert.

the normal justification question definitively. I simply don't know which considerations apply. I simply don't know what the balance of reasons is. There is just such an imbalance between the authority and me in this example that I can't actually hold it to the normal justification condition. (Mian 2002, 114).

Mian argumentiert, der Dienstleistungskonzeption zu folgen, führe zu einem *dialogischen Autoritätsverständnis* (113).²¹⁸ Wir müssen mit der Autorität in einen Dialog treten, um zu bestimmen, ob sie normal Rechtfertigung erreicht. Dazu benötigen wir neben (Fach-)Wissen auch gewisse analytische Fähigkeiten.²¹⁹ Ich mag legitime Gründe haben (z. B. fehlende Zeit oder mangelndes Interesse, alle relevanten Details zu lernen), die rechtfertigen, die Entscheidungsgewalt über Fragen der Arzneimittelsicherheit an Personen oder Institutionen zu übertragen, die sich damit besser auskennen. Aber dies genügt den Ansprüchen der nRT nicht. Was ist, wenn ich über genügend Wissen verfüge? Darauf geht Mians zweites Beispiel ein:

[...] the faculty board of a law school [...] decides that the jurisprudence course is to feature twenty hours of lectures on Ronald Dworkin and no lectures on Joseph Raz. Being an especially keen student, I have read the standard texts by both authors over the previous summer and much of the commentary on the significance and value of their work. I am now in a position to enter the normal justification dialogue. I consider Raz to be the better writer and believe his ideas about the nature of law to be more persuasive. I pen a letter of complaint to the faculty board. They reply with a summary of their reasons for preferring Dworkin. [...] In this example, there is not the differential capacity characteristic of the previous example. I am in a position to evaluate the decision made by the

218 Mian bezieht sich in diesem Abschnitt auf John Cunliffes und Andrew Reeves (1999) Überlegungen, die *dialogische* von *respektierender Autorität* unterscheiden. Das dialogische Verständnis impliziert – im Gegensatz zum respektierenden Verständnis, bei dem Autorität eher als ein Zustand verstanden wird – ein Prozess, bei dem es ums Aushandeln geht. (Cunliffe und Reeve 1999, 462).

219 Mian (2002, 114) nennt lediglich Wissen als entscheidenden Faktor. Dieser ist zentral, Mian übersieht aber weitere Aspekte, welche den Abstand zwischen Individuen und der Autorität vergrößert. Um Wissen zu erlangen, muss man Informationen finden können. Damit daraus Wissen entstehen kann, ist man neben grundlegenden Fähigkeiten (z. B. Lesen und Schreiben) auf weitere Kompetenzen angewiesen. Man muss fähig sein, die Informationen zu kontextualisieren, zu analysieren und kritisch zur reflektieren.

authority and to decide whether it better enables me to conform with the underlying reasons. (Mian 2002, 114–15).

Wie Mian weiter ausführt, ist es – habe ich das notwendige Wissen (sowie die notwendigen Fähigkeiten), um mit der Autorität in einen Dialog zu treten – fraglich, ob sie einen relevanten Beitrag dazu leistet, dass ich den für mich geltenden Gründen nachkomme. Ich habe mich in die Lage versetzt, ihnen nachzukommen, weil ich mich mit dem Thema intensiv auseinandergesetzt habe. Komme ich im obigen Beispiel zum Schluss, Raz' Theorie sei – auf Basis der für mich geltenden Gründe – der Vorzug zu geben, dann kann ich dem Fakultätsremium nicht gleichzeitig normale Rechtfertigung zugestehen. Aber ohne diese ist deren Legitimation ausgeschlossen. Akzeptiere ich dagegen den Entscheid des Gremiums, ändere ich meine Meinung und akzeptiere deren Argumentation. Das Resultat ist in diesem Fall dasselbe, wie wenn ich von Beginn weg der Autorität gefolgt wäre. Hätte ich dies getan, wäre dies geschehen, ohne das notwendige Wissen und die notwendigen Fähigkeiten zu haben, um die Autorität auf normale Rechtfertigung prüfen zu können (115). Damit stehen wir einem Zielkonflikt gegenüber: Beschäftige ich mich nicht ausreichend mit einem Thema (z. B. Arzneimittelsicherheit), bin ich nicht in der Lage, eine Autorität auf normale Rechtfertigung zu prüfen. Habe ich ausreichend Wissen über ein Thema, bin ich nicht mehr auf die Autorität angewiesen.

Mians Argumentation – die sich gegen den präemptiven Charakter autoritativer Aussagen richtet – verdeutlicht, wie die Verschiebung der Aufgaben auf individueller Ebene von sich geht. Möchte eine Person dem Autonomieideal genügen, ist sie zwar durch die Autorität davon entlastet, selbst relevante Gründe identifizieren und diese handlungsleitend umsetzen zu müssen. Sie muss aber eine vergleichbar herausfordernde Aufgabe hinsichtlich der Frage bewältigen, ob die Autorität gerechtfertigt und legitim ist.

Wie Mian selbst zu bedenken gibt, sollte man die in den Beispielen beschriebenen Fälle nicht als eine Dichotomie verstehen (115–16). Vielmehr handelt sich dabei um die beiden Extreme eines Kontinuums. Dazwischen gibt es einen Bereich, in dem eine Person genügend weiß (und ausreichend fähig ist), um die Performanz einer Autorität und damit die normale Rechtfertigung einzuschätzen, ohne dass dieses Wissen (und die Fähigkeiten) genügend ausgeprägt sind, um selbst besser entscheiden zu können.²²⁰

220 Ob wir in diesem Kontext davon sprechen sollten, eine Autorität erlaube uns, den Gründen, die für uns gelten, besser nachzukommen, ist fraglich. Denn mein

Diese Bereiche dürften zahlreich sein, unterscheiden sich aber vermutlich von Person zu Person. Zwar erlangen die meisten lediglich in wenigen Bereichen Expertise (weil wir uns auf das konzentrieren sollten, was wir als wichtig und gelingend für unser Leben identifiziert haben). An die Sphäre unserer Expertise – in der wir unter Umständen auf keine Autorität angewiesen sind – schliesst eine an, in der wir nicht Expert*innen sind. Weil diese Bereiche nahe an den Feldern unserer Expertise liegen, wissen wir nichtsdestotrotz genug, um eine Autorität auf normale Rechtfertigung zu testen. Eine dritte Sphäre umfasst jene Bereiche, für die wir uns interessieren (oder interessiert haben), was in detaillierten Kenntnissen darüber resultiert, die ebenfalls helfen, die normale Rechtfertigung einer Autorität einschätzen zu können. Die vierte Sphäre betrifft jene Felder, in denen unser Wissen nicht ausreicht, um die normale Rechtfertigung direkt anzuwenden. Wir wissen aber genug für ein indirektes Vorgehen. Expert*innen können die Einschätzung für uns vornehmen. (Wir müssen „lediglich“ in der Lage sein, die Expertise dieser Personen einschätzen zu können.) In diesen Sphären sind wir dazu befähigt, die normale Rechtfertigung einschätzen können, ohne notwendigerweise über Expert*innenwissen zu verfügen. Damit ist der Aufwand für uns in diesen Sphären kleiner, als wenn wir selbst entscheiden müssten, was die „Überforderung“ reduziert.²²¹

Des Weiteren verdeutlichen die Überlegungen, erstens, wie wichtig Bildung für ein autonomes Leben ist. Eine Person kann in Anbetracht der Notwendigkeit von Autoritäten dann – und nur dann – autonom Handeln, wenn sie genügend relevantes Wissen sowie die notwendigen kognitiven und sozialen Fähigkeiten besitzt, um die normale Rechtfertigung direkt oder indirekt sicherzustellen. Zweitens verweisen sie auf ein praktisches Problem in unserm Umgang mit Autoritäten. Selbst wenn genügend Expertise vorhanden ist, können wir nie absolut sicher sein, uns korrekt entschieden zu haben. Uns stehen nicht alle kontextrelevanten Informationen zur

Wissen und/oder meine Fähigkeiten reichen lediglich zu einer Einschätzung der Performanz aus, was folglich bedeutet, dass ich mir (wahrscheinlich) nicht allen für mich relevanten Gründen bewusst bin. Daher wäre es besser, zu sagen „es scheint die richtige Entscheidung zu sein, mich der Autorität zu unterstellen“ oder „es ist nichts dagegen einzuwenden, mich der Autorität zu unterstellen“. (vgl. Mian 2002, 117) Ein Element der Unsicherheit bleibt somit vorhanden.

221 Um dem Autonomieideal zu entsprechen, muss sich eine Person darum bemühen, dass möglichst viele Bereiche in eine dieser Sphären fällt. Denn in allem, was ausserhalb davon zu liegen kommt, sind wir weder in der Lage, selbst die relevanten Gründe zu identifiziert und interpretieren, noch können wir die Legitimation einer Autorität abschätzen.

Verfügung. Daher kann man sich hinsichtlich der normalen Rechtfertigung irren. Angesichts der wichtigen Rolle, welche Autoritäten übernehmen, indem sie z. B. Koordinationsprobleme lösen, habe ich bereits an anderer Stelle dafür plädiert, bei der Einschätzung bestehender de facto Autorität konservativ zu sein (vgl. Abschn. 5.2.1). Die obigen Überlegungen geben uns weitere Gründe dafür.

Folgt daraus aber nicht ein Status-quo-Bias? Nein, denn der Handlungsspielraum von Autoritäten sind begrenzt. Gibt uns eine de facto Autorität zu wenig Raum, um Expertise zu erlangen oder diese anzuwenden, ist dies ebenfalls ein Hinweis auf fehlende Legitimation. Und dringt sie in Bereiche ein, die sie nicht regulieren sollte (z.B. (eine Vielzahl) romantischer Beziehung), ist dies ebenfalls ein Indiz, dass die normale Rechtfertigung nicht gegeben ist. Somit können wir festhalten, dass Autoritäten als Dienstleister ein entscheidender Faktor für eine autonomes Leben sind, indem sie u. a. Komplexität reduzieren und Koordinationsprobleme lösen. Trotzdem vereinfacht diese Konzeption die Komplexität unserer individuellen Beziehungen zu Autoritäten nicht und erlaubt einen nuancierten Umgang mit ihnen.

5.3 Neue und alte Autoritäten nebeneinander?

Der Dienstleistungsaspekt ist der Kerngedanke in Raz' Autoritätskonzeption. Eine Autorität soll uns unterstützen, indem sie uns hilft, Gründen – die unabhängig von deren Existenz für uns gelten – besser nachzukommen, als wir dies ohne die Autorität könnten. Wie wir bisher gesehen haben, folgt aus Raz' Dienstleistungskonzeption ein äußerst dynamisches Autoritätsverständnis mit Stückwerkcharakter. Dieses weist einen dialogischen Charakter auf, was von uns verlangt, uns so weit mit Sachverhalten auseinanderzusetzen, dass wir eine Autorität auf normale Rechtfertigung testen können (vgl. Abschn. 5.2.5). Die Notwendigkeit zum Dialog zwischen politischer Autorität und Bürger*innen zeigt sich ebenfalls in Bezug auf demokratische Entscheidungsprozesse. Diese leisten je nach Ausgestaltung einen Beitrag zur Rechtfertigung und Legitimierung einer Autorität (vgl. Abschn. 5.2.4). Der Dienstleistungskonzeption wohnt darüber hinaus ein kritisches Momentum inne (vgl. Abschn. 5.2.2). Die Notwendigkeit, eine Autorität stets darauf zu prüfen, ob sie normale Rechtfertigung besitzt und ob sie legitim ist, wirkt auf individueller Ebene dem Status-quo-Bias entgegen. Auf der gesellschaftlichen Ebene lässt uns Raz' Autoritätsverständnis Risse und Wi-

dersprüche in der politischen Ordnung erkennen und widerspricht einem monolithischen Staatsverständnis.

Ob eine Person oder eine Institution uns gegenüber Autorität besitzt, ist in einem Prozess immer wieder aufs Neue zu bestimmten. Autorität ist dynamisch, weil eine Institution oder Person zum Zeitpunkt t_1 gegenüber einer Person *de jure* Autorität besitzt, dies zum Zeitpunkt t_2 aufgrund sich veränderter Expertise der Person aber nicht mehr der Fall sein muss. Ebenfalls kann eine Institution oder Person ihre Autorität verlieren, weil sie der nRT nicht mehr nachkommt. Was ist mit dem Fall, dass ein neuer Dienstleister auf den Plan tritt? Darf dieser den bestehenden Institutionen ihre Autorität streitig machen oder reicht es aus, wenn uns die bestehenden Institutionen (marginal) besserstellen, als wir es ohne sie wären?

Raz (1986, 57) argumentiert, ein wiederkehrender Grund, die Autorität einer Institution oder Person nicht anzuerkennen, sei, dass es eine andere Institution oder Person gebe, die einen besseren Anspruch besitzt, als Autorität anerkannt zu werden. Darüber hinaus müssen die involvierten Institutionen respektive Personen inkompatibel sein. Somit können wir sagen: Die politische Institution *B* verdrängt in Bezug auf Funktion *F* die bestehende politische Autorität *A*, wenn *B* in Bezug auf *F* die bessere Dienstleisterin ist als *A*. Vor dem Hintergrund der anarchistischen Herausforderung stellt sich die Frage, ob politische Autoritäten in Raz' Verständnis notwendigerweise Staaten sein müssen. Für Raz sind Staaten unter gewissen Voraussetzungen allen anderen Formen sozialer Organisation vorzuziehen (70). Daraus folgt aber nicht, Staatlichkeit sei eine zwingende Bedingung gerechter sozialer Organisation. Dies eröffnet theoretisch die Möglichkeit für anarchistische Institutionen, legitime Autorität zu erlangen.

Was bedeutet es, zu sagen, *B* sei die bessere Dienstleisterin als *A*? Wie ich in Abschn. 5.1 dargelegt habe, setzt für Raz *de jure de facto* Autorität voraus. Eine Institution, die *de jure* Autorität beansprucht, ohne *de facto* Autorität zu besitzen, mag *de jure* Autorität verdienen (57).²²² Sie mag sogar ein Recht darauf haben – sie besitzt aber keine Autorität. Damit ist die Möglichkeit anarchistischer Institutionen mit legitimer Autorität lediglich theoretischer Natur. Die Bedingung, *de facto* Autorität besitzen zu müssen, schränkt die Etablierung alternativer politischer Strukturen empfindlich

222 In dieser Textstelle spricht Raz von „Person“. Da Raz' Autoritätskonzeption sowohl für Personen als auch für Institutionen Anwendung findet, kann man aber „Person“ problemlos mit „Institution“ ersetzen.

ein, was wiederum das radikale Potenzial von Raz' Dienstleistungskonzeption zu schmälern droht.

In Rückgriff auf Nicole Roughan argumentiert Leipold (2015, 313), Raz sei bezüglich der de-facto-Bedingung weniger strikt als zunächst gedacht: Die Dienstleistungskonzeption gilt ebenfalls für eine Institution, die vermutlich *bald* effektive Macht erlangt:

It seems plausible to suppose that unless a person enjoys or *is soon likely to acquire effective power* in a society he does not possess legitimate political authority over that society. (Raz 1986, 75–76, Hervorhebung hinzugefügt).

Damit schwächt Raz die de-facto-Bedingung ab und gibt *B* mehr Raum, um de jure Autorität zu erreichen (Leipold 2015, 313). Besitzt *B* aber nicht eine ausreichend grosse Chance, bald Durchsetzungsmacht zu erlangen, hat *B* auch dann keine Grundlage, de jure Autorität zu beanspruchen, wenn *B* der bessere Dienstleister als *A* wäre. Folglich kann eine existierende legitime Institution nicht delegitimiert werden, indem auf eine hypothetische, inexistente Institution oder eine ohne Durchsetzungsmacht verwiesen wird, welche die nRT besser erfüllte.

Dies schwächte die anarchistische Herausforderung empfindlich. Kommen die Bürger*innen mithilfe des Staates den Gründen, die für sie gelten, besser nach, als sie dies allein tun, ist dies fürs Begründen staatlicher Autorität ausreichend, ohne dass andere mögliche Institutionenengelüge – die beispielsweise ohne Zwang auskommen – berücksichtigt werden müssen. Salopp ausgedrückt genügte es, zu sagen, „X tut es“. Es gibt indes gute Gründe, sich nicht mit den erstbesten Institutionen zufriedenzugeben. Nehmen wir *arguendo* an, die Schweizer Institutionen vor der Einführung des Frauenstimm- und -wahlrechts (Schweiz vor 1971) hätte die Dienstleistungskonzeption erfüllt. Die Möglichkeit von Institutionen, die dieselben Aufgaben übernehmen wie die schweizerischen, den Frauen im Unterschied dazu das Stimm- und Wahlrecht zugestehen, ist irrelevant hinsichtlich der Legitimität der Schweiz vor 1971. Solange deren Institutionen normal gerechtfertigt werden können, sich auf Gründe stützen, die so oder so für uns gelten, und sich durchzusetzen vermögen, handelt es sich um de jure Autoritäten, die Souveränität auf dem Territorium der Schweiz beanspruchen. Dies wiederum schließt die Möglichkeit aus, dass sich alternative Institutionen entwickeln dürfen. Damit lässt Raz' Autoritätsverständnis ein kritisches Element vermissen.

Leipold denkt ebenfalls, dass der Möglichkeit besserer Alternativen eine gewichtige Rolle zukommen sollte, existierende Institutionen zu delegitimieren (314). Dies entspricht jedoch nicht Raz' Grundposition, eine legitime müsste eine *de facto* Autorität sein. Leipold präsentiert aber einen Ausweg. Institution As Autorität ist dahingehend beschränkt, dass sie die Entstehung oder Förderung möglicher Alternativen weder behindern noch verbieten darf. Dies ist für Leipold im Grossen und Ganzen mit den elementaren Eigenheiten der Dienstleistungskonzeption vereinbar.

By granting the existing institution legitimate authority we are seemingly committed to obeying directives that stop the emergence of a better alternative. Obeying these directives would in this case fail to live up to the central motivation behind the service conception: bringing people closer to reason. I therefore think that the authority of an existing institution should not extend to areas concerning the promotion or establishment of a better possible alternative. (Leipold 2015, 314).

Ich teile Leipolds Ansicht und denke wie er, dass diese Einschränkung geeignet ist, einen Status-quo-Bias zu vermeiden. Dies wertet im Endeffekt die anarchistische Herausforderung auf. Zu sagen, „Institution X tut es“, wäre nicht mehr ausreichend. Dies ist um den Zusatz, „... und es gibt zurzeit keine bessere Alternative“, zu erweitern.

Diese Interpretation der Dienstleistungskonzeption hat Auswirkungen auf die anarchistische Herausforderung. Anarchist*innen (sowie Befürworter*innen anderer alternativer Formen politischer Organisation) sind im Gegenzug in der Pflicht, den Autoritätsanspruch „ihrer“ Institutionen durchs Tun zu belegen.²²³ Die hier präsentierte Interpretation vergrößert die Sensibilität von Raz' Konzeption gegenüber dem Kontext, in dem sich eine Autorität bewegt noch weiter. Dieser Aspekt ist es denn auch, weshalb sich Raz' Autoritätsverständnis gut mit anarchistischen Positionen vereinbaren lässt.²²⁴

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den obigen Überlegungen? Zunächst ist legitime Autorität noch bruchstückhafter und begrenzter (318).²²⁵

223 Anarchist*innen dürfte dieser Anspruch nicht weiter beunruhigen, berücksichtigt man das Ethos der direkten Aktion im Anarchismus (vgl. Abschn. 2.3.2).

224 Anzumerken ist an dieser Stelle, dass Raz (1986, 70) die anarchistischen Positionen zurückweist. Für ihn sind Staaten gegenüber anderen Methoden sozialer Organisation zu bevorzugen.

225 In der praktischen Umsetzung stellen sich eine Vielzahl von Fragen: Wie gehen wir mit Streitigkeiten zwischen verschiedenen Autoritäten um? Wie lösen wir po-

Neben den von Raz aufgezählten Bereichen dürfen staatliche Institutionen die Schaffung neuer und *besserer* Strukturen nicht behindern.²²⁶ Die entscheidende Frage ist – wie Leipold in Bezug auf den Anarchismus korrekterweise feststellt – empirischer Natur (318–19). Es ist die Performanz der Alternative, die den Ausschlag gibt: Institution *B* muss „besser“ als *A* sein, um *A* zu verdrängen. Aus diesem Aspekt von Leipolds Einschränkung ergibt sich nun ein gewisses Problem: Wie soll eine hypothetische oder ohne Durchsetzungsmacht ausgestattete legitime Institution Autorität erlangen können, wenn sie ihre bessere Leistung zeigen muss? Denn dieses „Besser-sein“ entscheidet über die Legitimität. Zwar können gewisse soziale Organisationsmodelle wie der Anarchosyndikalismus auf historische Ereignisse zurückgreifen, um ihr „Besser-sein“ zu belegen.²²⁷ Viele Alternativen können dies aber nicht. Und selbst für jene, die können, stellt sich die Frage, ob die historisch erbrachten Leistungen vorbehaltlos auf den heutigen Kontext übertragbar sind.

Bedeutet dies, dass potenziell bessere, jedoch inexistenten Institutionen trotz allem durch legitime bestehende verhindert werden dürfen? Aus zwei Gründen ist dies zu verneinen. Erstens wäre es nicht rational, einer Autorität zu folgen, die sich gegenüber Möglichkeiten verschließt, ihren Dienstleistungsauftrag besser auszuführen. Alternativen keinen Raum zur Entwicklung zu geben, läuft aber darauf hinaus. Damit nimmt sich eine Au-

tenzielle Probleme und Unsicherheiten, die sich daraus ergeben, dass verschiedene Personen im gleichen Gebiet leben, aber unterschiedlichen Autoritäten unterstehen? Eine Antwortmöglichkeit bieten die Überlegungen zu anarchistischen Institutionen, auf welche ich in Abschn. 6.1.3 zu sprechen komme.

- 226 Somit sind nicht jegliche denkbaren sozialen Organisationsformen automatisch vor staatlichen Eingriffen gefeilt. Zum einen müssen Sie die besseren Dienstleister sein bzw. das Potenzial haben, bessere Dienstleister zu bekommen. Zum anderen kann ein legitimer Staat unter gewissen Voraussetzungen die Autorität besitzen, die Etablierung und Förderung *bestimmter* Organisationsformen zu verbieten oder zu beschränken. Dies ist dann der Fall, wenn wir als Folge dessen unseren Gründen besser nachkommen, als ohne den Staat.
- 227 Für die bessere Leistungsfähigkeit anarchistische Strukturen gibt es – wie in Abschn. 2.1.3 erwähnt – eine gewisse historische Evidenz. Leipold (2015, 319–23) geht als ein Beispiel dafür ausführlich auf die anarchistischen Kollektive im Spanischen Bürgerkrieg ein. Es ist für mich aber fraglich, ob dieses Beispiel geeignet ist, die bessere Performanz des Anarchismus im Allgemeinen zu belegen. Ruft man sich in Erinnerung, wie einflussreich der Anarchosyndikalismus damals war, läuft Leipolds Beispiel im besten Fall auf eine Stützung anarchosyndikalistischer Strukturen hinaus. Dies wiederum mit dem Anarchismus gleichzusetzen, verkennt die Diversität anarchistischer Ansätze.

torität die Möglichkeit – im Sinne von Best Practice – von diesen Alternativen zu lernen. Strebt eine Autorität nicht danach, die beste Dienstleisterin zu sein, haben wir gute Gründe, uns nach etwas Besserem umzusehen.²²⁸ Zweitens muss man von den herausfordernden Institutionen verlangen, die versprochene Leistungsfähigkeit unter Beweis zu stellen. Dieser Anspruch nimmt die herausgeforderte Autorität im Gegenzug ebenfalls in die Pflicht: Verlangt *A* von *B*, ihm ihre Überlegenheit zu demonstrieren, dann wäre es ungerecht gegenüber *B*, räumte *A* ihr dazu keine Möglichkeit ein. In der Konsequenz ist legitime Autorität nicht nur im Sinne Leipolds beschränkt, sondern sie muss alternativen Institutionen den notwendigen Raum zugesehen, damit diese ihre Performanz beweisen können.

Dies impliziert, dass wir uns nicht zwingend mit lediglich einer, sondern mit mehreren legitimen Autoritäten konfrontiert sehen können. Dieses stützt die Überlegungen in Abschn. 5.1.2 darüber, auf welcher Ebene Autorität angesiedelt ist. Dort habe ich argumentiert, dass wir einem Staat nicht in *globo* Autorität zugestehen können. Diese Interpretation führt uns vom tradierten Autoritätsverständnis weg und verstärkt den fragmentarischen Charakter legitimer Autorität weiter. Dies mag für uns in der politischen Sphäre auf den ersten Blick ungewohnt sein und einige werden wohl einwenden, dies sei höchst problematisch. Politische Autoritäten müssen aber keine „Gemischtwarenläden“ sein, die Bildung, soziale Vorsorge, Sicherheit, Umweltschutz, Infrastruktur usw. anbieten, um die von Raz beschriebenen Funktionen erfüllen zu können. „Spezialgeschäfte“, um bei der Detailhandelsanalogie zu bleiben, können dies in spezifischen Bereichen nicht nur mindestens ebenso gut. Sie sind auch mehr in Einklang mit dem Stückwerkscharakter von Raz’ Theorie. Von dieser Perspektive aus gesehen ist die Entstehung neuer Autorität dazu mit weniger dramatischen Auswirkungen verbunden, als zunächst gedacht. Es geht beispielsweise nicht mehr darum, alle Institutionen der Schweizer Eidgenossenschaft auf einen Schlag zu ersetzen, sondern darum, bestehende Institutionen (z. B. die Polizei) zu ersetzen oder gegebenenfalls abzuschaffen.

228 Indes wäre es aber nicht rational, für jegliche minimale Verbesserung den „Dienstleister“ zu wechseln, da dies mit Aufwand verbunden ist. Man muss beispielsweise abschätzen, ob *B* besser als *A* ist, sich unter Umständen an neue Regelungen gewöhnen usw. Folglich muss die Verbesserung einen gewissen Grenzwert überschreiten.

5.4 Eine Herausforderung auf Basis von Raz' Dienstleistungskonzeption?

Raz' Position ist in der Lage, sowohl Robert Paul Wolffs als auch A. John Simmons' Kritik aufzunehmen. In Bezug auf Wolffs Verteidigung des Anarchismus (vgl. Abschn. 3) kann Raz' Argumentation den vermeintlichen Widerspruch zwischen Autonomie und Autorität auflösen. Verstehen wir diese als eine Dienstleistung, negiert Autorität unsere Überlegungen nicht, sondern hilft uns dabei, bessere rationale Denker*innen zu sein. Indem politische Institutionen u. a. Koordinationsprobleme lösen, ermöglichen sie uns des Weiteren erst, unser Leben autonom zu gestalten. In Bezug auf Simmons' philosophischen Anarchismus lockeanischer Prägung (vgl. Abschn. 4) kann Raz' Dienstleistungskonzeption das Kernargument von Simmons umgehen, da die Autorität als Dienstleistung für ihre Legitimation nicht auf eine generelle politische Pflicht angewiesen ist.

Bedeutet dies nun, die anarchistische Herausforderung sei negiert? Eher das Gegenteil ist der Fall. Insbesondere zwei in diesem Kapitel diskutierte Punkte – die Rolle demokratischer Entscheide (vgl. Abschn. 5.2.4) und die Möglichkeit neuer Autorität (vgl. Abschn. 5.3) – weisen auf die Vorteile hin, Raz' Dienstleistungskonzeption als Grundlage einer anarchistischen Herausforderung zu verwenden, die im Einklang mit den Eigenschaften steht, die sich moderne anarchistische Ansätze teilen: Diversität, Ethos der direkten Aktion und präfigurative Politik sowie die Ablehnung von Herrschaft (vgl. Abschn. 2.3.2). Dies verneint darüber hinaus jedoch nicht die Möglichkeit, dass Simmons' Projekt eine relevante Rolle für eine überzeugende anarchistische Herausforderung spielen kann. Wie die Diskussion im Abschn. 3 gezeigt hat, vermag Wolffs prinzipieller Ansatz nicht zu überzeugen. Die Beschäftigung mit diesem zeigt zwar, wie viel auf dem Spiel steht, 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, weshalb deren prinzipielle Rückweisung nicht angebracht ist.

Diese Ausgangslage verlangt danach, die Rolle von Raz' und Simmons' Überlegungen für eine anarchistische Herausforderung zu klären (Abschn. 5.4.1). Wie wir sehen werden, ergänzt und erweitert Raz' Autoritätsverständnis eine anarchistische Herausforderung auf eine bereichernde Weise. Daran schliesst die Frage an, welche Auswirkungen sich aufs Zusammenspiel von politischer Autorität und der Pflicht zum Befolgen des Rechts ergeben, inkorporieren wir die Dienstleistungskonzeption in die

anarchistische Herausforderung (Abschn. 5.4.2). Als letzten Schritt müssen wir uns danach mit der Frage beschäftigen, welche Konsequenzen für die anarchistische Herausforderung daraus entstehen (vgl. Abschn. 5.4.3).

5.4.1 Simmons' skeptischer Ansatz oder Raz' Dienstleistungskonzeption?

Wie wir gesehen haben, weist Simmons alle Versuche zurück, gegenüber bestehenden Staaten auf Basis assoziativer Theorien, transaktionaler Argumente oder einer natürlichen Pflicht ein politisches Sollen zu begründen (vgl. Abschn. 4.1). Für ihn hätte einzig der Akt unserer effektiven Zustimmung das Potenzial, eine so weitreichende Pflicht wie die politische zu begründen (vgl. Abschn. 4.1.5).²²⁹ Aufgrund des fehlenden Einverständnisses der meisten Staatsbürger*innen scheitert diese Strategie aber. Das Resultat davon ist ein Anarchismus lockeanischer Prägung: Derweil eine politische Pflicht theoretisch im Bereich des Möglichen liegt, besitzen die wenigsten von uns eine solche. Wir leben folglich in einem Naturzustand, in dem eine politische Pflicht eher die Ausnahme als die Regel ist. Die bestehenden politischen Institutionen mögen *de facto* Autoritäten sein, ihnen fehlt aber die Legitimation für ihr Handeln. Darauf folgt für Simmons aber nicht, man könne die Handlungen der politischen Institutionen nicht rechtfertigen (vgl. Abschn. 4.3). Ebenfalls haben wir teilweise eine moralische Pflicht, so zu handeln, wie das Gesetz es uns vorschreibt und natürliche Pflichten geben uns gute Gründe, gerechte Institutionen, wenn nicht aktiv zu unterstützen, dann doch mindestens nicht in ihrem Funktionieren zu behindern. Ohne politische Pflicht haben die bestehenden *de facto* Autoritäten aber

229 Derweil bei Simmons alleinig unsere explizite Einwilligung uns bindend politischen Institutionen unterstellen kann, stellt Raz – wie wir in Abschn. 4.4.1 gesehen haben – die Rolle infrage, die Zustimmung darin spielt, politische Strukturen zu legitimieren: In Anbetracht der weitreichenden Kompetenzen, die moderne Staaten für sich beanspruchen, scheint unser unqualifiziertes Einverständnis nicht auszureichen. Es braucht ein weiteres, vom Akt der Zustimmung verschiedenes Element. Die Person oder Institution muss unserer Zustimmung würdig sein. Diese Argumentation hat eine gewisse Ähnlichkeit mit den Antworten auf Herausforderungen, die an assoziative Theorien (das Problem des „Gruppencharakters“, vgl. Abschn. 2.2.5) und dankbarkeitsbasierte Ansätze (vgl. Abschn. 2.2.3) herangetragen wurden. In beiden Fällen besteht die Erwiderung auf die genannten Problematiken darin, den verpflichtenden Charakter oder dessen Stärke an die Legitimation der Autorität zu knüpfen. Alle drei Fälle stellen die notwendige Korrelation zwischen legitimer Autorität und der Pflicht, die Anweisungen der Autorität Folge zu befolgen, infrage (vgl. Abschn. 5.4.2).

keinen Anspruch darauf, dass die ihnen unterstehenden die erlassenen Normen befolgen. Simmons' Argumentation zeigt die Unzulänglichkeit des konservativen Projekts auf, eine politische Pflicht gegenüber bestehenden Staaten zu begründen. Simmons klare Unterscheidung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren bildet ferner eine geeignete Grundlage, um einerseits den staatlichen Anspruch auf legitime Autorität zurückweisen zu können und andererseits eine pragmatische Haltung gegenüber bestehenden Staaten und ihren Institutionen einzunehmen. Insofern ist Simmons' Ansatz eine überzeugende Grundlage für die negative anarchistische Herausforderung. Damit ist aber ein progressives Projekt der politischen Pflicht nicht vom Tisch, welches Kontexte identifiziert, unter denen potenzielle oder entsprechend reformierte existierende Staaten Legitimation erreichen könnten. Ebenso ist fraglich, inwieweit Simmons' Projekt zur positiven Herausforderung beizutragen vermag. Seine Vorstellungen unserer moralischen Verpflichtungen sind durch seine Adaption von Lockes Philosophie bestimmt, was nicht notwendigerweise eine Position sein muss, die Anarchist*innen vertreten (Egoumenides 2014, 47). Angesichts Lockes kapitalistischer Neigungen ist dies zweifelhaft (vgl. Abschn. 4.4.2).

Raz weist wie Simmons die Existenz eines umfassend anwendbaren und allgemeingültigen politischen Sollens zurück. In dieser Beziehung teilen sich beide Autoren eine anarchistische Position. Da aber Raz die Korrelationsthese zurückweist, ist eine politische Pflicht für ihn keine notwendige Bedingung für Legitimation. Gemäss der nRT ist eine Person oder Institution dann eine gerechtfertigte Autorität, wenn sie uns den für uns geltenden Gründen besser nachkommen lässt, als wenn wir allein handelten. Erfüllt die Institution die weiteren Aspekte der Dienstleistungskonzeption, handelt es sich um eine legitime Autorität (vgl. Abschn. 5.1.1). Damit fokussiert Raz auf die Performanz der Person oder Institution und nicht auf eine gegenüber dieser entstandenen Pflicht. Auf dieser Basis ist es für Raz möglich, staatliche Autorität zu begründen (vgl. Abschn. 5.1.2). Dies lässt Simmons' Ansatz auf den ersten Blick als den anarchistischeren erscheinen, was sich auch im Selbstverständnis der beiden Autoren widerspiegelt. Dies allein führt zur Frage, was Raz' Dienstleistungskonzeption zu einer anarchistischen Herausforderung beitragen kann. Wie wir sehen werden, kann sie eine solche in Bezug auf drei Punkte stärken und ergänzen. Erstens ist der Dienstleistungskonzeption eine performative Dimension zu eigen, welche das Konzept Autorität zweckgebundener macht, als wenn man Simmons' Autoritätsverständnis anlegt. Dies erlaubt auf abstrakter Ebene jene Bereiche zu identifizieren, in die politische Autoritäten nicht vordringen dürfen.

Zweitens besteht zwischen der Dienstleistungskonzeption und den grundle-genden Werten des modernen Anarchismus eine grosse Übereinstimmung. Drittens bildet die Dienstleistungskonzeption eine starke argumentative Grundlage, um bestehende und zukünftige Autoritäten herauszufordern.

Bei Simmons wird Autorität – d. h. das komplexe Recht politischer Institutionen, seinen Bürger*innen als einzige bindende Rechtspflichten aufzuerlegen – inhaltlich nicht näher bestimmt.²³⁰ Die einzigen Einschränkungen, denen sich eine politische Autorität gegenüber sieht, ist einerseits das Naturrecht, da die zu Bürger*innen gewordenen Menschen einen Teil ihrer natürlichen Rechte auch dann nicht verlieren, wenn sie den Naturzustand verlassen. Dies stellt die „*äussere*“ Beschränkung der Autorität dar. Ihr Gegenstück ist die „*innere*“: Dabei handelt es sich um die „vertraglich“ festgehaltenen Grenzen politischer Autorität. Gebe ich meine Einwilligung, der Autorität eines Staates zu unterstehen, stimme ich einer bestimmten Palette von Rechten und Pflichten zu, die u. a. festhalten, wie der Staat sich mir gegenüber verhalten muss und welche Ansprüche er an mich stellen darf.²³¹ Diese inneren Beschränkungen des Herrschaftsrechts können – wie ein Blick in verschiedenste Verfassungen illustriert – eher weit oder eher eng gefasst sein. Solange die Bürger*innen diesen Begrenzungen zugestimmt haben, ihre natürlichen sowie grundrechtlichen Rechte nicht verletzt werden, gibt es keine Grundlage, autoritative Äusserungen legitimer Autoritäten zu kritisieren: Der Erlass von Rechtsnormen ist deren legitimes Recht. Im Rahmen dieser Einschränkungen darf die Autorität das Zusammenleben ihrer Bürger*innen nach eigenem Ermessen frei gestalten, um ihrer Kernaufgabe – dem Schutz des Privateigentums – nachzukommen. Denn gemäss Locke ist es der Wunsch, die Unsicherheit des Naturzustandes zu überwinden, der uns dazu bewegt, diesen zu verlassen. Wir geben mit anderen Worten die Freiheit auf, selbst zu handeln, um dadurch mehr Sicherheit zu gewinnen. Demnach muss eine Theorie in der Tradition Lockes den Fokus auf Sicherheit legen, weil sich daraus die Existenzbe-

230 Simmons beschäftigt sich, wie wir gesehen haben, in seinen Überlegungen mit *staatlicher Legitimation*. Da weder Staatlichkeit im Allgemeinen noch „moderne“ Staaten im Speziellen die einzige mögliche Form politischer Organisation sind, gibt es keinen Grund, Simmons’ Autoritätsdefinition einzig auf Staaten zu beschränken. Mehr noch, seine Definition auf alle möglichen Formen politischer Organisation auszudehnen macht seinen Ansatz anarchistischer.

231 Auf der höchsten Abstraktionsebene sind diese negativen und positiven Freiheiten beispielsweise als Grundrechtskataloge in der Verfassung festgehalten (vgl. z. B. BV Art. 7–40).

rechtfertigung politischer Autoritäten ableitet. Der daraus folgende Primat ist die Grundlage, auf die sich eine Autorität berufen kann, um bisher nicht reglementierte Lebensbereiche zu regulieren – solange der Zugriff darauf nicht die natürlichen Rechte der Bürger*innen verletzt.²³² Performative Überlegungen spielen nur in Bezug aufs Rechtfertigen, nicht aber in Bezug aufs Legitimieren eine Rolle. Das *Wie* staatlichen Handelns erhält damit eine sekundäre Qualität. In diesem Sinne ist autoritatives Handeln durch Simmons' Autoritätsverständnis unbestimmt und potenziell unbegrenzt.

Im Gegensatz dazu fallen bei Raz Zweck und Inhalt politischer Autorität zusammen. Es gibt eine Vielzahl von Gründen, die für uns gelten. Um unseren Alltag zu bewältigen, müssen wir pragmatische, moralische, soziale, ästhetische, persönliche usw. Überlegungen anstellen. Vor diesem Hintergrund sieht Raz Autoritäten als ein Instrument, das uns hilft, erfolgreiche praktische Denker*innen zu sein. Die Rechtfertigung ergibt sich aus der Fähigkeit, dieser Aufgabe auf eine Weise nachzukommen, die uns besser handeln lässt, als wenn wir uns auf unser eigenes Urteil verlassen. Nun ist es aber nicht in allen Fällen gleich wichtig, richtig zu handeln. Bisweilen ist es wichtiger, selbst zu entscheiden. Als Konsequenz daraus gibt es Lebensbereiche, in denen keine politische Institution Autorität erlangen kann, weil es für sie keine Aufgabe zu erfüllen gibt. Aus dieser Unterscheidung zwischen „richtig ist wichtig“ und „selbst ist wichtig“ ergeben sich die Bereiche, in die eine Autorität vordringen darf und in welche nicht. Dort, wo eine Autorität regulierend eingreifen darf, tut sie dies nicht in Form von Warungen vor oder Empfehlungen für bestimmte Handlungen. Sie schreibt entweder eine oder mehrere Handlungsoptionen bindend vor. Für Raz ist dieser präemptive Aspekt sowohl entscheidend, um das Konzept „Autorität“ verstehen zu können, als auch eine Voraussetzung, damit eine Autorität ihrem Dienstleistungsauftrag nachkommen kann. Dessen Konsequenz ist der Stückwerkscharakter von Raz' Konzeption. Sobald wir allein besser darin sind, den für uns relevanten Gründen nachzukommen, „verpufft“ die Autorität einer politischen Institution. Hierbei ist meiner Meinung nach noch eine Einschränkung angebracht, sobald man das Individuum und dessen Autonomie ins Zentrum der Überlegungen stellt: Besitzt das Selbst-Entscheiden einen Wert an und für sich, benötigen wir genügend

232 Und selbst in Fällen, in denen staatliches Handeln die natürlichen Rechte verletzt, kann dies, wenn nicht legitimiert, dann doch gerechtfertigt werden. Damit sehen sich die Bürger*innen einem Staat gegenüber, der im Alltag legitimerweise und/oder gerechtfertigerweise eine grosse Fülle an Kompetenzen an sich heranzieht.

Raum, dies auch effektiv tun zu können. Daraus können wir den Anspruch ableiten, dass eine Autorität so wenig wie möglich reguliert. Tut sie dies nicht, droht die Gefahr eines Paternalismus – selbst wenn wir aufgrund der Autorität besser handeln als ohne sie. Ohne den genügenden Raum, das Leben nach unserer Vorstellung des Guten zu leben, wird uns der Status als autonome Person abgesprochen. Die Kernaufgabe von Autoritäten bestimmt folglich nicht nur die Bereiche, in die eine Autorität eingreifen darf, sie setzt auch der Art und Weise des Eingriffes Grenzen. Dies gibt einer anarchistischen Herausforderung auf Basis der Dienstleistungskonzeption einen weiteren Bewertungsmassstab an die Hand. Dazu kommt die Kompatibilität der Dienstleistungskonzeption mit den anarchistischen Kernwerten.

In Abschn. 2.3.2 habe ich drei anarchistische Kernwerte identifiziert: Diversität, Ethos der direkten Aktion und Ablehnung von Herrschaft. Diese drei Elemente sind gut mit der Dienstleistungskonzeption vereinbar. Anarchist*innen sprechen sich für eine Gesellschaft aus, welche die Diversität der menschlichen Existenz anerkennt und mit ihr umzugehen weiß. Auf der theoretischen Ebene drückt sich dies darin aus, dass Anarchist*innen nicht nach theoretischer Einigkeit und Kohärenz streben, sondern einen pluralistischen und kreativen Do-it-yourself-Ansatz bevorzugen (Gordon 2008, 21). Dieses Element ist kompatibel mit dem Stückwerkscharakter der Dienstleistungskonzeption. Diese macht Autorität erstens zu einem dynamischen und kontextsensitiven Konzept. Zweitens sind bei Raz die Güter, welche fürs menschliche Wohlergehen notwendig sind, nicht von vornherein definiert, was weiter zur Offenheit beiträgt. Drittens gibt meine Interpretation der Dienstleistungskonzeption dem Do-it-yourself-Gedanken genügend Raum, da man bestehende Institutionen durch Eigeninitiative verbessern und/oder überwinden kann. Diese Offenheit und Kontextsensitivität, die sich in der Dienstleistungskonzeption findet, fehlt bei Simmons, da sein fehlendes Widerstandsgebot droht, ein Widerstandsverbot zu werden.

Das Ethos der direkten Aktion und das damit verbundene Konzept der präfigurativen Politik sind ein weiterer Kernwert der modernen Anarchismen (Gordon 2008, 34–40; Graeber 2009, 210; Loick 2017, 13). Der zentrale Gedanke hier ist folgender: Anarchismus beschäftigt sich nicht primär mit der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Status quo, sondern versteht sich als revolutionäre Praxis, die auf Verbesserungen im Hier und Jetzt hinarbeitet. Der Angriff auf die bestehenden Institutionen basiert daher u. a. darauf, neue Organisationsformen zu schaffen und zu leben.

Damit spielt die in Abschn. 5.3 identifizierte und sich aus der radikalen Interpretation der Dienstleistungskonzeption ergebenden Einschränkung, dass bestehende legitime Autoritäten die Entstehung neuer Institutionen nicht behindern dürfen, den Anarchist*innen in die Hände – nimmt sie aber auch in die Pflicht, die Performanz ihrer Institutionen zu beweisen. Aus Simmons' Autoritätsverständnis lässt sich kein vergleichbarer Angriff auf legitime Autoritäten ableiten, da dieses performative Überlegungen als Legitimationsgründe ausschliesst.

Die Ablehnung von Herrschaft ist der dritte Kernwert moderner Anarchismen (Franks 2012, 62; Gordon 2008, Kap. 2; Loick 2017, Abschn. 3.3). Unter dem Konzept Herrschaft subsumieren Anarchist*innen jene Eigenschaften politischer Organisation, die auf Kontrolle, Zwang, Ausbeutung u. Ä. von Personen ausgerichtet sind (Gordon 2008, 32). Daraus folgt aber kein Antiautoritarismus und keine dogmatische Zurückweisung des Staates. Denn Anarchist*innen sind bereit, einzelne staatliche Institutionen für den Moment zu unterstützen (Franks 2012, 63). Die Dienstleistungskonzeption ist mit dieser Konzeption ebenfalls kompatibel. Wie ich in Abschn. 5.2.2 argumentiert habe, führt der Stückwerkscharakter dazu, dass die Brüche und Widersprüche im staatlichen Institutionenengefüge sichtbar werden. Dies erlaubt, einzelne Aspekte staatlicher Organisation abzulehnen, ohne alle bestehenden politischen Institutionen ablehnen zu müssen. Ebenfalls relevant ist hier die Ablehnung intransparenter Autorität durch Anarchist*innen (Jun 2010, 53; Sylvan und Sparrow 2007). Wie in Abschn. 2.3.2 dargelegt, sind damit Autoritäten gemeint, die ihre Position ohne Rechtfertigung innehaben und damit willkürlich und/oder dogmatisch sind. Intransparente Autoritäten sind aber nicht mit dem im Abschn. 5.2.5 identifizierten dialogischen Charakter von Autorität vereinbar. Damit gibt die Dienstleistungskonzeption der anarchistischen Herausforderung die Mittel an die Hand, intransparente Autorität nicht nur abzulehnen, weil sie willkürlich und/oder dogmatisch ist, sondern auch, weil ihr die Legitimation zwingend fehlen muss. Diese Möglichkeit bietet Simmons' Ansatz ebenfalls nicht, da diesem das dialogische Element fehlt.

Welche Rolle können damit die beiden Ansätze in einer anarchistischen Herausforderung spielen? Simmons' Kritik des konservativen Projektes der politischen Pflicht weckt berechtigte Zweifel an der de jure Autorität etablierter politischer Institutionen. Der lockeanische Unterbau in Simmons' Theorie macht diese aber wenig geeignet, um eine positive Herausforderung zu formulieren. Distanzieren wir uns aber vom lockeanischen Unterbau können wir in Anlehnung an Simmons' Ansatz Aspekte identifizieren,

die eine legitime politische Ordnung erfüllen muss (Egoumenides 2014, Kap. 6). Egoumenides (2014, 185–86) argumentiert, dabei handle es sich um das Ideal der Freiwilligkeit, das sich durch freie Willensbildung und freie Wahlmöglichkeiten ausdrückt, das Ideal der Gerechtigkeit, die eine notwendige Eigenschaft politischer Institutionen ist, sowie das Ideal sozialer Kooperation, was nach kooperativen Charakteristika und Attitüden verlangt. Die Dienstleistungskonzeption kann die negative Herausforderung ergänzen und stärken. Autorität als eine Dienstleistung zu verstehen, macht diese zweckgebunden und bringt Rechtfertigung und Legitimation zusammen, ohne die beiden Elemente miteinander zu verschmelzen (vgl. Abschn. 5.1.1). Sie stellt zudem eine Verbindung zu den Kernwerten des Anarchismus her und erlaubt, selbst legitime Autoritäten herauszufordern. Insbesondere der letzte Punkt verbindet die negative mit der positiven Herausforderung.

Aus der Dienstleistungskonzeption lassen sich Elemente alternativer Formen politischer Organisation ableiten. Autoritäten sind mehrfach begrenzt, womit wir uns von der Idee der Souveränität – einer zentralen Eigenschaft moderner Staatlichkeit (vgl. Abschn. 2.1.2) – verabschieden müssen. Dem Einzelnen steht unter anderem dadurch viel Raum zur Verfügung, um durch gelebte Experimente bestehende Institutionen zu verbessern und/ oder durch neue zu ersetzen. Dazu kommt der dialogische Charakter, der – wie in Abschn. 5.2.4 argumentiert – demokratische Strukturen bevorzugt. Das aus dem Stückwerkscharakter folgende Nebeneinander verschiedener politischer Autoritäten führt uns noch weiter weg vom tradierten Verständnis des modernen, mit Souveränität ausgestatteten (National-)Staates.²³³ Im Gegensatz zum lockeanischen Verständnis ist diese Welt ohne staatliche Souveränität aber keine unpolitische.

Die hier skizzierten Punkte sprechen dafür, die Dienstleistungskonzeption als das Verständnis von Autorität einer anarchistischen Herausforderung zugrunde zu legen. Egoumenides (2014, 38) mahnt jedoch zur Vorsicht, falls man Raz' Dienstleistungskonzeption für eine anarchistische Herausforderung nutzen will. Ein Problem ist dabei die starke Verknüpfung von theoretischer und praktischer Autorität, die bei Raz gegeben ist. Diese ist wichtig, um die richtige Handlung zu identifizieren. Es kann aber nicht nur darum gehen, in Fragen der praktischen Vernunft richtig zu handeln. Wir müssen Antworten auf diese Frage mitformulieren und mitanwenden.

²³³ Das nebeneinander gleichberechtigter Autoritäten ist nicht unproblematisch. Ich komme auf diesen Punkt in Abschn. 6.1.3 nochmals zurück.

Wir müssen die Gründe, die für uns gelten, auch dann verstehen, wenn wir diesen durch eine Autorität besser nachkommen können. Nur so können wir identifizieren, ob diese Gründe für uns vertretbar sind. Dies drückt sich für Egoumenides beispielsweise in der kontraktualistischen Rückweisung von Raz Präemptionsthese sowie im anarchistischen Beharren auf der Rolle der Wahl aus. Daran anschliessend müssen wir uns fragen, ob eine Autoritätskonzeption, die stark aufs Konzept der Expertise zurückgreift, mit dem Anarchismus kompatibel ist. Die Sorge der Anarchist*innen, auf die Egoumenides mit Überlegungen hinweist, ist eine berechtigte. Expertise scheint es rational zu machen, unser eigenes Urteil zu delegieren, und impliziert, dass wir nicht in der Lage sind, die Entscheidungsgrundlage der Expert*innen zu verstehen (vgl. dazu Abschn. 5.2.5). Daraus ergibt sich ein prima facie Konflikt zwischen praktischer Autorität durch Expertise und einer anarchistischen Position, da eine solche der Aufgabe des individuellen Urteils ablehnend gegenübersteht. Eine sich aus dieser Haltung ergebende Forderung ist, dass eine Urteilsaufgabe unsere Autor*innenschaft über unser Leben widerspiegelt. Daher ist für Egoumenides Expertise nicht als Ideal für Autorität geeignet.

Derweil die Punkte, die Egoumenides aufwirft, relevant sind, sprechen sie nicht zwingend gegen praktische Autorität durch Expertise. Sie erinnern uns aber daran, dass diese eine gewisse Qualität aufweisen muss, um mit einer anarchistischen Position vereinbar zu sein. Um nicht paternalistisch oder dogmatisch zu werden, bedarf es Grenzen, die den Umfang der Autorität beschränken. Wie wir gesehen haben, ist die Idee der beschränkten Autorität ein Kernelement der Dienstleistungskonzeption (vgl. Abschn. 5.1, 5.2.3, 5.2.5, 5.3). Es gibt erstens Bereiche, in die eine Autorität nicht vordringen darf, und zweitens gibt es Bereiche, in denen die individuelle Expertise ausreichend gross ist, um selbst entscheiden zu können. Nehmen wir zudem die Idee ernst, wir müssten zumindest Teile unseres Lebens in Eigenregie führen, dann brauchen wir Möglichkeiten und Räume, um die dazu nötigen Fähigkeiten zu erlernen, zu vertiefen und zu erweitern. Ein Aspekt davon ist, dass wir – worauf Egoumenides berechtigterweise hinweist – die für uns geltenden Gründe verstehen müssen. Dieser Anspruch ist ebenfalls ein Kernelement der Dienstleistungskonzeption. Denn deren Stückwerkscharakter verlangt danach, die Autorität ständig auf normale Rechtfertigung zu prüfen, was diese einerseits lediglich temporär macht. Andererseits – und dies ist in Bezug auf obige Mahnung relevant – verlangt eine ständige Prüfung auf normale Rechtfertigung danach, die Beweggrün-

de der Expert*innen zu verstehen. Dies verlangt unter anderem nach einem Dialog zwischen Autorität und den ihr unterstehenden Personen (vgl. Abschn. 5.2.4, 5.2.5). Intransparentes und hegemoniales Verhalten sind mit einem solchen Autoritätsverständnis nicht kompatibel. Genuiner Dialog und Zwang oder Verschleierung gehen mittel- bis langfristig nur schwer zusammen. Daher lässt sich mit der Dienstleistungskonzeption argumentieren, dass Expert*innen nicht einfach entscheiden dürfen. Sie müssen sich auf eine Weise erklären, die den „Laien“ erlaubt, die für sie geltenden Gründe zu verstehen. Diese Interpretation betont die Notwendigkeit eines Dialoges auf Augenhöhe und weist hegemoniales Verhalten in der Konsequenz entschieden zurück. Dies ist notwendig, damit die Dienstleistungskonzeption mit einer anarchistischen Position kompatibel ist.²³⁴

5.4.2 Mit was korreliert Autorität?

Die Dienstleistungskonzeption zu adaptieren hat direkte Auswirkungen darauf, wie die Beziehung zwischen Individuum und Autorität zu verstehen ist. Derweil Simmons die Korrelationsthese akzeptiert und für ihn folglich eine notwendige Beziehung zwischen politischer Pflicht und legitimer Autorität besteht, verneint Raz ebendiesen notwendigen Zusammenhang. Denn gemäss seiner Argumentation ist für legitime Autorität die politische Pflicht keine Voraussetzung. Legitimität ergibt sich daraus, sowohl (normal) gerechtfertigt zu sein sowie die Abhängigkeitsthese und die These der beschränkten Autorität zu erfüllen.

Wie in Abschn. 5.1.2 dargelegt, ist das Recht zu regieren ein zentrales Merkmal legitimer Autorität. Damit korreliert eine Pflicht für jene, die der Autorität unterstehen, die durch sie gesetzten Normen zu befolgen (Raz 1986, 21, 40–41; 2006, 1012). Ohne diese Pflicht ist für Raz das Konzept der praktischen Autorität nicht fassbar. Damit kann Raz die Korrelationsthese auf Basis seiner „schwachen anarchistischen Position“ (Raz 1981, 105) verneinen, ohne eine grundlegende Intuition über das Wesen politischer Autorität aufzugeben zu müssen. Die Befolgungspflicht ergibt sich daraus, dass eine Autorität uns hilft, besser den Gründen nachzukommen, die für

234 Der Dialog wird umso wichtiger, desto stärker man Zwang als legitimes Mittel der Rechtsumsetzung zurückweist. Diesen Punkt nehme ich in Zusammenhang mit der Diskussion anarchistischer Institutionen wieder auf, denen der Zwangscharakter heutiger politischer Institutionen fehlt (vgl. Abschn. 6.1.3).

uns gelten, als wenn wir unserem eigenen Urteil folgten.²³⁵ Somit bilden Gründe, die wir unabhängig von der Autorität besitzen, die Basis für die Pflicht – und nicht der rechtliche Status einer Aussage.²³⁶

Welche Ansprüche hat eine Autorität gegenüber den ihr Unterstehenden? Um dies zu beantworten, müssen wir danach fragen, gegenüber wem die Pflicht zur Rechtsbefolgung eine Person verpflichtet. Für Raz haben wir instrumentelle Gründe, das Recht zu befolgen. Daraus ergibt sich aber noch keine Pflicht. Diese lässt sich erst durch moralische Gründe herleiten, die eine verpflichtende Wirkung entfalten. Wie wir in Abschn. 5.1.2 gesehen haben, positioniert sich eine politische Autorität zwischen den Verpflichteten und den Personen, Gruppen von Personen oder Institutionen, gegenüber denen die Pflicht gesollt ist (vgl. dazu Krehoff 2008, 286–87). Damit sind wir nicht gegenüber der Autorität, sondern gegenüber den tatsächlichen Rechtinhaber*innen verpflichtet. Folglich besitzt die Autorität lediglich ein indirektes Anspruchsrecht. Anders gesagt ist die Pflicht, das Recht zu befolgen, stellvertretend der Autorität geschuldet. Aus diesem Grund kann diese indirekte Pflicht einzig dann bestehen, wenn die Autorität den Ansprüchen der eigentlichen Rechtinhaber*innen Genüge tut.

Können wir unter diesen Voraussetzungen von einer genuinen Pflicht gegenüber der Autorität sprechen? Rekapitulieren wir nochmals die Situation, die sich aus politischer Autorität gemäss den obigen Überlegungen ergibt. Person *A* ist der Personengruppe *P* gegenüber aufgrund moralischer Gründe *G_M* zur Handlung *H₁* verpflichtet. As Pflicht zu *H₁* ist im Anspruch begründet, der sich für *P* aus *G_M* ergibt. Nun schiebt sich Institution *I* zwischen *A* und *P*. *Is* Position ist durch *Is* Fähigkeit begründet, dass *A* durch dieses Setting *G_M* besser nachkommt, als wenn *A* sich auf das eigene Urteil verliesse. *I* erlässt eine Rechtsnorm, die *G_M* ausreichend berücksichtigt, und *A* zu *H₂* verpflichtet.²³⁷ Hier ist nun nicht klar, ob und wie der

235 Die Pflicht zum Befolgen des Rechts umfasst für Raz (2009, 127) weniger als die politische Pflicht, weil letztere Verpflichtungen beinhaltet, gute Bürger*innen zu sein (vgl. dazu Abschn. 2.2). Die Befolgungspflicht übersteigt aber die politische Pflicht stellenweise, weshalb erste mehr verlangt als letztere.

236 Die Pflicht zur Rechtsbefolgung ergibt sich nicht per se aus der Autorität politischer Institutionen, es gibt weitere, z.B. moralische Gründe, das Recht zu befolgen (Raz 1986, 104; 2009, 127). Weitere Gründe ergeben sich aus Überlegungen zur Stabilität und zum Schutz von Besitzständen (z.B. Raz 1986, 100).

237 Die von *I* gesetzte Norm muss *A* nicht zwingend direkt zu *H₁* verpflichten. Die Norm muss *A* lediglich *H₁* besser nachkommen lassen, als wenn *A* auf sich allein gestellt wäre. Das kann beispielsweise dann der Fall sein, wenn es sich bei *H₁* um eine Pflicht zur finanziellen Unterstützung handelt. Indem *I* eine Norm erlässt,

Anspruch von *P* auf *H1* auf *I* übergegangen ist. Hätte *P* *I* ermächtigt, wäre es ein Leichtes zu sehen, wie es zu dieser Übertragung gekommen ist. *I* wurde aber unter der Dienstleistungskonzeption weder von *P* noch von *A* ermächtigt. *I* informiert in seiner Rolle als Vermittler über die Pflicht zu *H2* und konkretisiert diese. Damit verändert *I* den moralischen Kontext von *A* (vgl. dazu Abschn. 5.2.1). Doch die Pflicht zu *H2* „leiht“ sich ihre verpflichtende Kraft bei *H1* respektive bei *G_M*. Damit ist die Pflichterfüllung weiterhin *P* und nicht direkt *I* geschuldet.

Vor diesem Hintergrund ist zu sagen, *A* habe eine Gehorsamspflicht gegenüber *I*, eine Verkürzung oder eine Vereinfachung des moralischen Kontexts. *I* ist zwar der Autor der Norm, verpflichtet sind wir aber weiterhin gegenüber den ursprünglichen Rechtinhaber*innen. Das bedeutet für Raz' Befolgungspflicht, dass es sich zwar um eine genuine Pflicht handelt, wir schulden diese *I* aber lediglich in Stellvertretung. Diese stellvertretend geschuldete Pflicht formt die Autorität in verpflichtende Norm um, deren Befolgung wir nun der Autorität schulden. Durch die Beziehungsstruktur ist sie aber brüchiger und kann lediglich so lang Bestand haben, wie nicht eine leistungsfähigere Autorität zwischen *A* und *P* tritt oder *A* und *P* in eine direkte moralische Beziehung treten, in der *A* *G_M* besser nachkommt als mit dem indirekten Setting. Folglich weist nicht nur Autorität einen Stückwerkscharakter auf, sondern auch die Pflicht, das Recht zu befolgen.

Was ist mit dem Fall, dass *I* „versagt“? Was ist, wenn uns *I* den Gründen, die für uns gelten, nicht besser nachkommen lässt? Weil dann die normale Rechtfertigung nicht mehr greift, verliert *I* seine Autorität. Dies stellt aber den inhaltsunabhängigen Charakter von Raz' Befolgungspflicht in Frage, was ein essenzielles Element in unserem Verständnis politischer Autorität ist. Das Problematische daran bringt Durning in seiner Kritik an Raz auf den Punkt:²³⁸

die *A* dazu verpflichtet, Steuern zu entrichten, und die gewonnenen Mittel einsetzt, um *P* finanziell zu unterstützen, kann *A* mit grosser Wahrscheinlichkeit *H1* besser bedienen, als wenn sich *A* zuerst abschätzen müsste, ob *P* Anspruch auf finanzielle Unterstützung besitzt, wie hoch diese Ansprüche sind, wie und wann diese Ansprüche zu bedienen sind ... *H1* und *H2* können aber deckungsgleich sein. Ein Beispiel dafür die moralische Pflicht, niemanden vorsätzlich zu verletzen. Diese findet sich eins zu eins im Schweizer Strafgesetzbuch: „Wer vorsätzlich einen Menschen in [...] an Körper oder Gesundheit schädigt, wird, auf Antrag, mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft“ (StGB Art. 123 Ziff. 1).

238 Durning (2003, 603–4) argumentiert, es handle sich bei Raz' Pflicht, das Recht zu befolgen, um keine Pflicht, da wir gegenüber der Autorität einzig dann verpflichtet

An individual has a duty to obey someone if she would tend to „better comply with the reasons that apply to her“ by doing as that person requires than by acting on her own evaluation of those reasons. This account could not explain how someone could have a duty to obey an authority when the authority commands her to do something that it would not really be best for her to do. Raz obviously needs to show that we have such a duty. If we only had an obligation to obey an authority when the authority was right, there would be no real sense in which we had a duty to obey it. We would only have a duty to do what is independently best. (Durning 2003, 603).

Raz geht davon aus, bei der Befolgungspflicht handle es sich um eine inhaltsunabhängige Pflicht. Ist diese Position angesichts der indirekten Herleitung der Verpflichtung haltbar? Ja, denn die Pflicht ist in einem relevanten Sinne inhaltsunabhängig. Dafür ist es irrelevant, dass sich die Normen ihre moralische Autorität bei den moralischen Gründen „leihen“, die unabhängig bereits für uns gelten. Die Autorität muss weder zwingend richtig liegen noch die relevanten Gründe bewusst berücksichtigen, damit wir eine Pflicht haben, die Normen zu befolgen. Ebenfalls ist der Inhalt der Norm nicht relevant, um die Frage zu klären, ob man durch sie verpflichtet ist. Eine Norm muss mich nicht zwingend zu H_1 verpflichten, damit ich den dahinterstehenden Gründen nachkommen kann. Die effektive Pflicht, welche mir die Norm auferlegt, muss nicht einmal einen direkten Bezug zu H_1 und G_M aufweisen. Entscheidend ist das Ergebnis. Komme ich durch die Norm(en) von $I G_M$ (und den weiteren für mich geltenden Gründen) besser nach, als wenn ich mich auf mein eigenes Urteil verliesse, bin ich verpflichtet, die Norm(en) zu befolgen.

Dagegen kann man einwenden, dies widerspreche der Rechtfertigung und der Legitimation politischer Autorität durch die Dienstleistungskonzeption, wie ich sie bisher präsentierte habe. Die AT verlangt ja gerade, dass eine Person oder eine Institution ihre Direktiven auf der Basis von Gründen erlassen, die für uns – unabhängig von der Existenz der Autorität – Gültigkeit besitzen (vgl. Abschn. 5.1.1). Wie passt dies zum Schluss, eine Autorität müsse weder richtig liegen noch die relevanten Gründe bewusst berücksichtigen? Dieser vermeintliche Widerspruch löst sich auf, wenn wir uns in Erinnerung rufen, in welchem Kontext die AT relevant ist. Diese These bezieht sich auf die Frage legitimierter Autorität. Diese ist, wie wir

seien, wenn diese richtig läge. Wie aus meiner obigen Argumentation hervorgeht, teile ich diese Ansicht nicht.

gesehen haben, zwar mit jener nach der Pflicht, das Recht zu befolgen, verknüpft, auf konzeptioneller Ebene handelt es sich aber um zwei getrennte Fragen (Raz 1986, 104). Folglich hat die AT keinen direkten Einfluss auf die Frage, ob wir die Normen einer Autorität befolgen müssen.

Stellt dieser Schluss nicht die Relevanz von Legitimation infrage? Dies mag zunächst so scheinen. Bei näherer Betrachtung erweist sich diese Befürchtung aber als unbegründet. Betrachten wir nochmals die Situation mit der Institution *I*, verändern aber den Kontext leicht. Im ersten Kontext (*K1*) erfüllt *I* zwar die nRT, nicht aber die AT. Im zweiten Kontext (*K2*) erfüllt *I* weder die nRT noch die AT. Betrachten wir als erstes *K1*. In diesem ist *I* gerechtfertigt, besitzt aber keine Legitimation. Was bedeutet dies für *A*? In Bezug auf *I* besteht der Hauptunterschied zum ursprünglichen Kontext im Status von *Is* Handlungen. In *K1* sind *Is* Handlungen lediglich gerechtfertigt. *Is* Performanz erhält in *K1* aber etwas Zufälliges, weil *I* nicht mehr alle relevanten Gründe berücksichtigt. Für die Pflicht, die Normen von *I* zu befolgen, bedeutet dies, dass die von *I* gesetzten Normen *A* verpflichten, ihr präemptiver Charakter ist aber eingeschränkt, da jene Gründe, welche *I* nicht berücksichtigt hat, weiterhin für *A* handlungsleitend sind. Damit nimmt die Stärke der von *I* gesetzten Normen im Vergleich zum ursprünglichen Kontext ab. In *K2* ist *I* weder legitimiert noch kann *Is* Autorität gerechtfertigt werden. Damit besitzt *I* gegenüber *A* kein Recht zum Regieren. Kann *A* folglich die von *I* gesetzten Normen ignorieren? Dagegensprechen nicht nur pragmatische Gründe. Denn einzelne Normen können weiterhin dazu führen, dass *A* den relevanten Gründen besser nachkommt, als wenn *A* sich auf das eigene Urteil verlässt. Der Grund dafür lässt sich mit dem Proverb, „auch ein blindes Huhn findet mal ein Korn“, umschreiben. *I* kann im Einzelfall Normen erlassen, die *A* im Sinne der Dienstleistungskonzeption helfen.²³⁹ Die Zufälligkeit ist nochmals grösser als in *K1* und die Pflicht zur Befolgung betrifft – im Unterschied zu *K1* – ausschliesslich einzelne Normen. Deren Befolgung ist weder *I* geschuldet, noch entwickeln sie einen nennenswerten präemptiven Charakter.

Der Vergleich der drei Kontexte verdeutlicht die Relevanz von Legitimation. Nicht nur ist sie notwendig, damit die Autorität tun *darf*, was sie tut, sie stärkt darüber hinaus den präemptiven Charakter autoritativer Aussagen.

239 Ein Beispiel dafür ist die Regelung, ob Links- oder Rechtsverkehr gilt.

5.4.3 Dienstleistungskonzeption als Grundlage für die positive Herausforderung

Die in Abschn. 5.4.1 präsentierten Überlegungen sprechen dafür, die Dienstleistungskonzeption von Raz für die anarchistische Herausforderung zu übernehmen. Institutionen als „Dienstleister“ zu sehen ist für die anarchistische Position äußerst attraktiv.

Dies lässt sich am Beispiel der moralischen Pflicht illustrieren, Menschen in Not zu helfen (vgl. Abschn. 5.2.1). Ohne eine legitime Autorität, müssen wir selbst herausfinden, welche handlungsleitenden Implikationen diese abstrakte Pflicht für uns besitzt. Dafür müssen wir Ressourcen einsetzen, die wir nicht für unsere eigenen, für unser Leben als relevant identifizierten Projekte verwenden können. Ohne Autoritäten, die Details spezifizieren und moralische Verpflichtungen kontextualisieren, käme es zu einer Überforderung des Individuums. Ebenfalls sind wir auf Autoritäten angewiesen, um soziale Kooperation sicherzustellen, auf die wir angewiesen sind, um die Grundgüter zu produzieren, die wir für ein gutes Leben benötigen. Das Dienstleistungsverständnis von Autorität gibt einer anarchistischen Herausforderung die konzeptionellen Grundlagen, dies einerseits anzuerkennen, andererseits den staatlichen Anspruch auf legitime Autorität nicht zu kritisieren, sondern konstruktiv zurückzuweisen. Dies verlangt dabei, wie wir gesehen haben, nicht nach einer Revolution, sondern eher nach einer Evolution. Bestehende Institutionen sollen nicht aus Spass am Umsturz hinweggefegt werden. Das Ziel ist, sie punktuell und graduell zu verbessern und/oder durch bessere Institutionen zu ersetzen. Der Do-it-yourself-Habitus anarchistischer Ansätze, die auf die Praxis fokussieren, geht gut damit zusammen, Autoritäten als Dienstleister zu begreifen.

Aus dieser Sicht auf Autorität ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen. Erstens führt der Stückwerkscharakter der Dienstleistungskonzeption zu Unsicherheit (Abschn. 5.2.2). Diese hat aber auch ihr Positives, lenkt sie doch den Blick auf die Risse und Widersprüche realer politischer Organisation und gibt uns damit einen Grund, kritisch mit dem Anspruch auf Autorität umzugehen. Zweitens können ungerechte Regimes – oder besser gesagt einzelne Institutionen ungerechter Regimes – Autorität erlangen (Abschn. 5.2.3). Dies ist aber mehr ein praktisches als ein konzeptuelles Problem, da ungerechte Regimes ihre Autorität nicht langfristig halten können. Dafür müssten sie Gründe der Gerechtigkeit besser berücksichtigen, was gleichbedeutend damit ist, zu einem gerechten Regime zu werden. Dies

stärkt den dritten Punkt, der sich aus der Frage danach ergibt, welche Rolle demokratische Entscheide spielen (Abschn. 5.2.4). Derweil demokratische Entscheide nicht automatisch Autorität bedeuten, räumt die Dienstleistungskonzeption diesen die stärkste Autorität ein. Eine pluralistisch-demokratische Organisationsform hat die grössten Chancen, alle relevanten Gründe zu berücksichtigen. Viertens ist Autorität in mehrfacher Hinsicht beschränkt und spezifisch. Da Dienstleistungsautorität darauf zielt, uns zu besseren rationalen Denker*innen zu machen, die entsprechend den für sie geltenden Gründen handeln, kommt Expertise eine zentrale Rolle zu. Einer Autorität zu folgen ist vorteilhaft, wenn diese über das grössere Expertinnen- und Expertenwissen verfügt (vgl. Abschn. 5.1.2). Im Umkehrschluss stellt Expertise aber folglich eine Grenze von Autorität dar. Denn wenn ich durch mein fundiertes Wissen oder durch meine besonderen Fähigkeiten besser darin bin, den für mich relevanten Gründen nachzukommen, als wenn ich mich einer Autorität unterstelle, hält die normale Rechtfertigung nicht mehr.²⁴⁰ Aus dem Dienstleistungscharakter leitet sich des Weiteren die zusätzliche Grenze von Autorität ab. Sollen wir zu besseren rationalen Denkern werden, dann müssen wir den Raum erhalten, unsere rationalen Fähigkeiten anzuwenden und zu verbessern (vgl. Abschn. 5.1.2). Ebenso ist es nicht bei jeder Handlung in gleichem Masse entscheidend, richtig zu handeln. Aus diesen zwei Gründen gibt es Bereiche und Räume, in die eine Autorität nicht vordringen kann, ohne ihren Dienstleistungsauftrag zu verletzen. Interpretiert man darüber hinaus Raz' Konzeption auf eine Weise, nach der bestehende Autoritäten die Etablierung neuer Autoritäten grundsätzlich nicht behindern dürfen (Abschn. 5.3), verstärkt sich der progressive Charakter von Dienstleistungsautorität noch weiter. Denn sie muss nicht nur den einzelnen Individuen genügend Raum für autonomes Handeln lassen, diese können sich auch zusammentun und legitime Institutionen schaffen, was den politischen Handlungsspielraum enorm erweitert. Diese in Kombination damit, dass Autorität nicht auf staatlicher Ebene angesiedelt sein kann (Abschn. 5.1.2), führt fünftens zu einem Autoritätsverständnis, gemäss welchem verschiedene praktische Autoritäten nebeneinander existieren.²⁴¹ Dieses Bild passt aber nicht mit dem staatlichen Anspruch zusammen, letztinstanzliche Autorität zu haben. Damit ist die Dienstleis-

240 Expertise ist darüber hinaus wichtig, um abschätzen zu können, ob eine Institution über normale Rechtfertigung verfügt und legitim ist (vgl. Abschn. 5.2.5).

241 Die Autoritäten können in einer agonistischen Beziehung zueinanderstehen – wenn eine neue Autorität beispielsweise damit beginnt, Aufgaben einer bestehenden zu übernehmen – müssen aber nicht.

5.5 Die Dienstleistungskonzeption legitimiert nicht ausschliesslich staatliche Autorität

tungskonzeption nicht mit dem Konzept staatlicher Souveränität – ein zentrales Merkmal moderner Staatlichkeit – vereinbar.

Folgt aus der Absenz souveräner staatlicher Autorität eine Erlaubnis, bestehenden Institutionen Widerstand zu leisten? Nicht per se. Zum einen übernehmen Autoritäten eine wichtige Rolle in unserem Leben, indem sie u. a. Koordinationsprobleme lösen. Dies gibt uns gute Gründe dafür, konservativ in unserer Einschätzung bestehende Institutionen zu sein. Zum anderen folgt aus fehlender Legitimation nicht notwendigerweise, man könne bestehende Institutionen nicht rechtfertigen.²⁴² Dies setzt im Gegenzug die Hürden für gerechtfertigten Widerstand hoch an.

Dazu kommen die Konsequenzen aus der Diskussion der Befolgungspflicht in Abschn. 5.4.2. In Bezug auf gesetzte Normen einer Gesellschaft folgt aus fehlender Autorität die setzende de facto Autorität nicht zwingend, man habe keine Pflicht, die Norm zu befolgen. Normenkonformes Verhalten kann angebracht sein, wenn man dadurch den relevanten Gründen besser nachkommt.

5.5 Viertes Zwischenfazit: Die Dienstleistungskonzeption legitimiert nicht ausschliesslich staatliche Autorität

Wie in Abschn. 5.1.1 gesehen, ist die Kernaufgabe einer Autorität für Joseph Raz, uns zu besseren rationalen Denker*innen zu machen. Sprich, wir sollen besser darin werden, den Gründen nachzukommen, die für uns gelten. Daraus ergibt sich folglich die normale Weise, eine Autorität zu legitimieren. Gemäss der *normalen Rechtfertigungsthese* (nRT) ist die „normale“ (aber folglich auch nicht einzige) Weise, eine Autorität A zu rechtfertigen (Raz 1989, 1179), zu zeigen, dass P durchs Befolgen von As Aussagen besser den Gründen nachkommt, die für P so oder so gelten, als ohne A (Raz 1986, 53). Dies zeichnet A als einen „Dienstleister“ aus. Damit gerechtfertigte Autorität funktionieren kann und es zu keinem doppelten Zählen von Gründen kommt, postuliert Raz die *Präemptivthese* (PT, 57). Aussagen von Autoritäten ersetzen jene Gründe, welche die Autorität in ihrer Deliberation bereits berücksichtigt hat. Damit sind die autoritativen Entscheidungen

242 Dies bedeutet im Umkehrschluss aber nicht, dass der Status quo deshalb zu akzeptieren sei. Vielmehr geht es hier darum, dass es besser ist, gewisse bestehende Institutionen (z. B. Sozialwerke) zu haben, selbst wenn diese nicht legitim sind. Die Feststellung der fehlenden Legitimation kann aber nur der erste Schritt sein. Der zweite muss dann auf eine konstruktive Verbesserung des Status quo hinauslaufen.

der einzige Handlungsgrund für Personen, die der Autorität unterstehen. Damit eine Autorität legitim ist, muss sie sich gemäss der *Abhängigkeitstheorie* (AT) auf Gründe stützen, die so oder so für uns gelten (47). Bezieht sich die Autorität nicht auf diese Gründe oder wären wir allein besser darin, den Gründen nachzukommen, dann ist eine Autorität (in Bezug auf uns) nicht legitim. Und weil es nicht immer gleich wichtig ist, richtig zu handeln, gibt es Situationen, in denen das selbstständige Entscheiden wichtiger ist. In diese Bereiche darf eine Autorität nicht vordringen (57). Damit geht die Dienstleistungskonzeption von der *Idee der beschränkten Autorität* aus. Verändert sich darüber hinaus die Erkenntnislage und eine Autorität passt ihre Entscheide nicht entsprechend an den neuen Kontext an, dann verliert sie ihre Legitimation (Raz 2009, 140). Für Raz ist Autorität damit ein, kontextabhängiges und dynamisches Konzept. Wir sehen uns aus seiner Sicht *Stückwerksautoritäten* gegenüber (Raz 1986, 74, 80): Die autoritative Aussage X kann für Person A legitim sein, weil A dadurch besser den Gründen nachkommt, die für ihn gelten. Ist dies für B nicht der Fall, dann besitzt X keine autoritative Kraft gegenüber B. Ebenso ist es möglich, dass X zum Zeitpunkt t_1 die nRT in Bezug auf A erfüllt, zum Zeitpunkt t_2 aber nicht mehr. Damit ist der Umfang der Autorität, die eine Person oder Gruppe von Personen über andere haben kann, wandelbar und unterscheidet sich sowohl von Person zu Person als auch von Zeitpunkt zu Zeitpunkt (73–74).

Auf dieser Basis lässt sich für Raz nicht nur die Autorität von Personen legitimieren (vgl. Abschn. 5.1.2): Zwar verneint Raz die Möglichkeit, seine Dienstleistungskonzeption einfach so auf den Staat zu übertragen. Für ihn muss die Frage, ob der Staat die nRT erfüllt oder nicht, für jedes Individuum separat geklärt werden. Und dort, wo das Individuum besser ist als der Staat, hat dieser auch keine Autorität (78). Darüber hinaus beschränkt die AT staatliche Autorität auf jene Bereiche, in denen es nicht wichtig ist, richtig zu entscheiden. Damit ist die Idee der Stückwerksautorität auch auf den Staat zu übertragen (80). Trotz dieser Einschränkungen argumentiert Raz, in einem gerechten Staat sei es alles andere als irrational oder eine Rückweisung moralischer Verantwortung, die politische Autorität zu akzeptieren (69). Im Gegenteil, es handelt sich um die rationalste Vorgehensweise, um seiner moralischen Verantwortung nachzukommen. Staaten haben ferner für Raz (100, 103) nicht nur einen grossen Teil der üblicherweise beanspruchten Autorität über ihre Bürger*innen in Bezug auf bestimmte Themenfelder. Grundsätzlich gerechte Staaten haben auch Autorität über fast alle in bestimmten Bereichen. Staaten respektive dem Recht fehlt aber eine (direkte) moralische Autorität. Denn die Pflicht, staat-

liche Anweisungen zu befolgen, basiert nicht auf der Tatsache, dass es sich bei den autoritativen Aussagen um Recht handelt. Es sind die dahinter liegenden Gründe, die das Individuum ohne das Recht ebenso hätte, aus der sich eine Pflicht zum Befolgen des Rechts ergibt. Das Recht besitzt für Raz folglich keine moralische Autorität. Staaten sind Vermittler zwischen Rechtsinhaber*innen auf der einen und Verpflichteten auf der anderen Seite (Krehoff 2008, 287). Die Pflicht, sich ans Recht zu halten, ist nicht auf die Zustimmung der Bürger*innen angewiesen, sondern folgt aus den für sie geltenden moralischen Gründen. Beispielsweise folgt aus meiner Pflicht, andere nicht zu verletzen, im Strassenverkehr eine Verpflichtung, auf der „richtigen“, vom Gesetzgeber vorgegebenen Strassenseite zu fahren.

Es ist aber fraglich, ob Staaten *in globo* legitimiert werden können. Denn nicht der Staat (z. B. die Schweiz) erbringt gegenüber seinen Bürger*innen Dienstleistungen, die Autorität zu rechtfertigen vermöchten. Es sind „seine“ Institutionen und Amtsträger*innen. Dies spricht dagegen, Staaten *in globo* zu legitimieren. Aber auch wenn Staaten nicht als Ganzes legitim sein können, besteht die Möglichkeit, dass eine Mehrzahl (oder theoretisch alle) der Institutionen legitime politische Autoritäten sein können. Spricht man in diesem Kontext davon, ein Staat sei legitim, sagt man nichts anderes, als die meisten Institutionen des politischen Systems des Territoriums seien für die meisten Bewohner*innen im Territorium legitime Autoritäten.

Aber macht der Stückwerkscharakter der Dienstleistungskonzeption diese zu einer angemessenen Konzeption für politische Autorität? Der Stückwerkscharakter scheint dem gängigen Verständnis politischer Autorität zu widersprechen. Fördert dieser nicht rechtliche Rosinenpickerei und verträgt sich deshalb nicht mit der Aufgabe des Rechts, verbindliche Regeln für alle zu definieren? Ausgehend vom Fakt der komplexen Natur des menschlichen Wohlergehens argumentiert John Finnis ([1980] 2011, 118–19) gegen Raz’ Konzeption, es gebe jeweils verschiedenste Möglichkeiten, die verschiedenen Güter in Einklang zu bringen, die für unser Wohlergehen relevant sind. Dies führt aber unweigerlich zu Konflikten und das Recht sei das beste Instrument, um diese zu lösen. Dieses mag uns im Einzelfall Nachteile auferlegen und anderen Vorteile gewähren. Andere rechtliche Bestimmungen gewähren uns aber in anderen Fällen Vorteile und benachteiligen andere (Finnis 1984, 119). Damit schafft das Recht eine moralische Verbindlichkeit, ohne die moralische Kooperation nicht möglich ist, und verbindet uns und unsere Handlungen in Finnis’ Augen über Zeit und Raum mit anderen und deren Handlungen. Das Recht ist für Finnis *das* Instrument, welches uns trotz der Unvereinbarkeit der menschlichen

Lebensentwürfe erlaubt, zusammenzuleben und soziale Kooperation aufrechtzuerhalten. Deshalb muss das Recht als Ganzes moralische Autorität besitzen. Ich kann nicht in Situation A, in der mir das Recht Nachteile auferlegt, mich vom Recht distanzieren, und mich in Situation B, in der ich vom Recht profitiere, wieder aufs Recht berufen. Finns versteht das Recht als nahtloses Netz. Wie die Auseinandersetzung mit dieser These gezeigt hat, ist Raz Dienstleistungskonzeption, aus der die Idee eines bruchstückhaften Rechts folgt, besser mit Ansprüchen einer diversen Gesellschaft vereinbar (vgl. Abschn. 5.2.1). Für Raz könnte das Netz lediglich dann nahtlos sein, wenn die Spannweite der Abweichung der sozialen Möglichkeiten von vornherein begrenzt wäre, wie es für Finns der Fall ist. Da die Möglichkeiten nicht von vornherein begrenzt sind, bleibt also die ständige Notwendigkeit bestehen, die Tauglichkeit des Gesetzes im weitesten Sinne zu bewerten (Batnitzky 1995, 172).

Akzeptieren wir dies, dann können wir uns im Alltag aber mit Unsicherheiten konfrontiert sehen. Auf der individuellen Ebene müssen wir stets aufs Neue fragen, ob eine Person oder Institution für mich eine legitime Autorität ist. Dies braucht Zeit, die ich nicht für Dinge verwenden kann, die ich als relevant für mein Leben identifiziert habe. Auf der gesellschaftlichen Ebene kann es zu widersprüchlichen Zuständigkeiten kommen. Dies kann tödliche Folgen haben, weil eine Person beispielsweise nicht weiß, an wen sie sich wenden muss, oder weil die Unklarheiten durch Gewalt gelöst werden. Stückwerksautorität mag zu Unsicherheiten führen. Das muss aber, wie wir im Abschn. 5.2.2 gesehen haben, nicht notwendigerweise problematisch sein. Die sich aus Stückwerksautorität ergebende Unsicherheit hat auch ihr Gutes. Fragen wir uns auf individueller Ebene, ob eine Institution oder Person gegenüber uns eine legitime Autorität ist, hilft dies mit, einem Status-quo-Bias – wenn nicht zu vermeiden – entgegenzuwirken. Weil, möchten wir autonom handeln, wir uns stets aufs Neue fragen müssen und somit Kontextveränderungen mehr oder weniger automatisch Rechnung tragen. Die Unsicherheit in unserem Umgang mit Autoritäten, welche die Dienstleistungskonzeption nicht verdeckt, lässt uns zudem die Risse und Widersprüche in der politischen Ordnung erkennen, die uns umgibt. Dies widerspricht der Tendenz, den Staat als Monolith zu verstehen. Politische Stückwerksautorität zwingt uns vielmehr, den Staat als ein Geflecht von Institutionen zu begreifen, die unterschiedlichen Zielen und Wertvorstellungen dienen. Zudem haben wir in Anbetracht der wichtigen Funktionen, welche politische Institutionen für uns erfüllen, gute pragmatische Gründe für eine „konservative“ oder zurückhaltende Position und sollten die Auto-

5.5 Die Dienstleistungskonzeption legitimiert nicht ausschliesslich staatliche Autorität

rität gerechter Institutionen über uns im Alltag nicht leichtfertig zurückzuweisen.

Die Dienstleistungskonzeption zu akzeptieren, führt aber nicht nur dazu, mehr Unsicherheit auf persönlicher und gesellschaftlicher Ebene zu akzeptieren. Raz' Autoritätsverständnis führt ebenfalls zu nicht intuitiven Schlüssen. Aufgrund der normalen Rechtfertigungsthese kann ein ungerechtes Regime partielle legitime politische Autorität erlangen. Denn einzelne Institutionen des Regimes können für bestimmte Bereiche gegenüber bestimmten Personen legitime Autoritäten sein. Wie im Abschn. 5.2.3 gesehen, ist dies weitaus weniger problematisch, als uns dies Autor*innen wie Thomas Christiano (2004, 2008) glauben machen wollen. Denn es ist fraglich, ob die Institutionen eines ungerechten Regimes eine weite Bevölkerungsteile umfassende Autorität langfristig aufrechterhalten können, ohne sich zu gerechten Institutionen weiterzuentwickeln. Erstens sind gemäss der PT legitime autoritative Aussagen als Gründe zu behandeln, welche jene anderen Gründe ersetzen, die gegen das gewollte Verhalten sprechen und die von der Autorität – zum Zeitpunkt, an dem sie die Aussage äusserte – hätten berücksichtigt werden sollen (Raz 2009, 140). Eine Institution, welche wir als „ungerecht“ qualifizieren, wird Gründe der Gerechtigkeit nicht oder nicht genügend berücksichtigen, weshalb die Anweisungen dieser Institutionen nicht „allumfassend“ präemptiv sind. Dazu müssten sie gerecht(er) werden. Zweitens sind die Gründe, die dagegensprechen, eine Autorität auf individueller Ebene anzuerkennen, stärker bei einer ungerechten Institution, da diese die für uns geltenden Gründe der Gerechtigkeit nicht oder zu wenig berücksichtigt. Und damit gefährdet eine solche Institution unsere Möglichkeit auf ein gutes Leben.

Akzeptieren wir die Dienstleistungskonzeption, scheint sich eine weitere Problematik hinsichtlich der Autorität demokratischer Entscheide zu ergeben. Können ungerechte Institutionen legitime Autorität erlangen, dann ist genuine Demokratie aus Sicht der Dienstleistungskonzeption keine notwendige Voraussetzung für Legitimation. Und durch die instrumentalistische Begründung von Autorität, die aus der nRT folgt, verletze Raz' Konzeption die grundlegende demokratische Überzeugung, wonach die Bürger *innen politisch gleichwertig sind (Christiano 2008, 234). Wie wir im Abschn. 5.2.4 gesehen haben, spricht die Dienstleistungskonzeption demokratischen Strukturen keinen inhärenten Wert zu, anerkennt aber deren Relevanz für auf Gleichheit und Fairness aufbauende politische Prozesse. Je besser eine demokratische Institution vermag, die für uns geltenden Gründe zu identifizieren, und je besser sie die Probleme lösen kann, die sich aus

der Inkommensurabilität ergeben, desto legitimer ist sie. Und was sie dazu befähigt, ist ihre demokratische Struktur. Damit verhält sich die Dienstleistungskonzeption gegenüber demokratischen Entscheiden und Dissens nicht ignorant, sondern räumt demokratischen Systemen die stärkste Autorität ein.

Droht der Stückwerkscharakter der Dienstleistungsautorität aber nicht, zu einer Zumutung zu werden? Zwar bewahrt uns Stückwerksautorität ebenfalls vor der Zumutung, immer selbst entscheiden zu müssen. Aufgrund der Unsicherheit, die aus dem Stückwerkscharakter folgt und die uns zwingt, uns der Autorität einer Institution gegenüber immer wieder zu versichern, scheint aber eine andere Zumutung zu drohen: Wir müssen legitime Autoritäten kontinuierlich prüfen und in einen Dialog mit ihnen treten. Dieses dialogische Verständnis von Autorität impliziert – im Gegensatz zum respektierenden Verständnis, bei dem Autorität eher als ein Zustand verstanden wird – einen Prozess, bei dem es ums Aushandeln geht (Cunliffe und Reeve 1999, 462). Daraus ergibt sich die Gefahr, dass Autoritäten – sind sie gerechtfertigt – nichts Relevantes dazu beitragen können, den für uns geltenden Gründen nachzukommen. In seinem Essay „The Curious Case of Exclusionary Reasons“ beschreibt Mian (2002, 114–15) zwei Fälle, in denen wir entweder zu wenig wissen, um auf normale Rechtfertigung zu testen, oder zu viel wissen, womit die Autorität nichts Relevantes mehr beitragen kann. Versteht man – was Mian selbst erwähnt (115–16) – diese zwei Fälle als Extreme eines Kontinuums, dann eröffnen sich verschiedene Sphären von Autorität (vgl. Abschn. 5.2.5). In einigen werden wir durch unsere Expertise besser darin sein, den für uns geltenden Gründen nachzukommen, als wenn wir uns auf eine Autorität verlassen. Diese Ausgangslage kehrt sich aber um, je weiter wir uns von jenen Bereichen entfernen, in denen wir Expertise besitzen. Ist Expertise eine wichtige Größe, um zu bestimmen, ob eine Institution in Bezug auf uns Autorität besitzt, dann ist damit auch Dienstleistungsautorität entlastend. Sie entbindet uns aber nicht davon, uns auf eine Weise mit Sachverhalten auseinanderzusetzen, dass wir eine Autorität auf direkt oder indirekt normale Rechtfertigung testen können.

Die Dienstleistungskonzeption hat damit das Potenzial, Etatist*innen eine Grundlage zu bieten, um Simmons’ Konklusion anzugreifen, die sich aus seiner Verneinung einer politischen Pflicht ergibt (vgl. Abschn. 4.1). Staatliche Institutionen können auch ohne politische Pflicht legitime politische Autoritäten sein und aus moralischen Gründen folgt eine Pflicht, das Recht zu befolgen. Aber nicht nur die Autorität staatlicher Institu-

nen lässt sich mit der Dienstleistungskonzeption begründen. Wie wir im Abschn. 5.3 gesehen haben, besteht die Möglichkeit für anarchistische Institutionen, legitime Autorität zu beanspruchen. Gemäss der Dienstleistungskonzeption muss eine Autorität, um legitim zu sein, einerseits normal ge-rechtfertigt werden können (nRT) und sich andererseits auf Gründe beziehen, die so oder so für uns gelten (AT). Darüber hinaus muss die Autorität die beste Alternative sein (vgl. Leipold 2015, 314). Dies ist auch für den Fall relevant, dass die „neue“ Autorität noch gar nicht existiert. Wie Leipold (2015) überzeugend argumentiert, gibt uns die Dienstleistungskonzeption gute Gründe, die Möglichkeit neuer Autoritäten nicht an deren Existenz zu knüpfen: Ist die Idee der Dienstleistungskonzeption, Autoritäten sollen uns dabei unterstützen, bessere rationale Denker*innen zu sein, dann wäre es seltsam, wenn eine bestehende Autorität uns die Möglichkeit nehmen dürfte, durch alternativer Institutionen noch bessere rationale Denker*innen zu werden. In diesem Sinn ist die Idee der beschränkten Autorität zu erweitern. Bestehende Autoritäten dürfen nicht nur nicht in gewisse Bereiche vordringen, sie dürfen die Entstehung alternativer Strukturen grundsätzlich nicht behindern.

Derweil insbesondere Simmons' Verneinung der politischen Pflicht für die skeptische anarchistische Herausforderung gewinnbringend ist, kann ein Rückgriff auf Raz' Dienstleistungskonzeption insbesondere für die positive Herausforderung eine interessante Grundlage bilden – wie sich hinsichtlich der Möglichkeit alternativer Institutionen zeigt – Autorität zu beanspruchen. Darüber hinaus ist die Dienstleistungskonzeption mit den drei im Abschn. 2.3.2 identifizierten anarchistischen Kermwerten kompatibel (vgl. Abschn. 5.4.1): Dem Wert der *Diversität* folgend streben Anarchist*innen nicht nach theoretischer Einigkeit und Kohärenz, sondern bevorzugen einen pluralistischen und kreativen Do-it-yourself-Ansatz. Dies ist mit Stückwerksautorität kompatibel, da diese erstens dynamisch und kontextsensitiv ist. Zweitens sind bei Raz die Güter, welche fürs menschliche Wohlergehen notwendig sind, nicht von vornherein definiert, was weiter zur Offenheit seiner Konzeption beiträgt. Drittens gibt meine Interpretation der Dienstleistungskonzeption dem Do-it-yourself-Gedanken genügend Raum, da man bestehende Institutionen durch Eigeninitiative verbessern und/oder überwinden kann. In Bezug auf das *Ethos der direkten Aktion* spielt die doppelte Beschränkung bestehender Autoritäten den Anarchist*innen in die Hände, da dies ihnen die Legitimation gibt, die Performanz ihrer Institutionen zu beweisen. Die *Ablehnung von Herrschaft* und die Dienstleistungskonzeption sind dahingehend kompatibel, dass Stück-

5 Autorität als Dienstleistung?

werksautorität die Brüche und Widersprüche im staatlichen Institutionen-gefüge sichtbar macht und durch ihren dialogischen Charakter zeigt, was willkürliche und/oder dogmatische de facto Autoritäten legitim macht.

Akzeptieren wir eine radikale Interpretation der Dienstleistungskonzeption und formulieren auf dieser Basis eine anarchistische Herausforderung, dann hat dies Konsequenzen für ein Kernelement moderner Staatlichkeit: Souveränität. Dürfen bestehende Autoritäten die Etablierung neuer Autoritäten grundsätzlich nicht behindern und sind Staaten nicht als Ganzes legitim, dann ist die Konsequenz daraus eine Welt, in der verschiedene praktische Autoritäten nebeneinander existieren (vgl. Abschn. 5.4.3). Dies passt aber nicht mit dem staatlichen Anspruch zusammen, Souveränität oder letztinstanzliche Autorität zu besitzen. Die (radikale Interpretation) Dienstleistungskonzeption ist nicht mit dem Konzept staatlicher Souveränität vereinbar.