

2 Von legitimer staatlicher Autorität und dem Zweifel daran

Verantwortung ist ein Begriff, welcher oft und in unterschiedlichsten Bereichen fällt. Er stösst nicht nur in der Wissenschaft auf Interesse, auch im politischen oder wirtschaftlichen Diskurs lässt sich eine nahezu inflationäre Verwendung des Begriffs feststellen (Buddeberg 2016, 233). Die Forderung nach mehr Eigenverantwortung wird zum Beispiel oftmals dann laut, wenn für einen Abbau des Sozialstaates argumentiert wird. Dieser führe, so die Kritiker*innen, zu einer individuellen Bevormundung und schränke neben der Selbstverantwortung ebenfalls die Eigeninitiative ein.⁶ Im Rahmen der COVID-19-Pandemie fiel der Begriff regelmässig, wenn es darum ging, zu begründen, weshalb auf Schutzmassnahmen wie das zwingende Tragen von medizinischen Gesichtsmasken, das Verbot von Veranstaltungen und Versammlungen oder eine Impfpflicht zu verzichten sei. Ein Grund, weshalb der Begriff in unterschiedlichsten Kontexten Verwendung findet, dürfte dessen grosser und vielfältiger Bedeutungsumfang sein. Schlagen wir im Duden den Grundbegriff *Verantwortung* nach, dann finden wir dort Umschreibungen wie Verantwortung sei eine „[...] Verpflichtung, dafür zu sorgen, dass [...] alles einen möglichst guten Verlauf nimmt, das jeweils Notwendige und Richtige getan wird und möglichst kein Schaden entsteht“ oder eine „[...] Verpflichtung, für etwas Geschehenes einzustehen“ („Verantwortung, die“ o. J.).

Auf individueller Ebene stellt sich einerseits die Frage, was es bedeutet, (selbst-)verantwortlich zu handeln. Andererseits steht die Frage im Raum, wie viel „selbst“ aus Selbstverantwortung folgt. Handle ich lediglich dann selbstverantwortlich, wenn ich frei vom Einfluss Dritter handle? Die Kritik am Sozialstaat impliziert etwa, selbstverantwortlich zu sein, sei nicht damit vereinbar, staatliche Sozialleistungen zu beziehen. Das Problematische daran scheint das Abhängigkeitsverhältnis zu sein, das sich daraus ergibt. Der Rückgriff auf Selbstverantwortung, um gegen die Massnahmen zu argumentieren, welche die Regierungen im Rahmen der COVID-19-Pandemie ergriffen haben, verweist auf die in der Einleitung genannte Problematik des Zwangs. Wir mussten Schutzmasken tragen und wir mussten während

6 Ich komme auf dieses Argument im Abschn. 7.2.1 zurück.

des Lockdowns unsere Kontakte einschränken. Nicht unsere freie Entscheidung war die Grundlage dafür, sondern die rechtlichen Erlasse, welche die COVID-19-Massnahmen begründeten. Die Problematik ist dabei nicht auf diese Massnahmen beschränkt, sondern ist in anderen Bereichen ebenfalls präsent. Wir alle sehen uns in unserem Alltag einer Vielzahl von Rechtspflichten gegenüber. In faktisch allen Rechtssystemen nehmen sie eine zentrale Stellung für die soziale Rolle des Rechts ein und es ist, wie beispielsweise Leslie Green (2010) betont, faktisch unmöglich, das Recht ohne sie zu verstehen. Einige dieser Pflichten mögen eher unproblematisch sein, da wir ein starkes Selbstinteresse haben, ihnen nachzukommen. Ein Beispiel dafür ist, Motorräder mit aufgesetztem Schutzhelm zu führen.⁷ Andere, wie beispielsweise die Verpflichtung, Militärdienst zu leisten, scheinen wiederum problematischer. Je nachdem, wie eine Rechtspflicht ausgestattet ist, verlangt sie von uns, konträr zu unseren moralischen Überzeugungen zu handeln. Tun wir dies nicht, zwingt uns der Staat durch seine Institutionen dazu.

Was bedeutet dies für eine Person, die selbstverantwortlich handeln möchte? Auf der einen Seite steht der Staat – und mit ihm sein Rechtssystem –, welcher Regeln definiert, wie wir zusammenzuleben haben, und uns diverse Einschränkungen auferlegt. Auf der anderen Seite steht die Idee, autonome Personen besäßen eine Verpflichtung gegenüber sich selbst, Verantwortung für ihre Handlungen zu übernehmen. Im Einzelfall bedeutet dies unter anderem, herauszufinden, was jeweils die richtige moralische Handlung ist. Darf man diese Pflicht ganz oder teilweise an politische Institutionen delegieren? Und welche Normen gehen im Konfliktfall vor?

Ein einfaches – und damit auch ein vereinfachendes – Beispiel vermag die Ausgangslage dieser Arbeit weiter zu konkretisieren: Nehmen wir an, *B* sei eine Bürgerin des Staates *S*. Als informierte Person ist sich *B* bewusst, dass *S* – ansonsten grundsätzlich gerecht – einen moralisch nicht vertretbaren Krieg führt. Da in *S* eine allgemeine Dienstpflicht existiert, erhält *B* ein Aufgebot. Sie kommt aber nach reiflichen und reflektierten Überlegungen zum Schluss, sie könne dieser Rechtspflicht unter genannten Umständen nicht nachkommen. *S* – oder besser gesagt seine Institutionen – bestehen aber darauf und verweisen auf die Rechtslage, welche den Militärdienst vorschreibt. Wie soll sich *B* verhalten? Leistet sie den Dienst, verletzt sie ihre Pflicht zur Selbstverantwortung bzw. ihre moralischen Überzeugungen. Tut

7 In der Schweiz ist diese Pflicht in Art. 3b Abs. 1 der Verkehrsregelnverordnung (VRV) festgehalten.

sie es nicht, verletzt sie ihre Rechtspflicht, welche der Staat mit Berufung auf seine legitime Autorität ihr auferlegte.

Um zu bestimmen, welche Handlung für *B* moralisch angezeigt ist, müssen wir herausfinden, welche Gründe sie hat, das Recht zu befolgen. Ronald Dworkin (2011, 318) argumentiert, zunächst besäßen wir den Wunsch, Strafen zu vermeiden. Neben diesem pragmatischen Motiv haben wir zudem vom Recht unabhängige Gründe. So ist beispielsweise das Töten eines Menschen nicht nur rechtlich verboten, sondern auch moralisch verwerflich. Dworkin erklärt darüber hinaus, wir besäßen ebenfalls eine politische Pflicht. Darunter versteht man in der philosophischen Diskussion im Allgemeinen eine moralische Verpflichtung, das Recht eines Staates zu befolgen, weil es sich um Recht handelt (Dagger und Lefkowitz 2014; Dworkin 2011, 317; Klosko 2011, 712; Mokrosińska 2012, 1; Simmons 1979, 5). Die Autor*innen nehmen in vielen Fällen an, dieses Sollen sei pro tanto, komme umfassend zur Anwendung, gelte gegenüber allen und sei inhaltsunabhängig (Kramer 2008b, 179).⁸ Trifft ferner die sogenannte *Korrelationsthese* zu, dann ist die Pflicht zum Rechtsgehorsam dasselbe, wie staatliche Autorität zu legitimieren (Egoumenides 2014, 20).

Die meisten Menschen anerkennen eine gewisse Autorität des Staates. Diese Annahme ist aber, wie Peter Rinderle (2005, 3) hervorhebt, alles andere als selbstverständlich, benehmen sich einige Staaten doch eher wie „Räuberbanden“. Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 12) argumentiert in *In Defense of Anarchism* denn auch, die Idee, eine Person sei verantwortlich für ihre Handlungen – die für ihn eine fundamentale Annahme der praktischen Philosophie ist –, liesse sich nicht mit politischer Autorität vereinbaren. Dies führt zur Frage, was an staatlicher Autorität problematisch ist. Mag es zu früheren Zeiten noch möglich gewesen sein, sich staatlicher Autorität zu entziehen, ist dies heute faktisch unmöglich.⁹ Denn mit wenigen Ausnahmen ist die gesamte Landmasse Teil eines Staatsterritoriums (Morris 2011, 544; Rinderle 2005, 1). Diese Tatsache illustriert, dass Staaten heutzutage die dominierende Form politischer Organisation sind. Zweitens

8 Kramer selbst verwendet den Begriff „*prima facie*“. Es gibt aber gute Gründe „*pro tanto*“ diesem vorzuziehen. Siehe dazu Abschn. 2.2.

9 Hier könnte man den Einwand einwerfen, es sei möglich, sich staatlicher Autorität zu entziehen. Eine Möglichkeit sei beispielsweise, als Einsiedler*in in einer abgelegenen Gegend zu leben. Faktisch mag dies zwar zutreffen. Nichtsdestotrotz lebte man dann weiterhin auf einem Gebiet, das von einem Staat beansprucht wird. Darüber hinaus stellte sich die Frage, ob man von jemanden verlangen kann, soweit gehen zu müssen, um sich staatlicher Autorität zu entziehen.

ist die politische Pflicht aufgrund ihres inhaltsunabhängigen Charakters problematisch. Denn wenn nicht der Inhalt einer Pflicht, sondern deren Charakter entscheidend ist, droht dies, die Handlungen eines Individuums von seinen Überlegungen abzukoppeln (Mokrosińska 2012, 5; Utz 2004, 290–91). Wie kann ich unter diesen Voraussetzungen selbstverantwortlich – d. h. autonom – handeln?

Trotz dieser guten Gründen, um gegenüber dem staatlichen Autoritätsanspruch skeptisch zu sein, sehen viele zeitgenössischen Philosoph*innen den Staat als gegebenen Akteur der Gerechtigkeit an (Morris 2011, 544). Auch wenn heute die meisten Gesellschaften staatlich verfasst sind, dürfen wir nicht vergessen, dass Staaten im heutigen Sinn historisch gesehen eine junge Erscheinung sind. Sie entspringen den Entwicklungen des 19. Jahrhunderts und haben erst ab diesem Zeitpunkt andere Formen politischer Autorität endgültig verdrängt (Mommsen 1990, 210). Es ist demnach aus historischen Gründen übereilt, Staatlichkeit als eine gegebene Voraussetzung menschlicher Gesellschaften anzusehen. Zudem könnte ein Sein-Sollen-Fehlschluss vorliegen, werden Staaten ohne normative Begründung als gegeben angesehen. Dies spricht dafür, in einem ersten Schritt auf den staatlichen Autoritätsanspruch einzugehen (Abschn. 2.1) und im Anschluss übersichtsmässig die Versuche vorzustellen, diesen Anspruch durch die politische Pflicht zu legitimieren (Abschn. 2.2).

Deren Existenz war lange Zeit weitestgehend unbestritten und es herrschte die Meinung vor, wir müssten das Recht – egal ob dies menschlichen oder göttlichen Ursprungs sei – befolgen (Klosko 2011, 712). Diese nicht hinterfragte Akzeptanz einer politischen Pflicht und damit der politischen Autorität wird heute kaum noch vertreten. Vielmehr hat sich die Ansicht durchgesetzt, politische Autorität und politische Pflicht bedürfen der Legitimation. Eine Vielzahl von Autor*innen haben Begründungen für eine politische Pflicht präsentiert (vgl. Abschn. 2.2.1 – 2.2.5). Die Zahl der Autor*innen, welche die Existenz einer politischen Pflicht respektive deren erfolgreiche Begründung verneinen, hat in den letzten Jahren zugenommen (Dagger und Lefkowitz 2014, Abschn. 3; Kramer 2008b, 179; Raz 1981; Simmons [1996] 2001, 102). Matthew Noah Smith (2013, 347) sieht in der Überzeugung, es gäbe heute keine existierende moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam, einen Konsens in der philosophischen Diskussion. Er verweist dabei nicht ausschliesslich auf anarchistische Autor*innen, sondern beruft sich ebenfalls auf „gemässigtere“ Positionen. In der Rechtsphilosophie sei etwa die Verneinung einer allgemeinen politischen Pflicht ebenfalls weitverbreitet. Als Beispiel dafür nennt er Joseph Raz. Daraus folgt für

diesen aber nicht, staatliche Autorität liesse sich nicht begründen (vgl. dazu Abschn. 5).

Anarchistische Autor*innen gehen darüber hinaus und argumentieren, Staaten seien illegitime sowie amoralische Institutionen, besäßen keine legitime Autorität und seien abzuschaffen, damit sich die Menschheit entwickeln könne (Shatz 2011, 725). Daraus folgern einige anarchische Autor*innen, man besäße eine starke Pflicht, Staaten und ihren Institutionen Widerstand zu leisten (Simmons [1996] 2001, 109). Andere gehen weniger weit. Für sie lässt sich staatliche Autorität ebenso wenig rechtfertigen. Doch sie argumentieren, es gäbe gute Gründe, bestimmten illegitimen Staaten keinen Widerstand zu leisten (Simmons [1996] 2001, 109) oder staatlichen Anweisungen Folge zu leisten (Simmons 1979, 193). Diese Verneinung legitimer staatlicher Autorität stellt die negative anarchische Herausforderung dar. Damit sind anarchischen Theorien und Ansätze die „Hintergrundherausforderung“ (Simmons [1999] 2001, 126), an welcher sich Theorien, die staatliche Autorität zu legitimieren suchen, messen müssen. Die Hintergrundherausforderung nicht als utopisch oder unrealistisch abzutun und sich an ihr abzarbeiten, kann für diese Theorien dabei hilfreich sein, um einerseits das Verständnis über Konzepte wie Staatlichkeit, Politik und Gesellschaft zu verbessern, und andererseits deren Zusammenhang besser zu verstehen:

[T]he anarchist reminds us, domination and coercion can never be desirable in themselves, without proper motivation. [...] The very fact that obligations are requirements, which involve a „pressure to perform,“ makes explicit the tie between obligation, domination, and coercion, thus pressing the demand for proper justification. (Egoumenides 2014, 21).

Anarchistischen Theorien sind aber mehr als lediglich eine skeptische Infragestellung staatlicher Autorität. Anarchist*innen sind nicht nur Skeptiker*innen, sie bieten ebenfalls ein alternatives Menschen- und Gesellschaftsbild an: Eine anarchische Gesellschaft zielt darauf ab, frei von Zwang und Gewalt zu sein sowie die Freiheit ihrer Mitglieder zu verwirklichen. Daraus ergibt sich eine zweite, positive Dimension der Hintergrundherausforderung: Denn selbst wenn staatliche Autorität legitimiert werden kann, stellt sich die Frage, ob eine anarchische einer staatlich verfassten Gesellschaft nicht vorzuziehen ist. Daher arbeite ich im Abschn. 2.3 heraus, weshalb man sich mit anarchischen Ansätzen beschäftigen sollte, was

verbindende Elemente der verschiedenen anarchistischen Positionen sind und welche Argumentationslinien sich gegen staatliche Autorität anbieten.

2.1 Der staatliche Autoritätsanspruch

Sowohl der Begriff *Staat* als auch *Autorität* sind einige Male gefallen. Derweil wir uns alle etwas unter diesen Begriffen vorstellen können, ist angesichts der zentralen Stellung angebracht, welche sie in dieser Untersuchung einnehmen, den Versuch zu unternehmen, Staat und Autorität genauer zu fassen. Dabei geht es nicht darum, notwendigerweise jeweils das endgültige Konzept zu erarbeiten. Vielmehr dienen die folgenden Abschnitte dazu, eine Art Arbeitsdefinition der Begriffe Staat und staatliche Autorität aufzustellen, die als Ausgangspunkt unserer Untersuchung dienen sollen. Im Verlaufe der vorliegenden Arbeit werde ich wiederholte Male auf diese zurückkommen, diese anpassen und ausbauen. Man könnte zugegebenermaßen zuerst versuchen, diese Konzepte so genau wie möglich zu fassen, und sich erst danach mit anarchistischen Theorien auseinandersetzen. Da aber die Frage nach Autorität sowie ihrer Grenze ein essenzieller Bestandteil anarchistischer Ansätze ist, kann es hilfreich sein, in einem ersten Schritt die Konzepte Staat und Autorität bis zu einem gewissen Grad „ad-hoc“ zu untersuchen. Der Vorteil davon ist unter anderem, dass wir im Idealfall eine Standardsicht formulieren können, gegen die sich die anarchistische Hintergrundherausforderung richtet.

Wie zu Beginn erwähnt, stellt das Konzept des modernen Staates ein epistemisches Regime dar, welches den Diskurs über politische Organisationsformen beschränkt (Kinna und Prichard 2019, 234–35; Loick 2012, 21). So argumentiert beispielsweise John Rawls (1999, 7), der primäre Gegenstand der Gerechtigkeit sei die Grundstruktur der Gesellschaft. Eine Gesellschaft versteht Rawls im Rahmen seiner Argumentation in *A Theory of Justice* als ein geschlossenes, von anderen Gesellschaften isoliertes System (7), dessen Grenzen durch die Vorstellung einer in sich geschlossenen nationalen Gemeinschaft gegeben sind (401). Viele zeitgenössische Autor*innen folgen diesem Fokus auf den Staat und sehen in ihm – trotz Uneinigkeit über das richtige oder gute staatliche Handeln – den geeigneten Akteur für Gerechtigkeit oder Reformen (Morris 2011, 544). Zunächst spricht ein empirisches Argument für diese Annahme. Faktisch die gesamte Landmasse der Erde ist in einer oder anderer Form Teil eines Staates (Loick 2012, 29; Morris 2011, 544). Ebenfalls sprechen Koordinationsprobleme

dafür, eine Gesellschaft staatlich zu organisieren und durch staatliche Institutionen unsere Interaktionen zu koordinieren bzw. zu regulieren. Weitere Gründe können moralischer Natur sein. So ist beispielsweise für Immanuel Kant (MS, AA VI:264) die Schaffung einer „bürgerliche Verfassung“ eine moralische Pflicht.

Es gibt aber auch einiges, was gegen diese Annahme spricht. Morris (1998, 14–15) verweist einerseits auf die Untaten moderner Staaten wie Auschwitz oder den Gulag. Andererseits erwähnt er die Möglichkeiten zur systematischen Ausbeutung, welche staatliche Institutionen erlauben. Darüber hinaus muss man sich in Erinnerung rufen, wie jung Staaten historisch gesehen sind (vgl. dazu etwa Jansen und Borggräfe 2007, 10–16; Mommsen 1990, 210; Morris 1998, Kap. 2.1). Gegen die letzte Aussage könnte man einwenden, es hätte bereits vor dem 19. Jahrhundert Staaten gegeben. Beispiele antiker oder vorneuzeitlicher Staaten sind etwa die Poleis im antiken Griechenland, das Römische Reich oder die Republik Venedig. Es mag angebracht sein, bei diesen politischen Gemeinwesen von Staaten zu sprechen, wie ich aber zeigen werde, gibt es grundlegende Unterschiede zwischen vorneuzeitlichen und modernen Staaten. In einem ersten Schritt gehe ich in Abschn. 2.1.1 auf die Entwicklung moderner Staaten ein und erarbeite in Abschn. 2.1.2 die Charakteristika, die moderne Staatlichkeit auszeichnet. Auf dieser Grundlage umreisse ich im Anschluss das Konzept der Autorität (Abschn. 2.1.3).

2.1.1 Staats- und Nationenbildung

Wenn ich von Staat, staatlichen Institutionen o. Ä. spreche, dann meine ich damit jene Form politischer Organisation, welche wir heute antreffen. Folglich gilt es zunächst zu klären, in welchen Punkten sich moderne Staaten von ihren vorneuzeitlichen Vorläufern unterscheiden. Ich lege den Fokus auf die Entwicklung in Europa. Diese Entscheidung ist nicht etwa einem normativen Eurozentrismus geschuldet, sondern der historischen Entwicklung. Charles Tilly (1990, 181) argumentiert, das System moderner Nationalstaaten mit klar definierten Grenzen habe sich von Europa aus nahezu auf der gesamten Welt verbreitet.

Staaten im Sinn eines Gefüges von expliziten, komplexen und formalen Institutionen entwickeln sich zunächst unter anderem im alten Ägypten und in Mesopotamien (Morris 1998, 26). Das China der Shang-Dynastie oder das Imperium der Inka werden ebenfalls oft als Staaten oder zumin-

dest frühe Staaten klassifiziert (Graeber und Wengrow 2022, 359). In der Antike zeigten dann insbesondere die griechischen Poleis Aspekte moderner Staaten. Im Gegensatz zu diesen vermochten die Poleis aber weder, grössere Territorien an sich zu binden, noch verstanden die antiken Griechen ihre Polis als eigenständiges, von anderen Poleis unabhängiges politisches Gebilde (Morris 1998, 28). Die Poleis waren zusammen Teil einer griechischen Gesellschaft, die sich durch eine gemeinsame Kultur auszeichnete. Das Römische Reich konnte seinen Einflussbereich im Gegensatz zu den griechischen Poleis auf ein enormes Territorium ausdehnen. Zu Zeiten seiner grössten Ausdehnung umfasste das Reich Gebiete um das Mittelmeer auf drei Kontinenten und reichte von grossen Teilen Grossbritanniens bis zu Territorien am Schwarzen Meer. Das Reich konnte aber nicht auf dieselbe Loyalität seiner Bürger zählen wie die griechischen Poleis. Zudem wirkte die Autorität des Reiches vielerorts indirekt durch die teilweise romanisierten lokalen Eliten. Ebenfalls fehlte die Idee gleichberechtigter, sich gegenseitig anerkennender Staaten.

Trotzdem gehen diverse, insbesondere rechtliche Eigenschaften moderner Staaten auf das Römische Reich zurück (Morris 1998, 29–31). Obwohl Aspekte der griechischen Poleis und des Römischen Reiches heutige Staaten beeinflusst oder inspiriert haben, darf darüber aber nicht vergessen gehen, dass es keine direkte historische Verbindung zwischen den antiken und den modernen Staaten gab. Dies wird klar, wenn wir an die Entwicklungen nach dem Zerfall des Römischen Reiches im 5. Jahrhundert denken. In Europa kam es in der Folge zu einer Fragmentierung der politischen Gemeinschaften (Morris 1998, 33). Das mittelalterliche Westeuropa war geprägt von einem System komplexer, sich überschneidender Zuständigkeiten, Gerichtsbarkeiten und Einflussphären von Städten, Fürsten, Königen, Kaisern, Päpsten und Bischöfen. Politische Autorität war fragmentiert, was sich darin ausdrückte, dass eine Person mehreren Herren Loyalität oder Gefolgschaft schuldig sein konnte und eine klar definierte Autoritätshierarchie fehlte. Huldigung sowie Treue und nicht geografische Zugehörigkeit waren die Basis politischer Autorität (Chengdan 2010, 6684). Herrschaft war in mindestens zweierlei Hinsicht persönlich (Morris 1998, 33–35): Erstens fusste sie auf spezifischen Beziehungen zwischen Individuen. Zweitens regierte man über Personen und nicht über Territorien. Es existierten zudem keine einheitlichen Rechtsräume oder eine eindeutige gerichtliche Hierarchie. Ebenfalls fehlte im Mittelalter die Idee, die verschiedenen Städte, Fürstentümer, Abteien etc. seien unabhängig und voneinander

verschiedene Rechtsräume. Vielmehr waren sie alle Teil einer durch das Christentum zusammengehaltenen Ordnung.

The complexity of relations of authority means that rule was not, for the most part, „direct“ and institutions did not „penetrate“ society in the ways characteristic of our states. There were no „self-sufficient“ polities and consequently no „international relations“. (Morris 1998, 36).

Anstelle dieses Neben-, Über- und Miteinanders verschiedener politischer Autoritäten tritt im Laufe der Entwicklung des modernen Staates die Idee einer zentralisierten, gebündelten oder verdichteten politischen Autorität (z. B. Axtmann 2004, 260; Hochedlinger 2007, 251). Eine wichtige legitimatorische Rolle spielte dabei das Konzept der *Souveränität*, nach welchem staatliche Autorität Vorrang vor anderen Autoritäten besitzt (Axtmann 2004, 260). Ab dem 18. Jahrhundert entstanden dann die Voraussetzungen, welche die Durchsetzung der Idee der *Nation* – d. h. die Idee, eine Masse von Menschen könne sich als *ein* Volk verstehen – erlaubten. Derweil sich Vaterlandsliebe, Heimatverbundenheit oder andere Zugehörigkeitsgefühle in der Antike, im Mittelalter sowie der Frühen Neuzeit ebenfalls finden lassen, kann man erst ab der Moderne von *Nationalismus* sprechen. Erst moderne Kommunikationsmittel, die Alphabetisierung breiter Bevölkerungsschichten, welche wiederum entscheidend dazu beitrug, eine einheitliche Sprache und Grammatik durchzusetzen, die Einführung zuverlässiger Postverbindungen, welche die überlokale Kommunikation erleichterten, sowie neue Verkehrsmittel ermöglichten die Entwicklung des Nationalismus als politische Strömung (Jansen und Borggräfe 2007, 24–25). Die *innere Nationenbildung* – d. h. „[...] die Durchsetzung des nationalen Gedankens in der Bevölkerung“ (Jansen und Borggräfe 2007, 28) – mündete dann in vielen Fällen in der Entstehung eines Nationalstaates, was Jansen und Borggräfe als *äussere Nationenbildung* bezeichnen.¹⁰ Dies verbindet spätestens ab dem 19. Jahrhundert die Konzepte Nation und Staat, und fusst auf der Idee, lediglich nationale Selbstbestimmung könne eine Grundlage für die Legitimation des Staates sein. Daraus folgt das Ideal, Nation und Staat sollen sich decken (Axtmann 2004, 260). Davon zeugt bis heute die Tendenz in der deutschen Sprache, beide Begriffe als Synonyme zu verwenden (vgl.

10 Hier ist wichtig, Folgendes anzumerken: Dieser hier verkürzt dargestellte Prozess war weder historisch notwendig noch so einfach, wie hier dargestellt. Die Nationenbildung war äusserst komplex und lief nicht überall nach demselben Schema ab (Jansen und Borggräfe 2007, 28).

„Nation, die“, o. J.).¹¹ Zudem kam es zu einer Verknüpfung der Konzepte Gesellschaft und Staat, wodurch letzterer eine Zentripetalkraft entwickeln konnte. In der Konsequenz war es faktisch nicht mehr möglich, dem Staat zu entkommen, was die Aneignung juridischer Rechte wichtig macht (Axtmann 2004, 261).

Trotz dieser Verbindungen zwischen den genannten Konzepten, müssen wir uns davor hüten, diese auf analytischer Ebene zu vermischen. Denn Staat und Nation müssen nicht zwingend zusammenfallen (Morris 1998, 42). Moderne Staaten besitzen zwar definierte Territorien, was aber nicht bedeutet, diese seien – wie etwa Belgien oder die Schweiz verdeutlichen – national definiert. Zudem besitzen einige Nationen wie die Katalan*innen oder die Tibeter*innen keinen eignen Staat und einige Nationen verteilen sich über mehrere Staaten (z. B. Deutschland vor der Wiedervereinigung). Daher ist es analytisch angebracht, die Termini *Nation*, *Nationalismus* und *Staat* voneinander abzugrenzen.

Der Begriff *Nation* leitet sich von lateinisch *natio* ab, was „Geburt“, „Herkunft“ aber auch „Volk(sstamm)“ bedeutet („natio“, o. J.). Wie Jansen und Borggräfe (2007, 10) darlegen, wurde der Terminus als eine Bezeichnung für eine Verwandtschaftsgruppe innerhalb eines Territoriums erstmals im 14. Jahrhundert nachgewiesen und erst ab dem 18. Jahrhundert findet sich die moderne, politische Verwendung des Begriffes. Es gibt verschiedene Definitionen und Konzepte, wer Teil einer Nation ist und wer nicht. Die klassische ethnische Variante versteht eine Nation als eine Gemeinschaft mit gemeinsamer Herkunft und Kultur, wobei insbesondere Sprache und Bräuche eine besondere Rolle spielen (Miscovic 2014, Abschn. 1.2). Ich verwende den Begriff *Nation*, um eine kulturell, sprachlich oder sonst wie umrissene Gruppe von Menschen zu bezeichnen. *Nationalismus* bezeichnet für mich entweder eine Verflechtung politischer Ideen, Gefühle sowie Einstellungen, die Mitglieder einer Nation besitzen, oder eine politische Bewegung, welche für ihre Nation eine Form politischer Souveränität anstrebt (vgl. dazu etwa Jansen und Borggräfe 2007, Abschn. 1.2.1, Abschnitt 1.2.2; Miscovic 2014, Abschn. 1). Dies lässt den Begriff *Staat* offen, welchem ich mich im nächsten Abschnitt zuwende.

11 Interessanterweise wandelte sich das Konzept des Nationalstaates im Laufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Wie Mommsen (1990, 212) darlegt, besass dieses zunächst einen emanzipatorischen Charakter, verlor diesen aber mit der Zeit und nahm antiliberalen Charakteristika an. Nationalstaaten wurden zusehends militaristischer und aggressiver gegen aussen sowie autoritärer und repressiver gegen innen.

2.1.2 Der moderne Staat

Was ist der moderne Staat? Diese Frage lässt sich zunächst auf zwei Ebenen beantworten. Einerseits können wir uns darauf konzentrieren, existierende Staaten und deren Funktionsweisen, Institutionen usw. zu beschreiben. Andererseits können wir auf die dahinter liegenden Konzepte fokussieren und versuchen, das Konzept moderner Staatlichkeit zu erfassen. Da dieses die normativen Aspekte davon beinhaltet, was ein Staat sein soll respektive sein will, konzentriere ich mich nachfolgend darauf. Die oben dargelegte Entwicklung von Staaten verdeutlicht, was moderne Staatlichkeit nicht ist. Moderne Staaten unterscheiden sich von jenen Formen politischer Organisation, welche in der Antike oder im Europa des Mittelalters existieren. Auch wenn wir diese als Staaten bezeichnen können und sie sich gewisse Aspekte mit modernen Staaten teilen, so unterscheiden sich antike oder mittelalterliche politische Gebilde von heutigen. Dies zeigt sich bereits im Begriff *Staat*. Dieser ist erst seit dem späten 16. Jahrhundert Teil des allgemeinen Sprachgebrauchs (Graeber und Wengrow 2022, 359). Die Autorität vormoderner Staaten war indirekt und durchdrang die Gesellschaft nicht in dem Maße, wie moderne Staaten dies heute vermögen. Ebenso fehlte es an der Verdichtung politischer Autorität, die im Konzept der Souveränität ihre normative Begründung findet. Staat ist darüber hinaus von Nation zu unterscheiden, auch wenn in der effektiven Umsetzung eine historisch begründete Verknüpfung besteht.

Eine Eigenheit moderner Staatlichkeit ist ihre Territorialität. In unserer heutigen Welt ist politische Herrschaft territorial und die meisten Staaten besitzen mehrheitlich klar definierte Grenzen, welche wiederum ein Herrschaftsgebiet bzw. einen Rechtsraum von einem anderen abgrenzen (Morris 1998, 36). So erstaunt es nicht, wenn Max Weber (1919) in seiner viel zitierten Definition den Staat als „[...] diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies: das ‚Gebiet‘, gehört zum Merkmal – das *Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit* für sich (mit Erfolg) beansprucht» (5), beschreibt. Weber erklärt weiter, „Verbände oder Einzelpersonen“ können zwar das Recht erhalten, Gewalt anzuwenden, aber nur soweit ihnen dies der Staat zugesteht. Demnach besitzen Staaten das *Gewaltmonopol* sowie das alleinige Recht zu bestimmen, wer legitime Gewalt anwenden darf. Dieser Anspruch ist normativ und in der effektiven Durchsetzung ist das Gewaltmonopol in der Realität nicht zwingend absolut. Alle Staaten sehen sich mit Organisationen konfrontiert, welche ihnen das Monopol streitig machen (Morris 1998, 44). Hier zeigt sich somit

eine Diskrepanz zwischen dem Ideal und der Realität. Im Rahmen meiner Arbeit fokussiere ich auf das Konzept von Staatlichkeit und gehe nicht weiter auf dessen empirische Umsetzung ein.

Eine weitere Eigenheit moderner Staatlichkeit ist der Unterschied zwischen den Herrschenden oder Regierenden auf der einen und deren Amt oder Institution auf der anderen Seite. Die Idee, der Staat sei eine von seinen Akteur*innen sowie Institutionen unterschiedliche, zentralisierte und territoriale Ordnung, datiert nicht weiter zurück als in das 16. Jahrhundert (Morris 1998, 37). Die Idee einer zentralisierten, gebündelten oder verdichteten politischen Autorität zeigt sich zudem darin, wie politische Herrschaft gestaltet wird. An die Stelle einer indirekten, auf lokale Eliten abstellenden Herrschaft, tritt eine direkte, die reklamiert, alle Bürger*innen ohne Vermittlung oder Zwischenstufen zu regieren (Morris 1998, 38). Neben der Territorialität spielt für die Durchdringung der Gesellschaft sowie für direkte Herrschaft das Konzept der Souveränität eine entscheidende Rolle. Dieses setzt sich spätestens ab dem Westfälischen Frieden in der politischen Theorie durch (Axtmann 2004, 260) und ist heute eng mit Staatlichkeit verbunden. Ein Staat ist erst dann souverän, wenn er über das Gewaltmonopol verfügt, und damit in letzter Instanz über ein Territorium herrscht (Loick 2012, 29–30). Zuerst reklamierten Landesherrn, dann in deren Nachfolge Staaten für sich, die einzige Form politischer Autorität und die alleinige Quelle politischer Macht in ihrem Territorium zu sein (Morris 1998, 38–39). Neben Letztinstanzlichkeit ist Omnikompetenz oder Kompetenz-Kompetenz ein weiteres Element von Souveränität (siehe z.B. Loick 2012, 41–43). Souveräne beanspruchen für sich, als letzte Instanz abschliessend entscheiden zu können und die Kompetenz zu besitzen, die Grenzen der eigenen Kompetenzen festzulegen. Souveränität wird dabei als ein Mittel präsentiert, um das Soziale regierbar zu machen und um den konfliktreichen Naturzustand zu überwinden. Dies soll die Menschen von (willkürlicher) Fremdherrschaft befreien.¹² Von dieser inneren ist die *äussere Souveränität* zu unterscheiden. Diese bezeichnet den Anspruch, von

12 Ob sich dieser Anspruch verwirklichen lässt, ist aber fraglich. Daniel Loick (2012) argumentiert in *Kritik der Souveränität*, Souveränität sei zwangsbewehrt und dadurch mit dem Konzept der Gewalt verknüpft. Diese äussere sich in fünf Formen staatlicher Gewalt: rechtssetzende, rechtserhaltende, rechtsvorenthaltende, rechtsinterpretierende und rechtsspaltende Gewalt. Im Anschluss an seine kritische Auseinandersetzung mit diesen vier Gewalten kommt Loick zum Schluss, Souveränität könne ihr Ziel – die Menschen vor Gewalt zu schützen – aus konzeptionellen Gründen kaum erreichen. Vielmehr werde die Natur lediglich durch die Staatsgewalt ersetzt.

anderen Staaten als legitimer Träger von Rechten anerkannt zu werden, welche unter anderem die Immunität gegen Einmischung von aussen in interne Angelegenheiten beinhalten (Goldmann 2001, 63; Morris 1998, 41). Ein zusätzliches Element moderner Staatlichkeit ist die hierarchische Organisationsform (Leipold 2015, 315), die eine Konsequenz aus dem Konzept der Souveränität ist. Soll es eine Person oder Institution geben, die letztinstanzlich entscheidet, dann muss diese über anderen Personen oder Institutionen stehen. Ebenfalls verlangt Kompetenz-Kompetenz danach, keine Person oder Institution über oder neben sich zu haben, die mitentscheidet, wo Kompetenzen des Souveräns enden.¹³

Die bisher besprochenen Elemente finden sich zum Teil auch in der sogenannten *Drei-Elementen-Lehre*, die im Völkerrecht die Merkmale eines Staates nennt (Geiß und Baghai 2017, 904–5): Dieser ist eine politische Organisationsform, die in einem Segment der Erdoberfläche (Staatsgebiet) effektive politische Herrschaft (Staatsgewalt) über die darin lebenden Bürger*innen (Staatsvolk) ausübt. Dies reicht aber noch nicht, um damit *moderne* Staatlichkeit zu beschreiben, da beispielsweise das Römische Reich in einem Territorium effektive politische Herrschaft über Bürger*innen auszuüben vermochte. Für Morris (1998, 45) zeichnet sich moderne Staatlichkeit durch fünf ineinander verschränkte Eigenschaften aus. Moderne Staatlichkeit weist erstens eine (gewisse) *zeitliche und örtliche Kontinuität* auf. Weil Staat respektive Amt und Amtsträger*in entkoppelt sind, existiert der Staat weiter, wenn die Amtsträger*innen wechseln. Moderne Staatlichkeit ist mit der Vorstellung verbunden, ein Staat regiere ein durch klare Grenzen umrissenes Territorium. Zweitens *transzendiert der Staat sowohl Regierte als auch Regierende*. Heutige Staaten stellen eine einheitliche, handlungsfähige öffentliche Ordnung dar, die sowohl von Regierenden als auch Regierten verschieden ist. Die Institutionen, die wir heute mit dem Staat assoziieren (Regierungen, Gerichte, Parlamente oder Behörden), konstituieren folglich auch nicht den Staat, sondern sind Akteur*innen im staatlichen Institutionengefüge. Drittens ist ein Staat eine Form *politischer Organisation*, dessen Institutionen sich von anderen politischen Organisationen und Vereinigungen unterscheiden. Die Stichwörter sind ein hoher Grad an Zentralisierung, hierarchische Autoritätsbeziehungen, direkte und territoriale

13 Wie das Beispiel der Schweiz aber zeigt, kann in föderalistischen Staaten Souveränität auf verschiedene Ebenen verteilt sein. So haben die Schweizer Kantone selbst nach der Bundesstaatsgründung 1848 ihre Souveränität teilweise behalten (Vatter 2014, 428).

Herrschaft sowie eine starke juristische und administrative Durchdringung der Gesellschaft. Viertens beansprucht der Staat, die *höchste* politische *Autorität* zu sein. Damit reklamieren Staaten *Souveränität*, über alle Personen in ihrem Territorium zu regieren. Dies kombinieren sie mit dem Anspruch, über das Monopol auf legitime Gewalt- respektiv Zwangsanwendung zu verfügen. Gegen aussen drückt sich der Souveränitätsanspruch darin aus, ein autonomes Völkerrechtssubjekt zu sein. Fünftens erwarten moderne Staaten *Loyalität* von „ihren“ Bürger*innen und verstehen diese als dazu verpflichtet, *qua* deren Bürger*inschaft das Recht zu befolgen.

Spreche ich vom Konzept *Staat* respektive *Staatlichkeit*, dann verwende ich dies im hier umrissenen, modernen Sinn. Anders gesagt, verstehe ich unter *modernen Staaten* eine territoriale, hierarchische, einheitliche und transzendente Form politischer Organisation, welche für sich innere und äussere Souveränität sowie das Gewaltmonopol beansprucht. Sie ist einerseits von den Konzepten „Gesellschaft“ und „Nation“ zu unterscheiden. Andererseits ist – in Übereinstimmung mit Raz (1986, 70) – zwischen Staat (Form politischer Organisation), Behörden/Institutionen (Akteure staatlichen Handelns) und dem Recht (Instrument staatlicher Machtausübung) zu differenzieren. Bei der so verstandenen modernen Staatlichkeit handelt es sich um ein Ideal, dem realexistierende Staaten nicht vollständig entsprechen – und es auch nicht per se erreichen müssen, um Staatlichkeit im empirischen Sinn zu besitzen.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, die Unterscheidung zwischen vormoderner und moderner Staatlichkeit sei nicht relevant und verführe darüber hinaus dazu, historischen politischen Gebilden wie beispielsweise dem Römischen Reich abzusprechen, ein Staat zu sein. Die Unterscheidung hat aber einen analytischen Mehrwert. Auf der deskriptiven Ebene erlaubt sie uns, zwischen politischen Organisationsformen in unterschiedlichen historischen Kontexten zu unterscheiden. Damit können wir die Gefahr mindern, heutige respektive historisch moderne Diskurse eins zu eins auf die Vergangenheit zu übertragen, und dies hilft uns, den Fokus zu schärfen. Zudem folgt daraus, Staat in einem modernen Sinn zu verstehen, nicht, die Möglichkeit vormoderner Staatlichkeit abzulehnen. Wir können historische politische Gebilde wie das Römische Reich als vormodernen Staat klassifizieren, was dem historischen Kontext sowie den Selbstverständnissen dieser Gebilde gerechter wird. Damit verhindert die Differenzierung eine argumentationslose retroprospektive Übertragung unserer Vorstellungen politischer Organisation auf die Vergangenheit, was sie relevant macht.

2.1.3 Das Konzept politischer Autorität

Wie wir gesehen haben, ist moderne Staatlichkeit mit dem Anspruch verbunden, die oberste politische Autorität zu sein. Wie können wir dieses Konzept verstehen? Der Duden umschreibt Autorität als „auf Leistung oder Tradition beruhender Einfluss einer Person oder Institution und daraus erwachsendes Ansehen“ oder „Persönlichkeit mit massgeblichem Einfluss und hohem (fachlichem) Ansehen“ („Autorität, die“ o. J.). Damit ist ein Aspekt einer Autorität genannt. Sie vermag andere in ihrem Handeln und Denken zu beeinflussen. Beispiele dafür sind Eltern, welche die Schlafenszeit festlegen, oder anerkannte Expert*innen, die uns bei komplexen Sachzusammenhängen erklären, mit welchen Konsequenzen wir zu rechnen haben. Thomas Christiano (2013, Abschn. 1) oder Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 5) argumentieren, Autorität habe sowohl eine normative als auch eine deskriptive Bedeutung. Letztere können wir empirisch prüfen. Ist ein Staat in der Lage, die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten, dann besitzt er *de facto* Autorität (Christiano 2013, Abschn.1). Bei dieser handelt es sich um einen sozialen Fakt, welcher sich unter anderem im erfolgreich beanspruchten Gewaltmonopol äussert. Unter anderem durch dieses ist ein Staat in der Lage, seine Ansprüche und Regelungen durchzusetzen. Die Fähigkeit an sich, andere zu beeinflussen und zu Handlungen zu zwingen, beschreibt aber nicht Autorität, sondern eine Form von Macht.

Max Weber (1947, 28) versteht unter *Macht* „[...] jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ Robert A. Dahls (1957, 202–3) Definition geht in eine ähnliche Richtung. Er erklärt, die Macht einer Akteurin *A* sei deren Fähigkeit, Akteur *B* zu einer Handlung zu bewegen, abzüglich der Wahrscheinlichkeit, dass sich *B* – ohne *As* Einflussnahme – von sich aus entsprechend von *As* Wünschen verhalten hätte. Beim letzten Punkt handelt es sich in meinen Augen um ein wichtiges Element.¹⁴ Von dieser *Macht-über* sind andere Ausprägungen von Macht zu unterscheiden. Hanna F. Pitkin (1972), [276] beschreibt Macht als Fähigkeit, Potential oder Können, was unter anderem auf das emanzipatorische Potenzial von Macht verweist. Ob und wie diese *Macht-zu* und

14 Dies lässt sich sehr gut mit einem Beispiel aus Antoine de Saint-Exupéry's Roman *Der kleine Prinz* illustrieren. Der kleine Prinz landet auf dem Planeten eines Königs, welcher sich damit brüstet, der Sonne befehlen zu können, wann sie aufgehe. Doch die Wahrscheinlichkeit, dass sich die Sonne anders verhält, weil der König ihr befiehlt, aufzugehen, ist nun aber verschwindend klein.

Macht-über zusammenhängen, wird kontrovers diskutiert. Es gibt aber gute Gründe, Macht-zu als notwendige Voraussetzung von Macht-über zu verstehen. In diesem Sinn handelt es sich bei Macht-zu um die (oder eine) Grundform von Macht, die allen Überlegungen von Macht zugrunde liegt. Niemand kann Macht-über besitzen, ohne die Macht-zu zu haben, die gewünschten Ergebnisse auch zu erreichen (vgl. dazu z. B. Lukes 2004, 27–28; Russell 1938, 27–28). Auf welche Art und Weise Macht-über ausgeübt wird, kann unterschiedlicher Natur sein. Steven Lukes (2004) folgend können wir drei Dimensionen identifizieren: Dahls und Webers Definitionen nehmen die direkte Einflussnahme in den Blick, d. h. die Fähigkeit, „[...] den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen [...]“ (Weber 1947, 28). Beschränkten wir unser Verständnis von Macht-über lediglich auf diese Dimension, könnten wir die indirekte Ausübung von Macht nicht beschreiben. Akteur*innen müssen Macht-über nicht direkt ausüben. Sie können sich auch darauf konzentrieren, soziale oder politische Werte oder institutionelle Praktiken zu schaffen oder zu verstärken, die den öffentlichen Diskurs sowie den (institutionellen) politischen Prozess auf jene Themen beschränken, die für sie akzeptabel oder unbedenklich sind (Bachrach und Baratz 1962, 948). Bei dieser zweiten Position handelt es sich demnach um die Macht, die politische Agenda sowie das politische Setting zu bestimmen. Ohne eine weitere Dimension wäre unser Verständnis von Macht-über aber unterkomplex, da wir ohne diese auf offenkundiges tatsächliches Verhalten fokussieren, welches wir durch konkrete Entscheidungen und Konfliktfälle beobachten können (Lukes 2004, 25–26). Akteur*innen können Macht-über auch versteckt ausüben, indem sie etwa ein falsches Pflichtgefühl schaffen und Personen dazu bringen, die Agenda der machtausübenden Akteur*innen als die ihre anzuschauen; selbst wenn diese den eigenen Interessen entgegenläuft (Lukes 2004, 28).

Macht-über umfasst somit die Fähigkeit, die eigenen Ziele, Werte, Wünsche usw. direkt, indirekt oder versteckt gegen die Interessen anderer durchzusetzen. Sozialwissenschaftler*innen (z.B. Dahl und Stinebrickner 2003, 38–43) nennen verschiedene Arten, wie Akteur*innen Macht-über ausüben können. Eine Art ist *Gewalt*. Dabei erreicht Akteurin A ihre Ziele auch gegen Bs Widerstand, indem A B die Wahl zwischen Befolgung und Nichtbefolgung nimmt. Eine weitere Art, Macht-über auszuüben, ist durch *Zwang*. In diesem Fall befolgt B die Anweisungen von A, weil A gegenüber B die Gefahr einer Sanktion glaubhaft machen kann, falls B die Anweisungen nicht befolgen will. *Manipulation* ist eine weitere Möglichkeit, Macht-über auszuüben. Dazu kommt es beispielsweise, wenn A bewusst lügt, Informa-

tionen auslässt oder die eigenen Ziele, Werte, Wünsche usw. auf eine Weise formuliert, die bei *B* den Anschein erwecken, *As* Ziele, Werte, Wünsche usw. deckten sich mit den eigenen. Kann *A* mit diesen Handlungen jene von *B* beeinflussen oder kontrollieren, übt *A* Macht über *B* aus. Autorität wird ebenfalls als Möglichkeit gesehen, Macht-über auszuüben.

Wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, beanspruchen Staaten einerseits das Monopol auf legitime Gewalt- respektiv Zwangsanwendung und andererseits auf politische Autorität. Können sie diese Ansprüche auch durchsetzen, üben Staaten Macht-über aus. Ist zudem Autorität ebenfalls eine Form der Machtausübung, dann stellt sich die Frage, ob eine starke Differenzierung zwischen Macht-über und de facto Autorität möglich ist. Denn handelt es sich dabei nicht bloss um mögliche Form der Machtausübung? In de facto Autorität aber lediglich eine Möglichkeit zu sehen, wie Akteur*in Macht-über ausüben kann, verkennt aber die normative Dimension, die dem Konzept Autorität innewohnt. Zwei kurze Beispiele illustrieren, worin der Unterschied liegt.

- *Situation A*: Stellen wir uns vor, wir gingen abends durch einen Park. Plötzlich steht ein Mann vor uns, bedroht uns mit einer Waffe und verlangt, ihm unsere Wertgegenstände auszuliefern. Wir tun dies und er lässt uns gehen.
- *Situation B*: Stellen wir uns eine andere Situation vor. Nachdem wir mit überhöhter Geschwindigkeit gefahren sind, werden wir von der Polizei angehalten. Diese verlangt von uns, ein Bussgeld zu bezahlen, bevor sie uns weiterfahren lässt.

Sowohl in Situation A und Situation B übt eine Person bzw. eine Gruppe von Personen Macht über uns aus, indem sie uns – entgegen unserem Willen – unsere Wertgegenstände respektive unser Geld abnehmen. In Situation A erfolgt die Machtausübung durch Gewalt, da uns der Mann durch seine Waffe die Möglichkeit nimmt (oder zumindest stark einschränkt), seinen Forderungen nicht nachzukommen. Die Polizei in Situation B wendet zwar nicht notwendigerweise Gewalt an, um uns dazu zu bewegen, das Bussgeld zu begleichen. Sie zwingt uns aber dazu, indem wir von einer Sanktion (bei der es sich um Gewaltanwendung handeln kann) ausgehen müssen, falls wir die Aufforderung der Polizei nicht befolgen. Beide Situationen mögen sich in der Form unterscheiden, wie Macht ausgeübt wird, aber in beiden kommt es zu einer Machtausübung. Ziehen wir das Konzept Autorität hinzu, dann zeigt sich aber ein Unterschied. Der Räuber in Situation A beansprucht keine Autorität über uns. Die Polizei in Situation B beansprucht

dagegen, Autorität über uns zu haben – d. h. sie reklamiert das Recht für sich, uns büßen zu dürfen. Damit muss de facto Autorität mehr sein, als lediglich die Fähigkeit, den eigenen Willen durchzusetzen. Autorität für sich zu beanspruchen verbindet, ein Können mit einem Dürfen.

Wie Joseph Raz (1981, 106) darlegt, sind, um eine Autorität zu sein, die rationalen Überlegungen einer Person zu beeinflussen, womit ein Verweis auf de jure Autorität notwendig wird. Leslie Greens (1990, 42) Verständnis geht in eine ähnliche Richtung: *A* besitzt Autorität über *B* dann, und nur dann, wenn die Tatsache, dass *A* von *B* φ verlangt, *B* erstens einen inhaltsunabhängigen Grund für φ gibt und zweitens einige der Gründe gegen φ ausschliesst. Ein Staat kann die Fähigkeit besitzen, seine Bürger*innen zu einem Verhalten zu zwingen und ihnen Gründe für φ geben. Die Mafia kann dies aber ebenso gut. Aus normativer Sicht ist die Frage daher, ob eine Machtausübung legitim ist oder nicht. Sprechen wir davon, jemand besäße die Autorität, uns zu Verhalten *V* zu zwingen, dann sagen wir damit, diese Person dürfe Macht ausüben, um *V* durchzusetzen. Das macht Autorität weniger zu einer Form der Machtausübung, sondern vielmehr zu einem legitimierenden oder rechtfertigenden Konzept, das zwischen legitimer oder gerechtfertigter und illegitimer oder nicht gerechtfertigter Ausübung von Macht unterscheidet. Damit stellt ein Rückgriff auf Autorität jeweils die Frage in den Raum, ob die Handlungen, die dadurch legitimiert oder gerechtfertigt werden sollen, auch tatsächlich legitimiert oder gerechtfertigt sind. Auf den Staat übertragen, stellt sich somit die Frage, ob er das beanspruchte Recht zu regieren legitimierweise ausübt.

Eine de facto Autorität beansprucht für sich ein Befehls- oder Herrschaftsrecht und kann dieses durchsetzen. Ist ebendieser Anspruch und dessen Umfang legitimiert, dann haben wir es mit einer *de jure* Autorität zu tun (Raz 1985a, 5). Unweigerlich stellt sich im Anschluss die Frage, ob wir als Bürger*innen eine moralische Verpflichtung besitzen, staatliche Anweisungen zu befolgen, falls es sich bei diesem um eine de jure Autorität handelt.

Neben der diskutierten Differenzierung zwischen de facto und de jure Autorität ist noch eine weitere Differenzierung zu beachten, die sich daraus ergibt, worauf eine Autorität einwirkt. Denn Autorität muss nicht zwingend auf unsere Handlungen einwirken. Gibt uns eine Autorität Gründe, φ (nicht) zu glauben, können wir von einer *theoretischen* Autorität sprechen. Diese beruht damit auf Expertise (Christiano 2013, Abschn. 1.1). Es gibt verschiedene Aspekte, die Personen als Expert*innen auszeichnen. Sie haben etwa eine überlegende Wahrnehmung, bevorzugten Zugang zu Informatio-

nen oder besitzen überlegene Fähigkeiten, Beweise zu finden sowie diese zu interpretieren (Raz 1981, 110). Daraus beziehen die Aussagen solcher Personen ihr besonderes moralisches Gewicht. Erklärt mir zum Beispiel eine Fachfrau für Verkehrsfragen, weshalb eine Umfahrungsstrasse sinnvoll ist, dann sollte die Tatsache, dass sie sich mit Mobilität auskennt und dass sie sich mit der Situation auseinandergesetzt hat, ihren Erläuterungen in meiner eigenen Deliberation einen stärkeren Einfluss verleihen. *Praktische* Autorität beruht dagegen darauf, dass diese uns Gründe gibt, (nicht) zu φ -en (McLaughlin 2007, 67–73). Ein Beispiel dafür ist etwa ein Vater, der seinem Kind verbietet, bei Rot die Strasse zu überqueren. Sein Kind hat damit einen Grund, von ebendieser Handlung abzusehen. Bedenken wir die vielen rechtlichen Normen, die uns vorschreiben, welche Handlungen geboten und welche verboten sind, ist es nicht weiter erstaunlich, dass viele Autor*innen *politische Autorität* als eine besondere Form praktischer Autorität verstehen (Christiano 2013, Abschn. 1.1). Darüber dürfen wir aber nicht vergessen, dass Staaten nicht exklusiv durch Gebote und Verbote handeln, sondern durch die Expertise ihrer Organe ebenfalls Gründe geben, φ (nicht) zu glauben. Dies erhärtet beispielsweise Raz' (1984, 106, 146) Argument, ein Staat könne theoretische Autorität beanspruchen. Als Beispiel nennt er Sicherheitsbestimmungen, welche staatliche Institutionen erlassen.

Auch wenn der staatliche Autoritätsanspruch sich nicht ausschliesslich auf praktische Autorität beschränkt, stellt sich die Frage, was ein Staat damit effektiv beansprucht. John Locke beschreibt politische Autorität beispielsweise wie folgt:

Politische Gewalt [...] halte ich für das Recht, zur Regelung und Erhaltung des Eigentums Gesetze zu schaffen und die Todesstrafe und folglich auch alle geringeren Strafen anzusetzen, wie auch das Recht, bei der Vollstreckung dieser Gesetze und bei der Verteidigung des Staates gegen fremdes Unrecht die Gewalt der Gemeinschaft zu gebrauchen – und zwar einzig zugunsten des gemeinen Wohls. (Locke [1689] 2012, II, § 3).

Locke versteht folglich unter politischer Autorität¹⁵ ein weitreichendes Recht. Einerseits darf der Staat Gesetze erlassen und auf diese Weise die Regeln definieren, wie seine Bürger*innen zusammenleben. Andererseits darf

15 Auch wenn Locke von politischer Gewalt spricht, wäre es falsch, darin eine Vermischung von Macht und Autorität erkennen zu wollen. Denn was Locke beschreibt, ist nicht nur die Fähigkeit, jemanden zu zwingen (Macht), sondern das Recht dazu (Autorität).

der Staat auch Gewalt bzw. Zwang anwenden, um ebendiese Rechtsnormen durchzusetzen. Politische Autorität ist in Lockes Augen darauf gerichtet, Eigentum zu regulieren und zu beschützen. Darin liegt denn auch der Grund, weshalb die Menschen sich dafür entscheiden, den Naturzustand zu verlassen, was wiederum zur Entstehung von Staatlichkeit führt. Damit tönt Locke die Grenzen staatlicher Autorität an. Sie soll nicht zwingend allumfassend, sondern zielgerichtet sein. Wie Uzgalis (2015, Abschn. 4.5) ausführt, ist Herrschaft bei Locke dann – und nur dann – legitim, wenn sie darauf zielt, das Leben, die Gesundheit, Freiheit sowie das Eigentum der Bürger*innen zu schützen, solange dies im Interesse der Allgemeinheit liegt. Werden dagegen die natürlichen Rechte der Bürger*innen verletzt, dann sind sie einem Staat keinen Gehorsam schuldig. Die Idee, legitime politische Autorität sei am besten als ein *Recht* zu verstehen, findet sich auch in zeitgenössischen Definitionen. Gemäss Simmons ([1999] 2001, 130) ergibt sich beispielsweise für einen Staat aus seiner Legitimation ein komplexes moralisches Recht, seinen Bürger*innen als einzigen bindende Pflichten aufzuerlegen.¹⁶ Der Korrelationsthese folgend ist die politische Pflicht das (oder zumindest ein) Gegenstück zu legitimer Herrschaft (vgl. dazu Abschn. 2.2), was die Bürger*innen moralisch verpflichtet, das Recht eines Staates zu befolgen, weil es sich um Recht handelt (Dagger und Lefkowitz 2014; Dworkin 2011, 317; Klosko 2011, 712; Mokrosińska 2012, 1; Simmons 1979, 5).

Doch muss legitime staatliche Autorität zwingend mit einer politischen Pflicht zusammenfallen? Raz antwortete auf diese Frage mit einem Nein. In seinem Essay „Authority and Consent“ (1981) vertritt er beispielsweise die These, es gebe keine allgemeine politische Pflicht. Dies muss aber Autorität nicht ausschliessen. Er argumentiert, wenn Staaten ihren Bürger*innen helfen, besser zu handeln, als sie es allein täten, können staatliche Institutionen Autorität beanspruchen. Ein entscheidender Grund dafür ist ihre Fähigkeit, Koordinationsprobleme zu lösen (Raz 1985a, 21; 1986, 49–51; 2006, 1031).

Ein typisches Beispiel eines Koordinationsproblem es ist der Strassenverkehr. Prinzipiell ist sowohl der Rechts- als auch der Linksverkehr eine sinnvolle Option. Es wird aber für alle Verkehrsteilnehmerinnen und -teilnehmer äusserst gefährlich, kann man sich nicht auf eine bestimmte Strassen-seite einigen, auf welcher in einem bestimmten Land, Region o. Ä zu fahren

16 Interessanterweise muss für Simmons ([1999] 2001, 122, 125, 130) staatliche Autorität nicht zwingend legitim sein, auch wenn sie gerechtfertigt ist. Aber nur legitime Staaten kreieren eine politische Pflicht für ihre Bürger*innen.

ist. Ein Weg, diesem Umstand zu begegnen, ist eine staatliche Regelung. Ein Staat – beispielsweise die Schweiz in Art. 34 Strassenverkehrsgesetz – bestimmt für alle Personen in seinem Territorium das Rechtsfahren. Staatliche Institutionen wie die Polizei setzen dieses dann durch. Für Raz (2006, 1031) ist aber nicht nur die Fähigkeit entscheidend, Koordinationsprobleme zu lösen, damit Staaten seiner Dienstleistungskonzeption gerecht werden. Sie sind darüber hinaus durch ihre Expertise oft besser in der Lage, die optimale Lösung zu identifizieren.

Für Raz (1985a, 13–14) sind legitime autoritative Anordnungen präemptiv. D. h. die Tatsache, dass eine Autorität von mir ein bestimmtes Verhalten *V* verlangt, ist ein Grund für *V*, welcher nicht zusätzlich zu anderen Motiven hinzukommt, sondern einige davon ausschliessen und ersetzen sollte. Aber weshalb sollten wir die Anweisungen staatlicher Organe befolgen? Darauf antwortet Raz mit der *normalen Rechtfertigungsthese* (siehe dazu Abschn. 5.1.1). Bei dieser handelt es sich um eine Begründung erster Ordnung: Vermag nun ein Staat, uns zu helfen, besser zu handeln, als wir es ohne ihn täten, dann kann er seine beanspruchte Autorität über uns normalerweise rechtfertigen.¹⁷ Eine weitere, mit der normalen Rechtfertigungsthese verbundene und diese verstärkende Annahme ist Raz' *Abhängigkeitsthese*. Er argumentiert, alle autoritativen Anordnungen sollten hauptsächlich auf Gründen beruhen, welche bereits unabhängig von dieser für Personen gelten und relevant für deren Handlungen sind. Nun ist es in den meisten Fällen nicht möglich, eine normale Rechtfertigung für eine Autorität zu etablieren, wenn diese nicht bereits einen *de facto* Status – d. h. ein gewisses Mass an Anerkennung und Macht aufweist – besitzt. Um für die Legitimität einer bestimmten politischen Autorität zu argumentieren, ist deren Fähigkeit, Koordinationsprobleme zu lösen und die Bevölkerung vor Gefangenendilemmasituationen zu bewahren, entscheidend.

Eine Argumentation für eine Autorität darf sich aber nicht nur auf die Gründe fokussieren, welche für diese sprechen, sondern muss auch diejenigen berücksichtigen, die dagegensprechen. Es gilt nämlich zu zeigen, dass Autorität *A* nicht nur die Rechtfertigungsthese erfüllt. Sie muss dies auch besser als die konkurrierende Autorität *B* tun bzw. bessere Gründe vorwei-

17 Daneben kann es auch weitere Gründe zweiter Ordnung (z. B. Identifikation mit einem Staat) geben, die für eine Autorität sprechen. Unter normalen Umständen sind sie nicht in der Lage, eine Rechtfertigung zu liefern; sie vermindern aber die Beweislast der normalen Rechtfertigung.

sen können, weshalb man sie anerkennen sollte.¹⁸ Ein weiterer Cluster von Gründen gegen *A*, denen man als Befürworter*in einer Autorität begegnen muss, steht im Zusammenhang mit der Annahme, es sei wünschenswert, wenn Menschen ihr Leben nach eigenem Gutdünken leben.¹⁹

An Raz' Autoritätsverständnis sind einige Punkte bemerkenswert: Erstens ist dieses nicht auf staatliche Institutionen beschränkt. Man kann sich alternative Strukturen, die legitime Autorität zu besitzen vermögen, vorstellen. Denn nicht die Struktur oder das Institutionengefüge einer Autorität ist relevant, sondern ihre Fähigkeit, eine Dienstleistung zu erbringen (siehe dazu Abschn. 5.3). Zweitens kann man Raz' Konzeption dahingehend interpretieren, dass diese mit dem Subsidiaritätsprinzip vereinbar ist. Die Frage ist, wann es für eine Person Sinn macht, sich in ihren Handlungsentscheidungen auf eine Autorität abzustützen. Es scheint dann, und nur dann, die korrekte Entscheidung zu sein, wenn autoritative Aussagen mich wahrscheinlicher richtig handeln lassen. Je besser ich darin bin, den moralisch gebotenen Akt zu erkennen, desto schwächer wird die normale Rechtfertigung. Aus diesen beiden ergibt der dritte Punkt: Autoritäten sind nicht – um es etwas salopp zu sagen – in Stein gemeißelt. Nur weil Autorität *A* zu Zeitpunkt t_1 im Stande ist, die normale Rechtfertigung zu erbringen, folgt daraus nicht, sie könne dies auch bei t_2 , t_3 oder t_n . *A* muss ihren Legitimitätsanspruch stets aufs Neue begründen. Nicht nur das, *A* muss auch immerzu beweisen, ihre Dienstleistung am Individuum besser als konkurrierende Autoritäten zu erbringen. Viertens schliesst Raz' Konzept selbstständiges Denken nicht aus. Denn er argumentiert mit keinem Wort dafür, aus der Legitimität einer Autorität ergäbe sich eine Art Verpflichtung, sein eigenes Urteil aufzugeben. Es gibt, wie Raz explizit sagt, von seinem Standpunkt aus keinen Einwand, sich selbst Gedanken zu einem Thema zu machen. Eine legitime autoritative Weisung stellt aber für ihn einen sehr starken Grund dar, gegebenenfalls ganz oder teilweise entgegen meinem eigenen Verdikt zu handeln.²⁰ Mit diesen Überlegungen sind wir nun

18 Das Argument, Autorität *B* sei besser darin, die normale Rechtfertigung zu erfüllen als *A*, ist dann – und nur dann – ein Grund gegen *A*, wenn *A* und *B* inkompatibel sind (Raz 1985a, 22).

19 Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit Raz' Dienstleistungskonzeption siehe Abschn. 5.

20 Es ist auch falsch, davon zu sprechen, man verlöre die Möglichkeit, sich selbst ein Urteil zu bilden, wenn man am Ende entgegen diesem handeln sollte, weil eine legitime Autorität dies von mir verlangt. (Raz 1985a, 8)

gewappnet, um auf eine mit der Autorität verknüpften Frage – derjenigen nach der politischen Pflicht nämlich – einzugehen.

2.2 Das Problem der politischen Pflicht

Das *Problem der politischen Pflicht* umfasst die Frage, ob die Bürger*innen eine moralische Verpflichtung besitzen, den rechtlichen Regelungen Folge zu leisten, weil es sich dabei um Rechtsnormen handelt (Kramer 2008b, 179). In Anlehnung an Egoumenides (2014, 20–21) lässt sich die Ausgangslage auch folgendermassen beschreiben: Es ist das Problem, eine spezielle Rechtfertigung für die unzähligen Verpflichtungen zu finden, welche Staaten ihren Bürger*innen auferlegen. Sowohl Staaten als auch deren Recht und politische Institutionen besitzen einen speziellen Charakter und Status. Erstens ergibt sich die Validität politischer Strukturen aus politischen bzw. rechtlichen Strukturen und basiert auf rechtlichen Kriterien und Standards (*Ursprungsthese*). Zweitens besitzen die Bürger*innen eine spezielle Beziehung zu ihrem Staat (*Besonderheitsthese*).²¹ Drittens können Rechtspflichten zwangsbewehrt sein (*Zwangsthese*). Viertens muss eine überzeugende politische Theorie Kriterien beinhalten, welche die unabhängige Natur des Politischen aufzeigen, und die Begründung der politischen Pflicht muss sich auf diese essenzielle politische Natur von Institutionen beziehen (*Unabhängigkeitsthese*). Die autoritativen Äusserungen der politischen Institutionen, welchen wir uns gegenübersehen, zielen darauf ab, unser Verhalten in der Öffentlichkeit zu beeinflussen. Daher muss eine Rechtfertigung einer politischen Pflicht moralische Gründe dafür geben können, politische Institutionen zu unterstützen.

Wie Kramer (2008b, 179) erklärt, vermuten die meisten Autor*innen, die politische Pflicht gelte *prima facie*. D. h. ich kann – im Sinne von W. D. Ross (2002, Kap. 2) – eine moralische Pflicht P_1 besitzen, die im Einzelfall durch eine alternative Verpflichtung P_2 übertrumpft wird. Der Ausdruck, der auf Deutsch so viel wie „auf den ersten Blick“ bedeutet, besitzt aber eine gewisse Unschärfe. Denn eine moralische *prima facie* Verpflichtung kann auch eine sein, welche sich auf den zweiten Blick als gar keine moralische

21 Dieser von Simmons formulierte Punkt gilt inzwischen als Standard in der Literatur über die politische Pflicht (Klosko 2007, 1). Er formulierte sie aber nicht als These, sondern als Bedingung: Eine politische Pflicht ist eine moralische Anforderung, welche eine Person an einen spezifischen Staat bindet (Simmons 1979, 31). Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser bietet sich z. B. Walton (2013) an.

Pflicht entpuppt. Edmundson (2004, 215) bevorzugt aus diesem Grund auch den Ausdruck „*pro tanto* Pflicht“. Ich folge dieser Terminologie und verwende in Anlehnung an Shelly Kagan (1989, 17) die beiden Begriffe folgendermassen: Eine Verpflichtung *V* nenne ich *pro tanto*, wenn sie zwar über moralisches Gewicht verfügt, aber trotzdem von anderen Pflichten übertrumpft werden kann. Als *prima facie* bezeichne ich *V*, wenn sie wie eine Pflicht erscheint, bei genauem Hinsehen sich aber als kein moralisches Sollen herausstellt.

Heutzutage werden die Begriffe „politische Pflicht“ und „Pflicht zum Rechtsgehorsam“ oft als Synonyme verwendet. Doch verschiedene Autor*innen denken, die politische Pflicht umfasse mehr. Raz (2009, 127) nennt beispielsweise Verpflichtungen dazu, gute Bürger*innen zu sein. Simmons (1979, 5) erwähnt eine Pflicht, politische Institutionen mittels Partizipation zu unterstützen. Auch Edmundson (2004, 217) versteht unter der politischen Pflicht ebenfalls mehr als lediglich eine Verpflichtung, das Recht zu befolgen. Er nennt beispielsweise ein diffuses Sollen, den Staat, dem man als Bürger*in angehört, zu unterstützen und zu verteidigen. Ob der Inhalt der politischen Pflicht mehr umfasst als Rechtsgehorsam oder nicht, lasse ich für diese Arbeit bewusst offen. Einerseits ist die Pflicht, das Recht zu befolgen, das zentrale Element eines allfälligen politischen Sollens. Klosko (1989, 358) erklärt etwa, Gehorsam spiele eine gewichtige Rolle in der fortdauernden Existenz eines Staates und seiner Bürger*innen. Andererseits werden staatliche Zwangsmassnahmen gerade damit begründet, jemand sei seinen Rechtspflichten nicht nachgekommen. Und staatlicher Zwang widerstrebt – zumindest auf den ersten Blick – den Anarchist*innen besonders. Aus diesem Grund verwende ich – wenn ich nicht explizit von der politischen Pflicht im weiteren Sinne spreche – die Begriffe „politische Pflicht“, „Pflicht zum Rechtsgehorsam“ und „Gehorsamspflicht gegenüber dem Recht“ als Synonyme.

Von einem individuellen Standpunkt aus ist nun insbesondere der *inhaltsunabhängige Charakter* der Pflicht zum Rechtsgehorsam problematisch. Besitzen wir eine solche Verpflichtung, dann ist der moralische Grund, eine Rechtsnorm zu befolgen, nicht deren Gerechtigkeit, Effizienz etc., sondern deren Charakter als eine durch das Rechtssystem definierte Norm.²² Kurzum, muss man dem Recht Folge leisten, weil es sich um Recht handelt, so ist nicht dessen Inhalt, sondern seine Natur das Hand-

22 Das bedeutet aber nicht, diese Gründe seien irrelevant und spielten in unseren moralischen Überlegungen keine Rolle. Auch meine ich mit der obigen Aussage nicht, die

lungsmotiv (McLaughlin 2007, 56). Dies scheint – weil auf diese Weise die Handlungen eines Individuums von seinen Überlegungen abgekoppelt werden (Mokrosińska 2012, 5) – äusserst problematisch. Dadurch verlangt die politische Pflicht auf den ersten Blick danach, die individuelle Kontrolle über die eigenen Handlungen aufzugeben. Genau an diesem Punkt setzt zum Beispiel Robert Paul Wolff ([1970] 1998) ein (vgl. Abschn. 3.1).

In welchem Bezug steht die politische Pflicht zum Konzept der politischen Autorität? Wie wir in Abschn. 2.1.2 gesehen haben, reklamieren Staaten Souveränität. Damit beanspruchen sie unter anderem, die oberste politische Autorität zu sein. Ebenfalls verstehen die Staaten die Bürger*innen als dazu verpflichtet, dem Recht Folge zu leisten. Gemäss der *Korrelationsthese* besteht entweder ein logischer oder normativer Zusammenhang zwischen der politischen Pflicht und politischer Autorität (Egoumenides 2014, 19–20): Oft wird das Recht zum Regieren eines Staates als das logische Korrelat zu einer Pflicht zum Gehorsam präsentiert. Sprechen wir dem Staat das Recht zu regieren zu, dann anerkennen wir automatisch die politische Pflicht der Bürger*innen. Man kann die Korrelationsthese aber auch als normative Aussage verstehen. Haben wir das eine, sollten wir ebenfalls das andere besitzen. Von dieser Warte aus ist die politische Pflicht – verstanden als ein komplexes Konglomerat von Verpflichtungen – entweder eine normative Voraussetzung oder die normative Konsequenz politischer Autorität.

Die Korrelation zwischen politischer Autorität und politischer Pflicht ist eine Grundannahme, soll letztere das Recht zum Regieren von Staaten (oder anderen politischen Organisationsformen) legitimieren. Die Idee dahinter ist, dass wenn wir eine moralische Pflicht besitzen, das Recht zu befolgen, welches ein Staat erlassen hat, dann müsse dieser dazu berechtigt sein. Daran anschliessend können wir eine Standardansicht über den Zusammenhang zwischen politischer Autorität und politischer Pflicht formulieren. Entscheidend dafür ist zunächst, was ein Recht ist. Mein Verständnis eines *Rechts* orientiert sich an einer modifizierten Version der „Hohfeld’schen Inzidenzien“ (Cassese 2016, 21–22; für die ursprüngliche Position siehe Hohfeld 1917), wie sie Leif Wenar (2005) verteidigt, und die sowohl im juristischen als auch moralischen Kontext anwendbar sind. Wenar unterscheidet mit Privilegien (*privileges*), Ansprüchen (*claims*), Befugnissen (*powers*) und Immunitäten (*immunities*) vier Bausteintypen,

politische Pflicht – falls eine solche existiert – übertrumpfe die anderen genannten Motive zwingend.

welche die Grundlage komplexer Rechte bilden. Die beiden erstgenannten sind Typen erster, die beiden letztgenannten Typen zweiter Ordnung. Ein *Privileg* ist eine Erlaubnis, etwas zu tun. Hat demnach *A* ein Privileg zu Φ -ten, so ist *A* nicht verpflichtet, nicht zu Φ -ten. Ein Beispiel dafür ist etwa eine Polizistin, die ein (juristisches) Recht hat, in die Wohnung eines flüchtenden Verbrechers einzudringen. Privilegien können einzeln in Form einer Erlaubnis (Ausnahmen von einer generellen Pflicht) oder gekoppelt als „Freiheit“ (man besitzt sowohl die Erlaubnis, zu Φ -en als auch nicht zu Φ -en) auftreten. (225–28) *Ansprüche* beziehen sich dagegen nicht auf die Rechtsträgerin bzw. den Rechtsträger, sondern verpflichten eine Person gegenüber einer anderen. Hat *A* einen Anspruch darauf, dass *B* (nicht) Φ -t, dann ist *B* gegenüber *A* verpflichtet (nicht) zu Φ -en. Ein so geartetes „Anspruchsrecht“ (*claim-right*) kann entweder ein Anspruch auf Schutz vor Schaden oder Paternalismus, auf Versorgung im Bedarfsfall sowie auf eine bestimmte Handlung sein. (229–30) *Befugnisse* sind Rechtbausteine höherer Ordnung. Ein „Befugnisrecht“ ist die Fähigkeit, seine und fremde Rechte zu verändern (231). *A* kann beispielsweise *B* einen Teil seines Vermögens versprechen. Auf diese Weise „kreiert“ *A* *B*s Anspruchsrecht auf einen Vermögensanteil. Oder *A* kann *B* das Privileg entziehen, sich in ihrer Wohnung aufzuhalten. Solche Befugnisse sind nicht grenzenlos. Eine *Immunität* schützt vor der Veränderung von Rechten (232). Ein Beispiel dafür ist etwa das in Art. 16 BV verbürgte Recht der Schweizer*innen auf Meinungs- und Informationsfreiheit, welches die Kompetenzen der Bundesversammlung, Rechtspflichten zu schaffen, einschränkt.

Gemäss der *Standardsicht legitimer politischer Autorität* folgt aus dieser ein komplexes Recht zum Regieren. Diese beinhaltet erstens die Befugnis, in ihrem Territorium Rechtspflichten zu kreieren, zu ändern und aufzuheben, zweitens das exklusive Privileg, diese Rechtspflichten (nicht) mit Zwang durchzusetzen, und drittens einen Anspruch auf den Gehorsam ihrer Bürger*innen. Dieser Anspruch korreliert mit einer politischen Pflicht der Bürger*innen. Dazu kommt der Anspruch, nicht an der Ausführung des Rechts zum Regieren gehindert zu werden, der sich wiederum daraus ergibt, innere und äussere Souveränität zu reklamieren. Daraus ergibt sich unter anderem ein moralisches Verbot gegenüber Dritten, eine legitime Autorität zu behindern. Aus Standardsicht ist legitime Autorität ohne dieses Verbot sowie eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam nicht denkbar (Applbaum 2010, 217–18).

Die Zahl jener, die die Existenz des politischen Sollens gegenüber bestehenden Staaten verneinen, hat aber in den letzten Jahren zugenommen

(z. B. Raz 1981; Simmons 1979). Für Matthew Noah Smith (2013, 347) ist die Position, eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam existiere nicht, gar ein Konsens in der aktuellen philosophischen Diskussion. Grundsätzlich stehen uns zwei Optionen zur Verfügung, um darauf zu reagieren. Eine erste Variante ist, eine überzeugende Begründung für die politische Pflicht zu präsentieren. Eine Übersicht darüber geben die nachfolgenden Abschnitte. Die zweite Variante ist, in den sprichwörtlichen sauren Apfel zu beissen und die Möglichkeit zu verwerfen, ein politisches Sollen zu begründen. In diesem Fall stehen wiederum zwei Strategien zur Verfügung. Man kann entweder die Korrelation zwischen politischer Pflicht und politischer Autorität verwerfen oder die Möglichkeit legitimer Staaten ablehnen (Edmundson 2004, 218).

So könnte man die Standardsicht anpassen, indem man auf die Korrelation zwischen politischer Autorität und politischer Pflicht verzichtet (z. B. Applbaum 2010). Ein ausreichend legitimer Staat besitzt in dieser modifizierten Version ein Recht zum Regieren, welches erstens die Befugnis, in seinem Territorium Rechtspflichten zu kreieren, zu ändern und aufzuheben, zweitens das Privileg, diese Rechtspflichten (nicht) mit Zwang durchzusetzen, und drittens einen Anspruch auf Nichtintervention der Bürger*innen umfasst. Die Rechtspflichten, welche die Autorität begründet, können mit einer Pflicht zum Befolgen korrelieren. Ein Beispiel dafür ist Raz' Pflicht zum Rechtsgehorsam (vgl. Abschn. 5.4.2). Man kann noch einen Schritt weitergehen und das Recht zum Regieren lediglich als ein Privileg verstehen, mit dem keine wie auch immer geartete Pflicht korreliert (vgl. Rinderle 2005, 356). Im Gegensatz zu dieser revisionistischen Strategie (siehe z. B. Dagger 2018 für deren Rekonstruktion) lehnen die Anarchist*innen die Möglichkeit legitimer Staaten ab (vgl. Abschn. 2.3).

Bevor wir uns aber der anarchistischen Position zuwenden, gehe ich zunächst auf die fünf Hauptargumentationslinien für die Begründung der Pflicht zum Rechtsgehorsam ein: *Zustimmung* (z. B. Locke [1689] 2012), *Fairness* (z. B. Hart 1955), *Dankbarkeit* (z. B. Walker 1988) sowie eine *natürliche* (z. B. Rawls 1999) oder eine *assoziative Pflicht* (z. B. Dworkin 1986). Auch die Kombination verschiedener Prinzipien ist möglich. Etwa Klosko (2004) oder Mokrosińska (2012) vertreten (mehr oder weniger explizit) einen solchen Ansatz. Wie aber Dagger und Lefkowitz (2014, Abschn. 5) festhalten, hatten bis jetzt solche Legitimationsversuche kaum Einfluss auf die Diskussion.

2.2.1 Eine politische Pflicht durch Zustimmung²³

John Lockes *Über die Regierung* ([1689] 2012) ist der Klassiker, wenn man über Zustimmung als Basis der politischen Pflicht spricht (Klosko 2011, 719). Die Idee der individuellen Zustimmung nimmt spätestens seit diesem Werk in Überlegungen über unsere politischen Bindungen eine gewichtige Stellung ein (Simmons 1979, 57). Die Grundidee ist folgende: Indem man entweder explizit oder implizit zustimmt, staatliche Institutionen zu unterstützen, ist man dazu verpflichtet, deren Anforderungen Folge zu leisten (Kramer 2008b, 180). Doch was bedeutet dies ganz genau? Lockes Überlegungen als Illustration zustimmungsbasierter Ansätze sollten helfen, die Implikationen dieser Grundthese zu verstehen.

Lockes Ausgangspunkt bildet der sogenannte Naturzustand. In diesem leben die von Natur aus freien und gleichen Menschen relativ friedlich (Braun, Heine, und Opolka 2008, 189; Klosko 2011, 719), aber – da die Menschen dazu neigen, die natürlichen Gesetze eigennützig zu interpretieren – nicht völlig konfliktfrei zusammen (Klosko 2011, 719). Dazu gesellt sich der individuelle Wunsch, das Eigentum – darunter fällt auch unsere eigene Person (Uzgalis 2015, Abschn. 4.2) – zu schützen (Braun, Heine, und Opolka 2008, 201). Um Konflikten und dem potenziellen Verlust des Eigentums entgegenzuwirken, entscheiden sich die Menschen in Lockes Naturzustand schlussendlich dazu, ihre natürlichen Rechte auf Selbstdurchsetzung aufzugeben. Sie schliessen sich mit anderen Individuen zu einer Gemeinschaft²⁴ zusammen. Fasst eine Person den Entschluss, dieser beizutreten, stimmt sie zu, deren Recht zu gehorchen (Klosko 2011, 719).²⁵ Auf diese Weise entsteht staatliche Autorität durch die Einwilligung der Bürger*innen (Simmons

23 Diesen sowie die nächsten Abschnitte über die möglichen Argumentationslinien für eine politische Pflicht stammen – in abgeänderter Form – aus meiner Masterarbeit (vgl. Hubacher 2014, 4–12).

24 Man kann an dieser Stelle einwerfen, eine Gemeinschaft könne man nicht zwingend mit einem Staat gleichsetzen. Es ist aber wohl anzunehmen, Locke habe eine (pro-)etatische Ordnung vor Augen. Aus diesem Grund spreche ich im weiteren Verlauf jeweils von „Staat“; auch dann, wenn in der Quelle ein anderer Begriff verwendet wurde.

25 Bei Locke werden – wo nicht explizit anders vereinbart – Entschlüsse mittels des Mehrheitsprinzips gefasst. Die Entscheidungsgewalt der Mehrheit ist dabei aber nicht unbegrenzt, sondern besteht nur in jenen Bereichen, welche die Zustimmenden als staatliche Aufgabenbereiche definiert haben. Des Weiteren begrenzen die Naturrechte die staatliche Macht (Braun, Heine, und Opolka 2008, 204–7; Klosko 2011, 719). Aus heutiger Sicht fraglich ist die beschränkte Anzahl Personen, welche entscheiden

1979, 58) und mit ihr – gemäss der Korrelationsthese – die Pflicht zum Rechtsgehorsam.

In Simmons' (1979, 63–69) Augen basieren Zustimmungstheorien auf vier Grundannahmen. Erstens besitzt jede Person ein natürliches Recht auf Freiheit. Dies berechtigt dazu, sich – innerhalb der Grenzen des Naturrechts – nach eigenem Gutdünken zu verhalten. Zweitens kann dieses Freiheitsrecht nur durch eine überlegte und freiwillige Zustimmung zu einer die individuelle Freiheit einschränkenden Pflicht begrenzt werden. Drittens besitzt die Zustimmung eine Schutzfunktion, indem sie die Bürger*innen vor Schaden seitens des Staates bewahrt. Denn nur eine Regierung, welche sich ein Individuum ausgesucht und welcher es zugestimmt hat, besitzt legitime Autorität: Man kann nicht aufgrund seines Geburtsortes an einen unter Umständen tyrannischen Staat gebunden sein. Viertens ist der Staat ein Instrument, um den Interessen seiner Bürger*innen zu dienen. Man wird nur dann rechtmässig regiert, wenn man dem Staat (sowie seiner Exekutive) zustimmt und damit impliziert, die staatlichen Organe handeln im Interesse der Bevölkerung. Auf diese Weise stellen die zustimmungs-basierten Ansätze die Interessen der Bürger*innen ins Zentrum.

Ein bedeutendes Problem für die Zustimmungsansätze bildet die fehlende explizite Zustimmung zu staatlicher Autorität vieler Bürger*innen in existierenden Staaten (Kramer 2008b, 180). Bereits Locke erkannte diese Problematik, weshalb er auf das Konzept der *stillschweigenden Zustimmung* verwiesen hat. Gemäss ihm reicht Besitz oder aus der Gemeinschaft gezogener Nutzen für eine politische Pflicht aus (Klosko 2011, 719). Wäre Locke mit dieser Argumentationslinie erfolgreich, besässen fast alle Bewohner*innen eines Staates automatisch eine politische Pflicht. Klosko (2011, 720) argumentiert, auf diese Weise beraube Locke aber die Zustimmung ihrer moralischen Signifikanz. Die gesamte Argumentation, wie aus dem Naturzustand mittels Zustimmung ein Staat entsteht, scheint ziemlich unnötig, wenn am Ende (fast) alle automatisch eine Gehorsamspflicht besitzen.²⁶ Lockes Argument der stillschweigenden Zustimmung verweist eher auf andere Prinzipien wie Fairness (vgl. Abschn. 2.2.2) oder Dankbarkeit

darf. Bei Locke ist dieses Recht auf die „Vollbürger“ – d. h. Männer mit Eigentum – limitiert (Schmidt 2019, 49).

- 26 Es mag Fälle geben, in denen man durch Inaktivität Zustimmung ausdrücken kann. Doch bezüglich einer inhaltsunabhängigen und so weitreichenden Pflicht, ist implizite Einwilligung in meinen Augen eine äusserst fragwürdige und schwache Begründung der Verpflichtung zum Rechtsgehorsam.

(vgl. Abschn. 2.2.3). Doch selbst wenn es sich bei „stillschweigender“ um „echte“ Zustimmung handelt, ist es fraglich, ob sie eine Person zum Rechtsgewissenspflichtigen zu verpflichten vermag. So weist Dworkin (1986, 192–93) auf ein praktisches Problem hin: Heutzutage ist faktisch die gesamte Landmasse Teil eines staatlichen Territoriums.²⁷ So kann man nur einen Staat gegen einen anderen eintauschen. Überdies ist es schwierig, gewissen staatlichen Dienstleistungen (öffentliche Sicherheit oder Landesverteidigung) auszuweichen. Und selbst wenn man dies kann, wären die „Kosten“ bzw. der Aufwand dafür enorm hoch.

Eine Alternative zu stillschweigender wäre *hypothetische Zustimmung*. Man könnte sagen, die Bürger*innen willigten als rationale Individuen – etwa aufgrund ihres Eigeninteresses – ein, dem Staat die Autorität zu verleihen, für sie bindende Gesetze zu erlassen. Anstelle davon, danach zu fragen, ob die Bürger*innen dem heutigen staatlichen Institutionengefüge zugestimmt haben, ist die Frage eher, zu welchen gesellschaftlichen Arrangements idealisierte Bürger*innen ihre Einwilligung gäben (D’Agostino, Gaus, und Thrasher 2012). Ein Beispiel eines solchen Ansatzes ist Rawls’ (2002, 357) Theorie, die auf einen Gesellschaftsvertrag zwischen rationalen Individuen setzt. Die Menschen treten im Urzustand hinter den „Schleier des Nichtwissens“²⁸, um die grundlegenden Prinzipien der Gerechtigkeit zu bestimmen. Gegen die Idee eines auf hypothetischer Zustimmung basierenden Vertrages wenden Kritiker*innen oft ein, ein solcher sei nie geschlossen worden. Aus diesem Grund könne er weder den Staat noch die Bürger*innen zu gewissen Handlungen verpflichten (Kymlicka 2002, 61; Stemmer 2002, 14). Ronald Dworkin (1984, 253) äussert sich bezüglich des Rawls’schen Gesellschaftsvertrages ebenfalls in diese Richtung: Ein hypothetischer stellt keinen eigentlichen, bindenden Vertrag dar. Eine mögliche Antwort auf diese Kritik ist – wie dies beispielsweise Stemmer (2002) in seinem Essay „Moralischer Kontraktualismus“ tut – sich vom Vertrag als Grundlage für Rechte und Pflichten zu entfernen. Das rationale Interesse aller Beteiligten selbst begründet bindende moralische Normen. Auf diese Weise scheint es möglich, dem hier beschriebenen Einwand zu begegnen.

27 Die Ausnahmen sind klein an der Zahl (z. B. die Antarktis). Einige weitere Gebiete – etwa Kashmir – werden von mehreren Staaten beansprucht (Morris 2011, 544).

28 Dieser Schleier ist eine künstliche Informationsbeschränkung. Dadurch sollen unfairer Regelungen verhindert werden. Egoistische Interessensabwägungen sind aus dem Entscheidungsprozess ausgeschlossen, da alles relevante Wissen über die eigene Position sowie jene der Vertragspartnerinnen und -partner in der Gesellschaft gelöscht ist (Braun, Heine, und Opolka 2008, 464).

Denn nicht die hypothetische Zustimmung konstruiert die moralische Verpflichtung. Sie ist lediglich ein Gedankenexperiment, welches auf den rationalen Charakter eines Sollens hinweist. Dieser legitimiert erst eine moralische Pflicht.

2.2.2 Fairness: Den gerechten Anteil tragen

Bereits im Zusammenhang mit stillschweigender Zustimmung habe ich Fairness als ein mögliches Prinzip, welches die politische Pflicht zu begründen vermag, erwähnt. Es wurde in der philosophischen Diskussion insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ziemlich prominent (Kramer 2008b, 180). Unter anderem die empirische Sozialpsychologie liefert Indizien für die Relevanz des Prinzips, da Fairness für Menschen eine wichtige Stellung einnimmt, wenn es um die Motivation geht, die Gesetze zu befolgen (Rinderle 2005, 167). Die Hauptfragen, welche Fairnessansätze beantworten müssen, sind, in welchem Kontext das Prinzip relevant ist und wie es in diesem eine bindende Pflicht zu begründen vermag (Klosko 1987b, 354).

Eine breit rezipierte Formulierung des Fairnessprinzips stammt von H. L. A. Hart (1955):

[W]hen a number of persons conduct any joint enterprise according to rules and thus restrict their liberty, those who have submitted to these restrictions when required have a right to a similar submission from those who have benefited by their submission. The rules may provide that officials should have authority to enforce obedience and make further rules, and this will create a structure of legal rights and duties, but the moral obligation to obey the rules in such circumstances is due to the co-operating members of the society, and they have the correlative moral right to obedience. (185).

Für Hart entsteht somit aus den gewährten Vorteilen eine Pflicht, seinen fairen Anteil an den „Kosten“ einer kooperativen Unternehmung zu tragen und sich deren Regeln zu beugen. Das Sollen besteht gegenüber den anderen Teilnehmenden, weil erst die gemeinsame Kooperation Vorteile ermöglicht. Eine weitere breit rezipierte Formulierung des Fairnessprinzips stammt von Rawls ([1964] 1999):

Suppose there is a mutually beneficial and just scheme of social cooperation, and that the advantages it yields can only be obtained if every-

one, or nearly everyone, cooperates. Suppose further that cooperation requires a certain sacrifice from each person, or at least involves a certain restriction of his liberty. Suppose finally that the benefits produced by cooperation are, up to a certain point, free: that is, the scheme of cooperation is unstable in the sense that if any one person knows that all (or nearly all) of the others will continue to do their part, he will still be able to share a gain from the scheme even if he does not do his part. Under these conditions person who has accepted the benefits of the scheme is a bound by a duty of fair play to do his part and not to take advantage of the free benefit by not cooperating. (122).

Ähnlich wie bei Hart, so muss bei Rawls ebenfalls ein aktives kooperatives Unterfangen vorhanden sein. Dieses muss für alle Beteiligten von Vorteil sowie gerecht sein. Durch die Kooperation im Rahmen des Unternehmens werden die Freiheiten der Involvierten zumindest beschränkt und der Erhalt von Vorteilen ist nicht (in jedem Fall) davon abhängig, dass alle ihren Teil beitragen. Im Gegensatz zu Hart fügt Rawls mit dem expliziten Verweis, Vorteile müssten akzeptiert sein, einen voluntaristischen Unterton hinzu.²⁹ Rawls' und Harts Formulierungen folgend können wir die Idee hinter dem Fairnessprinzip folgendermassen fassen: Profitieren wir von einem kooperativen Unterfangen besitzen wir eine Pflicht, unseren angemessenen Anteil an diesem beizutragen. Fairness impliziert Gegenseitigkeit in Bezug auf die Verteilung von Nutzen sowie Lasten und begründet eine Pflicht, nicht als Trittbrettfahrer*in von den Bemühungen anderer zu profitieren (J. Wolff 1995, 92). Wollen wir dieses Prinzip als Grundlage für die politische Pflicht nutzen, hat dies Konsequenzen für unser Verständnis politischer Gemeinschaften. Bei diesen muss es sich um ein System der sozialen Zusammenarbeit (nach Rawls) oder ein gemeinsames Unterfangen (nach Hart) handeln. Damit sind politische Gemeinschaften gezwungenermassen kooperative Unterfangen im grossen Massstab (Simmons 1979, 116). Ferner bindet in diesem Kontext eine politische Pflicht nicht gegenüber dem Staat respektive gegenüber der politischen Gemeinschaft, sondern gegenüber den Mitbürger*innen als Teilnehmer*innen des kooperativen Systems. Simmons (1979, 115) weist auf gewisse Gemeinsamkeiten zu den Zustimmungsansätzen hin. Wie deren Vertreter*innen betonen jene, die auf

29 Simmons (1979, 90–95) plädiert dafür, Harts Formulierungen ebenfalls auf eine Art zu lesen, die Akzeptanz als Voraussetzung für Pflichten aufgrund des Fairnessprinzips vorsieht (vgl. Abschn. 4.1.4).

Fairness setzen, ebenfalls die freiwillige Entstehung der Pflicht.³⁰ Dies bedeutet aber nicht, Fairness sei eine spezielle Art der Zustimmung. Schliesslich beruht die Verpflichtung nicht auf einer zustimmenden Handlung, einem Versprechen, einem Vertrag oder etwas Ähnlichem. Die bewusste oder unbewusste Akzeptanz von Vorteilen begründet die Verpflichtung.

Die Idee, von einem kooperativen Unterfangen zu profitieren, verpflichtet dazu, seinen angemessenen Teil beizutragen, mag vielen intuitiv angemessen erscheinen. Fairness als Grundlage für eine Pflicht ist insbesondere dann überzeugend, wenn es um exklusive oder ausschliessbare Vorteile geht. Georg Klosko (1987b, 355) nennt als Beispiel eine Person, die an einem gemeinsamen Abendessen unter Freunden teilnimmt, bei dem jeder etwas zu Essen mitbringt. Wie Robert Nozick (1974, 90–95) mit seiner Kritik zeigen kann, ist ein Verständnis von Fairness problematisch, das allein auf Erhalt von Vorteilen abstellt. Reicht es aus, argumentiert Nozick, lediglich von einer kooperativen Praxis oder Institution zu profitieren, damit eine Gehorsamspflicht entsteht, gilt dies auch für ungewollte Vorteile. Muss ich, fragt sich Nozick beispielsweise, einer Person ein Buch bezahlen, welches diese ohne mein Wissen in meinen Garten wirft? Intuitiv stimmten die meisten wohl zu, dass dies nicht der Fall sein kann. Neben diesem Gegenbeispiel führt er noch ein weiteres komplexeres an. Nozick stellt sich eine Gruppe von Nachbar*innen vor, welche sich zusammenschliessen, um ein Unterhaltungsprogramm zu organisieren. Sie vereinbaren, jede Person aus der Nachbarschaft soll an einem Tag im Jahr das Programm organisieren. *N* lebt in dieser Nachbarschaft und hat manchmal das Fenster geöffnet, um zuzuhören. Somit kam *N* in den Genuss von Musik, guten Witzen usw. Nach 138 Tagen wäre es an *N*, das Programm zu organisieren. Ist *N* dazu verpflichtet, dies zu tun? Nozick verneint dies in meinen Augen gerechtfertigterweise. Denn weshalb sollte *N* die Nachteile für etwas tragen, dem sie sich nicht entziehen kann?

Obwohl ich Nozick zustimme, in beiden Fällen eine Verpflichtung abzulehnen, sprechen seine Beispiele nicht zwingend gegen das Fairnessprinzip. Beim ersten Beispiel des Bücherwerfens fällt zum Beispiel auf, dass es sich um einen vergleichswiseinen trivialen Vorteil handelt. (Je nach Qualität der Bücher muss man vielleicht gar von einem Nachteil sprechen.) Der geringe

30 Eine freiwillige Handlung begründet die politische Bande zwischen dem Individuum und der Gesellschaft. Derweil aber bei den zustimmungsbasierten Ansätzen die Handlung überlegt sein muss, entfällt diese Bedingung bei den Fairnessbefürworter*innen (Simmons 1979, 115).

Wert der erhaltenen Vorteile ist nicht nur im ersten Beispiel gegeben, es ist ein Problem in allen Beispielen, die Nozick gegen das Fairnessprinzip anführt (Klosko 1987a, 246; Simmons 1979, 119). Diesem Gedanken folgend können wir eine Einschränkung formulieren, welche die Kraft von Nozicks Kritik zu schwächen vermag: Erhaltene Vorteile müssen nicht trivialer Natur sein, um über das Fairnessprinzip eine Pflicht zu begründen. Nozick (1974, 94) nennt dies Einschränkung selbst als eine (minimale) Verbesserung des Fairnessprinzips. Befürworter*innen des Fairnessansatzes können in der Konsequenz argumentieren, der Erhalt von Vorteilen entfalte nur im Fall von gewichtigen Vorteilen verpflichtende Kraft (z. B. Klosko 1987a).³¹

Eine weitere Möglichkeit ist, Rawls' Hinweis auf Akzeptanz aufzunehmen. So weist etwa Simmons (1979, 129) auf diese Unterscheidung hin. Einen Vorteil zu *erhalten* ist nicht dasselbe, wie einen zu *akzeptieren*. Widersetzt man sich (erfolglos) einem Vorteil oder kommt ohne sein Wissen in dessen Genuss, so fällt der Nutzen in die erste Kategorie. Von „akzeptiert“ kann man dagegensprechen, wenn man aktiv versucht hat, den Vorteil zu erhalten, oder bewusst und willentlich zu diesem Nutzen gekommen ist. Intuitiv scheint das Fairnessprinzip nur auf den zweiten Fall zuzutreffen. Man könnte argumentieren, es sei unfair, eine Person durch einen unbewussten oder ungewollten Nutzen zu verpflichten. Folglich besitzt man einerseits keine Pflicht, das Buch zu bezahlen, selbst wenn man das Fairnessprinzip akzeptiert. Das Beispiel mit dem Unterhaltungsprogramm präsentiert sich komplexer. Weder wurden die Vorteile aufgezwungen noch haben andere, ausserhalb der individuellen Kontrolle liegende Gründe zu ihrem Erhalt geführt. Gemäss Simmons (1979, 129–30) ist es grundsätzlich möglich, sich solchen Vorteilen³² zu entziehen, der Aufwand dafür ist aber äusserst gross.³³ Es scheint daher auch in diesem Fall nicht fair zu sein, *N* zu verpflichten, das Programm zu organisieren,

31 Im Abschn. 4.1.4 gehe ich auf Simmons' Kritik dieser Position ein. Er argumentiert, die Autor*innen, die diese Strategie wählen, würden im Grunde genommen auf andere Prinzipien und Pflichten ausweichen, um ihre Position zu begründen.

32 Wirtschaftswissenschaftler*innen denken gemäss Simmons (1979, 129–30) an solche „offenen“ Vorteile, wenn sie von öffentlichen Gütern sprechen. Diese zeichnen sich durch zwei Eigenschaften aus. Erstens sind sie *nicht rivalisierend*, ihr Konsum beeinträchtigt deren Nutzung durch andere Personen nicht. Zweitens handelt es sich um *nicht ausschliessbare* Güter, man kann niemanden an der Nutzung hindern (Brunetti 2006, 75).

33 Um mich dem Schweizer „Gut“ öffentliche Sicherheit zu entziehen, wäre ich beispielsweise gezwungen das Land zu verlassen.

nur weil sie ihren Lebensstil nicht veränderte, um sich dem Programm zu entziehen.³⁴ In diesem Punkt kann man mit Nozick einig sein, ohne das Fairnessprinzip abzulehnen. Sein Beispiel deutet aber auf einen wichtigen Aspekt hin. Stellt man sich nämlich die Frage, unter welchen Bedingungen *N* eine Pflicht besäße, kommt man schnell auf eine Antwort: Wenn sie *Teil* der kooperativen Unternehmung ist. Dabei ist es aus dem Fairnessblickwinkel nicht relevant, ob sie sich der Anforderung bewusst war, einen Tag für das Unterhaltungsprogramm aufwenden zu müssen. Ausreichend ist *Ns* Verhalten, welches sie mindestens als Passivmitglied ausweist. Sie muss demnach die Vorteile akzeptiert haben oder anderweitig in einem moralisch relevanten Sinn Mitglied des Unterfangens sein. Daraus lassen sich Ansprüche der anderen Mitglieder auf angemessene Unterstützung ableiten. Diese können auch beinhalten, Zeit für das Unternehmen aufzuwenden, weil dies sich im richtigen Kontext etwa aus der Rolle als Mitglied ergibt. Es können auch andere moralische Prinzipien wie Güte oder eine natürliche Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, sein, die hier eine Pflicht generierende Rolle spielen. Folglich kann der Erhalt von Vorteilen zwar verpflichten; nicht aber auf Basis von Fairness. Trifft diese Überlegung zu, so widerspricht dies der Argumentation von Autor*innen wie Klosko (1987a). Kann lediglich Akzeptanz Pflichten begründen, ist es aber fraglich, ob genügend Bürger*innen die Vorteile akzeptiert haben, die ihnen Staaten bieten (vgl. Abschn. 4.1.4). Damit ist es fraglich, ob Fairnessansätze unter dem Status quo eine politische Pflicht zu begründen vermögen.

Falls Fairness trotzdem – für sich allein genommen – eine politische Pflicht begründen kann, ergeben sich weitere Probleme. M. B. E. Smith (1973, 957) argumentiert, Fairnessüberlegungen seien nur dann relevant, wenn individuelle Regelverletzungen die kooperative Unternehmung gefährdeten. Gehorchen einige Personen dem Recht nicht, entstehen daraus aber für die anderen Bürger*innen weder zwingend Nachteile noch ist der Staat als Ganzes gefährdet. Deshalb schlussfolgert Smith, man könne mit Fairness keine politische Pflicht begründen.³⁵ Ronald Dworkin (1986, 194)

34 Sie hätte sich dem Programm entziehen können. So wäre es ihr möglich gewesen, auf offene Fenster zu verzichten oder ihr Haus nicht mehr zu verlassen. Ebenfalls hätte sie aus der Nachbarschaft fortziehen können.

35 Man könnte hier antworten, es sei vom Standpunkt der Fairness aus immer amoralisch, die Regeln zu verletzen (Dagger und Lefkowitz 2014). Ob dies zutrifft, hängt meiner Meinung nach von der Frage ab, was „seinen fairen Anteil tragen“ bedeutet. Nimmt man an, die Gewährung von Vorteilen sei ein zentrales Element des Fairnessprinzips, kann man argumentieren, Fairness verpflichte, diese nicht zu gefährden.

weist auf eine weitere Schwierigkeit hin. Für ihn profitieren wir dann von einer Gemeinschaft, wenn wir – im Vergleich wie es sonst wäre – bessergestellt werden. Doch was bedeutet es, zu sagen, man sei, im Vergleich dazu, wie es sonst wäre, bessergestellt? Das Prinzip ist zu stark, wenn man zeigen muss, dass jede*r Bürger*in im politischen System *X* bessergestellt ist als in allen anderen möglichen, welche sich an *X*s Stelle hätten entwickeln können. Unter dieser Voraussetzung ist es äusserst unwahrscheinlich, eine politische Pflicht zu legitimieren. Reicht es aus, sagen zu können, alle Bürger*innen seien im Vergleich zu einer Situation ohne politische Organisation bessergestellt, ist das Prinzip zu schwach. Denn dann ist eine politische Pflicht zu einfach zu begründen.

Sollten auch diese Punkte unbegründet sein, stellt sich die Frage, ob wir Staaten als kooperative Unterfangen im grossen Massstab verstehen können. Angesichts des Charakters und der Organisation moderner Staaten (unpersönlich, zwangsbewehrtes Recht) sowie der Tendenz, nicht zu kooperieren, ist Simmons (2001, 40–42) skeptisch, ob modernen Demokratien ein kooperativer Charakter zuzusprechen ist. Im Rahmen des konservativen Projektes, die Autorität existierender Staaten zu begründen, müssen Vertreter*innen eines Fairnessansatzes folglich diverse Herausforderungen meistern.

2.2.3 Dankbarkeit verpflichtet

Dankbarkeit als Grundlage der politischen Pflicht ist in der zeitgenössischen Literatur eher selten (Dagger und Lefkowitz 2014, Abschn. 4.2).³⁶ Eine dieser wenigen Autor*innen, welche auf dieses Prinzip setzen, ist Walker (1988). Ausgangspunkt ist der Nutzen, welchen Individuen aus dem Staat ziehen (Klosko 1989, 352); darin besteht eine gewisse Ähnlichkeit zu

Verletzt man nun einige wenige Regeln, dann sind die Vorteile in einem Staat nicht automatisch in Gefahr. Trifft dies zu, muss man dann – und nur dann – dem Recht gehorchen, wenn ein Nichtbefolgen die zu gewährenden Vorteile gefährdet. Demnach bräuchte man ein anderes Prinzip, um eine allgemeine politische Pflicht zu begründen.

- 36 Die Idee, Dankbarkeit sei relevant dafür, eine politische Pflicht zu begründen, ist indes aber nicht neu und findet sich bereits in Platons Dialog *Kriton*. Sie ist aber kaum die einzige oder primäre Begründung für ein politisches Sollen (Dagger und Lefkowitz 2014, Abschn. 4.2). Ein aktuelles Beispiel eines solchen Ansatzes findet sich etwa bei Rinderle (2005), für welchen Dankbarkeit eine entscheidende Rolle in seiner Argumentation spielt.

Fairnessansätzen. Walker (1988, 205) argumentiert folgendermassen: Eine Person, welche von X profitiert hat, besitzt aufgrund ihrer Dankbarkeit eine Pflicht, nicht entgegen Xs Interessen zu handeln.³⁷ Jede*r Bürger*in hat in der einen oder anderen Form einen Nutzen aus dem Staat gezogen. Deshalb besitzen sie diesem gegenüber eine Dankbarkeitspflicht, nicht entgegen seinen Interessen zu handeln. Rechtsbrüche laufen diesen zuwider. Ergo ist jede*r Bürger*in verpflichtet, dem Recht Folge zu leisten.

Ab wann soll man dankbar sein? Für den hier angestrebten Überblick reicht es aus, eine kurze – und dadurch auch etwas undifferenzierte – Antwort zu geben. Dankbarkeit im engeren Sinne schulden wir einer Person, deren Verhalten uns einerseits einen Vorteil gebracht und andererseits für sie einen signifikanten Aufwand bedeutet hat.³⁸ Was „signifikant“ genau bedeutet, lasse ich bewusst offen. Es ist momentan ausreichend, zu sagen, ab einem bestimmten Punkt habe man eine Dankbarkeitspflicht, ohne diesen weiter zu bestimmen.

Zwei Punkte sind, wie Dagger und Lefkowitz (2014, Abschn. 4.2) betonen, zentral, damit Dankbarkeit eine allgemeine politische Pflicht zu begründen vermag. Erstens muss man darlegen, ob man überhaupt gegenüber (staatlichen) Institutionen dankbar sein kann. Viele Personen bejahen dies wohl intuitiv. Für sie besitzt ein Individuum, welches von einer Institution in einer Form profitiert hat, eine Dankbarkeitspflicht. Für Simmons (1979, 188) ist dies aber ein Fehler, der sich daraus ergibt, eine Institution als eine – wenn auch komplexe – Gruppe von Individuen zu verstehen. Aus soziologischer Sicht erbringen Institutionen Leistungen für die Gesellschaft und bestehen nach innen aus routinierten Verhaltensmustern und Rollenbeziehungen (Weymann 2007, 127). Demnach ist eine Institution ein informeller oder formeller Beziehungs- und Verhaltenskomplex. Gegenüber einem solchen Dankbarkeit zu verspüren, ist kontraintuitiv. Simmons (1979, 188) erklärt weiter, das Gefühl, Institutionen Dankbarkeit zu schulden, beruhe auf einer Verwechslung. Man ist *einer Person* und nicht der Institution

37 Hier könnte man einwenden, der Staat sei keine Entität und könne folglich keine eigenen Interessen besitzen. Im Zusammenhang mit der politischen Pflicht widerspricht etwa Dworkin (1986, 186–89) dieser „pragmatischen“ Kritik. Für ihn schränkt die pragmatische Sichtweise die Möglichkeiten, gegen allfällige Verletzungen der rechtlichen Integrität bzw. Kohärenz zu argumentieren, ein.

38 Die zweite Bedingung unterscheidet Dankbarkeit im engeren von jener im weiteren Sinne. Ergibt sich für ein Individuum aus dem Verhalten einer Person ein Vorteil, ohne dass diese dafür einen signifikanten Aufwand auf sich nehmen musste, entsteht kaum eine wirklich starke Pflicht. Ein „Danke“ dürfte dann ausreichen, um dieser nachzukommen.

an sich dankbar. Handelt diese Person aber ohne signifikanten Aufwand, so besitzt man nur eine schwache Dankbarkeitspflicht. Erst wenn sie mehr tut, als sie im Rahmen ihrer Funktion müsste, entsteht eine starke Dankbarkeitspflicht (vgl. auch Abschn. 4.1.3). In den meisten Fällen, in welchen wir durch eine Person einen Vorteil erhalten, ist diese Bedingung wohl nicht erfüllt. Folglich liegt „nur“ eine schwache Dankbarkeitspflicht vor.

Der zweite Punkt, welchen Dagger und Lefkowitz (2014) erwähnen, betrifft die „Stärke“ der Dankbarkeitspflicht. Die Bürger*innen haben durch den Staat einen signifikanten Nutzen. Klosko (1989, 353) deutet in diesem Zusammenhang auf ein ähnliches Problem hin, welches Smith bezüglich des Fairnessprinzips erwähnt (vgl. Abschn. 2.2.2). Befolgt eine Person die Gesetze nicht, so gefährdet dies die staatlichen Vorteile nicht automatisch.³⁹ Man könnte daher argumentieren, eine politische Pflicht aufgrund von Dankbarkeit bände uns nur in jenen Fällen, in denen sich eine Regelverletzung negativ auf die Vorteile auswirkt; was sich auf den Umfang der politischen Pflicht auswirkt. Dankbarkeitspflichten scheinen grundsätzlich keinen „starken“ Charakter zu besitzen. In Fällen, in denen die politische mit einer anderen moralischen Pflicht im Konflikt steht, drückt sich die „Stärke“ der Pflicht zum Rechtsgehorsam darin aus, ob sie das konkurrierende Sollen übertrumpft. Je schwächer sie ist, desto seltener wird dies zutreffen. Dankbarkeitspflichten sind laut Klosko (1989, 355) eher schwach und diffus. Er verweist auf Simmons, für welchen es sich um eine moralische Anforderung handelt, die Interessen der Gönnerin bzw. des Gönners zu berücksichtigen. Übertragen auf den Staat bedeutet dies, dass es für Bürger*innen ausreicht, Rücksicht auf Gesetze zu nehmen, um ihrer Dankbarkeitspflicht nachzukommen. Dem Recht effektiv gehorchen müssen sie nicht.

Selbst wenn die genannten Punkte nicht gegen Dankbarkeit als Grundlage für die politische Pflicht sprächen, so scheint sie die Legitimität einer Autorität vorauszusetzen. Nehmen wir einmal *arguendo* an, eine Dankbarkeitspflicht wäre in der Lage, uns gegenüber einer Autorität politisch zu binden. Haben wir von A profitiert, besitzen wir folglich eine Pflicht gegenüber A, nicht entgegen ihrer Interessen zu handeln. Doch was ist, wenn es sich bei A um eine mafiöse Organisation handelt, die nach einem Bürgerkrieg in einer Stadt wieder für Ruhe und Ordnung sorgt? Davon

39 Bezahlt beispielsweise ein Individuum seine Steuern nicht, hat dies für den Staat aufs Gesamtbudget gesehen kaum Folgen (Klosko 1989, 353).

profitiere ich zwar und vielleicht bin ich *A* dafür sogar dankbar. Es ist aber kontraintuitiv, wenn daraus eine Gehorsampflicht gegenüber *A* erwächst. Erst wenn *A* einen gewissen Legimititätsgrad aufweist, entsteht eine (starke) Verpflichtung gegenüber *A*.⁴⁰

2.2.4 Natürliche Pflicht: Gerechte Institutionen sind zu unterstützen

Bisher habe ich die Begriffe „Pflicht“ und „Verpflichtung“ als Synonyme verwendet. Für John Rawls besteht jedoch ein Unterschied (Dagger und Lefkowitz 2014, Abschn. 4.5). Um eine Verpflichtung (*obligation*) zu besitzen, muss man entsprechend handeln; beispielsweise einen Vertrag abschliessen oder ein Versprechen abgeben. Eine Pflicht (*duty*) dagegen hat man auch ohne sein Zutun. Laut Rawls besitzen nun die wenigsten Bürger*innen eine politische Verpflichtung, da sie die Voraussetzungen dafür nicht erfüllt haben. Jede Person, so Rawls weiter, hat aber eine natürliche, auf Gerechtigkeit beruhende Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen und sich diesen zu „unterwerfen“. Bei Rawls tritt folglich diese natürliche Pflicht an die Stelle der politischen Verpflichtung.

Daraus ergeben sich mindestens zwei Probleme. Erstens liegt ein *sprachliches* vor. Sowohl im philosophischen als auch im alltäglichen Sprachgebrauch besteht die Tendenz, „Pflicht“ und „Verpflichtung“ als Synonyme zu verwenden. So sprechen wir oft von einer Pflicht, ein Versprechen zu halten, oder von einer Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen (Dagger und Lefkowitz 2014, Abschn. 4.5). An sich ist dies kein wirkliches Argument, sondern eher ein Indiz gegen die strikte Differenzierung zwischen „Pflicht“ und „Verpflichtung“.⁴¹ Des Weiteren, so etwa Dagger und Lefkowitz (2014), argumentieren jene, welche den Rawls'schen Ansatz wählen, meistens, die politische Verpflichtung basiere auf einer natürlichen Pflicht. Deshalb kommen Sie zum Schluss, aus dieser scharfen Trennung ergäbe sich kein Mehr-

40 Diesen Kritikpunkt hat eine gewisse Ähnlichkeit zum Problem des „Gruppencharakters“ (vgl. Abschn. 2.2.5), sowie zu Joseph Raz' (1987) Kritik an der Rolle, welche Zustimmung in der Legitimation von Autoritäten spielt (vgl. Abschn. 4.4.1). Zusammen weisen sie auf die Schwierigkeiten hin, die sich daraus ergeben, die Frage nach legitimer politischer Autorität und jene danach, ob wir eine politische Pflicht besitzen, zu vermischen (vgl. Abschn. 2.2)

41 Nur weil die sprachliche Praxis die beiden Begriffe „Pflicht“ und „Verpflichtung“ als Synonyme verwendet, kann daraus nicht automatisch folgen, dass dies auch so sein soll.

wert.⁴² Das zweite Problem ergibt sich aus der *Besonderheitsbedingung*. Laut Simmons (1979, 31) ist eine politische Pflicht eine moralische Anforderung, welche eine Person an einen spezifischen Staat bindet. Eine natürliche Pflicht in Rawls Sinn erfüllt dies aber nicht, da sie uns gegenüber allen gerechten Institutionen verpflichtet. Gemäss Dworkin (1986, 193) ist dies wegen der Legitimationsfunktion politischer Autorität problematisch. Er argumentiert, Rawls natürliche Pflicht könne die politische Verpflichtung nicht stark genug an einen Staat binden. Somit kann Rawls' natürliche Pflicht zwar ein allgemeines Sollen begründen, gerechten Institutionen zu gehorchen, doch vermag es nicht die besondere Verbindung zwischen Individuum und Staat zu erklären.

[The duty to be just ...] does not show why Britons have any special duty to support the institutions of Britain. We can construct a practical, contingent argument for the special duty. Britons have more opportunity to aid British institutions than those of other nations whose institutions they also think mainly just. But this practical argument fails to capture the intimacy of the special duty. It fails to show how legitimacy flows from and defines citizenship. (Dworkin 1986, 193).

2.2.5 Mitgliedschaft als Grundlage der politischen Pflicht

Befürworter*innen eines auf Mitgliedschaft basierenden Ansatzes verstehen die politische Pflicht als ein „assoziatives“ Sollen (Dagger 2000, 104). Kramer (2008b, 181) argumentiert, assoziative Ansätze zielten nicht darauf ab, eine „Blankopflcht“ zu begründen, sondern suchten eine politische *pro tanto* Verpflichtung, welche weder vollkommen umfassend anwendbar ist noch einen völlig inhaltsunabhängigen Charakter besitzt. Etwa für Ronald Dworkin (1986, 176–216) handelt es sich beim politischen Sollen um eine Pflicht, welche von unserer Zustimmung unabhängig ist. Relevant ist eine spezielle Verantwortung, welche die soziale Praxis einer Mitgliedschaft in einer biologisch oder sozial definierten Gruppe beimisst. Pflichtinhalt und -umfang muss man mittels eines interpretativen Prozesses identifizieren. Damit aber überhaupt eine Verpflichtung besteht, muss die Gesellschaft bestimmte Voraussetzungen erfüllen: Ein Staat hat die oberste Verpflichtung

42 In dieser Arbeit verwende ich daher die Begriffe „Pflicht“ und „Verpflichtung“ ebenfalls als Synonyme.

tung, jeder Person in seinem Einflussbereich mit gleichwertiger Sorge und gleichwertigem Respekt zu begegnen.

Vertreter*innen einer Theorie, die Freiwilligkeit nicht voraussetzt, haben gemäss Simmons (1996, 248–49) kein Problem damit, dass heutige politische Gemeinschaften keine freiwilligen Zusammenschlüsse sind. Meistens wird man in eine bestehende Gesellschaft hineingeboren und wird ein*e Bürger*in, ohne sich frei dazu entschieden zu haben. Vom Standpunkt einer assoziativen politischen Pflicht aus bedeutet dies aber – wie in der Familie auch – nicht zwingend, die Mitgliedschaft sei aufgezwungen (Dagger 2000, 106–7).

Dagger (2000, 107) weist auf weitere Punkte hin, welche assoziative Ansätze attraktiv machen. Erstens deckt sich diese Argumentation mit der Intuition vieler Personen, sie besäßen eine Pflicht gegenüber dem Staat, weil sie dessen Bürger*in seien. Für ein assoziatives politisches Sollen spricht zweitens auch die Art und Weise, wie die Pflicht zum Rechtsgehorsam aus dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gesellschaft erwächst. Ist man ein Mitglied einer Gemeinschaft und denkt einerseits, deren Anliegen sei etwas, was man sich als Mitglieder teilt, und identifiziert andererseits deren Regierung als die seine, ist es einfach zu denken, man besäße eine politische Pflicht.

Die erste Schwierigkeit, welche sich für assoziative Ansätze ergibt, ist die Analogie zwischen Staat und Familie (Dagger 2000, 107–8). Einerseits fehlt meistens eine enge und intime Beziehung – wie man sie oft zwischen Familienmitgliedern vorfindet – zwischen den Bürger*innen. Andererseits könnte durch diese Analogie ein in der Familie unter gewissen Umständen angebrachter Paternalismus auf die staatliche Ebene übertragen werden. Meiner Meinung nach verkennt diese Kritik aber die Rolle, welche die Familienanalogie spielt. Es geht nicht darum zu postulieren, das politische Sollen sei dieselbe Art Rollenpflicht, wie man sie in der Familie vorfindet. Die Argumentation zielt vielmehr darauf ab, zu zeigen, dass es sich um *eine* Rollenpflicht handelt. Dies verpflichtet nicht automatisch dazu, einen im familiären Umfeld legitimierten Paternalismus auf staatlicher Ebene zu verteidigen.⁴³ Darüber hinaus sind nicht die Gefühle der Mitglieder, sondern deren Attitüde relevant, d. h. eine enge und intime Beziehung ist nicht zwingend notwendig.

43 Gegen diese Argumentation wendete Dagger (2000, 108) wohl ein, sie reduziere die Analogie zu stark.

Ein weiterer an assoziativen Ansätzen kritisierter Punkt zielt auf die Intuition, aufgrund der Staatsbürgerschaft eine politische Pflicht zu besitzen (Dagger 2000, 108–9). Simmons (1996, 256–57) weist in diesem Zusammenhang auf die Verwechslung einer gefühlten mit einer genuinen Verpflichtung hin. Nur weil Personen von „unserer Regierung“ sprechen oder ein vages Gefühl haben, „unserem Land“ verpflichtet zu sein, muss nicht zwingend eine echte politische Pflicht vorhanden sein. Folglich muss eine assoziative Theorie zeigen können, dass es sich bei einer auf Mitgliedschaft basierenden politischen Pflicht um eine tatsächliche Verpflichtung handelt. Es reicht nicht, bloss auf das Gefühl einiger Individuen zu verweisen.

Gemäss Dagger (2000, 110–12) ist auch der „Gruppencharakter“ problematisch.⁴⁴ Damit man von einer Gruppe sprechen kann, muss diese zwingend Mitglieder haben. Dies gilt auch für moralisch verwerfliche Vereinigungen wie die Mafia, NSDAP etc. aber auch für ungerechte Staaten. Entsteht aus Mitgliedschaft eine moralische Pflicht zum Gehorsam, so besitzen diese auch Angehörige amoralischer Vereinigungen. Dies ist aber meiner Meinung nach nur ein wirkliches Problem, wenn man assoziative Pflichten als absolut oder enorm „stark“ versteht. Handelt es sich aber nicht um eine absolute Pflicht, so kann eine andere sie übertrumpfen. Stellen wir uns folgende Situation vor: *X* ist Mitglied in der mafiösen Organisation *M*. *Y* war ebenfalls Angehörige von *M*, hat sich aber davon distanziert. Nun gilt in *M* die Regel *D*, Dissident*innen seien umzubringen. *X* erhält in der Folge den Auftrag, *Y* zu töten. Er besitzt die Pflicht zum Regelgehorsam. Aus diesem Grund hat er *D* Folge zu leisten. Daneben besitzt er aber eine grundsätzliche Pflicht *P*, Menschen nicht zu verletzen und/oder zu töten. In *Xs* Fall scheint *P* die Verpflichtung, *D* gehorchen zu müssen, zu übertrumpfen. Was wäre aber nun, wenn *D* weniger dramatisch wäre? Ob die Regeln zu befolgen sind, hängt von der „Stärke“ der assoziativen Pflicht ab.⁴⁵ Man kann sich zudem fragen, ob aus jeder Mitgliedschaft in einer Gruppe eine Gehorsamspflicht entsteht. Dworkin (1986, 198–201; 2011, 315) – wie oben bereits erwähnt – verneint dies. Für ihn kann aus dem Ist, dem Mitgliedsein, nicht automatisch ein Sollen, eine Verpflichtung

44 Wie das Problem, dass Dankbarkeit Legitimität voraussetzt (vgl. Abschn. 2.2.3), und Raz' (1987) Kritik an Zustimmung (vgl. Abschn. 4.4.1), so stellt auch diese Schwierigkeit die Korrelationsthese infrage (vgl. Abschn. 2.2).

45 Yael Tamir nimmt eine vergleichbare Position ein. Für Dagger (2000, 110–11) löst dies aber das Problem des Gruppencharakters nicht, da ein solcher Ansatz nicht zeigen kann, dass Mitgliedschaft an und für sich wirklich eine politische Pflicht begründet.

zum Regelgehorsam, folgen. Erst wenn eine Gruppe bestimmte moralische Bedingungen erfüllt, besitzen ihre Mitglieder ein assoziatives Sollen.

2.3 Anarchismus: die Hintergrundherausforderung gegen staatliche Autorität

In den letzten Jahren hat die Zahl jener zugenommen, welche die Existenz einer politischen Pflicht respektive deren erfolgreiche Begründung verneinen (z. B. Raz 1981; Simmons 1979). Dies stellt ebenfalls die Möglichkeit infrage, staatliche Autorität zu legitimieren. Die Kritiker*innen der politischen Pflicht respektive derer Begründungen verstehen sich zumeist nicht als Anarchist*innen, auch wenn man ihre Position als schwach anarchistisch qualifizieren kann. Dies impliziert folglich ein – wenn auch schwaches – anarchistisches Momentum in der Ablehnung der politischen Pflicht und zeugt von der Präsenz der anarchistischen Hintergrundherausforderung in dieser Diskussion.

Nachfolgend lege ich dar, weshalb es angebracht ist, sich mit der Hintergrundherausforderung zu beschäftigen (Abschn. 2.3.1), und diskutiere im Anschluss, ob sich Elemente identifizieren lassen, welche sich die verschiedenen anarchistischen Strömungen teilen (Abschn. 2.3.2). Angesichts der Diversität anarchistischer Theorien kann es aber nicht darum gehen, auf alle Facetten und ideengeschichtlichen Entwicklungen einzugehen (für eine Übersicht über Hauptströmungen und Diskurse, siehe z. B. Loick 2017). Danach bespreche ich, in welchem Verhältnis philosophischer und politischer Anarchismus stehen und wie sich beide differenzieren lassen (Abschn. 2.3.3).

2.3.1 Weshalb sollte man sich mit dem Anarchismus beschäftigen?

Gemäss Freedom House (2024) nahm im Jahr 2023 die globale Freiheit zum 18. Mal in Folge ab. Zwar lebten gemäss dem Bericht 62 % der Weltbevölkerung in als teilweise frei oder frei eingestuftem Staaten. In 52 Staaten wurden aber politische Rechte und Grundrechte beschnitten. Selbst wenn ein Staat als eine Demokratie eingestuft wird, kann man daraus nicht auf eine freie und demokratische Gesellschaft schliessen. Colin Crouchs (2015) Konzept der Postdemokratie besagt, heutige demokratische Staaten seien von privilegierten Eliten gelenkt; auch wenn formell das demokratische Prozedere noch weiterhin eingehalten wird (vgl. dazu etwa Jörke 2011;

Mouffe 2011). Tiefgreifende Kritiken bestehender Verhältnisse – wie sie der Anarchismus anbietet – sind aber noch immer eher die Ausnahme und werden zudem oft als nicht praktikabel, unrealistisch oder gar naiv abgetan.

Sowohl die negativen als auch die positiven Implikationen anarchistischer Theorien werden – wenn überhaupt – in der philosophischen Diskussion häufig nur oberflächlich behandelt (Franks 2010, 1; Leipold 2015, 310; Simmons [1996] 2001, 103).⁴⁶ Diese Forschungslücke gilt es zu schliessen. Für die Relevanz dieses Unterfangens sprechen in meinen Augen mindestens drei Gründe.

Der erste betrifft die Tendenz, Staaten als natürliche Tatsache zu behandeln. Die meisten heutigen Philosoph*innen sehen den Staat als gegebenen Akteur der Gerechtigkeit an (Morris 2011, 544). Von dieser Position aus kommt die Frage nicht auf, ob Staaten in einer Form legitimiert werden können, sondern unter welchen Voraussetzungen sie legitim sind. Man muss nicht so weit gehen wie David Mitrany (1976, 98) und den meisten politischen Philosoph*innen der letzten paar Generationen vorwerfen, sie litten an einer „Staatsfixation“. Dennoch haben wir gute Gründe, die faktische Gleichsetzung von Politik oder dem Politischen und Staatlichkeit infrage zu stellen. Erstens sind Staaten im modernen Sinne, wie wir in Abschn. 2.1.1 gesehen haben, eine Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Trotzdem hat sich Staatlichkeit als die Form politischer Organisation etabliert und beschränkt heute als epistemisches Regime die Diskussion. Es wäre aber falsch, aus der effektiven historischen Entwicklung zu schliessen, diese habe zwingend so ablaufen müssen. Staaten sind eine menschliche Erfindung, die es nicht immer gegeben hat – und auch nicht immer gegeben haben muss (Loick 2012, 29). Dies allein rechtfertigt die Frage, ob eine Gesellschaft zwingend staatlich verfasst sein muss. Zweitens mögen staatliche Institutionen für die Bürger*innen vorteilhaft sein. Der Staat löst aber nicht nur Probleme, er schafft auch welche, die wir ohne ihn wohl nicht hätten. Um abschätzen zu können, ob die Vor- die Nachteile

46 In den letzten Jahren ist aber das Interesse am Anarchismus gestiegen, wovon beispielsweise die anthropologischen und theoretischen Arbeiten von David Graeber (2002, 2004, 2009) oder Arbeiten von Magda Egoumenides (2014), Nathan Jun (z. B. 2012) und Paul McLaughlin (z. B. 2007) sowie Peter Rinderle (2005) zeugen. Dazu kommen Sammelbände wie *Anarchism: A Conceptual Approach*, (Franks, Jun, und Williams 2018) oder *Anarchism and Moral Philosophy* (Franks und Wilson 2010). Diese „akademischen“ Werke stellen die sprichwörtliche Spitze des Eisberges dar. Denn ausserhalb linker Gruppierungen besteht oft wenig Bewusstsein über das Mehr an anarchistischer Literatur und Diskussion in den letzten Jahren (Gordon 2008, 6).

überwiegen, müssen wir uns mit Alternativen beschäftigen. Anarchistische Ansätze sind vielversprechend, weil sie uns einen Kontrapunkt geben, der erlaubt, Bestehendes kritisch zu hinterfragen. Nur wenn wir bereit sind, den aktuellen politischen Status quo kritisch zu hinterfragen, können wir uns bewusst und basierend auf rationalen Gründen für oder gegen den Status quo entscheiden. Ohne diese kritische Abwägung drohen wir, einem Status-quo-Bias zu unterliegen. Menschen haben in vielen Bereichen die Tendenz, Entscheidungen zu bevorzugen, die den (wahrgenommen) Status quo oder Normalzustand bevorzugen. Diese Bevorzugung beruht nicht auf einer rationalen Abwägung, sondern auf anderen Gründen wie beispielsweise Verlustängsten (z.B. Kahneman, Knetsch, und Thaler 1991; Samuelson und Zeckhauser 1988). Ein *Status-quo-Bias* bremst politische Veränderungen aus (Samuelson und Zeckhauser 1988) und kann die Unterstützung und Rechtfertigung für ungerechtes oder moralisch fragwürdiges staatliches Handeln steigern (z.B. Crandall et al. 2009).⁴⁷ Dies unterstreicht, wie wichtig eine kritische Auseinandersetzung mit dem Status quo ist; insbesondere dann, wenn es sich bei diesem um ein epistemisches Regime handelt. Einen Status-quo-Bias zugunsten des Staates zu vermeiden kann uns helfen, allfällige Probleme besser zu identifizieren, denen wir uns aufgrund staatlicher Institutionen gegenübersehen. Die anarchistische Skepsis gegenüber Staatlichkeit ist unter diesen Voraussetzungen ein analytisches Hilfsmittel.

Soll die kritische Auseinandersetzung mit dem Status quo produktiv sein, muss sie über einen skeptischen Blick hinausgehen. Ein solcher Blick ist zwar wichtig, um Herausforderungen zu erkennen, jedoch nicht ausreichend, um diese anzugehen. Soll das Politische die Sphäre sein, in der wir gesellschaftliche und politische Fragen und Herausforderungen verhandeln und versuchen, diese zu beantworten, ist es notwendig, diese Herausforderungen anzugehen. Wollen wir keine Antipolitik⁴⁸ und damit Opposition um der Opposition willen betreiben, dann müssen wir die kritische Aus-

47 So haben beispielsweise Crandall et al. (2009) in einer repräsentativen Studie im us-amerikanischen Kontext festgestellt, dass die Studienteilnehmenden Folter eher unterstützen und als gerechtfertigt anschauen, wenn diese gängige und langjährige Praxis präsentiert wird. Eine Auswirkung auf die Akzeptanz konnten die Autor*innen aber nicht feststellen.

48 *Antipolitik* beschreibt – Jacques de Saint-Victor (2015) folgend – eine Haltung des pauschalen Einspruchs, der sich über demokratische Standards sowie Regeln hinwegsetzt und Opposition um der Opposition willen betreibt. Es geht schlicht und ergreifend darum, dagegen zu sein. Damit führt Antipolitik demokratische Prozesse

einandersetzung mit Vorschlägen verbinden, wie man den identifizierten Herausforderungen begegnen kann. Dafür müssen wir aber Wahlmöglichkeiten haben und dürfen nicht in die Falle alternativloser Politik tappen. In diesem Sinne kann uns eine Beschäftigung mit dem Anarchismus unseren Möglichkeitshorizont erweitern. Alternativen zum Status quo zu haben, ist eine notwendige Voraussetzung für eine politische Politik, d. h. eine Politik, die mehr ist, als ein Instrument, um den Status quo zu verwalten. Eine anarchistische Gesellschaft wäre radikal anders aufgebaut, als wir dies aus unserer Lebenswelt kennen, und käme ohne Staat aus (vgl. dazu Abschn. 6.1). Aus der Abwesenheit staatlicher Institutionen wie der Polizei, der Gerichte etc. zu schliessen, eine Gesellschaft versinke automatisch in Chaos, erscheint aus anarchistischer Warte äusserst abwegig. Inwieweit man nun glaubt, anarchistische Gesellschaften seien funktionsfähig, hängt bis zu einem gewissen Grad vom Menschenbild ab, welches man besitzt. Man kann skeptisch sein, ob menschliche Beziehungen in einer staatenlosen Gesellschaft beispielsweise wirklich von gegenseitiger Hilfe geprägt wären. Es gibt aber eine gewisse historische Evidenz, dass der Anarchismus unter bestimmten Umständen nicht nur funktioniert, sondern auch die bessere Gesellschaftsform sein könnte (Leipold 2015, 323). Beispiele dafür sind die Kollektive während des spanischen Bürgerkrieges. Trifft dies zu, haben wir mehr Möglichkeiten, um gesellschaftliche Probleme zu lösen. In Zeiten zunehmender Fremdenfeindlichkeit, staatlicher Überwachung und ökonomischer und gesellschaftlicher Krisen sind alternative Lösungsansätze und Handlungsoptionen nicht nur von theoretischem Interesse; sie sind auch von hoher gesellschaftlicher Relevanz. Zudem bietet das anarchistische Transformationsverständnis einen Blick auf gesellschaftliche Veränderungen, der ohne die Idee der Alternativlosigkeit auskommt (vgl. Abschn. 2.3.2). Denn als politische Ideologie geht der Anarchismus nicht von einem Endzustand aus, der – sobald erreicht – alternativlos ist. Sich eingehend mit dem Anarchismus und insbesondere seiner positiven Herausforderung zu beschäftigen, eröffnet neue Perspektiven.

Der dritte Punkt betrifft die Schwierigkeit, welche sich aus den beiden Konzepten staatliche Autorität und individuelle Autonomie bzw. Selbstverantwortung ergeben. Nimmt man den anarchistischen Skeptizismus ernst, dann zwingt dieser hinzuschauen. Möchte man in der Lage sein, den Anar-

ab absurdum. Denn es steht – frei mit Hannah Arendt gesprochen – nicht mehr darum, gemeinsam zu sprechen und zu handeln, sondern sich zu *widersprechen*.

chist*innen zu widersprechen, muss man die beiden Konzepte so fassen können, dass diese miteinander vereinbar sind. Dies verlangt ebenfalls, die Beziehung zwischen Staat und Individuum zu hinterfragen. Folglich ist der Anarchismus selbst für Etatist*innen⁴⁹ ein wertvolles und nützliches Instrument, um ihre Theorien zu schärfen und Widersprüche auszumergen. Auch wenn dieser Punkt auf den ersten Blick primär auf die negative Herausforderung zutrifft, so kann auch die positive als ein argumentatives Werkzeug dienen, um die Überlegenheit etatistischer Gesellschaften zu demonstrieren.

Die drei hier genannten Punkte zeigen, weshalb es sinnvoll und notwendig ist, sich mit anarchistischen Theorien zu beschäftigen. Sie verdeutlichen aber auch, weshalb ein ganzheitlicher Zugang notwendig ist, der sowohl die negative als auch die positive Herausforderung in den Blick nimmt. Man muss dafür keine anarchistische Position vertreten. Eine kritische und skeptische Einstellung gegenüber der Idee legitimer staatlicher Autorität ist für Vertreter*innen etatistischer Ansätze zudem relevant und ist ihnen in vielen Fällen nicht fremd. Für zeitgenössische liberale Autor*innen ist Freiheit beispielsweise a priori gesetzt und die Beweislast liegt bei der Person, die Freiheiten einschränken will (Gaus, Courtland, und Schmidt 2020, Abschn. 1.1). In der Konsequenz ist Freiheit einschränkende politische Autorität und Herrschaft legitimationsbedürftig. Die Tendenz, Staatlichkeit implizit oder explizit vorauszusetzen, schwächt aber die Skepsis gegenüber staatlich verfasster politischer Autorität. Soll die Auseinandersetzung damit kritisch sein, braucht es somit eine möglichst starke und überzeugend formulierte Hintergrundherausforderung, welche Staatlichkeit nicht voraussetzt. Der philosophische Anarchismus ist dabei von besonderem Interesse, weil er am besten als argumentatives Instrument dienen kann. Es wäre aber ebenfalls falsch, den politischen Anarchismus, welcher stark mit der positiven Herausforderung verknüpft ist, aussen vor zu lassen.

49 Ich folge in der Art, wie ich Etatist*in und Etatismus verwende, Rinderle (2005, 4). Er beschreibt damit all jene Theorien, für welche man staatliche Autorität legitimieren kann. Man könnte auch von einem Etatismus im weiteren Sinne sprechen, welcher von jenem im engeren Sinne zu unterscheiden ist. Letzteren kann man als Sammelbegriff für autoritäre oder totalitäre Staatsauffassungen verwenden.

2.3.2 Der Anarchismus im Allgemeinen

Nimmt man das Wort Anarchist*in in den Mund, weckt man bei vielen das Bild einer destruktiven, auch vor Gewalt und Terror nicht zurückschreckenden Person (Kühnis 2015, 93; Loick 2017, 10; Miller 1984, 2). Die sogenannte *Propaganda der Tat*⁵⁰ – obwohl nur von einer Minderheit der Anarchist*innen bejaht und von Einzelpersonen ausgeführt – dürfte einen gewichtigen Teil zu diesem Bild beigetragen haben (Kühnis 2015, 103–4).⁵¹ Neben diesem klassischen Vorurteil nennt McLaughlin (2007, 5–11) noch drei weitere: Dem *zeitgenössischen Vorurteil* nach besitzt der Anarchismus keine aktuelle politische Relevanz und ist höchstens eine Kuriosität oder eine Fussnote in der Entwicklungsgeschichte politischer Ideologien wie des Marxismus, Kommunismus oder Libertarismus. Ein traditionelles *marxistisches Vorurteil* besagt, Anarchismus sei strikt antiautoritär und lehne a priori jegliche Form von Autorität ab. Dies sei, so geht das Argument weiter, augenscheinlich keine stabile Basis für eine Gesellschaft, und es wäre naiv, kindlich oder utopisch, eine solche Ideologie zu vertreten. Als viertes Vorurteil nennt McLaughlin (2007, 13) das *akademische*: Anarchismus sei belanglos, da eine solche Position theoretische Unterfangen grundsätzlich ablehne. Anarchist*innen sähen jegliche Form intellektueller Tätigkeit als eine Ablenkung oder als reaktionär an, weshalb die anarchistische Sache auf keinem adäquaten Fundament stehe.

Demgegenüber steht das Selbstverständnis anarchistischer Aktivist*innen, die ihre Position als konstruktiv verstehen (Miller 1984, 2). Auch dürften Anarchist*innen diese als politisch relevant verstehen, und es gibt keinen Grund, anzunehmen, Anarchismus und Antiautoritarismus seien ein und dasselbe. Doch nicht nur diese Widersprüche zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung bereiten Probleme. Möchte man sich mit dem

50 Mit der *Propaganda der Tat* werden in den meisten Fällen terroristische Akte mit (vermeintlichem) anarchistischem Hintergrund betitelt (Kühnis 2015, 103). Zwar gab es gemäss Woodcock (1962, 21) seitens pazifistischer Anarchist*innen auch „friedliche“ Varianten in der Form libertärer Agrargemeinschaften. Diese auch unter der *Propaganda der Tat* zu subsumieren, halte ich aber nicht für sinnvoll. Versteht man sie dagegen als eine Unterform der *Direkten Aktion*, welche auch beinhaltet, (anarchistische) Kooperationen mit Modellcharakter zu schaffen, dann ist es besser, unter *Propaganda der Tat* lediglich „anarchistischen“ Terror zu verstehen.

51 Der mit Bomben bewaffnete Anarchist findet sich auch in der Populärkultur wieder. Ein Beispiel dafür ist etwa der Protagonist V in der Graphic Novel *V for Vendetta* von Alan Moore und David Lloyd sowie der gleichnamigen Verfilmung von James McTeigue.

Anarchismus beschäftigen, sieht man sich noch weiteren Schwierigkeiten gegenüber. Die anarchistische Theorienfamilie ist pluralistisch, einzelne Projekte sind oft kurzlebig und die ideengeschichtliche Entwicklung ist alles andere als linear (Kühnis 2015, 94–95). George Woodcock (1962, 15) sieht in der Diskontinuität der anarchistischen Bewegung eine ihrer unübersehbarsten Eigenschaften. In seiner Arbeit *Anarchisten!*, welche sich mit der Entwicklung der kollektiven Identität anarchistischer Gruppierungen in der Schweiz zwischen 1885 und 1914 beschäftigt, fasst Nino Kühnis die Situation folgendermassen zusammen:

Überblickend lässt sich sagen, dass die Geschichte des Anarchismus von einer inhaltlichen Diffusität und einer geschichtlichen Diskontinuität charakterisiert ist. Beides, die inhaltlichen und die chronologischen Zäsuren[,] sind zu einem guten Teil in der permanenten staatlichen Repression begründet, die der Bewegung gegenüberstand. Es wäre aber verfehlt, diese monokausal für den Verlauf der Anarchismusgeschichte verantwortlich zu machen. Für die abermaligen Brüche und Neuanfänge, für die ideengeschichtliche Auffächerung, für die zahlreichen Strömungen, Splittergruppen und Schulen ist vielmehr auch die dem Anarchismus immanente Theorie- und Organisationslosigkeit verantwortlich zu machen. Sie ist es, die den Anarchismus im Singular unwirklich und einen übergreifenden Bewegungscharakter undefinierbar mach[t]. (Kühnis 2015, 124).

Die Entwicklung des Anarchismus verlief alles andere als linear. Die zu erzählende Geschichte ist vielmehr eine von Brüchen, Neuanfängen und Wiederentdeckungen. Begriffsgeschichtlich findet sich der Ursprung des Anarchismusbegriffes im antiken Griechenland. Der altgriechische Begriff *an-archia* lässt sich als „Herrschaftslosigkeit“ übersetzen und bezeichnete als deskriptiver Term führer- oder herrscherlose Gruppen (Kühnis 2015, 125). Es lassen sich aber auch Positionen identifizieren, die Tugenden für ethische Exzellenz und individuelles Glück entwickeln, welche sich von den etablierten Normen distanzieren und einen „anarchistischen“ Charakter haben (Loick 2017, 17). Der bewegungsnahe Historiker Max Nettlau (1980) argumentiert, es fänden sich beispielsweise bei Zenon von Kition (These des grundsätzlich guten Menschen) oder Karpokrates von Alexandrien (Parallelen zu Kropotkin) Anknüpfungspunkte. Peter Kropotkin (1911) bezeichnet Zenon gar als besten Exponent anarchistischer Philosophie in der Antike. Platons etatistische Utopie habe Zenon seine Konzep-

tion einer freien Gemeinschaft ohne Regierung entgegeng gehalten. Diese kommt ohne Gerichte, Polizei, Tempel und ohne Geld aus, weil in ihr der menschliche Gemeinschaftssinn stärker als der menschliche Egoismus wirke. Im Mittelalter identifiziert Nettelau ebenfalls libertäre Bewegungen (z.B. die Böhmisches-Mährischen Brüder).⁵² In der frühen Neuzeit nennt Nettelau u. a. die französischen Utopisten, die den Grundsatz vertreten, zu tun, was man will. Der Versuch, Elemente anarchistischer Theorie in der Antike, Mittelalter oder der frühen Neuzeit zu finden, ist – wie Kühnis (2015, 96) in Bezug auf Nettelau feststellt – der Suche nach Traditionalität geschuldet. Dadurch droht aber der historische Kontext vergessen zu gehen. Dies zeigt sich an Kropotkins Verweis auf Zenon. Indem Kropotkin aus Zenon und Platon Repräsentanten des Streits zwischen Etatist*innen und Anarchist*innen macht, unterläuft ihm ein Anachronismus. Die Idee, ein gesellschaftlicher Zusammenhalt sei auf rechtlichen Zwang angewiesen, ist dem antiken Denken in dieser Form fremd und ist neueren Datums (Loick 2017, 16). Der Widerstand gegen staatliche Autorität und dem damit verbundenen Gewaltmonopol kann damit aber nicht vormodernen Ursprungs sein.

Als die Geburtsstunde des Anarchismus im engeren Sinn kann die Aufklärung (McLaughlin 2007, 101–2) oder die davon inspirierte Französische Revolution gelten (Miller 1984, 2–3). Der Kerngedanke der Aufklärung – nichts ist über jeden Verdacht erhaben – findet sich ebenfalls im anarchistischen Denken (McLaughlin 2007, 105). Von den aufklärerischen Denkern hatte wahrscheinlich Jean-Jacques Rousseau den grössten Einfluss auf anarchistische Positionen: Vorrang Freiheit gegenüber Autorität (ethischer Einfluss) sowie der Fokus auf die Frage der Legitimation (politischer Einfluss); wobei Anarchist*innen nicht hinter Rousseaus autoritären Schlussfolgerungen stehen (McLaughlin 2007, 106–7). Die Französische Revolution war einerseits inspirierend, indem sie den Status quo hinterfragte, zeigte aber andererseits, dass eine politische Revolution nicht das richtige Mittel ist, um sozialen Fortschritt zu verwirklichen. Neben der Aufklärung hatte das junghegelianische Denken die anarchistische Theorie beeinflusst, was die vorher eher individualistische Theoriefamilie um eher kommunitaristische Positionen ergänzte (McLaughlin 2007, 116).

Ab dem 19. Jahrhundert entwickelte sich die Vorstellung von Anarchie als eine politische Ordnung, womit man vom Anarchismus als politische Phi-

52 Kühnis (2015, 96–97) nennt als weiteres Beispiel die Täuferbewegung, welche neben Gott keine andere Autorität akzeptierten und als Folge davon brutal verfolgt wurden (für die Täufer, siehe z.B. Jecker 2012).

losophie im engeren Sinn sprechen kann (Loick 2017, 19). Damit zusammen fällt die Entwicklung des Anarchismus als politische Bewegung. Diese hat ihren Ursprung in der sozialistischen Bewegung der 1860er. Der grosse Unterschied zwischen den restlichen Sozialist*innen und den Anarchist*innen ist deren Einstellung zu staatlichen Institutionen: Sie suchen eine *Alternative zum Staat* und keinen Machtwechsel in diesem (Graeber 2009, 210; Leipold 2015, 316).⁵³ Hatte die anarchistische Bewegung bis zum Ersten Weltkrieg einen gewissen Einfluss auf die politische Landschaft, markiert des Ende des Zweiten Weltkrieges ihr faktisches Verschwinden (Gordon 2008, 29). Die Zerschlagung des „klassischen“ Anarchismus hat zur Folge, dass viele die anarchistische Bewegung lange für tot hielten (Williams 2007, 297).

Die 1960er sahen dann eine Wiederentdeckung oder -belebung des Anarchismus, als Aktivist*innen im linken Spektrum – auch ohne sich selbst als Anarchist*innen zu verstehen – grundlegende anarchistische Ideen aufnahmen (Gordon 2008, 30). In der Folge ist der moderne Anarchismus stark in radikal-feministischen, ökologischen und antirassistischen Bewegungen sowie der LGBT-Bewegung und deren Anstrengungen verwurzelt. Aktivist*innen aus diesen Bewegungen begannen in den 1990er Jahren vermehrt zu kooperieren, um gegen die Politik und die Institutionen der neoliberalen Globalisierung zu protestieren. Dies führte zu einer engeren Verknüpfung zwischen Personen und Gruppierungen, die von anarchistischen Ideen und Konzepten inspiriert waren (Gordon 2008, 31–32). Dies hat sich unter anderem in einer Renaissance anarchistischer Motive in der linken Theorie niedergeschlagen (vgl. Loick 2017, 25). Derweil es damit inhaltliche und konzeptionelle Verbindungen zwischen dem alten Anarchismus des 19. Jahrhunderts und dem neuen Anarchismus des 20. und 21. Jahrhundert gibt, ist eine direkte ideengeschichtliche Kontinuität zwischen den beiden Bewegungen nicht gegeben (Gordon 2008, 5). Dies ist mitunter ein Grund, gegenüber der Tendenz in der Literatur skeptisch zu sein, den Anarchismus anhand einiger Denker*innen wie Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin oder Emma Goldman bestimmen zu wollen.

Die unweigerliche Frage ist in der Konsequenz, ob und wie man die Begriffe *Anarchismus*, *anarchistisch* oder *Anarchist*in* fassen kann. Der obige kurze ideengeschichtliche Abriss legt nahe, von der Idee Abstand zu nehmen, es gebe *den* Anarchismus. Die anarchistische Ideen- und

53 Die Grundzüge, wie eine anarchistische politische Ordnung aussieht, skizziere ich in Abschn. 6.1.3.

Bewegungsgeschichte ist zu sehr von Widersprüchen, Brüchen und Neuanfängen geprägt. Dies bedeutet im Umkehrschluss aber nicht, es sei unmöglich, grundlegende Motive, Elemente oder Werte zu identifizieren, welche den verschiedenen anarchistischen Strömungen zugrunde liegen. Grundsätzlich haben wir drei miteinander verknüpfte Möglichkeiten, uns diesen Kernwerten zu nähern. Wir können *Anarchismus* entweder als einen Überbegriff für eine diverse politische Bewegung, politische Kultur oder politische Philosophie verstehen (Gordon 2008, 3–4; Loick 2017, Kap. 1). Den *Anarchismus als politische Bewegung* können wir nicht nur aus einer historischen Perspektive betrachten, wir können uns auch fragen, inwiefern es Handlungsmuster oder Ähnliches gibt, welches uns erlaubt, einen Überblick über die pluralistische anarchistische Bewegung zu erhalten. Anarchistische Aktivist*innen messen der Praxis einen grossen Stellenwert bei (Graeber 2004, 6). Der Anarchokommunist Albert Meltzer (1996, 10) beschreibt Anarchismus beispielsweise als Kredo, welches eher durch Praxis als durch theoretische Überlegungen herausgearbeitet wurde. In der Folge überraschte es wenig, dass sich die verschiedenen anarchistischen Bewegungen, Gruppierungen, Denkrichtungen usw. hauptsächlich übers Tun (und wie sie sich dafür organisieren) differenzieren (Graeber 2004, 5; Williams 2007, 298).

Anarchismus verstanden als eine *politische Kultur* oder *Lebensform* beschäftigt sich mit der Frage nach einem guten Leben (Gordon 2008, 4; Loick 2017, Abschn. 1.2). Anarchist*innen zweifeln, ob ein solches in der jetzigen Gesellschaft verwirklicht werden kann und ob man nicht besser aus der Gesellschaft aussteigt (z.B. mit einer individualistischen Begründung Thoreau 1849). Die anarchistische Kultur zielt darauf ab, überkommene Traditionen und Entfremdung zu überwinden (Loick 2017, 40–41) und bereits im Hier und Jetzt ein gutes Leben zu führen (Loick 2017, 38). Dies drückt sich im *Ethos der direkten Aktion* aus, der eine Form *präfigurativer Politik* ist. Diese will die gesetzten Ziele möglichst mit Mitteln erreichen, welche die angestrebte Gesellschaft verkörpern, vorwegnehmen oder „präfigurieren“ (Leach 2013). In diesem Sinne geht es darum, durch praktisch umgesetzte anarchistische Lebensweisen einerseits zu plausibilisieren, dass anarchistisches Zusammenleben gerechter und moralischer ist, und andererseits zu zeigen, dass Anarchismus funktioniert und Freude macht (Loick 2017, 13). Der Blick aufs Ethische mündet auch darin, dass Anarchist*innen sich nicht nur mit dem Staat und dem Kapital, sondern ebenfalls mit Themen wie Umwelt, Technologie, Arbeit und Gender beschäftigen (Williams 2007, 300; für einen Überblick, siehe z.B. Loick 2017, Kap. 3). Damit

ist anarchistische Kultur nicht bloss eine Begleiterscheinung der anarchistischen Bewegung, sondern ein Ausdruck eines expliziten anarchistischen Programms und Zugriffs aufs Politische (Loick 2017, 13).

Aus der Diversität der anarchistischen Bewegung und Kultur ergibt sich eine Konsequenz für den Anarchismus verstanden als *politische Philosophie*. In diesem Sinne bezeichnet Anarchismus eine Familie von Theorien und keine geschlossene einheitliche Theorie (Jun 2010, 50). Vielmehr handelt es sich beim Anarchismus um einen breiten Fluss mit unterschiedlichen Strömungen, die je nach historischem oder geografischem Kontext mal mehr, mal weniger relevant sind (Marshall 2010, 6). Die anarchistische politische Theorie entwickelte sich historisch als dritter Weg zwischen Liberalismus und Marxismus (Jun 2010, 45), woraus oft geschlossen wird, beim Anarchismus handle es sich entweder um eine radikale Form des Liberalismus oder um eine kollektivistische Variante des Sozialismus (z. B. Heywood 2017, 140). Ebenfalls gibt es ideengeschichtliche Verbindungen zum Republikanismus⁵⁴, was sich etwa in der genutzten Sprache sowie in der Idee von Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft zeigt (Kinna und Prichard 2019, 224–25).⁵⁵ Daraus zu schliessen, beim Anarchismus handle es sich nicht um eine eigenständige politische Theorie, verkenne aber dessen selbstständige Auseinandersetzung mit dem Politischen. Anarchismus ist eine eigenständige politische Theorie mit einem eigenständigen Zugang, der sich von liberalen, marxistischen usw. Zugängen unterscheidet (Jun 2010, 60). Dieser haftet aber – insbesondere im akademischen Diskurs – der Ruf an, theoretisch nicht relevant zu sein. Kühnis (2015, 124) ist nicht allein, wenn er dem Anarchismus immanente Theorie- und Organisationslosigkeit attestiert. Ein Grund für diese Wahrnehmung ist im oben identifizierten Fokus auf die Praxis zu suchen. Dazu kommt der Hang anarchistischer Autor*innen, „schön“ oder „poetisch“ und damit nicht unbedingt akademisch zu schreiben. Dies taten unter anderem die wissenschaftlichen

54 Der Begriff *Republikanismus* kann man auf zwei Weisen verstehen (Lovett 2018). Einerseits handelt es sich hierbei um eine lose Tradition von Autor*innen wie Machiavelli, englische Republikaner*innen (Milton, Harrington, Sidney usw.), Montesquieu und Blackstone sowie US-amerikanische Gründerväter wie Jefferson, Madison und Adams. Andererseits verstehen sich Autor*innen als Republikaner*innen, die den traditionellen Republikanismus neu interpretieren und zu einer attraktiven zeitgenössischen politischen Position machen wollen. Diese Gruppe von Autor*innen um Exponenten wie Philip Pettit oder Quentin Skinner nenne ich *zeitgenössische Republikaner*innen*.

55 Auf den republikanischen und den anarchistischen Freiheitsbegriff sowie deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede gehe ich im Abschn. 6.1.2 vertieft ein.

Sozialist*innen als albern ab, was stark zum Vorurteil beigetragen hat (Jun 2010, 61). Ebenfalls nicht vergessen werden darf, dass anarchistische Texte, die zu einem grossen Teil im Selbstverlag erscheinen, oftmals auch bewusst kein akademischer Text über politische Theorie sein wollen (Gordon 2008, 6). Anarchist*innen sind zudem in Anbetracht ihres Fokus auf die Praxis wenig an strategischen und abstrak-philosophischen Fragen interessiert (Graeber 2004, 5). Für sie stehen taktische Fragen im Zentrum (Williams 2007, 299) und sie wollen ihre Kritik der bestehenden Verhältnisse mit konkreten Vorschlägen zur Intervention verbindet (Jun 2010, 60).

Die Orientierung an der Praxis zeichnet somit die anarchistische Theorie aus. Diese ist in der Folge stark durch die praktischen Handlungen der Aktivist*innen geprägt, welche in unterschiedlichsten Kontexten unterschiedlichste Taktiken anwenden. Dadurch ist es kaum möglich, eine oder mehrere Gruppen anarchistischer Denker*innen zu identifizieren, deren Ideen jeder „anarchistischen“ Bewegung zugrunde liegen. Aber auch wenn dies möglich wäre, widerspräche dies der anarchistischen Einstellung, nicht blind vermeintlichen theoretischen Autoritäten zu folgen. In der Folge bedeutet Anarchismus für unterschiedliche Menschen Unterschiedliches (Williams 2007, 299). Der fehlende Kanon sowie die Distanzierung der Anarchist*innen vom akademischen Diskurs dürfen uns aber nicht zum Fehlschluss verleiten, es gebe keine geteilten anarchistischen Werte oder Motive. Es gibt genügend Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Anarchismen, die uns erlauben, von Anarchismus als einem Diskurs zu sprechen (Graeber 2004, 5–6; Williams 2007, 300). Innerhalb dieses Diskurses lassen sich gemeinsame Motive und Fragestellungen identifizieren. Kühnis (2015, 94–95) nennt das Streben nach Gleichheit, Gerechtigkeit sowie einer staaten-, klassen- und herrschaftslosen Gesellschaft, die in föderalistischen Kommunen organisiert ist.⁵⁶ Weitere konstitutive Elemente anarchistischer Theorien, welche Kühnis (2015, 99–102) aufzählt, sind das (grundsätzlich) positive Menschenbild sowie der bedingungslose Glaube an die Güte im Menschen. Wie Judith Suissa (2006, Kap. 2) in ihrer Diskussion des anarchistischen Menschenbilds feststellt, schliessen Anarchist*innen aus der menschlichen Güte aber nicht, in einer anarchistischen Gesellschaft überlebten nur unsere positiven moralischen Eigenschaften.

56 Auf die Tendenzen und grundlegenden Elemente einer anarchistischen Gesellschaft gehe ich im Rahmen meiner Diskussion einer positiven Herausforderung in Abschn. 6.1 vertieft ein.

Vielmehr argumentieren sie, diese kommen in einer solchen besser zum Ausdruck.⁵⁷

Neben diesen positiven Aspekten fokussieren Autor*innen oftmals auf jene Elemente, welche Anarchist*innen ablehnen. Genannt werden die Ablehnung jeglicher Form von Gemeinschaft, die Verneinung jeglicher Form von Autorität oder Ähnliches (McLaughlin 2007, 25). Für Heywood (2017, 140) ist Antietatismus eines der zentralen anarchistischen Themen. David Miller (1984, 5–6) definiert in seiner Kritik anarchistischer Theorien diese ebenfalls über ihre Feindseligkeit gegenüber dem Staat. Viele Definitionen – insbesondere in der anglo-amerikanischen philosophischen Diskussion – reduzieren den Anarchismus auf diesen Aspekt (Jun 2010, 51). So argumentiert der philosophische „Anarchist“ A. John Simmons ([1996] 2001, 103) beispielsweise, das Bekenntnis, dass alle bestehenden Staaten illegitim sind, sei allen Formen anarchistischer politischer Philosophie gemein. Daraus schliesst er, der minimale moralische Inhalt des Anarchismus erschöpfe sich in der Aussage, für Bürger*innen illegitimer Staaten gäbe es keine politische Pflicht. Für Benjamin Franks (2012, 62) ist die Ablehnung von Staaten und staatsähnliche Körperschaften ebenfalls ein anarchistischer Kernwert.

Anarchismus lässt sich aber nicht auf Antietatismus reduzieren (Jun 2010, 50–51; 2018, 45). Eine solche Verkürzung ist angesichts der anarchistischen Traditionen sowie anarchistischen Praxis, jegliche Art zwangsbewehrter Autorität abzulehnen, nicht angebracht (Gordon 2008, 32; Jun 2010, 51). Zwar stehen Anarchist*innen dem modernen (National-)Staat ablehnend gegenüber. Zudem mag der Staat für viele Anarchist*innen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert der Fokus ihrer Kritik gewesen sein. Bakunin ([1867] 1972) stellt sich beispielsweise auf folgenden Standpunkt:

The State [...] is the most flagrant, the most cynical, and the most complete negation of humanity. It shatters the universal solidarity of all men on the earth, and brings some of them into association only for the purpose of destroying, conquering, and enslaving all the rest. (133).

Der heutige Anarchismus besitzt aber, wie wir gesehen haben, lediglich in kleinen Teilen eine direkte Verbindung zu früheren Anarchismen, und fusst vielmehr auf verschiedensten, nicht explizit anarchistischen Bewegungen der radikalen Linken, die ab den 1960er-Jahren entstanden sind. Und auch, dass Anarchist*innen Staatlichkeit weiterhin abschaffen wollen, ist

57 Für eine vertiefte Diskussion siehe Abschn. 6.2.1.

nicht eine *Eigenschaft* des anarchistischen Diskurses, sondern eine *Konsequenz* aus grundlegenden Überzeugungen gegenüber hierarchischen Institutionen (Sylvan und Sparrow 2007). Folglich ist Antietatismus respektive eine skeptische Position gegenüber moderner Staatlichkeit ein einendes Element anarchistischer Theorien, aber nicht jede antietatistische Position ist eine anarchistische. Nathan Jun (2016, 556–57; 2019) argumentiert, der anarchistische Antietatismus folge aus der Ablehnung von Herrschaft und Unterdrückung, welche beide intrinsisch moralisch verwerflich sind (siehe ebenfalls McLaughlin 2007, 28). Weil staatliche Autorität nicht ohne Personen auskommt, die „regulieren“ (respektive regieren), und die Machtfülle, welche mit dem Regulieren verbunden ist, die Tendenz hat, Menschen zu korrumpieren, mündet jede Form von Staatlichkeit über kurz oder lang in Unterdrückung und Herrschaft (Jun 2019, 34–35). Auf dieser Basis können Staaten aber keine legitime politische Autorität besitzen, weshalb sie abzuschaffen sind (Shatz 2011, 725). Anarchist*innen sind damit Skeptiker*innen, die auf die Legitimation eines politischen Systems pochen, bevor sie es akzeptieren (De George 1978, 91). Deshalb ist Paul McLaughlins (2007, 29, 34) Verständnis von Anarchismus als skeptische Einstellung gegenüber Autorität angebracht. Dies bedeutet aber nicht, Anarchist*innen lehnten die Möglichkeit legitimer Autorität a priori ab. Gewisse Autoritäten können legitim sein in den Augen von Anarchist*innen. McLaughlin nennt beispielsweise elterliche Autorität und Miller (1984, 57) argumentiert, kommunitaristische Anarchist*innen gestünden der Gemeinschaft eine gewisse Form nicht zwangsbewehrter, zwingender und funktionspezifischer politischer Autorität zu.

Bruno Leipold argumentiert in seinem Essay „Political Anarchism and Raz’s Theory of Authority“ (2015), der politische Anarchismus vertrete die Position, eine anarchistische Ordnung sei – um Joseph Raz Terminologie zu verwenden (vgl. Abschn. 2.1, 5.1) – besser darin, Personen dazu zu bringen, richtig zu handeln, als der Staat.⁵⁸ Raz’ Dienstleistungskonzeption schränkt, wie Leipold erklärt, potenzielle legitime staatliche Autorität in zweierlei Hinsicht ein: Erstens kann der Staat nur in jenen Bereichen Auto-

58 Leipold folgt in seiner Unterscheidung zwischen philosophischem (Staaten besitzen keine Autorität und es gibt keine (starke) Widerstandspflicht) und politischem Anarchismus (Staaten besitzen keine Autorität und es gibt eine (starke) Widerstandspflicht) der in der Literatur üblichen Differenzierung. Wie ich in Abschn. 2.3.3 argumentiert habe, läuft eine solche Differenzierung aber Gefahr, vielen anarchistischen Positionen ihren theoretischen Wert abzuspochen. Doch auch wenn ich in diesem Punkt nicht mit Leipold einig gehe, so ist sein restliches Argument überzeugend.

rität beanspruchen, in denen er Individuen helfen kann, besser im Einklang mit moralischen Gründen zu handeln. Zweitens endet staatliche Autorität dort, wo eine bessere Alternative zu ihr besteht; ist dies für eine anarchistische Ordnung der Fall, dann kann diese legitime Autorität beanspruchen. Mit dem Verweis u. a. auf die anarchosyndikalischen Kollektive während des Spanischen Bürgerkrieges erbringt Leipold eine gewisse Evidenz für seine Ausführungen. Ob man mit ihm in diesem Punkt einig ist oder nicht, Leipold verdeutlicht trotzdem, dass politische Autorität und Anarchismus sich nicht zwingend ausschließen. Ferner demonstriert er auch den Nutzen der Dienstleistungskonzeption für anarchistische Überlegungen.⁵⁹

Damit folgt aus einer anarchistischen nicht zwingend eine antiautoritäre Position. Vielmehr lehnen Anarchist*innen eine bestimmte Art von Autorität ab. Jun (2010, 51–53) argumentiert, der ethische Kern anarchistischer Philosophie bestünde darin, zwangsbewehrte Autorität (A_z) zurückzuweisen. Diese Position ist dabei eher evaluativer als normativer Natur, d. h. es geht um Werte und darum, wie man sein Leben führen soll. Folglich ist A_z essenziell schlecht. In anarchistischen Texten findet man, wie Jun weiter ausführt, diese Ablehnung so oft wiederholt, dass sie die Form eines Mantras annimmt.

Demnach fassen die verschiedenen Anarchismen nicht primär auf einer Vorstellung des Richtigen, sondern auf einer des Guten. Aber worin besteht diese? Die Verneinung von A_z ist eine negative Aussage und verweist nicht zwingend darauf, was positiv oder „gut“ ist. Können gewisse Autoritäten aus anarchistischer Sicht legitim oder angebracht sein, stellt sich die Frage, was für Anarchist*innen problematische von unproblematischen Autoritäten unterscheidet. Bereits der Rückgriff auf Zwang ist verwerflich, um autoritative Aussagen durchzusetzen. Daneben gibt es aber noch eine weitere Dimension zu berücksichtigen (vgl. Sylvan und Sparrow 2007). Betrachten wir die Beziehung zwischen einem Studenten des Faches ϕ und einer Expertin in ϕ , die ihre Expertise durch beurteilbare Fakten, Wahrheiten, Beweise usw. belegen kann. Eine solche Autorität können wir als *transparent* oder *offen* bezeichnen, weil es dem Studenten möglich ist (solange er die notwendigen Fähigkeiten besitzt, die Aussagen der Expertin zu beurteilen). Das Gegenteil sind demnach *intransparente* oder *geschlossene* Autoritäten, welche keine genuine Gründe geben, weshalb wir ihnen folgen sollten. Solche Autoritäten sind für Anarchist*innen verwerflich und

59 Auf Leipolds Überlegungen und deren Bedeutung für diese Arbeit werde ich in Abschn. 5.3 nochmals vertieft eingehen.

können höchstens de facto Autoritäten sein. Einer zwangsbewehrten und/oder einer versteckten Autorität zu gehorchen verletzt unseren Selbstrespekt und unsere Unabhängigkeit. In anderen Worten stehen diese Art von Autoritäten und Freiheit in einem Widerspruchsverhältnis. Demnach ist es das herrschaftsfreie Leben, welches das anarchistische Konzept des Guten darstellt.

Dies Überlegungen verdeutlichen, dass die anarchistische Skepsis gegenüber Autorität nicht auf einem Antiautoritarismus beruht, sondern auf einen anderen Aspekt der anarchistischen Diskussion zurückgehen muss. Eine der Quellen dieser Skepsis dürfte sich aus dem Konzept der Freiheit ergeben. Dieses nimmt im anarchistischen Denken einen hohen Stellenwert ein (siehe dazu Abschn. 6.1.2). Der *anarchistische Freiheitsbegriff* enthält zwei miteinander verbundene Eigenschaften (Jun 2010, 55): Einerseits involviert Freiheit die individuelle Möglichkeit, sein Ich selbst zu bestimmen. Zweitens – hier liegt für Jun der entscheidende Unterschied zwischen Liberalismus und Anarchismus – ist die „Schaffung eines Menschen“ ein kollektiver Prozess. In liberalen Theorien liegt der Fokus für Jun eher auf rationalen, egoistischen und atomisierten Akteur*innen, die darauf hinarbeiten, ihre identifizierten Interessen zu verwirklichen.

In sum, freedom and equality are, for the anarchists, symbiotic concepts: individual freedom is positively constituted by and through social relations, which are in turn positively constituted by and through individual freedom. (Jun 2010, 55).

Damit Freiheit und Gleichheit umgesetzt werden können, braucht es aber eine herrschaftsfreie Gesellschaft. Im anarchistischen Sinn handelt es sich bei *Herrschaft* um ein generisches Konzept, welches die verschiedenen systematischen Charakteristika einer Gesellschaft beschreibt, die zum Zug kommen, um Personen zu kontrollieren, zu zwingen, auszubeuten, zu demütigen, zu diskriminieren usw. (Gordon 2008, 32). Was die Rückweisung von Herrschaft in der Konsequenz bedeutet, diskutieren die Anarchist*innen kontrovers. Grundsätzlich lassen sich in Bezug auf diese Kontroverse zwei Argumentationslinien identifizieren (Egoumenides 2014, 2–3; Loick 2017, 11–12; Miller 1984, 59): Der *individualistische Anarchismus* fokussiert auf individuelle Autonomie und Freiheit, die als Abwesenheit von Einschränkungen respektive Zwang verstanden wird. Herrschaft drückt sich durch die Unterdrückung des Individuums aus, weshalb Anarchie für die Befreiung des Individuums von gesellschaftlichen Zwängen steht. Der *soziale* oder *kommunitaristische Anarchismus* fokussiert dagegen auf den

sozialen Charakter des menschlichen Lebens. Freiheit ist Zugang zu den Voraussetzungen für Glück und Gerechtigkeit ist Verteilungsgerechtigkeit entsprechend den Bedürfnissen. Durch die Auflösung von Herrschaft entstehen echte Gemeinschaften, weshalb Anarchie als Befreiung des Individuums zur Gesellschaft zu verstehen ist.

Die *Ablehnung von Herrschaft* ist folglich ein Kernwert des Anarchismus (Gordon 2008, Kap. 2). Diese richtet sich nicht nur gegen Staatlichkeit, sondern auch gegen andere hierarchische und zwangsbewehrte Normen- und Praxissysteme wie zum Beispiel den Kapitalismus (Franks 2012, 62; Loick 2017, Abschn. 3.3).⁶⁰ Aus der Ablehnung von Herrschaft speist sich gemäss Kühnis (2015, 99–102) die dem Anarchismus inhärente Institutions-, Staats- und Ideologiefeindlichkeit. Diese Feindlichkeitsthese müssen wir aber differenzieren, um nicht dem marxistischen Vorurteil zu erliegen. Erstens sind für Anarchist*innen Institutionen, welche gesamtgesellschaftliche Ziele verfolgen im Bereich des Möglichen – diese besitzen aber andere Charakteristika als jene Institutionen, welche wir aus unserer Lebenswelt kennen (Miller 1984, 7). Es wäre ebenfalls fehl am Platz, anzunehmen, anarchistische Überzeugungen müssten zwingend zur Ablehnung staatlicher Institutionen führen. So kann es mit einer anarchistischen Position vereinbar sein, sich – jedenfalls im heutigen Kontext – für den Wohlfahrtsstaat oder gegen Privatisierungen einzusetzen (Franks 2012, 63). Anarchist*innen können gegenüber den Etatist*innen die guten Gründe anerkennen, die für staatliche Institutionen sprechen, weil sie uns helfen, ernsthafte soziale Probleme zu vermeiden und weil ihre Vor- und nicht ihre Nachteile für den Moment überwiegen. Aber das Potenzial von Staaten, jene Werte zu bedrohen, die sie unterstützen sollten, verlangt nach einer ständigen Rechtfertigung (Egoumenides 2014, 202–3). Man kann sich darüber hinaus gar einen anarchistischen „Staat“ vorstellen, vorausgesetzt dessen politische Autorität genügt den Ansprüchen der Anarchist*innen (vgl. dazu z. B. De

60 Dies schliesst in der Konsequenz anarcho-kapitalistische Positionen aus. *Anarchokapitalismus* beschreibt eine Position, die sich für eine kapitalistisch, aber staatenlos organisierte Gesellschaft ausspricht und die manchmal dem Anarchismus zugeordnet wird. Diese Zuordnung ist aber umstritten. So argumentiert beispielsweise McKay (2012, 2:638), Anarchokapitalismus sei nicht vereinbar mit den grundlegenden anarchistischen Prinzipien. Auch handelt es sich bei der Ablehnung der anarcho-kapitalistischen Position nicht um eine Diskussion innerhalb der anarchistischen Theoriefamilie, sondern um eine zwischen dem Anarchismus und dem Kapitalismus, was sich auch an den unterschiedlichen Zielen und Analysen zeigt (McKay 2008, 1:478). Dies ist eine Einschätzung, die ich teile.

George 1978). Die Institutions-, Staats- und Ideologiefindlichkeit richtet sich demnach gegen bestehende oder zukünftige *hierarchische* und *zwangsbewehrte* Normen- und Praxissysteme und nicht gegen Institutionen und gesellschaftliche Organisation per se.⁶¹

Das sich aus dem Fokus auf die Praxis ergebende *Ethos der direkten Aktion* ist ein weiterer Kernwert (Gordon 2008, 34–40). Als ein Ansatz präfigurativer Politik geht es darum, im Hier-und-Jetzt anarchistische Grundsätze umzusetzen und diese zu plausibilisieren (Loick 2017, 13). Für David Graeber (2009, 203, 210) besteht die Essenz der direkten Aktion in einer bestimmten Attitüde gegenüber nicht legitimer Autorität: Man tut so, als ob man bereits frei sei. Diese Attitüde muss man nicht notwendigerweise durch grosse Gesten des Widerstands ausdrücken. Direkte Aktion unterscheidet sich damit auch vom Konzept des zivilen Ungehorsams. Derweil beide den Status quo durch praktisches Handeln infrage stellen, ist das Ziel der direkten Aktion die Etablierung alternativer Strukturen. Dadurch wird das Mittel zur Zielerreichung mit dem Ziel verschmolzen, indem das Mittel ein Ausdruck oder Modell des anvisierten Zieles ist. Das präfigurative Element folgt aus einer grundlegenden anarchistischen Einsicht (Gordon 2008, 37–38; Graeber 2009, 210): Den Status quo durch eine militaristische Kampagne zu überwinden, schafft keine geeignete Grundlage für eine freie Gesellschaft glücklicher und kreativer Individuen. Die von den Aktivisten durch direkte Aktion geschaffenen Möglichkeitsräume können zudem die individuelle Selbstverwirklichung fördern und ein Umfeld bieten, in dem Personen Entfremdung und eingefahrene unterdrückerische Verhaltensweisen überwinden können (Gordon 2008, 38).

Der dritte Kernwert der *Diversität* ist eng mit der anarchistischen Ideen- und Bewegungsgeschichte verknüpft aber auch eine Folge aus dem Fokus aufs Hier und Jetzt. Das anarchistische Projekt ist divers und ergebnisoffen, weshalb Anarchist*innen detaillierte Voraussagen und Zukunftspläne zurückweisen (Gordon 2008, 21). Anarchist*innen streben nicht nach theoretischer Einigkeit, sondern bevorzugen einen Bottom-up-Ansatz, der Pluralismus und Kreativität im Kampf gegen Unterdrückung betont. Aus diesem Grund ist es hilfreich, Anarchismus bzw. eine anarchistische Gesellschaft nicht als ein Utopia – das dann das Ende der Geschichte darstellt –, sondern als nie endenden Prozess zu verstehen, der darauf zielt, eine egalitäre

61 Auf „anarchistische“ Institutionen gehe ich im Abschn. 6.1.3 ein.

Gesellschaft zu schaffen, und diese zu erhalten (Loick 2017, 38; Gordon 2008, 44–45; Graeber 2004, 54–56).⁶²

Oft fehlen klar ausformulierte anarchistische Vorstellungen, wie alternative Gesellschaftsformen aussähen. Dies ist im Wunsch anarchistischer Autor*innen begründet, der freien Entfaltung der Gedanken und Möglichkeiten, nachdem der Staat überwunden ist, nicht im Wege zu stehen (De George 1978, 96; Kühnis 2015, 102). Diese Zurückhaltung ist ebenfalls die logische Konsequenz daraus, Diversität als Kernwert zu definieren. Die Folgen davon sind die ausgeprägte Heterogenität und der inhärente Pluralismus anarchistischer Ansätze (Gordon 2008, 40). Es wäre aber falsch, daraus zu schliessen, der Anarchismus sei theoriefeindlich. Entgegen dem akademischen Vorurteil sind intellektuelle Tätigkeiten für Anarchist*innen weder eine Ablenkung noch notwendigerweise reaktionär. In der anarchistischen Bewegung findet eine hochwertige Auseinandersetzung mit politischen Fragen und gehaltvolle Theorieentwicklung statt (Gordon 2008, 6). Für Graeber (2004, 4–12) ist anarchistische Theorie aber nicht darauf aus, eine korrekte strategische Analyse vorzulegen, wie man den Status quo überwinden kann. Vielmehr soll anarchistische Theorie Anarchist*innen helfen, sich mit für sie unter anderem aus pragmatischen Gründen relevanten Fragen auseinandersetzen zu können. Gemäss Graeber beschäftigen sich Anarchist*innen damit, wie Treffen demokratisch organisiert werden können oder wie Gegenmacht ethisch genutzt werden kann. In diesem Sinne handelt es sich beim Anarchismus um einen diversen, manchmal widersprüchlichen ethischen Diskurs über revolutionäre Praxis.

[... the anarchist project] will not need one single, Anarchist High Theory. That would be completely inimical to its spirit. Much better [...], something more in the spirit of anarchist decision-making processes, employed in anything from tiny affinity groups to gigantic spokescouncils of thousands of people. Most anarchist groups operate by a consensus process which has been developed, in many ways, to be the exact opposite of the high-handed, divisive, sectarian style so popular amongst other radical groups. Applied to theory, this would mean accepting the

62 Zwar verzichten Anarchist*innen bewusst auf eine „detaillierte“ Ausformulierung, wie sie sich eine anarchistische Gesellschaft vorstellen. Es gibt aber gewisse Tendenzen, die uns eine Vorstellung davon geben können, in welche Richtung sich eine anarchistische Gesellschaft bewegen soll. Ich gehe auf diese Aspekte im Abschn. 6.1.1 ein.

need for a diversity of high theoretical perspectives, united only by certain shared commitments and understandings. (Graeber 2004, 8).

Die führt unweigerlich zur Frage, in welchem Verhältnis der sogenannte philosophische Anarchismus zu diesem anarchistischen Theorieverständnis und steht.

2.3.3 Der philosophische Anarchismus

Wie passt der philosophische Anarchismus ins oben gezeichnete Bild? In der zeitgenössischen philosophischen Diskussion bezeichnet der Begriff *philosophischer Anarchismus* eine Position, wie sie beispielsweise Robert Paul Wolff in *In Defense of Anarchism* (vgl. Abschn. 3), Robert Nozick (1974) in *Anarchy, State and Utopia* oder A. John Simmons in seinem Projekt (vgl. Abschn. 4) vertreten. Diese Position zeichnet sich durch einen prinzipiellen Skeptizismus gegenüber der Möglichkeit aus, staatliche Autorität zu legitimieren (Jun 2016, 552–53; McLaughlin 2010, 15). Für A. John Simmons ([1996] 2001, 104–9) ergibt sich daraus, die Möglichkeit staatliche Autorität zurückzuweisen, für philosophische Anarchist*innen – im Gegensatz zu ihren „politischen“ Pendanten – keine Widerstandspflicht gegen staatliche Institutionen. Aus deren fehlender Legitimation folgt für philosophische Anarchist*innen in der Regel lediglich, dass die Annahme nicht haltbar ist, wir hätten eine moralische Pflicht, staatlichen Anweisungen zu folgen oder „unseren“ Staat zu unterstützen. Da es gute moralische Gründe geben kann, sich zumindest einigen Arten illegitimer Staaten nicht entgegenzustellen oder sie zu stören, und diese Gründe eine Widerstandspflicht übertrumpfen können, folgt aus einer anarcho-philosophischen Position bestenfalls eine schwache Widerstandspflicht. Im Gegensatz dazu folgt für Simmons aus dem politischen Anarchismus eine starke Widerstandspflicht. Diese Position wird in der philosophischen Literatur aber äusserst selten verteidigt (eine Ausnahme ist z. B. A. Carter 2011) und lediglich dem philosophischen Anarchismus sprechen Autor*innen zu, eine glaubwürdige Position zu sein, die eine ernsthafte Auseinandersetzung verdient (Jun 2016, 553–54). Dieses Verständnis läuft aber Gefahr, einen Grossteil der zeitgenössischen anarchistischen Theoriebildung als nicht philosophisch bzw. als theoretisch nicht relevant abzutun. Dies gibt uns gute Gründe, nach anderen Differenzierungen zu suchen.

Dazu kommt ein weiterer Punkt, der das obige Verständnis aus anarchistischer Sicht infrage stellt: der starke Individualismus von Autor*innen wie

Robert Paul Wolff oder A. John Simmons. Paul McLaughlin (2010, 14–19) rekonstruiert in seinem Essay „In Defence of Philosophical Anarchism“ drei verschiedene Verständnisse von philosophischem Anarchismus, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben. Das *klassische Verständnis* begreift philosophischen Anarchismus als fundamentale Kritik an der Idee von Autorität: William Godwin, Max Stirner und Pierre-Joseph Proudhon, die sich mit den grundlegenden sozio-politischen Fragen hinsichtlich Legitimität und Autorität beschäftigten, werden dieser Richtung zugerechnet. Auf theoretischer Ebene nennen Kritiker*innen zwei Hauptpunkte gegen den philosophischen Anarchismus im klassischen Sinne: Auf der theoretischen Ebene wird diesem erstens vorgeworfen, er sei absolutistisch in seiner Ablehnung jeglicher Autorität. Zweitens fehle es auf praktischer Ebene an einer Herausforderung bestehender Autoritäten. Zweitens nennt McLaughlin ein *kulturelles Verständnis*, welches philosophischen mit amerikanischem Anarchismus gleichsetzt. Diesem ist ein ideologisch begründetes Bekenntnis zu individueller Freiheit und einem freien Markt eigen. Viele politische Anarchist*innen weisen diese Anarchismusvariante aufgrund ihres übertriebenen Individualismus, ihres irrationalen Glaubens an den Markt als Instrument der Befreiung und ihres allgemeinen Stillschweigens angesichts sozialer Ungerechtigkeit zurück. Drittens gibt es das oben besprochene *zeitgenössisches Verständnis*, das den akademischen Anarchismus eines Robert Paul Wolf, A. John Simmons u. a. in den Blick nimmt. Dieser hatte einen nachhaltigen Einfluss auf die politische Philosophie und hat beispielsweise Autor*innen wie Joseph Raz dazu bewegt, eine ausgeklügelte Verteidigung politischer Autorität zu entwickeln (vgl. Abschn. 5). Für politische Anarchist*innen ist Robert Paul Wolff aber zu abstrakt und absolutistisch. Seine abstrakte Behandlung von Autonomie und Autorität erlaubt es ihm, für einen absoluten Primat der Autonomie zu argumentieren (vgl. Abschn. 3.1.1). Für McLaughlin ist dies mitunter ein Grund, weshalb Wolff aus anarchistischer Sicht nichts von praktischem Interesse zu sagen hat. Dazu kommt – wie auch im Fall von Simmons’ anarchistischem Projekt – ein starker Individualismus, dem politische Anarchist*innen kritisch gegenüberstehen. Damit ist allen drei Deutungen eine individualistische Position eigen.

Derweil nicht gegen eine solche spricht, müssen wir uns aber fragen, ob wir qua Definition nicht individualistischen Ansätzen absprechen wollen, „philosophisch“ und damit einer ernsthaften Auseinandersetzung würdig zu sein. Für McLaughlin (2010, 20) scheint es auch höchst unwahrscheinlich, dass ein philosophischer Anarchismus nicht sozialistisch sein könnte.

Dafür müsste man davon ausgehen, einzig Individualismus könne theoretisch gestützt werden und sozialistische Prinzipien seien von Natur aus „unphilosophisch“. Philosophischer Anarchismus kann auch kommunitaristisch sein, solange er, wie McLaughlin argumentiert, auf philosophischen Überlegungen fusst. Er nennt Alen Carters analytischen Anarchismus als nicht individualistisches, nicht akademisches Beispiel. A. Carter (2000, 232) versteht Anarchismus als normativen Widerstand gegen bestimmte substanzielle politische Ungleichheiten, kombiniert mit der empirischen Überzeugung, der Staat verkörpere, erzeuge und/oder erhalte diese zwangsläufig. Die zentrale Aussage ist nachfolgende:

[...] political relations select economic relations that develop economic forces that enable the development of the political forces—these political forces stabilizing economic relations that provide them with the surplus they require. [This draws] attention to the tremendous power that the state can exert, [and can predict] accurately the outcome of statist and vanguardist revolutions. (A. Carter 2000, 247, 250).

Was macht nun aber philosophischen Anarchismus „philosophisch“? Um eine Antwort darauf zu finden, brauchen wir ein – zumindest oberflächliches – Konzept davon, was Philosophie ist. Man kann diese etwa als Untersuchung abstrakter und allgemeiner Probleme, die sich mit der Natur des Seins, des Wissens, der Moral, der Vernunft etc. auseinandersetzt, verstehen (Teichman und Evans 1999, 1). Zentrale Elemente sind der argumentative Prozess sowie die Suche nach konzeptueller Klarheit (McLaughlin 2010, 22). Gehen wir von diesem Verständnis aus, können wir philosophischen Anarchismus als starken oder schwachen, individualistischen oder kommunitaristischen Anarchismus fassen, der sich philosophischer Methodik in seiner Auseinandersetzung mit Autorität, Herrschaft usw. bedient.

Ist das Politische Ziel der Untersuchung, dann rückt die *politische Autorität* ins Schlaglicht. Wie Jun (2010, 51) argumentiert, ist der ethische Kern des Anarchismus die Behauptung, jegliche Form zwangsbewehrter Autorität sei verwerflich. Dies könnte somit – wenigstens teilweise – auch auf staatliche zutreffen. Wie in Abschn. 2.3.2 dargestellt, lehnen Anarchist*innen nicht jegliche Form von Autorität ab. Somit stellen sich grundsätzlich zwei, gemäss McLaughlin (2010, 27) verbundene Fragen: Erstens ist dies jene nach Legitimation: Darf eine Person, eine Gruppe von Personen, eine Institution o. Ä. ein autoritatives Recht besitzen? Zweitens die Frage nach einer Verpflichtung: Gibt es eine mit legitimierter Autorität korrelierende Pflicht respektive sollen wir eine solche anerkennen?

Die Zahl der Autor*innen, die eine allgemeine – d. h. für alle Bürger*innen geltende – politische Pflicht ablehnen oder verneinen, hat in den letzten Jahrzehnten zugenommen (Kramer 2008b, 179; Raz 1981, 103; Simmons [1996] 2001, 102; vgl. auch Abschn. 2.2). Aufgrund der sogenannten Korrelationsthese (vgl. Abschn. 2.2) stellt dies staatliche Autorität grundsätzlich infrage. Handelt es sich nun bei allen Autor*innen, welche die politische Pflicht verneinen, um Anarchist*innen? Wenig überraschend lautet die Antwort darauf „nein“. Allerdings haben gerade deren Ansätze die Tendenz, den Glauben daran, man könne staatliche Autorität in irgendeiner Form legitimieren, als einen Trugschluss abzutun (Miller 1984, 15). Dies lässt den Anarchismus als eine „Hintergrundherausforderung“ erscheinen (Simmons [1999] 2001, 126). Besteht – wie etwa R. P. Wolff ([1970] 1998, 5) argumentiert – die Aufgabe der politischen Philosophie darin, die Form und Prinzipien legitimer Autorität zu bestimmen, zu analysieren und demonstrieren, dann ist es unumgänglich, sich mit der anarchistischen These zu beschäftigen. Robert Nozick bringt dies zu Beginn seines Buches *Anarchy, State, and Utopia* (1974) folgendermassen auf den Punkt:

The fundamental question of political philosophy, one that precedes questions about how the state should be organized, is whether there should be any state at all. Why not anarchy? (4).

Nun kann es aber nicht ausreichend sein, die politische Pflicht zu verneinen, um als Anarchist*in zu gelten. Beispielsweise argumentiert William A. Edmundson (1998) im Essay „Legitimate Authority Without Political Obligation“, es gebe zwar keine allgemeine politische Pflicht, aus der Legitimität einer politischen Autorität ergebe sich aber eine Verpflichtung, die bona fide administrative Durchsetzung von Gesetzen nicht zu behindern. Wie Raz' Aussagen in *Authority and Consent* (1981) illustrieren, ist die Unterscheidung zwischen Anarchist*innen sowie Etatist*innen nicht immer trennscharf. Auf der einen Seite qualifiziert Raz seine Position, es gäbe keine generelle politische Verpflichtung, selbst als eine schwache anarchistische Aussage (103, 105). Auf der anderen Seite können Menschen nicht nur gerechte Staaten schaffen (Raz 1981, 105), wie er in *The Morality of Freedom* (1986) darlegt, können diese auch legitime Autorität besitzen (53).

Das Unterscheidungsmerkmal zwischen Anarchismus – egal ob in einer philosophischen Form oder nicht – und etatistischen Ansätzen ist demnach nicht, die politische Pflicht zu verneinen. Es muss demnach die Position bezüglich Autoritäten sein. Die kritische Einstellung gegenüber diesen tei-

len sich Anarchist*innen mit Liberalen (McLaughlin 2007, 36). Für diese ist Freiheit a priori gesetzt und deren Einschränkung ist zu begründen. In diesem Sinn geht Freiheit gegenüber staatlichem Handeln vor und beschränkt dieses. Dies negiert aber nicht die Notwendigkeit einer staatlichen Ordnung. Eher das Gegenteil ist der Fall. So soll der Staat durch rechtsstaatliche Institutionen wie die Grundrechte sowie durch die Schaffung von Rechtssicherheit die individuelle Freiheit der Bürger*innen sicherstellen.⁶³ Im Gegensatz dazu wollen Anarchist*innen staatliche im Speziellen und politische Autorität im Allgemeinen nicht nur beschränken. Sie lehnen jegliche Form zwangsbewehrter und willkürlicher Autorität ab. Dies erlaubt uns, jene Autor*innen zu identifizieren, die einen philosophischen Anarchismus im weiten Sinn vertreten. Diese verneinen sowohl eine politische Pflicht als auch die politische Autorität aller existierenden und/oder potenziellen Staaten. Hier könnte man nun einwenden, dieses Verständnis widerspreche den bisherigen Überlegungen. Denn zu Beginn dieses Abschnitts habe ich argumentiert, philosophischer sei starker oder schwacher, individualistischer oder kommunitaristischer Anarchismus, welcher sich philosophischer Methodik in seinen Auseinandersetzungen bedient. Man könnte daran anschliessend argumentieren, dies verlange, lediglich jene Autor*innen dem philosophischen Anarchismus zuzuordnen, welche anarchistische Prinzipien, Überzeugungen o. Ä vertreten. Dieser Ausschluss qua Definition ist aber als Ausgangspunkt für diese Arbeit wenig dienlich und zu einschränkend, denn die Argumente von Autor*innen wie Wolff oder Simmons haben das Potenzial, uns dabei zu helfen, eine kohärente und überzeugende negative Herausforderung zu formulieren.

63 Hierbei ist zu bedenken, dass es *den* Liberalismus ebenso wenig gibt, wie den Anarchismus. Innerhalb der liberalen Theorietradition gibt es verschiedenste Positionen zum Thema Staat. Derweil dieser für einige Autor*innen zentral ist, um eine freie Gesellschaft aufrechtzuerhalten, nehmen andere eine fast schon anarchistische oder libertäre Position ein. Der Nachtwächterstaat ist beispielsweise bei Nozick (1974) alleinig dafür da, um die individuellen Rechte zu schützen und durchzusetzen. Dem liberalen Freiheitsverständnis folgend sind Sozialliberale in der Tendenz ebenfalls staatskritisch oder -skeptisch, lehnen aber das Konzept des Minimalstaats oder den Marktradikalismus des Anarchokapitalismus ab (Sturn 2021, 344). Für Ordoliberaler ist eine liberale Ordnung kein Selbstläufer, sondern benötigt einen starken und unabhängigen Staat, welcher sie aufrechterhält (Ötsch und Pühringer 2021, 380). Wie diese nicht abschliessende Aufzählung illustriert, kommt dem Staat je nach liberaler Position eine andere Rolle zu. Dass es einen Staat braucht, scheint aber innerhalb der liberalen Tradition ein breiter Konsens zu sein.

Je nachdem, aus welchen Gründen sie allen bestehenden Staaten die Legitimation absprechen, lassen sie sich in zwei Gruppen unterteilen. John Horton (1992, 124) nennt diese positive und negative Ansätze. *Positive Ansätze* sind die „anspruchsvollere“ und „stärkere“ Position, weil sie versuchen, eine Erklärung dafür zu geben, weshalb Staaten moralisch unmöglich sind. Dabei muss eine positive anarcho-philosophische Theorie nicht notwendigerweise legitime staatliche Autorität als theoretisch unmöglich zurückweisen. Deren theoretische Möglichkeit kann akzeptiert werden. Die Voraussetzungen dafür können aber – darauf läuft Wolffs Ansatz hinaus (vgl. Abschn. 3) – so hoch angesetzt sein, dass ein Staat, der diese zu erfüllen vermag, unwahrscheinlich ist. Andererseits finden sich *negative Ansätze*. Solche sind weniger anspruchsvoll als ihre positiven Pendanten. Vertreter*innen dieser Position argumentieren, theoretisch sei eine politische Pflicht und damit legitime Staatlichkeit im Bereich des Möglichen. Negative Projekte verneinen aber, dass bisher, u. a. von einigen der intelligentesten Theoretiker*innen präsentierte Ansätze eine politische Pflicht zu begründen vermochten. Diese Tatsache lässt sie an der Möglichkeit zweifeln, staatliche Autorität effektiv legitimieren zu können. Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Gruppen ist der leicht andere Fokus. Erstere legt ihr Augenmerk in der Tendenz auf die Frage nach Legitimität, zweite auf jene nach einer Verpflichtung.

Simmons ([1996] 2001, 105) schlägt eine vergleichbare Typologisierung anarchistischer Philosoph*innen vor. Er unterscheidet zwischen a priori und a posteriori Ansätzen. Apriorische Projekte – zu diesen zählt Simmons Robert Paul Wolffs Ansatz –⁶⁴ schliessen staatliche Autorität a priori aus, weil diese sich nicht mit anderen grundlegenden Prinzipien (z. B. individuelle Autonomie) vereinbaren lässt. A posteriori Ansätze verneinen dagegen die Möglichkeit legitimer staatlicher Autorität nicht von vornherein, weisen die bisher hervorgebrachten Argumente für die politische Pflicht aber zurück (Simmons [1996] 2001, 105). Damit korrespondiert Simmons' Typ des philosophischen Anarchismus a posteriori mit dem negativen philosophischen Anarchismus in Hortons Typologisierung. Zwischen dem apriorischen und dem positiven philosophischen Anarchismus gibt es ebenfalls eine Überschneidung. Der kleine Unterschied – in Hortons Typologie

64 Simmons begründet seine Einteilung Wolffs mit dessen Aussage, das Konzept legitimer Staaten erscheine nichtssagend und Anarchismus sei die einzige vernünftige Alternative. Im Englischen verwendet Robert Paul Wolff ([1970] 1998, 19) die Formulierung „[...] the concept [...] would appear to be vacuous [...]“. Da diese im Konjunktiv steht, erscheint Simmons' Einschätzung etwas übereilt.

umfasst der positive Typ sowohl apriorischen als auch aposteriorischen philosophischen Anarchismus – verschiebt aber den Blickwinkel auf den typologisierten Gegenstand entscheidend.

Mit Simmons' Typologisierung lässt sich zum einen Wolffs Ansatz nicht korrekt erfassen. Wolff verneint nicht die Möglichkeit legitimer staatlicher Autorität. Diese ist theoretisch möglich, muss aber mit individueller Autonomie vereinbar sein (siehe Abschn. 3.1.2). Zum anderen erfasst Simmons' Typologie die entscheidende Frage nicht. Ob Autorität von vornherein abgelehnt wird oder nicht, ist (zumindest für meine Untersuchung) nicht der relevante Punkt. Wichtiger ist vielmehr, den Blick sowie die Ziele der Autor*innen zu erfassen. Den ersten Aspekt erfasst Simmons mit seiner Typologisierung zwar, diese vernachlässigt aber den zweiten Aspekt. Geht es den Autor*innen darum, lediglich zu zeigen, dass keine zurzeit bekannte Begründung der politischen Pflicht zu überzeugen vermag? Oder möchten sie ein nicht skeptisches Argument präsentieren? Dies erfasst Hortons Unterscheidung in positiven und negativen philosophischen Anarchismus besser. In Abweichung zu Hortons, dessen Typologisierung wie jene von Simmons lediglich auf die skeptischen, d. h. politische Autorität verneinende Elemente fokussiert, fasse ich „positiv“ aber weiter. Denn in Anbetracht der Stossrichtung des politischen Anarchismus, der entgegen den Vorurteilen nicht (dogmatisch) antiautoritär ist und damit politische Autorität nicht notwendigerweise ablehnt, müssen unter die positiven (d. h. nicht skeptischen) Ansätze auch jene Projekte fallen, die alternative Formen politischer Autorität begründen. Um terminologische Überschneidungen mit der Unterscheidung zwischen der negativen und der positiven anarchistischen Herausforderung zu vermeiden, verwende ich *prinzipielle Ansätze* oder *Argumentation* anstelle von „positive Ansätze“ und *skeptische Ansätze* oder *Argumentation* anstelle von „negative Ansätze“.

Damit ist nun noch die Frage zu klären, in welchem Verhältnis der philosophische Anarchismus zur anarchistischen Theorietradition steht. Wie im Abschn. 2.3.2 argumentiert, handelt es sich beim Anarchismus um eine diverse und manchmal widersprüchliche ethische Diskussion über revolutionäre Praxis. Auf theoretischer Ebene drückt sich dies durch eine Vielzahl theoretischer Perspektiven aus, die lediglich durch gewisse geteilte Überzeugungen und Verständnisse zusammengehalten werden (Graeber 2004, 8). Einen dieser Kernwerte – Ablehnung von Herrschaft – teilen sich politische Anarchist*innen und philosophische Anarchist*innen im weiten Sinn. Die beiden weiteren Kernwerte – Diversität und Ethos der direkten

Aktion – sind nicht notwendigerweise Werte, die Autor*innen vertreten, die wir dem philosophischen Anarchismus im weiten Sinn zuschreiben. Sie sind aber Werte, welche die Theoriebildung der anarchistischen Bewegung informieren und über eine exklusiv negative Herausforderung hinausweisen. Anarchist*innen wollen nicht nur zeigen, dass der Status quo nicht legitim ist. Für sie sind ihre Institutionen dem Status quo überlegen und dies wollen sie durch ihre Praxis plausibilisieren. Folglich kann ein genuin anarchistisches Projekt nicht ausschliesslich negativ sein und muss die Kernwerte – implizit oder explizit – aufnehmen. In diesem Sinn handelt es sich bei den Kernwerten um notwendige Aspekte des philosophischen Anarchismus im engeren Sinn.⁶⁵

Die philosophischen Anarchist*innen formulieren aber nicht nur eine Herausforderung, sie sehen sich selbst einigen gegenüber. Erstens kann man insbesondere Vertreter*innen eines philosophischen Anarchismus im weiten Sinn vorwerfen, es handle sich lediglich um ein skeptisches Projekt ohne Mehrwert für eine Debatte, welche darauf zielt, unsere Gesellschaft voranzubringen, zu optimieren etc. (vgl. dazu z. B. J. Wolff 1996). In der Tat ist der Skeptizismus gegenüber Autorität im Sinne einer Ablehnung von Herrschaft ein konstitutives Element anarchistischer Theorien und viele in meinen Augen überzeugende Argumente basieren darauf. Dies entkräftet aber die Relevanz der Frage nicht, ob eine rein skeptische Theorie einen wertvollen Beitrag zur Diskussion zu leisten vermag. Weshalb sollte man sich mit dem philosophischen Anarchismus beschäftigen, wenn er uns lediglich zweifeln lässt? Um dieser Kritik zu begegnen und den philosophischen Anarchismus als relevante und interessante Theorienfamilie darzustellen, muss man explizit die positiven Aspekte philosophisch-anarchisti-

65 Mein Verständnis des philosophischen Anarchismus im engeren Sinn weist gewisse Überschneidungen mit dem *kritischen philosophischen Anarchismus* auf, den Egoumenides (2014, 4) verteidigt. Sie definiert diesen als eine Position, welche die vielversprechendsten Theorien untersucht, welche die Existenz einer politischen Pflicht verteidigen wollen. Aus deren Scheitern leitet diese Position als konstruktive Folgerung ab, dass es keine allgemeine politische Pflicht gibt und dass damit staatliche Autorität nicht legitimiert ist. Diese Kritik ist dabei mit einer Vorstellung davon verbunden, wie eine ideale legitime Gesellschaft beschaffen sein sollte. Dies informiert das Verständnis davon, wie politische Gesellschaften nicht organisiert sein dürfen, um als legitim zu gelten. Der kritische philosophische Anarchismus betrachtet alle bestehenden Staaten als illegitim, da sie diesem Ideal – insbesondere der Forderung nach Herrschaftsfreiheit nicht entsprechen. Darin steht er im Einklang mit dem politischen Anarchismus. Letztlich ist die Position des kritischen philosophischen Anarchismus eine Mischung aus philosophischem und politischem Anarchismus.

scher Ansätze herausarbeiten respektive eine rein oder primär skeptische Position um positive Aspekte ergänzen. Diese spricht dafür, die theoretischen Überlegungen zu anarchistischen Gesellschaften aufzunehmen und so eine Herausforderung zu formulieren, die einem philosophischen Anarchismus im engeren Sinn entspricht.

Ein weiterer möglicher – und bis zu einem gewissen Grad „verwandter“ – Kritikpunkt bringt Miller (1984, 15) auf den Punkt: Philosophischer Anarchismus sei ein „blutleerer Vertreter“ anarchistischer Theorien. So gibt A. John Simmons selbst zu, philosophischer Anarchismus stelle bestehende Institutionen nicht infrage und habe vermutlich kaum Einfluss auf bestehende soziale Praktiken (Egoumenides 2014, 43–45). Weshalb sollte man sich mit dieser Theorie auseinandersetzen, wenn diese keinerlei praktische Auswirkungen besitzt? Man könnte gar argumentieren, philosophische Anarchist*innen verneinen zuerst legitime staatliche Autorität, nur um sie danach durch die sprichwörtliche Hintertüre wieder einzuführen. Zwar besitzen wir in ihren Augen keine politische Pflicht, haben aber gute Gründe, Staaten nicht nur nicht abzuschaffen, sondern ihnen auch keinen Widerstand zu leisten. Um diesem Kritikpunkt zu begegnen, muss man zeigen können, dass eine anarcho-philosophische Haltung praktische Auswirkungen – z. B. auf die individuelle Attitüde gegenüber staatlichen Institutionen – besitzt. Dies spricht ebenfalls dafür, eine Herausforderung zu formulieren, die sowohl negative und positive Aspekte umfasst.

Ein dritter Kritikpunkt bezieht sich nicht nur auf den philosophischen, sondern auch auf den politischen Anarchismus. In ihrem Streben, den Staat abzuschaffen oder ihm zumindest legitime Autorität zu verweigern, verfehlen die Anarchist*innen ihr Ziel: Ihre Ansätze verringern Ungerechtigkeiten nicht, sie fördern sie sogar. Beispielsweise argumentiert Luara Ferracioli (2015) in ihrem Essay „The Anarchist’s Myth: Autonomy, Children, and State Legitimacy“, die philosophischen Anarchist*innen mögen korrekt sein in ihrer Annahme, in einem Naturzustand würden natürliche Rechte nicht systematisch verletzt.⁶⁶ Doch dieser ist nicht zwingend deckungsgleich mit einem Kontext, in welchem Kinder erlernen können, autonom zu sein (382). Ohne Staat bzw. staatliche Autorität überlässt man die Entwicklung individueller Autonomie der Laune der Eltern, da staatliche Institutionen Kinder nicht mehr vor potenziellen schädlichen familiären Eingriffen in die natürliche Entwicklung der Kinder zu autonomen moralischen Akteur*in-

66 Auf Ferraciolis Argumentation gehe ich im Abschn. 3.1.3 vertieft ein.

nen schützen könnten (376). Ferraciolis Kritik ist mit jener von Jonathan Wolff (2016, 47–48) vergleichbar: Ohne externe Autorität müssen Anarchist*innen auf das moralische Urteil jedes Einzelnen abstellen. Das Problem widersprüchlicher Urteile oder antisozialen Verhaltens wird in der analytischen Tradition gelöst, indem Anarchist*innen „gütiger Essentialismus“ unterstellt wird (Franks 2012, 60–61). Ohne den verfälschenden Einfluss des Staates respektierten die Menschen individuelle Freiheiten von sich aus und kooperierten selbstverständlicherweise miteinander. Um diesem und vergleichbaren Argumenten entgegenzutreten, gilt es, die „wahre“ Motivation hinter dem (philosophischen) Anarchismus zu zeigen und deren praktische Schlussfolgerungen zu interpretieren. Daraus ergeben sich einige Fragen: Erstens ist zu bestimmen, inwieweit der Anarchismus auf diese essentialistische Grundannahme angewiesen ist.⁶⁷ Zweitens muss man zeigen, wie solche allfälligen anarchistischen Annahmen, welche unter idealen Umständen überzeugend sein können, auf unsere „unvollkommene“ Lebenswelt zu übertragen wären?

Zusammenfassend kann man demnach sagen, anarcho-philosophische Theorien sehen sich mindestens drei Hauptkritikpunkten gegenüber: Erstens fehle ihnen die theoretische und zweitens die praktische Relevanz. Als dritter Punkt können ihnen ihre zu idealisierten Annahmen vorgeworfen werden. Um das Ziel zu erreichen, eine möglichst überzeugende Form des philosophischen Anarchismus zu formulieren, sind folglich Antworten auf diese Kritik zu finden.

2.4 Erstes Zwischenfazit: Anarchistische Kritik am staatlichen Autoritätsanspruch

In diesem Kapitel habe ich einerseits die zentralen Konzepte, welcher meiner Arbeit zugrunde liegen, skizziert und andererseits die Gründe, welche dafürsprechen, sich vertieft mit anarchistischen Theorien zu beschäftigen, umrissen. Dabei ist ein Punkt klar geworden: „Den“ Anarchismus gibt es nicht. Beim Anarchismus – verstanden als eine Sammlung politischer Ideen und Konzepte – handelt es sich um eine Theorienfamilie, die sich die Ab-

67 Wie Franks (2012, 61) richtigerweise feststellt, ergeben sich aus solchen idealisierenden Überlegungen zum einen ein epistemologisches (können wir überhaupt die „universelle“ menschliche Natur erkennen?) und zum anderen ein praktisches Problem (weshalb haben die „gutmütigen“ Menschen überhaupt einen Staat geschaffen?). Siehe dazu Abschn. 6.2.

lehnung von Herrschaft teilt sowie eine gemeinsame Idee des Guten – der freie Mensch – besitzt. Dies motiviert den Angriff auf den (real existierenden) Staat. Dieser ist aber nicht das einzige Ziel anarchistischer Kritik. Im Fokus liegen z. B. ebenfalls der Kapitalismus, organisierte Religion sowie weitere auf Herrschaft, Unterdrückung oder Ausbeutung beruhende soziale Organisationsformen. Als Mittel, um ihre Ziele umzusetzen, dient den Anarchist*innen die direkte Aktion, die man am besten als eine Form präfigurativer Politik begreift. Diese zielt darauf, im Hier und Jetzt anarchistisch zu leben und damit unter anderem die Performanz anarchistischer Lebensweisen zu plausibilisieren. Deren effektive Ausgestaltung ist divers und vielfältig. Daraus zu schliessen, der Anarchismus sei theoriefeindlich und/oder inkohärent, wäre falsch und wird der Tatsache, dass Diversität ein anarchistisches Kernkonzept ist, nicht gerecht. Ferner zielen anarchistische Ansätze nicht auf *eine* utopische Vorstellung ab, wie eine ideale Gesellschaft auszusehen hat. Das anarchistische Transformationsverständnis versteht die direkte Aktion als einen nie endenden Prozess, um herrschaftsfreie Organisationsformen zu schaffen. Die Idee ist, den Wandel im Hier und Jetzt durch das Leben herrschaftsfreier Alternativen direkt umzusetzen (vgl. Abschn. 2.3.2).

In diesem Sinne handelt es sich beim Anarchismus um eine auf die Praxis gerichtete Ideologie. Wie passt da der „philosophische“ Anarchismus ins Bild? Ich habe diesen als starken oder schwachen, individualistischen oder kommunitaristischen Anarchismus beschrieben, der sich philosophischer Methodik in seiner Auseinandersetzung mit Autorität bedient (vgl. Abschn. 2.3.3). Philosophische Anarchist*innen im weiten Sinn verneinen sowohl eine politische Pflicht als auch die politische Autorität aller existierenden und/oder potenziellen Staaten. Diese rein oder primär skeptische Herangehensweise wirft aber Fragen über die Relevanz auf. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn dieser Skeptizismus mit der These verknüpft wird, wir hätten aber gute Gründe, Staaten nicht nur nicht abzuschaffen, sondern ihnen auch keinen Widerstand zu leisten. Diese spricht dafür, einen holistischeren Zugang zu wählen und die negative um eine positive Herausforderung zu ergänzen. Und hier ist es angebracht, auf anarchistische Überlegungen darüber zurückzugreifen, wie unser Zusammenleben herrschaftsfrei oder -arm gestaltet werden kann. Dieser Anspruch verweist auf einen philosophischen Anarchismus im engen Sinn, d. h. um einen philosophischen Anarchismus, der anarchistische Kernwerte zumindest implizit aufnimmt. Somit handelt es sich bei diesem um einen Metaanarchismus, der sich auf die theoretischen Aspekte konzentriert. Denn auch als

praktische Ideologie ist der Anarchismus auf einen normativen Unterbau angewiesen.

Die vielfältigen Gegenentwürfe zum Status quo, welche die anarchistische Bewegung hervorgebracht hat, sind ein Grund, sich mit anarchistischen Theorien zu befassen (vgl. Abschn. 2.3.1). Weitere beziehen sich auf die Idee, der Anarchismus sei die Hintergrundherausforderung etatistischer Ansätze. Zum einen hilft er dabei, einen Status-quo-Bias zugunsten des Staates zu vermeiden und zeigt uns Alternativen zu diesem auf. Zum anderen zwingt er dazu, die Beziehung zwischen Staat und Individuum zu hinterfragen, was ihn zu einem wertvollen Argumentationsinstrument macht.

Die nachfolgenden Kapitel fokussieren nun anhand einiger exemplarischer Autor*innen auf den philosophischen Anarchismus. Dieser kann, wie gesehen, einerseits eine prinzipielle Argumentation verfolgen und versuchen, eine Erklärung dafür zu geben, weshalb Staaten moralisch unmöglich sind. In diese Kategorie fällt Robert Paul Wolffs Ansatz, auf den ich im nächsten Kapitel eingehe. Philosophischer Anarchismus kann aber auch eine skeptische Argumentation verfolgen und argumentieren, theoretisch sei eine politische Pflicht und damit legitime Staatlichkeit im Bereich des Möglichen, aber bisher seien einige der intelligentesten Theoretiker*innen an überzeugenden Ansätzen gescheitert. Diese Tatsache muss uns an der Möglichkeit zweifeln lassen, ob sich staatliche Autorität legitimieren lässt. Diesen Ansatz wählt A. John Simmons in seinem Projekt, auf das ich im Abschn. 4 eingehe. Dabei gilt es unter anderem, Gegenargumente für die drei identifizierten Hauptkritikpunkte – anarchistischen Theorien fehle die theoretische sowie die praktische Relevanz und ihre Vorstellung des Menschen sei zu idealisiert – zu finden (vgl. Abschn. 2.3.3).

