Manuel S. Hubacher

Staatenlose Gesellschaft?

Die anarchistische Herausforderung und die Grenzen staatlicher Autorität

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Manuel S. Hubacher

Staatenlose Gesellschaft?

Die anarchistische Herausforderung und die Grenzen staatlicher Autorität

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Schweizerischer Nationalfonds

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Zugl.: Bern, Univ., Diss., 2023

1. Auflage 2024

© Manuel S. Hubacher

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-1785-0
ISBN (ePDF): 978-3-7489-4460-7

DOI: https://doi.org/10.5771/9783748944607

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung

In den westlichen Demokratien erleben wir tagtäglich, welche Vorteile und Annehmlichkeiten sich daraus ergeben, in einer staatlich organisierten Gesellschaft zu leben. Daher überrascht die zentrale Rolle kaum, die der Staat in der politischen Philosophie spielt. Viele zeitgenössische Autor*innen sehen in diesem den geeigneten Akteur für Gerechtigkeit oder Reformen. Staatlichkeit argumentationslos als gegeben anzusehen ist aber problematisch und verhindert sowohl eine kritische Auseinandersetzung mit dem Status quo als auch eine ernsthafte Beschäftigung mit Alternativen. Dies spricht dafür, sich mit den dezidiertesten Kritiker*innen von Staatlichkeit auseinanderzusetzen: den Anarchist*innen. Diese weisen den staatlichen Anspruch auf legitime politische Autorität zurück und bilden damit die negative Hintergrundherausforderung gegen Staatlichkeit. Darüber hinaus bietet der Anarchismus im Sinne einer positiven Herausforderung eine alternative Vorstellung davon, wie sich eine Gesellschaft politisch herrschaftsfrei organisieren lässt.

Durch eine Beschäftigung mit den philosophischen Anarchisten Robert Paul Wolff und A. John Simmons sowie unter Rückgriff auf Joseph Raz formuliere ich in dieser Arbeit eine überzeugende negative und positive anarchistische Herausforderung. Nehmen wir diese ernst, dann lässt sich lediglich jenes staatliche Handeln legitimieren, das uns ein selbstbestimmtes und emanzipiertes Leben ermöglicht.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Danksagungen

All denjenigen, die mich beim Verfassen dieser Arbeit unterstützt, begleitet und motiviert haben, bin ich zu grossem Dank verpflichtet. Zunächst danke ich Prof. Dr. Markus Stepanians, der diese Arbeit betreut hat. Seine Rückmeldungen und Hinweise haben mir neue Perspektiven und Einsichten eröffnet, ohne die diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Bei meiner Familie, meinen Freunden und meinen Bekannten bedanke ich mich herzlich dafür, dass sie an mich geglaubt und mich während dem Verfassen dieser Arbeit motiviert haben. Zu guter Letzt bedanke ich mich bei meiner Partnerin Irina Döring, die mir mit Rat und Tat zur Seite gestanden, stets an mich geglaubt hat und damit massgeblich dazu beigetragen hat, meine Ideen aufs Papier zu bringen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Danksagungen 7

1 Einleitung 13

2 Von legitimer staatlicher Autorität und dem Zweifel daran 27

2.1 Der staatliche Autoritätsanspruch 32

2.1.1 Staats- und Nationenbildung 33

2.1.2 Der moderne Staat 37

2.1.3 Das Konzept politischer Autorität 41

2.2 Das Problem der politischen Pflicht 49

2.2.1 Eine politische Pflicht durch Zustimmung 54

2.2.2 Fairness: Den gerechten Anteil tragen 57

2.2.3 Dankbarkeit verpflichtet 62

2.2.4 Natürliche Pflicht: Gerechte Institutionen sind zu unterstützen 65

2.2.5 Mitgliedschaft als Grundlage der politischen Pflicht 66

2.3 Anarchismus: die Hintergrundherausforderung gegen staatliche Autorität 69

2.3.1 Weshalb sollte man sich mit dem Anarchismus beschäftigen? 69

2.3.2 Der Anarchismus im Allgemeinen 74

2.3.3 Der philosophische Anarchismus 88

2.4 Erstes Zwischenfazit: Anarchistische Kritik am staatlichen Autoritätsanspruch 97

3 Autonomie und Autorität: unvereinbare Konzepte? 101

3.1 Den Anarchismus verteidigen 103

3.1.1 Die Frage: Autonomie oder Autorität? 103

3.1.2 Eine republikanische Lösung: Wolff über Jean-Jacques Rousseau 112

3.1.3 Autonomie und Autorität sind doch vereinbar 120

3.2 Die politische Pflicht und das Selbst 132

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.3 Zweites Zwischenfazit: Autonomie ist zentral, aber nicht zentral genug 141

4 Keine politische Pflicht, keine legitime politische Autorität? 145

4.1 Keine Begründung der politischen Pflicht kann überzeugen, oder? 148
4.1.1 Weil wir Bürger*innen sind? 149
4.1.2 Eine Frage der Gerechtigkeit? 164
4.1.3 Rechtsgehorsam aus Dankbarkeit? 171
4.1.4 Begründet Fairness eine politische Pflicht? 174
4.1.5 Hat wer zugestimmt? 181

4.2 Das Individuum zwischen Naturzustand und Staat 194

4.3 Ohne Legitimation kann staatliches Handeln gerechtfertigt sein 203

4.4 Wie überzeugend ist Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung? 209
4.4.1 Ist Zustimmung relevant? 211
4.4.2 Zahmer Anarchismus? Blutleerer Anarchismus? Kein Anarchismus? 216

4.5 Drittes Zwischenfazit: Die politische Pflicht eignet sich nicht für das konservative etatistische Projekt 230

5 Autorität als Dienstleistung? 235

5.1 Autoritäten als Dienstleister: Raz' Dienstleistungskonzeption 236
5.1.1 Die Rechtfertigung von Autorität 236
5.1.2 Können Staaten Dienstleister in Raz' Sinne sein? 240

5.2 Sind politische Autoritäten wirklich Dienstleister? 245
5.2.1 Ist das Recht ein nahtloses Netz? 247
5.2.2 Führt der Stückwerkscharakter zu Unsicherheit? 256
5.2.3 Können ungerechte Regimes legitime politische Autorität erlangen? 259
5.2.4 Welche Rolle spielt die Autorität demokratischer Entscheide? 262
5.2.5 Verschiebt sich das Überforderungsproblem lediglich? 267

5.3 Neue und alte Autoritäten nebeneinander? 271

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.4 Eine Herausforderung auf Basis von Raz' Dienstleistungskonzeption? 277
5.4.1 Simmons' skeptischer Ansatz oder Raz' Dienstleistungskonzeption? 278
5.4.2 Mit was korreliert Autorität? 286
5.4.3 Dienstleistungskonzeption als Grundlage für die positive Herausforderung 291
5.5 Viertes Zwischenfazit: Die Dienstleistungskonzeption legitimiert nicht ausschliesslich staatliche Autorität 293

6 Alternative zu Staatlichkeit? 301
6.1 Die positive Herausforderung: eine „anarchistische" Gesellschaft? 304
6.1.1 Die anarchistische Gesellschaft gibt es nicht 305
6.1.2 Der anarchistische Freiheitsbegriff 311
6.1.3 Anarchistische Institutionen? 331
6.2 Ist die Vorstellung einer „anarchistischen" Gesellschaft nicht naiv? 337
6.2.1 Setzen anarchistische Gesellschaften nicht zu „gute" Menschen voraus? 338
6.2.2 Ist politische Organisation ohne Souveränität naiv? 343
6.3 Fünftes Zwischenfazit: Die anarchistische Alternative zu Staatlichkeit 372

7 Progressive Sicherheit 377
7.1 Eine liberale Antwort auf die anarchistische Herausforderung 379
7.2 Sicherheit progressiv interpretiert 395
7.2.1 Sozialstaat 397
7.2.2 Bildungssystem 401
7.2.3 Einwände gegen die progressive Sicherheit 412

8 Fazit: Staatenlose Gesellschaft? 417

9 Literatur 435

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1 Einleitung

Louf i am Bundeshus sider verby
Mues i gäng dänke, s'steit numen uf Zyt
S'länge fürs z'spränge paar Seck Dynamit[1]
– *Mani Matter, Dynamit.*

Im Chanson „Dynamit" des Berner Chansoniers Mani Matter begegnet der Ich-Erzähler bei seinem abendlichen Spaziergang durch Bern einem Mann, der das Schweizer Bundeshaus sprengen und damit einer anarchistischen Ordnung zum Durchbruch verhelfen will.[2] Der Erzähler interveniert und hält dem Anarchisten darauf eine glühende Rede über die Vorteile, welche die Schweiz ihren Bürger*innen biete. Das Rütli[3], die Freiheit und die Demokratie beschwörend gelingt es dem Erzähler am Ende, den Anarchisten umzustimmen und dadurch den Staat zu retten. Als der Erzähler später im Bett liegt, beglückwünscht er sich zunächst zu seiner Tat und spricht sich für seine Verteidigung der Schweiz einen Orden zu. Und weshalb sollte er nicht? Staatliche Institutionen sind für plurale Gesellschaften essenziell und sichern unser tägliches Zusammenleben. Die politischen Institutionen und Instrumente erlauben uns, Konflikte gewaltfrei auszutragen und allgemein verbindliche Regelungen zu finden. Wir erhalten Zugang zu Bildung und die Grundversorgung stellt uns Infrastrukturen und Einrichtungen zur Verfügung, die unser tägliches Leben einfacher gestalten. Der öffentliche Verkehr oder die Verkehrsinfrastruktur für den Individualverkehr erlauben uns, von A nach B zu gelangen. Das Stromnetz versorgt uns mit Elektrizität, Wasserleitungen geben uns Zugang zu sauberem Trinkwasser und durch die Kommunikationsinfrastruktur können wir nicht nur jederzeit mitein-

1 Hochdeutsch: Gehe ich seitdem am Bundeshaus vorbei, muss ich stets daran denken, dass dieses nur auf Zeit steht. Zum Sprengen reichen einige Säcke Dynamit.

2 Damit bedient Mani Matter das klassische Vorurteil, Anarchist*innen seien gewalttätig. Obwohl das Klischee, Anarchismus weise eine enge Verbindung zu Gewalt und Terrorismus auf, eine gewisse historische Grundlage hat, haben zu jeder Zeit die meisten Anarchist*innen Gewalt abgelehnt (vgl. Abschn. 2.3.2).

3 Das Rütli ist ein Wieslandkomplex am Ostabhang des Seelisbergs oberhalb des Urnersees. Der Ort spielt im Gründungsmythos der Schweiz eine wichtige Rolle. Dort sollen die heimlichen Zusammenkünfte der Urschweizer Eidgenossen aus Uri, Schwyz und Unterwalden bei ihrer Verschwörung gegen die Landvögte stattgefunden haben (Stadler 2012).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ander sprechen, wir können auch jederzeit Informationen abrufen. Der Abfall wird entsorgt, das Abwasser wird beseitigt und Gesundheitsdienstleistungen werden bereitgestellt. Die Demokratien westlicher Prägung geben uns die Möglichkeit, politisch zu partizipieren und garantieren uns einen breiten Katalog an politischen und sozialen Grundrechten. Diese sichern uns unter anderem, sollten wir mit dem Gesetz in Konflikt kommen, ein faires Verfahren zu oder gestehen uns Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sowie freie Meinungsäusserung zu. Werden unsere Rechte verletzt, haben wir alle zustehende Möglichkeiten, dagegen vorzugehen. Durch die Sozialpolitik ist ein minimaler Lebensstandard garantiert, indem wir Zugang zu finanziellen Mitteln oder zu Dienstleistungen erhalten, Institutionen der sozialen Sicherheit sichern uns gegen materielle Risiken durch Unfall, Krankheit, Alter oder Arbeitslosigkeit ab und durch verschiedene Instrumente ist der Staat vielerorts ein Garant für eine (minimale) Chancengleichheit, die in einem gewissen Grad klassen- und statusunabhängigen Zugang zu sozialen und kulturellen Dienstleistungen gibt. Institutionen wie die Polizei schützen unser Leib und Leben, indem sie beispielsweise Verbrechen verhindern oder aufklären und dazu beitragen, Lösungen zu Koordinationsproblemen (z. B. im Strassenverkehr) aufrechtzuerhalten. Die Liste der Vorteile und Möglichkeiten, die uns moderne Staaten bieten, liesse sich beliebig erweitern, und lässt die Verteidigung der Errungenschaften, die uns eine staatlich verfasste Gesellschaft gebracht hat, als ein Muss erscheinen.

Daher überrascht die zentrale Rolle kaum, die der Staat in der politischen Philosophie spielt. Ein Beispiel dafür ist John Rawls' (1999, 7) Argumentation, wonach der primäre Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft sei. 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 diesem – trotz Uneinigkeit über das richtige oder gute staatliche Handeln – den geeigneten Akteur für Gerechtigkeit oder Reformen (Morris 2011, 544). Dieses Verständnis deckt sich mit unserem Alltagsverständnis. Staaten sind vielerorts *die* Form politischer Organisation und für viele Menschen ist das Konzept Politik untrennbar mit Staatlichkeit verknüpft. Damit stellt dieses Konzept ein epistemisches Regime dar, das den Diskurs über politische Organisationsformen beschränkt (Kinna und Prichard 2019, 234–35; Loick 2012, 21). Dies ist, führen wir uns die geopo-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

litische Realität vor Augen, nicht weiter verwunderlich. Mit wenigen Ausnahmen (z. B. die Antarktis) ist faktisch die gesamte Landmasse der Erde (formell) Teil eines staatlichen Territoriums (Loick 2012, 29; Morris 2011, 544). Diese augenscheinliche empirische Evidenz für die Performanz von Staaten in Kombination mit den massiven Vorteilen, die sie uns bringen, sprechen dafür, die Existenz von Staaten als gegeben anzusehen. Zudem haben wir gute moralische Gründe, Staatlichkeit als einzig angemessene Form politischer Organisation zu akzeptieren. Beispielsweise ist für Immanuel Kant (MS, AA VI:264) die Schaffung einer „bürgerlichen Verfassung" eine moralische Pflicht. Lediglich eine staatliche Ordnung ist für ihn in der Lage, das Recht durchzusetzen und damit ein geregeltes Nebeneinander der Bürger*innen zu garantieren sowie deren Eigentumsansprüche zu sichern. Das Recht definiert die „[…] Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (Kant, MS, AA VI:219). Verbleiben wir in einem Zustand ohne staatliche Ordnung, wären unsere individuellen Freiheiten nicht ausreichend geschützt. Wollten die Menschen in diesem Zustand verbleiben, täten sie unrecht und handelten unmoralisch (Kant, MS, AA VI:307–8).

All dies lässt einerseits die Handlung des Anarchisten in Mani Matters Chanson als irrational und unmoralisch erscheinen und spricht andererseits für den Orden, den sich der Erzähler zuspricht. Ist das Gebot der Stunde nicht, die Errungenschaften der modernen Demokratien westlicher Prägung gegen radikale Angriffe zu verteidigen? Zumal solche Angriffe nicht mehr nur hypothetischer Art, sondern tatsächlich im Gange sind, wie die Situation in Ungarn oder die Ereignisse rund um den Sturm auf das Kapitol in Washington, D.C. am 6. Januar 2021 bezeugen. Derweil wir gute Gründe haben, den westlichen Rechtsstaat gegen Angriffe zu verteidigen, die auf Ideologien der Ausgrenzung basieren, dürfen wir darüber die Schattenseiten staatlichen Handelns nicht ausblenden. Dies kommt in Mani Matters Chanson ebenfalls zum Ausdruck. Denn dem Erzähler kommen am nächsten Tag Zweifel, ob er die Schweiz berechtigterweise gelobt hat. Dazu gesellt sich die Erkenntnis, dass der politische Status quo – im Chanson symbolisiert durch das Bundeshaus – nicht bis in alle Ewigkeit gegeben ist.

Staatlichkeit bietet uns, in anderen Worten, nicht nur Vorteile, aus ihr ergeben sich auch massive Nachteile, Probleme und Herausforderungen. Erstens müssen wir uns fragen, ob die Gräuel des 20. Jahrhunderts ohne staatliche Organisation möglich gewesen wären. Die Übel des modernen

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Staates sind frappierend und erschreckend (Morris 1998, 14). Dieser ist Schauplatz, wenn nicht sogar der Verursacher von ausserordentlichen Verbrechen. Ein trauriges Bespiel dafür sind die Internierungs- und Konzentrationslager. Deren Zweck und Funktion unterscheidet diese von anderen Formen und Institutionen des Freiheitsentzugs: Personen werden meistens nicht aufgrund ihrer Taten, sondern aufgrund persönlicher Merkmale wie Ethnie oder politischer Gesinnung inhaftiert. Die Praxis ist dabei nicht lediglich ein verabscheuungswürdiges Kapitel des Zweiten Weltkrieges, für das die Unrechtsregime in Nazideutschland oder im faschistischen Italien verantwortlich gemacht werden können. Die Konzentrationslager der Nazis wie Auschwitz oder die Gulags in der UdSSR sind vielmehr Teil einer globalen Praxis. Diese begann in einem kolonialen Kontext Ende des 19. Jahrhunderts und breitete sich im Laufe des 20. Jahrhunderts über den Globus aus (Mühlhahn 2010; Stone 2017). Internierungs- und Konzentrationslager sind nicht die einzigen Beispiele, die belegen, dass das Instrumentarium staatlicher Zwangs- und Gewaltmittel genutzt wurde und wird, um gegen Andersdenkende, Oppositionelle oder Minderheiten vorzugehen. Angesichts der Machtfülle moderner Staaten ist der enorme Massstab staatlichen Unrechts nicht überraschend (Morris 1998, 14). Der Umfang der Bereiche, in denen Staaten ein Recht zum Regieren in Anspruch nehmen, ist immens. So beanspruchen Staaten für sich, bestimmen zu können, welche Lebensweise und -pläne akzeptierbar sind und welche nicht. Beispiele dafür sind Assimilationspolitiken wie in Australien (die Gestohlenen Generationen) oder den USA (Amerikanisierung der amerikanischen Ureinwohner*innen). Der Umgang mit Homosexualität ist ein weiteres Beispiel dafür, wie staatliche Repressalien genutzt werden, um Menschen bis ins Intimste hinein vorzugeben, was normales Verhalten ist.

Staaten mögen nicht die einzigen Organisationsformen sein, die für sich beanspruchen, Menschen vorgeben zu dürfen, wie diese zu leben haben. Was Staaten aber von anderen Organisationen wie der Kirche unterscheidet, ist der zwangsbewehrte Charakter rechtlicher Normen. Das Recht ist – folgen wir Joseph Raz (1986, 70) – das Instrument, durch welches Staaten einen Grossteil ihrer politischen Macht ausüben. Die darin festgeschriebenen Rechtspflichten sind zwangsbewehrt und können oder müssen bei Nichterfüllung durch staatliche Anordnung oder Androhung durchgesetzt werden (Hoerster 2006, 12; vgl. ebenfalls Benjamin [1921] 2018, 251). Die Durchsetzung obliegt dabei exklusiv staatlichen Organen, da Staaten für sich reklamieren, das Monopol legitimer Gewalt und Souveränität zu besitzen (Morris 1998, 15–16). In seiner bekannten Staatsdefinition macht

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Max Weber (1919, 5) folglich auch die Fähigkeit, das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit erfolgreich zu beanspruchen, zum entscheidenden Merkmal des Staates. Dies illustriert, wie eng Staatlichkeit respektive Souveränität mit Gewalt verknüpft ist, und teilt in der politischen Sphäre Gewalt in legitime staatliche und nicht legitime, nicht staatliche Gewalt auf. Dieser Unterschied ist aber lediglich symbolischer Natur, da im Grunde genommen – neben der Frage, ob die Zwangsanwendung rechtmässig ist – bloss ein Symbol wie eine Polizeimarke darüber entscheidet, ob Gewalt legitim oder nicht legitim ist (Loick 2012, 20). Und bleibt Gewalt nicht Gewalt, egal ob und wie sie gerechtfertigt wird? Auch wenn wir dies verneinen und die Möglichkeit legitimer Gewalt akzeptieren, müssen wir den zwangsbewehrten Charakter rechtlicher Normen als empirische Tatsache anerkennen. Dies erlaubt, Macht über die Bürger*innen auszuüben. Menschen wider ihre Einstellungen, Überzeugungen und moralischen Überlegungen zu zwingen, eine Handlung (nicht) auszuführen, einen Lebensentwurf (nicht) zu verfolgen usw. greift aber tief ins Selbst einer Person ein und stellt deren Autor*innenschaft über ihr Leben infrage und schränkt ihre Freiheiten ein.

Neben Souveränität – die sich intern in einem Anspruch auf Letztinstanzlichkeit und Omnikompetenz (Loick 2012, 41) und extern in einem Anspruch auf Immunität gegen Einmischung von aussen in interne Angelegenheiten (Goldmann 2001, 63; Morris 1998, 41) ausdrückt – erwarten Staaten von „ihren" Bürger*innen Loyalität (Morris 1998, 45). Dies deckt sich mit der Vorstellung, Bürger*innen hätten eine Pflicht gegenüber ihrem Staat. Derweil keine Einigkeit über den genauen Umfang besteht, besteht in der philosophischen Diskussion die Tendenz, eine solche *politische Pflicht* mindestens mit einer moralischen Verpflichtung gleichzusetzen, 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). Insbesondere der letzte Aspekt scheint dabei für eine Person problematisch zu sein. Besitzen wir eine politische Pflicht, dann ist der moralische Grund, eine Rechtsnorm zu befolgen, nicht deren Gerechtigkeit, Effizienz etc., sondern deren Charakter als eine durch das Rechtssystem definierte Norm. Damit ist nicht deren Inhalt, sondern deren Natur das Handlungsmotiv (McLaughlin 2007, 56), was die Handlungen eines Individuums von seinen Überlegungen abkoppelt (Mokrosińska 2012, 5). Verlangt die politische Pflicht dadurch aber nicht, die individuelle Kontrolle über die eigenen Handlungen aufzugeben?

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ist dies der Fall, dann stellt sich die Frage, wie eine politische Pflicht mit der Idee des selbstständig handelnden Individuums zusammengehen kann. Auf dieses wird unter anderem im politischen Diskurs mit dem Schlagwort Selbstverantwortung referenziert, was – zumindest oberflächlich – für eine breite Akzeptanz des Konzepts spricht. Wenn Selbstverantwortung eine grundlegende Handlungsmaxime sein soll, ist dies nicht inkompatibel mit dem staatlichen Anspruch auf Souveränität? 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. Doch was ist, wenn moralisch und rechtlich Gesolltes nicht übereinstimmen oder unsere moralischen Überlegungen uns zum Schluss führen, eine verbotene Handlung sei angezeigt?

Wie diese Überlegungen zeigen, ist die Frage nach der Legitimation staatlichen Handelns weiterhin relevant. In Anbetracht der Machtfülle moderner Staaten und dem sich daraus ergebenden Missbrauchspotenzial tun wir gut daran, den staatlichen Anspruch, *die* politische Autorität eines Territoriums zu sein, kritisch zu hinterfragen. Staaten schreiben uns nicht nur vor, welche Handlungen (nicht) auszuführen oder welche Lebensentwürfe (nicht) zu verfolgen sind, sie setzen dies durch verschiedene Zwangsmittel durch. Allein dies verlangt nach einer Rechtfertigung. Nehmen wir darüber hinaus die Idee der Selbstverantwortung ernst, dann müssen wir uns fragen, welche Bereiche ein Staat in welchem Umfang regulieren darf. Zu viel Regulierung liesse uns keinen Raum, um selbstverantwortlich zu handeln. Zu wenig Regulierung droht uns aber die nötige Sicherheit zu nehmen, die wir benötigen, um unsere Lebensentwürfe zu verfolgen. Um darauf Antworten geben zu können, braucht es eine Vorstellung davon, welchem Zweck staatliches Handeln dienen soll. Sich mit diesen Fragen zu beschäftigen, ist angesichts des Drucks auf die Institutionen des westlichen Rechtsstaats liberaldemokratischer Prägung keine akademische Spielerei, sondern besitzt eine hohe praktische Relevanz. Wie uns nicht nur die Ereignisse in den USA vor Augen führen, ist die Akzeptanz des Status quo alles andere als gegeben. Viele Bürger*innen scheinen sich in „ihren" Institutionen nicht mehr wiederzufinden und Politiker*innen unterlaufen demokratische Spielregeln bewusst, indem sie beispielsweise Desinformation verbreiten (Jaster und Lanius 2019), demonstrativen Bullshit von sich geben

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Jaster und Lanius 2021) und allgemein postfaktische Politik (MacMullen 2020) betreiben. Dies spricht dafür, dass sich auch Verteidiger*innen des politischen Status quo mit der Legitimationsfrage auseinandersetzen.

Zu dieser gesellt sich noch eine weitere, damit verbundene Frage. Daraus, einen Staat legitimieren zu können, folgt nicht, dessen Überlegenheit gegenüber anderen Formen politischer Organisation zu belegen. Wir müssen ebenfalls die Frage nach Alternativen stellen. Aber weshalb sollten wir uns mit dieser auseinandersetzen? Hat die Geschichte nicht die Überlegenheit von Staatlichkeit gegenüber anderen Formen politischer Organisation belegt? Zunächst spricht die Gefahr eines Status-quo-Bias dafür, eine staatliche Organisation ohne Argument vorauszusetzen. Einen solchen Bias können wir als eine Form eines Sein-Sollen-Fehlschlusses oder als eine Verletzung von Humes Gesetz verstehen. Unter diesem metaethischen Prinzip, das auf eine kritische Bemerkung Humes ([1739] 1888, 469) zu zeitgenössischen Moralsystemen zurückgeht, wird üblicherweise verstanden, dass man nicht ohne Weiteres von deskriptiven Feststellungen auf eine normative Aussage schliessen kann (Cohon 2018, Abschn. 5). Dieses Prinzip scheinen wir aber zu verletzen, wenn wir aus der Tatsache schliessen, dass faktisch die gesamte Landmasse Teil eines staatlichen Territoriums ist, Staatlichkeit sei normativ gesollt. Deshalb dürfen wir Staatlichkeit nicht als epistemisches Regime akzeptieren, das den Diskurs über politische Organisationsformen einengt. Man muss damit nicht so weit gehen wie David Mitrany (1976, 98) und den meisten politischen Philosoph*innen der letzten Generationen vorwerfen, sie litten an einer Staatsfixation, um eine argumentationslose Annahme zugunsten von Staatlichkeit zurückzuweisen.

Dazu kommt ein weiterer Punkt, der für die Frage nach Alternativen spricht. Staaten im modernen Sinne sind historisch gesehen eine junge Entwicklung und haben sich erst im 19. Jahrhundert gegen andere Formen politischer Organisation durchgesetzt (Loick 2012, 21; Mommsen 1990, 210; Morris 1998, 2–4). Zudem gibt es keinen Grund anzunehmen, diese Entwicklung sei eine historische Notwendigkeit gewesen. Eine solche Position ist wenig überzeugend und zeugt von einem teleologischen Geschichtsverständnis, das aber nur schwerlich mit der Zufälligkeit der Geschichte vereinbart werden kann. Vielversprechender ist zu argumentieren, eine Gesellschaft staatlich zu organisieren sei die beste Lösung. Will eine solche Argumentation überzeugend sein und nicht dem Status-quo-Bias unterliegen, braucht es folglich eine Beschäftigung mit Alternativen.

Zu den schärfsten Kritiker*innen von Staatlichkeit zählen die Anarchist*innen. Anarchismus bezeichnet dabei sowohl eine diverse politische

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bewegung, eine politische Kultur als auch eine politische Philosophie oder Ideologie (Gordon 2008, 3–4; Loick 2017, 11), die sich mit diversen Brüchen und Neuanfängen seit dem 19. Jahrhundert entwickelt haben. Verstanden als politische Philosophie handelt es sich beim Anarchismus um eine Familie von Theorien und nicht um eine geschlossene und einheitliche Theorie (Jun 2010, 50). Deshalb sollte man sich den Anarchismus als einen breiten Fluss mit unterschiedlichen Strömungen vorstellen, die je nach historischem, geografischem oder politischem Kontext an Relevanz gewinnen oder verlieren (Marshall 2010, 6). Obwohl sich anarchistische Gedanken bis in die Antike zurückverfolgen lassen, entwickelte sich die anarchistische Theorienfamilie ab dem 19. Jahrhundert als ein dritter Weg zwischen Liberalismus und Marxismus (Jun 2010, 45). In diesem Sinne ist die verbreitete Einschätzung angemessen, Anarchismus sei entweder eine radikale Form des Liberalismus oder des Sozialismus (Loick 2017, 21). Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass anarchistische Konzepte (z.B. Verständnis von Freiheit oder das Verständnis gesellschaftlicher Transformation) sich dezidiert vom Sozialismus respektive Liberalismus unterscheiden. Trotz aller Unterschiede sind den verschiedenen Anarchismen einige anarchistische Kernwerte gemein.

Ein die diversen anarchistischen Strömungen vereinender Wert ist die Ablehnung oder Kritik von Herrschaft (De George 1978, 92; Gordon 2008, 29–34; Jun 2010, 53; 2016, 556–57; Lazar 2018, 170; May 2007, 21), die zusammen mit Unterdrückung für Anarchist*innen verwerflich ist (Jun 2019, 30–32; McLaughlin 2007, 28). Die Ablehnung von Herrschaft drückt sich unter anderem in einer ablehnenden Haltung gegenüber staatlicher Autorität aus (McLaughlin 2007, Abschn. 1.1). Anarchist*innen fokussieren aber nicht ausschliesslich auf diese. Denn auch wenn Staaten in gewissen Kontexten durch ihre Machtkonzentration als die Träger von Herrschaft hervorstechen, sind sie weder die einzige Quelle von Herrschaft noch der hauptsächliche Grund für Unterdrückung (May 2007, 21). Die Ablehnung von Herrschaft informiert und kontextualisiert damit die anarchistische Position gegenüber dem Staat und nicht *vice versa* (Jun 2019).[4] Weil gewisse Formen hierarchischer Institutionen, wie man sie in modernen Staaten findet, unmoralisch sind (Jun 2016, 556–57), besitzen diese keine legitime politische Autorität, weshalb Staaten für die meisten Anarchist*innen abzu-

4 In diesem Sinn lässt sich eine Handlung als „anarchistisch" qualifizieren, wenn die handelnde Akteur*in diese als einen partikularen Ausdruck einer systematischen Opposition gegen Herrschaft wahrnimmt (Gordon 2008, 33).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaffen sind (Shatz 2011, 725). Einige Autor*innen wie A. John Simmons (1979, 1993) oder Robert Paul Wolff ([1970] 1998), die in der philosophischen Diskussion dem sogenannten philosophischem Anarchismus zugeordnet werden, gehen weniger weit. Wie alle Anarchist*innen sprechen sie allen existierenden Staaten politische Autorität ab. Für sie gibt es aber moralische Gründe, gewissen illegitimen Staaten keinen Widerstand zu leisten (Simmons [1996] 2001, 109) und gewisse staatliche Anweisungen zu befolgen (Simmons 1979, 193). Dies deckt sich mit dem Pragmatismus, der sich aus dem Fokus auf die Praxis in der anarchistischen Praxis ergibt (Graeber 2004, 6). So ist es mit einer anarchistischen Position grundsätzlich vereinbar, sich für den Moment für den Wohlfahrtsstaat oder gegen Privatisierungen einzusetzen (Franks 2012, 63).

Indem die verschiedenen anarchistischen Theorien den staatlichen Anspruch auf legitime politische Autorität zurückweisen, bilden sie die skeptische Hintergrundherausforderung, gegen die alle Ansätze, welche einen Staat legitimieren möchten, argumentieren müssen (Simmons [1999] 2001, 126). Dies macht die Beschäftigung mit dem Anarchismus relevant, um sich mit der Legitimationsfrage auseinanderzusetzen. Darüber hinaus bietet der Anarchismus im Sinne einer positiven Herausforderung eine interessante alternative Vorstellung davon, wie sich eine Gesellschaft politisch herrschaftsfrei organisieren lässt. Denn entgegen dem marxistischen Vorurteil, der Anarchismus lehne jegliche Form von Autorität ab und könne damit keine stabile Basis für eine Gesellschaft sein (McLaughlin 2007, 11–13), folgt aus der Kritik an Herrschaft kein zwingender Antiautoritarismus (De George 1978, 92; Jun 2019, 33; McLaughlin 2007, Abschn. 1.2). Eine anarchische Position schliesst damit legitime Autorität nicht notwendigerweise a priori aus. Denn *contra* dem akademischen Vorurteil, dem Anarchismus fehle es aufgrund seiner vermeintlichen Theoriefeindlichkeit an einem adäquaten theoretischen Unterbau (McLaughlin 2007, 13–14), folgt aus einer anarchistischen Position keine grundsätzliche Ablehnung jeglicher Form intellektueller Auseinandersetzungen. Folgen wir beispielsweise David Graebers (Graeber 2004, 4–8) Argumentation, dann besteht das anarchistische Projekt darin, innerhalb der bestehenden Ordnung die Institutionen einer neuen Ordnung zu entwickeln und zu leben, was die existierenden Herrschaftsstrukturen subversiv unterläuft. Ein solches Unterfangen ist auf theoretische und analytische Überlegungen angewiesen, um erfolgreich zu sein. Da es sich beim Anarchismus um einen ethischen Diskurs über revolutionäre Praxis handelt, streben die Anarchist*innen nicht nach einer allgemeinen anarchistischen Theorie (vgl. dazu ebenfalls Gordon 2008, 34–

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

40). Sie suchen eher nach Antworten auf die unmittelbaren praktischen Fragen, die sich aus dem anarchistischen Transformationsprojekt ergeben.

Die daraus folgende Diversität hat dem Anarchismus den Vorwurf eingebracht, voller Paradoxe und Widersprüche zu sein (z.B. Ball und Dagger 2014, 15; Miller 1984, 2). Vielmals rührt diese Einschätzung aber eher von Missverständnissen und Fehlkonzeptionen der Kritiker*innen her und ist nicht die Schuld der Anarchist*innen (Jun 2018, 56). Die Diversität der anarchistischen Theorie ist nicht das Resultat einer theoretischen Unfähigkeit, sondern ist einerseits tief in der Überzeugung verankert, die Freiheit aller Beteiligten zu wahren. Dies äussert sich unter anderem im bewussten Verzicht, von vornherein zu definieren, wie eine anarchistische Gesellschaft auszusehen hat (Kühnis 2015, 102; De George 1978, 96). Die Diversität zieht sich durch alle Dimensionen des Anarchismus und resultiert in einer Unübersichtlichkeit, die eine Auseinandersetzung mit anarchistischen Theorien erschwert. Daher erstaunt es nicht, wenn in der Literatur die anarchistische Herausforderung nur spärlich und oftmals oberflächlich behandelt wird (Franks 2010, 1; Leipold 2015, 310; Simmons [1996] 2001, 103).[5] Angesichts der eigenständigen Sicht aufs Politische, die der Anarchismus bietet, ist dies mehr als bedauerlich. Trotz oder gerade wegen der Diversität der anarchistischen Überlegungen, Konzepte und Ansätze ermöglichen uns diese, die Grenzen staatlicher Autorität sowie die Möglichkeiten einer herrschaftsfrei(er)en auszuloten.

Das Ziel dieser Arbeit ist damit, eine überzeugende negative und positive anarchistische Herausforderung zu formulieren, an der sich Theorien legitimer staatlicher Autorität zu messen haben. Indem wir uns mit der Hintergrundherausforderung befassen, können wir den Status-quo-Bias vermeiden, gegebenenfalls relevante Konzepte wie politische und staatliche Autorität besser fassen und Aspekte identifizieren, die nach Verbesserungen verlangen. In einem ersten Schritt gehe ich im Abschn. 2 auf grundlegende Konzepte ein. Sind Staaten historisch gesehen eine junge Entwicklung, dann stellt sich zunächst die Frage, was moderne Staaten sind und wo-

5 Erfreulicherweise gab es in den letzten Jahren ein gestiegenes Interesse an einer gehaltvollen Beschäftigung mit anarchistischen Theorien und Ansätzen. Davon zeugen beispielsweise die anthropologischen und theoretischen Arbeiten von David Graeber (2002, 2004, 2009), der einer der wenigen Personen aus der akademischen Sphäre war, die sich offen zu einer anarchistischen Position bekennen. Weitere Beispiele einer durchdachten Auseinandersetzung sind die Arbeiten von Magda Egoumenides (2014), Nathan Jun (z. B. 2012) und Paul McLaughlin (z. B. 2007) sowie diverse Sammelbände (z. B. *Anarchism: A Conceptual Approach*, Franks, Jun, und Williams 2018).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rin der Unterschied zu früheren Formen politischer Organisation besteht (Abschn. 2.1). Dazu gehört ebenfalls zu klären, welche Rechte mit dem staatlichen Anspruch auf Souveränität einhergehen. Damit korreliert die Frage, ob und welche Pflichten Bürger*innen gegenüber ihren Staaten besitzen (Abschn. 2.2): Gibt es eine politische Pflicht und wie lässt sich diese begründen? Und wie hängt diese mit politischer Autorität zusammen? Auf dieser Basis lässt sich ein Standardverständnis politischer Autorität als ein komplexes Recht zum Regieren formulieren, das Staaten mit dem Anspruch kombinieren, ihren Bürger*innen als Einzigen bindende Rechtspflichten aufzuerlegen. Die Anarchist*innen weisen diese Sicht – wie gesehen – zurück und formulieren ausgehend von den Kernwerten der Ablehnung von Herrschaft, Diversität und dem Fokus auf die Praxis eine alternative Sicht aufs Politische.

Doch was ist Anarchismus? Wie sind die Kernwerte zu interpretieren, die sich die verschiedenen Anarchismen miteinander teilen? Und was macht Anarchismus philosophisch? Diesen Fragen gehe ich im Abschn. 2.3 nach. Analytisch gesehen lassen sich dabei innerhalb des anarchistischen Projekts zwei Herausforderungen identifizieren. Die negative Herausforderung stellt in Bezug auf staatliche Autorität deren Legitimation infrage. Dieses Unterfangen negiert jede Annahme zugunsten des Gehorsams gegenüber etablierten politischen Institutionen (Simmons 1979, 200; 1993, 263). David Miller (1984, 18) bezeichnet dies als die subversive Kampagne des philosophischen Anarchismus. In Anlehnung an John Horton (1992, 124) und A. John Simmons ([1996] 2001, 105) können wir Argumentationslinien für eine solche Kampagne identifizieren. Eine *prinzipielle Argumentation* ist die anspruchsvollere und stärkere Position. Eine solche versucht, eine Erklärung dafür zu geben, weshalb Staaten moralisch unmöglich sind. Dies Ablehnung von Staaten bezieht sich mindestens auf alle existierenden Staaten, kann aber auch alle möglichen Formen von Staatlichkeit umfassen. Eine prinzipielle anarcho-philosophische Theorie kann dafür argumentieren, legitime staatliche Autorität sei theoretisch möglich. Die Voraussetzungen dafür können aber so hoch angesetzt sein, dass kaum je ein Staat existieren wird, der diese zu erfüllen vermag. Ein*e Vertreter*in einer prinzipiellen Theorie kann auch argumentieren, legitime staatliche Autorität sei theoretisch unmöglich. Fokus prinzipieller Ansätze liegt eher auf der Frage nach Legitimation. Eine *skeptische Argumentation* ist dagegen weniger anspruchsvoll und legt das Augenmerk eher auf die politische Pflicht. Vertreter*innen dieser Position argumentieren, theoretisch sei eine politische Pflicht durchaus vorstellbar. Bisher waren aber einige der intel-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ligentesten Theoretiker*innen nicht in der Lage, ein überzeugendes Argument dafür hervorzubringen. Diese Tatsache lässt sie an der Möglichkeit zweifeln, staatliche Autorität effektiv legitimieren zu können.

Daran anschliessend beschäftige ich mich im Abschn. 3 mit Robert Paul Wolffs sowie Matthew Noah Smiths Argumentationen, bei denen es sich um ein Beispiel eines prinzipiellen Ansatzes handelt. Für Robert Paul Wolff besitzen wir eine Pflicht, autonom zu handeln und Verantwortung für unsere Handlungen und Entscheidungen zu übernehmen. Die Pflicht lässt sich aber lediglich im Fall einer auf Einstimmigkeit basierenden Direktdemokratie mit politischer Autorität vereinbaren (Abschn. 3.1). Matthew Noah Smith vertritt die These, existiere eine Verpflichtung zum Rechtsgehorsam, bedrohe diese den moralischen Status unseres Ichs (Abschn. 3.2). Derweil beide Autoren zeigen können, dass politische Autorität respektive eine politische Pflicht das Potenzial haben, unsere Autonomie sowie unser Selbst zu gefährden, ist die Position, Staaten seien aufgrund moralischer Überlegungen grundsätzlich unmöglich, nicht plausibel (Abschn. 3.3).

Die Diskussion von Simmons' Ansatz im Abschn. 4 wird aber zeigen, dass damit die negative Herausforderung nicht zurückgewiesen ist. Der Fokus von Simmons' skeptischer Argumentation liegt auf den Begründungen einer politischen Pflicht (Abschn. 4.1). Wie sich zeigen wird, haben die üblichen Ansätze mit Problemen zu kämpfen, wenn sie versuchen, eine umfassend zur Anwendung kommende, gegenüber allen geltende politische Pflicht gegenüber existierenden Staaten zu begründen. Darüber hinaus hat für Simmons einzig Zustimmung jemals eine Chance, eine politische Pflicht zu begründen. Simmons' Projekt ist aber nicht ausschliesslich ein skeptisches. Ausgehend von einer naturrechtlichen, stark von John Lockes Philosophie geprägten Position entwirf Simmons ein Bild einer hochkomplexen Gesellschaft im Naturzustand (Abschn. 4.2) und argumentiert, staatliches Handeln sei zwar nicht gerechtfertigt, aber legitimiert (Abschn. 4.3). Eine kritische Auseinandersetzung mit Simmons' Ansatz stellt aber erstens infrage, ob Zustimmung die zentrale Rolle spielen kann, die Simmons ihr zugedacht hat (Abschn. 4.4). Zweitens stellt sich die Frage, inwiefern die positiven Aspekte von Simmons Anarchismus lockeanischer Prägung sind.

Akzeptieren wir Simmons' Konklusion, müssen wir das konservative Projekt zurückweisen, eine politische Pflicht gegenüber bestehenden Staaten zu begründen. Damit ist aber noch nicht restlos geklärt, ob bestehende Staaten nicht doch noch legitime Autorität erlangen können. Lässt sich Autorität vielleicht auch ohne politische Pflicht legitimieren? Dem gehe ich im Abschn. 5 nach und beschäftige mich mit Joseph Raz' (1986) Dienst-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leistungskonzeption. Einerseits vertritt Raz (1981, 105) gemäss eigenen Aussagen eine schwache anarchistische Position, da er die Existenz einer politischen Pflicht ablehnt. Andererseits argumentiert er, trotzdem sei legitime politische Autorität im Bereich des Möglichen (Raz 1986, 2006). Ebenso wie Wolff ist Raz davon überzeugt, dass Autorität mit individueller Autonomie vereinbar sein muss. Für Raz geben wir aber – *contra* Wolff – unseren Willen nicht auf, akzeptieren wir eine legitime Autorität. Gar das Gegenteil ist der Fall. Autoritäten sind eine Voraussetzung für ein autonomes Leben, was sich mit der Konklusion im Abschn. 3 deckt. Wie die Diskussion verschiedener Kritiken an der Dienstleistungskonzeption zeigen wird, können wir politische Autoritäten als Dienstleister verstehen (Abschn. 5.2). Dies zu akzeptieren, hat aber weitreichende Konsequenzen für die Legitimation von Staatlichkeit. Denn eine radikale Interpretation der Dienstleistungskonzeption schafft nicht nur eine Basis, um staatliches Handeln ohne politische Pflicht legitimieren zu können. Sie gibt den Anarchist*innen eine solide Grundlage, um den Raum einzufordern, den sie benötigen, damit sie die Legitimität ihrer Institutionen beweisen können (Abschn. 5.3). Folglich lässt sich unter Rückgriff auf die Dienstleistungskonzeption die normative Grundlage für eine überzeugende positive Herausforderung formulieren (Abschn. 5.4).

Abschn. 6 geht als Konsequenz davon der Frage nach, wie wir uns eine Alternative zu Staatlichkeit vorstellen können. Zwar hüten sich Anarchist*innen aus normativen und konzeptionellen Gründen davor, im Hier und Jetzt zu definieren, wie die anarchistische Gesellschaft auszusehen hat (Abschn. 6.1). Bedenken wir zudem die Diversität der anarchistischen Theorienfamilie, scheint die Vorstellung nicht haltbar, es gebe die eine anarchistische Gesellschaft. Dies bedeutet aber nicht, man könne nicht gewisse Tendenzen identifizieren und ausgehend vom anarchistischen Freiheitsbegriff sowie der anarchistischen Praxis Prinzipien und grundlegende Funktionsweisen anarchistischer Institutionen skizzieren. Diesen ist das Konzept der Souveränität ebenso fremd wie jenes eines zwangsbewehrten Rechts. Dies führt unweigerlich zur Frage, ob die Vorstellung einer anarchistischen Gesellschaft nicht naiv und utopisch sei (Abschn. 6.2).

Abschn. 7 ist der Frage gewidmet, ob und wie wir Staatlichkeit gegen eine negative Herausforderung in der Art Simmons' und gegen eine positive Herausforderung auf Basis einer radikalen Interpretation von Raz' Dienstleistungskonzeption verteidigen können. Ausgehend vom Konzept der progressiven Sicherheit argumentiere ich, dass sich eine etwas andere Art des Minimalstaats legitimieren lässt. Dieser fokussiert seine Aktivitäten auf jene

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bereiche und Handlungsfelder, die uns helfen, ein autonomes Leben zu führen (Abschn. 7.1, 7.2). Abschn. 8 führt die Argumentation dieser Arbeit in einem Fazit zusammen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 leisen, 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 *ver*einfachendes – 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 politische 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 anarchistische 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 anarchistische Herausforderung dar. Damit sind anarchistischen 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 abzuarbeiten, 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 anarchistische 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 anarchistische einer staatlich verfassten Gesellschaft nicht vorzuziehen ist. Daher arbeite ich im Abschn. 2.3 heraus, weshalb man sich mit anarchistischen Ansätzen beschäftigen sollte, was

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Einflusssphären 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 unabhängige und voneinander

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, leidlich 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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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).

Trotzt 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 (Miscevic 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; Miscevic 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 antiliberale Charakteristika an. Nationalstaaten wurden zusehends militaristischer und aggressiver gegen aussen sowie autoritärer und repressiver gegen innen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Landesherren, 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 transzendentale 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 retroperspektive Übertragung unserer Vorstellungen politischer Organisation auf die Vergangenheit, was sie relevant macht.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *A*s Einflussnahme – von sich aus entsprechend von *A*s 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-Exupérys 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 *B*s 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-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionen auslässt oder die eigenen Ziele, Werte, Wünsche usw. auf eine Weise formuliert, die bei *B* den Anschein erwecken, *A*s 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 unterschieden, 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Autorität[15] 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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Koordinationsproblemes 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 Strassenseite 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Gefangenendilemmatasituationen 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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)

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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" (Cassee 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(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 legitimierter 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.2.1 Eine politische Pflicht durch Zustimmung[23]

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 Gemeinschaft[24] 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 handelten im Interesse der Bevölkerung. Auf diese Weise stellen die zustimmungsbasierten 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(vgl. Abschn. 2.2.3). Doch selbst wenn es sich bei „stillschweigender" um „echte" Zustimmung handelt, ist es fraglich, ob sie eine Person zum Rechtsgehorsam 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 unfaire 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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, verpflichte 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 alleinig 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 vergleichsweisen 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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Vorteilen[32] 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *N*s 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fairnessansätzen. Walker (1988, 205) argumentiert folgendermassen: Eine Person, welche von *X* profitiert hat, besitzt aufgrund ihrer Dankbarkeit eine Pflicht, nicht entgegen *X*s 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 anderseits 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 bejahten 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Gesetzte 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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

profitiere ich zwar und vielleicht bin ich *A* dafür sogar dankbar. Es ist aber kontraintuitiv, wenn daraus eine Gehorsamspflicht gegenüber *A* erwächst. Erst wenn *A* einen gewissen Legitimitätsgrad 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „Blankopflicht" 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 Verpflich-

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *X*s 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 eingestuften 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;

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überwiegen, müssen wir uns mit Alternativen beschäftigen. Anarchistische Ansätze sind vielversprechend, weil sie uns einen Kontrastpunkt 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 Staus-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 Antipolitik[48] 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 *wider*sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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*innen[49] ein wertvolles und nützliches Instrument, um ihre Theorien zu schärfen und Widersprüche auszumerzen. 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 Schmidtz 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion einer freien Gemeinschaft ohne Regierung entgegengehalten. 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 Nettlau ebenfalls libertäre Bewegungen (z.B. die Böhmisch-Mährischen Brüder).[52] In der frühen Neuzeit nennt Nettlau 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 Nettlau 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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 engmaschigeren 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Republikanismus[54], 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, Madision 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 antietatistsiche 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 legitimierter 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 funktionsspezifischer 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 abzusprechen. Doch auch wenn ich in diesem Punkt nicht mit Leipold einig gehe, so ist sein restliches Argument überzeugend.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 fussen 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 genuinen 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 lieg 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

George 1978). Die Institutions-, Staats- und Ideologiefeindlichkeit 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 beschäftigten 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 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" Pendants – 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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?

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Ordoliberale 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Pendants. 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, zweitere 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 legitimierter 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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Horten, 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Ferracioli's Argumentation gehe ich im Abschn. 3.1.3 vertieft ein.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wirf 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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3 Autonomie und Autorität: unvereinbare Konzepte?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

3.1 Den Anarchismus verteidigen

3.1.1 Die Frage: Autonomie oder Autorität?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lich. Sie mag im täglichen Politikbetrieb, wie wir ihn heute kennen, ein zentraler Erfolgsfaktor sein. Existierende politische Systeme sind macht- oder herrschaftsförmig organisiert, womit eine Beschäftigung mit Politik auch jeweils eine mit Macht ist. Daraus folgen zwei Schlüsse (Hubacher 2021, 34): Erstens ist, um sich in bestehenden Gesellschaften orientieren zu können, das Erkennen und Verstehen formeller und informeller Machtstrukturen notwendig. Zweitens – und darauf aufbauend – muss man sowohl die Macht der Gegenseite als auch die eigene Macht und die damit verbundenen Möglichkeiten verstehen, um eigene Handlungsoptionen zu erkennen. Somit ist das Konzept Macht von essenzieller Bedeutung, um beschreiben zu können, wie politische Prozesse funktionieren, und um politisch partizipieren zu können. Der politische Prozess sowie das Politische[69] beinhalten aber mehr, als lediglich Macht-über zu erlangen. Viele verbinden Politik mit Diskutieren und Argumentieren, was wiederum auf die Idee, das beste Argument sei in der Lage, zu überzeugen, verweist. Dies impliziert, dass das Konzept *Politik* von *Macht* verschieden ist. Daher schlage ich vor, Politik offener zu definieren; nämlich als ein institutionelles Gefüge, welches sich damit befasst, gesamtgesellschaftliche Herausforderungen zu lösen. Mit einem solchen Politikverständnis ist denn auch eine „anarchistische" Politik möglich.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Dies verweist auf den Wert, den Verantwortung besitzt. Verantwortung zu übernehmen, drückt eine Wertschätzung für das eigene Leben aus und anerkennt den Einfluss von Entscheiden und Handlungen auf die soziale Realität. Nielsen und Axelsen (2021, 645) nennen daneben noch zwei weitere Punkte, welche Verantwortung wertvoll machen. Für sie hat Verantwortung ein selbstkonstitutives und -konstruierendes Element. Indem eine Person ihre persönliche Verantwortung wahrnimmt, erschafft sie sich selbst so, wie sie sein möchte und wie andere sein könnten. Zudem ist eine verantwortungsvolle Entscheidung, die auf genügend Deliberation und kritischer Reflexion beruht, wertvoll, weil man dadurch die Pluralität wertvoller Lebensentwürfe sowie die diversen wertvollen Ergebnisse anerkennt, die ein einziger Entscheid haben kann. Im Kontext von Wolffs Überlegungen ist unter anderem die Verbindung zwischen verantwortungsvollem Handeln und Autonomie entscheidend. Handeln impliziert, sich für eine Handlung H_1 zu *entscheiden*. Sich zu entscheiden hat – unabhängig von den Konsequenzen – einen Wert sowohl als Ausdruck als auch als konstitutives Element des menschlichen Handlungsvermögens (Nielsen und Axelsen 2021, 645). Zudem kann man argumentieren, die verantwortungsvolle Wahl sei essenziell für das menschliche Wohlergehen. Eine Wahl zu treffen erlaubt, Auffassungs- und Urteilsfähigkeit, das Differenzieren sowie moralische Wertschätzung zu üben (Mill [1859] 1988, 81). Für Nielsen und Axelsen (2021, 646) erfasst John Stuart Mills Würdigung der individuellen Wahlmöglichkeit eine Quelle des Wertes der selbstschöpferischen Verantwortung. Zu entscheiden ist wertvoll, weil dies konstitutiv für die individuelle Handlungsfähigkeit (*agency*) ist, weil dies ein Weg ist, uns mit der Realität zu vernetzen und weil dies ein Schlüsselelement für das menschliche Wohlergehen und den Verlauf des eigenen Lebens ist. Um diesen Wert von verantwortungsvollem Handeln zu schützen respektive

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

3.1.2 Eine republikanische Lösung: Wolff über Jean-Jacques Rousseau

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

direktdemokratische Ordnungen existieren[78], so sind auf Einstimmigkeit basierende Varianten meines Wissens nirgendwo verwirklicht. Selbst wenn es ein so verfasstes Gemeinwesen gäbe, wäre es in seiner Reichweite wohl sehr eingeschränkt. Gemäss Wolff sprechen zwei Punkte dafür, sich trotzdem mit diesem theoretischen System zu befassen (27): Erstens handle es sich um eine echte Lösung zum Problem, Autonomie und Autorität zu vereinbaren. Zweitens sei die auf Einstimmigkeit basierende Direktdemokratie das (implizite) Ideal, welches vielen klassischen Demokratietheorien zugrunde liege.

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

generieren.[83] Wolff verweist in diesem Zusammenhang auf Jean-Jacques Rousseau, der gemäss Wolff eine der ambitioniertesten Verteidigungen einer Mehrheitsdemokratie versuchte (48). Ausgangspunkt ist der Gesellschaftsvertrag, durch welchen sich die Bürger*innen dazu verpflichten, dem Gemeinwillen[84] (*volonté générale*) zu gehorchen. Kommt dieser in einer Abstimmung zum Ausdruck, so argumentiert Rousseau, dann sollten Personen, die ein Gesetz abgelehnt haben, ihren „Fehler" erkennen (50).[85] Das Argument basiert auf der Unterscheidung zwischen dem, was wir wollen, und dem, was wir möchten.[86] Er nimmt an, die Volksversammlung versuche Regelungen auszuarbeiten, die auf das allgemeine Wohl zielen (53).[87]

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

3.1.3 Autonomie und Autorität sind doch vereinbar

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Die Freiwilligkeitsthese – d. h. die Idee, nur eine signifikante Form von Zustimmung könne uns moralisch binden, einem Gesetz lediglich aufgrund seines Status als Rechtsnorm folgen zu müssen – wirft ebenfalls tiefgreifende Fragen auf. Ronald Dworkin (2011, 317–21) argumentiert etwa, hinter jeder freiwilligen liege eine unfreiwillige Pflicht. Was er damit meint, kann man am Beispiel des Versprechens zeigen. Dworkin umreisst die Ausgangslage folgendermassen: Verspricht Person *A* gegenüber Person *B* nicht zu Φ-en, nehmen wir an, daraus erwachse für *A* eine moralische Pflicht gegenüber *B*. Als Begründung dafür wird oft das Argument hervorgebracht, dass sich *B* auf *A*s Versprechen verlässt. Φ-tet *A* trotzdem, schädigt dies *B*. Welchen Grund hat diese, sich überhaupt auf *A* zu verlassen? Sie geht vermutlich davon aus, *A*s Aussage habe sie moralisch verpflichtet (303–4). Dieser Zirkularität versucht Dworkin zu entkommen, indem er argumentiert, hinter dem Akt des Versprechens stehe eine andere, unfreiwillige moralische Quelle. Für ihn haben wir, *qua* Menschsein, eine allgemeine Pflicht, anderen nicht zu schaden. Dies bedeutet manchmal, gerechtfertigte Erwartungen zu erfüllen, die man durch seine Handlungen geweckt hat (321). Dieser, gegen die philosophischen Anarchist*innen im Allgemeinen gerichtete Punkt[99], trifft in dieser Form auch auf Wolff zu. Erst die Zustimmung aller vermag ein allgemein bindendes Gesetz zu schaffen. Der individuelle, verpflichtende Akt ist dann in diesem Kontext im Grunde genommen nicht freiwilliger Natur, sondern eine natürliche Verpflichtung, andere Menschen nicht zu schädigen.

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

3.2 Die politische Pflicht und das Selbst

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4 Keine politische Pflicht, keine legitime politische Autorität?

Die Diskussion von Robert Paul Wolffs Ansatz im letzten Kapitel hat die Grenzen seines prinzipiellen anarcho-philosophischen Projektes aufgezeigt (vgl. Abschn. 3.3). Wolff scheitert erstens an der „Bildungsfrage". Ein autonomes Leben zu führen will gelernt sein. Damit wir zu selbstbestimmten Personen heranwachsen können, brauchen wir gesamtgesellschaftliche Bildungsstrukturen, die mit einem gewissen Grad von Autorität ausgestattet sein müssen. Wenn meine Argumentation zutrifft, dann ist die Frage, welche Autoritätsart (vgl. dazu Abschn. 2.1.3) dieses (wie auch immer ausgestaltete) Bildungswesen haben muss respektive haben darf.

Zweitens – und in einem gewissen Masse damit verbunden – verkennt Wolff, dass Autoritäten ein Instrument dazu sein können, unseren moralischen Verpflichtungen besser nachzukommen. Trifft dies zu, führt dies zu Implikationen, die Robert Paul Wolffs These diametral entgegengesetzt sind. In vielen Fällen bedeutete dann selbstverantwortlich zu handeln, Entscheidungen (zumindest teilweise) Autoritäten zu überlassen. Drittens stellt sich die Frage, inwieweit es sich bei Robert Paul Wolffs Essay effektiv um eine Verteidigung des Anarchismus handelt. Der darin zum Ausdruck kommende Primat der Autonomie sowie seine absolute Autonomiepflicht lassen sich zum einen schwer mit dem anarchistischen Ideal der Diversität vereinbaren. Zum anderen ist in anarchistischen Schriften das Konzept der Autonomie oft anders konnotiert (vgl. z. B. Suissa 2006, 44). Ohne einen mindestens impliziten Bezug zur anarchistischen Theoriebildung handelt es sich bei Wolffs Projekt höchstens um einen philosophischen Anarchismus im weiten Sinn.

Ebenso mochte Matthew Noah Smiths Ansatz nicht zu überzeugen. Zwar stellt für ihn die Bildungsfrage nicht ein unumgängliches Problem dar. Doch Smith gibt für seinen Ansatz das Konzept der Autonomie auf, das aber einen zentralen Stellenwert in unserem Denken einnimmt. Smiths Begründung ist, Autonomie sei als Standard für Rechtstitel zu anspruchsvoll, weil uns kognitive und emotionale Einschränkungen verunmöglichen, all unsere Werte und Verpflichtungen bewusst einer detaillierten Prüfung zu unterziehen. Wie ich im Abschn. 3.2 argumentiert habe, verlangt das Ideal der Autonomie aber nicht, ständig autonom zu handeln. Damit sprechen unsere kognitiven Einschränkungen nicht gegen Autonomie als Ideal, wie

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wir unser Leben führen sollen. Zudem ist es fraglich, ob es notwendigerweise zu einer Kolonialisierung unseres Selbst durch das Recht kommt, wenn wir eine politische Pflicht anerkennen.

Sind – wie insbesondere die Bildungsfrage zeigt – autoritative Institutionen eine Voraussetzung für ein autonomes Leben, dann stellt sich die Frage, ob sich daraus deren Legitimation ableiten lässt. Die Idee, Institutionen können für sich legitime Autorität beanspruchen, wenn sie uns helfen, besser zu handeln, lässt sich insbesondere an Joseph Raz' philosophischem Projekt illustrieren. Seine Überlegen bergen das Potenzial, Wolffs individualistischer Argumentationslinie die Grundlage zu entziehen. Versteht man Autoritäten und deren Aussagen – wie Raz dies tut – als eine Dienstleistung (vgl. Raz 1985b, 1985a, 1986, 2006), dann werden diese (je nach Kontext) zu einem Hilfsmittel, um die richtige Handlung zu identifizieren. Für vieles, was uns in unserem Alltag widerfährt, begegnet etc. sind wir keine Expert*innen. Dies müssen wir zwar nicht zwingend sein, um moralisch zu handeln. Um die richtige Handlung identifizieren zu können, kann mehr relevantes Wissen aber kaum verkehrt sein. Von dieser Warte aus erscheint es angebracht, auf Personen, die mehr über ein (Fach-)Gebiet wissen, zu hören. Daraus ergeben sich diverse Fragen. U. a. ist zu klären, wann wir selbst entscheiden sollen und Expertise uns „lediglich" Gründe gibt, an Φ zu glauben. Und wann sollen wir den Entscheid darüber, ob wir (nicht) Φ-en, an eine Expertin oder einen Experten delegieren? Sprich, wann verbleibt Expertise in der Sphäre theoretischer Autorität und wann ist sie in der praktischen angesiedelt? Es gilt demnach auch zu ergründen, welchen Status Entscheidungen, die wir durch andere treffen lassen, in unseren Überlegungen spielen sollen. Im Lichte dieser Ausgangsfragen scheinen instrumentalistische Ansätze vielversprechend. Einerseits versprechen sie Antworten darauf, wann z. B. aus Expertise praktische Autorität erwachsen kann. Andererseits können sie einen nicht zu unterschätzenden Beitrag dazu leisten, die Komplexität auf ein handhabbares Mass zu reduzieren.

Das anarcho-philosophische Projekt ist damit aber noch nicht am Ende. Denn Robert Paul Wolffs Verteidigung des Anarchismus hat nicht nur Raz' Dienstleistungskonzeption inspiriert, sie hat ebenfalls zu raffinierten Neuformulierungen des anarcho-philosophischen Anliegens durch Philosophen wie A. John Simmons geführt (McLaughlin 2010, 16). Er verwendet einen skeptischen und somit weniger anspruchsvolleren Ansatz als Wolff (vgl. Abschn. 2.3.3). Für Simmons ist eine allgemeine politische Pflicht theoretisch im Bereich des Möglichen, seiner Ansicht nach kann aber kei-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ne der bisher formulierten Theorien eine solche überzeugend begründen. Seit *Moral Principles and Political Obligations* (1979) – in welchem er Position gegen Zustimmung, Fairness, natürliche Pflicht sowie Dankbarkeit als Grundlage einer allgemeinen Verpflichtung zum Rechtsgehorsam bezieht – hat Simmons die Diskussion über die politische Pflicht stark geprägt. So geht zum Beispiel die *Besonderheitsbestimmung* (vgl. Abschn. 2.2 sowie Abschn. 2.2.4), die in der heutigen Diskussion zu einer Standardgrösse geworden ist, auf seine Arbeit zurück (Klosko 2007, 1).[107] Simmons' Angriff auf die politische Pflicht stellt das Zugehörigkeitsgefühl infrage, das viele gegenüber „ihrer" Nation empfinden. Daraus ergibt sich eine konzeptionelle Schwierigkeit für das Konzept der legitimen Autorität. Ihr alltägliches Verständnis scheint eine korrelierende Gehorsamspflicht vorauszusetzen. Folglich ist ein Ziel dieses Kapitels, den Zusammenhang zwischen politischer Pflicht und Autorität zu klären.

Angesichts dieser Ausgangslage stellt sich an dieser Stelle die Frage, welche der beiden „Antworten" auf Robert Paul Wolffs Theorie mehr zu überzeugen vermag. Ist es Simmons' skeptischer philosophischer „Anarchismus" oder Raz' identitätstheoretischer Ansatz? Oder ist es keiner von beiden? Oder vielleicht gar eine Kombination? Um dies zu beantworten, fokussiere ich zunächst auf Simmons Hauptargumentationslinie. Erstens skizziere ich in Abschn. 4.1 Simmons' Argumente gegen die verschiedenen Begründungen für eine politische Pflicht. Ein besonderes Augenmerk lege ich dabei auf die zustimmungsbasierten Ansätze. Der *locus classicus* in diesem Zusammenhang sind John Lockes Arbeiten (Klosko 2011, 719), welche wiederum für A. John Simmons' Projekt die Grundlage bilden. Die davon für die Diskussion relevanten Aspekte beleuchte ich zweitens im Abschn. 4.2. Für die positiven Aspekte von Simmons' Anarchismus ist etwa das Konzept des Naturzustandes von grosser Bedeutung, umschreibt dieser doch die Situation ohne politische Autoritäten. Daran anschliessend diskutierte ich drittens in Abschn. 4.3 Simmons' Unterscheidung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen, was entscheidend dafür ist, um zu verstehen, wie sich das Individuum gegenüber existierenden Staaten verhalten soll. Der Abschluss bildet danach in Abschn. 4.4 die kritische Würdigung. Ist diese Basis gelegt, wende ich mich in Abschn. 5 Raz' Dienstleistungskonzeption von Autorität zu.

107 Diese ist dabei nicht ohne Kritik geblieben, wie beispielsweise Waltons (2013) Essay „The Particularities of Legitimacy" zeigt. Auf dieses gehe ich im Abschn. 4.1.2 ein.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.1 Keine Begründung der politischen Pflicht kann überzeugen, oder?

In der Diskussion um die politische Pflicht lassen sich fünf Argumentationsfamilien identifizieren (vgl. Abschn. 2.2). Simmons formuliert in seinem einflussreichen Buch *Moral Principles and Political Obligation* (1979) eine äusserst ausgefeilte Kritik an diesen verschiedenen Ansätzen und kommt zum Schluss, dass weder Zustimmung, Fairness, Dankbarkeit noch eine natürliche Pflicht dieses Sollen zu begründen vermögen. Später hat er seine Kritik auf das fünfte Prinzip, die assoziative Pflicht, erweitert (vgl. Simmons 1996) und in diversen Aufsätzen und Büchern seine „philosophisch-anarchistische" Position weiter verfeinert und verteidigt (vgl. z. B. Simmons 1987, 1993, 2005a). Seine Überlegungen führen ihn zu folgendem Schluss:

> We must conclude that citizens generally have no special political bonds which require that they obey and support the governments of their countries of residence. Most citizens have neither political *obligations* nor „particularized" political duties, and they will continue to be free of such bonds barring changes in political structures and conventions. (Simmons 1979, 192).

Die Rückweisung einer politischen Pflicht gegenüber existierenden Staaten hat zur Konsequenz, dass wir unsere Stellung in der politischen Sphäre hinterfragen müssen, weil sie jede Annahme zugunsten des Gehorsams gegenüber etablierten politischen Institutionen negiert (Simmons 1979, 200; 1993, 263). In diesem Sinne beschäftigt sich dieser Aspekt in Simmons' Theorie mit dem, was Miller (1984, 18) als die subversive Kampagne des philosophischen Anarchismus bezeichnete.

Man könnte, wie dies oftmals geschieht, Simmons' Projekt auf diese hauptsächlich skeptische Aussage reduzieren. Für diese Arbeit ist dies aber aus zwei Gründen nicht zielführend. Erstens verkennt dies die positiven Aspekte in Simmons' Theorie. Und es ist diese positive Herausforderung, die dafür spricht, sich mit dem Anarchismus zu beschäftigen (vgl. Abschn. 2.3.1). Zweitens lässt sich auf diese Weise weder Simmons' Autoritätsverständnis im Speziellen noch das Konzept legitimer politischer Autorität im Allgemeinen genauer bestimmen. Dafür muss man Simmons' Kritik an den Verteidigungen der politischen Pflicht rekonstruieren, da es für ihn eine notwendige Korrelation zwischen ihr und legitimierter politischer Autorität gibt (vgl. u. a. Simmons 1979, 196; [1999] 2001, 130).

Die fünf Argumentationslinien für die politische Pflicht fasst Simmons (2005a, 102–3) zu drei Gruppen zusammen: Erstens sind dies *assoziative*

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ansätze, welche die Pflicht zum Rechtsgehorsam über unfreiwillige, moralisch verpflichtende Rollen begründen (vgl. Abschn. 2.2.5 für eine Übersicht über diesen Ansatz). Zweitens nennt er *Ansätze der natürlichen Pflicht,* welche das politische Sollen als eine allen Menschen *qua* Menschsein geschuldete Verpflichtung verstehen (vgl. Abschn. 2.2.4 für eine Übersicht zu diesem Ansatz). Simmons zählt auch Begründungen dazu, die auf anderweitig unabhängige moralische Güter verweisen (103). Die dritte Gruppe beinhaltet *transaktionale Ansätze,* für welche sich eine Gehorsamspflicht aus moralisch signifikanten Interaktionen mit unserem Staat, unserer Gemeinschaft oder unseren Mitbürger*innen ergibt. Darunter fallen für Simmons Argumente der Dankbarkeit (vgl. Abschn. 2.2.3 für eine Übersicht zu diesem Ansatz), der Fairness (vgl. Abschn. 2.2.2 für eine Übersicht zu diesem Ansatz) sowie der impliziten oder stillschweigenden Zustimmung (vgl. Abschn. 2.2.1 für eine Übersicht zu diesem Ansatz). Obwohl diese Typologisierung in Simmons früheren Arbeiten fehlt (etwa in Simmons 1979) und in der Diskussion über die politische Pflicht nicht per se gebräuchlich ist (für den klassischen Aufbau vgl. etwa Dagger und Lefkowitz 2014; Egoumenides 2014; Klosko 2011; Rinderle 2005), übernehme ich sie für meine Arbeit. Sie hilft einerseits zu erkennen, wie ähnlich sich die drei letztgenannten Prinzipien im Kern sind, und betont andererseits die relevanten Unterschiede zu den beiden anderen Begründungslinien.

Quasi in einer Umkehrung der Reihenfolge, wie ich die Argumentationsfamilien der politischen Pflicht im Abschn. 2.2 eingeführt und präsentiert habe, beginne ich hier bei Simmons Kritik an assoziativen Ansätzen (Abschn. 4.1.1). Im Anschluss widme ich mich kurz der natürlichen Pflicht (Abschn. 4.1.2), an welcher sich Simmons' Besonderheitsbestimmung am besten herausarbeiten lässt. Danach diskutiere ich Simmons' Kritik an transaktionalen Begründungen einer Pflicht zum Rechtsgehorsam: als erstes Dankbarkeit (Abschn. 4.1.3), dann Fairness (Abschn. 4.1.4) und schlussendlich Zustimmung (Abschn. 4.1.5). Beim Letzten lege ich den Fokus auf John Locke, da dieser eine zentrale Stellung in Simmons' Projekt einnimmt.

4.1.1 Weil wir Bürger*innen sind?

> [Associative or communal obligations are] special responsibilities social practice attaches to membership in some biological or social group, like the responsibilities of family or friends or neighbors. Most people think that they have associative obligations just by belonging to groups defined

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> by social practice, which is not necessarily a matter of choice or consent, but that they can lose these obligations if other members of the group do not extend them the benefits of belonging to the group. (Dworkin 1986, 196).

So umschreibt Ronald Dworkin in seinem Buch *Law's Empire* (1986), was er unter einer assoziativen Pflicht versteht: Unsere soziale Praxis schreibt gewisse Rollen – z. B. der einer Freundin, eines Freundes oder eines Familienmitgliedes – bestimmte Verpflichtungen zu. Sie basieren nicht auf Freiwilligkeit und sind in Dworkins Augen auf gewisse Gegenseitigkeit angewiesen. Was ihm und anderen Vertreter*innen dieser Ansätze vorschwebt, ist keine „Blankopflicht", sondern eine *pro tanto*, nicht umfassende und nicht gänzlich inhaltsunabhängige Verpflichtung, den Regeln einer Gemeinschaft Folge zu leisten (Kramer 2008b, 181). Soweit die bereits in Abschn. 2.2.5 skizzierte Ausgangslage.

Neben Ronald Dworkin (1986, 2011) und John Horton (1992), die man der liberalen Tradition zuordnen kann, verteidigen primär kommunitaristische Autor*innen die assoziative Pflicht, welche sich auf die Werke von Aristoteles, Burke, Hegel oder Wittgenstein berufen (vgl. Simmons 2005a, 111). Für Simmons (1996, 248–52) gibt es gute Gründe, welche für diese Theoriefamilie sprechen. Für ihn teilen sich assoziative Theorien der politischen Pflicht fünf Behauptungen: Erstens verzichten sie auf Freiwilligkeit als Voraussetzung (248–49). Sie können als Begründung dafür auf den explizit nicht freiwilligen Charakter real existierender politischer Gemeinschaften verweisen. Entweder werden wir – im Sinne des *ius sanguinis* – Bürger*innen eines Staates, weil unserer Eltern die Staatsbürgerschaft besitzen, oder – im Sinne des *ius soli* – weil wir (zufälligerweise) auf dem Boden eines bestimmten Staates geboren wurden (Spescha, Kerland, und Bolzli 2010, 316). D. h., es ist dem Zufall der Geburt geschuldet, welcher politischen Gemeinschaft wir angehören. Folglich ist das Bild politischer Gemeinschaften, das voluntaristische Autor*innen zeichnen, alles andere als ein Abbild der Realität (Simmons 1996, 248–49). Vertreter*innen assoziativer Theorien gehen aber über diese Kritik an der fehlenden „deskriptiven" Genauigkeit hinaus und verneinen – mit Verweis auf generelle (gegenüber allen) und spezifische Pflichten (z. B. gegenüber Freunden), die ebenfalls nicht freiwilliger Natur sind – Freiwilligkeit als Voraussetzung der politischen Pflicht (249).

Unsere „moralischen" Erfahrungen stützen zweitens den nonvoluntaristischen Aspekt assoziativer Theorien (249): Für die meisten besitzt ihr

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

politisches Leben keinen freiwilligen Charakter. Wir haben in den meisten Fällen eine politische Pflicht gegenüber unserer politischen Gemeinschaft, weil wir in diese hineingeboren wurden. Demnach widerspricht der Voluntarismus unseren geteilten moralischen Erfahrungen, welche eine politische Pflicht beinhalten. Dadurch schlösse der assoziative Ansatz durch die Autorität geteilter moralischer Erfahrungen den philosophischen Anarchismus von vornherein aus. Ob Simmons' Rekonstruktion – die angesichts des restlichen Essays primär auf Margaret Gilberts (1993, 119–20) oder John Hortons (1992) Argumentation basiert – zutrifft, ist für mich aber fraglich, da er zwei Argumentationsschritte miteinander vermischt. Nehmen wir einmal an, unsere moralischen Erfahrungen hinsichtlich des Charakters der politischen Verpflichtung träfe zu und sie sei *nicht* freiwilliger Natur. Stimmen wir für den Moment ebenfalls dem Argument zu, bei der politischen handle es sich um eine (wie auch immer geartete) assoziative Pflicht, erhalten wir ein politisches Sollen, das sich aus unserer „Rolle" als Bürger*in einer bestimmten Gemeinschaft ergibt. Damit ist aber weder der philosophische noch der politische Anarchismus per se widerlegt. Dies kann erst der nächste argumentative Schritt vollbringen. Denn um den Anarchismus widerlegen zu können, ist es notwendig zu zeigen, dass eine politische Pflicht nicht nur theoretisch, sondern auch „faktisch" möglich ist. Und selbst wenn dies gelingt, muss dies nicht das Ende der anarchistischen Herausforderung bedeuten. Dazu müsste man darüber hinaus zeigen können, dass politische Organisation zwingend eine nicht anarchistische Form annehmen muss.

Die Konsequenz dieser Argumentation lässt sich anhand des Gruppencharakters zeigen. Bei diesem handelt es sich um einen klassischen Einwand gegen assoziative Theorien (vgl. Abschn. 2.2.5). Richard Dagger umschreibt das Problem wie folgt:

> Tracing political obligation to obligations of membership, especially of membership in nonvoluntary or noncontractual associations, presents [… the problem of group character and obligation] because membership is not confined to groups or associations that are decent, fair, or morally praiseworthy. Philanthropic groups have members, but so does the Mafia. All families have members, but some families are so abusive or dysfunctional that some of their members presumably have no obligation to abide by family rules. The same is certainly true of political societies. If the character of a polity is such that some or even many of its „mem-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> bers" are routinely exploited and oppressed, it is difficult to see how they are under an obligation to obey its laws. (Dagger 2000, 110).

Eine mögliche Antwort darauf findet sich in Dworkins (1986, 201) Differenzierung zwischen *blossen* und *echten Gemeinschaften* – wobei einzig und allein die Mitgliedschaft in letzteren ein genuines politisches Sollen zu begründen vermag.[108] Für Dworkin ist die „gleichwertige Sorge für alle Mitglieder" die Voraussetzung, um eine Gemeinschaft als eine echte qualifizieren zu können. Ob Dworkin damit richtig liegt, ist an dieser Stelle nicht relevant. Entscheidend ist das nachfolgende „anarchistische" Argument auf der Basis einer assoziativen politischen Pflicht. Man kann argumentieren, dass – wenn überhaupt – die wenigsten existierenden Gesellschaften die Voraussetzungen erfüllen, um als eine echte Gemeinschaft zu gelten. Mehr noch, könnte man weiter ausführen, einzig weitestgehend herrschaftsfreie und nicht ausbeuterische – d. h. „anarchistische" – Gesellschaften hätten eine Chance darauf, zu einer echten Gemeinschaft zu werden. Somit kann man auf Basis eines nonvoluntaristischen und assoziativen Verständnisses der politischen Pflicht einen Anarchismus verteidigen. Damit kann Simmons Aussage, Nonvoluntarismus schliesse den philosophischen Anarchismus von vorneherein aus, zum einen nicht überzeugen und weist zum anderen auf sein zu enges Anarchismusverständnis hin.

Derweil aus der Autorität gemeinsamer moralischer Erfahrungen keine automatische Rückweisung des Anarchismus resultiert, so folgt aus deren Akzeptanz – was Simmons (1996, 250) als dritten Punkt nennt –, dass assoziative Zugänge die Besonderheitsbedingung erfüllen. Allgemeine Pflichten, die zum Beispiel auf Gerechtigkeits-, Gleichheits- oder Nützlichkeitsüberlegungen basieren, verletzen diese und können in der Folge nicht erklären, weshalb wir ein politisches Sollen nur gegenüber „unserer" politischen Gemeinschaft besitzen. Deshalb schliesst Simmons Ansätze auf Basis einer „natürlichen" Pflicht (vgl. Abschn. 2.2.4 sowie Abschn. 4.1.2) ebenfalls aus. Scheiden voluntaristische sowie „natürliche" Ansätze aus, macht dies die

108 An dieser Differenzierung kann man monieren, die Mitgliedschaft in einer Gruppe verliere durch diese ihren Status als notwendige Voraussetzung für ein assoziatives Sollen (Dagger 2000, 110). Es ist aber plausibel anzunehmen, nicht jede Gruppe begründe eine gleichstarke assoziative Pflicht. So kann man argumentieren, ein Angehöriger der Mafia besitze mitgliedsbasierte Pflichten, diese seien aber – weil es sich bei der Mafia um eine unmoralische Vereinigung handelt – schwach. Deshalb übertrumpfen konkurrierende Pflichten diejenigen gegenüber der Mafia (fast) immer. Folgt man dieser Argumentation, dann versteht man Dworkins Differenzierung nicht als eine Dichotomie, sondern als ein Kontinuum.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

assoziative Pflicht mehr und mehr zu einer interessanten Wahl, um ein politisches Sollen zu begründen. Denn assoziative Ansätze verstehen die politische Pflicht als eine spezielle Verbindung zwischen den Bürger*innen und *ihrer* politischen Gemeinschaft.

Der vierte Punkt, welcher in Simmons' Augen für die assoziativen Ansätze spricht, ist die Analogie zur Familie, welche Autor*innen in dieser Argumentationsfamilie zeichnen (251). Unsere gemeinsamen moralischen Erfahrungen schliessen gerade solche Pflichten mit ein, die wir gegenüber Personen verspüren, mit denen wir durch eine spezielle, nicht auf Freiwilligkeit basierende Beziehung verbunden sind. Nun scheinen unsere politischen Verpflichtungen einen ähnlichen Charakter zu besitzen:

> [Surely], we might say, our experience of our political obligations is reasonably similar after all to our experience of these familiar nonpolitical, associative obligations. Both arise from social relationships in which we usually just find ourselves (or into which we grow gradually), both involve no datable act of commitment, and both involve requirements to show a special loyalty and concern. (Simmons 1996, 251).

Dieser Punkt ist – wie ich bereits in Abschn. 2.2.5 erwähnt habe – in der Literatur nicht ohne Gegenstimme geblieben (vgl. Dagger 2000, 107–8) und selbst einige Autor*innen, die eine assoziative Theorie verteidigen, haben die Analogie etwas relativiert.[109] Trotzdem ist dieser Vergleich zwischen wichtigen moralischen Praktiken, die sich um freundschaftliche, familiäre oder intime Beziehungen drehen, *prima facie* überzeugend. Die Frage, welche sich stellt – und welche Vertreter*innen assoziativer Theorien beantworten müssen –, ist jene nach dem „Kerngehalt" der Analogie. Geht es darum, zu zeigen, dass der Staat im Grunde genommen nichts anderes als eine grosse (nationale?) Familie ist? Eine solche Sicht brächte diverse Schwierigkeiten mit sich: Beispielsweise könnte man versucht sein, damit einen in der Familie durchaus legitimierbaren elterlichen Paternalismus aufs Politische zu übertragen (Dagger 2000, 107–8) oder eine „Führerfigur" an der Spitze der politischen Gemeinschaft als eine Art „Vater" oder „Mutter" der Nation zu legitimieren. Oder geht es um eine bestimmte Attitüde, mit welcher sich Familienmitglieder begegnen (sollen), und die auf politi-

109 Ein Beispiel dafür ist die oben erwähnte Differenzierung Ronald Dworkins (1986, 198–201) zwischen blossen und echten Gemeinschaften. Für letztere fällt eine emotionale Bindung, welche familiäre Banden in meinen Augen nicht nur auszeichnen, sondern auch ein konstitutives Element dafür sind, als notwendige Voraussetzung weg.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Gemeinwesen übertragbar ist? Schlägt man diesen Weg ein, kann man sich fragen, inwieweit der Vergleich zwischen Staaten und Familien angebracht ist oder – wie dies z. B. Richard Dagger (2000, 108) tut – ob die Analogie ohne eine zwingende emotionale Komponente zu sehr reduziert wird. Aus emanzipatorisch-anarchistischer Sicht ist diese Position wiederum interessant und vermag unter Umständen wichtige Elemente anarchistischer Ansätze zu begründen. Zu nennen ist etwa die Idee, eine „Kommune" könne durchaus eine gewisse Form Autorität besitzen (vgl. Abschn. 2.3.2). Bringt – um Dworkins Worte zu verwenden – die Kommune ihren Mitgliedern eine gleichwertige Sorge entgegen und befördert sie die Würde aller ihrer Mitglieder, dann scheint mir dies ein guter Grund zu sein, ihr eine gewisse (noch genauer zu bestimmende) Autorität zuzugestehen. Wie sich weiter unten zeigt, ergibt sich daraus eine erhebliche Schwierigkeit für Simmons' Anarchismus- und Autoritätskonzeption.

Den fünften und letzten Punkt, welcher Simmons (1996, 252) nennt, ist die normative Macht der lokalen Praxis. Diese Position umfasst laut Simmons' Rekonstruktion eine starke und eine weniger starke Variante. Gemäss der starken kann die lokale Praxis unabhängig moralische Verpflichtungen generieren, die nicht über externe moralische Prinzipien legitimiert werden müssen.[110] Die „Macht der lokalen Praxis" kann man ebenfalls weniger radikal verstehen. Für die zweite Interpretationsvariante spezifiziert die lokale Praxis den spezifischen Pflichtumfang bzw. -inhalt. Gemeinsam ist beiden Positionen gemäss Simmons ihr starkes Partikularitätsverständnis. Das assoziative politische Sollen ist nicht nur gegenüber einer spezifischen Gemeinschaft geschuldet (dem „eigenen Land"), sondern ist ebenfalls partikular im Sinne einer grossen Bandbreite, zu was wir je nach Ort und Gemeinschaft effektiv verpflichtet werden können.

Mit den fünf genannten Thesen – Nonvoluntarismus, Autorität geteilter moralischer Erfahrungen, Partikularität, Analogie zwischen Staat und Familie, normativer Macht lokaler Praxis – umschreibt Simmons einen „argumentativen Raum" (252), welchen sich mitgliedsbasierte Ansätze der politischen Pflicht teilen. Die so umrissene Theoriefamilie lässt aber eine grosse Bandbreite von Ausformulierungen zu. Dies motiviert Simmons

110 Ich denke nicht, dass Simmons assoziativen Autor*innen, welche die Macht lokaler Praktiken (mehr oder weniger) auf dieser Weise auffassen, einen zwingenden Relativismus unterstellen möchte. Zumindest lässt seine Aussage an dieser Stelle die Möglichkeit nicht assoziativer, extern begründeter Pflichten offen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dazu, auf drei Argumentationslinen zu fokussieren, die seiner Ansicht nach den grössten Einfluss auf die aktuelle Diskussion hatten (253):

1. Konzeptionelle oder analytische Mitgliedschaft
2. Nonvoluntaristische Vertragstheorie
3. Kommunitaristische Theorie

In ihrem Essay „Group Membership and Political Obligation" (1993) umschreibt Margaret Gilbert ihren Ansatz als ein „analytisches Mitgliedschaftsargument", andere Autor*innen wie etwa Carole Pateman (1985) sprechen dagegen von einem „konzeptionellen Argument". Sieht man über diese semantische Differenz hinweg, dann versucht diese Argumentationsline gemäss Simmons (1996, 253–54) das Problem der politischen Pflicht aufzulösen, indem sie auf die Bedeutungsverbindungen zwischen Konzepten wie Regierung, Staat, Autorität sowie Bürger*in mit jenem der politischen Pflicht hinweisen. Eine solche zu besitzen ist Teil davon, was es bedeutet, einer politischen Gemeinschaft anzugehören, und Gehorsam beanspruchen zu können ist das, was es bedeutet, eine politische Autorität zu sein. Für Simmons ist offensichtlich, dass das konzeptionelle Argument nicht erfolgreich sein kann: Selbst wenn die Pflicht für Bürger*innen das Konzept „Mitglied einer politischen Gemeinschaft" bedingt ist, bleibt die Frage relevant, was uns zu Mitgliedern macht. Die Frage nach der Begründung der Mitgliedschaftspflicht bleibt damit auch dann bestehen, wenn wir auf die konzeptionelle Verbindung zwischen den Konzepten hinweisen. Die konzeptionelle Verbindung ist für sich allein genommen keine Begründung.

Nachdem Simmons den Ansatz der konzeptionellen oder analytischen Mitgliedschaft (zu Recht) zurückweist, wendet er sich der nonvoluntaristischen Vertragstheorie zu. Der klarste Ausdruck dieser Theorie findet sich für Simmons in Margaret Gilberts (1993) bereits erwähntem Essay. Darin argumentiert sie, bestimmte gemeinsame Aktivitäten beruhten auf einem gegenseitigen Bekenntnis. Dieses stellt für Gilbert ein elementares soziales Konzept dar. Dessen Funktion besteht darin, zwischen Personen durch eine Reihe von Pflichten und Ansprüchen eine spezielle Bindung zu kreieren (124). Wie können wir uns durch gemeinsame Aktivitäten bindend zu etwas bekennen? Unter der Voraussetzung des Allgemeinwissens drücken wir durch verschiedenste Handlungen unsere Bereitschaft aus, uns zu verpflichten. Was wir tun, kann entweder expliziter (123)[111] oder diffuser Natur

111 Gilbert (1993, 123) nennt als Beispiele dafür Fälle, in denen sich eine Person gegenüber einer anderen dazu verpflichtet, sie beim Spazieren zu begleiten. In diesem

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein (125). Folglich ist es nicht in jedem Fall möglich, einen Zeitpunkt zu bestimmen, auf den das gegenseitige Bekenntnis zurückgeht. Dessen Ursprung kann zum Beispiel – wie es Gilbert ausdrückt – eine stillschweigende Übereinkunft sein, die sich durch die wiederholte Ausführung manifestiert (124).[112] Das gegenseitige Bekenntnis muss zudem nicht freiwillig erfolgen. Zwang schliesst für Gilbert eine Verpflichtung nicht von vornherein aus (129–30).[113] Spricht jemand von „meinem Land" oder „meiner Regierung", dann ist dies als Ausdruck eines gegenseitigen Bekenntnisses gegenüber „seinem" Staat zu werten (127). Aus diesem gefühlten Sollen folgt demnach – da es sich um ein gegenseitiges Bekenntnis handelt – eine „tatsächliche" politische Pflicht. Was Gilbert demnach vertritt, ist eine *tatsächliche Vertragstheorie* (*actual contract theory*) des politischen Sollens (129).

Für Simmons (1996) zeigen sich drei Verwechslungen, welche Gilberts Argumentation überschatten:

1. Die Verwechslung gefühlter mit genuinen Pflichten.
2. Die Verwechslung politischer Duldung mit positiven, Pflicht generierenden Handlungen oder Beziehungen.
3. Die Verwechslung gerechtfertigter Erwartungen mit Ansprüchen.

Die Problematik des ersten Punktes beschreibt Simmons überzeugend (256–57). Das Gefühl, gegenüber jemandem oder etwas verpflichtet zu sein, kann sich durch Verwirrung, Unterdrückung oder Achtlosigkeit einstellen. Diese Tatsache unseres moralischen Lebens macht es unglaubwürdig, eine so weitreichende und einschneidende Verpflichtung wie die politische auf unsere unreflektierten Gefühle zurückführen zu wollen. Die

---

Kontext sagt man oftmals etwas wie „ich begleite dich" o. ä., was von allen Beteiligten als bindendes Bekenntnis interpretiert wird.

112 Als Beispiel dafür nennt Gilbert (1993, 124) zwei Personen, die nach einer wissenschaftlichen Veranstaltung noch etwas miteinander plaudern und sich dann dazu entscheiden, zusammen einen Kaffee trinken zu gehen. Diese Szene wiederholt sich einige Male im Anschluss an andere Veranstaltungen. Mit der Zeit erwächst daraus die gemeinsame Aktivität, nach den Treffen jeweils gemeinsam einen Kaffee zu trinken. Nach einer wissenschaftlichen Veranstaltung kommt nun einer der beiden Personen etwas dazwischen. In diesem Fall hat sie die andere Person nicht nur darüber zu informieren, sondern auch darum zu bitten, vom üblichen gemeinsamen Kaffee dieses Mal entbunden zu werden.

113 Wird man zu einem gegenseitigen Bekenntnis gezwungen, kann daraus aber ein guter Grund erwachsen, seinen Pflichten nicht nachzukommen und diese zu brechen (Gilbert 1993, 130).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zweite Verwechslung überschätzt für Simmons die moralische Konsequenz davon, sich in etwas zu fügen (257). Füge ich mich zum Zeitpunkt t_1 den politischen Spielregeln, die mir politische Institutionen aufzwingen, folgt daraus nicht direkt eine Pflicht, dies zum Zeitpunkt t_2 ebenfalls zu tun. Dazu benötigt es – darin gehe ich mit Simmons einig – mehr.[114] So, wie Simmons die dritte Verwechslung umschreibt (257–58), zielt er auf eine scharfe Differenzierung zwischen einem „freundschaftlichen" oder persönlichen Kontext mit einem eher „anonymen" oder unpersönlichen Kontext ab. Treffen sich ein paar Freunde seit geraumer Zeit jeden zweiten Freitag für einen Spieleabend, dann ergibt sich eine stillschweigende Übereinkunft daraus, welche als geteilte Verpflichtung zu diesem gemeinsamen Abend interpretiert werden kann. Was diesen Fall auszeichnet, ist der mehr oder weniger beständige direkte persönliche Kontakt zwischen den Freunden. Fehlt dieser, implizieren gerechtfertigte Erwartungen keinerlei Pflichten. Daraus ergibt sich für Simmons die grösste Schwäche der nonvoluntaristischen Vertragstheorie: Die Beziehung zwischen Bürger*innen in den heutigen Territorialstaaten sind weitaus unpersönlicher als jene, die man zwischen Bekannten und Freunden sowie in der Familie wiederfindet.

> For while residents of typical political communities may [...] be committed to various things—to obeying the law, to staying out of legal trouble, to doing what they think is independently right, and so on—they have not normally committed themselves to one another—they have not tacitly agreed together on anything—in a way that would ground for them political obligations. Gilbert (with other nonvoluntarist contract

114 Für Simmons handelt es sich bei diesem Mehr (im politischen Kontext) um Zustimmung (vgl. Abschn. 4.1.5). Für mich hat sowohl Gilberts als auch Dworkins Position, dass gewisse Verpflichtungen aus unseren Handlungen erwachsen können, aber trotzdem überzeugende Elemente, deckt sich diese Feststellung doch mit unserer moralischen Praxis. Ob daraus eine genuine Verpflichtung entsteht, ergibt sich aus dem Kontext. Zwang – kontra Gilbert – ist dabei ein starkes Indiz, dass in einer Situation eben gerade *keine* echte Pflicht kreiert wurde. Ein erzwungenes gegenseitiges Bekenntnis ist für jene Partei, die dazu gezwungen wurde, nicht bindend, wenn sie sich diesem nicht ohne übermässigen Aufwand entziehen konnte. Kann ich dem gegenseitigen Bekenntnis dagegen leicht entgehen, schüre ich – distanziere ich mich nicht – Erwartungen, die im Laufe der Zeit mich bindende Wirkung entfalten. Füge ich mich in einer bestimmten Situation in die bestehenden Strukturen, kann dies – anders gesagt – eine mich bindende Wirkung entfalten. (Ich bezweifle aber stark, dass der Kontext in den Gesellschaften, in denen wir leben, jemals zu einer politischen Pflicht führen kann. Der Aufwand, sich zu distanzieren, ist schlicht und ergreifend zu gross.)

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> theorists) needs the latter, stronger notion of citizens' commitments to explain citizens' obligations. But the facts of actual political life permit her, if anything, only the weaker notion of citizens' commitments, which explains obligations not at all. (Simmons 1996, 258–59).

Als möglichen Einwand auf diesen Punkt verweist Simmons auf Ronald Dworkin. Dessen zwar nicht kontraktualistisches Argument könnte Simmons' Kritik unter Umständen abschwächen (259). Im Zusammenhang mit Dworkins (1986, 201) bereits mehrfach erwähnter Unterscheidung zwischen blossen und echten Gemeinschaften spricht er davon, eine intime emotionale Bindung zwischen den Bürger*innen sei keine Voraussetzung für eine assoziative politische Pflicht. Die notwendige Attitüde, damit aus einer blossen eine echte Gemeinschaft wird, ist für Dworkin nicht psychologischer, sondern interpretativer Natur.[115] Interessanterweise scheinen Dworkin aber Zweifel an der eigenen Position zu befallen. Denn, so gibt er zu bedenken, eine Gemeinschaft könne ohne eine gefühlsmässige Verbindung zwischen ihren Mitgliedern die interpretativen Voraussetzungen schwerlich erfüllen. Die Nähe und Sorge für ein so verstandenes politisches Sollen findet man höchstens in kleinräumigen Gruppen und nicht in den weitaus grösseren und heterogenen Territorialstaaten, in welchen wir heute leben.

Simmons (1996, 260) interpretiert dies als Dworkins Eingeständnis, eine assoziative politische Pflicht jemals anzutreffen, sei – wenn auch theoretisch möglich – unwahrscheinlich. Selbst wenn die beste Interpretation unserer sozialen Praktiken unsere Gesellschaft als Prinzipiengemeinschaft[116] identifiziert, läuft Dworkins Theorie Gefahr, die lokalen assoziativen Pflichten überflüssig zu machen. Dies ergibt sich gemäss Simmons

115 In einer echten Gemeinschaft verstehen die Mitglieder ihre assoziativen Pflichten als partikular, auf die anderen Gruppenmitglieder bezogen, aus einer allgemeinen Verpflichtung entspringend, das Wohlergehen anderer Mitglieder grundsätzlich zu berücksichtigen, und als gleichwertige Sorge für alle Mitglieder ausdrückend. Ob diese Attitüde vorliegt oder nicht, muss man durch einen interpretativen Prozess feststellen. (vgl. Dworkin 1986, 198–201).

116 Dworkin (1986, 211) versteht unter einer *Prinzipiengemeinschaft* eine politische Gemeinschaft, deren Mitglieder akzeptieren, dass sie durch gemeinsame Prinzipien und nicht bloss durch Regeln regiert werden, die durch einen politischen Kompromiss geschaffen wurden. Politik ist in einer solchen Gemeinschaft der Ort, an dem darüber diskutiert wird, welche Prinzipien die Gemeinschaft als System übernehmen soll, welches Verständnis von Gerechtigkeit, Fairness und Rechtsstaatlichkeit zu vertreten ist. Die Mitglieder dieser Art von Gemeinschaft akzeptieren, dass sich ihre politische Rechte und Pflichten nicht auf bestimmte Entscheidungen ihrer

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daraus, auf „externe" – d. h. sich nicht aus der lokalen Praxis ergebende – Prinzipien (z. B. Gerechtigkeit) zu rekurrieren.

Man kann Dworkins Aussagen aber anders interpretieren. Was er damit meint, ohne die emotionale Verbundenheit der Bürger*innen sei eine echte Gemeinschaft kaum denkbar, verstehe ich als seine Deutung für den aktuellen, nicht idealen Anwendungsfall.[117] Unter idealen Bedingungen identifizierten alle Mitglieder echter politischer Vereinigungen jene notwendigen Einstellungen, welche die individuelle Würde aller am besten befördern, durch einen bewussten interpretativen Prozess. Ein Gefühl der Verbundenheit mag zwar in der Konsequenz zu denselben Konsequenzen führen, ist aber keine notwendige Voraussetzung mehr. „So weit, so gut", mag man an dieser Stelle antworten, dies löst aber noch nicht Simmons' Kritik auf. Um dieser begegnen zu können, muss man zeigen können, dass sich unter nicht idealen Begebenheiten die notwendigen Attitüden – und auf diese, das ist der Kern meiner Argumentation an dieser Stelle, kommt es an – ebenfalls herausbilden können. Diese müssen nicht zwingend emotional begründet sein. Es ist auch ein interpretativer Prozess denkbar. Man kann zum Beispiel auf die Hilfsbereitschaft vieler Menschen verweisen oder auf die diversen Aktivist*innen, die sich um gerechtere und würdevollere gesellschaftliche Strukturen bemühen. Wollen wir ihnen nicht unterstellen, kopflos auf ihr Herz zu hören, müssen wir davon ausgehen, dass sie rationale Gründe für ihr Handeln haben. Dies ist aber nicht besonders zielführend, zeigen doch die meisten primär in kleinräumigen Einheiten wie „ihrem" Dorf, „ihrem" Quartier oder in ihrer Nachbarschaft die, die individuelle Würde aller befördernde Attitüde.

Der Ausweg ist, Simmons' Konklusion teilweise zu akzeptieren. Unter dem jetzigen Status quo kann eine assoziative politische Pflicht in Dworkins Sinn gegenüber keinem grossräumigen Territorialstaat bestehen. Doch muss man zwingend versuchen, eine „konservative" Position einzunehmen, wenn man einen mitgliederbasierten Ansatz vertreten möchte? Die Antwort auf diese Frage lautet „Nein". Dies trifft insbesondere auf Simmons

---

politischen Institutionen beschränken, sondern ganz allgemein von dem Schema der Prinzipien abhängen, die diese Entscheidungen voraussetzen und unterstützen.

117 Ist meine Deutung korrekt, dann ist eine erste Frage, wie wir unsere gesellschaftlichen Strukturen gestalten müssten, damit diese emotionalen Bindungen entstehen könnten. Eine zweite dreht sich darum, wie wir uns an den idealen Zustand annähern können (womit die emotionalen Bindungen nicht mehr notwendig wäre). Unter diesen Vorzeichen könnte man Dworkins (2011, Kap. 18) Überlegungen zu einer *partnerschaftlichen Demokratie* lesen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und seine Position zu.[118] Selbst nicht ideale Aspekte einer Theorie können (und sollen) dem Status quo seine Legitimität absprechen. Somit kann ich auf Simmons' Kritik nachfolgendes antworten: Erstens gibt es – selbst wenn „echtere" politische Gemeinschaften sich fundamental von dem unterscheiden, was wir heute gewöhnt sind – weder einen Grund anzunehmen, diese seien unmöglich, noch einen, zu vermuten, echtere könnten gegen bestehende Gemeinschaften keine Autorität erlangen. Zweitens, und dies richtet sich eher gegen Dworkin, müssen diese nicht ideal sein. Viel eher sind diese noch zu entstehenden Gesellschaften – ganz im Sinne der Anarchist*innen – ein fortlaufender Prozess. Was ein Leben „würdevoll" macht, ist stets aufs Neue zu interpretieren, sonst droht die Würdevorstellung einer das würdevolle Leben der nächsten Generation zu verunmöglichen.[119] Drittens stellt sich für mich die Frage, ob grossräumige politische Gemeinschaften, wie sie sich zum Beispiel Dworkin vorstellt, oder „anarchistische" (gegebenenfalls föderal verfasste) Kommunen unmöglich sind. Denn dies müssten sie sein, sollten Simmons' Einwände zutreffen. Diese Überlegungen lassen Simmons' Position nicht nur in einem konservativen Licht erscheinen, es ist auch ein Indiz für die „Blutarmut" von Simmons' Anarchismus, der kaum eine Wirkung gegen den Status quo zu erwirken vermag (mehr dazu in Abschn. 4.4.2).

Bevor wir uns den Theorien der natürlichen Pflicht zuwenden, gilt es nun noch, auf die dritte Argumentationsline innerhalb der assoziativen Theorien und Simmons' Einschätzung davon einzugehen. Für Simmons verteidigen die kommunitaristischen Autor*innen mindestens eine oder beide der folgenden Thesen: die Identitäts- und die normative Unabhängigkeitsthese.

118 Simmons verwirft die „konservative" Position in Bezug auf Zustimmung. Er argumentiert in seinem Essay „Consent Theory for Libertarians", weder Libertäre noch andere Vertreter*innen von zustimmungsbasierten Theorien sollten sich von der Tatsache beunruhigen lassen, dass die meisten Bürger*innen „ihrem" Staat nicht zugestimmt haben (Simmons 2005b, 344). Die Absenz legitimer Staaten nach den Standards der Zustimmungstheorie, so Simmons weiter, spricht ebenso wenig gegen diese Standards, wie aktuelle ausgeprägte Ungleichheiten gegen liberal-egalitäre Gerechtigkeitsprinzipien sprechen.

119 Diese Gefahr zeigt sich zum Beispiel in der aktuellen Rechtsprechung zur „Menschenwürde". Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das Prinzip in vielen Staaten als Antwort auf den Nationalsozialismus zu einem essenziellen verfassungsrechtlichen Element. In einigen Urteilen hat dieses einen restriktiven Charakter erhalten und schränkt ein, was eine Person mit sich selbst machen darf (Schaber 2012, 36–37).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemäss erster sind einige (oder alle) unserer Verpflichtungen gerechtfertigt, da deren Verneinung darauf hinausliefe, unsere Identität als (teilweise) soziale Wesen zu verneinen (Simmons 1996, 261). Daraus ergeben sich nun aber einige Ungereimtheiten. Beispielsweise dürfte eine Person, die sich für Napoleon hält, nicht ihre Verpflichtung ablehnen, die französische Armee zu führen; was aber nicht zeigt, dass diese Person eine genuine Führungspflicht besitzt (262–63). Selbst wenn die subjektive und „objektive" Identität zusammenfallen, ergeben sich daraus nicht zwingend moralische Verpflichtungen (263). Entstünden solche trotzdem, müssen diese aber externen moralischen Grundsätzen genügen (263).[120] Aber nur wenn lokale Praktiken selbstständig, d. h. ohne externe Rückgriffe, moralische Pflichten generieren können, macht die Identitätsthese Sinn. Trifft Simmons' Einschätzung zu, erscheint der Verweis auf Identität überflüssig und irreführend, da – salopp gesagt – die lokale Praxis die gesamte argumentative Arbeit erledigt (263).

Für Simmons gibt es kein überzeugendes Argument dafür anzunehmen, die politische Pflicht erwachse aus der unabhängigen bindenden Kraft lokaler sozialer Praktiken (264). Daraus folgert er, es sei plausibel, unser Pflichtgefühl gegenüber dem Land unserer Geburt oder jenem, in dem wir unseren Wohnsitz haben, als eine Art falsches Bewusstsein zu verwerfen. Wenn Simmons damit richtig liegt, dann verbleibt lediglich die normative Unabhängigkeitsthese. Wenig überraschend identifiziert er gute Gründe, um sie abzulehnen. Zentral ist die Tatsache, dass regionale soziale Praxen moralisch fehlerhaft sein können, weshalb eine theoretische Disposition zum Universalismus als essenzieller Bestandteil moralischer Urteile besteht (266).

Dem empirischen Teil von Simmons' Aussage kann man problemlos zustimmen. Es lassen sich leicht Beispiele moralisch verwerflicher (z. B. weibliche Genitalverstümmelung[121]) oder fragwürdiger Praktiken (z. B. Lohndiskriminierungen aufgrund des Geschlechts[122]) finden. Doch daraus

120 Ein Mitglied der Gestapo hat etwa keine moralische Pflicht zur Folter, weil er aus dieser Rolle seine Identität konstruiert (Simmons 1996, 263).

121 Weibliche Genitalverstümmelung wird hauptsächlich in afrikanischen Staaten praktiziert und ist insbesondere in Dschibuti, Ägypten, Guinea, Mali, Sierra Leone, Somalia und im Norden des Sudan verbreitet (UNICEF 2014, 29; WHO 2008, 84–89).

122 In der Schweiz beziffert das Bundesamt für Statistik (2022) die Differenz zwischen Frauen und Männern im privaten Sektor für das Jahr 2020 beispielsweise auf 19,5 %. Dabei sind 45,3 % der Unterschiede statistisch nicht erklärbar.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

faktisch auf einen zwingenden Universalismus zu schliessen, ist eine vorschnelle Generalisierung. Zunächst kann man Universalismus als eine lokale, dem Liberalismus entspringende Praxis auffassen,[123] und der Versuch, ihn auf den Rest der Welt zu übertragen, als (moralischen) Imperialismus deuten. Daraus wiederum einen moralischen Relativismus abzuleiten, wäre aber ebenfalls nicht überzeugend, weil uns dies die Möglichkeit kostete, externe Kritik zu äussern.[124] Die Frage, ob die westliche Interpretation von moralischen Prinzipien anderen überlegen ist oder nicht, ist dagegen eine berechtigte Frage, die sich nicht einfach mit einem Verweis auf vermeintliche moralische fehlerhafte Aspekte anderer lokaler Praktiken beantworten lässt. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass die westlichen Standards potenziell falsch sind. In diesem Licht gesehen, können wir nicht von vornherein die in der westlichen Tradition stehenden Prinzipien als gegeben ansehen. Einen moralischen Relativismus ablehnend ist die zentrale Frage demnach anders zu stellen: Sie lautet nicht, ob Praxis *X* dem Prinzip *Y* gerecht wird, sondern ob *X* die beste Interpretation von *Y* ist.

Diese Verschiebung mag man auf den ersten Blick als rein semantischer Natur abtun. Sie legt aber den Fokus für die Diskussionen über *X* anders. Ein kurzes Beispiel verdeutlich die Relevanz: Nehmen wir die Frage, ob es gerechtfertigt ist, dass Frauen aufgrund ihres (sozialen) Geschlechtes weniger verdienen. Gemäss einem „harten" Universalismus verweist man aufs Prinzip der Gleichheit aller Menschen und fragt sich, ob die bezahlten Löhne diesem gerecht werden. Ein „leichter", interpretativer Universalismus verweist zunächst auf das gleiche Prinzip, fragt dann aber zunächst, was die „Gleichheit aller Menschen" im lokalen Kontext bedeutet bzw. bedeuten soll. Dadurch wird unsere Lebenswelt ein fester Bestandteil der Argumentation; ein Aspekt, den man – plakativ gesagt – mit „Die Diskussion auf den Boden der sozialen Tatsachen zurückholen" überschreiten könnte. Er beugt zudem dem moralischen Imperialismus vor. Kritisiere ich als Mitglied von Gesellschaft *A*, in der Lohngleichheit zwischen den Geschlechtern herrscht, die ungleichen Löhne in Gemeinschaft *B*, dann reicht es nicht aus, lediglich auf die in *A* gültige Interpretation des Gleichheitsprinzips zurückzugreifen.

123 Die Menschenrechte im Sinne der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* oder der *Europäische Menschenrechtskonvention* wären danach lediglich eine westliche Rechtspraxis, die man nicht direkt auf andere Kulturen übertragen könnte.

124 Ohne universelle (oder min. für alle Menschen geltenden) moralische Prinzipien, hätte man z. B. als Europäerin keine Grundlage, einem Somalier zu erklären, weibliche Genitalverstümmelung sei verwerflich und zu bestrafen. Dieser könnte argumentieren, in seiner Kultur sei dies nicht der Fall.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich muss mich ebenso mit der in *B* vorherrschenden Deutung auseinandersetzen, um sagen zu können, weshalb (und in welchen Aspekten) jene in *A* jener in *B* überlegen ist.

Dies hat Auswirkungen auf Simmons zweites Argument gegen die normative Unabhängigkeitsthese. Für ihn spricht der Fakt, dass lokale Praktiken durch externe moralische Prinzipien begrenzt sind, höchstens für schwache lokal begründete Pflichten, die universalen Prinzipien der Gerechtigkeit, des Respekts gegenüber Menschen usw. stets unterlegen sind (268–69). Akzeptiert man aber den leichten Universalismus interpretativer Prägung, trennt Simmons, was eigentlich zusammengehört: Genuine lokal begründete Pflichten sind Ausprägungen universeller Prinzipien und sind nicht ohne Rückgriff auf diese zu verstehen und zu verteidigen.[125] (Wie sehr man die so verstandene normative Kraft lokaler Praktiken noch als „unabhängig" bezeichnen kann, ist eine Frage, die an anderer Stelle zu beantworten ist.)

Nichtsdestotrotz kann für Simmons die politische Pflicht nicht assoziativen Ursprungs sein, egal ob man die normative Unabhängigkeitsthese verteidigen kann oder nicht (271): Erstens ist der Kontrast zwischen den eher unbestimmten und vagen assoziativen Pflichten und unserer geteilten Erfahrung des eher präzisen und relativ klar umrissenen politischen Sollens zu gross; was fraglich macht, ob assoziative Ansätze erfolgreich sein können. Zweitens fehlt für ihn eine Verbindung zwischen unserem Gemeinschaftsgefühl und der politischen Pflicht.

> My conclusion […] is that political obligation is not a form of associative obligation. The conceptual argument, the nonvoluntarist contract theory, and the communitarian theory have all failed to establish the associative character of political obligation. Further, even if some account of associative obligation succeeded in defending the normative independence of some local practices and institutions, this account could not show our political obligations to belong to the class of associative obligations (Simmons 1996, 272).

Wie meine Einwände in diesem Abschnitt zeigten, komme ich zu einer anderen Konklusion als Simmons. Derweil ich mit ihm einig hinsichtlich

125 Man kann zwar in diesem Kontext von „Begrenzung" sprechen. Es ist aber fraglich, ob Simmons diese Art im Sinn hat. So spricht er davon, dass die normative Kraft der lokalen Praxis von einer tieferen Ordnung als jene der externen Prinzipien sei (vgl. Simmons 1996, 268–69). Mein hier kurz skizzierter Zusammenhang ist aber gerade nicht hierarchisch, sondern vielmehr pluralistisch.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner skeptischen Haltung gegenüber dem konservativen Projekt gehe, eine politische Pflicht gegenüber (einigen oder allen) bestehenden Staaten zu begründen, ist für mich ein assoziatives politisches Sollen theoretisch möglich.

Nach der Auseinandersetzung mit Simmons' Kritik an assoziativen Ansätzen lässt sich zunächst umreissen, was Autorität für ihn *nicht* ist: Um eine Autorität zu sein, müssen Institutionen von ihren Bürger*innen mehr als lediglich geduldet sein und es reicht nicht aus, auf ein irgendwie geartetes Zugehörigkeitsgefühl zu verweisen. Unsere Identität als Schweizerin, Deutscher, Französin usw. ist ebenfalls nicht relevant, um die Frage beantworten zu können, ob die Schweiz, Deutschland, Frankreich usw. *de jure* Autoritäten sind oder nicht. Damit verwirft Simmons diverse nonvoluntaristische Gründe. Es könnte aber noch immer sein, dass wir eine politische Pflicht *qua* Menschsein besitzen.

4.1.2 Eine Frage der Gerechtigkeit?

Mit der Idee, die politische entspringe einer natürlichen Pflicht, verbleibt eine nonvoluntaristische Möglichkeit. Denn wir könnten eine Verpflichtung *qua* Menschsein besitzen, gerechte Institutionen zu unterstützen und deren Autorität anzuerkennen (vgl. Abschn. 2.2.4). Beispielsweise stellt sich Immanuel Kant auf den Standpunkt, wir besässen eine Pflicht zur bürgerlichen Verfassung (MS, AA VI:264). Kant folgend kann man argumentieren, anerkenne eine Person die Autorität gerechtigkeitsfördernder Institutionen, in deren Gebiet sie lebt, nicht an, mache sie sich zu einer ungerechten Gefahr für ihre Mitmenschen (Simmons 2013, 329).

Einer der bekanntesten Vertreter des Ansatzes der natürlichen Pflicht ist John Rawls. Argumentierte er in einer früheren Phase noch für Fairness als Grundlage der politischen Pflicht (siehe Rawls 1964), tritt seit *A Theory of Justice* (1999, ursprünglich 1971 erschienen) die natürliche Pflicht an ihre Stelle. Wie in Abschn. 2.2.4 erklärt, unterscheidet Rawls zwischen Verpflichtungen (*obligations*), die eine Handlung unsererseits erfordern, und Pflichten (*duties*), die man ohne eigenes Zutun besitzen kann. Da die meisten Bürger*innen nicht auf eine sie bindende Weise gehandelt haben, besitzen sie folglich keine politische *Verpflichtung* (Rawls 1999, 296). Wir haben aber eine natürliche *Pflicht*, gerechte Institutionen zu unterstützen, die unabhängig von unseren freiwilligen Handlungen besteht (294).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neben Rawls haben noch weitere Autor*innen den Ansatz der natürlichen Pflicht vertreten (z. B. Christiano 2008; Stilz 2009; Waldron 1999; Wellman 2005). Für Simmons (2005a, 122–24) teilen sich diese Ansätze gewisse argumentative Grundmuster. Zunächst argumentieren die Vertreter*innen der natürlichen Pflicht, eine Regierung, ein Staat respektive politische Institutionen seien – aus unterschiedlichen Gründen – für Menschen notwendig. Auf die *Notwendigkeitsbehauptung* folgt die Aussage, dass wir natürliche Pflichten haben. Worin diese bestehen, unterscheidet sich von Autor*in zu Autor*in. Es kann eine Pflicht sein, das Gute in der Welt zu maximieren, die Gerechtigkeit zu fördern oder denen in Not beizustehen. Daraus folgt eine natürliche Pflicht, falls noch kein Staat existiert, den Naturzustand zu verlassen und politische Strukturen zu schaffen oder, existiert bereits ein Staat, diesen zu unterstützen und dessen Anweisungen zu folgen. Die Idee dahinter ist, dass ohne zwangsbewehrte Gesetze und einen Staat, Streitfragen und Konfliktfälle nicht gelöst werden können, weshalb eine ständige Gefahr von Krieg und Chaos bestünde.[126] Um diese Unsicherheiten zu vermeiden, damit individuelle Grundrechte nicht verletzt werden bzw. damit wir genuine Rechte erhalten und um fehlbares Verhalten ahnden zu können, brauchen die Menschen Staaten. Da wir lediglich unter diesen Voraussetzungen unseren natürlichen Pflichten nachkommen können, besitzen wir eine natürliche Pflicht, (gerechte) Institutionen zu unterstützen. Und diese unterstützen wir, indem wir die Gesetze besagter Institutionen befolgen.

Simmons Grundschema erlaubt uns zu identifizieren, wie man die Ansätze der natürlichen Pflicht kritisieren kann. Zunächst lässt sich die Notwendigkeitsbehauptung infrage stellen. Dient der Rückgriff auf die natürliche Pflicht dazu, das konservative Ziel zu erreichen, den Status quo zu verteidigen, können wir einwenden, der Staat im modernen Sinne sei historisch gesehen eine junge Erscheinung (vgl. Abschn. 2.1.1). Zudem sei die Annahme, zuvor sei man der Notwendigkeitsbehauptung (mehrheitlich) nicht nachgekommen, allzu abschätzig gegenüber früheren Gesellschaften und Kulturen. Ist die Kernidee hinter der Notwendigkeit zum Staat dagegen, es brauche eine soziale Ordnung, dann ist dies mit gewissen anarchistischen Positionen vereinbar. Dies macht eine Kritik erfolgversprechend, die auf die fehlende Besonderheit der natürlichen Pflicht hinweist. Entweder kann man sich fragen, weshalb meine Geburt oder mein geografischer

126 Simmons spricht an dieser Stelle von „Anarchie". Dies mit „Chaos" zu übersetzen ist angemessen, da auf diese Weise „Anarchie" nicht von Beginn an negativ besetzt ist.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebensmittelpunkt an und für sich ein Grund sein soll, Institution *X* und nicht Institution *Y* zu gehorchen. Fehlt eine solche Besonderheitsrestriktion, stellt sich die Frage, wie eine Pflicht, die gegenüber allen (gerechten) politischen Institution gleichermassen besteht, mich ausschliesslich an *X* zu binden vermag.

An John Rawls Argumentation lässt sich Simmons' Kritik gut nachzeichnen. Für Rawls (1999, 293–94) hat die natürliche Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, zwei Teile: Erstens müssen wir existierenden gerechten Institutionen, die auf uns Anwendung finden, einerseits gehorchen und andererseits unseren Anteil leisten. Zweitens müssen wir – solange die Kosten für uns gering bleiben – bei der Etablierung gerechten Institutionen helfen. Für Simmons ist nicht klar, was Rawls mit „Anwendung auf uns finden" genau meint. Dies kann man für Simmons erstens in einem schwachen Sinn verstehen: Eine Institution findet auf mich Anwendung, weil ich einer Beschreibung entspreche; z. B. ein (Möchtegern-)Philosoph sein (Simmons 1979, 148–49). Zweitens gibt es eine stärkere, territoriale Interpretation: Die Institutionen finden Anwendung auf mich, weil ich in den (geografischen) Einflussbereich einer Institution hineingeboren wurde oder weil ich permanent in diesem lebe (149–50). Die stärkste und für Simmons einzige moralisch relevante dritte Interpretation ist die starke, d. h. eine Institution findet auf mich Anwendung, weil ich mich Bindendes – wie zustimmen oder Vorteile akzeptieren – getan habe (150).

Verstehen wir „Anwendung finden" im territorialen oder personalen[127] Sinn, dann kann eine natürliche Pflicht nicht begründen, weshalb wir „unserer" gerechten Institutionen gehorchen müssen,[128] versteht er es im starken Sinn, sind nicht mehr alle Bürger*innen im Territorium eines Staa-

127 Simons Entscheid, diese Interpretation als „territorial" zu bezeichnen, ist etwas unglücklich. Denn etwas muss nicht zwingend territorial sein, um stärker als die schwache Interpretation von „Anwendung auf mich finden" zu sein. Ein Beispiel dafür ist der Bürger- oder Heimatort in der Schweiz. Auf den ersten Blick mag dieser wie eine Be- oder Zuschreibung wirken. Man wird aber in einen solchen hineingeboren, da man den Heimatort von den Eltern übernimmt. Beispielsweise im Falle der Burgergemeinden im Kanton Bern übernehmen diese (weiterhin) Aufgaben im fürsorgerischen Bereich. Dies spricht dafür, von „territorial und personal" zu sprechen.

128 Für Simmons (1979, 16–23) sind „Rollenpflichten" für sich genommen moralisch neutral. Die Tatsache, dass Institution *A* Rechtsnormen erlassen hat, die für alle Personen in *A*s Territorium gelten, begründet noch keine moralischen Auflagen. Meinem Verständnis von Simmons nach, können für ihn erst durch einen entsprechenden moralischen Kontext (freiwillige Handlung oder externe moralische Pflichten) das in Rollenpflichten definierte Verhalten moralisch aufgeladen werden.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tes gebunden (152). Ohne Anwendungsbeschränkung ist aber – und dies trifft für Simmons für alle Ansätze der natürlichen Pflicht zu (vgl. Simmons 2005a, Kap. 7) – die Besonderheitsbestimmung verletzt:

> [The] natural duty of justice binds me to support all just institutions, wherever they may be. It can bind me no more to one set of just political institutions than to any other. But this fails to capture the sense of political obligation sketched [in the beginning of *Moral Principles and Political Obligations*]. (Simmons 1979, 155–56).

Ein zentrales Element in Simmons' Definition der politischen Pflicht ist deren Besonderheit bzw. Partikularität (31).[129] Und dieser Aspekt lässt sich für Simmons über persönliche Transaktionen, wie ihn Ansätze der Zustimmung, Fairness oder Dankbarkeit aufweisen, bedienen; pflichtenbasierte Ansätze fehlt dies aber gerade per definitionem (156).

> In short, while there may well be a natural duty of justice, and one that can command a reasonable share of our moral attention, it seems not to be the place to look for the ground of our duty to obey domestic law. (Simmons 2005a, 169–70).

So formuliert liegt das Problem der Ansätze der natürlichen Pflicht, die Besonderheitsbedingung zu erfüllen, damit darin, *zu wenigen* Personen eine Pflicht zum Rechtsgehorsam aufzuerlegen. Ein Ansatz kann aber auch *zu vielen* Personen eine politische Pflicht auferlegen (Simmons 2007, 19). Simmons verweist in diesem Kontext auf Fragen historischer Ungerechtigkeiten. Diese Problematik veranschaulicht er u. a. erneut an John Rawls Theorie (20): Diese fokussiert zum einen lediglich darauf, ob eine Institution bzw. ein Institutionengefüge gerecht ist, blendet aber – für Simmons moralisch relevante – historische Fakten aus. Zum anderen scheint Rawls ohne Argument den Status quo als gegeben vorauszusetzen.

Simmons legt insbesondere mit dem Hinweis auf historische Ungerechtigkeiten den sprichwörtlichen Finger auf einen wunden Punkt. Das Prob-

129 Neben der Besonderheitsbestimmung nennt Simmons noch zwei weitere Punkte: Erstens geht es beim *Problem der politischen Pflicht* nicht darum, herauszufinden, was Individuen – alles berücksichtigt – in ihren Gemeinschaften tun sollten, noch muss es sich zwingend um eine *Verpflichtung* handeln. Zweitens sucht Simmons nicht nach einer einzigen Verpflichtung oder Pflicht, die sich auf alle Mitglieder einer Gemeinschaft gleichermassen erstreckt, sondern er versucht alle moralischen Anforderungen zu beschreiben, welche Bürger*innen an ihre Gesellschaft binden. (Simmons 1979, 29–30, 35–37).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lem ist nicht (nur) der Fakt, dass Grenzen – und mit Ihnen der Einflussbereich existierender Staaten – (historischen) Zufällen und Willkür geschuldet sind. Vielmehr geht es um die moralischen verwerflichen (oder zumindest fragwürdigen) Entwicklungen, die zu den heutigen Grenzen geführt haben: Vertreibung der indigenen Bevölkerung (z. B. der Indian Removal Act von 1830 in den USA), Annexionen (z. B. Tibet 1951) usw. Das Resultat sind – wie beispielsweise die Ir*innen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts – Bevölkerungen unter „Fremdherrschaft". Diese Situation löst sich auch dann nicht auf, wenn der annektierende Staat ein grundsätzlich gerechter ist oder sich zu einem solchen entwickelt. Für Simmons (2016, 56) ist klar: Die Legitimität staatlichen Zwanges benötigt mehr als gerechte Institutionen. Diese müssen uns auch auf eine moralisch gerechtfertigte Weise auferlegt werden.

Um als Vertreter*in einer Theorie, welche die politische auf eine natürliche Pflicht zurückführt, auf Simmons Kritik zu reagieren, ist die Besonderheitsbedingung der vielversprechendste Kandidat. Kevin Walton (2013, 11) verweist auf einen äusserst relevanten Punkt. Simmons gibt in der Begründung, weshalb wir nur gegenüber einem Staat eine politische Pflicht besitzen können, einen elementaren Punkt seiner Theorie auf: seine kritische Einstellung gegenüber bestehenden (moralischen) Meinungen. Simmons (2005a, 110) argumentiert, die politische Pflicht müsse als partikular charakterisiert werden, weil die Ansicht weitverbreitet sei, jede Person sei an einen Staat gebunden. Multiple politische Pflichten gegenüber verschiedenen Staaten zu haben ignorierte folglich einen wichtigen Aspekt des moralischen Diskurses (siehe dazu ebenfalls Simmons 1996, 250; 2002, 29). Diese Position steht aber in einem scharfen Kontrast zu seiner sonstigen Argumentationslinie. Für Simmons sollten wir gegenüber dem Versuch, moralische Pflichten durch einen einfachen Verweis auf die Gefühle oder Ansichten der Bürger*innen zu begründen, extrem misstrauisch sein. Zudem sieht er im Pflichtgefühl einen möglichen Ausdruck eines „falschen Bewusstseins" (Simmons 2005a, 99).

Weshalb greift Simmons – ohne ein Argument dafür zu präsentieren – auf ebendiese Meinungen zurück, um die Besonderheitsbedingung zu begründen? Dies ist, wie auch Walton (2013, 11) argumentiert, nicht nur inkonsistent. Simmons macht sich damit einer „konservativen" Argumentation schuldig, die er bei anderen Autor*innen moniert (siehe dazu z. B. Simmons 2005a, 99–100). Die Vorstellung, wir könnten gegenüber verschiedenen legitimen Institutionen eine politische Pflicht besitzen, beunruhigt Simmons. Denn die (Rechts-)Pflichten, die uns diese auferlegen, könnten

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich widersprechen, was für Doppelbürger*innen potenziell zu einer „moralisch unmöglichen" Position führe (Simmons 2002, 30; 2005a, 167–68). Trotzdem – oder gerade wegen dieses Punktes – kommt Walton (2013, 12–13) am Ende seines Essays zum Schluss, Simmons Besonderheitsbedingung sei zu verwerfen: Erstens habe Simmons an anderer Stelle argumentiert, die politische Pflicht sei kein abschliessender Handlungsgrund, da sie andere moralische Überlegungen übertrumpfen können. Zweitens habe er eingestanden, dass selbst partikularisierte Prinzipien politischer Legitimität Konflikte zwischen politischen Pflichten generieren können (vgl. Simmons 1979, 34). Simmons' Sorge sei unbegründet und die Besonderheitsbedingung sei keine essenzielle, sondern höchstens eine potenzielle Eigenschaft der politischen Pflicht.

Ich teile diese Ansicht bedingt. Einerseits sollten wir an der Besonderheitsbedingung festhalten, weil sie sich mit unserer moralischen Praxis deckt. Andererseits verdeutlicht Waltons Essay die Notwendigkeit für eine alternative Interpretation, die ohne einen Exklusivitätsanspruch auskommt. Menschen gehören Gruppierungen an, die wiederum gewisse explizite oder implizite Regelungen aufweisen. Und es scheint uns normal, diese Regeln als uns bindend anzusehen. Aus dieser Überzeugung, welche – wie ich denke – die meisten auf die eine oder andere Art teilen, folgt aber, wie Walton anmerkt, keine notwendige Exklusivität. Wie stellt sich die Lage im politischen Kontext dar? Nimmt man das mehrheitliche Verhalten der Staaten bis zum Ende des 20. Jahrhunderts zum Massstab, kann man zum Schluss kommen, Simmons' These treffe zu. Denn die Regelungen aus dieser Zeitspanne zielten darauf ab, mehrfache Staatsbürgerschaften möglichst zu vermeiden (Faist 2001, 250–51). Da aber territoriale Staaten, wie wir sie kennen, weder als eine historische Notwendigkeit entstanden sind noch ein ahistorisches, schon immer existierendes Konzept darstellen (vgl. Abschn. 2.1.1), ist Waltons Position überzeugender. Die Besonderheitsbedingung ist noch angreifbarer, ruft man sich historische Beispiele in Erinnerung. Denn die Idee, man sei lediglich einem Staat verbunden, ist keine historische Notwendigkeit. Ein Beispiel dafür ist Wilhelm I., der einerseits von 1066 bis 1087 König von England, andererseits, als Wilhelm II., ebenfalls Herzog der Normandie und damit ein Vasall des französischen Königs war. Er war damit, wenn man so will, sowohl der eigenen, englischen als auch der französischen Krone verpflichtet. Aber auch zeitgenössische Überlegungen und Entwicklungen stellen Simmons' vermeintliche vorherrschende Meinung infrage. Das Schweizer Bürger*innenrecht ist beispielsweise drei-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stufig konzipiert: Man ist sowohl Bürger*in einer Gemeinde, eines Kantons sowie des Bundes.[130]

Diese anekdotische Evidenz, kombiniert mit Waltons Argumentation, geben uns gute Gründe, die Besonderheitsbedingung zu verwerfen oder zu einer potenziellen Voraussetzung zurückzustufen. Dies ist aber dann, und nur dann, überzeugend, wenn man diese Bedingung mit dem Exklusivitätsanspurch verbindet. Diese Verbindung zeigt sich bei Simmons beispielsweise darin, dass er Autorität als ein Recht eines Staates definiert, den Bürger*innen als *einziger* Rechtspflichten aufzuerlegen. In unserer sozialen Praxis findet sich dieser Exklusivitätsanspurch aber nicht, wir können verschiedenen Gruppen angehören, deren Regeln sich unter Umständen widersprechen können. Soll die politische Pflicht das Pflichtgefühl gegenüber politischen Institutionen potenziell erklären können und unsere sozialen Praktiken ernst nehmen, dann ist die Besonderheitsbedingung ein essenzielles und notwendiges Element dafür. Einen exklusiven Charakter der politischen Pflicht ergibt sich daraus aber nicht. Bürger*innen können *mehrere* Verpflichtungen gegenüber legitimen Autoritäten besitzen. Eine politische ist demnach eine spezielle Pflicht in dem Sinne, als dass sie uns gegenüber *einer* und nicht *mehreren* Autoritäten gleichzeitig bindet. D.h. im Umkehrschluss aber nicht, wir können lediglich *eine* politische Pflicht besitzen. Deshalb müssen wir den Exklusivitätsanspruch, den Simmons mit der Besonderheitsbedingung verbindet, zurückweisen. Dies ist nicht zwingend problematisch, da es sich dabei um *pro tanto* Sollen handelt. Halten wir an der so interpretierten Besonderheitsbedingung fest, scheidet als Konsequenz die natürliche Pflicht als Grundlage für die Pflicht zum Rechtsgehorsam aus.

Es wäre aber falsch daraus abzuleiten, eine natürliche Pflicht im Sinne von Rawls sei deswegen nicht relevant. Simmons (2005a, 169–70) weist auf die zentrale Rolle hin, welcher einer Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, in unseren moralischen Überlegungen zukommt. Ein Grund dafür dürfte sich aus ihrer Wirkung ergeben: Wenn wir uns einer gerechten Institution gegenübersehen, haben wir gute Gründe, diese zu unterstützen oder wenigstens nicht zu behindern. Magda Egoumenides (2014, 122) weist auf einen weiteren hier relevanten Punkt hin. Die Gerechtigkeit von Institu-

130 Diese bilden zwar eine „Einheit", weshalb man argumentieren könnte, am Ende habe man trotz allem *eine* politische Pflicht als Schweizer Staatsbürger*in. Dies mag faktisch zutreffen, nichtsdestotrotz wird das Bürger*innenrecht – *contra* Simmons – in der Schweiz rechtlich mehrstufig *gedacht*.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tionen – verstanden als deren moralisches Handeln – scheint ein essenzieller Aspekt zu sein, der zu berücksichtigen ist, wenn man politischen Zwang (*political constraints*) bewertet. Wie gerecht eine Institution ist, kann z. B. eine entscheidende Rolle darin spielen, sie zu rechtfertigen.[131]

4.1.3 Rechtsgehorsam aus Dankbarkeit?

Mit Dankbarkeit kommen wir zur ersten Theoriefamilie, die Simmons den transaktionalen Ansätzen zuordnet. Ging es vorher darum, was wir sind (assoziative Pflicht) respektive welche Pflichten wir als Menschen haben (natürliche Pflicht), so steht bei diesem und den nächsten zwei Ansätzen die wechselseitige Beziehung zwischen Bürger*innen und „ihrem" Gemeinwesen im Fokus. Die politische Pflicht auf der Grundlage von Dankbarkeit zu erklären, ist keine neuere Erscheinung. Bereits in Platons Dialog *Kriton* verweist der (fiktive) Sokrates darauf. Sie ist aber selten die einzige oder primäre Begründung, weshalb wir dem Recht Folge leisten sollten (Dagger und Lefkowitz 2014, Abschn. 4.2). Eine Ausnahme bildet A. D. M. Walker (1988) (siehe Abschn. 2.2.3). Ansätze der politischen Pflicht, die auf Dankbarkeit zurückgreifen, stellen sich für Simmons (1979, 183) auf den Standpunkt, wir seien gegenüber dem Staat verpflichtet, für erhaltene Vorteile eine Art Rückzahlung zu leisten. Diese besteht unter anderem darin, staatliche Anweisungen zu befolgen. Dankbarkeitsansätze müssen damit zeigen, dass die Pflichten, die sich aus unserer Dankbarkeit gegenüber dem Staat ergeben, in der Tat politische sind (185). Für Kritiker*innen der Dankbarkeitsansätze ist es damit im Umkehrschluss ausreichend, die Kongruenz von Dankbarkeitspflicht und politischem Sollen zu verneinen. Dieses Unterfangen ist angesichts der von Simmons erwähnten vagen Natur von Dankbarkeitspflichten alles andere als chancenlos.

> […] normally when we acknowledge an obligation of gratitude to another, we are acknowledging only a very general sort of indebtedness. We are normally not bound to any particular conduct, except in the case of reimbursing lasses incurred by others in the process of benefiting us.

131 Bezogen auf Simmons und seine Unterscheidung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren (vgl. Abschn. 4.3), bedeutet dies, dass die Handlungen einer gerechten Institution (eher) gerechtfertigt werden könnten, auch wenn sie die Rechte der Personen verletzt, die in ihrem Einflussbereich leben. Daraus ergäbe sich aber kein direkter Einfluss auf die Legitimation der Institution.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> On the other hand, if political obligation is to include supporting the government and obeying the law, the obligation would require a very *specific* performance, namely obedience (and this performance could not really be thought of as reimbursement of lasses). It seems, then, that political obligation could not be an obligation of gratitude; for while supporting the government and obeying the law might be one way of discharging such an obligation of gratitude, it would not be the only way. (Simmons 1979, 185–86).

Vertreter*innen eines Dankbarkeitsansatzes könnten in Reaktion darauf argumentieren, die Befolgung des Rechts sei zwar nicht die einzige, aber die beste Möglichkeit, unserer Dankbarkeitspflicht nachzukommen (186–87). Aber selbst wenn dies gelingt, sehen sich Dankbarkeitsansätze mit einem weiteren Problem konfrontiert. Die Frage ist, ob Dankbarkeit uns gegenüber einer Institution verpflichten kann. Damit uns eine Dankbarkeitspflicht zu binden vermag, muss sie für Simmons fünf Voraussetzungen erfüllen (178–79):

1. Wir haben den Vorteil durch einen besonderen Aufwand oder Aufopferung anderer erhalten.
2. Der Vorteil darf nicht unbewusst, unfreiwillig oder durch andere disqualifizierende Gründe gewährt werden.
3. Der Vorteil darf uns nicht ungerechtfertigterweise aufgezwungen werden.
4. Wir müssen den Vorteil wollen oder – würden einschränkende Umstände beseitigt – würden ihn wollen.
5. Wir wollen den Vorteil durch die vorteilsgewährende Entität erhalten oder wir würden den Vorteil durch die vorteilsgewährende Entität erhalten wollen, würden einschränkende Umstände beseitigt.

Insbesondere die erste und zweite Voraussetzung stellt ein Problem für Dankbarkeitsansätze dar (187). Wir alle haben wohl bereits einmal ein Gefühl der Dankbarkeit gegenüber staatlichen Institutionen verspürt; beispielsweise weil die öffentliche Hand unser Kunstprojekt unterstützt, weil uns die Feuerwehr aus einer misslichen Lage befreit oder weil das Tiefbauamt endlich die Schlaglöcher in unserem Quartier ausgebessert hat. Für Simmons wäre es aber ein Fehler, aus solchen Situationen eine Gehorsamspflicht gegenüber staatlichen Institutionen abzuleiten (188). Denn Personen, die für diese tätig sind, haben *qua* ihrer Rolle als Mitarbeitende gewisse Rollenpflichten. In anderen Worten entstehen die Vorteile, die wir

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geniessen, indem sie lediglich ihre Arbeit tun. Erst wenn diese Person mehr leistet, als von ihr verlangt ist (oder werden kann), kommt eine starke Dankbarkeitspflicht ins Spiel.[132] Diese schulden wir für Simmons lediglich gegenüber der Person *qua* Person und nicht *qua* ihrer Rolle als Mitarbeiter*in.

> positions within the structures of institutions [...] have functions and the individuals filling them have „positional duties" related to these functions. Insofar as individuals who make these benefits possible are merely „doing their job," considerations of gratitude do not enter the picture at all. But where these individuals make personal sacrifices not required by their jobs, any gratitude due is due not to their positions or to the institutions which define them, but to the individuals in their private capacities. (Simmons 1979, 188).

Für Simmons gehören Fragen der Dankbarkeit damit in den interpersonalen Bereich. Wie plausibel diese Auffassung ist, lässt sich an einem Beispiel zeigen. Andrea beantragt bei der öffentlichen Hand Unterstützung für ein Kunstprojekt. Als die zuständige Stelle für Kulturförderung diesem Antrag stattgibt, löst dies bei ihr ein Gefühl der Dankbarkeit aus. Daraus eine (starke) Pflicht abzuleiten, ist aber nicht überzeugend. Denn ist es nicht die Aufgabe der staatlichen Kulturförderung, ebendies zu tun – d. h. Kultur zu fördern? Zudem hat nicht die Institution Andreas Antrag bearbeitet, sondern Sachbearbeiter*innen der zuständigen Stelle. Folglich ist eine Dankbarkeitspflicht gegenüber diesen überzeugender. Handeln diese ohne signifikanten Aufwand, scheint meine Dankbarkeitspflicht zudem nicht mehr von mir zu verlangen, als danke zu sagen. Falls Andrea Gelder erhalten hat, weil sich beispielsweise Sachbearbeiter Andreas massiv für das Projekt eingesetzt hat, mag die Dankbarkeitspflicht stärker sein. Aber das allein reicht nicht aus, um uns einen Grund zu geben, weshalb unsere Dankbarkeit der zuständigen Stelle und nicht Andreas gebührt. Eher das Gegenteil ist der Fall. Schliesslich war er es, der seine Vorgesetzte von Andreas Gesuch überzeugt hat. Dasselbe gilt für eine Feuerwehrfrau, die eine Person aus einem brennenden Haus rettet. Denn die Feuerwehrfrau setzt ihr Leben aufs Spiel, nicht die Institution Feuerwehr. Auch kann man argumentieren, dass es die Bauarbeiter*innen – und nicht das Tiefbauamt – waren, welche die Strassenschäden im Quartier ausgebessert haben. Diese Tatsache findet

132 Für meine Unterscheidung zwischen starken und schwachen Dankbarkeitspflichten siehe Abschn. 2.2.3.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich zudem in der sozialen Praxis ebenfalls, die zwischen Amt und Amtsinhaber*in unterscheidet (vgl. Abschn. 2.1.2).[133] Damit könnte man zwar *contra* Simmons argumentieren, Dankbarkeitspflichten entstünden auch im Falle, wenn eine Person lediglich ihren Job (gut) macht. Dies ändert aber nichts an der Konklusion, da diese Pflicht erstens zu schwach und zu wenig konkret ist, um eine politische Pflicht zu begründen. Zweitens bezieht sie sich auf Personen und nicht auf Institutionen. All dies macht Dankbarkeit als Grundlage für die politische Pflicht nicht attraktiv.[134]

4.1.4 Begründet Fairness eine politische Pflicht?

Wie im Abschn. 2.2.2 erwähnt, hat Fairness als Grundlage einer politischen Pflicht insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der philosophischen Diskussion eine gewichtige Rolle eingenommen. Trotz einer gewissen Unschärfe beziehen sich viele Autor*innen auf H. L. A. Harts (1955) Formulierung, wie daraus, von einem kollektiven System zu profitieren, Pflichten entstehen können. Für ihn ergibt sich aus einer gemeinsamen Unternehmung ein Anspruch, dass andere, die vom Unternehmen profitieren, sich dessen Regelungen unterwerfen. Zentral ist dabei die Weise, wie unsere Verpflichtung gegenüber einem kollektiven System erwächst: der Genuss daraus entstehender Vorteile. Dieser Aspekt zeichnet Fairnessansätze für Simmons (1979, 115; 2001, 28; 2005a) als transaktionale und voluntaristische Theorie aus. Demnach besteht eine gewisse Nähe zu Zustimmungstheorien der politischen Pflicht. Es wäre aber falsch, unter Fairness eine spezielle Form von Zustimmung (oder eine andere Form nonvoluntaristischer Prinzipien) zu verstehen (Simmons 2001, 27). Auch wenn beide Handlungen freiwilliger Natur sind, so ist Vorteile anzunehmen nicht dieselbe Art von Handlung, wie sein Einverständnis zu geben. Lediglich letztere ist ein bewusster Akt (Simmons 1979, 115).

Die erste Frage, die sich hinsichtlich des Prinzips der Fairness stellt, ist, ob dieses in der Lage ist, moralische Pflichten zu generieren. Kritiker*innen wie Robert Nozick (1974, 90–95) verneinen ebendiese Möglichkeit. Für ihn entsteht daraus, Vorteile durch eine kooperative Praxis oder Institution zu erhalten, keine genuine Pflicht gegenüber dieser Praxis oder Institution

133 In diesem Sinne scheint Dankbarkeit im jetzigen Kontext keine Relevanz zu besitzen. Dies bedeutet aber nicht zwingend, unter anderen (z. B. historischen) Umständen könne eine Dankbarkeitspflicht keine Pflicht zum Rechtsgehorsam begründen.

134 Für weitere Kritikpunkte siehe Abschn. 2.2.3.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(vgl. Abschn. 2.2.2). Für Simmons (1979, Kap. 5; 2001, 28) ist Fairness eine valide moralische Grundlage für eine Verpflichtung. Ausgehend von Harts (1955) und Rawls' (1964) Argumentation befasst sich Simmons (1979, 102–7) mit der Frage, in welchem Kontext die Vorteile, die man durch ein kooperatives Unterfangen erhält, bindende Kraft erhalten. Es braucht erstens ein aktives System sozialer Kooperation, die Kooperation schränkt die Freiheiten der Beteiligten ein und die Vorteile des kooperativen Unterfanges können teilweise Personen zugutekommen, die nicht am System beteiligt sind. Dahingehend sind sich gemäss Simmons Hart und Rawls im Grossen und Ganzen einig. Rawls geht aber einen Punkt weiter als Hart. Für diesen reicht es aus, Vorteile aus dem kooperativen Unterfangen erhalten zu haben, um durch Fairness verpflichtet zu sein. Für Rawls müssen wir die Vorteile akzeptiert haben und wir müssen vorhaben, die Vorteile weiterhin zu akzeptieren, damit Fairnessüberlegungen bindende Kraft entfalten können. Daran anschliessend argumentiert Simmons, die Tatsache, dass ich einen Vorteil erhalten habe, kann mich dann, und nur dann, binden, wenn ich den Vorteil *akzeptiert* habe, d. h., wenn ich den Vorteil wollte, wenn ich mich darum bemühte oder wenn ich mich mindestens nicht aktiv dagegen gewehrt habe (108). Damit erhält Fairness einen voluntaristischen Unterton.

Daran anschliessend und in Reaktion auf Nozicks Kritik konkretisiert Simmons sein Verständnis von Fairnesspflichten weiter. Nozick versucht anhand von Beispielen, auf die ich im Abschn. 2.2.2 eingegangen bin, zu zeigen, dass wir keine moralischen Pflichten haben wollen, weil wir Vorteile akzeptierten. Eines der Beispiele dreht sich um ein nachbarschaftliches Unterhaltungsprogramm. 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 nun an *N*, das Programm zu organisieren. Gemäss Nozick ist *N* aber nicht dazu verpflichtet.

Gegen Nozicks Beispiel des nachbarschaftlichen Unterhaltungsprogramms können Befürworter*innen eines Fairnessansatzes gemäss Simmons auf den Status von *N* hinweisen (120–21): Bei ihr handelt es sich nicht um eine Teilnehmerin des Programms im Sinne von Harts und Rawls' Formulierungen. *N* mag in der Nachbarschaft wohnen und dadurch in den Genuss des Unterhaltungsprogramms kommen, sie ist aber lediglich eine

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unfreiwillige Nutzniesserin (*innocent bystander*) und könnte sich nur unter grösseren Anstrengungen dem Programm entziehen. Damit Nozicks Kritik am Fairnessprinzip greifen kann, muss er dieses so interpretieren, dass dieses Personen wie *N* zu binden vermag. Wäre dies die einzige mögliche Interpretation, hätte Nozick mit seinen Beispielen den Status des Fairnessprinzips infrage gestellt. Nozicks Interpretation ist aber nicht nur nicht die einzig mögliche, sie ist auch umfassender als jene von Hart und Rawls. Für diese greift Fairness gemäss Simmons' Interpretation im Falle von unschuldigen Nutzniesser*innen nicht. Für Simmons sollten wir Hart auf eine Weise lesen, nach der Fairness dann, und nur dann, moralische Pflichten begründen kann, wenn eine Person dafür aktiv am Unterfangen beteiligt ist. Ohne diese Einschränkung wäre das Fairnessprinzip zu umfassend und verpflichtete alle, die – auf welche Weise auch immer – von einem System profitieren.

> My suggestion is that Hart and Rawls should be read as holding that only beneficiaries who are also participants (in some significant sense) are bound under the principle of fair play. And on this reading, of course, Nozick's PA system [= Unterhaltungsprogramm] example does not seem to be a case to which the principle applies; the individual in question is not a participant in the scheme, having had nothing to do with its institution, and having done nothing to lead anyone to believe that he wished to become involved in the scheme. (Simmons 1979, 122).

Könnte man nicht argumentieren, N sei ein Mitglied der Nachbarschaft und *qua* Mitgliedschaft Teil des Systems? Zwar kann man N als ein Mitglied der Nachbarschaft verstehen, es ist aber fraglich, ob es sich um Mitgliedschaft in einem moralisch relevanten Sinn handelt. Man kann zum Beispiel argumentieren, eine Person müsse (a) ihre Unterstützung aktiv oder zumindest stillschweigend zum Ausdruck bringen oder (b) eine aktive Rolle im kooperativen Unterfangen spielen, um in einem relevanten Sinn ein Mitglied zu sein (123). Akzeptieren wir dies, droht das Fairness- aber zu einer Art Zustimmungsprinzip zu werden. Wir müssen aber nicht so weit gehen und auf Zustimmung zurückgreifen, um jene Fälle bestimmen zu können, in denen Fairness bindende Kraft entwickelt. Interpretieren wir wie Simmons das Fairnessprinzip auf eine Art, die darin, einen Vorteil zu akzeptieren, die Voraussetzung für bindende Pflichten sieht, dann können wir die problematischen Aspekte eines zu weiten Verständnisses zurückweisen, auf denen Nozicks Kritik beruht (125).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was ist aber der Unterschied zwischen Akzeptieren und Erhalten? Wie Simmons zugibt, wird es im Alltag oftmals schwierig sein, zwischen Erhalt und Akzeptanz zu differenzieren. Konzeptionell stellt er auf unsere Einstellung, den Kontext sowie unsere Handlungen ab, um zwischen den Zwei zu unterscheiden (129). Eine Person *erhält einen Vorteil,* wenn sie diesen ohne ihr Wissen erhalten, sich erfolglos gegen diesen zur Wehr gesetzt hat oder wenn sie sich diesem nicht entziehen kann. Eine Person *akzeptiert einen Vorteil,* wenn sie diesen bewusst und willentlich angenommen hat oder sie erfolgreich versuchte den Vorteil zu erhalten. Diese Differenzierung hat zur Folge, dass im Falle von öffentlichen Gütern oftmals keine Pflicht zustande kommt, seinen Teil beizutragen. Ein *öffentliches Gut* ist weder rivalisierend (d. h. mein Konsum schränkt die Nutzung anderer nicht ein), noch ausschliessbar (d. h. andere können nicht von der Nutzung ausgeschlossen werden). Viele Güter, die ihm Rahmen kooperativer Unterfangen produziert werden, sind für Simmons öffentlich, was es unmöglich macht, sich diesen zu entziehen.

Droht das Fairnessprinzip durch die Differenzierung aber nicht irrelevant zu werden, da viele Vorteile in die Kategorie der öffentlichen Güter fallen (131–32)? Zunächst gibt Simmons zu bedenken, dass man Vorteile durch ein öffentliches Gut ebenfalls akzeptieren kann; auch wenn dies im Alltag eher selten ist. Zudem gesellt sich zu dieser Problematik jene von Trittbrettfahrer*innen. Wir kritisieren diese dafür, von einem kooperativen Unterfangen zu profitieren, selbst aber nichts dazu beizutragen. Moralisch problematisch daran scheint zu sein, dass sich Trittbrettfahrer*innen selbst bevorzugen und damit jene ausbeuten, die im guten Glauben ihren Teil beitragen, indem diese Personen den Aufwand für die Kooperation allein tragen müssen (Simmons 2001, 30).

Anhand eines Beispiels versucht Simmons (1979, 133–35) zu zeigen, dass die Intuition, Trittbrettfahrer*innen zu verurteilen, bei genauer Betrachtung oftmals nicht angemessen ist. Er vergleicht Willie, der in einer Nachbarschaft mit einem kooperativen System wohnt, das um schöne Gärten und öffentliche Anlagen besorgt ist, mit Sam, der als Verkäufer in dieser Nachbarschaft arbeitet, aber anderswo wohnt. Willie weigert sich, seinen Teil beizutragen, obwohl er die gepflegten Gärten und Anlagen schätzt. Prima facie schein Willie damit ein Trittbrettfahrer zu sein und seine Weigerung, seinen Teil beizutragen, ist unfair. Bei Sam, der circa gleichviel Zeit in der Nachbarschaft verbringt wie Willie, ist gemäss Simmons die Tendenz aber, ihn nicht als Trittbrettfahrer zu qualifizieren und nicht von ihm zu verlangen, seinen Teil beizutragen. Trifft dies zu, stellt sich aber die Frage,

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was die beiden Fälle unterscheidet. Für Simmons gibt es keinen Unterschied, sowohl Willie als auch Sam sind in Bezug auf Fairnessüberlegungen gleich zu gewichten. Soll Willie gebunden sein, dann interpretieren wir das Fairnessprinzip in einem weiten Sinn und alle Personen, die Vorteile erhalten, haben dadurch eine Pflicht, ihren Teil beizutragen. Damit wäre Sam aber ebenfalls dazu verpflichtet. Wie aber Nozicks Beispiele verdeutlichen, ist dies problematisch und nicht überzeugend. Soll Sam nicht gebunden sein, müssen wir für Simmons das Fairnessprinzip eng auslegen; womit Willie aber ebenfalls nicht gebunden ist.

Akzeptieren wir Simmons' Argumentation, dann kollabiert *contra* Nozick das Prinzip zwar nicht und kann eine bindende Wirkung entfalten. Fairness ist aber – *contra* Rawls und Hart – in weniger Fällen als gedacht die Grundlage für eine bindende Pflicht. Dies hat Auswirkungen auf die zweite Frage, ob das Fairnessprinzip im Kontext von Staaten eine politische Pflicht zu begründen vermag. Da wir lediglich demokratische Strukturen als einen Ausdruck eines freiwilligen, kooperativen Unternehmens verstehen können, kann Fairness lediglich in demokratisch organisierten Staaten ein politisches Sollen begründen (136–37). Eine zentrale Frage, welche ein Fairnessansatz klären muss, ist, in welcher Hinsicht sich die Bürger*innen von den Nichtbürger*innen unterscheiden und weshalb dieser Unterschied lediglich den Bürger*innen eine politische Pflicht auferlegt. Folgen wir Simmons' Differenzierung zwischen *Vorteile erhalten* und *Vorteile akzeptieren,* dann sehen sich Fairnessansätze der politischen Pflicht einem grundlegenden Problem gegenüber:

> While it is clear that at least most citizens in most states receive benefits from the workings of their legal and political institutions, how plausible is it to say that they have voluntarily accepted those benefits, in even the cases of the most democratic political societies now in existence? Not, I think, very plausible. The benefits in question have been mentioned before: the rule of law, protection by armed forces, pollution control, maintenance of highway systems, avenues of political participation, etc. But these benefits are what we have called „open" benefits. It is precisely in cases of such „open" [or public] benefits that it is least plausible to suggest that benefits are being accepted by most beneficiaries. (Simmons 1979, 138)

Das Problem für Fairnessansätze ergibt sich demnach aus der Natur (einiger) der Vorteile, die ein Staat seinen Bürger*innenn gewährt: Bei diesen handelt es sich teilweise um öffentliche Güter (z. B. Landesverteidigung),

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denen man sich nur mit grossem Aufwand entziehen kann (Simmons [1979] 2001, 25). Zudem ist fraglich, ob (heutige) Staaten kooperative Unterfangen sind. Für Simmons (1979, 140) ist dies unrealistisch. Es fehlt oftmals eine bewusste Kooperation oder ein gemeinsames Ziel. Die zentrale Rolle staatlicher Institutionen und deren relative Unabhängigkeit widersprechen der Sicht weiter, existierende Staaten als kooperative Unterfangen zu verstehen. Als Konsequenz daraus kann Fairness im besten Fall in wenigen Einzelfällen eine politische Pflicht begründen (141).

Gegen diese Konklusion können Vertreter*innen eines Fairnessansatzes Simmons' Differenzierung infrage stellen und argumentieren, der *Erhalt von Vorteilen* sei zumindest in gewissen Fällen ausreichend, um eine Person zu binden (siehe z.B. Klosko 1987b, 355). Dies sei dann der Fall,

1. wenn eine Person aus bizarren, ignoranten oder kurzsichtigen Überzeugungen Vorteile nicht akzeptiere,
2. wenn es sich bei den erhaltenen Vorteilen um reine öffentliche Güter handelt, die man nicht akzeptieren oder zurückweisen kann, oder
3. wenn die Vorteile sehr gross oder signifikant sind (Simmons 2001, 32).

Für Simmons entbindet böswillige Ignoranz über die Quelle, die Natur oder den Wert von Vorteilen für sich genommen im ersten Fall nicht von einer auf Fairness basierenden Pflicht (32–33). Kann eine Person dagegen nicht wissen, dass die Erwartung besteht, sich an der Bereitstellung eines öffentlichen Gutes zu beteiligen, kann Fairness keine bindende Kraft entfalten. Die grundlegende Frage ist nicht, ob wir einen Vorteil aus einem Gut ziehen, sondern ob wir – wenn wir einen Vorteil geniessen und uns nicht revanchieren – andere und deren gutwillige Unterstützung eines kooperativen Unterfangens ausnützen. Dieser Fall ist für Simmons unter dem Status quo nicht gegeben.

Wie sieht es mit dem zweiten und dritten Fall aus? Für Simmons generiert Fairness in diesen Fällen ebenfalls keine bindende Pflicht, solange wir nicht unfairerweise die gutmütige Aufopferung der Kooperationsteilnehmer*innen ausnutzen (34–37). Unterstützen wir in diesen Fällen kooperative Unterfangen nicht, mögen wir Gemeinsinn vermissen lassen, schlechte Bürger*innen sein oder wir verletzen Pflichten der Nächstenliebe oder Güte. Folglich betonen Autor*innen wie George Klosko in Simmons' Augen in ihren Argumenten keine Aspekte von Fairness, wenn sie argu-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mentieren, Vorteile zu erhalten könne bindende Pflichten generieren.[135] Mit seiner Argumentation dehnt Simmons die Reichweite des Fairnessprinzips aus, denn ist neben Akzeptanz ebenfalls die Frage relevant, ob man die Unterstützer*innen eines kooperativen Unterfangens ausnützt, begründet das Prinzip gegenüber Trittbrettfahrer*innen in mehr Fällen eine Pflicht. Dies weicht die Differenzierung zwischen Erhalten und Akzeptieren aber nicht so weit auf, als dass Simmons' Kernaussage davon tangiert wäre: Fairness ist nur dann eine überzeugende Grundlage für eine moralische Pflicht, wenn es voluntaristische Elemente aufweist.

Eine weitere Möglichkeit, die Vertreter*innen eines Fairnessansatzes offensteht, Simmons' Argumentation zu kritisieren, ist sein empirisches Argument gegen den fehlenden kooperativen Charakter existierender Staaten. Derweil dass Simmons (2001, 40–42) – entgegen früherer Aussagen (Simmons 1979, 140) – akzeptiert, dass kein explizierter Plan oder keine explizite Übereinkunft notwendig ist für eine kooperatives System, ist für ihn eine genuine Motivation der Beteiligten, deren korrektes Verständnis der Situation sowie deren angemessenes Verhalten für die Kooperation notwendig. Angesichts des Charakters und der Organisation moderner Staaten (unpersönlich, zwangsbewehrtes Recht) sowie der Tendenz, nicht zu kooperieren, wenn dies nicht anderweitig als falsch angesehen wird, machen es unplausibel, modernen Demokratien einen (ausreichenden) kooperativen Charakter zuzusprechen.

Folgen wir Simmons, ist das Prinzip damit für das konservative Projekt ungeeignet, ein politisches Sollen in bestehenden Staaten zu begründen. Dies schliesst aber nicht aus, eine politische Gemeinschaft so zu gestalten,

135 Es ist fraglich, ob Simmons' Konklusion in Bezug auf Klosko zutrifft; selbst wenn Kloskos (1987a) Beispiele diesen Schluss nahelegen. Für Klosko (1987b, 356) entwickelt das Fairnessprinzip im Fall kooperativer Systeme, die Güter produzieren, die (1) den Aufwand des Empfängers für ihre Bereitstellung wert sind und (2) einen „mutmasslichen Nutzen" haben, bei blossem Erhalt eine bindende Wirkung. Was Klosko im Sinn hat, können wir als *Grundgüter* bezeichnen, die für ein gutes Leben unverzichtbar sind. Von einem System, das diese Güter herstellt, nicht nur zu profitieren, sondern auch etwas zu dessen Fortbestand beizutragen, scheint fair zu sein. Die Frage ist aber, wie stark eine solche Pflicht sein kann, die sich lediglich auf Erhalt stützt. Denn ihr fehlt die moralische Signifikanz, die Akzeptanz mit sich bringt. Diese ist aber wichtig, um den Zwangscharakter moderner Staaten legitimieren zu können. D. h. wir können Klosko zustimmen und akzeptieren, dass im Falle von Grundgütern eine bindende Pflicht entsteht. Daraus folgt aber keine Legitimation, Zwangsmittel anwenden zu dürfen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass sie erstens ein kooperatives Unterfangen ist und die Bürger*innen zweitens in mehr Fällen die erhaltenen Vorteile akzeptieren.

4.1.5 Hat wer zugestimmt?

Wie im Abschn. 2.2.1 erwähnt, handelt es sich bei John Lockes *Über die Regierung* ([1689] 2012) um einen Klassiker im Zusammenhang mit Zustimmung und politischer Autorität (Klosko 2011, 719). Lockes Position ist aber nicht nur relevant für die philosophische Diskussion im Allgemeinen, sie ist auch essenziell, für Simmons' Verständnis von staatlicher Autorität, politischer Pflicht und den moralischen Bedingungen einer Welt ohne (legitimer) Staaten. Obwohl er die Möglichkeit verneint, bestehende Staaten könnten ihre Autorität aus der expliziten (Simmons 1979, Kap. 3) oder der stillschweigenden Zustimmung (Simmons 1979, Kap. 4) ihrer Bürger*innen ableiten, ist dieses Prinzip für Simmons das einzige, welches eine politische Pflicht zu begründen vermag.

> Of the three principles of obligation which we considered (the principles of consent, fair play, and gratitude), *only* the principle of consent (with the principle of fidelity) was seen to clearly account for the political obligations of citizens in existing states. But even under this principle only a very few citizens (such as naturalized citizens) seemed to be bound. (Simmons 1979, 191, Hervorhebung hinzugefügt)

Was bedeutet dies für unsere Untersuchung? Es verdeutlicht sich, dass Simmons' Ansatz kein rein skeptischer ist, sondern auch positive Aspekte enthält. Diese ergeben sich zu einem grossen Teil aus seiner Interpretation von Lockes Theorie. Folglich ist es angebracht, sich im Kontext von Simmons' Kritik am Zustimmungsprinzip mit seiner (oftmals lediglich implizit angedeuteten) Vorstellung, wie unser Leben im „Naturzustand" aussehen könnte, zu beschäftigen.

Diesen Überlegungen folgend gehe ich in diesem Abschnitt zuerst auf die skeptischen Elemente Simmons' ein und wende mich dem Naturzustand im Abschn. 4.2 zu.

> Die Menschen sind – wie schon gesagt wurde – von Natur alle frei, gleich und unabhängig, und niemand kann ohne seine Einwilligung aus diesem Zustand verstossen und der politischen Gewalt eines anderen unterworfen werden. Die einzige Möglichkeit, diese natürliche Freiheit aufzugeben und die Fesseln bürgerlicher Gesellschaft anzulegen, ist die, dass

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> man mit anderen Menschen übereinkommt, sich zusammenzuschliessen und in einer Gemeinschaft zu vereinigen […]. (Locke [1689] 2012, II, § 95).

Diese Passage verweist auf John Lockes Grundgedanken in *Über die Regierung*:[136] Die Idee, dass zwei oder mehr mündige Menschen zusammenkommen und für sie bindende Abmachungen treffen können, ist eines der grundlegenden Prinzipien des westlichen Rechtssystems. Für Locke sowie andere kontraktualistische Autor*innen ist es aber nicht der Staat oder die Gesellschaft, welche diese Möglichkeit begründen. Für sie besitzen wir alle natürliche Rechte *qua* Menschsein und nur eine zustimmende Handlung unsererseits ist in der Lage, unsere moralische Position gegenüber der Gesellschaft zu verändern. Unter diesen Voraussetzungen erstaunt Simmons' (1979, 57) Erklärung nicht, das Konzept Zustimmung nehme eine gewichtige Rolle in unseren Überlegungen hinsichtlich unserer politischen Beziehungen ein. Für Simmons (1993, 72) drückt sich Lockes Grundprämisse in der Idee aus, freie Zustimmung sei nicht nur eine hinreichende, sondern auch eine notwendige Bedingung für politische Autorität.

Der Naturzustand ist bei Locke – anders als zum Beispiel bei Hobbes – nicht negativ besetzt. Er ist aber nicht konfliktfrei und der Wunsch, Konflikte zu vermeiden, sowie das Interesse daran, sein Eigentum nicht zu verlieren, motiviert für Locke die Menschen, sich einer Gemeinschaft anzuschliessen respektive eine solche zu gründen (vgl. Abschn. 2.2.1). Dadurch geben die Zustimmenden ihre natürlichen Rechte auf und kreieren durch diesen Akt die Rechte der Gemeinschaft, die – in Ermangelung natürlicher Rechte – bis zu diesem Zeitpunkt rechtlos ist (Simmons 1993, 59). Bei dieser Übertragung stellt sich die Frage, ob wir alle oder lediglich einen Teil unserer natürlichen Rechte verlieren. Lockes Aussagen deuten auf die erste Interpretation hin. So spricht er im elften Kapitel von *Über die Regierung* beispielsweise davon, die Menschen vereinigten sich zu Gesellschaften, um durch ihre vereinigten Kräfte ihr Eigentum zu schützen und zu verteidigen. Dafür „[…] treten die Menschen *all* ihre natürliche Gewalt an die Gesellschaft ab […]" (Locke [1689] 2012, II, § 136, Hervorhebung hinzugefügt). Liest man Locke auf diese Art, dann ergibt sich darin eine gewisse Überschneidung mit Rousseaus Vorstellung des Gesellschaftsvertrages.

136 Mit meinem Fokus auf Locke will ich auf keine Weise andeuten, seine Theorie sei der beste, einzig wahre, wertvollste etc. Zustimmungsansatz. Seine Prominenz in diesem und den nachfolgenden Abschnitten ergibt sich lediglich aus der zentralen Stellung, welche seine Überlegungen in Simmons' Position einnehmen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Für Simmons (1993, 66–67) ist diese Interpretation aber nicht überzeugend. Zwar könne man Aussagen des jungen Lockes – etwa in den *Two Tracts on Government* (1967) – dahingehend verstehen, dass wir alle unsere Rechte übertragen. Diese Position habe Locke aber in seinen späteren Schriften aufgegeben. Um seine Position zu stützen, verweist Simmons auf Textstellen in *Über die Regierung*. So gibt ein Mensch, tritt er in die politische Gesellschaft ein, die „[…] Gewalt, alles zu tun, was ihm der Erhaltung seiner selbst und der übrigen Menschheit dienlich scheint, […]" auf, „[…] um sich durch die von der Gesellschaft gegebenen Gesetze so weit lenken zu lassen, wie dies der Erhaltung seiner selbst und der übrigen Glieder jener Gesellschaft verlangt. Diese Gesetzte der Gesellschaft schränken in vielen Fällen die Freiheit ein, die er nach dem Naturgesetz besass" (Locke [1689] 2012, II, §129). Dies impliziert, dass der Mensch noch naturrechtliche Freiheiten besitzt, wenn er den Naturzustand verlässt. Er gibt gerade soviel davon auf, wie nötig ist, damit der Fortbestand der Gemeinschaft gesichert ist (Simmons 1993, 67). Zudem argumentiert Locke ([1689] 2012, II, § 135), „[…] das Naturrecht [stehe] da als eine ewige Regel für alle Menschen, Gesetzgeber wie auch alle andern." Damit stellt sich aber die Frage, wie das Naturrecht, welches den Erhalt der Menschheit verlangt, eine ewige Regel sein kann, wenn Menschen das Recht verlieren, den Fortbestand der Menschen zu sichern (Simmons 1993, 67). Diese Position lässt sich lediglich mit der zweiten Interpretation – es komme zu einer *teilweisen* Übertragung – vereinbaren.

Die politische Gemeinschaft entsteht durch einen Vertrag aller, die ein Teil von ihr sein möchten. Die Regierung entsteht wiederum, indem ihr die Gesellschaft das Vertrauen ausspricht. Teil der Gemeinschaft kann man nur durch einen individuellen zustimmenden Akt werden, eine andere Möglichkeit den Naturzustand zu verlassen gibt es nicht. Folglich kann eine Gesellschaft keine Person gegen ihren Willen „naturalisieren".[137] Stimmen wir unserer Mitgliedschaft zu, dann folgt daraus für Locke auch unsere Zustimmung zum Majoritätsprinzip für alle weiteren (politischen) Entscheidungen. (Simmons 1993, 68–69; vgl. ebenfalls Uzgalis 2015, Abschn. 4.3)

Für Simmons (1993, 73–74) sprechen einige Punkte für Zustimmung als Grundlage der politischen Pflicht: Zunächst ist sie eine klare und nicht

137 Dies hat Konsequenzen für die Beziehung, in welcher sich Personen gegenüber Staaten befinden. Da erst durch eine einwilligende Handlung eine Person den Naturzustand verlässt, verlangt eine lockeanische Position danach, als Grundannahme davon auszugehen, eine Person befinde sich gegenüber allen (oder vielen) Bürger*innen im Naturzustand.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kontroverse Grundlage, um spezielle moralische Verpflichtungen sowie den Transfer von Rechten zu begründen. dies macht Zustimmung in der Folge zu einer überzeugenden Quelle unseres politischen Sollens. Indem man sich des Weiteren auf Zustimmung stützt, verneint man nachdrücklich die Legitimität von Gewalt und Eroberung als Basis politischer Autorität. Dazu kommt, dass nur die Idee, die freie Wahl der Bürger*innen sei für die politische Pflicht relevant, mit einem (natürlichen) Recht auf Autonomie vereinbar scheint.

Das klassische Zustimmungsargument lässt sich für Simmons ([1979] 2001, 1) in generellerer Form in zwei Hauptaussagen zusammenfassen:

i. Alle (oder die meisten) Bürger*innen in ausreichend gerechten politischen Gemeinschaften besitzen eine politische Pflicht, den Gesetzen Folge zu leisten und die politischen Institutionen ihres Staates zu unterstützen.
ii. Die politische Pflicht liegt in der individuellen, expliziten oder stillschweigenden Zustimmung der Bürger*innen begründet.

Wie Simmons weiter ausführt, sind die meisten Philosoph*innen sowie – wie er vermutet – die meisten Personen auch heute noch von (i.) überzeugt. In Bezug auf (ii.) ist dies aber nicht mehr der Fall. Der Hauptgrund dafür ergibt sich aus (i.). Trifft (i.) zu, müssten wir alle oder viele von uns auf eine ausreichende Art und Weise der Autorität „unseres" Staates zugestimmt haben. Diese Voraussetzung ist aber nicht annähernd erfüllt. Das seit langem bekannte *Problem der fehlenden Zustimmung* spricht, wie Simmons (2005a, 93–94) richtigerweise festhält, nicht für den Realismus von Zustimmungsansätzen der politischen Pflicht. Bereits Locke war sich der Problematik bewusst, weshalb er auf *stillschweigende Zustimmung* ausweicht. Für ihn gibt „[…] jeder Mensch, der irgendwelchen Besitz hat oder sich irgendeines Stückes Land innerhalb des Herrschaftsbereiches irgendeiner Regierung erfreut, […] seine stillschweigende Zustimmung" (Locke [1689] 2012, II, § 119). Die Vorteile und den Schutz eines Staates in Anspruch zu nehmen, verpflichtet uns ebenfalls – auch wenn wir dadurch nicht zwingend Mitglieder werden – „stillschweigend", den Gesetzen zu gehorchen (II, §122).

Im Laufe der Zeit haben diverse Autor*innen vergleichbare Einwände gegen Lockes These der stillschweigenden Zustimmung erhoben. Diese *Standardeinwände* stellen erstens infrage, ob es sich bei Lockes stillschweigender um genuine Zustimmung handelt. Wie Simmons (1979, 91) festhält, subsumiert Locke in seinem Streben, die politische Pflicht lediglich

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch Zustimmung zu legitimieren, fälschlicherweise „Vorteile eines Staates geniessen" als eine spezielle Zustimmungsart. Derweil solche Handlungen Zustimmung *implizieren* können, dürfen wir diese nicht zwingend als ein Zustimmungszeichen missverstehen.[138] Zweitens gibt Lockes stillschweigende Zustimmung gerade jenes Element auf, welches Zustimmung im Allgemeinen attraktiv macht. Für Locke folgt beispielsweise daraus, an einem Ort seinen Wohnsitz zu haben, die dortige politische Autorität anzuerkennen – unabhängig davon, ob man sich bewusst dafür entschieden hat. Die Idee, Wohnsitz sei stillschweigende Zustimmung ohne bewusste Wahl, ist aber unvereinbar mit jener, Menschen besässen natürliche Rechte (Simmons 1993, 199–200). Drittens ist das Konzept der stillschweigenden Zustimmung so weit gefasst, das „zustimmen" und „gehorchen" zu ein und demselben werden (200).[139]

Ist Zustimmung die einige Möglichkeit, eine politische Pflicht zu begründen, und muss es sich um eine explizite Einwilligung handeln, da die stillschweigende keine überzeugende Grundlage darstellt, dann folgt aus dem Problem der fehlenden Zustimmung für Simmons ein philosophischer Anarchismus lockeanischer Prägung (201).

Könnte man aber nicht die soeben genannte Prämisse aufgeben und eine politische Pflicht durch andere Prinzipien legitimieren lassen? Dieser Weg steht Simmons nicht offen, da er alle bisher genannten Ansätze zurückweist. Es bleibt damit – im Ausschlussverfahren – lediglich Zustimmung übrig. Akzeptiert man Simmons' Logik bis hierhin, muss man sich folglich im Bereich der Zustimmungsansätze nach Alternativen umsehen. Es gibt tatsächlich ein bis jetzt noch nicht diskutiertes Konzept, das eine politische Pflicht begründen könnte: *hypothetische Zustimmung*. Bei dieser geht nicht mehr um die Frage, ob wir *zustimmen*, sondern welchen Begebenheiten eine rationalere Version von uns *zustimmte*.[140] Simmons weist hypotheti-

138 Dies äussert sich zum Beispiel in der Rechtspraxis, unter gewissen Umständen Schweigen als eine zustimmende Handlung zu interpretieren (z. B. Art. 6 Obligationenrecht in der Schweiz). Standardmässig wäre es aber falsch, das Schweigen potenzieller Vertragspartner*innen als Zustimmung zu verstehen.

139 Simmons (1993, 200n5) akzeptiert den ersten und zweiten Einwand, weist den dritten aber zurück. Wie Simmons erklärt, sei für Locke Zustimmung lediglich gegenüber guten Staaten bindend. Folglich wäre der einwilligende Akt bei Locke eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für eine politische Pflicht (vgl. Simmons 1979, 86–87).

140 Die Frage ist in diesem Sinne doppelt hypothetisch, was im Grossen und Ganzen der gegenwärtigen Ausprägungen der Gesellschaftsvertragstheorien entspricht (für

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Zustimmung zurück, weil man mit diesem Konzept die wichtigsten Vorteile eines Zustimmungsansatzes aufgibt (78): Eine klare, nicht kontroverse Basis für Pflichten und zentrale Stellung der Idee individueller Autonomie. Denken wir darüber nach, welche idealisierten Personen der Autorität eines Staates zustimmten, beschäftigen wir uns mit der Frage, ob dieser ausreichend gerecht, gut, nützlich oder reaktionsfähig ist. Da das Interesse dieser idealisierten Personen darin besteht, die für sie beste Wahl zu treffen, ist ihre Zustimmung in Bezug auf einen existierenden Staat von dessen effektiven Handlungen und/oder Vorzügen abhängig. Weil damit die Qualität staatlicher Handlungen und Vorteile an hypothetischen Entscheidungen idealisierter Personen gemessen werden, ist es für Simmons ehrlicher, hypothetische Zustimmung als ein Analyseinstrument zu begreifen, mit dem man die Qualität staatlichen Handelns untersucht. Damit vermag hypothetische Zustimmung echte Personen aber nicht zu binden, denn es handelt sich lediglich um eine hypothetische – und damit nicht echte – Grundlage für die politische Pflicht.[141]

Damit bleibt effektive Zustimmung als einzige mögliche Grundlage der politischen Pflicht übrig. In der Konsequenz haben die wenigsten von uns eine Verpflichtung, den rechtlichen Anweisungen politischer Institutionen zu gehorchen, weil es sich um Recht handelt. Dies ist die Kurzversion des philosophischen Anarchismus lokeanischer Prägung. Eine schwächere, d. h. stillschweigende Zustimmung akzeptierende Leseart von Locke ist für Simmons nicht mit wichtigen Rechten und Pflichten vereinbar, die im Zentrum von Lockes Untersuchung liegen (216). Den Standardeinwänden kann Locke auf Basis seiner eigenen Theorie für Simmons nicht entgegnen.

Wie überzeugend Simmons' Argument in Bezug auf Locke sein mag, die Kritik an der stillschweigenden Zustimmung nimmt eine unserer rechtlichen Intuitionen gut auf. Damit eine Einwilligung implizierende mit einer effektiv zustimmenden Handlung gleichgesetzt werden kann, muss der Kontext entsprechend ausgestaltet sein. Simmons betrachtet zwei Handlungen, bei denen im (liberal-)demokratischen Rahmen der Kontext gegeben

---

eine Übersicht siehe z. B. D'Agostino, Gaus, und Thrasher 2012; für eine Diskussion von Rawls Variante siehe z. B. Kymlicka 2002, Abschn. 3.3).

141 Eine vergleichbare Kritik hat Ronald Dworkin (1973, 501, 502; siehe ebenfalls 1984, 253) formuliert. Für ihn handelt es sich bei hypothetischen nicht bloss um eine blasse Variante eines effektiven Vertrages, es ist überhaupt kein Vertrag. Hypothetische Verträge sind (geht es um effektive Zustimmung) entweder historisch absurd oder (geht es um hypothetische Zustimmung) sagen moralisch nicht viel aus.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein könnte: An Wahlen teilnehmen und einen Staat als Wohnsitz bestimmen (220).

Insbesondere in den westlichen (liberal-)demokratischen Staaten kann man im Akt des Wählens eine zustimmende Handlung sehen. Wenn wir am Wahltag zur Urne gehen oder – wo dies möglich ist – brieflich unsere Stimme abgeben, beteiligen wir uns am politischen Prozess und scheinen dadurch die Autorität des Staates über uns zu akzeptieren. Wie Simmons ausführt, bezieht sich die überzeugendste Interpretation, wie Wählen und Zustimmen zusammenhängen, nicht auf das Wahlrecht, sondern auf die aktuelle Teilnahme an Wahlen (221).[142] Gegen diese Sichtweise sprechen für Simmons zwei Gründe. Zunächst variiert die Zustimmung von Bürger*in zu Bürger*in. Nicht jede*r geht zu jeder Wahl (oder, wo direktdemokratische Elemente zum Zuge kommen, zu jeder Abstimmung), einige gehen nie wählen (oder abstimmen). Nichtwähler*innen haben folglich nicht zugestimmt.[143] Ferner – und dies ist in meinen Augen der weitaus relevantere Punkt – werden hier zwei Sachen miteinander vermischt. Akzeptieren wir unsere Teilnahme an Wahlen als eine zustimmende Handlung, stellt sich zunächst die Frage, zu was wir zustimmen. Ist es plausibel daraus, wählen zu gehen, eine Zustimmung zur Autorität des Staates abzuleiten? Angesichts der Art und Weise, wie Wahlen funktionieren, ist dies wenig überzeugend. Wir geben unsere Stimme den präferierten Kandidat*innen, womit wir (unter der Voraussetzung der effektiven Wahl) höchstens deren Funktion als unsere Repräsentant*innen für die aktuelle Legislaturperiode zustimmen.[144]

142 Stellte man auf Wahlrecht ab, vermischte man die Möglichkeit, zustimmen zu können, mit aktueller Zustimmung (Simmons 1993, 221).

143 Sehen wir in Teilnahme an Wahlen eine Form stillschweigender Zustimmung, dann können wir damit aber keine allgemeine politische Pflicht begründen. Dazu sind die Wahlbeteiligungen in westlichen Staaten oftmals zu tief. In der Schweiz lagen diese zum Beispiel bei den Nationalratswahlen 2023 bei 46,7 % (Bundesamt für Statistik 2023).

144 Es ist aber fraglich, ob diese Interpretation angemessen ist. Zum einen ist sie lediglich im Fall von Personenwahlen überzeugend. Zum anderen kann man argumentieren, dass viele ihre Stimmabgabe nicht als Zustimmung für eine*n Politiker*in verstehen, sondern als ein Ausdruck ihrer Präferenz (vgl. Simmons 1993, 223). Stimme ich in einer Wahl für *X*, dann drücke ich damit aus, dass ich *X* anderen Kandidat*innen vorziehe. Damit wir daraus eine Zustimmung zu *X*s Autorität ablesen können, müsste ich explizit meine Intention dazu kommunizieren. Denn meine Stimme für *X* kann zum Beispiel ebenfalls bedeuten, ich sehe in *X* das geringere Übel, welches ich aus pragmatischen Gründen (z. B. weniger (ausgeprägte) Polizeigewalt, wenn *X* Bürgermeister*in meiner Stadt wird) anderen Kandidat*innen vor-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Einwände lassen die Idee, stillschweigende Zustimmung lasse sich aus dem Wahlrecht ableiten, attraktiver wirken (221). Der Kern dieser Argumentation lässt sich für Simmons auf folgende Formel bringen: Besitzen wir das Wahlrecht, können wir (indirekt) Einfluss auf die Gesetzgebung nehmen, die Verfassung ändern, Parlamentarier*innen ersetzen usw. Nehmen wir dieses Recht nicht wahr, dann kommt dies der Einwilligung gegenüber dem Status quo gleich. Der Entscheid, nicht zu partizipieren, ist in anderen Worten ebenfalls eine Form der Partizipation. Dagegen argumentiert Simmons, dies verwechsle „sich in eine Situation fügen" mit Zustimmung. Es gibt eine Vielzahl von rechtlichen Regelungen, die uns zwar (direkt oder indirekt) betreffen, von denen wir aber keine Kenntnis haben. Ebenso ist es fraglich, ob ein Kontext gegeben ist, in dem Zustimmung implizierende und effektiv Einwilligung zeigende Handlungen zusammenfallen. Denn – das ist Simmons' Hauptpunkt – Passivität aus Ignoranz, Gewohnheit, Unvermögen oder Angst kann nicht mit Zustimmung gleichgesetzt werden. Folglich kann man Inaktivität in diesem Kontext nicht mit Zustimmung gleichsetzten (221–22).[145] Zudem wird oftmals argumentiert, wählen zu gehen sei nicht nur ein Recht, sondern auch eine Bürger*innen*pflicht* (224). Trifft dies zu, kann Wählen nicht die Grundlage für diese Pflichten sein. Ebenfalls tun wir so, als hätten auch Nichtwähler*innen eine politische Pflicht. Trifft diese Intuition zu, dann lässt sich die politische Pflicht nicht durchs Wählen begründen (224). Somit scheidet das Wählen als Grundlage für eine stillschweigende Zustimmung zur Autorität eines Staates aus.

Damit bleibt noch der Entscheid übrig, wo wir unseren Wohnsitz nehmen. Könnte man nicht in der Entscheidung, im Einflussbereich eines Staates zu wohnen oder wohnen zu bleiben, einen einwilligenden Akt sehen? Um darauf zu antworten, ruft Simmons zunächst jene Bedingungen in Erinnerung, welche Zustimmung moralisch bindend machen (226): Erstens müssen wir unsere Einwilligung bewusst und vorsätzlich äussern, zweitens müssen wir sie freiwillig geben. In einem ersten Schritt fokussiert

ziehe. Dies geht aber mehr Richtung Duldung und wäre höchstens eine schwache Form der Zustimmung.

145 Selbst wenn wir Simmons Kritik zurückweisen, den Kern der Argumentation akzeptieren und Nichtpartizipation als eine Form von Partizipation verstehen, können wir aus dem Wahlrecht keine stillschweigende Zustimmung ableiten. Denn mit dem Entscheid, von unserem Wahlrecht keinen Gebrauch zu machen, können wir neben Zustimmung auch Ablehnung zum Ausdruck bringen. Folglich sind wir im Einzelfall auf einen expliziten Hinweis angewiesen, wie wir Nichtpartizipation zu interpretieren haben. Zustimmung zum Status quo argumentationslos als Standard zu setzen, ist nicht überzeugend.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Simmons auf die erste Bedingung (226–27). Hume folgend können wir argumentieren, Zustimmung müsse bewusst und im ausreichenden Bewusstsein der Konsequenzen sowie der Signifikanz der Handlung erfolgen. Und sind wir uns nicht bewusst, durch eine Handlung eingewilligt zu haben, haben wir durch die Handlung keine Einwilligung gegeben. Für Simmons sind sich aber nur eine Minderheit der Bürger*innen bewusst, der Autorität ihres Staates zugestimmt zu haben.

Auch in Bezug auf die zweite Bedingung der Freiwilligkeit ist Simmons skeptisch (227). Damit diese im Kontext von Wohnsitz erfüllt sein kann, müssen wir die Wahl des Wohnsitzes als eine moralisch relevante Entscheidung ansehen. Es reicht nicht aus, dass die Möglichkeit vorhanden ist, die Bürger*innen müssen diese als eine moralisch relevante Entscheidung begreifen. Dies ist aber im Status quo nicht gegeben. Zudem müssen Staaten nicht nur die Rechte der Wohnbevölkerung respektieren, sie müssen auch Rahmenbedingungen vermeiden, die unsere schwächere Position ausnützen. Ebenso dürfen sie uns essenzielle Güter nicht vorenthalten oder diese an extreme Bedingungen knüpfen (241).[146] Werden diese Bedingungen verletzt, ist eine allfällige Übereinkunft nichtig. Die von Simmons genannten Bedingungen scheinen mir nicht besonders kontrovers, zumal sie eine gewisse Akzeptanz in diversen Rechtsordnungen erfahren haben: Vertragspartner*innen müssen grundsätzlich die Rechte anderer Parteien respektieren (z. B. darf man jemanden nicht mit Gewalt drohen, um sie oder ihn zur Vertragsunterschrift zu bewegen). Ebenso darf man die andere Partei nicht durch Manipulation zur Einwilligung bewegen. Für Simmons sind aber in keinem bestehenden Staat die Bedingungen erfüllt, damit Wohnsitz bindende Wirkung entfaltet.

> States might tax only reasonably, protect the weak, restrict liberty only where necessary, refrain from requiring their citizens (or their poor, disadvantaged citizens) to risk their lives in foreign adventures (whether the „requirement" be one of law or one of economic necessity), use their powers to serve international justice, and so on. Under such conditions

146 Für Simmons (1993, 238–39) gibt es mindestens zwei Elemente, die einen Vertrag sittenwidrig und damit nichtig machen: Erstens die Frage, ob der Vertrag harte Bedingungen dafür definierte, ein notwendiges Gut zu erbringen. (Beispielsweise ist eine Person in einer Wüste, die am Verdursten ist, notwendigerweise auf Wasser angewiesen.) Zweitens, ob der Vertrag die Situation der schwächeren Partei ungerechtfertigterweise ausnützt oder manipuliert. (So ist die verdurstende Person wohl eher bereit, harte Vertragsbedingungen zu akzeptieren, als eine Person in einer weniger dramatischen Situation.)

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> (and after suitable alterations in political conventions presented each resident with a clear choice situation), the state would not be extracting an unconscionable agreement from (at least the vast majority of) those who choose to consent by remaining resident. Residence might then constitute binding consent to the (appropriately limited) authority of government, might then ground clear political obligations. But no actual states, in our time or in Locke's, have offered such reasonable terms and clear choices to their residents. (Simmons 1993, 241–42).

Dies stellt die Vorsätzlichkeit infrage, solange wir Simmons' empirische Prämisse akzeptieren. Die Lage präsentiert sich in meinen Augen aber weniger deutlich, als Simmons uns glauben machen möchte. Zumindest in jenen Fällen, in denen die Entscheidung, nach *A* zu ziehen oder in *A* wohnen zu bleiben, frei von äusseren Einflüssen getroffen wurde, kann man von einem vorsätzlichen Entscheid für *A* sprechen.[147] Doch selbst wenn dem erstens so ist und es – je nach Kontext – zweitens bei vielen eine für die politische Pflicht relevante Entscheidung festgestellt werden könnte, gibt es noch einen anderen Grund, den Wohnsitz nicht als eine Form expliziter Einwilligung zu sehen. Simmons verweist dafür auf die sozialen Praktiken um die Mündigkeit (231).

Unser Verhalten widerspreche der Annahme, volljährig zu werden sei etwas Besonderes. Vielmehr betrachten wir das Erreichen der Mündigkeit nicht als einen besonderen Übergang in unserem Leben.[148] Die Liste unse-

147 Die Linie zwischen den Fällen, in denen wir eine „vorsätzliche" Entscheidung für *A* gefällt haben, und jenen, in denen eine solche fehlt, ist fliessend und dürfte in den meisten Fällen schwer zu ziehen sein. Ein kurzes Beispiel vermag dies zu verdeutlichen. Peter hat Φ, eine spezifische Tätigkeit, gelernt und lebt in *B*. Das Unternehmen, für welches Peter bisher gearbeitet hat, wurde geschlossen, und Peter muss sich eine neue Anstellung suchen. In *B* gibt es zurzeit keine Möglichkeit zu arbeiten und Φ anzuwenden. In *A* besteht diese aber. Wenn Peter nach *A* umzieht, dann ist dies vielmehr eine Entscheidung für Φ als für *A*. Könnte Peter aber sowohl in *B* als auch in *A* seiner Tätigkeit als Φ nachgehen und gäbe es keine relevanten äusseren Faktoren (z. B. eine romantische Beziehung mit Petra aus *A*), die ihn zum Umzug bewegen, dann ist sein Umzug nach *A* (oder sein Verbleiben in *B*), eine bewusste Entscheidung für *A* (oder für *B*). Die empirische Schwierigkeit ist einerseits, die für eine politische Pflicht relevanten Gründe „messen" zu können. Andererseits wird es eine Herausforderung, quantifizieren zu können, wie „stark" diese Gründe sein müssten, um eine verpflichtende Wirkung zu entfalten.

148 Die Schweiz kennt zwar vielerorts die Tradition der „Jungbürgerfeiern", an denen die jungen Erwachsenen über ihre politischen Rechte und Pflichten informiert werden. (Je nach Gepflogenheiten legen die Jungbürger*innen zum Teil gar einen Eid ab.) Die jungen Erwachsenen werden aber nicht erst durch den Besuch dieser

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rer Rechte und Pflichten wird lediglich um weitere Punkte ergänzt (231).[149] Es gibt, in anderen Worten, in politischer Hinsicht keine scharfe Trennung zwischen Minder- und Volljährigkeit.

Die fehlende scharfe Trennung hat aber noch eine weitere Konsequenz. In der Folge davon ist eine eindeutige Differenzierung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern nicht möglich. Damit scheinen wir aber auch nicht auf eine Weise „Mitglied" des Staates zu werden, wie wir dies von anderen regelbasierten Vereinigungen kennen (232).[150] Daher scheint es seltsam, die Entscheidung eines jungen Erwachsenen, den Wohnsitz im Land zu belassen, als zustimmendes Zeichen zu deuten. Denn erreichen wir die Volljährigkeit, werden wir nicht Teil eines „Clubs".[151]

Könnte man nun nicht argumentieren, indem man in Staat *A* verbleibe (respektive nach *B* auswandere), nehme man in Kauf, durch die Regeln von *A* oder *B* gebunden zu sein. Man könnte das damit vergleichen, ein Mitglied einer „regelbasierten" Organisation (z. B. einem Verein) zu werden. Dagegen spricht aber, wie Simmons betont, die Art und Weise, wie wir Mitglied einer politischen Gemeinschaft auf der einen und einem Verein auf der anderen Seite werden (232). Die Qualität, darin ist Simmons zuzustimmen, ist nicht dieselbe. Bürger*in zu werden ist weitreichender; was sich etwa im Aufwand zeigt, seine Staatsbürgerschaft aufzugeben (respektive zu wechseln). Einen Verein zu verlassen ist im Gegensatz dazu eine formal einfache Angelegenheit. Dieses Indiz spricht dafür, die Anforderungen relativ hoch

---

Feiern zu mündigen Bürger*innen der Schweiz. Dieser Status ergibt sich einerseits aus ihrer Naturalisation oder Abstammung und andererseits aus dem Erreichen des 18. Geburtstages. Folglich implizieren Praktiken wie Jungbürgerfeiern ebenfalls keine scharfe Trennung zwischen Unmündigkeit und Mündigkeit.

149 Ein konkretes Beispiel, welches Simmons' These stützt, ist der Kanton Glarus. In diesem besitzen Jugendliche ab 16 Jahren das aktive Stimm- und Wahlrecht. Mündig wird man in der Schweiz aber erst mit 18 Jahren. In einem demokratisch verfassten Staat ist das Wahl- und Stimmrecht wohl eines der zentralsten Rechte, welches man erhalten kann. Von diesem Standpunkt aus wird Glarner Jugendlichen ein elementares Recht zugesprochen, noch bevor sie im rechtlichen Sinn mündig sind. Darin zeigt sich erneut: Mündigkeit ist kein scharfer Bruch in unserem politischen Leben.

150 Zudem werden wir Mitglied solcher Vereinigungen wie Familien und Freundesgruppen, bevor wir im rechtlichen Sinn mündig sind (Simmons 1993, 232).

151 Wir müssen Simmons' Argumentation aber nicht akzeptieren, um in fortbestehendem Wohnsitz im besten Fall eine Zustimmung *implizierende* Handlung zu sehen. Dies ergibt sich daraus, dass es empirisch schwierig ist, die Intention oder die Gründe hinter dem Wohnsitz zu identifizieren: Es ist nicht der Wohnsitz an und für sich, aus dem sich die Zustimmung ergibt. Es sind jene handlungsrelevanten Überlegungen, die mit der politischen Dimension zu tun haben.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anzusetzen, um eine Handlung als einer Mitgliedschaft zustimmend zu werten, wenn es Staatsbürgerschaften geht. Damit reicht es nicht aus, lediglich in *A* zu verbleiben oder nach *B* auszuwandern. Es braucht mehr, als die geltenden Regeln passiv lediglich in Kauf zu nehmen. Seinen Wohnsitz in *A* oder *B* zu wählen, ist demnach nicht bewusst und intentional genug, um als bindende Zustimmung zu gelten.

Damit schliesst Simmons aber Zustimmung durch Wohnsitz nicht grundsätzlich als Grundlage für die politische Pflicht aus. Wir können uns einen Kontext vorstellen, indem sowohl die erste – die Menschen verstehen ihre Entscheidung, in einem Land zu wohnen, als Zustimmung zur Autorität dieses Landes – als auch die zweite Bedingung – die Zustimmung muss freiwillig erfolgen – erfüllt sind. Dann, und nur dann, können wir hoffen, Wohnsitz und Einwilligung gleichzusetzen. Auf den ersten Blick mag dies Simmons' Rückweisung von stillschweigender Zustimmung widersprechen. Die Bedingungen, damit die Wahl des Wohnsitzes eine einwilligende Handlung darstellt, machen aus dieser aber eher eine Form expliziter Zustimmung oder lassen zumindest die Differenzierung zwischen stillschweigend und explizit verschwimmen.

Nehmen wir mit Simmons an, Zustimmung sei das einzige Prinzip, welches theoretisch in der Lage ist, eine politische Pflicht zu begründen, verbleibt angesichts des Status quos die anarchistische Position als letzter Ausweg. Welche Konsequenzen hat dies auf unsere Lebenswelt bezogen? Für Simmons gibt die beste Interpretation von Lockes politischer Theorie die folgende Antwort darauf: Wir leben in einem komplexen und äusserst strukturierten Naturzustand in Bezug auf die meisten unserer Mitmenschen, weshalb für uns auch primär Lockes Überlegungen zu Rechten und Rechtfertigungen im *prä*politischen Kontext relevant sind (248). Staaten besitzen *keine* Autorität und wir haben *keine* Pflicht, staatliche Anweisungen zu befolgen. Diese skeptische Konklusion drängt die Frage nach den moralischen Regeln im Naturzustand auf. Bevor ich mich aber diesem Punkt im Abschn. 4.2 zuwende, komme ich nochmals auf Simmons Autoritätsverständnis zu sprechen, welches sich in Anbetracht der bisher angestellten Überlegungen besser fassen lässt.

Simmons ([1999] 2001, 130) definiert legitime Autorität als ein komplexes moralisches Recht eines Staates, „seinen" Bürger*innen als einzige bindende Pflichten aufzuerlegen (vgl. Abschn. 2.1.3). Mit dieser Aussage nimmt er an, das Korrelat zu legitimer politischer Autorität sei eine Verpflichtung, die staatlichen Anweisungen zu befolgen. Denn die von Staaten kreierten Rechtspflichten sind bindend, d. h. sie sind nicht bloss als eine Empfehlung

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(nicht) zu Φ-en zu verstehen. Sie verpflichten uns (nicht) zu Φ-en und lassen gleichzeitig einen Anspruch staatlicher Institution auf (nicht) Φ entstehen. Nimmt man Simmons' Kritik an assoziativen Theorien sowie Ansätze auf Basis einer natürlichen Pflicht hinzu (vgl. Abschn. 4.1.1, 4.1.2), lassen sich weitere Konkretisierungen vornehmen. Das staatliche Autoritätsrecht kann einer Person nicht gegen ihren Willen aufgezwungen werden und verlangt, damit Staaten in seinen Besitz kommen, nach mehr als einer Duldung der Bürger*innen. Autorität ist ferner transaktional begründet und dieses Recht ergibt sich aus der Beziehung zwischen Bürger*innen einerseits und ihren Staaten andererseits. Seine Entstehung ist an bewusste Handlungen gebunden und in dem Sinne rational, als dass der (blosse) Verweis auf Zugehörigkeits- oder Pflichtgefühle nicht ausreichend ist. Autorität ist ferner universell. Nicht meine Identität als Schweizerin, Deutscher oder Französin ist ausschlaggebend, sondern davon unabhängige, nicht an die lokale soziale Praxis gebundene Standards. Trotzdem ist Autorität nicht generell, sondern partikular.

Autorität ist auch nichts, was sich aus den Vorteilen, die Staaten uns bieten, ableiten lässt. Nur weil ein Staat in der Lage ist – was bedeutet, die Macht dazu zu besitzen – Koordinationsprobleme zu lösen, darf er uns seine Regeln nicht aufzwingen. Erst meine Ermächtigung verleiht staatlichen Institutionen das Recht, mir bindende Pflichten aufzuerlegen. Andere moralische Gründe mögen mir zwar gebieten, einzelnen Rechtspflichten nachzukommen, aber erst meine Zustimmung, mich den Gesetzen einer politischen Gemeinschaft zu unterwerfen, verleiht diesen respektive dem Gesetzgeber Autorität. Es ist meine Ermächtigung, die aus der blossen Macht staatlicher Institutionen, die zwangsbewehrten Rechtsnormen durchzusetzen, ein legitimes Recht macht. Legitime Autorität wird, in anderen Worten, von „unten her" geschaffen und setzt notwendigerweise eine politische Pflicht voraus. Aus diesem Akt ergibt sich aber kein absolutes Recht, Regeln zu erlassen und durchzusetzen. Es ist zum einen durch die natürlichen Rechte der Bürger*innen beschränkt, die sie behalten. Zum anderen sind politische Institutionen keine intrinsische Notwendigkeit. Die Ratio hinter der zustimmenden Handlung ist die Dienstleistung (Schutz des Eigentums), die sie erbringen. Folglich ist Autorität dienstleistungsorientiert und dafür gedacht, das Eigentum der Bürger*innen zu schützen. Die so umrissene Autorität beruht demnach nicht auf einem bestimmten Staatssystem. Theoretisch kann sowohl ein (wohlwollender) Diktator als auch ein demokratisches Staatswesen von den Bürger*innen ermächtigt werden. Auch die Frage, wie der Staat seine Dienstleistungen erbringt, ist,

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

solange keine natürlichen Rechte verletzt werden, nicht ausschlaggebend, um Autorität zu erlangen.

Aus dem Stellenwert, den Simmons Zustimmung als Grundlage der politischen Pflicht einräumt, leiten sich noch weitere notwendige Elemente einer Gesellschaftsorganisation ab. Ist Zustimmung zentral, wie Simmons argumentiert, dann könnten wir sie – oder Aspekte davon – als notwendige Voraussetzung gesellschaftlicher Ordnung verstehen. In diese Richtung argumentiert denn auch Egoumenides (2014, 89): Für Freiwilligkeit als Bedingung für soziale Organisationen spricht ihre Kompatibilität mit dem Konzept der Freiheit oder der Autonomie. Letzteres versteht Egoumenides als die Fähigkeit zu entscheiden, was im eigenen Leben relevant ist. Ihr geht es dabei nicht um eine zügellose Individualität, sondern um „Selbstgesetzgebung", die Selbstverwirklichung, -darstellung und -entfaltung umfasst. Von diesem Standpunkt aus verlangt Autonomie nach voluntaristischer sozialer Organisation. Dies zwingt politische Institutionen dazu, die Einwilligung der Mitglieder – unter der Voraussetzung derer Mündigkeit – auf eine relevante Art und Weise einzuholen. Eine Art Opt-out im Sinne von, „wenn du Volljährig wirst und nichts unternimmst, wirst du automatisch Mitglied", ist nicht ausreichend, es braucht ein Opt-in, das nicht durch äusseren Druck erzwungen wird. Damit dies möglich und die Notwendigkeit der Freiwilligkeit nicht verletzt ist, müssten gesellschaftliche Strukturen dementsprechend angepasst werden. Das Resultat wäre eine Welt, in der politische Organisation mehr mit Vereinen als mit heutigen Staaten zu tun hätten.

4.2 Das Individuum zwischen Naturzustand und Staat

Nachdem wir Simmons' Argumentation gegen die gängigen Ansätze, eine politische Pflicht zu begründen, diskutiert haben, stellen sich zwei Grundfragen: Kann das Verständnis politischer Autorität überzeugen, welches wir entlang von Simmons' Überlegungen rekonstruiert haben? Und welche Auswirkungen haben Simmons' äusserst restriktiven Bedingungen, die eine politische Gemeinschaft erfüllen muss, um Autorität zu erlangen? Für den Moment stelle ich die erste Frage zurück, um später im Kapitel darauf zurückzukommen (vgl. Abschn. 4.4) und wende mich nachfolgend der zweiten zu. Denn Simmons' Autoritätsverständnis ist eng mit seinen naturrechtlichen Vorstellungen verknüpft, weshalb eine kritische Würdigung

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur möglich ist, wenn man zuvor die „positiven" Aspekte seines Projektes ebenfalls berücksichtigt.

Für Simmons erfüllt kein existierender Staat die Voraussetzungen, um generelle politische Autorität zu besitzen. Damit ist Anarchismus für Simmons in Bezug auf den Status quo die Konsequenz. Damit können wir nicht mehr standardmässig von einer Pflicht ausgehen, die bestehenden Gesetze zu befolgen, was uns dazu zwingt, unsere Stellung in der politischen Sphäre zu hinterfragen (Simmons 1979, 200; 1993, 263). Trotzdem geht Simmons (1987, 275–79; 1993, 261–69) davon aus, dass unser politischer Alltag sich nicht radikal ändert, wenn wir seine Position gegenüber der politischen Pflicht akzeptieren.

Ein Grund für diese Position folgt meines Erachtens aus dem naturrechtlichen Fundament, das Simmons' Ansatz zugrunde liegt. Deshalb ist der Status quo – *contra* dem klassischen Vorurteil gegenüber dem Anarchismus – für Simmons kein rechtloser Raum, der ständig droht, im Chaos zu versinken. So betont Simmons die Relevanz der natürlichen Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, für unsere moralischen Überlegungen (vgl. Abschn. 4.1.2). Dazu kommen natürliche Pflichten gegenüber anderen Personen (z. B. die Pflicht, andere nicht zu schädigen oder zu verletzen; Simmons 1987, 276). Unsere alltäglichen Erfahrungen scheinen Simmons' Recht zu geben. Wir können wie Sylvan und Sparrow (2007) argumentieren, es gebe in unserem heutigen Alltag bisweilen „anarchistische" Perioden. Sie nennen als Beispiel die Verkehrspolizei. Auch wenn diese nicht vor Ort ist, fliesst der Verkehr wie zuvor, ohne (notwendigerweise) im Chaos zu versinken.[152] Wie wir aus unserem Alltag wissen, führen wir (zumindest) in den westlichen Industriestaaten ein Leben in geregelten Bahnen und staatli-

152 Man muss sich aber fragen, inwieweit dies der Tatsache geschuldet ist, dass man davon ausgehen muss, jederzeit doch noch auf die Polizei zu treffen und für Fehlverhalten bestraft zu werden. Dann wäre die potenzielle Gefahr, bei einer Regelverletzung erwischt zu werden, der motivierende Faktor, was wiederum bedeutete, der Staat löse das Koordinationsproblem *in absentia*, indem er Zwangsmittel androht. Ebenfalls könnte man frei nach Foucault ([1975] 2017) argumentieren, durch die Disziplinierung der Gesellschaftsmitglieder sei eine (dauerhafte) Präsenz der Polizei nicht mehr notwendig, da die Verkehrsregeln allen „in Fleisch und Blut" übergegangen sind und sie sich folglich selbst disziplinieren. Foucault beschreibt die soziale Konformität des Individuums angesichts zunehmender Überwachung und Kontrolle mit dem Konzept *Panoptismus*. Sind sich Menschen der ständigen Möglichkeit bewusst, beobachtet zu werden, beginnen sie die Zwangsmittel der Macht zu internalisieren und Verhalten sich folglich so, wie von ihnen verlangt (Foucault [1975] 2017, 260, 265). Ist ein solcher Kontext gegeben, können wir normkonformes Verhalten ohne direkt angedrohte Zwangsmittel nicht mehr automatisch als anar-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

che Institutionen sind in vielen Fällen de facto Autoritäten. Da bestehende Staaten für Simmons nicht legitim sind, stellt sich – schon nur angesichts der massiven Zwangsmittel, die ihnen zur Verfügung stehen – die Frage, ob und wie wir den Status quo zu verändern haben. Für Simmons muss sich die Antwort darauf aus dem Naturzustand ergeben.

Welche Gründe sprechen dafür, in einem philosophischen Projekt auf das Konzept „Naturzustand" zurückzugreifen? Ist er lediglich eine „gute" Rekonstruktion unserer moralischen Lebensumstände? Simmons nennt neben diesem von mir erwähnten noch weitere Punkte, weshalb es sinnvoll sein kann, die Idee des Naturzustandes zu bemühen. Seine *argumentative Funktion* ist erstens aufzuzeigen, worin die Wahl zwischen einem Staat und keinem Staat besteht, um dann vor diesem Hintergrund, zweitens die Voraussetzungen für legitime politische Autorität zu formulieren (33–34). Dazu kommt die Aufgabe zu zeigen, dass wir auch im präetatistischen Zustand Rechte und Pflichten besitzen. Indem man den Naturzustand verwendet, weist man des Weiteren einen politischen „Naturalismus" zurück (36).

Beschreiben Philosoph*innen den Naturzustand, dann gehen sie oftmals von einer Situation aus, in der Personen ohne eine übergeordnete Autorität leben. Dies muss aber nicht zwingend ein Zustand ohne *de facto* Autoritäten sein. Leben wir in einem Territorium eines nicht legitimen Staates, dann regeln hocheffiziente Institutionen unseren Alltag – trotzdem befinden wir uns aber trotzdem im Naturzustand. Seiner lockeanischen Überzeugungen folgend ist der Naturzustand für Simmons (1993, 16–17) sowohl *relational* als auch *partikular*: Person *A* befindet sich in Bezug auf Person *B* im Naturzustand, dann – und nur dann – wenn *A* entweder nicht (mehr) Teil von *B*s politischer Gemeinschaft ist oder sowohl *A* und *B* keiner politischen Gemeinschaft angehören. In anderen Worten ist für Simmons der Naturzustand standardmässig die Ausgangslage, in welcher wir uns jeweils befinden (22). Wir werden in diesen hineingeboren und verbleiben in Relation zu allen oder zumindest einigen Menschen in diesem. Für Simmons ist lediglich Zustimmung in der Lage, uns aus dem Naturzustand herauszulösen (vgl. Abschn. 4.2). Als Konsequenz verbleiben Personen, die niemals einer politischen Körperschaft zugestimmt haben (oder dazu nicht in der Lage sind), im Naturzustand. Auch können sich Menschen erneut im Naturzustand wiederfinden, wenn ihr Staat aufgelöst wurde oder dieser ihre Rechte verletzt hat. Verlassen wir den Naturzustand, dann tun wir dies

chistisch qualifizieren. Vielmehr wäre es ein potenzieller Ausdruck hegemonialer Machtverhältnisse.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einzig gegenüber unseren Mitbürger*innen. In Relation zu – aus unserem Blickwinkel – Nichtbürger*innen verbleiben wir in ihm. Diese Sichtweise ist angesichts unserer sozialen Praxis nicht unplausibel. Wir mögen in Bezug auf Ausländer*innen nicht direkt vom „Naturzustand" sprechen, trotzdem tun wir so, als ob wir zu ihnen in einer anderen Beziehung als zu unseren Mitbürger*innen stehen. Damit ist aber kein amoralisches Verhalten gegenüber Personen mit ausländischer Staatsbürgerschaft legitimiert, denn Menschen haben *qua* Menschsein natürliche Rechte.

Wir befinden uns folglich gegenüber verschiedensten Menschen im Naturzustand. Doch gestaltet sich dieser gegenüber allen Personen gleich aus? Übereinkünfte, Abmachungen und ganz allgemein Verträge sind, folgen wir Locke, auch im Naturzustand möglich, denn eine Autorität ist keine Voraussetzung, damit wir unsere Rechte gegenüber anderen Personen ändern, aufgeben usw. können. Folglich müssen wir, wollen wir den Begriff in einem deskriptiven Sinn nutzen, von *Naturzuständen* ausgehen. Denn selbst wenn es jemals den *einen* Naturzustand gegeben hätte, sähen wir uns heute je nach historischer Entwicklung mit unterschiedlichsten Naturzuständen konfrontiert.[153] Gibt es Elemente, welche allen Naturzustände gemein sind? Auf der *moralischen Ebene* beschränkt sich das Konzept in Simmons' Augen auf die fehlende politische Pflicht (26). Auf der *sozialen Ebene* zeichnet Naturzustände für Simmons die Abwesenheit letztinstanzlicher Entscheidungsträger*innen aus. Damit schliessen sich soziale Organisation und Naturzustand gegenseitig nicht aus. Organisationsformen, die wir als Naturzustände qualifizieren müssen, teilen sich das Fehlen gemeinsamer Autoritäten, die im Streitfall abschliessend entscheiden können, woraus sich potenziell soziale Probleme (z. B. Schwierigkeit, Verträge durchzusetzen) ergeben (30).[154] Neben diesen zwei Ebenen beinhaltet das Konzept des

153 Die sogenannte Out-of-Africa-Theorie, gemäss welcher der Mensch seinen Ursprung in Afrika hat, und die Diskussionen um die mitochondriale Eva in populärwissenschaftlichen Publikationen haben zeitweise den Eindruck erweckt, es hätte die eine Region gegeben, in der sich der moderne Mensch entwickelt hat. Wäre dies der Fall gewesen, wäre der eine historische Naturzustand gegebenenfalls im Bereich des Möglichen. Wahrscheinlicher ist aber, dass verschiedene Populationen von „Menschen" sich parallel entwickelten und es nicht die eine Wiege der Menschheit gibt (Graeber und Wengrow 2022, 78–82). Dies macht die Vorstellung des einen historischen Naturzustandes unplausibel.

154 Anarchistische Organisationsformen sind ein Beispiel für organisierte Naturzustände. Im Abschn. 6.1.3 argumentiere ich, dass anarchistische Gesellschaften aus konzeptionellen Gründen nicht kompatibel mit dem Konzept Souveränität sind. Dies ist aber keine Schwäche des Anarchismus. Vielmehr liegt darin eine seiner Stärken.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Naturzustandes zudem noch eine *historische Dimension*. Bei Locke erhält diese viel Raum, was Simmons überrascht (30). Man kann dieses zunächst als Replik auf Robert Filmers Verteidigung der Monarchie sehen (31). Interessanterweise präsentiert Locke seine Überlegungen aber nicht als Kritik, sondern tut vielmehr so, als trüge der historische Aspekt Relevantes zu seiner eigenen Position – insbesondere der Idee, wir seien natürlicherweise frei – bei (32). Für Simmons sollten wir Lockes Aussagen zur historischen Dimension als einen Versuch lesen, aus der Geschichte der Menschheit abzuleiten, dass wir uns alle als natürlicherweise frei verstehen und seit jeher entsprechend gehandelt haben (32).[155] Damit dient die historische Dimension als ein Indiz für unsere natürliche Freiheit qua Menschsein. Denn geht man davon aus, die Menschen seien rationale Wesen, wäre es überraschend, wenn ein solcher Konsens durch die Geschichte uns nicht mindestens in Richtung der Wahrheit wiese (32–33).

Mit den Aspekten, die einen Naturzustand auszeichnen, und der sich aus der argumentativen Funktion ergebenden Rolle in Lockes – und in Konsequenz Simmons' – Argumentationslinie hat, haben wir die Grundlage gelegt, um die Konsequenzen aus Simmons' These zu analysieren. Welche Auswirkungen ergeben sich aus einem philosophischen Anarchismus lockeanischer Prägung für uns? Wie müssen wir uns gegenüber unseren Mitmenschen oder gegenüber staatlichen Institutionen verhalten? Wie Simmons ausführt, sind erstens alle Staaten illegitim (261). Das macht aber nicht alle gleich problematisch. Einige Staaten werden besser oder nützlicher für ihre Bürger*innen sein als andere und einige politischen Gemeinschaften werden die individuellen Rechte der Wohnbevölkerung weniger systematisch verletzen als andere. Die Möglichkeit, Staaten nach moralischen Kriterien zu klassifizieren und ihre Qualitäten zu bewerten, ist in Simmons' Anarchismus weiterhin gegeben. Aber aus der moralischen Qualität eines Staates lässt sich keine Legitimität ableiten.[156] Aus dem Fehlen einer allgemeinen politischen Pflicht darf man, zweitens, nicht ableiten, wir könnten tun und lassen, was wir wollen (262). Rechtliche mögen zwar keine bindenden Pflichten sein. Wir haben aber andere moralische

155 *Natürlich frei* bedeutet dabei nicht, man sei auch physisch frei, eine Gemeinschaft zu gründen oder einer beizutreten. Es geht um ein Recht, ebendies zu tun, welches wir *qua* Menschsein besitzen. (Simmons 1993, 32)

156 Dies ist ein Kernelement in Simmons' Argumentation und spiegelt sich unter anderem in seiner strikten Trennung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen. Auf diesen Aspekt gehe ich im Abschn. 4.3 ein.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pflichten *qua* Menschschein.[157] Von Mord, Körperverletzungen oder Vergewaltigungen – um drei Beispiel zu nennen – abzusehen oder jemanden in Notlage zu helfen, ist moralisch weiterhin geboten. Folglich sind wir in vielen Fällen *moralisch* verpflichtet, den Rechtspflichten nachzukommen. Da wir moralisch gesehen nicht Bürger*innen eines Staates sind, haben wir drittens keine Pflicht, seine Gesetze zu befolgen, weil es sich um Gesetze handelt. Im Umkehrschluss können wir Gehorsam gegenüber diesen *nicht* als Standardverhalten voraussetzen, eher müssen wir Staaten sowie deren Gesetzen mit einer gewissen Skepsis begegnen und auf deren effektive moralischen Bedeutung fokussieren (263).

Dabei gibt es für Simmons Aspekte staatlichen Handelns, die für ihn weniger problematisch sind als andere. Er identifiziert fünf Bereiche, in denen Staaten Gesetze erlassen (264):[158]

1. Staaten verbieten Handlungen, die anderen zu Unrecht Schaden zufügen.
2. Staaten schaffen Koordinationssysteme für moralisch erlaubte Aktivitäten, um unbeabsichtigten Schaden anderer zu verhindern (z. B. Verkehrsregeln).
3. Staaten verbieten privates Verhalten, welches harmlos ist, aber als falsch oder unnatürlich erachtet wird.
4. Staaten verbieten Handlungen oder setzen diese voraus, um ihren eigenen Fortbestand zu sichern.
5. Staaten setzen die Zahlung von Steuern voraus, um ihre Aktivitäten zu finanzieren.

Gesetze aus den Bereichen (1) und (2) durchzusetzen, argumentiert Simmons, sei in den meisten Fällen wohl gerechtfertigt, da Staaten Personen bestrafen dürfen – selbst wenn wir keine Pflicht zum Rechtsgehorsam besitzen –, die Gesetze verletzen, die deckungsgleich mit einer moralischen Pflicht sind (264).[159] In den übrigen Bereichen verletzen Staaten dagegen

157 Locke spricht z. B. von einer Pflicht, „[k]einem anderen […] an seinem Leben, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seinem Besitz Schaden [zu]zufügen […]" ([1689] 2012, II, § 6).

158 Diesen Gedanken nimmt Simmons in seiner Kritik von Grenzen in „Democratic Authority and the Boundary Problem" (2013) respektive *Boundaries of Authority* (2016) wieder auf.

159 Dagegen könnte man argumentieren, indem Simmons den Staaten erlaube, Personen zu bestrafen, die Gesetze verletzen, die deckungsgleich mit einer moralischen Pflicht sind, legitimiere er das Gewaltmonopol zumindest teilweise durch die Hintertür. Simmons versteht dieses Recht zum Strafen aber als ein Privileg und nicht als

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

routinemässig die Rechte der Personen, gegenüber denen die Gesetze durchgesetzt werden (265). Wir befinden uns aber auch nicht in einem Kriegszustand mit dem Staat, da sich (in den meisten Fällen) ihre Organe nicht dazu verschworen haben oder mit dem Ziel handeln, uns unseres Lebens oder unserer Freiheit zu berauben (266).[160] Diese Überlegungen – kombiniert mit der Idee, dass das individuelle Recht, sich gegen Rechtsverletzungen zu wehren, nicht absolut ist –[161] führen Simmons zu nachfolgender Konklusion:

> When we confront a moderately good (but still illegitimate) legal system and government, then, we must weigh the importance of the rights it violates against the consequences of our various possible strategies. If the government is a good one, its violations of our rights would need to be very serious indeed (which will be unusual under a good government) for us to be justified in doing anything that will cause it to be unable to function effectively. For it will likely be doing significant good and preventing significant harm. (Simmons 1993, 267).

Stützt Simmons mit dieser Argumentation nicht den Status quo durch die sprichwörtliche Hintertüre. Diese Frage ist angesichts Simmons' Aussage darüber berechtigt, unter welchen Bedingungen wir uns dagegen wehren dürfen, dass unsere Rechte verletzt werden. Staaten sind gemäss seinen Überlegungen illegitim und können in der Folge gegenüber uns kein Recht zum Regieren geltend machen. Sie verletzten daher unsere Rechte, wenn sie uns zu einem bestimmten Verhalten zwingen. Dagegen dürfen wir uns aber nicht nur in Extremfällen zur Wehr setzen, wir müssen von allen Handlungen absehen, welche es einem Staat verunmöglichen, effizient zu

---

ein Anspruchsrecht (vgl. Simmons 1993, 265n102). Damit ist kein korrespondierender Anspruch gegenüber Dritten verbunden, nicht zu strafen. Folglich darf der Staat den Einzelpersonen ihr Recht, Übeltäter*innen selbst zu bestrafen, nicht verbieten. Tut ein Staat dies aber trotzdem, dann stellt dies für Simmons aber kein ernstes Unrecht dar. Solange ein Staat (potenziell gefährliche) Übeltäter*innen effizient und fair bestraft, hat eine vernünftige Person zudem auf der Basis pragmatischer Überlegungen wenig Grund, das individuelle Recht auf Strafen einzufordern.

160 Für Locke beschreibt der *Kriegszustand* einen Zustand, in dem die Menschen ihrer natürlichen Rechte, ihrer Freiheit und ihres Eigentums beraubt werden (Locke [1689] 2012, II, §16). Dadurch wird das göttliche Recht auf Selbsterhalt verletzt, welches auf Privateigentum gründet.

161 Wir müssen vermeiden, durch unsere Handlungen die dringlicheren Rechte anderer zu verletzen oder dramatischen gesellschaftlichen Schaden anzurichten (Simmons 1993, 267, siehe ebenfalls 167–92).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

funktionieren. Damit ein Staat effizient handeln kann, ist er zwar nicht darauf angewiesen, dass alle Menschen in seinem Territorium seine Anweisungen befolgen. Es müssen aber jeweils so viele Personen sein, damit beispielsweise wertvolle kooperative Systeme nicht zusammenbrechen. Damit muss zumindest ein grosser Teil der Bevölkerung faktisch so tun, als ob ihre Rechtspflichten bindend seien. Bedeutet dies im Endeffekt nicht, dass Staaten – die ein historischer Zufall sind – aus dem Faktum ihrer Existenz eine Erlaubnis ableiten *dürfen,* die Rechte der Schwächeren systematisch zu verletzen, solange sie genügend Schaden abwenden oder in einem ausreichenden Masse Gutes tun.[162] Wie stark Simmons' Argumentation den Status quo zu stützen vermag, hängt davon ab, was man unter „einigermassen gut" versteht. Ist ein Staat beispielsweise „einigermassen gut", wenn er der Mehrheit seiner Bevölkerung ein gutes Leben ermöglicht, dafür aber eine (systematische) Minderheit vom politischen System ausschliesst?

Stellen wir uns einen Staat vor, welcher durch eine Elite aus Wissenschaftlern regiert wird, die explizit zugestimmt haben, Teil dieses Staates zu sein. Sie beschränken sich in ihrer gesetzgeberischen Tätigkeit lediglich auf die Bereiche (1) und (2). Da die Wissenschaftler ausreichend Ressourcen in die Gemeinschaft eingebracht haben, gibt es keine Steuern (Bereich (5)). Im Bereich (3) erlässt die Elite, basierend auf ihrer Expertise, zwar „Gesetze", diese werden aber nicht unter Zwang durchgesetzt und haben eher den Charakter einer Empfehlung. Rechtsakte zum Bereich (4) – Schutz und Aufrechterhaltung der staatlichen „Ordnung" – gibt es ebenfalls keine, da die Elite von den moralischen Fähigkeiten „ihrer" Bevölkerung überzeugt ist. Indem dieser (Minimal-)Staat unter anderem Koordinationsprobleme effizient und mit möglichst kleinen Verletzungen der natürlichen Rechte seiner Bewohner*innen löst und Personen, die anderen Schaden zufügen, fair bestraft, lebt es sich sehr gut dort.[163] Die regierenden Wissenschaftler

162 Simmons scheint damit im Grunde genommen zu argumentieren, das Resultat guten staatlichen Handelns rechtfertige das Übel, das uns widerfährt. Damit widerspricht Simmons aber den Überlegungen, die hinter der anarchistischen Ausgestaltung der präfigurativen Politik liegen (vgl. Abschn. 2.3.2). Die gewählten Mittel müssen dem Zweck angemessen sein. Damit stellt Simmons durch seine Argumentation aber infrage, ob man in ihm tatsächlich einen Anarchisten sehen kann (vgl. Abschn. 4.4).

163 Einen Punkt dürfen wir an dieser Stelle nicht vergessen. Selbst wenn die Wissenschaftler im Bereich (3) „lediglich" Empfehlungen erlassen, die sie nicht durchsetzen, kann sich ein Normalisierungsdruck aufbauen. Nimmt sich ein genügend grosser Teil der Bevölkerung die Empfehlungen zu Herzen und lebt nach diesen, entsteht eine gesellschaftliche Normalität, die Erwartungen schürt, wie sich andere

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

halten darüber hinaus regelmässige Bürgerversammlungen ab, die über neue Gesetze bzw. Gesetzesänderungen beratschlagen oder neue Gesetze vorschlagen können. Das Problem an diesem Staat ist aber – wie meine exklusive Verwendung der männlichen Form angedeutet hat –, dass Frauen vom politischen Prozess ausgeschlossen sind. Koordinationsprobleme werden *für* sie, aber nicht *durch* sie gelöst. Zwar gilt das bis zu einem gewissen Grad auch für die männliche Bevölkerung, diese kann aber immerhin versuchen, die Wissenschaftler im Rahmen der institutionellen Möglichkeiten zu überzeugen, was den hier skizzierten Staat in Bezug auf sie gerechter macht. Dieser Weg steht den Frauen dagegen nicht (direkt) offen, was ihre Bevormundung absoluter macht.

Was ist nun, wenn die Frauen sich zu organisieren beginnen und versuchen, ihre Position in die Bürgerversammlungen zu tragen? Falls der weiblichen Bevölkerung ein Platz in den Versammlungen zugestanden wird, kann man den Staat im Endeffekt wohl als noch etwas gerechter einstufen. Das Grundproblem bleibt damit aber bestehen: Koordinationsprobleme werden *für* sie, aber nicht *durch* sie gelöst. Die Bevölkerung könnte nun verlangen, in die Entscheidungsgremien integriert zu werden, was den Staat noch gerechter macht. Geschieht dies nicht, so können die organisierten Frauen versuchen, ihre Position durch Aktionen wie Streiks, zivilen Ungehorsam o. Ä. zu verbessern. Bleiben sie vom institutionalisierten politischen Prozess weiterhin ausgeschlossen, bleibt ihnen die Möglichkeit, zusammen mit progressiven Männern alternative Strukturen aufzubauen. Dies tun einige und gründen dazu eine Gemeinschaft, deren Mitglieder sie durch explizite Einwilligung werden. Sie schaffen alternative Institutionen, welche die gleichen Leistungen erbringen wie der Staat der Wissenschaftler, dabei aber niemanden vom politischen Prozess ausschliessen. Die Mitglieder der neuen Gemeinschaft hindern aber, indem sie konkurrierende Insti-

---

Mitglieder einer Gesellschaft verhalten sollen. Dadurch wird ein sozialer Druck aufgebaut, sich entsprechend der gesellschaftlichen Norm – d. h. dem Durchschnittsverhalten – zu verhalten. Zudem kann es zu Prozessen der Selbstdisziplinierung kommen, bei denen die Bevölkerung die Normen internalisiert. Diese sozialen Prozesse – über deren Funktionsweisen die Wissenschafter Bescheid wissen müssen – kann die Elite nutzen, um auf „indirekte" Weise zu herrschen. Es ist aber fraglich, ob sie dadurch die Rechte der „Beherrschten" zwingend verletzt, da sie die Durchsetzung faktisch externalisiert hat. Wann es effektiv zur Rechtsverletzung kommt, ist für den Moment aber nicht relevant. Meine Ausführung zielt vielmehr darauf ab, darauf hinzuweisen, dass Zwang nicht das einzige Mittel ist, mit dem wir über andere herrschen können. Die Konstruktion von Bedeutung, Normen u. Ä. gehört ebenso ins Repertoire der Machtausübung.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tutionen kreieren, ungerechtfertigterweise die bereits bestehenden daran, ihre Tätigkeit auszuführen. Weil sich der ausreichend „gute" Staat der Wissenschaftler zufälligerweise zuerst herausbildete, entzieht er alternativen, noch besseren – und unter Umständen legitimeren – Institutionen, die Rechtfertigung, ihre Arbeit aufzunehmen, solange die neuen Strukturen darauf zielen, bisher durch die alten beanspruchten Aufgaben zu übernehmen. Dies ist eine überraschende Konklusion, bedenkt man Simmons radikale Ausgangsposition.[164]

4.3 Ohne Legitimation kann staatliches Handeln gerechtfertigt sein

Ob meine Interpretation von Simmons' Position im Abschn. 4.2 zu überzeugen vermag, hängt davon ab, wie wir Simmons' Verständnis von *Rechtfertigen* interpretieren. Dieses ist für ihn, wie aus der bisherigen Diskussion hervorgeht, nicht dasselbe wie Legitimieren. Es ist diese Differenzierung, die Simmons einerseits erlaubt, bestehenden Staaten jegliche Legitimation abzusprechen, und andererseits staatliches Handeln nicht per se abzulehnen. Mit dieser Position stellt er sich, wie er selbst sagt, gegen die vorherrschende Meinung im philosophischen Diskurs, gemäss welcher Rechtfertigen und Legitimieren nach den gleichen Argumenten verlangt (Simmons [1999] 2001, 122). So erklärt beispielsweise Morris (1998, 110), es sei schwer, klar zwischen „legitimiert sein" und „gerechtfertigt sein" zu unterscheiden. Beide Konzepte stehen für ihn (zumindest in Bezug auf Staaten) in einem engen Zusammenhang: Ein Staat ist legitim, insofern er gerechtfertigt ist.

Einen solchen Schluss weist Simmons ([1999] 2001, 122) nicht nur zurück, weil dieser zwei unterschiedliche Konzepte vermischt, die unterschiedliche Aspekte staatlicher Autorität umschreiben. Sie verlangen ebenfalls nach unterschiedlichen argumentativen Grundlagen. Deshalb folgt

164 Simmons Argumentation überrascht umso mehr, wenn man seine Position hinsichtlich der Funktionalist*innen in *Boundaries of Authority* (2016) bedenkt. Er wirft ihnen u. a. vor, sie fänden keine adäquate Antwort auf historische Ungerechtigkeiten (Simmons 2016, Kap. 3). Seine Argumentation scheint aber zu einer vergleichbaren Schwierigkeit zu führen – zumindest hinsichtlich von Personen, die ohne Einwilligung „Teil" einer politischen Gemeinschaft werden. Solange sich „ihr" Staat nicht zurückzieht oder reformiert, dürfen sie von sich aus faktisch keine Alternativen erarbeiten, die unter anderem historische Ungerechtigkeiten berücksichtigen könnten.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus der argumentativen Rechtfertigung staatlichen Handelns keine automatische Legitimation und vice versa.[165]

Rechtfertigen wir Φ, verteidigen wir Φ gegen Einwände (124). Gegen Φ kann beispielsweise argumentiert werden, ¬ Φ sei besser. Verteidigen wir Φ gegen diesen *vergleichenden Einwand*, dann rechtfertigen wir Φ. Der Einwand kann aber auch *nichtvergleichend* sein. D. h. man kann gegen Φ argumentieren, Φ sei nicht akzeptabel, falsch oder nicht effektiv. Gegen Φ kann man ebenfalls ins Feld führen, Φ sanktioniere oder praktiziere die falschen Handlungen. *Φ zu legitimieren* umfasst dagegen, Φ bestimmte Rechte zuzusprechen (130). Damit geht es Simmons beim Legitimieren darum, ein Dürfen herzuleiten, welches sich nicht aus der Qualität von Φ ableitet. Dieser Aspekt von Φ steht im Zentrum des Rechtfertigens. Darf Φ eine Handlung (oder ein Komplex von Handlungen) ausführen, dann hat dieses Dürfen Auswirkungen auf uns und unsere Rechte und verändert damit das moralische Setting. Wir dürfen dann Φ mindestens nicht mehr daran hindern, die Handlung auszuführen.

Rechtfertigen wir einen Staat *S*, so verteidigen wir *S* entweder gegen den Einwand, der Zustand ¬ *S* (kein Staat, ein anderer Staat) sei besser oder *S* sei moralisch akzeptabel und ¬ *S* vorzuziehen. Wichtig zu beachten ist dabei – wie Simmons ebenfalls bemerkt –, nicht anzunehmen, *S* müsse es effektiv geben. Bei *S* kann es sich um eine mögliche Staatsform handeln. Versuchen wir dagegen, *S* zu legitimieren, sprechen wir *S* ein Recht zum Regieren zu. Simmons versteht dieses als Befugnis, seinen Bürger*innen als einzige bindende (Rechts-)Pflichten aufzuerlegen, die mit einem (Anspruchs-)Recht auf Gehorsam korrelieren. Worauf will Simmons mit seiner klaren Differenzierung hinaus? Er will zwischen den „Tugenden" eines Staates und seinen „Rechten" unterscheiden (136). Damit impliziert er, es gebe keine direkte Beziehung zwischen der Qualität staatlichen Handelns und der Berechtigung zu diesem. Nur weil ein Staat gut darin ist, α sicher und gewinnbringend für alle zu organisieren, folgt nicht, er *dürfe* α organisieren. Mit dieser scharfen Trennung kann Simmons nun – ohne logischen Widerspruch – argumentieren, ein Staat könne gerechtfertigterweise Φ regulieren, auch ohne eine Legitimation dazu zu besitzen. Denn diese

165 In meiner Diskussion von Raz' Dienstleistungskonzeption komme ich auf diesen Punkt nochmals zu sprechen. Dabei zeigt sich: Einerseits ist die Unterscheidung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren konzeptionell nicht nur machbar, sondern auch sinnvoll. Andererseits ist eine Position, wie sie Morris (1998) vertritt, nicht völlig zu verwerfen, da die Rechtfertigung von Φ eine notwendige Bedingung für dessen Legitimation ist (vgl. Abschn. 5.4).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begründet dessen (politische) Autorität, verstanden als exklusives (Befugnis-)Recht. Die Rechtfertigung eines Staates begründet dagegen, weshalb wir ihn nicht untergraben oder weshalb wir ihn sogar in positiver Weise unterstützen sollten.

> Some illegitimate states may […] be justified *by reference to the good that they do,* which is just to say that they merit our support, and we thus have moral reason to provide it. (Simmons [1999] 2001, 156–57, Hervorhebung hinzugefügt).

Aber weshalb macht sich Simmons die Mühe, entgegen der gegenwärtigen Praxis, diese scharfe Differenzierung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen einzuführen? Der Grund dafür ergibt sich aus seiner Position, gemäss welcher einerseits kein existierender Staat legitim sei und wir andererseits staatlichem Handeln (in bestimmten Bereichen zumindest) keinen Widerstand leisten dürfen. Wir haben keine Berechtigung, durch unsere Taten das effektive Funktionieren staatlicher Institutionen zu gefährden. Folglich benötigt Simmons *zwei* unterschiedliche Bewertungsmechanismen. Rechtfertigen und Legitimieren zu trennen mag ungewöhnlich sein, was aber nicht zwingend dagegenspricht. In meinen Augen gibt es gar gute Gründe, welche dafürsprechen. Erstens erlaubt die Unterscheidung, Staatlichkeit differenzierter zu analysieren. Existierende Staaten sind dann nicht mehr ein Monolith, der Legitimationsansprüchen genügt oder nicht. Einzelne Institutionen oder gar einzelne ausführende Personen können – losgelöst von ihrer Ermächtigung dafür – als sinnvoll qualifiziert werden, was wiederum erlaubt, ihr Handeln zu rechtfertigen. Nehmen wir an, Staat *A* sei nicht legitim. Daraus folgt nun nicht mehr direkt, Polizistin *B* handle als eine Akteurin von *A* falsch, wann immer sie eine Person verhaftet. Denn ob *B*s Handlungen gerechtfertigt sind oder nicht, ergibt sich daraus, ob sie damit Personen daran hindert, anderen zu Unrecht Schaden zuzufügen, oder ein gerechtfertigtes Koordinationssystem am Laufen hält. Der Staat – und damit auch die Institutionen und Personen, die in seinem Namen handeln – erscheinen von diesem Standpunkt aus als ein Instrument, um unser Leben besser zu machen. Zweitens deckt sich Simmons' Sicht mit anarchistischen Theorien.

Wie etwa De George (1978) oder Franks (2012) argumentieren, gibt es keinen Grund anzunehmen, Anarchist*innen müssen zwingend jegliche Form von Staatlichkeit ablehnen (vgl. Abschn. 2.3.2). So stellt sich beispielsweise Roger White (o. J.) in Zusammenhang mit Unabhängigkeitsbewegun-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen auf den Standpunkt, Nationen abzulehnen sei ein Zeichen weisser Arroganz. Der Kampf für nationale Autonomie (Nationalismus) sei zwar nicht dasselbe wie die anarchistische Forderung nach *keiner* Herrschaft; sich von fremder Herrschaft zu befreien sei aber ein Schritt in die richtige Richtung. Sam Mbah und I.E. lgariwey (1997) vertreten eine vergleichbare Sicht: Langfristig könne lediglich eine anarchistische Gesellschaft den Konflikt zwischen kolonialer Unterdrückung und postkolonialer Kopie westlicher Staatsvorstellungen lösen. Strategische Überlegungen können aber anarchistische Aktivist*innen dazu bewegen, nationale Befreiungsbewegungen zu unterstützen.[166] Staatliche Strukturen können nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig sein, um die Rahmenbedingungen für eine herrschaftsfreie Gesellschaft zu schaffen; diese Tatsache legitimiert sie aber nicht.

Legitimieren klar von Rechtfertigen zu unterscheiden hat einen gewissen Preis. Hält man an der Differenzierung fest, schliesst man jegliche Ansätze von vornherein aus, die Legitimation über oder mit Rechtfertigung erreichen wollen.[167] Denn staatliche Tugenden haben *keinen* direkten Einfluss mehr. Ob beispielsweise sozialstaatliche Institutionen ein nützliches Instrument sind, um ungerechtfertigte Ungleichheiten in einer Gesellschaft auszugleichen, ist für die Frage, ob sie tun dürfen, was sie tun, nicht relevant. Vertreter*innen einer Theorie, die Legitimation über oder mit Rechtfertigung zu erreichen suchen, können in Antwort darauf die scharfe argumentative Differenzierung infrage stellen – ohne zwingendermassen die konzeptionelle aufzugeben. Sie können gegenüber Simmons eingestehen, Rechtfertigen und Legitimieren seien konzeptionell verschieden und verlangten nach unterschiedlichen Argumenten. Wo sie ihm aber widersprechen können, ist bezüglich seines Fazits. Ist es nicht so, dass die Rechtfertigung staatlichen Handelns eine zentrale Rolle in der Legitimation staatlicher Autorität spielt? Vielleicht nicht als direkte Begründung, aber

166 Es gibt aber auch Stimmen, welche gegenüber einer Position im Sinne Whites oder einer wie Mbahs und lgariweys Kritik üben. Für Maia Ramnath (2011), die sich mit der Bedeutung des Anarchismus für die indische Unabhängigkeitsbewegung auseinandersetzt, ist der Anarchismus gerade deshalb attraktiv, weil er Alternativen zu (post-)kolonialistischer sowie nationaler Staatlichkeit bietet. Daher ist es nicht angebracht, sich für nationalstaatliche Befreiungsbewegungen einzusetzen.

167 McLaughlin (2007, 84n14) weist ebenfalls auf diesen Punkt hin und stellt sich auf die Position, ein legitimer sei auch ein gerechtfertigter Staat und man könne die Legitimation staatlicher Autorität potenziell dadurch etablieren, indem man auf das Gute hinweise, das Staaten tun.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zumindest auf indirekte Weise als Indiz. Je grösser die Anzahl gerechtfertigter staatlicher Handlungen ist, so könnte das Argument lauten, desto mehr deutet dies auf einen gerechtfertigten Umgang des Staates mit seiner Macht hin. Dies kann man als Hinweis für die Legitimation staatlicher Autorität verstehen. Selbst wenn die Funktionalist*innen Simmons skeptische Position gegenüber den Begründungen einer politischen Pflicht akzeptieren, können sie noch immer argumentieren, ab einem gewissen „Grenzwert" sei eine Zustimmung rational. Und angesichts des Guten – welches die staatlichen Institutionen gerechtfertigter Weise tun – könnte es für uns moralisch geboten sein, zuzustimmen. Gemäss der skizzierten Argumentation ist die Rechtfertigung nicht mehr *direkt* relevant, sie ist es aber *indirekt* über diesen „Grenzwert". Dies bedeutet, dass die Differenzierung weitaus weniger relevant ist, als Simmons uns glauben machen möchte. Und, als Konsequenz daraus, muss er sich die Frage gefallen lassen, ob er damit nicht bloss versuche, etwas zu verkomplizieren, was sich einfacher konzeptionalisieren lasse.[168]

Bevor ich mich weiteren Kritikpunkten an Simmons' Theorie zuwende, habe ich noch die zu Beginn des Abschnitts formulierte Frage in Bezug auf den Staat der Wissenschaftler (siehe Abschn. 4.2) zu beantworten. Zwingt Simmons' Position ihn dazu, einer (nach seinen eigenen Massstäben) legitimen politischen Gemeinschaft die Möglichkeit abzusprechen, bestehende de facto Autoritäten abzulösen? Dürfen die Frauen und die progressiven Männer, die sich durch Einwilligung zu einer politischen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben, das Funktionieren der gerechtfertigten und ausreichend gerechten Institutionen der Wissenschaftler nicht gefährden? Das Problem liegt darin, diesen de facto Autoritäten mit dem Instrument der Rechtfertigung eine Möglichkeit in die Hand zu geben, das Entstehen legitimer Gegenstrukturen zu unterbinden. Es ist aber nicht Simmons' Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren, die der Ursprung des Problems ist. Es wäre ein Fehlschluss, aus der Rechtfertigung von *A*s Handlungen zu schliessen, *B*s seien automatisch ungerechtfertigt. Ist *B* des Weiteren zu Φ legitimiert und *A* nicht, so sind die Ansprüche an eine Rechtfertigung für *A*s Φ-en ungemein höher. Der Kern des Problems ist die Hürde, welche Simmons aus Lockes Theorie ableitet. Eine gute Regierung muss unsere Rechte gravierend verletzen, damit wir dazu berechtigt sind, auf eine Weise zu handeln, die deren effektives Funktionieren verunmöglicht (Simmons 1993, 267). Dies ist der Grund für das gegen die Intuition

168 Auf diesen Punkt komme ich in Abschn. 5.4 nochmals zurück.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verlaufende Ergebnis von Simmons' Position. Selbst wenn die alternativen Strukturen, welche die Frauen als politische Subjekte inkludieren, gerechtfertigt *und* legitim sind, dürfen sie nichts unternehmen, was das Funktionieren der Institutionen der Wissenschaftler gefährdet.

Könnte Simmons diesen Punkt nicht aufgeben?[169] Dieser Weg steht ihm offen, hätte aber Folgen für seinen philosophischen Anarchismus. Er hat an diversen Stellen argumentiert, seine Position habe keine weitreichenden Konsequenzen für unseren Alltag (u. a. Simmons 1979, 193; 1993, 268; 2005a, 190–94). Ohne die Hürde müssten wir mit der (moralischen) Möglichkeit mehrerer de facto Autoritäten leben, die (teilweise) das gleiche Territorium und/oder die gleiche Bevölkerung beanspruchen, solange ihr Handeln gerechtfertigt werden kann. Und dies unterscheidet sich nicht nur radikal von unserer jetzigen Lebenswelt, es zwingt uns ebenfalls, mit Unabhängigkeitsbewegungen, Hausbesetzungen, autonomen Zonen etc. anders umzugehen. Als Beispiel kann das Kulturzentrum Reithalle in Bern dienen. Dieses beansprucht für sich „eine weit gehende Autonomie" (Reitschule Bern 2006), die es versucht, gegen staatliche Organe durchzusetzen. Unter der Bedingung, dass die Handlungen der Reithalle (bzw. der in ihr aktiven Gruppierungen) auf der einen und jene des Staates auf der anderen Seite gerechtfertigt werden können, ergibt sich ein faktisches Nebeneinander von de facto Autoritäten. Damit zeichnet sich ein Bild ab, das eher den Gegebenheiten im europäischen Mittelalter gleicht (vgl. Abschn. 2.1.1), als dem (Wunsch-)Bild souveräner Staaten mit Gewaltmonopol. Aber – hierin liegt der grosse Vorteil einer solchen pluralistischen Sichtweise – dieses Neben- und Miteinander bietet den Raum, in dem neue und potenziell legitime Institutionen entstehen können. Für uns bedeutet dies, dass wir gegenüber staatlichem Handeln weitaus skeptischer sein müssen. Es reicht nicht aus, lediglich auf das Vorhandensein eines entsprechenden Gesetzes zu verweisen. Staatliches Handeln ist in Relation zu moralischen Rechten und Pflichten sowie alternativen Institutionen zu bewerten und zu rechtfertigen. Unser Umgang mit bestehenden de facto Autoritäten ist demnach anspruchsvoller und konfliktreicher, als uns weisgemacht wird. Im Gegenzug sind alternative Strukturen nicht auf die Akzeptanz bestehender Institutionen angewiesen, um entstehen zu dürfen.

169 Simmons (2005a, 193–94) gesteht in seinem Essay „The Duty to Obey and our Natural Moral Duties" ein, dass der Anspruch von Staaten auf ihr Territorium moralisch nicht unangreifbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn legitime politische Institutionen das Ziel sein sollen und Zustimmung der einzig gangbare Weg dorthin ist, dann kann es nicht sein, dass bestehende „einigermassen gute" de facto Autoritäten ein unüberwindbares Hindernis darstellen. Dies spricht zwar nicht gegen Simmons' Differenzierung, aber gegen das Gebot, „einigermassen gute" Staaten zu unterstützen und/oder nicht am Funktionieren zu hindern. Unter diesen Voraussetzungen scheint Widerstand nicht nur häufiger gerechtfertigt, er ist wohl auch öfter angezeigt, als es Simmons lieb ist.

4.4 Wie überzeugend ist Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung?

Wie wir bisher gesehen haben, vertritt Simmons eine voluntaristische Position, gemäss der eine politische Pflicht ausschliesslich durch freiwillige Handlungen entstehen kann. Die Idee ernst zu nehmen, unsere Entscheidungen hätten unter anderem im politischen Kontext eine normative Relevanz, verpflichtet für Simmons (1993, 260) dazu, den politischen Anarchismus zu akzeptieren. Simmons weist zurecht auf die Schwierigkeiten hin, denen sich die Befürworter*innen der politischen Pflicht gegenübersehen (vgl. Abschn. 4.1). Diesen stehen aber einige grundsätzliche Möglichkeiten offen, gegen Simmons' Projekt zu argumentieren. Angesichts seiner Argumentation, die darauf hinausläuft, alle Ansätze zurückzuweisen, die eine politische Pflicht zu begründen versuchen, könnte man versucht sein, Simmons' Projekt als ein rein skeptisches Unterfangen zu qualifizieren. Gegen solche Projekte kann man argumentieren, dass sie uns in der Tendenz ratlos zurücklassen. Denn akzeptieren wir, dass bestehende Staaten keine Autorität besitzen, dann folgen daraus noch keine Antworten auf die Frage, wie wir uns gegenüber illegitimen politischen Strukturen verhalten sollen. Und wie – wenn überhaupt – sollen wir legitime Strukturen etablieren?

Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung mit dem Hinweis zurückzuweisen, es handle sich lediglich um ein rein skeptisches Projekt machte es sich aber zu leicht. Wie wir aber gesehen haben, gibt es in Simmons' Projekt diverse Aspekte, die über einen reinen Skeptizismus hinaus gehen. Es gibt Überlegungen, die erahnen lassen, wie Simmons sich eine Gesellschaft im Naturzustand vorstellt und wie wir legitime Strukturen etablieren können. Diese Aspekte ergeben sich aus der Anbindung an John Locke. Dessen Naturzustand – es ist in Simmons' Kontext besser, von Naturzuständ*en* zu sprechen – dient als theoretisches Fundament. Einerseits besitzen wir *qua* Menschsein gewisse Rechte, z. B. eines auf Unversehrtheit unseres

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Körpers. Andererseits haben wir *qua* Menschsein ebenfalls Pflichten. Als Beispiel nennt Simmons ([1996] 2001, 112–18) beispielsweise die Verpflichtung, gerechte Institutionen zu unterstützen. Zu diesen natürlichen Rechten und Pflichten kommen zusätzlich jene, die aus Abmachungen zwischen Menschen entstehen. Dies ist der Grund, weshalb es den einen Naturzustand nicht gibt. Folglich leben wir in Gesellschaften zusammen, in denen verschiedenste Naturzustände nebeneinander bestehen. Mit seinem Fokus auf Zustimmung als das Instrument, um unsere Rechten und Pflichten zu verändern, nimmt Simmons die Idee auf, eine autonome Person solle Autor*in des eigenen Lebens sein. Unsere Freiheit ist aber nicht grenzenlos, sondern wird durch die natürlichen Rechte der anderen beschränkt, die sie *qua* Menschsein besitzen. Es stellt sich aber die Frage, ob Zustimmung die primäre Rolle spielen kann, die ihr Simmons zudenkt. Gegen Zustimmung als die Grundlage der politischen Pflicht spricht Joseph Raz' Argument in seinem Essay „Government by Consent" (1987). Dieses gibt uns nicht nur gute Gründe, die Legitimierung politischer Autorität durch Zustimmung infrage zu stellen, sondern die Korrelationsthese ebenfalls zu hinterfragen (vgl. Abschn. 4.4.1).

Neben der naturrechtlichen Dimension zeichnet sich Simmons' Position durch eine realistische oder pragmatische Komponente aus. Da wir in staatlich organisierten politischen Gemeinschaften leben, sieht er – trotz seiner skeptischen Haltung gegenüber den Legitimitätsansprüchen moderner Staaten – keinen Grund dafür, diese Organisationsform zu verändern, solange die bestehenden politischen Institutionen ausreichend gut, gerecht o. Ä. sind. Damit folgt aus der radikalen Ausgangslage bei Simmons am Ende eine konservative Konklusion. Damit stellt er die Möglichkeit anarchistischer Gesellschaften (zumindest indirekt) infrage. Im Westen können wir dem Status quo nicht entkommen, solange die (mehr oder weniger gerechten) Staaten existieren und nicht bereit sind, ihre politische Macht zu teilen. Damit droht Simmons' Argument gegen ein Widerstandsgebot zu einem Widerstandsverbot zu werden, welches in einen „blutleeren" Anarchismus zu münden scheint (vgl. Abschn. 4.4.2). Daraus folgen insbesondere aus anarchistischer Sicht gute Gründe, Simmons' Position, wenn nicht abzulehnen, dann dieser mindestens äusserst kritisch gegenüberzustehen.

In den nachfolgenden Abschnitten skizziere ich die hier genannten Punkte, und lasse diese im Anschluss in die kritische Würdigung (Abschn. 4.5) von Simmons' Anarchismus einfliessen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4.4.1 Ist Zustimmung relevant?

Joseph Raz' Argumentation für legitime Autorität, die ohne politische Pflicht auskommt (vgl. Abschn. 5), ist keine exklusive Antwort auf Wolffs Position. Es gibt diverse Punkte, die sich als Kritik an dem von Simmons vertretenen Voluntarismus interpretieren lassen. Raz' Überlegungen stellen nicht nur die Rolle von Einwilligung als notwendige Bedingung legitimer politischer Autorität infrage, in ihnen schwingt ebenso ein Angriff auf die Korrelationsthese mit. Dies lässt sich gut an Raz' Essay „Government by Consent" (1987) herausarbeiten, worin er die Rolle, welche Zustimmung für politische Autorität spielen kann, kritisch beleuchtet.

Raz (1987, 79) beginnt sein Argument mit dem (vermeintlichen) Paradox, dass Autorität Autonomie auszuhebeln scheint. Ist eine Autorität legitim, scheint daraus zu folgen, ihre Anweisungen seien bindend. Als eine Konsequenz davon müssen jene, welche der Autorität unterstehen, aufhören, nach ihrem Ermessen zu handeln. Ebendies ist nicht mit Autonomie vereinbar, weshalb legitime Autorität über autonome Personen nicht möglich ist. Falls es bei Autonomie im Kern darum geht, unser eigenes Leben durch eigene Entscheidungen zu kontrollieren, dann bietet sich die Idee der Zustimmung an, um das Paradox aufzulösen und Autorität und Autonomie miteinander zu vereinbaren (83). Entscheide ich, ob *A*s Aussagen für mich autoritativ sind oder nicht, handle ich zumindest im Moment dieser Entscheidung autonom und kontrolliere mein eigenes Leben.

Dieses Argument ist, solange man verhältnismässig spezifische Fälle betrachtet, intuitiv überzeugend, wie mein nachfolgendes Beispiel verdeutlicht: Überträgt Peter seiner Schuldenberaterin Petra die Entscheidungsgewalt über seine Finanzen, weil er schlecht mit Geld umgehen kann, ist dies fallweise ein autonomer Entscheid und gibt ihm mehr Kontrolle über sein Leben. Welche Konsequenzen hätte es, kümmerte sich Petra um mehr als Peters Finanzen? Was, wenn er sie in weiteren Bereichen ermächtigt, an seiner Stelle abschliessend zu entscheiden? Sie könnte ihm beispielsweise vorschreiben dürfen, was für Aus- oder Weiterbildungen er machen kann oder mit wem er zusammenleben darf.

Diese Machtfülle über eine autonome Person – die im privaten Kontext absurd anmutet – beansprucht der Staat für sich. Raz zählt als Beispiele u. a. die Bereiche Bildung, Beziehung zwischen Kindern und Eltern oder (rechtlich) anerkannte, erlaubte oder geduldete Formen romantischer Beziehungen auf (85). Dieser Verweis auf die umfassenden Lebensbereiche,

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deren Regelung moderne Staaten für sich beanspruchen, ermöglicht es Raz, die Frage zu stellen, ob Zustimmung in jedem Fall bindend sei.[170]

Für Raz ist die Zustimmung, die Ansprüche einer Autorität zu respektieren, für sich genommen nicht ausreichend, um die weitreichenden Ermächtigungen zu legitimieren, die Staaten für sich geltend machen (86). Dagegen könnte man argumentieren, wenn eine Person zu etwas einwillige, dann sei dies ein Ausdruck ihrer Autonomie. Und da diese intrinsisch wertvoll sei, könne man diese selbst dann nicht beschränken, wenn die Einwilligung gegen das eigene Interesse erfolge oder irrational sei. Stimmt unter dieser Voraussetzung eine Person der Autorität eines Staates zu, dann sind Autonomie und Autorität miteinander versöhnt. Denn die Zustimmung, sich der Autorität des Staates zu unterstellen, ist ein Ausdruck der Autonomie der Person. Ob sie dadurch ihre Autonomie (teilweise) aufgibt, ist dabei irrelevant. Raz verneint aber die Möglichkeit, durch diese Argumentationslinie Autonomie und die weitreichende Autorität, welche Staaten für sich beanspruchen, vereinbaren zu können:

> Consenting to be ruled by a government, when understood as the granting to it of the powers it claims to have, is not only an exercise of autonomy, it is also a submission to a power that may at any time take away all one's autonomy. (Raz 1987, 87).

Man mag Vorteile davon haben, sich einer Autorität zu unterstellen. Aber es ist nicht plausibel zu argumentieren, der intrinsische Wert von Autonomie könne die Zustimmung dazu, seine intrinsisch wertvolle Autonomie aufzugeben, bindend machen. Wie kann es wertvoll sein, jemanden dazu zu berechtigen, mir ebendieses Wertvolle zu entreissen? Daraus folgt aber nicht, Zustimmung könne niemals relevant sein. Vielmehr spricht gerade der intrinsische Wert der Autonomie dafür, auf eine *qualifizierte Zustimmung* zurückzugreifen. Dabei geht es nicht primär um die Form des Einverständnisses (obwohl je weitreichender die Pflichten sind, zu denen man seine Einwilligung gibt, desto expliziter muss diese erfolgen). Entscheidend ist der Kontext, der meine Einwilligung zu weitreichenden Pflichten bindend macht.

170 Dieser Aspekt ist für meinen Kritik an Simmons ebenso relevant: Es scheint, als ob bei Simmons eine *genuine* Einwilligung zwischen zwei autonomen Personen in vielen (wenn nicht in allen) Fällen bindend ist. Für Simmons (1979, 77) muss Zustimmung bewusst, wissentlich und freiwillig erfolgen (vgl. ebenfalls Simmons 1993, 226). Weitere Bedingungen spezifiziert er nicht explizit, sondern verweist lediglich auf Versprechen und deren Voraussetzungen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Raz greift qualifizierte Zustimmung als Möglichkeit auf, die eine Zwischenposition zulässt (87). Zustimmung zu einer Autorität wird zumeist als eine Alles-oder-Nichts-Angelegenheit verstanden: Entweder hat eine Person ihre Einwilligung gegeben oder sie hat sie nicht gegeben. Eine Position dazwischen gibt es nicht. Unter dieser Voraussetzung kann Zustimmung aber keine politische Autorität begründen, da Staaten das Recht beanspruchen, in allen Bereichen zu regieren (88). Qualifizierte und damit an Bedingungen geknüpfte Zustimmung könnte dagegen eine Grundlage für legitime politische Autorität bilden, die keinen Alles-oder-Nichts-Charakter besitzt. Es gibt Bereiche, in denen es wichtiger ist, selbst zu entscheiden, als die korrekte Entscheidung zu treffen. Als Beispiel nennt Raz Freundschaften. Es ist grundsätzlich wichtiger, dass wir unsere Freunde und die Art der Beziehung, die wir mit ihnen haben, selbst bestimmen, als dass wir dies klug oder erfolgreich tun. In diesen Bereichen kann ein Staat für Raz folglich kein Recht zum Regieren beanspruchen. Dies ist auf jene Angelegenheiten beschränkt, in denen es wichtiger ist, nach den richtigen Gründen zu handeln, die für uns gelten, als selbst zu entscheiden, wie man handeln soll (89). Damit ist Autorität begrenzt.[171] Treffen Raz' Überlegungen zu, dann ist die Frage, *wie* eine Autorität legitim wird, nicht der entscheidende Punkt. Sie muss legitim *sein*, damit wir ihr bindend zustimmen können.

> Is not the fact that an authority meets the conditions of legitimacy sufficient to establish its legitimacy? If so, what room is there for consent? It appears that one can validly consent only to an authority that is legitimate anyway on independent grounds. It is important to see that the objection is not repeatable against consent generally. It is peculiar to the case of consent to authority. The reason is that such consent, if valid without qualification, surrenders one's autonomy. This is not the case with ordinary consent. It means that consent to be governed can be binding only if limited so as to be consistent with autonomy. (Raz 1987, 89).

Die Frage ist, ab wann qualifizierte Zustimmung notwendig ist? Raz' Aussage, eine Einwilligung, regiert zu werden, sei nur dann bindend, wenn das

171 Für Raz erbringt eine legitime Autorität eine Dienstleistung für uns, indem sie uns zu besseren rationalen Denker*innen macht. Aus der Fähigkeit, diese Dienstleistung zu erbringen, speist sich die Legitimation der Autorität. Auf die Überlegungen hinter dieser Dienstleistungskonzeption von Autorität gehe ich im Abschn. 5 ein.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Recht zum Regieren so eingeschränkt sei, dass es mit Autonomie vereinbar sei, impliziert zunächst, es ginge lediglich um den politischen Kontext. Dies ist meines Erachtens aber nicht der Fall, seine Argumentation ist im nicht politischen Bereich ebenfalls überzeugend. Der Rückgriff auf mein Beispiel von vorhin verdeutlicht dies: Willigt Peter ein, Petra weitreichende Entscheidungsvollmachten über sein Leben zu geben, dann muss sie legitimiert dazu sein, eine solche Position einzunehmen. Ein Grund könnte beispielsweise ihre überlegene Fähigkeit sein, in komplexen Fragen die jeweils richtige(n) Antwort(en) zu finden. Und es ist nicht unwahrscheinlich anzunehmen, dass sie sich als so weitsichtige Person weigerte, in gewissen Bereichen Autorität über Peters Leben zu erhalten. Was am Ende Petra auch dafür qualifizieren mag, es ist ebendiese Qualifikation, welche Petra Legitimation verleiht und folglich Peters Einwilligung bindend macht. Welche Eigenschaften müssen wir berücksichtigen, um festzustellen, ob wir einer Autorität bindend zustimmen können? Im nicht politischen Kontext ist Expertise ein relevantes Kriterium. Im politischen Kontext werden es jene Tugenden sein, mit denen wir – um Simmons Terminologie zu verwenden – politische Autoritäten zu rechtfertigen versuchen. Ergibt sich aber ihre Legitimation aus dem Erfüllen irgendwelcher Bedingungen, dann folgt die Legitimation nicht aus unserer Zustimmung: Ist qualifizierte Zustimmung zur politischen Autorität *A* dann und nur dann bindend, wenn *A* legitim ist, entkoppelt dies Zustimmung von legitimer Autorität. Zustimmung kann dann nicht Grundlage für *A*s legitime Autorität sein, diese ist damit Legitimation nicht vor-, sondern nachgeordnet.

Welche Rolle kann Zustimmung dann spielen? Basiert die Legitimation auf von der Zustimmung unabhängigen Faktoren, die entscheiden, ob wir der staatlichen Autorität bindend zustimmen können, dann wirkt die Funktion der effektiven Einwilligung auf den ersten Blick äusserst banal. Trotzdem kann sie in Raz' Augen eine nicht triviale Rolle spielen – auch wenn es sich lediglich um eine sekundäre handelt. Willige ich in die Autorität von *A* ein, dann kann man diese Handlung als einen Ausdruck meines Vertrauens in *A*s Fähigkeiten sehen, regieren zu können (91–92).[172] Dieses Vertrauen muss aber, so Raz weiter, gerechtfertigt sein, um wertvoll zu sein. In anderen Worten ist der expressive Wert von Zustimmung erst dann

172 Zustimmung und die damit verbundenen Prozesse sind dabei nicht der einzige Weg zu oder der einzige Ausdruck von einer Attitüde des Vertrauens gegenüber der eigenen Regierung. Es gibt ebenfalls andere, weniger deliberative und formale Formen (vgl. Raz 1987, 93).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gegeben, wenn eine Autorität legitim ist. Mit dieser These widerspricht er der Korrelationsthese: Legitime politische Autorität und politische Pflicht sind nicht miteinander verbunden, denn politische Autorität hat für Raz eine andere Legitimationsquelle.[173] *A*s Legitimation als Autorität ist damit, anders gesagt, nicht davon abhängig, ob *B A*s Autorität zustimmt. Ist dem so, dann kann die politische Pflicht kein Korrelat legitimer politischer Autorität sein.

Die Stossrichtung von Raz' Argument ist auch dann überzeugend, wenn man seine Autoritätskonzeption nicht teilt. Der Kern seines Arguments gegen Zustimmung basiert auf der Idee, dass diese nicht in jedem Kontext eine bindende Wirkung entwickeln kann. Für diese müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Diese Überzeugung ist ein basaler Bestandteil des westlichen Rechtsverständnisses. So müssen Personen in verschiedenen Rechtsordnungen *geschäfts-* oder *handlungsfähig* sein, um sich rechtlich (z. B. durch einen Vertrag) zu binden. Die Idee dahinter können wir als einen Ausdruck von Fairness- oder Gerechtigkeitsüberlegungen interpretieren. Es wäre unfair oder ungerecht, verpflichtete sich eine Person durch ihre Einwilligung zu etwas, ohne abschätzen zu können, zu was sie sich effektiv verpflichtet. Folglich müssen wir uns fragen, inwieweit die involvierten Personen aufgrund ihrer geistigen Verfassung, ihrer Fähigkeiten, ihres Wissens usw. in der Lage sind, autonom zu handeln. Und wie gross ist die Wissensasymmetrie zwischen den Parteien: Können wirklich alle involvierten Personen die Auswirkungen in einem ausreichenden Mass abschätzen? Oder kann eine Partei den Kontext ausnutzen, um für sie übermässig vorteilhafte Vertragsbedingungen abzuschliessen? Zudem muss, wie wir im Abschn. 4.1.5 gesehen haben, Zustimmung freiwillig gegeben werden. Der „Vertragsumfang" ist daran anschliessend entscheidend, um die Ansprüche zu identifizieren, welche wir an Zustimmung stellen müssen. Je weitreichender der Umfang ist – sowohl in Bezug auf Raum, Zeit und berührte Bereiche –, desto wichtiger wirkt die Frage nach den Grenzen.

173 Daraus folgt aber nicht, Zustimmung und eine sich daraus ableitende politische Pflicht hätten keinen sekundären Einfluss auf die Legitimation einer Autorität. Sie kann, versteht man Legitimation als Kontinuum, bereits vorhandene Legitimation verstärken. Dies kann z. B. durch das ausgedrückte Vertrauen geschehen oder durch Ansprüche, welche die Autorität an die zustimmende Person stellen kann, die sie vorher nicht konnte. Wie dieser verstärkende Effekt genau zu Stande kommt, ist an dieser Stelle nicht relevant. Entscheidend ist, dass Zustimmung (und gegebenenfalls die anderen Grundlagen für eine politische Pflicht) *eine* legitimationsfördernde Wirkung entfachen können.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verabrede ich mich beispielsweise mit einer Bekannten zum Kaffee, ist dies eine so spezifische Vereinbarung ohne weitreichende Konsequenzen, so dass meine Zustimmung für mich ohne Weiteres bindend ist. Ich muss mir nicht gross Gedanken darüber machen, ob meine Bekannte die notwendigen Voraussetzungen mitbringt, um sich mit mir auf einen Kaffee zu treffen. Auch ist der Umfang so gering, dass dieser Aspekt faktisch zu vernachlässigen ist. Willige ich dagegen in einen medizinischen Eingriff ein, präsentiert sich die Sachlage anders. Noch immer ist die Übereinkunft äusserst spezifisch und (hoffentlich) zeitlich beschränkt. Die Anforderungen an die behandelte Ärztin sind aber weitaus höher. Als entscheidend erachte ich in diesem Zusammenhang unter anderem die Frage, ob meine Ärztin befugt ist und die notwendigen Qualifikationen besitzt, um den Eingriff vorzunehmen. Ist sie dies nicht, so kann sie, weigere ich mich, den Eingriff durchführen zu lassen, schwerlich von mir verlangen, gemäss unserer Übereinkunft zu handeln. Es wäre kontraintuitiv anzunehmen, ich sei an mein Einverständnis gebunden. Je weitreichender die Rechte sind, die ich einer anderen Partei über mich zugestehe, desto weitreichender sind folglich die von der Zustimmung unabhängigen Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen.[174] Dies macht aber fraglich, ob Zustimmung die primäre Rolle spielen kann, die ihr Simmons zugedacht hat.

4.4.2 Zahmer Anarchismus? Blutleerer Anarchismus? Kein Anarchismus?

Simmons naturrechtliches Fundament resultiert in Kombination mit seinem moralischen Realismus im besten Fall in einem äusserst zahmen „Anarchismus". Weil zudem die Idee des Naturzustandes zumindest bei Locke impliziert, man lebe einen präpolitischen Zustand, stellt sich gar die Frage, ob man Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung als eine genuine Anarchismusvariante bezeichnen kann. Denn für Anarchist*innen ist eine Gesellschaft ohne zwangsbewehrte politische Institutionen nicht notwendigerweise präpolitisch. Dies trifft nicht nur auf Simmons' Projekt zu. Robert Paul Wolff sieht sich ebenfalls mit dieser Problematik konfrontiert (vgl. Abschn. 3). Daher ist es nicht weiter überraschend, wenn David Miller (1984) die philosophischen Anarchist*innen als eher blutleere Vertreter*innen des Anarchismus bezeichnet.

174 Wie das Problem, dass Dankbarkeit Legitimität voraussetzt (vgl. Abschn. 2.2.3), und die Schwierigkeit des „Gruppencharakters" für assoziative Theorien (vgl. Abschn. 2.2.5), so stellt auch Raz' Kritik die Korrelationsthese infrage (Abschn. 2.2).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> […] someone who is simply a philosophical anarchist and nothing else besides may seem a rather bloodless member of the species. Philosophical anarchism entails the view that the state has no right to tell me or anyone else how to behave. One can believe this and respond in a wholly passive way, evading inconvenient or immoral state dictates whenever possible and complying with them when forced to do so, but taking no positive action to get rid of the state and having no constructive view about what might take its place. (15).

In seiner grundsätzlichen Kritik am philosophischen Anarchismus wirft Miller einen am Vorwurf der Passivität anschliessenden weiteren Punkt auf (15–16), der relevant ist, um die Frage zu beantworten, ob es sich bei Simmons' Projekt um eine genuine Anarchismusvariante handelt: Wie zentral ist die Kritik von Autorität für den Anarchismus? Denn eine anarchistische Position ist – wie Miller zu bedenken gibt – mit Autorität vereinbar. Diese Einschätzung stimmt mit dem im Abschn. 2.3.2 erarbeiteten Verständnis von Anarchismus überein. Dieses lehnt die Gleichsetzung von Anarchismus und Antiautaritarismus ab: Anarchist*innen lehnen *jegliche* Form von Herrschaft ab – was aber nicht zwingend gegen *jegliche* Form von Autorität spricht.

Die „Blutarmut" äussert sich in verschiedenen Aspekten von Simmons' Anarchismus. Erstens droht bei Simmons die emanzipatorische Komponente des „starken" Anarchismus abhanden zu kommen. Herrschaftsstrukturen können sich gemäss seinem Verständnis des Naturzustandes legitimerweise entwickeln, solange sie vertraglich festgelegt sind und nicht gegen das Naturrecht verstossen. Das führt zu einer indirekten Naturalisierung von Ungleichheitsbeziehungen, da die Vertragsfreiheit ein natürliches Recht ist. Damit sind egalitäre Naturzustände denkbar. Wie wir aber in unserem Alltag erleben, sind unsere sozialen Strukturen in vielen Fällen von herrschaftsförmigen Beziehungen durchdrungen. Folgen wir Simmons' Realismus, ist unser Leben im Natürlichen kein Leben in einem herrschaftsfreien Zustand. Einige Personen werden besser darin sein, ihren Besitz zu schützen sowie zu vermehren. Dagegen kann man einwenden, dies sei nicht weiter problematisch, wenn man John Locke folgend die Möglichkeit beschränkt, Eigentum zu akkumulieren.

> Dasselbe Naturgesetz, welches uns […] Eigentum gibt, begrenzt dieses Eigentum auch. *Gott gibt uns reichlich allerlei zu geniessen* (1. Timotheus 6,17), sagt die durch die Erleuchtung bekräftigte Stimme der Vernunft. Wie weit jedoch hat er uns gegeben? Um es zu *geniessen*. So viel, als ein

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> jeder zu irgendwelchem Vorteil für sein Leben nutzen kann, bevor es verdirbt, darf er sich zu seinem Eigentum machen. Was darüber hinausgeht, ist mehr als im zusteht, und gehört den anderen. Nichts ist von Gott geschaffen worden, damit es die Menschen verderben lassen oder vernichten (Locke [1689] 2012, II, § 31).

Jede Person besitzt ein unveräusserliches Eigentumsrecht an ihrem Körper und darauf aufbauend an der eigenen Arbeit (Locke [1689] 2012, II, §27). Indem eine Person nun Dinge, die sie in der Natur vorfindet, be- oder verarbeitet, mischt sie ihre Arbeit mit diesen. Über ihre Arbeit eignet sich eine Person folglich die be- oder verarbeiteten Dinge an und überführt sie in ihr Eigentum. Die Akkumulation natürlicher Güter ist aber beschränkt. Gemäss Lockes *Akkumulationsbeschränkung* müssen wir so viel übrig lassen, dass andere Menschen noch so viel von der Natur beziehen können, um selbst zu überleben. Ebenso dürfen wir nur so viele „Früchte" der Natur in unseren Besitz bringen, wie wir verbrauchen können. Indem Locke aber die Verderblichkeit zu einem relevanten Kriterium seiner Akkumulationsbeschränkung macht, ist es ein Leichtes, diese auszuhebeln – was Locke mit der Einführung von „unverderblichem Geld" im Endeffekt auch tut (Loick 2016, 31–34). Damit können Personen – selbst wenn sie für alle anderen genügend übrig lassen – unverderblichen und damit nicht unter die Akkumulationsbeschränkung fallenden Reichtum anhäufen. Dies stärkt die Verhandlungsposition dieser Personen und verleiht ihnen mehr Macht. Ebendiese naturalisieren die unter diesen Bedingungen geschlossenen Verträge. Mit Simmons' Fokus auf den Staat und politische Autorität lassen sich hegemoniale Strukturen in einem präpolitischen Zustand aber nicht kritisieren. Sie sind – solange keine Naturrechte verletzt werden – legitim.

Gegen diese Interpretation könnte Simmons argumentieren, sie mache ihn lockeanischer, als er sei, und ignoriere seine Überlegungen zu historischen Rechten und gerechten Anteilen (vgl. Simmons [1994] 2001; 2016, 178–86). Für Simmons ([1994] 2001, 224–26) können wir Eigentumsregimes nicht ausschliesslich auf der Basis von Endzustandsüberlegungen bewerten. Historische Überlegungen spielen eine oder gar *die* zentrale Rolle. Diese sind aber nicht unproblematisch. Das Problem mit den meisten Ansätzen historischer Rechte ist für Simmons in deren Unvermögen begründet, einen überzeugenden Umgang mit historischen Ungerechtigkeiten zu präsentieren. Die Idee scheint oftmals zu sein, ein historisches Unrecht liesse sich korrigieren, indem wir den Status quo so verändern, als ob das Unrecht niemals geschehen wäre. Dieses Prinzip ist für Simmons aber un-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geeignet, da wir vergangenes Unrecht nicht ungeschehen machen können. Das Einzige, was wir tun können, ist dessen Effekt zu minimieren. Um dies zu tun, müssen wir abschätzen, wie sich die Geschichte ohne das historische Unrecht entwickelt hätte. Auch wenn dieses Unterfangen schwierig und komplex sein mag, traut Simmons uns zu, diese Was-wäre-wenn-Urteile zu fällen.

Wichtig ist dabei zu berücksichtigen, dass sich die historisch begründeten Rechte im Laufe der Zeit verändern. Dies geschieht beispielsweise dann, wenn ein Objekt (z. B. ein Fahrrad), an dem wir Eigentumsrechte haben, gestohlen und dann zerstört wird (z. B. indem jemand das Fahrrad ausschlachtet). In solchen Fällen erwächst aus meinem Eigentumsrecht an einem Objekt ein neues Recht an einem bestimmten Anteil am Eigentum der Person, die mir das Objekt entwendet und zerstört hat. Simmons ([1994] 2001, 232; 2016, 181) nennt dieses neue Recht ein *historisches Recht auf einen bestimmten Anteil*.[175] Zudem kann es, wenn sich die Umstände in einem relevanten Sinn verändern, zu einer *obligatorischen Reduzierung von Eigentumsrechten* kommen (Simmons [1994] 2001, 233; 2016, 180–81). Diese koppelt Simmons an eine Version von Lockes Akkumulationsbeschränkung:

> I take the appropriate Lockean position on this issue to be something like the following. Persons have rights of fair access to available land and natural resources. These rights are opportunity rights, not rights of property in a fair share of the earth. Property rights in the earth and its resources are acquired by the incorporation of things (falling within our fair share) into our legitimate purposive activities. But changes in circumstances may change what constitutes a fair share. Thus, both access (opportunity) rights and property rights may change in their extent or content as circumstances change. (Simmons [1994] 2001, 233)[176].

Auf dieser Basis kann man argumentieren, Simmons' Anarchismus lockeanischer Prägung könne hegemoniale Strukturen nicht nur analysieren, sondern besitze das Werkzeug, um diese zu überwinden. Das Problem damit ist aber, dass die identifizierten Instrumente sich auf Eigentumsrechte und Verteilungsgerechtigkeit beschränken. Aber selbst wenn wir ein Eigentumsregime als gerecht qualifizieren, kann dies zu hegemonialen Strukturen

175 Was dieses Recht historisch macht, ist seine Verwurzelung in vergangenen Eigentumsverteilungen (Simmons [1994] 2001, 233).

176 Siehe ebenfalls Simmons (2016, 180).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

führen oder diese fördern. In anderen Worten fehlt das analytische Instrumentarium, um jene Aspekte in den Blick zu nehmen, die mit Fragen um Eigentum und Verteilungsgerechtigkeit verknüpft sein können, aber Herrschaft betreffen.

Zweitens folgt aus der philosophischen keine handlungsleitende Skepsis. Zwar verweist Simmons auf relevante Punkte. Wir haben eine moralische Pflicht, anderen keinen unnötigen Schaden zuzufügen. Ebenfalls korrelieren viele rechtliche mit moralischen Normen. An diese zwei Punkte anschliessend ist der Schluss überzeugend, wir hätten gute Gründe, einem (genügend gerechten) Staat keinen Widerstand zu leisten. Vielmehr können wir ihn als ein Instrument begreifen, das uns dabei hilft, unseren moralischen Verpflichtungen nachzukommen. Dies ist gemäss meiner Interpretation auch die Grundüberzeugung hinter Simmons' Rechtfertigung, weshalb Staaten – in einer Art „Geschäftsführung ohne Auftrag" – strafen dürfen, solange sie dies fair tun. Ein gerechter Staat hilft uns nicht nur, unseren Verpflichtungen nachzukommen. Er hilft uns zudem, unsere Rechte auf bessere – d. h. angemessenere – Weise zu nutzen. Daraus leitet Simmons aber nicht nur eine fehlende Widerstandspflicht ab, seine Argumentation läuft vielmehr auf ein Widerstands*verbot* hinaus. Für den Alltag in einem ausreichend gerechten Staat hat dies paradoxe Folgen: Zwar handeln existierende Staaten ohne Legitimation. Solange sie ausreichend gerecht sind und unsere Rechte nicht grundlegend verletzen, dürfen wir aber nichts tun, was ihren Fortbestand gefährdet. Gehorsam oder zumindest Duldung werden so faktisch zum Standard. Simmons' Skepsis gegenüber der Legitimation staatlicher Autorität entwickelt damit im besten Fall ein schwaches praktisches Momentum.

Im Endeffekt ist angesichts dieser Überlegungen die Frage angebracht, wie viel „Anarchismus" in Simmons' Ansatz zu finden ist. Zunächst müssen wir berücksichtigen, dass Simmons seine Theorie als *philosophischen* Anarchismus versteht (vgl. u. a. Simmons 1979, 194–95) und sich dezidiert vom politischen Anarchismus distanziert. Dies lässt sich beispielsweise an Simmons' Antwort auf Wellmans Kritik in dessen Kapitel in *Is There a Duty to Obey the Law?* (2005) zeigen. Darin formuliert Wellman (2005, 28) den *Steine-und-Flaschen-Einwand* gegen den philosophischen Anarchismus. Gemäss diesem Einwand müssen die philosophischen Anarchist*innen nicht nur zeigen, dass Staaten keine Legitimation besitzen, sie müssen ebenfalls erklären, weshalb eine fehlende Legitimation nicht in eine – für Wellman nicht akzeptable – Pflicht mündet, bestehende Staaten abzuschaffen. Für Simmons gibt es nun verschiedene Möglichkeiten, wie

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die philosophischen Anarchist*innen sich gegen Wellmans Versuch zur Wehr setzen können, ihnen Steine und Flaschen in die Hände zu legen.

> My own preferred route is avowedly Lockean and involves affirming the natural right of all persons to enforce morality (by coercion, if necessary). If persons do, indeed, have such a right, then so do those officials who employ the institutions of law and government to secure our moral rights. Those officials wrong the people over whom they exercise such power primarily only in coercively preventing rival enforcement (attempts at which are usually infrequent) and in extending the law's requirements beyond those actions that we also have independent moral reasons to perform. These wrongs, while serious, are nothing like the systematic wrong that would be done were all state coercion wrongful (and are nothing like the wrongs done by a master to a slave). And they seem to me to be wrongs that are, in normal circumstances in decent states, insufficiently serious to justify risking the widespread misery and social upheaval that could be expected to flow from active or revolutionary resistance to the state (or to states generally). (Simmons 2005a, 192).

Als Alternative können philosophische Anarchist*innen gemäss Simmons (2005a, 193) die These zurückweisen, moralisches Unrecht durch den Staat führe zwingend zu einer Widerstandspflicht. Selbst wenn ein Staat die Rechte jener Personen verletzt, die er zu einem Verhalten zwingt, sind wir nicht verpflichtet „die Bomben hervorzuholen", ziehen diese Personen das erlittene Unrecht einer möglichen Revolution oder einem Bürgerkrieg vor. Simmons' kommt zum Schluss:

> Philosophical anarchists have these (and other) means available to dissociate themselves from their *bomb-throwing* anarchist relatives. (Simmons 2005a, 192, Hervorhebung hinzugefügt).

Aus anarchistischer Sicht sind mehrere Aspekte in Simmons' Aussagen problematisch. Erstens greift Simmons in seinem Versuch, sich von den politischen Anarchist*innen zu distanzieren, auf das *klassische Vorurteil* zurück. Gemäss diesem sei der Anarchismus eine im besten Fall destruktive und im schlimmsten Fall eine durch und durch gewalttätige Bewegung (vgl. Abschn. 2.3.2). Zweitens lassen – sowohl Wellmans als auch Simmons' Aussagen – ein Bewusstsein für das anarchistische Transformationsverständnis vermissen. Dieses basiert unter anderem auf dem Konzept der direkten Aktion sowie demjenigen der präfigurativen Politik und versteift sich gerade

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht auf den gewalttätigen Barrikadenkampf (Gordon 2008, 34–40; Loick 2017, Abschn. 3.8).[177] Veränderungen entstehen nicht primär *gegen,* sondern *neben* dem Staat, indem Aktivist*innen alternative Strukturen aufzubauen versuchen. Es geht um Evolution, nicht Revolution. Bestehende Institutionen sollen überwunden werden, indem sie durch neue, gerechtere und insbesondere legitime ersetzt werden. Stellt man fest, dass der Staat nicht legitim ist, scheint mir dies die überzeugendere Attitüde zu sein. Und es ist die anarchistischere als jene, die Simmons an den Tag legt. Dies allein spricht noch nicht per se dagegen, Simmons' Projekt als anarchistisch zu klassifizieren. Simmons erklärt aber auch nicht, weshalb er sich nicht auf anarchistische Grundüberlegungen stützt und weshalb man seine Theorie trotzdem als anarchistisch bezeichnen sollte. Dies spricht dafür, Simmons' Projekt als ein Beispiel für den philosophischen Anarchismus im weiten Sinn zu verstehen.

Die erwähnten unterschiedlichen Fokusse, welche Simmons' Anarchismus im weiten Sinn und die anarchistische Theoriefamilie an den Tag legen, unterstreichen diese Problematik noch weiter. Derweil Anarchist*innen nicht nur politische Herrschaft in den Blick nehmen und sich mit Herrschaft in allen Lebensbereichen befassen, legt Simmons das Augenmerk exklusiv auf den Staat. Daher überrascht es wenig, wenn seine Theorie Elemente enthält, welche unvereinbar mit anarchistischen Überlegungen sind. Erstens naturalisiert er indirekt, wie oben argumentiert, ökonomisch begründete Herrschaftsbeziehungen. Zweitens ist Lockes Arbeitstheorie aus anarchistischer Warte mehr als fragwürdig und droht, Simmons' Anarchismus indirekt zu disqualifizieren. Dies lässt sich beispielsweise entlang Crawford B. Macphersons (1980) Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen politischen Theorie in England nachzeichnen. Macpherson argumentiert, Locke verteidige nicht nur eine Privateigentumsordnung, sondern eine spezifisch kapitalistische Wirtschaftsordnung. Wie oben dargelegt, entstehen für Locke Eigentumsrechte durch unsere Arbeit. Demnach können wir durch unsere Arbeit Eigentum an Dingen erwerben, die wir dann gegen Geld mit anderen tauschen können. Geld ist aber bei Locke nicht nur ein Zahlungsmittel, wir können es ebenfalls dazu nutzen, um unser Geld zu vermehren. Es ist in anderen Worten Kapital. Dessen Ge-

177 Berkman bringt dies folgendermassen auf den Punkt: „Die Wahrheit ist, dass Revolutionen in modernen Zeiten nicht mehr auf Barrikaden ausgefochten werden. Diese gehören der Vergangenheit an. Die soziale Revolution ist eine ganz anders geartete und viel wesentlichere Sache: Sie schliesst eine Neuorganisation des ganzen gesellschaftlichen Lebens ein." (2005, 57 zit. nach Loick 2017, 205).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genstück in einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung – die Lohnarbeit – begründet Locke mit dem Eigentum am eigenen Körper. Denn als dessen Besitzer*in dürfen wir die dem Körper innewohnende Arbeitskraft veräussern. Damit geht Lockes Argumentation über die Begründung eines Eigentumsregimes hinaus. Indem das liberale Freiheitsverständnis Individualität an Privateigentum knüpft, dient es als ideologische Ergänzung zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft.

Daniel Loick (2016, 36–38) argumentiert, man könne Macphersons Analyse weiter zuspitzen und so die *These des Kaputtbesitzens* rechtfertigen. Gemäss dieser ist Eigentum an φ nicht nur keine Bedingung, um φ zu gebrauchen. Eigentum kann gar die Nutzung von φ behindern. Sobald die Verteilung von Grund und Boden abgeschlossen ist, sehen wir uns für Loick mit einer Ungleichheit konfrontiert:

> In der Phase, in der die Verteilung von Land bereits abgeschlossen ist, kommt es notwendigerweise zu einer Ungleichheit: Es gibt einige, die Land besitzen, das sie bearbeiten (lassen) können, und es gibt andere, die nur ihre Arbeitskraft haben, die sie verkaufen müssen. (Loick 2016, 37).

Diese Ungleichheit kann höchst problematisch werden, da sich aus ihr Abhängigkeiten ergeben. Doch nicht nur das. Denn indem das Land das Eigentum der Besitzenden ist, „blockieren" diese, dass die Besitzlosen durch ihre Arbeit – was gemäss Lockes Arbeitstheorie den Besitz an Dingen begründet – Eigentum erlangen können.[178]

James Tully (1993) argumentiert ferner, die koloniale Aneignung von Amerika sei kein Nebenthema in Lockes *Zwei Abhandlungen*, sondern eines ihrer Hauptziele. Dies zeigt Tully, indem er auf problematische Aspekte in den Kernelementen von Lockes Akkumulationsbeschränkung hinweist. Diese beinhaltet, wie oben erwähnt, ein Verbot, Güter verderben zu lassen und damit zu vergeuden. Indem Locke dieses Vergeudungsverbot mit einem Kultivierungsgebot gleichsetzt, kann er den amerikanischen Grund und Boden als „Brachland" und die indigene Nutzung dessen zum Jagen und Sammeln als „Brachliegenlassen" bezeichnen. Mehr noch, indem die indigene Bevölkerung Lockes Kultivierungsgebot in dessen Augen missach-

178 Für Locke ist dies nicht weiter problematisch. Dies lässt sich aus einer Äusserung in *Über die Regierung* ablesen. Darin erklärt Locke: „[…] der Torf, den mein Knecht gestochen […] hat, ist] demnach *mein* Eigentum, ohne irgendjemandes Zuweisung oder Zustimmung" ([1689] 2012, II, § 28, Hervorhebung hinzugefügt). Die Arbeit des Knechts ist damit nicht die seine, sondern jene seines Arbeitgebers John Locke.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tet, stehlen sie vom Gemeineigentum, was wiederum die Bestrafung der indigenen Bevölkerung rechtfertigt. Dies offenbart einen theorieinhärenten Rassismus, da für Lockes kolonialistische Perspektive weder die indigene Produktionsweise noch die indigenen politischen Institutionen vorstellbar sind. (vgl. Loick 2016, 38–43) In Bezug auf den Anarchismus bedeutet dies z. B., dass nichtkapitalistische Produktionsweisen ebenfalls als „Brachliegenlassen" verstanden werden könnten und dass lediglich eine kapitalistische Ordnung legitim sein kann. Und dies ist eine Position, die für eine anarchistische Theorie nicht haltbar ist.

Gegen die Übertragung von Tullys Kritik an Locke auf seine Theorie könnte Simmons einwenden, er teile Lockes Konklusionen nicht vollumfänglich. Simmons ([1994] 2001, 240–48) argumentiert beispielsweise *contra* Locke, *Native Americans* hätten einen Anspruch auf einen partikularen Anteil an jenem Grund und Boden, den ihre Vorfahren genutzt haben. Wie weitreichend dieses indigene Anspruchsrecht ist, lässt sich für Simmons nicht genau bestimmen. Einige vergangene ungerechtfertigte Landnahmen werden sich nicht mehr korrigieren lassen. In anderen Fällen wird es schwierig sein, herauszufinden, wie wir ungerechtfertigte Landnahmen berichtigen können. Zudem werden sich Probleme mit kollidierenden Rechten Dritter ergeben. Dazu kommt die Herausforderung, den Lauf der Zeit sowie den sich geänderten Kontext angemessen zu berücksichtigen. Diese praktischen Probleme dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Simmons sich in seiner Argumentation von einer orthodoxen Leseart von Lockes Überlegungen löst. Denn für Locke stellte sich – worauf Tully (1993) hinweist – die Frage nach der Entschädigung der indigenen Bevölkerung nicht. Denn deren Grund und Boden war für Locke ungenutztes Niemandsland. Diese Konklusion ist für Simmons ([1994] 2001, 247) aber nicht überzeugend, nehmen wir die Idee ernst, Eigentum an φ entstehe, indem wir φ in unsere zweckbestimmten Aktivitäten integrieren. Ist dies – wie Simmons zu denken scheint – der Kerngedanke in Lockes Akkumulationstheorie, dann ist das Land, auf dem die Native Americans gelebt, gejagt, gearbeitet usw. haben, in ihren Besitz übergegangen. Dabei ist es nicht relevant, ob es sich bei diesem Eigentumsrecht um ein gemeinschaftliches oder individuelles Recht handelt.[179] Der Vorwurf des theorieinhärenten Rassismus ist somit in Bezug auf Simmons nicht gegeben. Ebenso wenig

179 Für Simmons ([1994] 2001, 245–47) begründet Lockes Akkumulationstheorie nicht nur individuelle Eigentumsrechte. Auf ihrer Basis kann man auch (privates) Gemeinschaftseigentum rechtfertigen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheint in diesem Bezug der Vorwurf zu greifen, ein lockeanischer Ansatz tendiere dazu, nichtkapitalistische Produktionsweisen als „Brachliegenlassen" zu verstehen.[180]

Simmons' Überlegungen zu historischen Rechten folgend können wir zudem eine Antwort auf die These des Kaputtbesitzens formulieren. Denn damit diese zu überzeugen mag, müssen Eigentumsrechte an φ zumindest mittelfristig stabil und damit unveränderlich sein. Akzeptieren wir Simmons' Argumentation, dann ist Eigentum an respektive die Nutzung von φ kontextabhängig. Dies folgt aus der obligatorischen Reduzierung von Eigentumsrechten. Nehmen wir als Beispiel Eigentum an Immobilien in einer Stadt wie Zürich und nehmen an, die bestehenden Besitzrechte seien durch legitime Aneignungen und Transaktionen entstanden. Man könnte beispielsweise argumentieren, der heutige Kontext habe sich durch die Bevölkerungszunahme verändert und in der Folge sei Wohnraum massiv knapper geworden. Deshalb seien die Eigentums- oder die Nutzungsrechte an Immobilien anzupassen, um zum Beispiel zahlbaren Wohnraum zu sichern. Zwar wird es schwierig sein, in Einzelfällen festzustellen, was ein gerechter Anteil von φ (z.B. Immobilien) ist. Die obligatorische Reduzierung gibt uns aber ein Instrument zur Hand, um die Problematik des Kaputtbesitzens, wenn nicht völlig zu verhindern, dann doch zu entschärfen.[181]

Ist damit die These widerlegt, bei Simmons' Anarchismus handle es sich nicht um einen philosophischen Anarchismus im engen Sinn? Angesichts der „Blutarmut", die sich aus dem Widerstandsverbot ergibt, dem exklusiven Fokus auf staatliche Autorität und der sich daraus ergebenden fehlenden Analyse hegemonialer Strukturen scheint die These weiterhin angebracht. Simmons' könnte darauf auf verschiedene Arten antworten. Die einfachste Möglichkeit besteht darin, die These als nebensächlich abzutun. Dann ist aber die Frage weiterhin berechtigt, weshalb er die anar-

180 Für Simmons ([1994] 2001, 248) lag aber Locke in seiner Einschätzung richtig, die indigene Landnutzung sei ineffizient. Es gibt für Simmons nicht ausreichend Land auf der Erde, damit wir uns durch kollektive Aktivitäten wie Jagen, Fischen, Wandern, nicht sesshafte Landwirtschaft und Ähnliches versorgen könnten. Dafür ist Zahl der Menschen heute zu gross. Daraus schliesst Simmons, dass Eigentumsansprüche, die auf Jagen und Sammeln basieren, weniger weitreichend sein können als früher. Damit kommt es auch dann zu einer Reduzierung der indigenen Ansprüche, wenn wir Lockes (rassistische) Annahmen darüber zurückweisen, welche Aktivitäten Eigentumsrechte generieren können.

181 Wie wir in Abschn. 7.1 sehen werden, ist die Einsicht, dass Eigentumsrechte nicht absolut sein können, für mich eine Voraussetzung, um eine liberale Antwort auf die anarchistische Herausforderung zu formulieren.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chistische Theoriefamilie und deren Überlegungen, Werte und Analysen nicht rezipiert. Um dieser Problematik auszuweichen, könnte Simmons ein „Rebranding" machen und seine Theorie nicht mehr als philosophischen Anarchismus bezeichnen. Dadurch distanzierte er sich von der anarchistischen Theorienfamilie, welche er kaum rezipiert, ohne seine anarchistischen Elemente aufgeben zu müssen. Der Verzicht, sein Projekt als eine Spielart des Anarchismus zu bezeichnen, entbindet Simmons aber nicht davon zu erklären, inwiefern seine Position mit der Grundidee eines von Natur aus freien Individuums vereinbar ist. Selbst wenn er argumentiert, in jenen Naturzuständen, in welchen Personen ohne (ausreichend) Besitz von den Früchten ihrer Arbeit ausgeschlossen sind, seien diese „frei" – im Sinne von „sie haben ein Recht, eine Gemeinschaft zu gründen oder einer beizutreten" – bleibt die Kraft der Kritik an Simmons teilweise erhalten. Verstehen wir das Recht zu Φ-en als einen Anspruch darauf, auch effektiv Φ-en zu können, dann folgt aus dem Recht zu Φ-en ein Anspruch auf einen Kontext, in dem wir in der Lage sind, zu Φ-en. Wir brauchen beispielsweise die notwendigen Ressourcen, die es erlauben zu Φ-en. Naturzustände, die uns unser Recht zu Φ-en faktisch verunmöglichen, sind von diesem Standpunkt aus defektiv oder ungerecht. Daraus ergibt sich wiederum die Frage, wie es gerechtfertigt sein kann, dass eine Person oder eine Gruppe von Personen so viel (unverderblichen) Reichtum anhäuft, dass anderen ein „Menschenrecht" verwehrt bleibt. Diese grob umrissene egalitaristische Kritik an Simmons positiven Theorieaspekten verbleibt auch bestehen, wenn er seinen Ansatz nicht mehr als „Anarchismus" bezeichnet.

Ein Rebranding löste darüber hinaus auch ein weiteres Problem nicht. Die obigen Überlegungen deuten darauf hin, dass Simmons den Status quo durch die „Hintertüre" stützt. Sein kritisches Momentum, welches er aufbaut, indem er die gängigen Legitimationsversuche staatlicher Autorität dekonstruiert, geht im Verlaufe seiner Argumentation verloren. Sein Realismus ist, wie ich oben argumentiert habe, einer der Hauptgründe dafür. Staaten sind als de facto Autoritäten ein sozialer Fakt, das – wie Simmons korrekterweise bemerkt – nicht nur negative Auswirkungen auf unser Leben haben muss. In seinem Versuch, zumindest bestimmte staatliche Handlungen zu rechtfertigen, geht er aber zu weit. Nicht nur rechtfertigt er einen eingeschränkten Katalog staatlicher Handlungsfelder und leitet aus unserer natürlichen Pflicht zur gegenseitigen Hilfe eine Verpflichtung ab, staatliches Handeln nicht zu behindern. Er formuliert diese so stark, dass sie die Entstehung legitimer politischer Autorität verunmöglicht. Die entscheidende Stelle, an welcher sich das kritische Momentum in Simmons'

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theorie demnach zu verflüchtigen beginnt, ist seine Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren (vgl. Abschn. 4.3).

Könnte Simmons auf diesen Punkt nicht reagieren, indem er argumentiert, seine Konklusion sei – trotz skeptischer Ausgangsprämisse – unausweichlich? Dieser Ausweg steht ihm in der Tat frei, es gibt aber gute Gründe, die dagegensprechen. Seine Folgerungen scheinen sich mehr seinen Präferenzen als logischer Notwendigkeit geschuldet. Ein Indiz dafür ist unter anderem Magda Egoumenides Buch *Philosophical Anarchism and Political Obligation* (2014). Darin wendet sie die gleiche argumentative Strategie wie Simmons an, d. h. sie befasst sich mit den bekannten Begründungsversuchen der politischen Pflicht. Im Gegensatz zu Simmons nimmt sie aber von Beginn weg den positiven Theorieteil in den Blick, indem sie versucht, ein „anarchistisches" Legitimationsverständnis zu begründen. Daraus ergibt sich ein Ansatz, der sein kritisches Momentum nicht verliert. Wie in der vorangehenden Diskussion bereits angedeutet, ermöglicht dies Egoumenides, eine Position einzunehmen, die auf der einen Seite die skeptische Haltung gegenüber staatlichem Handeln beibehält und auf der anderen nicht zum zwingenden Umsturz aufrufen muss, ohne dabei eine genuine anarchistische Position aufzugeben. Dies erlaubt, sowohl real existierende als auch vergangene oder zukünftige Staaten differenziert zu betrachten und ihren positiven sowie negativen Einfluss auf unser Leben zu berücksichtigen.

Was dies bedeutet – und welche praktischen Auswirkungen dies auf unseren alltäglichen Umgang mit dem staatlichen Autoritätsanspruch hat –, erklärt Egoumenides (2014) an drei Beispielen. Erstens diskutiert sie die Polizei (244). Bei dieser handelt es sich um eine typische staatliche Institution, um die Bevölkerung zu schützen. Die jüngere und jüngste Geschichte ist aber voller Beispiele von Polizeigewalt oder politischer Repression unter dem Banner der Verbrechensbekämpfung oder Strafverfolgung.[182] Dies ist das Spannungsfeld, in welchem wir uns bewegen. Wir besitzen ein moralisches Recht zu strafen und eine Verpflichtung gegenüber unseren Mitmenschen *qua* Menschsein. In diesem Kontext kann eine bereits bestehende

182 Ein Beispiel ist etwa die Geheime Staatspolizei, kurz Gestapo, zur Zeit des Nationalsozialismus oder das Ministerium für Staatssicherheit, kurz Stasi, in der DDR. Daneben sind Praktiken wie z. B. das Racial Profiling – d. h. eine Person aufgrund von Merkmalen wie ihrer Herkunft oder Ethnie und nicht wegen konkreten Verdachtsmomenten zu kontrollieren – hoch problematisch. Die Praxis kann potenziell dazu führen, den Status einer Teilbevölkerung (z. B. Personen mit dunkler Hautfarbe) als „Problem" zu naturalisieren (vgl. etwa Rose 2002).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Institution ein durchaus geeignetes Mittel sein, um diesen Verpflichtungen nachzukommen. Soweit deckt sich Egoumenides' mit Simmons' Konklusion. Doch mit dem Hinweis, die Polizei sei keine moralische Notwendigkeit, geht sie darüber hinaus. Um den Schaden für Individuen so klein wie möglich zu halten, stehen wir in der Pflicht, neue Institutionen zu entwickeln, die den Schutz der Bevölkerung ohne Zwang sicherstellen können. Dabei schwebt ihr nicht eine plötzliche Revolution vor, in deren Rahmen die Polizei (oder vergleichbare Organe) quasi über Nacht abgeschafft werden. Die besseren Institutionen sollen „im Laufe der Zeit" implementiert werden. Daraus folgt – auch wenn dies Egoumenides so nicht explizit erwähnt – eine Einschränkung des staatlichen Autoritätsanspruches, damit neue Institutionen entstehen können: Im Sinne der Subsidiarität darf der Staat zivilgesellschaftlichen Strukturen, die sich anschicken, Aufgaben, die bisher er erbracht hat, autonom zu übernehmen, nicht in den Weg stellen – solange diese ohne oder mit weniger Zwang auskommen.

Als zweites Beispiel präsentiert Egoumenides das Bildungssystem und das Gesundheitswesen (244–45). Es zeigt sich ein vergleichbares Bild wie bei der Polizei. Staatlich organisierte Bildung ebenso wie staatliche Gesundheitsvorsorge können ein Mittel sein, um moralische Ziele zu verfolgen.[183] Das Missbrauchspotential ist aber nicht von der Hand zu weisen. Bildung kann ein Instrument dazu sein, die Bevölkerung zu „zivilisieren" bzw. zu erziehen.[184] Zugang zu medizinischer Versorgung kann man dazu missbrauchen, Personen vom System abhängig zu machen, und das Gesundheitssystem kann dazu dienen, Menschen zu misshandeln oder als „Verrückte" unsichtbar zu machen. Dieser Kontext verlangt von uns – wollen wir den

183 Eine gesellschaftlich organisierte Bildung ist – wie ich argumentiert habe – etwa eine notwendige Voraussetzung, damit Kinder und Jugendliche zu autonomen Erwachsenen heranwachsen können (vgl. Abschn. 3.1.3).

184 Egoumenides verwendet lediglich den Begriff der „Zivilisierung". Dies bedeutet, zu veranlassen, dass sich jemand aus einem primitiven Zustand heraus entwickelt (vgl. «Civilizing» o. J.). Dies ist nicht nur potenziell paternalistisch, es kann auch als Begründung dienen, vermeintlich „unterlegene" Ansichten, die nicht dem staatlichen Dogma entsprechen, zu tilgen. In diesem Kontext bietet sich mit Erziehung und Bildung im Deutschen eine Unterscheidung an, die sich im Englischen so nicht findet. Der Begriff Erziehung ist dabei „[…] zuerst und wesentlich Fremderziehung. Unser Lernen wird überformt und modelliert von anderen; im Grossen und Ganzen zu unserem Nutzen […] aber eben nicht in eigener Regie und aus eigener Initiative" (Prange 2006, 5). Bildung ist dagegen nicht fremdbestimmt: „[D]er, wie wir treffend sagen, sich *bildet* – man kann sich nicht von anderen bilden lassen – und insofern über sein Lernen verfügt oder zu verfügen glaubt" (5). Aus diesem Grund spreche ich an dieser Stelle von „erziehen".

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schaden für Individuen so gering wie möglich halten – die spezifischen Gründe und Rechtfertigungen hinter einer staatlichen Aufgabe genau anzuschauen. In anderen Worten stellt sich Egoumenides auf den Standpunkt, es reiche nicht aus zu argumentieren, Bildung, Gesundheitsversorgung etc. sei grundsätzlich gut oder eine Notwendigkeit – die staatliche Praxis ist ebenfalls eine relevante Bewertungsgrösse.

Als drittes und letztes Beispiel nennt Egoumenides das Militär (246). Da Staaten keine Legitimation besitzen, so argumentiert sie, haben wir keinen Grund, dieses Mittel zur staatlichen Selbsterhaltung zu unterstützen. Daraus folgt aber nicht, die Streitkräfte eines Staates seien sofort abzuschaffen. Auch können Institutionen wie das Militär, um Egoumenides' Argument zu erweitern, im jetzigen Kontext ein notwendiges Übel sein, welches es braucht, damit sich innerhalb des Territoriums eines Staates neue, „anarchistische" Gesellschaftsstrukturen überhaupt entwickeln können, da sie die Gefahr einer Okkupation minimieren. Dabei sind wir aber, wie im Rahmen der Polizei skizziert, in der Pflicht, bessere – d. h. nicht zwangs- und gewaltbasierte – Institutionen zu schaffen.

Daraus ergibt sich für Egoumenides folgende Konklusion:

> Those among us who claim they are anarchists, cannot, as such, insist that they are free to escape that within the state which frustrates their individual pleasures, but also to enjoy in it what they find pleasant. They must take the bad with the good. They must, like everyone else, have responsibility as well as freedom. […] in the light of the knowledge that the state is no necessary or exclusive source of ethical concerns, at every instance all of us have the responsibility to consider carefully whether and why what the state requires, or does, is acceptable, or whether it creates harm. This is the way of tracing harm done to individuals and distinguishing reasonable from illegitimate constraints. Those accepted are those that have been tested and deemed appropriate. (Egoumenides 2014, 247–48).

Die Pflicht, bestehende zwangsbewehrte Institutionen durch solche zu ersetzen, welche Individuen so wenig Schaden wie nur möglich zufügen, ist unvereinbar mit einer Verpflichtung, staatliches Handeln nicht zu behindern. Denn es ist erstens fraglich, ob Staaten als territoriale, hierarchische, einheitliche und transzendentale politische Gebilde, welche sowohl Souveränität und das Gewaltmonopol beanspruchen, ihre (de facto) Autorität widerstandslos teilen. Zweitens fördert eine solche Limitierung von Politik auf den Staat potenziell die im Westen zu beobachtende politische

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lethargie. Die gesamte Gesellschaft oder Teile davon betreffende Probleme werden nicht ausschliesslich in den Parlamenten, Regierungssitzen und Verwaltungen dieser Welt gelöst. Es sind oftmals und – daran erinnert uns das Konzept der präfigurativen Politik und der direkten Aktion – legitimerweise die direkt Betroffenen, die kreative Lösungen finden und neue Institutionen entwickeln. Dies geschieht manchmal *mit,* manchmal aber auch *gegen* staatliche Institutionen. Dass diese den alternativen Strukturen Raum bieten oder sie ins staatliche Institutionengefüge integrieren, ist moralisch gesollt – und vielleicht auch eine *pragmatische* Notwendigkeit.

4.5 Drittes Zwischenfazit: Die politische Pflicht eignet sich nicht für das konservative etatistische Projekt

Die Beschäftigung mit Simmons' Kritik an den Ansätzen, die eine politische Pflicht zu begründen suchen, hat gezeigt, dass wir gute Gründe haben, die Autoritätsansprüche bestehender Staaten zurückzuweisen oder kritisch zu hinterfragen (vgl. Abschn. 4.1). Akzeptieren wir Simmons' Argumentation und weisen die Existenz einer allgemeinen politischen Pflicht gegenüber dem Status quo zurück, dann können wir nicht mehr standardmässig von einer Pflicht ausgehen, die bestehenden Gesetze qua ihrem Status als rechtliche Norm zu befolgen – was uns zwingt, unsere Stellung in der politischen Sphäre zu hinterfragen (Simmons 1979, 200; 1993, 263). Daraus folgt aber für Simmons kein Freipass, die Gesetze kategorisch zu ignorieren oder zu tun und zu lassen, was wir wollen. Rechtliche Normen, die sich mit moralischen Pflichten, Ansprüchen usw. überschneiden, sind weiterhin zu befolgen. Zudem haben wir von der politischen Pflicht unabhängige Gründe, die dafürsprechen, bestehende Staaten nicht zu behindern, solange diese ausreichend gerecht sind.

Zu akzeptieren, dass wir keine politische Pflicht besitzen und deshalb in Naturzuständen leben, stellt für Simmons damit weder die Existenz bestehender Institutionen infrage, noch zieht sein Anarchismus notwendigerweise signifikante Veränderungen für unseren Alltag nach sich. Zu diesem Schluss kommt Simmons aufgrund verschiedener, miteinander verknüpfter Überlegungen. Erstens sprechen neben der natürlichen Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen (vgl. Abschn. 4.1.2), weitere moralische Überlegungen dafür, staatliche Anweisungen zu befolgen. Simmons nennt unter anderem unsere natürlichen Pflichten gegenüber anderen Personen (z. B. die Pflicht, andere nicht zu schädigen oder zu verletzen), oder gewichtige

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

moralische Beweggründe, die zwar nicht den Status von Pflichten haben, aber für Entscheidungen, wie wir handeln sollen, relevant sind (z. B. die Frage, ob wir andere und ihre Pläne behindern, befolgten wir das Gesetz nicht, nur weil wir dies dürfen; Simmons 1987, 276, 278). Zweitens ist der philosophische Anarchismus für Simmons ([1996] 2001, 108–13) „schwach" und muss einen Ansatz der „Balance der Gründe" verfolgen. Denn haben wir Gründe, die dafürsprechen, Staaten zumindest nicht zu behindern, dann kann aus der Rückweisung der politischen Pflicht kein finaler Handlungsgrund folgen, der in einer Widerstandspflicht gegen den Status quo mündet (vgl. Abschn. 4.2). Denn Staaten bringen uns auch Vorteile und ihre Handlungen können gegebenenfalls, wenn nicht legitimiert, dann doch gerechtfertigt werden (vgl. Abschn. 4.3). Damit ist die politische Pflicht drittens lediglich ein Aspekt, wenn es darum geht, staatliches Handeln zu rechtfertigen.

Der Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren kommt damit ein wichtiger Stellenwert in Simmons' Projekt zu. Darüber hinaus handelt es sich bei der Differenzierung um ein geeignetes analytisches Werkzeug, um das Handeln von politischen de facto Autoritäten differenziert zu betrachten. Eine allgemeine politische Pflicht zu negieren ist unter diesen Vorzeichen nicht gleichbedeutend damit, alle existierenden Staaten von einem moralischen Standpunkt aus als gleich unmoralisch einzustufen (vgl. dazu z. B. Simmons 1979, 196–99; 1993, 260–69). Wir können gewisse staatliche Handlungen beispielsweise rechtfertigen, indem wir darauf hinweisen, dass diese im Interesse der Bürger*innen oder dass diese gerecht sind. Je mehr Handlungen eines Staates wir rechtfertigen können, desto unproblematischer ist dieser von einem moralischen Standpunkt aus. Die Differenzierung zwischen Rechtfertigen und Legitimieren verhindert zudem, in eine Staatsphobie zu verfallen, und erlaubt, analytisch zwischen den schlimmsten Auswüchsen von Staatlichkeit wie Konzentrationslagern und positiven Aspekten staatlichen Handelns wie Sozialversicherungen zu unterscheiden. Eine Disqualifikation durch das Schlimmste ist als Konsequenz daraus nicht mehr möglich. Die Möglichkeit, staatliches Handeln zu rechtfertigen, erlaubt eine überzeugende, kontextsensitive Herangehensweise an Staatlichkeit.

Trotzdem kommen wir nicht umhin festzustellen, dass Simmons von der radikalen Kraft seiner eigenen Argumentation zurückzuschrecken scheint. Sein Wunsch, aus seinen Überlegungen kein Widerstandsgebot gegenüber bestehenden Staaten abzuleiten, führt ihn tendenziell zu einem Widerstandsverbot (vgl. Abschn. 4.2, 4.3). Wir können Simmons' Position

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

akzeptieren, gemäss welcher daraus, eine politische Pflicht gegenüber bestehenden Staaten zu verneinen, keine direkte Pflicht folgt, bestehende Institutionen abzuschaffen. Ebenfalls können wir Simmons' Argumentation akzeptieren, gemäss welcher philosophischer Anarchismus nicht zu weit verbreitetem Ungehorsam oder Chaos führen muss. Daraus folgt aber nicht notwendigerweise ein „zahnloser" Anarchismus, der primär zwischen guten und schlechten respektive schlechten und schlechteren Staaten unterscheidet oder politischen Institutionen Grenzen setzt (für eine vergleichbare Argumentation, siehe Egoumenides 2014, 45–46). Diese Diskrepanz zwischen radikaler Ausgangslage und moderater Konklusion führt zu Spannungen innerhalb von Simmons' Argumentation. Einerseits sollen Bürger*innen staatliches Handeln basierend auf dessen moralischen Stellung selektiv unterstützen oder ablehnen (Simmons 1993, 269). Andererseits sollen wir politische Realist*innen sein, die pragmatisch handeln und sich der Gefahren bewusst sind, welche die Zerstörung gerechtfertigter illegitimer Staaten nach sich ziehen kann. Diese realistische Rahmung motiviert Simmons dazu, die Verletzung unserer Rechte standardmässig hinzunehmen. Steht dies aber nicht im Widerspruch zur Aufforderung, staatliches Handeln zu kritisieren und selektiv zu unterstützen oder abzulehnen (Egoumenides 2014, 47)?

Derweil die Verneinung einer politischen Pflicht gegenüber bestehenden Staaten überzeugend ist, bleiben damit die positiven Aspekte und die praktischen Konsequenzen daraus hinter ihrem Potenzial zurück. Simmons' Überlegungen zu unseren moralischen Verpflichtungen basieren zudem auf John Lockes Philosophie, welche weder Anarchist*innen noch andere Personen zwingend teilen müssen. Wir haben darüber hinaus gesehen, dass es gute Gründe gibt, gegenüber der These, Zustimmung sei die (einzige) Grundlage der politischen Pflicht (vgl. Abschn. 4.4.1), oder gegenüber den lockeanischen Elementen (vgl. Abschn. 4.4.2) kritisch zu sein. Distanzieren wir uns von diesen Elementen, dann folgt aus Simmons' Argumentation mehr als eine harmlose, begrenzte Kritik am Staat. Das politische Sollen infrage zu stellen ist ein Standpunkt, der dazu zwingt, Staaten als defektiv und schwer legitimierbar zu betrachten (Egoumenides 2014, 48–50). Selbst wenn wir wie Simmons argumentieren, das Handeln nicht legitimer Staaten sei selektiv zu rechtfertigen, folgt daraus nicht, es gäbe keine Pflicht, Bestehendes zu verbessern (vgl. Abschn. 4.4.2). Diese kann – je nach Kontext – auf eine Pflicht zum Widerstand hinauslaufen. Bestehendes zu verbessern kann aber im Fall von gerechten Staaten, deren Handlungen oft gerechtfer-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tigt sind, auch bedeuten, dies auf eine nicht zu disruptive Weise zu tun – dahingehend ist Simmons recht zu geben.

Interpretieren wir Simmons wie hier vorgeschlagen, dann erhalten wir eine negative Herausforderung, die wir als den philosophischen Anarchismus im engeren Sinn zuordnen können. Die theoretische Relevanz ist durch die kritische Analyse bestehender Theorie über die politische Pflicht gegeben. Für die politische Praxis sind die Überlegungen relevant, weil sie uns gebieten, den politischen Status quo auf eine Weise zu verändern, die uns erlaubt, die politischen Institutionen und Strukturen zu legitimieren. Dies verweist auf die Notwendigkeit, eine positive Herausforderung zu formulieren. In Simmons' Argumentation können wir eine mögliche Grundlage dafür identifizieren, die sich aus seiner Unterscheidung zwischen Legitimieren und Rechtfertigen ergibt. Um staatliches Handeln zu rechtfertigen, können wir auf instrumentelle Gründe zurückgreifen. Trifft dies zu, so stellt sich die Frage, weshalb diese Gründe nichts zur Legitimation beitragen sollen. Wird ein Staat durch seine Handlungen ein Instrument dafür, besser zu leben, ist das nicht zumindest ein Indiz für seine potenzielle Legitimität? Und wenn sich auf dieser Grundlage theoretisch ein Argument für eine staatlich verfasste Gesellschaft formulieren lässt, können Anarchist*innen nicht ein analoges Argument formulieren? Diesen beiden Fragen gehen wir im nächsten Kapitel nach.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5 Autorität als Dienstleistung?

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

5.1 Autoritäten als Dienstleister: Raz' Dienstleistungskonzeption

5.1.1 Die Rechtfertigung von Autorität

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

5.1.2 Können Staaten Dienstleister in Raz' Sinne sein?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Eine Frage ist bisher noch unbeantwortet geblieben. Zu was berechtigt legitime politische Autorität? Ein entscheidendes Element legitimer Autorität ist für Raz ein Recht zu regieren, das mit einer Pflicht der der Autorität Unterstehenden korreliert, den autoritativen Aussagen Folge zu leisten (Raz 2006, 1012).[192] Die Pflicht, staatliche Anweisungen zu befolgen, basiert nicht auf der Tatsache, dass es sich bei den autoritativen Aussagen um Recht[193] handelt. Es sind die dahinterliegenden Gründe, die das Individuum ohne das Recht ebenso hätte.[194] Das Recht besitzt für Raz folglich keine moralische Autorität.

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

5.2 Sind politische Autoritäten wirklich Dienstleister?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.2.1 Ist das Recht ein nahtloses Netz?

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beitrag zu sozialer Kooperation lässt das Recht wie eine Art *Gebrauchsanweisung* dastehen.[201]

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

5.2.2 Führt der Stückwerkscharakter zu Unsicherheit?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

5.2.3 Können ungerechte Regimes legitime politische Autorität erlangen?

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.2.4 Welche Rolle spielt die Autorität demokratischer Entscheide?

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

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

Wie Christiano (2008, 234) ausführt, gründet gemäss der nRT legitime politische Autorität darauf, dass deren Akzeptanz uns dabei hilft, den für uns geltenden Gründen nachzukommen. Das Problem mit dieser instrumentalistischen Sichtweise ist für Christiano die Ignoranz gegenüber der moralischen Bedeutung von Meinungsverschiedenheiten zwischen gleichberechtigten Bürger*innen über die richtige politische Organisation. Diese Uneinigkeit ist ein essenzieller Bestandteil demokratischer Systeme[213] und ein angemessener Umgang damit ist für demokratische Ansätze eine zentrale Herausforderung. Die Frage, wann genau ein demokratischer Umgang mit Meinungsverschiedenheiten „angemessen" ist, können wir für die Diskussion hier offenlassen. Was relevant ist – und darauf weist Christianos Kritik hin –, dass die verschiedenen Meinungen ins System eingespeist werden. Diesen Anspruch an demokratische Institutionen kann die Dienstleistungskonzeption aber auf den ersten Blick nicht befriedigen.

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

5.2.5 Verschiebt sich das Überforderungsproblem lediglich?

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

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

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

217 Die nachfolgenden Überlegungen haben stark von Mians Ausführungen profitiert.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

5.3 Neue und alte Autoritäten nebeneinander?

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

226 Somit sind nicht jegliche denkbaren sozialen Organisationsformen automatisch vor staatlichen Eingriffen gefeilt. Zum einen müssen Sie die besseren Dienstleister sein bzw. das Potenzial haben, bessere Dienstleister zu bekommen. Zum anderen kann ein legitimer Staat unter gewissen Voraussetzungen die Autorität besitzen, die Etablierung und Förderung *bestimmter* Organisationsformen zu verbieten oder zu beschränken. Dies ist dann der Fall, wenn wir als Folge dessen unseren Gründen besser nachkommen, als ohne den Staat.

227 Für die bessere Leistungsfähigkeit anarchistische Strukturen gibt es – wie in Abschn. 2.1.3 erwähnt – eine gewisse historische Evidenz. Leipold (2015, 319–23) geht als ein Beispiel dafür ausführlich auf die anarchistischen Kollektive im Spanischen Bürgerkrieg ein. Es ist für mich aber fraglich, ob dieses Beispiel geeignet ist, die bessere Performanz des Anarchismus im Allgemeinen zu belegen. Ruft man sich in Erinnerung, wie einflussreich der Anarchosyndikalismus damals war, läuft Leipolds Beispiel im besten Fall auf eine Stützung anarchosyndikalistischer Strukturen hinaus. Dies wiederum mit dem Anarchismus gleichzusetzen, verkennt die Diversität anarchistischer Ansätze.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.4 Eine Herausforderung auf Basis von Raz' Dienstleistungskonzeption?

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

Bedeutet dies nun, die anarchistische Herausforderung sei negiert? Eher das Gegenteil ist der Fall. Insbesondere zwei in diesem Kapitel diskutierte Punkte – die Rolle demokratischer Entscheide (vgl. Abschn. 5.2.4) und die Möglichkeit neuer Autorität (vgl. Abschn. 5.3) – weisen auf die Vorteile hin, Raz' Dienstleistungskonzeption als Grundlage einer anarchistischen Herausforderung zu verwenden, die im Einklang mit den Eigenschaften steht, die sich moderne anarchistische Ansätze teilen: Diversität, Ethos der direkten Aktion und präfigurative Politik sowie die Ablehnung von Herrschaft (vgl. Abschn. 2.3.2). Dies verneint darüber hinaus jedoch nicht die Möglichkeit, dass Simmons' Projekt eine relevante Rolle für eine überzeugende anarchistische Herausforderung spielen kann. Wie die Diskussion im Abschn. 3 gezeigt habt, vermag Wolffs prinzipieller Ansatz nicht zu überzeugen. Die Beschäftigung mit diesem zeigt zwar, wie viel auf dem Spiel steht, wenn politische Autoritäten in unser Leben eingreifen und bestimmen, was erlaubt, geboten oder erwünscht ist. Es geht um die Autor*innenschaft über unser Leben. Die Beziehung zwischen Autonomie und Autorität ist aber komplex und nicht notwendigerweise antagonistisch, weshalb deren prinzipielle Rückweisung nicht angebracht ist.

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

5.4.1 Simmons' skeptischer Ansatz oder Raz' Dienstleistungskonzeption?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

5.4.2 Mit was korreliert Autorität?

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Raz geht davon aus, bei der Befolgungspflicht handle es sich um eine inhaltsunabhängige Pflicht. Ist diese Position angesichts der indirekten Herleitung der Verpflichtung haltbar? Ja, denn die Pflicht ist in einem relevanten Sinne inhaltsunabhängig. Dafür ist es irrelevant, dass sich die Normen ihre moralische Autorität bei den moralischen Gründen „leihen", die unabhängig bereits für uns gelten. Die Autorität muss weder zwingend richtig liegen noch die relevanten Gründe bewusst berücksichtigen, damit wir eine Pflicht haben, die Normen zu befolgen. Ebenfalls ist der Inhalt der Norm nicht relevant, um die Frage zu klären, ob man durch sie verpflichtet ist. Eine Norm muss mich nicht zwingend zu *H1* verpflichten, damit ich den dahinterstehenden Gründen nachkommen kann. Die effektive Pflicht, welche mir die Norm auferlegt, muss nicht einmal einen direkten Bezug zu *H1* und G_M aufweisen. Entscheidend ist das Ergebnis. Komme ich durch die Norm(en) von *I* G_M (und den weiteren für mich geltenden Gründen) besser nach, als wenn ich mich auf mein eigenes Urteil verliesse, bin ich verpflichtet, die Norm(en) zu befolgen.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.4.3 Dienstleistungskonzeption als Grundlage für die positive Herausforderung

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

5.5 Viertes Zwischenfazit: Die Dienstleistungskonzeption legitimiert nicht ausschliesslich staatliche Autorität

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rität gerechter Institutionen über uns im Alltag nicht leichtfertig zurückzuweisen.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6 Alternative zu Staatlichkeit?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

6.1 Die positive Herausforderung: eine „anarchistische" Gesellschaft?

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.1.1 Die anarchistische Gesellschaft gibt es nicht

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zipien identifizieren, welche die DNA einer anarchistischen Gesellschaft ausmachen.

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

6.1.2 Der anarchistische Freiheitsbegriff

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Positive Freiheit oder *Freiheit-zu* umreisst Berlin (1995b, 211) folgendermassen:

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Für Rousseau ist ein rationales und damit freies Leben lediglich in der Gemeinschaft möglich. Tun zu können, was man will, hat für ihn nichts mit Freiheit zu tun. Das Gegenteil ist der Fall: „[…] der Trieb der blossen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selbst vorgeschrieben hat, ist Freiheit" (Rousseau 1880, 1. Buch, 8. Kapitel). Die Gesetze geben wir uns, indem wir als Teil des Volkssouveräns uns selbst Gesetze geben. Dann, und nur dann, wenn wir im Sinne der Gesetze handeln, die der Souverän durch Mehrheitsbeschluss in Übereinstimmung mit der *volonté générale* oder dem Gemeinwillen[259] erlässt, sind

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.1.3 Anarchistische Institutionen?

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

6.2.2 Ist politische Organisation ohne Souveränität naiv?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zumerzen. Für Morris wäre das Resultat davon eine kleinere ökonomische Produktivität und eine geringe wirtschaftliche Spezialisierung. Die soziale Kontrolle begünstig darüber hinaus starke gemeinschaftliche Eingriffe in die Privatsphäre des Einzelnen. Derweil fehlende Mobilität nicht per se problematisch ist und es offen ist, ob und wie produktiv die Wirtschaft einer Taylor'schen Gemeinschaft ist, macht Morris mit dem dritten Punkt einen berechtigten Einwand, der interessanterweise durch geringe Mobilität noch verstärkt werden kann. Kleinräumige, ideologisch homogene Gemeinschaften können einen massiven Normalisierungsdruck aufbauen, der durch (Selbst-)Disziplinierung und soziale Kontrolle droht, die Freiheit der Gemeinschaftsmitglieder zu unterlaufen. Prozesse wie die Schweigespirale[283] führen dazu, dass anderslautende Meinungen weniger oder im Extremfall gar nicht mehr geäussert werden. Durch die geringe oder fehlende Mobilität kommen die Gemeinschaftsmitglieder weniger in Kontakt mit alternativen Lebensentwürfen, was ihre Autonomie zu entscheiden einschränkt, wie sie ihr Leben gestalten möchten.[284] Unter diesen Voraussetzungen ist es aber fraglich, ob eine kleinräumige, ideologisch homogene Gemeinschaft noch als anarchistisch bezeichnet werden kann, da sie die negative Freiheitsdimension verletzt, wenn soziale Kontrolle das Ausdrücken der eigenen Individualität verhindert. Ebenfalls ist es zweifelhaft, ob eine Taylor'sche Gemeinschaft mit dem Kernwert der Diversität vereinbar ist. Somit ist Morris' Einschätzung aus einer anarchistischen Perspektive dahingehend zuzustimmen, dass homogene Gemeinschaften problematisch sind. Dies spricht aber erstens nicht per se dagegen, sich in kleinräumigen, homogenen Gemeinschaften zu organisieren. Es braucht aber mindestens einen Austausch und eine gewisse Mobilität zwischen ihnen, um den Gefahren für die Freiheit zu begegnen. Zweitens kann damit nicht jede denkbare anarchistische Gesellschaft zurückgewiesen werden. Ist nämlich die Organisation in kleinräumige, homogene Gemeinschaften lediglich eine mögliche Form, dann kann Morris – überzeugt sein Argument –, nur

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tens unterschiedliche territoriale und/oder thematische Bereiche abdecken und zweitens gegenüber unterschiedlichen Personen Autorität besitzen. Wie können unter diesen Voraussetzungen die Räte sowie die von ihnen beauftragen administrativen Institutionen[290] Normen und Entscheidungen durchsetzen? Die kurze Antwort ist: Sie können diese nicht durchsetzen; zumindest nicht in dem Sinne, wie heutige politische Institutionen Gesetzte durchsetzen. Denn die Konsequenz des entsetzten Rechts ist gerade, dass Beschlüsse nicht mehr durchgesetzt werden können. Dabei ist irrelevant, ob sie sich an Institutionen oder an Einzelpersonen richten. Eine *Um*setzung ist lediglich möglich, wenn die Institutionen oder Einzelpersonen diese freiwillig anwenden. Damit bleibt einzig ein kommunikativer Prozess übrig. Man muss, in anderen Worten, Überzeugungsarbeit leisten. Angesichts der erwähnten empirischen Evidenz zur Performanz deliberativer Entscheidungsprozesse ist die Vorstellung föderativ-netzwerkartig organisierter politischer Strukturen nicht per se naiv.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verstössen gegen Gerechtigkeitsprinzipien kommt. Unter nicht idealen Bedingungen wird die Restriktion der öffentlichen Ordnung vermutlich weitreichendere Implikationen haben, dürfte sich aber hauptsächlich auf Fälle beschränken, in denen die schiere Anzahl von immigrierenden Menschen das System zu überlasten drohen. In Fällen von Menschen mit „illiberalen Gerechtigkeitsvorstellungen" sprechen erstens historische Erfahrungen[294] und zweitens die Tatsache, dass „illiberale Haltungen" von Bürger*innen nicht mit dem Entzug von Grundrechten bestraft werden, dagegen, die Bewegungsfreiheit (weitreichend) zu begrenzen. Ebenfalls weist Cassee das Argument zurück, Immigration sei zu beschränken, um fremdenfeindliche Unruhen oder rassistische Übergriffe zu verhindern. Denn damit beträfe die Grundrechtseinschränkung primär die Opfer und nicht die Täter*innen, was meines Erachtens potenziell ein Fall von Täter*innen-Opfer-Umkehr darstellt.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

> I am convinced that republicanism, unless reconstructed almost beyond the point of recognition, can only reinforce what is worst about contemporary liberal democracy: the free hand that socioeconomic and political elites enjoy at the expense of the general populace. (McCormick 2003, 616–17).

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.3 Fünftes Zwischenfazit: Die anarchistische Alternative zu Staatlichkeit

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7 Progressive Sicherheit

Die Beschäftigung mit Simmons im Abschn. 4 hat uns gezeigt, dass keine der traditionellen Grundlagen für die politische Pflicht in der Lage ist, das konservative Projekt zu stützen, bestehende de facto Autoritäten zu legitimieren. In der Konsequenz besitzen bestehende Staaten gegenüber den meisten ihrer Bürger*innen keine de jure Autorität auf der Basis des politischen Sollens. Damit ist aber weder die Möglichkeit ausgeschlossen, zukünftige Staaten zu legitimieren, noch jene, das Handeln bestehender staatlicher Akteur*innen zu rechtfertigen. Dazu kommt eine natürliche Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen oder mindestens nicht an ihrem Funktionieren zu hindern. Dies hat Konsequenzen für bestehende Staaten und deren Handeln sowie unseren Umgang damit. Aus deren fehlender Legitimation folgt nicht per se ein Widerstandsgebot, da es uns in vielen Fällen möglich sein wird, die bestehenden Institutionen zu rechtfertigen. Daraus ergibt sich vermutlich ein breites gerechtfertigtes staatliches Aufgabenfeld. Die Rechtfertigung staatlichen Handelns ist auf moralischer Ebene aber schwächer, als dessen Legitimation. Können wir im ersten Fall lediglich die staatlichen Institutionen gegen Einwände verteidigen, können wir im zweiten eine Berechtigung ableiten. Daraus ergeben sich wiederum stärkere Ansprüche gegenüber den Bürger*innen.

Akzeptieren Verteidiger*innen legitimer staatlicher Autorität Simmons' Argumentation, steht ihnen der Ausweg offen, staatliche Autorität über eine andere Quelle als die politische Pflicht zu legitimieren. Mit einem solchen Ansatz haben wir uns im Abschn. 5 auseinandergesetzt. Anhand von Raz' Ansatz habe ich gezeigt, dass sich – *contra* Simmons – aus der Möglichkeit, staatliches Handeln zu rechtfertigen, legitime staatliche Autorität ableiten lässt. Dies bedeutet aber nicht, wie die radikale Interpretation von Raz' Dienstleistungskonzeption gezeigt hat, das Ende der anarchistischen Herausforderung. Daraus, Autorität als eine Dienstleistung zu verstehen, leitet sich eine Berechtigung der Anarchist*innen ab, die Legitimität ihrer Institutionen beweisen zu können. In Reaktion darauf können Etatist*innen argumentieren, die anarchistischen Vorstellungen seien naiv oder utopisch, weshalb eine etatistische Ordnung – quasi im Ausschlussverfahren – die einzig realistische Option sei.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Abschn. 6 habe ich argumentiert, eine anarchistische Gesellschaft sei auf Institutionen und eine institutionalisierte Ordnung angewiesen. Deren Funktionsweise ist aber – da ihnen das Prinzip der Souveränität fremd ist – grundsätzlich verschieden davon, wie heutige staatliche Institutionen funktionieren. Darüber hinaus spielen aus Fairnessüberlegungen und dem Bestreben nach einer egalitären Gesellschaft informelle respektive nicht institutionalisierte Räume eine gewichtige Rolle, um allen die Möglichkeit zu geben, ungeachtet ihrer politischen Ressourcen ihre Freiheit in und durch Gesellschaft zu verwirklichen. Die im letzten Kapitel skizzierte positive anarchistische Herausforderung drehte sich um das Bild einer netzwerkartig organisierten Gesellschaft oder ein Netz von Gesellschaften, welche grundsätzlich auf Zwang verzichten und das Konzept der Souveränität zurückweisen. Selbst wenn die Vorstellung einer egalitären, gewaltfreien und auf Zwang verzichtenden Gesellschaft auf den ersten Blick naiv oder utopisch klingt, habe ich den Utopievorwurf zurückgewiesen. Weder muss eine anarchistische Position auf die nicht überzeugende These der Güte des Menschen zurückgreifen, noch ist die Idee einer politischen Organisation ohne Souveränität naiv. Die Beschäftigung mit der positiven anarchistischen Herausforderung hat uns Konzepte gezeigt, die eine zwangsärmere politische Ordnung plausibler machen. Die Vorstellung einer *anarchistischen Demokratie* – verstanden als eine partizipative Direktdemokratie (vgl. dazu Davis 2019; McKay 2008, 1:41) – sowie jene von *anarchistischen Institutionen* zeigen Wege auf, wie gesellschaftliche Institutionen ohne Souveränität handlungsfähig sein können (vgl. Abschn. 6.1.3). Die Idee des *entsetzten Rechts* zeigt zudem auf, wie ein gesellschaftliches Normensystem auf eine nicht triviale Weise performativ sein kann, ohne auf Zwang und Disziplinierung zurückzugreifen (vgl. Abschn. 6.2.2). Daran anknüpfend wirkt eine egalitäre und gerechtere Gesellschaft, welche Freiheit ermöglicht sowie Widerspruch und Dissidenz als Partizipation versteht, als eine mögliche Alternative zum Status quo, die sich nicht als (zu) utopisch zurückweisen lässt. Darauf, den Utopievorwurf zurückzuweisen, folgt aber keine automatische Validierung einer anarchistischen Position. Ebenso wenig folgt daraus, es sei unmöglich, eine etatistische Position zu verteidigen. Die Rückweisung zeigt lediglich auf, dass anstelle einer pauschalen, eher auf Vorurteilen beruhenden Ablehnung anarchistischer Positionen und Überlegungen eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Anarchismen angebracht ist. Trotz des Fokus auf die Praxis ist anarchistisches Denken auch auf theoretischer Ebene ein lohnender Gegenstand, der einen einzigartigen Zugang zum Spannungsfeld Individuum–Gesellschaft erlaubt.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die in dieser Arbeit skizzierte anarchistische Herausforderung zeigt in ihrer negativen Formulierung damit die Grenzen staatlicher Autorität auf. Wir können das Handeln bestehender Staaten zwar teilweise rechtfertigen, aber nicht legitimeren. In ihrer positiven Formulierung stellt die anarchistische Herausforderung Staatlichkeit als einzige Möglichkeit infrage, eine Gesellschaft politisch zu organisieren. Verteidiger*innen staatlicher Autorität können diese Herausforderung wiederum produktiv nutzen, indem sie sich von den anarchistischen Vorstellungen für ihren Versuch inspirieren lassen, legitime staatliche Institutionen zu entwickeln. In diesem Kapitel umreisse ich, wie ein solches Projekt aussehen könnte, indem ich eine liberale Antwort auf die anarchistische Herausforderung formuliere (Abschn. 7.1), die das Konzept Sicherheit autonomiefördernd deutet (Abschn. 7.2).

7.1 Eine liberale Antwort auf die anarchistische Herausforderung

Auf die im Kontext dieser Arbeit relevante Frage, ob die umrissene anarchistische Herausforderung die Möglichkeit widerlegt, die Autorität bestehender Staaten zu legitimieren, können wir auf Basis der Überlegungen im Abschn. 3 eine erste Antwort geben. Wie die Beschäftigung mit Robert Paul Wolffs positiven Ansatz gezeigt hat, sind Autonomie und Autorität nicht unvereinbar. Vielmehr sind Autoritäten eine notwendige Voraussetzung für ein autonomes Leben. Damit ist eine prinzipielle Zurückweisung des Staates nicht plausibel. Da der Anarchismus aber nicht mit Antiautoritarismus gleichzusetzen ist (De George 1978, 92; McLaughlin 2007, Abschn. 1.2), folgt daraus, die Vereinbarkeit von Autonomie und Autorität zu akzeptieren, nicht zwingend eine Verneinung anarchistischer Positionen.

Die Beschäftigung mit Simmons' Projekt im Abschn. 4 hat die Schwäche des konservativen Projektes, staatliche Autorität zu legitimieren, deutlich gemacht, was auf den ersten Blick für eine anarchistische Position zu sprechen scheint. Eine solche Konklusion übersähe aber den Ansatz, Staatlichkeit als progressives Projekt zu verstehen.[296] Diesen Gedanken aufnehmend können wir die Zurückweisung der politischen Pflicht und die positive anarchistische Herausforderung als eine Kritik am jetzigen etatistischen

296 Diese Möglichkeit lässt sich interessanterweise gerade am Beispiel des Nationalstaates validieren. Dieser besass als Konzept zunächst einen emanzipatorischen Charakter, verlor diesen aber mit der Zeit und nahm im Laufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts immer mehr antiliberale Charakteristika an (Mommsen 1990, 212).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Status quo lesen. So weist die skizzierte anarchistische Herausforderung auf die Herausforderungen hin, die sich durch Staatlichkeit für ein freies und selbstbestimmtes Leben ergeben. Zu nennen ist etwa die Gewaltförmigkeit des Rechts, welche sich durch dessen zwangsbewehrten Charakter ergibt. Das (aktuelle) Rechtssystem ist zwangsbewehrt und Rechtspflichten sind bei Nichterfüllung durch staatliche Anordnung oder Androhung durchsetzbar (Hoerster 2006, 12). Dabei entwickelt bereits die Möglichkeit, uns zu sanktionieren, kommen wir einer rechtlich begründeten oder geschützten Pflicht nicht nach, eine disziplinierende und unsere Handlung beeinflussende Wirkung. Diese hat wiederum das Potenzial, unsere Autonomie einzuschränken und uns davon abzuhalten, unsere Vorstellung eines guten Lebens zu verwirklichen. Selbst wenn wir das Rechtssystem ganz oder teilweise rechtfertigen oder gar legitimieren können, bleiben sowohl der staatliche Anspruch als auch die effektive Durchsetzung davon zumindest teilweise problematisch. Denn Gewalt bleibt Gewalt, egal wer oder was deren Urheber*in ist. Daran anschliessend verweist die anarchistische Herausforderung auf den hegemonialen Charakter des Konzepts der Souveränität. Die Idee, eine Person oder eine Gruppe von Personen könne letztinstanzlich und abschliessend entscheiden, mag aus prozeduralen Gründen erstrebenswert sein. Gleichzeitig ist es aber auch ein Mittel der Unterdrückung und übermässigen Beeinflussung. Darüber hinaus führt diese Art von Autorität potenziell dazu, dass unsere Überlegungen und Handlungen voneinander abgekoppelt werden.[297] Diese Punkte sind kaum mit einem dialogischen Verständnis von Autorität vereinbar, das der Idee der Dienstleistungskonzeption, so wie wir diese im Abschn. 5 entwickelt haben, zu eigen ist. Haben lediglich sichtbare, d. h. uns Gründe gebende Autoritäten Aussicht auf Legitimität, dann ist eine auf Zwang und abschlies-

297 Aus diesem Potenzial folgt aber nicht, Souveränität respektive souveräne Autorität sei theoretisch nicht zu rechtfertigen oder zu legitimieren. Die Idee der Letztinstanzlichkeit ist dahingehend problematisch, als dass wir im Politischen immer wieder durch Unentscheidbares heimgesucht werden. Wollen wir eine genuine Entscheidung über φ treffen, müssen wir uns der Möglichkeit stellen, dass φ nicht entscheidbar ist. Ist Unentscheidbares ein Element des Politischen, dann ist Souveränität damit entweder nicht oder lediglich begrenzt vereinbar. Ein möglicher Ausweg wäre, politische Entscheide als temporär zu betrachten und damit die Option offen zu lassen, sich später gegebenenfalls umzuentscheiden. Doch auch das stellt die Vereinbarkeit des Politischen mit Souveränität infrage. Für eine kritische Betrachtung von „souveränen" Entscheiden im rechtlichen Kontext, siehe z.B. Loick (2012, 240–44).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sende Entscheide drängende Ordnung mittel- bis langfristig nicht haltbar. Ein genuiner Dialog verlangt nach argumentativer Kommunikation.

Darüber müssen wir aber nicht in eine Staatsphobie verfallen. Staatliche Institutionen können uns dabei helfen, den Gründen nachzukommen, die für uns gelten. Sie müssen ihre Legitimation aber fortlaufend beweisen und dürfen sich Alternativen nicht verweigern, wie die Überlegungen im Abschn. 5 gezeigt haben. Etatist*innen können sich angesichts der positiven anarchistischen Herausforderung nicht auf das Argument der Alternativlosigkeit berufen.[298] Sie müssen vielmehr die bessere Performanz ihrer Institutionen gegenüber alternativen Ansätzen beweisen. Die Performanz darf dabei nicht auf die Kosten unserer Freiheit gehen, woran uns die Anarchist*innen ebenso wie die zeitgenössischen Republikaner*innen erinnern. Staatliche Institutionen haben das Potenzial, selbst Quelle hegemonialer Beziehungen zu werden, weshalb wir uns vor einer Staatsfixation hüten müssen. Herrschaft kann aber nicht nur politisch, sondern auch ökonomisch begründet sein, was wiederum für Institutionen spricht, die Möglichkeiten zur Herrschaft durch ökonomische Macht abbauen oder idealerweise verhindern. Da demokratische Entscheidungsmechanismen von einem Interesse zeugen, mit dem Bürger*innen in einen Dialog zu treten und nicht einfach top-down für diese zu entscheiden (vgl. Abschn. 5.2.4), muss ein positives etatistisches Projekt demokratisch sein. Denn ein zentraler Bestandteil demokratischer Prozesse – der öffentliche Diskurs – ist eine Voraussetzung für legitime Autorität im Sinne der Dienstleistungskonzeption. In einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft, in der Deliberation der *modus operandi* ist, dürften politische Institutionen zudem besser darin sein, relevante Gründe zu erkennen und in ihren Entscheidungen zu berücksichtigen. Ebenfalls haben wir gute Gründe anzunehmen, eine pluralistische Demokratie könne die verschiedenen, aber inkommensurablen Formen individuellen Gedeihens besser sichtbar machen. Dies erlaubt es unter anderem, allfällige Koordinationsprobleme eher zu erkennen und zu lösen.

298 Die These, Staatlichkeit sei alternativlos, kann man auf der Basis verschiedener Argumente vertreten. So kann man zum Beispiel argumentieren, die Entwicklung moderner Staaten sei eine quasi natürliche historische Entwicklung (was aber, wie wir gesehen haben, wenig zu überzeugen vermag, beachtet man einerseits die Tatsache, dass moderne Staaten historisch gesehen jung sind, und weist andererseits ein teleologisches Geschichtsverständnis zurück, weil dieses die Zufälligkeit der Geschichte ignoriert). Man könnte aber auch argumentieren, eine Gesellschaft staatlich zu organisieren sei die beste Lösung.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir haben gute Gründe, ein positives etatistisches Projekt zu verfolgen, das die genannten Eckwerte aufnimmt. Anerkennen wir die Möglichkeit, das Handeln bestehender Staaten in gewissen Fällen zu rechtfertigen, stellt sich die Frage, wie wir den Status quo verändern müssen, um Institutionen mit legitimier Autorität zu schaffen. Wir mögen keine Pflicht haben, bestehenden staatlichen Institutionen prinzipiell Widerstand zu leisten. Wie aber im Abschn. 4.4.2 argumentiert, ist ein Gebot plausibel, legitime Strukturen zu schaffen respektive gerechte Institutionen auf eine Weise zu verändern, die deren Legitimation erlaubt. Auf individueller Ebene bedeutet dies, (politische) Handlungen zu bevorzugen, die legitimationssteigernd respektive -generierend sind.[299]

Was bedeutet dies für das etatistische Projekt? Nehmen wir den Schutz sowie die Steigerung der individuellen Autonomie als Ausgangspunkt, dann zeigt die anarchistische Herausforderung, dass die Idee von Souveränität entweder aufgegeben oder auf eine autonomiefördernde Grundlage gestellt werden muss. Souveräne Autorität entkoppelt die Handlungen eines Individuums von dessen Überlegungen, weil der Souverän niemand neben sich dulden kann. Er muss – um ein Souverän zu sein – das letzte Wort haben; auch in Bezug auf die eigenen Kompetenzen (vgl. dazu z. B. Loick 2012, 43). Hat eine Person oder Gruppe von Personen das letzte Wort, ist ein genuiner Dialog auf Augenhöhe nicht mehr möglich. Denn die souveräne Person oder Gruppe von Personen kann den Dialog jederzeit mit einer finalen Entscheidung beenden. Dies stellt sie über die übrigen Dialogpartner*innen und gibt ihnen damit Macht, woraus eine beherrschende Position entstehen kann. Es gibt Kontexte, in denen dies nicht problematisch ist. Denken wir zum Beispiel an Eltern von Kindern, dann ist deren Habitus, für ihre Kindern abschliessend zu entscheiden, prinzipiell nicht nur zulässig, sondern geboten.[300] Der Grund dafür ist im Autonomiestatus der Kinder

299 Welche Handlungen angezeigt sind, ist vom Kontext abhängig. So können wir beispielsweise durch unser Wahl- und – wo das möglich ist – Abstimmungsverhalten Anliegen unterstützen, die das bestehende System auf eine legitimationssteigernde Weise reformieren. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen können aber auch nach involvierteren Formen verlangen, die inner- oder ausserhalb der etablierten Institutionen Anwendung finden.

300 Diese Aussage ist nicht mit jener zu verwechseln, Eltern dürften willkürlich oder gegen das Interesse des Kindes entscheiden. Ebenfalls verneint die Anerkennung der „souveränen" Autorität der Eltern gegenüber ihren Kindern nicht deren Rechte.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu suchen. Sie sind – und können es noch nicht sein –[301] keine autonomen Akteur*innen und können (noch) nicht mit ihren Eltern in einen egalitären Dialog treten. Der politische ist aber ein anderer Kontext, insbesondere wenn wir eine demokratische Messlatte anlegen.[302] Berücksichtigen wir die zentrale Stellung der Idee, die Bürger*innen sollen sich in einer demokratisch verfassten Gesellschaft als gleichwertige und -berechtigte politische Akteur*innen begegnen, dann gibt uns dies gute Gründe, Vergleichbares im privaten Kontext ebenfalls einzufordern und die notwendigen Kompetenzen aufzubauen. Sollen Kinder später als autonome Bürger*innen politisch partizipieren können, sind die dafür notwendigen Fertigkeiten, Fähigkeiten und Einstellungen zu fördern (vgl. dazu auch Barry 2001, 200). Unter anderem in der deutschsprachigen politischen Bildung ist dieses Ziel unter dem Stichwort *politische Mündigkeit* breit akzeptiert (Ziegler 2018, 98). Kinder und Jugendliche sollen später in der Lage sein, informiert, interessen- und wertegeleitet am Politischen teilhaben zu können. Damit sind demokratische Systeme auf emanzipatorische Bildungsarbeit angewiesen (Lösch 2010, 115). Für Luara Ferracioli (2015, 376) ist diese Bildungsarbeit klar eine staatliche Aufgabe, da für sie nur der Staat bzw. staatliche Autorität die Entwicklung individueller Autonomie für alle Kinder und Jugendliche sicherstellen kann. Eine Position, die auch von liberalen Autor*innen wie Brain Barry (2001, 201) geteilt wird. Autor*innen wie Chandran Kukathas (2001) weisen die Idee staatlicher Bildung dagegen zurück, weil diese unter anderem nicht mit der liberalen Idee vereinbar sei, Staaten sollen uns nicht indoktrinieren.

Ein Kernelement einer Demokratie ist die Vorstellung, es handle sich dabei um ein gemeinsames Projekt gleichwertiger oder gleichberechtigter Bürger*innen. Dies impliziert – egal wie wir die Frage beantworten, welche Rolle die Bürger*innen einnehmen sollen – die Notwendigkeit eines

301 Piaget folgend sind Kinder etwa ab zehn Jahren in der Lage, autonom zu entscheiden, nach welchen Normen sie handeln wollen. Ab elf oder zwölf Jahren kommt die Fähigkeit hinzu, logisch schlüssige Entscheidungen zu treffen (Burdewick 2010, 353). Unter Rückgriff auf Lawrence Kohlbergs (2014) Forschung zu den Phasen der Moralentwicklung kann man bezüglich moralischen Urteilen davon ausgehen, dass Jugendliche ab circa zwölf Jahren dieselbe Phase wie die meisten Erwachsenen erreicht haben und zu konventionellen Moralurteilen fähig sind und moralische Entscheidungen auf der Basis von übergreifenden Regeln fällen können (Burdewick 2010, 356).

302 Diese Diskussion nehme ich im Abschn. 7.2.2 erneut auf und präsentiere eine Verteidigung staatlich (oder zumindest gesamtgesellschaftlich) organisierter Bildung.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleichberechtigten Dialoges.[303] Dieser stellt wiederum die Grundlage dar, auf der die kollektiven Handlungen aufbauen sollen. Welche Struktur dem demokratischen Prozess dabei zugrunde liegt, ist nicht relevant. Sowohl direkt- als repräsentativdemokratische Vorstellungen greifen auf die Idee eines handelnden Kollektivs zurück. Daraus folgt eine Erlaubnis, kollektiv mit anderen zu handeln. Wie weit diese reicht, ist aber umstritten. Dies zeigt sich zum Beispiel an der Idee, ein Kernelement des Verfassungsstaats sei dessen Selbsteinschränkung durch das (Verfassungs-)Recht (siehe dazu z. B. Stein 2021). Diese Selbstbindung durch Recht schränkt den politischen Spielraum für kollektives Handeln ein. Dies dient zweierlei Zielen. Erstens soll die Selbstbindung durch die Grundrechte die Risiken demokratischer Entscheidungsverfahren minimieren.[304] Zweitens soll die Einschränkung des jetzigen politischen Handlungsspielraums sicherstellen, dass zukünftige Generationen ebenfalls noch handeln können.[305] Die Etablierung po-

303 Die Gleichwertigkeit impliziert aber nicht, dass wir alle Aussagen gleich gewichten müssen und sollen. Hat eine Person Expertise, dann gibt uns das gute Gründe, deren Aussagen – solange sie auf Expertise gründen – mehr Gewicht zu geben. Dafür sprechen nicht nur pragmatische, sondern auch normative Überlegungen. Stalnaker (2002) folgend können wir den öffentlichen Diskurs als ein kooperatives Projekt verstehen, welches auf wahre Informationen zielt. Jaster und Lanius (2021, 178n3) geben in ihrer Betrachtung über Bullshit im politischen Diskurs richtigerweise zu bedenken, dass dieses Verständnis nicht auf jeden Diskurs zutreffen muss. Es erfasst aber – so Jaster und Lanius auf Dryzek et al. (2019), Habermas (2006) und Landemore (2014) verweisend – das normative demokratische Verständnis davon, was ein öffentlicher Diskurs sein soll. Zielt der demokratische Diskurs auf „Wahrheit", dann können uns Expert*innen durch ihr Verständnis der Materie dabei helfen, wahre Informationen zu identifizieren und Des- und Misinformationen herauszufiltern.

304 Für Stein (2021, 5) besteht das Risiko beispielsweise in der Einschränkung individueller Freiheit sowie einer Verletzung des Gemeinwohls durch „irrationales" Handeln. Die Gefahr der Diskriminierung einer Minderheit durch die Mehrheitsgesellschaft ist ebenfalls ein Grund, der genannt wird, um zu begründen, weshalb die Entscheidungskompetenzen einer politischen Gemeinschaft zu beschränken sind. John Stuart Mill ([1859] 1988, 10) zählt z. B. die „Tyrannei der Mehrheit" – neben der „Tyrannei der Behörde", zu jenen Problemen, vor den sich eine demokratische Gesellschaft schützen muss. Der Grund dafür ist die Tendenz zur Konformität, welche einer Gesellschaft inne wohnt. Wer von der gesellschaftlichen Normalität abweicht, läuft Gefahr, von der Mehrheit in seiner Individualität eingeschränkt und unterdrückt zu werden.

305 Als Beispiel einer verfassungsmässigen Selbsteinschränkung, welche die zukünftige Handlungsfähigkeit sichert, nennt Stein (2021) den „Klimabeschluss" des Bundesverfassungsgerichts vom 24. März 2021 (BVerfG, 1 BvR 2656/18 -, Rn. 1–270). Darin anerkennt das Gericht die Möglichkeit einer zukünftigen Freiheitsverletzung der jungen Beschwerdeführenden an, da die zulässige Menge von Treibhausgasen, wel-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

litischer Strukturen ausserhalb der verfassungsrechtlichen Ordnung, die gemäss der radikalen Interpretation der Dienstleistungskonzeption möglich ist, lässt sich damit nicht vereinbaren. Aber selbst wenn wir die Möglichkeit legitimierter Strukturen ausserhalb des durch das Verfassungsrecht definierten Spielraums ablehnten, verneinten wir damit nicht den demokratischen Handlungsspielraum, *innerhalb* des verfassungsrechtlichen Rahmens neue Institutionen zu schaffen sowie die Kompetenzen bestehender Institutionen zu verändern. Dann kann der Staat aber nicht der Souverän sein, da ihm, können andere über seinen Kompetenzumfang bestimmen, die Kompetenz-Kompetenz – d. h. die Kompetenz, die Grenzen der eigenen Kompetenzen festzulegen – fehlt.

Könnten wir dann nicht den Souverän im „Volk" – d. h. in der Gesamtheit der Stimmbürger*innen – verorten? Dagegensprechen aber die verfassungsrechtlichen Schranken, welche die Kompetenzen des „Volks" ebenfalls einschränken. Folglich gibt es bereits ohne die radikale Interpretation der Dienstleistungskonzeption gute konzeptionelle Gründe, die Idee souveräner politischer Autorität zumindest kritisch zu hinterfragen. Möchte man folglich Staaten (ganz oder teilweise) legitimieren, dann ist das Konzept der Souveränität entweder zu verwerfen oder zu modifizieren. Akzeptieren wir die radikale Interpretation der Dienstleistungskonzeption, dann setzt die sich daraus ergebende Möglichkeit neuer Autoritäten das etatistische Projekt in einem positiven Sinn unter Druck. Es reicht nicht aus, zu argumentieren, Staaten seien eine Möglichkeit, eine Gesellschaft zu organisieren. Man muss darlegen, weshalb Staatlichkeit besser, gerechter oder legitimierter ist als die Alternative einer anarchistischen Gesellschaft.

Welche Strategien stehen dem etatistischen Projekt unter diesen Umständen zur Verfügung, um den anarchistischen Herausforderer*innen zu begegnen? Grundsätzlich sind dies dieselben, welche der anarchistischen Herausforderung ebenfalls zur Verfügung stehen. Befürworter*innen einer etatistischen Ordnung können erstens einen positiven Ansatz verfolgen und versuchen darzulegen, weshalb eine nicht staatliche Lösung moralisch unmöglich sei. Dafür muss man die Möglichkeit einer anarchistischen Gesellschaft nicht per se zurückweisen. Es ist ausreichend zu argumentieren, die Voraussetzungen für eine solche seien so hoch, dass eine anarchistische Ge-

---

che ausgestossen werden darf, um die Klimaziele nicht zu verfehlen, gemäss dem Bundes-Klimaschutzgesetz mehrheitlich im nächsten Jahrzehnt verbraucht werden sollen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sellschaft kaum jemals zu verwirklichen sei.[306] Zweitens können die Befürworter*innen auf einen skeptischen Ansatz zurückgreifen. Sie können die Möglichkeit einer anarchistisch verfassten Gesellschaft theoretisch akzeptieren und argumentieren, eine solche sei vorstellbar. Sie können sich dann aber auf den Standpunkt stellen, die Argumente für eine solche seien aus Gründen der Performanz, Gerechtigkeit, Fairness o. Ä. nicht überzeugend. Den Befürworter*innen einer etatistischen Ordnung steht darüber hinaus noch eine dritte Möglichkeit offen, wie sie mit der anarchistischen Herausforderung umgehen können: teilweise Akzeptanz der anarchistischen Kritik am Status quo. Diese Strategie ist insbesondere aus einer liberalen Position heraus vielversprechend. Wie wir gesehen haben, gibt es in Bezug auf das Konzept Freiheit Parallelen zwischen dem liberalen und anarchistischen Denken (vgl. Abschn. 6.1.2).

Für zeitgenössische liberale Autor*innen ist Freiheit *a priori* gesetzt und die Beweislast liegt bei jenen, die Freiheit einzuschränken gedenken (vgl. z. B. Barry 2001, 122; Mill [1869] 1984, 262; Rawls 1999, 220; 2001, 44). Zudem ist das Konzept des selbstbestimmt handelnden Individuums eng mit der liberalen Tradition verbunden (Christman 2015, 141; 2017, Abschn. 3.1). Auf dieser Grundlage aufbauend lässt sich eine liberale Position skizzieren, die bestimmte Bereiche staatlichen Handelns zu legitimieren vermag, ohne die zentralen Punkte der anarchistischen Herausforderung negieren zu müssen. Versteht man den Liberalismus als ein emanzipatorisches Projekt, dann sind sowohl Elemente der negativen als auch der positiven Herausforderung[307] geeignet, um von Liberalen aufgenommen zu werden. Zu nennen sind unter anderem der Fokus auf Freiheit sowie Selbstbestimmung und der damit verbundenen Blick auf Autorität. In ihrer dialogischen Form hat

306 Ein solches Argument kann zum Beispiel um das Recht des Stärkeren herum konstruiert werden: Wenn nicht genügend Gesellschaftsmitglieder die notwendigen Fähigkeiten und die nötige Bereitschaft zur sozialen Kooperation an den Tag legen, fehlt den anarchistischen Institutionen das Fundament für eine egalitäre, auf Freiwilligkeit basierende Gesellschaft. Ohne zwangsbewehrte Instrumente können sich dann jene Interessen durchsetzen, welche das grösste Gewaltpotenzial besitzen.

307 Derweil Liberalismus oft mit individualistischen Vorstellungen über Gesellschaft in Verbindung gebracht wird, ist Individualismus keine notwendige Voraussetzung für eine liberale Position. So gibt es in der liberalen Theoriefamilie auch eine (gemässigt) kollektivistische Strömung (vgl. dazu z. B. Gaus, Courtland, und Schmidtz 2020, Abschn. 3.4). Damit ist eine „liberale" Gesellschaft, welche die positiven Freiheitsaspekte aufnimmt, die für den Anarchismus kennzeichnend sind, nicht undenkbar. Inwiefern ein kollektivistischer Liberalismus und eine anarchistische Position kongruent sind, wäre aber noch vertieft zu analysieren.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese einen emanzipatorischen Anspruch, der darauf hinausläuft, selbstbestimmtes Handeln zu ermöglichen. Ein solcher Blick muss über negative Schutzrechte hinausgehen, denn lediglich vor dem Eingriff von aussen geschützt zu sein, reicht nicht aus, um autonom handeln zu können. Dazu sind einerseits Fähigkeiten und Fertigkeiten notwendig, die zu erlernen sind, und andererseits muss der gesellschaftliche Kontext autonomes Handeln fördern, was etwa den Zugang zu erforderlichen Ressourcen wie Zeit oder Raum voraussetzt.

Die Frage ist somit, welche Bereiche staatlichen Handelns das grösste Legitimationspotenzial besitzen, weil sie uns dabei unterstützen, autonom handeln zu können.[308] Welches sind die „positiven", Selbstbestimmung fördernden Elemente staatlichen Handelns? Schlagen wir diese Richtung ein, stellt sich die Frage, was eine Person benötigt, um frei und autonom zu sein. Die klassische liberale Antwort ist Privateigentum respektive dessen Schutz. Für einige Autor*innen sind Freiheit und Privateigentum gar ein und dasselbe: Entweder werden dann Freiheitsrechte als eine Form von Eigentum oder Eigentum als Form von Freiheit verstanden. Andere haben wiederum argumentiert, Privateigentum schütze Freiheit respektive sei deren bester Schutz. Der Schutz des Eigentums ist beispielsweise der Faktor, der die Menschen in Lockes Naturzustand dazu motiviert, diesen zu verlassen (vgl. Abschn. 2.2.1): Obwohl der Naturzustand bei Locke durch vollkommene Freiheit und Gleichheit geprägt ist, geben die darin lebenden Menschen diesen Zustand auf und schliessen sich zu einem Staat zusammen. Der Grund dafür ist die Unsicherheit, welche den Naturzustand prägt (Locke [1689] 2012, II § 123–131). Die daraus entstehende Gefahr für das Privateigentum lässt die Menschen den präpolitischen Zustand verlassen und eine politische Gemeinschaft gründen. Der Schutz des Eigentums ist somit die hauptsächliche Motivation für die Gesellschafts- und Staatsgründung. Durch den Akt des Zusammenschlusses – welcher nur durch Einwilligung zustande kommt – übertragen die Bürger*innen u.a. ihr natürliches Recht zum Bestrafen. Dies legitimiert die staatliche Sicherung der (Eigentums-) Ordnung durch Abschreckung gegen innen und aussen. Deren Anwendung muss aber auf Frieden, Sicherheit und öffentliches Wohl zielen.

Ein weiteres Beispiel eines liberalen Projekts, in dem Privateigentum eine zentrale Rolle darin spielt, Staatlichkeit zu legitimieren, ist Immanuel

308 Die Frage liess sich ebenfalls negativ formulieren: Welche Bereiche staatlichen Handelns besitzen ein tiefes Legitimationspotenzial, weil sie uns nicht dabei unterstützen, autonom zu handeln?

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kants. Für ihn stellt das Privatrecht ein universelles horizontales Medium dar, das den Verkehr zwischen den Menschen regelt (Loick 2012, 114). Das Recht definiert die „[…] Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (Kant, MS, AA VI:219). Die willkürliche Verwendung meines Eigentums ist dabei eine notwendige Voraussetzung für Freiheit. Nur wenn ich φ ohne Rücksicht auf andere verwenden kann, bin ich frei von äusseren Einflüssen (Loick 2012, 118–19). Das Recht beschränkt die individuelle Freiheit – die für Kant (MS, AA VI:237) unser einzig angeborenes Recht ist – auf die Sphäre des Einzelnen. Zwang ist dem Recht dabei inhärent und dient als Schutzmechanismus gegen die Freiheit negierendes – d. h. widerrechtlich und damit unmoralisches – Verhalten (Braun, Heine, und Opolka 2008, 288; Loick 2012, 120). Eine rein privatrechtliche Ordnung ist für Kant aber nicht haltbar, weil diese die individuelle Freiheit nicht zu schützen vermag. Wollten die Menschen in diesem Zustand verbleiben, täten sie unrecht (Kant, MS, AA VI:307–308). Lediglich eine staatliche Ordnung ist für ihn in der Lage, die zwangsbewehrten Rechtsnormen durchzusetzen und damit ein geregeltes Nebeneinander der Bürger*innen zu garantieren sowie deren Eigentumsansprüche zu sichern. Aus dieser Fähigkeit folgt die Rechtfertigung von Staatlichkeit und die Notwendigkeit eines öffentlichen Rechtes.[309]

Die „neuen" Liberalen hinterfragten diese enge Verknüpfung von Freiheit und Privateigentum, da Eigentum zu ungerechten Machtverteilungen führen kann (für einen Überblick, siehe z. B. Gaus, Courtland, und Schmidtz 2020, Abschn. 2.1 – 2.2). Daraus ergibt sich unter anderem die Frage, wie Eigentum (und andere Ressourcen) in einer Gesellschaft zu verteilen sind. Eine Antwort darauf gibt unter anderen John Rawls' Projekt, das danach fragt, welche Grundlagen einer gerechten Gesellschaft zugrunde liegen. Rawls argumentiert, das Differenzprinzip, welches die Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens wählen, sei eine Anerkennung davon, dass eine Gesellschaft im Grundsatz auf eine Weise zu organisieren sei, die keiner Gruppe erlaubt, auf Kosten einer anderen voranzukommen (Rawls 2001, 122–24). Rawls' Differenzprinzip besagt, dass soziale und ökonomische Ungleichheiten dann legitim sind, wenn sie unter Einschränkung

309 Da alle ein Recht darauf haben, von Rechtsunsicherheit vorstaatlicher Zustände frei zu sein, und nur der Staat Rechtssicherheit garantieren kann, haben alle ein Recht auf eine staatliche Ordnung (Loick 2012, 120–21). Damit ist Staatlichkeit nicht nur eine, sondern die einzige Möglichkeit für ein moralisches Zusammenleben.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des gerechten Spargrundsatzes den am schlechtesten Gestellten die grössten Vorteile bringen (Rawls 1999, 220). Dieser Idee folgend kann man argumentieren, Eigentum sei lediglich bis zu einem gewissen Umfang geschützt.[310] Was über diesen hinausgeht und soziale und ökonomische Ungleichheiten stützt oder generiert, steht nicht mehr in der Verfügungsgewalt der besitzenden Person und eine Umverteilung ist legitim.

Für Rawls ist Umverteilung denn auch ein Mittel, um Gerechtigkeit herzustellen.[311] Im Essay „Verteilungsgerechtigkeit" (2002) setzt sich Rawls mit den Implikationen seiner zwei lexikalisch geordneten Gerechtigkeitsprinzipien auseinander: Erstens haben gemäss dem *Gleichheitsprinzip* alle das gleiche Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, welches sich für alle verwirklichen lässt (Rawls 1999, 220). Zweitens sind gemäss dem zweiteiligen, aus dem *Differenzprinzip* (a) und *Chancengleichheit* (b) bestehendem *Unterschiedsprinzip* soziale und ökonomische Ungleichheiten lediglich dann zulässig, wenn sie a) unter Einhaltung des gerechten Spargrundsatzes den am schlechtesten gestellten Gesellschaftsmitgliedern den grösstmöglichen Vorteil bringen und wenn b) die damit verbundenen Positionen und Ämter gemäss fairer Chancengleichheit allen offenstehen. Die Aufgabe der zwei Gerechtigkeitsprinzipien ist es, die Ver-

310 Für Rawls (2001, 114) ist das Recht auf Privateigentum eine der Grundfreiheiten. Privateigentum schafft für ihn eine materielle Basis für individuelle Unabhängigkeit und Selbstrespekt. Das Recht auf Privateigentum als Grundfreiheit umschliesst für Rawls weder ein Recht auf Eigentum an natürlichen Ressourcen und Produktionsmittel, noch ein Recht auf Eigentum, welches das gleiche Recht auf das gleiche Recht auf Teilhabe an der Kontrolle der Produktionsmittel und der natürlichen Ressourcen beinhaltet, die beide in gesellschaftlichem und nicht in privatem Besitz sein müssen. Diesen umfassenderen Konzeptionen des Rechts auf Privateigentum sind für Rawls keine Grundfreiheiten, weil sie nicht notwendig sind, um eine ausreichende Entwicklung moralischer Fähigkeiten und deren Ausübung nicht notwendig sind. Damit sind sie keine notwendige gesellschaftliche Voraussetzung für Selbstrespekt. Daraus folgt aber nicht, die umfassenderen Konzeptionen seien nicht zu legitimieren.

311 Für Rawls (2001, 135–40) soll die Umverteilung von Reichtum und Kapital verhindern, dass ein kleiner Teil der Gesellschaft die Wirtschaft und indirekt auch das politische Leben kontrolliert. Damit dient Umverteilung nicht primär dazu, für alle ein ausreichendes soziales Minimum sicherzustellen. Dieser Fokus – der für Rawls den *kapitalistischen Wohlfahrtsstaat* auszeichnet – ist problematisch, weil dieser mit Monopolen und Oligopolen vereinbar ist. Diese untergraben aber die Chancengleich zur Marktteilnahme. Das Regime der *Eigentumsdemokratie* sichert dagegen durch Umverteilung die Chancengleichheit, womit es mit den Gerechtigkeitsprinzipien vereinbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teilungsdimension von Institutionen zu regeln, indem sie vorgeben, wie Rechte und Pflichten für die gesamte Gesellschaft festzulegen sind.

Die zentrale Frage der Verteilungsgerechtigkeit ist gemäss Rawls, wie mit den unterschiedlichen Lebensaussichten – die sich durch die unterschiedlichen individuellen Ausgangslagen ergeben – und den sich daraus ergebenen Ungleichheiten umzugehen ist. Unter Rückgriff auf das Differenzprinzip argumentiert Rawls (2002, 359–75), wir könnten die Ungleichheiten dann, und nur dann, rechtfertigen, wenn die besseren Chancen und Aussichten der besser gestellten Personen die Ausgangslage der schlechter gestellten verbessert. Um den Gerechtigkeitsprinzipien zu genügen kommt eine gerechte konstitutionelle Demokratie für Rawls nicht darum herum, regulierend in die Wirtschaft einzugreifen. Nur dadurch lässt sich Verteilungsgerechtigkeit erreichen. Um den Gerechtigkeitsprinzipien zu genügen, muss eine Gesellschaft basierend auf drei Elementen agieren. Erstens gibt eine gerechte Verfassung die gesellschaftliche Grundstruktur vor, welche die gleichen Grundfreiheiten für alle sichert. Zweitens ist Politik ein gerechter Prozess, durch den Regierungen gewählt und Gesetze verwirklicht werden. Drittens hat die Regierung die Chancengleichheit sowie einen Minimalstandard zu gewährleisten. Um die sich daraus ergebenden Aufgaben zu erfüllen, benötigt ein Staat für Rawls auf konzeptioneller Ebene vier Abteilungen.[312] Die *Allokationsabteilung* sichert den wirtschaftlichen Wettbewerb. Dazu verhindert sie die Konzentration von Marktmacht (z.B. durch ein Monopol) und greift ein, wenn Preise ihrer Informationsfunktion nicht nachkommen. Dies ist etwa dann der Fall, wenn Preise den sozialen Nutzen oder soziale Kosten nicht angemessen berücksichtigen. Die *Stabilisierungsabteilung* hält eine vernünftige Vollbeschäftigung aufrecht. Dies soll eine freie Berufswahl und gute Verdienstmöglichkeiten sichern. Die *Umverteilungsabteilung* sichert das soziale Minimum. Die *Verteilungsabteilung* sichert eine gerechte Einkommensverteilung langfristig, indem sie Schenkungen und Erbschaften besteuert und über Steuern die Kosten für öffentliche Güter und Umverteilungszahlungen deckt.

Wie Rawls selber zu bedenken gibt, ergeben sich aus den Eingriffen in die Wirtschaft Effizienzverluste. Diese müssen wir aber für ein gerechtes System in Kauf nehmen. Und gemäss Rawls „[…] müssen [wir] annehmen, dass […] das Sozialsystem als Ganzes so gestaltet werden kann, dass es

312 Da die vier Abteilung lediglich konzeptioneller Natur sind, müssen sie sich nicht zwingend mit dem effektiven Institutionengefüge eines Staates decken und die Aufgaben der vier Abteilungen können über verschiedene Institutionen verteilt sein.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Prinzipien der Gerechtigkeit mit dem allerkleinsten Verlust an Effizienz genügt" (373). Das soziale Minimum, welches die Umverteilungsabteilung sichert, ist gemäss Rawls dem Differenzprinzip folgend so hoch anzusetzen, dass dadurch die Aussichten der am schlechtesten gestellten Person maximiert wird. Rawls geht es dabei nicht um eine Einkommensnivellierung. Dem gerechten Spargrundsatz folgend ist der Minimalstandard an jenem Punkt anzusetzen, der erstens ausreichendes Sparen noch erlaubt und zweitens die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft nicht (zu stark) verringert. Wie die Position Rawls'[313], die ich hier kurz skizziert habe, (wenn auch etwas anekdotisch) zeigt, ist die Befürwortung von Umverteilung mit einer liberalen Position vereinbar.[314] Als Konsequenz daraus kann der Schutz von Eigentum für Rawls nicht absolut sein.

Können wir in beiden Positionen eine Gemeinsamkeit ausmachen? Auf der einen Seite haben wir eine Position, der es um den Schutz des Eigentums geht. Dieses ist die Grundlage, um frei zu sein. Frei nach Kant gesagt verlangt Freiheit danach, exklusive Verwendungsrechte an bestimmten Dingen zu besitzen, aus denen sich ableitet, darüber „willkürlich" verfügen zu können. Auf der anderen Seite haben wir eine Position, die Ungleichheiten lediglich bedingt akzeptiert und Freiheit und Eigentum entkoppelt oder

313 Rawls' Position ist – auch innerhalb des liberalen Spektrums – nicht unumstritten. Beispielsweise stellt sich die Frage, ob Rawls Menschenbild korrekt ist. Rawls nimmt an, die sich aus dem Schleier des Nichtwissens ergebende Unsicherheit motiviere die Menschen, die Maximin-Regel anzuwenden und somit eine Gesellschaft zu schaffen, in der es selbst den am schlechtesten gestellten Personen noch verhältnismässig gut geht. Folgen wir der Maximin- oder Minimax-Regel, dann bildet dasjenige Ergebnis, welches im ungünstigsten Fall erzielt wird, die Entscheidungsgrundlage. Aus diesem Grund handelt es sich um eine pessimistische Entscheidungsmaxime (vgl. Laux, Gillenkirch, und Schenk-Mathes 2012, 83–84). Wären die Menschen tatsächlich so risikoavers, wie Rawls' Urzustand vermuten lässt? Ebenfalls scheint dieser in Bezug auf die gewählten Gerechtigkeitsprinzipien nicht neutral zu sein (vgl. Nozick 1974, 199), was die Frage aufwirft, ob es sich bei Rawls' Argumentation um ein Petitio Principii handelt.

314 Wie meine Diskussion von Simmons' Besitzrechtstheorie im Abschn. 4.4.2 zudem zeigt, müssen wir nicht notwendigerweise auf einen Ansatz zurückgreifen, der auf Endzustandsüberlegungen basiert. Eine modifizierte lockeanische Position, die historische Rechte ins Zentrum stellt, kann zum Schluss kommen, dass Eigentumsrechte nicht absolut sind: Für Simmons ([1994] 2001) sind Eigentumsrechte insofern kontextabhängig, als dass diese einer Akkumulationsbeschränkung unterliegen. Wie viel wir uns von φ aneignen dürfen, ist abhängig davon, was ein gerechter Anteil von φ ist. Verändern sich die Gegebenheiten, dann verändert sich gegebenenfalls, was ein gerechter Anteil von φ darstellt. Ergo kann sich der Umfang oder Inhalt von Zugangs- oder Eigentumsrechte ändern, wenn sich die Umstände ändern.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lediglich lose aneinanderbindet. Denn der ungleiche Zugang zu Ressourcen hindert die schlechter Gestellten, von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen. Die Idee von Sicherheit oder Schutz ist dieser Position aber weiterhin zu eigen. Es geht aber – zumindest im Falle von Rawls – um soziale Sicherheit, die durch ein soziales Minimum zu gewährleisten ist. Auf den ersten Blick mögen diese beiden Positionen unvereinbar scheinen. Denn Schutz des Eigentums und Umverteilung verlangen diametral entgegengesetzte Handlungen. Ausgehend von der Frage, was die Motivation hinter diesen Massnahmen ist, können wir aber eine Interpretation anbieten, die erlaubt, beide Positionen zumindest auf der abstrakten Ebene zu versöhnen.[315] Angesichts der zentralen Rolle, welche das Konzept Freiheit im liberalen Denken einnimmt, ist es nicht abwegig, die verschiedenen liberalen Positionen als eine Antwort auf die Frage zu verstehen, wie wir individuelle Freiheit verwirklichen können. Neben unsere Person betreffende Eigenschaften legen die Autor*innen den Fokus, wie wir gesehen haben, auf „äussere", d. h. von unserer Person verschiedene Faktoren. Wir benötigen Ressourcen, über die wir frei respektive „willkürlich" verfügen können.

Stellen wir uns zwei Personen aus unterschiedlich situierten Familien vor, erkennen wir rasch, dass Eigentum – zumindest im heutigen (westlichen) Kontext – ein Freiheit förderndes Element ist. Auf der einen Seite Peter. Er wurde in eine Familie der gehobenen Mittelschicht hineingeboren, konnte daher gute Schulen besuchen und arbeitet heute in einer Managementposition. Sein Lohn erlaubt ihm nicht nur, seine laufenden Ausgaben zu decken, sondern auch zu sparen. Seine finanziellen Mittel ermöglichten ihm beispielsweise, sich ein Sabbatical zu finanzieren, zu reisen, sich weiterzubilden usw. All dies erweitert seinen Handlungsspielraum und gibt ihm Möglichkeiten, von seiner Freiheit Gebrauch zu machen. Auf der anderen Seite haben wir Petra. Sie wurde in eine sozial und ökonomisch schwache Familie der Unterschicht hineingeboren. Sie kam daher nicht in den Genuss, gute Schulen besuchen zu können, und muss sich heute mit Jobs im Mindestlohn durchschlagen. Diese erlauben ihr mehr schlecht als recht, ihre laufenden Ausgaben zu decken, was ihr kaum die Möglichkeit gibt, zu sparen und dadurch ein Vermögen anzuhäufen.[316] Damit fehlen ihr aber die finanziellen Mittel, um sich weiterzubilden sowie jene Projekte

315 Es geht nicht um eine *Rekonstruktion* davon, was klassische sowie „neue" liberale Autor*innen effektiv zu ihren Positionen motiviert hat.

316 Damit ist ein sozialer Aufstieg aber nicht ausgeschlossen. Sie kann Glück haben und Geld gewinnen oder zum richtigen Zeitpunkt am richtigen Ort sein. Sie muss sich aber nicht nur auf ihr Glück verlassen. Ebenfalls besteht die Möglichkeit, dass Petra

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu verfolgen, welche ihrer Vorstellung eines guten Lebens entsprechen. Ebenso kann Petra sich es weniger leisten, Teilzeit zu arbeiten, was ihre frei verfügbare Zeit reduziert. All dies schränkt ihren Handlungsspielraum und ihre Möglichkeiten ein, von ihren Freiheiten Gebrauch zu machen.

Wie es scheint, sind wir auf gewisse Ressourcen angewiesen, um frei und autonom zu handeln. Wir benötigen Zeit, um unsere Ziele verfolgen zu können. Daneben benötigen wir Zugang zu Bildung. Nicht nur weil dies in einer kapitalistischen Gesellschaft mit besseren Jobs korreliert, sondern auch, weil Bildung eine Voraussetzung ist, um autonom handeln zu können. Im Bildungskontext bezieht sich der Begriff der Autonomie unter anderem darauf, rationale und emotionale Fähigkeiten zu entwickeln, die erlauben, Ziele und Gründe abwägen zu können (Betzler 2016, 260). Das Ideal „Autonomie" ist denn auch ein zentrales, in der aktuellen bildungsphilosophischen Literatur dominantes Bildungsziel (Meyer 2011, 6) und ist für Theodor Adorno ([1969] 2003, 133) eine Selbstverständlichkeit. Neben den kognitiven Werkzeugen, die wir uns durch Bildung aneignen können, benötigen wir auch physische „Werkzeuge", um handlungsfähig zu sein. Darüber hinaus benötigen wir Sicherheit: Beispielsweise die Sicherheit, ein Dach über dem Kopf zu haben oder die Sicherheit, nicht angegriffen zu werden. Eigentum kann dabei helfen, in den Genuss der notwendigen Ressourcen zu kommen, und gibt uns, gewisse Sicherheiten, solange wir uns unseres Eigentums (zumindest mittelfristig) sicher sein können. Ist Eigentum als Ressource oder als eine Art Metaressource, die uns erlaubt, andere Ressourcen zu erlangen, eine Voraussetzung, um frei handeln zu können, dann haben wir einen guten Grund, dieses bis zu einem gewissen Grad zu schützen. Wir haben aber auch gute Gründe, Eigentum umzuverteilen oder die sich daraus ergebenden Ressourcen jenen zugänglich zu machen, die nicht so gut gestellt sind. Die Situation, in die wir hineingeboren werden, ist nicht selbstverschuldet, womit der Ausschluss oder die Minimierung der Fähigkeit, frei zu handeln, unfair scheint. Ungleichheiten sind auch Quellen von (ökonomischer) Macht, wie wir beispielsweise im Zusammenhang mit der kritischen Betrachtung von Simmons' Anarchismus in Abschn. 4.4.2 gesehen haben. Für Locke ([1689] 2012, II, § 27) folgt aus unserem Eigentumsrecht an uns selber die Möglichkeit, Eigentum an φ zu erlangen, indem wir unsere Arbeit mit φ vermischen. Dadurch können Personen Grundei-

erfolgreich eine Dienstleistung oder ein Produkt entwickeln und anbieten kann, was ihr erlauben kann, sozial aufzusteigen. Gegenüber Peter besitzt Petra aber ein nicht zu ignorierendes Handicap.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gentum erwerben, woraus sich eine Situation ergeben kann, in der einige Menschen viel und viele wenig besitzen. Indem das Land das Eigentum der Besitzenden ist, „blockieren" diese, dass die Besitzlosen durch ihre Arbeit – was gemäss Lockes Arbeitstheorie gerade Besitz an Dingen begründet – Eigentum erlangen können. Derweil die Besitzenden die Möglichkeit haben, ihr Eigentum zu bearbeiten respektive bearbeiten zu lassen, bleibt den Besitzlosen dagegen lediglich das Eigentum an sich selbst. Sie müssen somit, um ein Auskommen zu finden, ihre Arbeitskraft verkaufen (Loick 2016, 37–38). Dies bringt die Besitzenden in eine vorteilhafte Situation, in der die Besitzlosen von ihnen ganz oder teilweise abhängig sind.

Die Problematik dieses hegemonialen Potenzials von Eigentum ist dabei keine Konsequenz von Lockes Theorie der Eigentumsaneignung, sondern aus anarchistischer Sicht ist einer auf Privateigentum basierenden Ordnung inhärent. Der Grund dafür ist für klassische Anarchist*innen wie Proudhon die Verknüpfung von Staatlichkeit und Privateigentum sowie die diesem zugrunde liegende Idee der exklusiven Verfügungsgewalt über etwas (Kinna und Prichard 2019). Besitze ich φ und folgt aus meinem Besitz an φ ein Recht, andere davon auszuschliessen, φ zu benutzen, dann kann mein Besitz an φ zu einem *Kaputtbesitzen* führen (vgl. Abschn. 4.4.2). Dieser Begriff, den Loick (2016, 34–35) einer Parole von Hausbesetzer*innen entlehnt, fängt die freiheitshemmende Wirkung von Eigentum ein. Zum einen stellen Hausbesetzer*innen mit ihren Handlungen eine notwendige Verbindung zwischen dem Gebrauch von φ und dem Besitz von φ infrage. Zum anderen – und das ist in diesem Kontext der entscheidende Punkt – ist der Besitz an φ ein Hindernis am Gebrauch von φ. So bleiben Gebäude in Städten mit knappen oder faktisch nicht mehr vorhandenen günstigem Wohnraum z. T. ungenutzt. Ein anderes Beispiel sind Patente auf Medikamente. Gesellschaften im globalen Süden haben Mühe damit, genügend Impfdosen gegen COVID-19 zu erhalten, dürfen aber selber keine produzieren, weil das geistige Eigentum an den Impfstoffen westlicher Pharmaunternehmen sie ausschliesst. Eigentum muss nicht, kann aber hegemoniale Strukturen herstellen oder stützen, die wiederum für breite Bevölkerungsschichten freiheitshemmend sind. Eine mögliche liberale Antwort ist, Simmons' Überlegungen zu historischen Rechten folgend zu argumentieren, diese veränderten sich im Lauf der Zeit (vgl. Abschn. 4.4.2). In Anlehnung an Lockes Akkumulationsbeschränkung kann es für Simmons ([1994] 2001, 233; 2016, 180–81), verändern sich die Umstände in einem relevanten Sinn, zu einer obligatorischen Reduzierung von Eigentumsrechten kommen. Dies gibt uns ein Instrument zur Hand, um die Problematik des Kaputtbesit-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zens, wenn nicht völlig zu verhindern, dann doch zu entschärfen. In der Konsequenz sind Eigentumsrechte nicht absolut.

Diese Überlegungen stellen die enge Verknüpfung zwischen Freiheit und (Privat-)Eigentum infrage. Sie zeigen aber ebenfalls, wie wichtig der sichere und freie Zugang zu gewissen Ressourcen und Instrumenten ist. Wir müssen Zeit und Raum haben – aber inwieweit dieses Haben exklusiv sein muss, sei dahingestellt. Da Eigentum nicht das vereinende Element zwischen der klassischen und „neuen" liberalen Position sein kann, bleibt noch Sicherheit als gemeinsames Konzept. Die Frage ist dann aber, wie dieses zu interpretieren sei. Denn das Konzept ist problematisch, weil es potenziell freiheitshemmend ist. In unserem Alltag erleben wir oftmals, wie das Konzept Sicherheit genutzt wird, um beispielsweise Einschränkungen der Privatsphäre oder die Etablierung von Zwangsmitteln zu rechtfertigen, die unsere Freiheiten einschränken.[317] Können wir das Konzept Sicherheit autonomiefördernd deuten? Wir können, indem wir auf die emanzipierenden Aspekte von Sicherheit fokussieren.

7.2 Sicherheit progressiv interpretiert

Für selbstbestimmtes Handeln ist Sicherheit essenziell. Müssen wir zum Beispiel durchwegs um Leib und Leben fürchten oder sind wir die meiste Zeit damit beschäftigt, genügend Nahrung zu finden, dann schränkt das unseren Handlungsspielraum massiv ein. Erst wenn wir uns in einer Situation wiederfinden, in der unsere Grundbedürfnisse gedeckt sind und wir die Sicherheit besitzen, dies bleibe zumindest mittelfristig so, haben wir eine vernünftige Basis, um uns um jene Lebensziele zu kümmern, die übers Überleben hinausgehen. Je nach angestrebtem Ziel brauchen wir den sicheren Zugang zu Ressourcen. Wollen wir uns beispielsweise mit der Frage befassen, ob sich staatliche Autorität legitimieren lässt, müssen wir unter anderem Zeit haben, um uns Gedanken zu machen. Daneben benötigen wir Zugang zu Informationen in Form von Literatur und – wollen wir

317 Ein Beispiel dafür ist das *Bundesgesetz über polizeiliche Massnahmen zur Bekämpfung von Terrorismus* (PMT), über welches die Schweizer Stimmbevölkerung am 13. Juni 2021 abgestimmt hat. Zur „Terrorismusbekämpfung" sieht das PMT diverse Massnahmen wie Kontakt- oder Ausreiseverbote oder Hausarrest vor, die gegen sogenannte „Gefährder*innen" ergriffen werden können. Die Befürworter*innen griffen dabei auf Sicherheit zurück, um für das PMT zu argumentieren (Bundesrat 2021, 113).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unsere Gedanken festhalten und ausformulieren – eine Möglichkeit, diese aufzuschreiben.

Akzeptieren wir die Notwendigkeit von Sicherheit für ein autonomes Leben, dann stellt sich im Kontext dieser Arbeit die Frage, ob und in welcher Form Staatlichkeit mit Rückgriff auf Sicherheit legitimiert werden kann. Sprechen wir in Zusammenhang von staatlichem Handeln von „Sicherheit", dann ruft dies zunächst Assoziationen zu zwangsbewehrten, mit der Rechtserhaltung und -durchsetzung betrauten Institutionen hervor. Der staatliche „Sicherheitsapparat" umfasst dabei unter anderem die Polizei, die Streitkräfte oder Nachrichtendienste. Wie wir in Abschn. 6.1.3 gesehen haben, gibt uns die positive anarchistische Herausforderung gute Gründe, zwangsbewehrte Institutionen grundsätzlich abzulehnen oder ihnen gegenüber äusserst kritisch zu sein.[318] Dies spricht nicht per se dagegen, rechtsdurchsetzende Institutionen legitimieren zu können. Angesichts ihres zwangsbewehrten Charakters sowie ihres disziplinierenden Charakters[319]

318 Die Skepsis ist gut mit einer liberalen Position vereinbar, bedenkt man die tendenziell ablehnende Haltung des Liberalismus gegenüber staatlicher Autorität. Eine Ausnahme davon ist z. B. der sogenannte *Ordoliberalismus*. Vertreter*innen dieser insbesondere in Deutschland einflussreichen liberalen Position argumentieren, Kapitalismus verlange nach einer bestimmten Ordnung. Diese stelle sich aber nicht von selber ein, weshalb ein starker und unabhängiger Staat diese etablieren und aufrechterhalten müsse. Für einen kurzen Überblick zum Ordoliberalismus, siehe z. B. Ötsch und Pühringer (2021).

319 Bereits die Möglichkeit, rechtlicher oder politischer Repression ausgesetzt zu sein, beeinflusst das Verhalten, was man als *chilling effect* bezeichnen kann. Der aus dem kanadischen und US-amerikanischen Rechtskontext stammende Begriff beschreibt den entmutigenden Effekt oder Einfluss repressiver Institutionen (vgl. «Chilling Effect» o. J.). Ein Beispiel dafür sind Gesetze, die Kosten von Schäden, die in Zusammenhang mit einer Demonstration entstehen, auf die Teilnehmer*innen abwälzen. Je nach Ausgestaltung dieser Regelungen können diese dazu führen, dass zahlreiche Leute davon absehen, an einer Kundgebung teilzunehmen – und damit ihre z. B. in der Schweizer Bundesverfassung (Art. 22 BV) oder der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 11 EMRK) verankerten Rechte wahrzunehmen. In Zusammenhang mit Demonstrationen kann auch die Auslegung des Straftatbestandes Landfriedensbruch (Art. 260 Schweizerisches Strafgesetzbuch (StGB)) zu einem Chilling Effekt führen. Der Straftatbestand ist eine Sonderfall im Schweizer Strafrecht, da man für diesen verurteilt werden kann, ohne die Straftat selber zu begehen. „Wer an einer öffentlichen Zusammenrottung teilnimmt, bei der mit vereinten Kräften gegen Menschen oder Sachen Gewalttätigkeiten begangen werden, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft" (Art. 260 Abs. 1 StGB). Damit kann Anwesenheit ausreichend sein für eine Verurteilung. Der Straftatbestand wird oftmals nach Demonstrationen angewandt (für die journalistische

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist es aber fraglich, ob sie mit dem Anspruch vereinbar sind, freiheits- und autonomiefördernd zu sein.

7.2.1 Sozialstaat

Ein weiterer Institutionenkomplex, der sich mit „Sicherheit" befasst, sind sozialstaatliche Einrichtungen. Sozialstaaten greifen durch ihre Policies in die Marktwirtschaft ein, um soziale Sicherheit und soziale Gerechtigkeit herzustellen.[320] Sie betreiben zum einen Sozialpolitik (Garantie eines minimalen Lebensstandards durch Zugang zu finanziellen Mitteln oder durch Dienstleistungen), sind um die soziale Sicherheit besorgt (Absicherung gegen materielle Risiken durch Unfall, Krankheit, Alter oder Arbeitslosigkeit), verteilen durch progressive Steuern – die ebenfalls der Finanzierung der Sozialleistungen dienen – primäre Einkommen um und sind um Chancengleichheit bemüht, indem sie in einem gewissen Grad klassen- und statusunabhängigen Zugang zu sozialen und kulturellen Dienstleistungen geben (vgl. Degen 2013). Können sozialstaatliche Institutionen autonomie- und freiheitsfördernd sein?

Aufarbeitung eines Beispiels (Demonstration „Basel nazifrei" im Jahr 2018), siehe z. B. Conzett und Faulhaber 2020a, 2020b).

320 Eine allgemein anerkannte Definition davon, was ein *Sozial-* oder *Wohlfahrtsstaat* ist, fehlt (Degen 2013). Angesichts der kontroversen Diskussion darum, was die Ziele und Mittel sozialstaatlichen Handelns sein sollen, ist dies nicht weiter verwunderlich. Auf deskriptiver Ebene ist es aber möglich, den Begriff zumindest etwas zu schärfen. Schubert und Klein (2020) umschreiben beispielsweise den *Wohlfahrtsstaat* als „einen Staat, der eine Anzahl unterschiedlicher (Fürsorge-)Massnahmen, Programme und Politiken anwendet, die der sozialen, materiellen und kulturellen Wohlfahrt der Bevölkerung dienen." Degen (2013) erklärt, ein Sozialstaat kombiniere meistens Rechtsstaat mit einem kapitalistischen Wirtschaftssystem, bei dem sich die Produktionsmittel in Privateigentum befinden, ergänzt aber bürgerliche Grundrechte mit sozialen Rechten oder mit (weniger verbindlichen) Sozialzielen und interveniert in die Marktwirtschaft. Ich benutze ich eine engere Definition und verstehe unter dem Begriff *Sozial-* respektive *Wohlfahrtsstaat* die Gesamtheit staatlicher Institutionen, mit welchen auf die bestehende soziale Ordnung eingewirkt wird, um eine gewisse Verteilung von Gütern zu erreichen. Darüber hinaus verwende ich Sozial- und Wohlfahrtsstaat als Synonyme – auch wenn erstens im deutschsprachigen Raum Sozialstaat den international verwendeten Begriff Wohlfahrtsstaat (*welfare state*) ersetzt, da dieser oft negativ konnotiert war (Degen 2013), und zweitens der Begriff Wohlfahrtsstaat zum Teil als umfassender als der Sozialstaat angeschaut wird (z. B. Schubert und Klein 2020).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie wir in Abschn. 4.4.2 bereits in Bezug auf das Bildungs- und Gesundheitssystem gesehen haben, so sind auch sozialstaatliche Institutionen zweischneidige Schwerter. Einerseits können sie unser Leben verbessern und uns erlauben, nicht nur zu überleben. Empirische Studien des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Benjamin Radcliff und dessen Kolleg*innen (siehe z. B. Flavin, Pacek, und Radcliff 2011; Radcliff 2013) stützen beispielsweise die These, der Wohlfahrtsstaat verbessere das Wohlbefinden der Bürger*innen.[321] Andererseits besitzen sozialstaatliche Institutionen paternalistisches und hegemoniales Potenzial. Egoumenides (2014, 244–45) weist beispielsweise auf das Herrschaftspotenzial hin, welches dem Gesundheitssystem innewohnt. Das System kann man dazu missbrauchen, um Personen vom System abhängig zu machen, sie zu misshandeln oder als „Verrückte" unsichtbar zu machen. Dieses Potenzial ist den sozialstaatlichen Institutionen ebenfalls inhärent. So argumentieren beispielsweise (neo)liberale Kritiker*innen, der Wohlfahrtsstaat setzte falsche Anreize, die zu einer individuellen Bevormundung führen sowie Eigeninitiative und Selbstverantwortung einschränkten. Diese Kritik respektive das Bewusstsein um die möglichen negativen Konsequenzen von Sozialpolitik ist dabei kein neueres Phänomen (vgl. Kersbergen und Vis 2013, 34). Bereits im 19. Jahrhundert argumentierten zum Beispiel liberale Ökonomen, die Sozialgesetzgebung des Vereinigten Königreiches, die dafür gedacht war, die Armut der agrarischen Landbevölkerung zu mindern, hätte einen negativen Effekt auf das wirtschaftliche Wachstum und beschleunigten das Bevölkerungswachstum. Die 1795 eingeführte Speenhamland-Gesetzgebung garantierte beispielsweise Arbeitern ein ausreichendes Familieneinkommen durch Zusatzzahlungen zum Gehalt, die von der Anzahl Kindern und dem Brotpreis abhängig waren. Da unter anderem dadurch die Arbeitgeber einen Anreiz hatten, nicht existenzsichernde Löhne auszuzahlen, weil die Gemeinde durch ihre Zahlungen ein existenzsicherndes Einkommen garantierten, blieben die Löhne zu tief. Der liberale britische Ökonom Thomas Malthus sah in der Sozialgesetzgebung seiner Zeit zudem einen Treiber des Bevölkerungswachstums, weil das Sozialrecht Angehörige der Unterschicht zu

321 In ihrer Untersuchung kommen Flavin, Pacek und Radcliff zum Schluss, sozialstaatliche Interventionen in die Wirtschaft verbesserten nicht alleinig das Wohlbefinden von Personen aus der Unterschicht, sondern verbesserten das Wohlbefinden aller. Für die Autoren folgt daraus aber nicht, eine Marktwirtschaft sei dem allgemeinen Wohl abträglich, da kapitalistische Wirtschaftsordnungen in diesem Punkt alternativen Formen überlegen seien (Flavin, Pacek, und Radcliff 2011, 264).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

frühen Heiraten und grossem Kinderreichtum motivierte.[322] Ebenfalls wurde argumentiert, die Hilfe würde den Anreiz zum Arbeiten reduzieren und Abhängigkeiten schaffen, weshalb die Abschaffung der damaligen Gesetze die einzige Möglichkeit sei, die Unterschicht zum Arbeiten zu disziplinieren (Kersbergen und Vis 2013, 34).

Dieses „erzieherische" Momentum sozialpolitischer Regelungen lässt sich durch ein weiteres historisches Beispiel zeigen, welches heute als Geburtsstunde des modernen Wohlfahrtsstaats gilt: Otto von Bismarcks Sozialgesetzgebung im 19. Jahrhundert (38–39). Bereits vor der Deutschen Einigung im Jahr 1871 hatte das Königreich Preussen ab den 1840ern mit Sozialversicherungen experimentiert. Das Deutsche Reich war dann der erste Nationalstaat, der verpflichtende allgemeine Sozialversicherungen im grossen Stil etablierte. Auf die Krankenversicherung im Jahr 1883 folgten 1884 eine Unfallversicherung und 1889 eine Invaliditäts- und Altersversicherung.[323] Der Initiator dieser Entwicklung war der damalige Reichskanzler Otto von Bismarck. Seine Motivation war, den sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien den Boden abzugraben und die Arbeiter ans Deutsche Reich zu binden. Die Sicherheit des Einkommens an den Staat zu knüpften verfolgte das Ziel, den Arbeitern ein Interesse an der Stabilität des Staates zu geben. Dies sollte ihnen einen gewichtigen Grund geben, von einem Umsturz der etablierten Ordnung abzusehen. Zwar erreichte Bismarck seine politischen Ziele damit nicht, sie zeigen aber das antiemanzipatorische Potenzial des staatlichen sozialpolitischen Handelns auf.

Aber aus diesem Potenzial zu schliessen, sozialpolitisches Handeln sei intrinsisch hegemonial, wäre übereilt. Zumindest theoretisch liegt ein freiheits- und autonomiefördernder Sozialstaat im Bereich des Möglichen, wie beispielsweise die Diskussionen um das *bedingungslose Grundeinkommen* zeigen. Bei diesem handelt es sich um eine radikale sozialpolitische Massnahme einer regulären, meist monatlichen finanziellen Zuwendung für alle Mitglieder einer Gemeinschaft, die diese ohne Bedürftigkeitsprüfung und unabhängig des individuellen Wohlstandes erhalten. Die Zuwendung ist an keine Bedingungen geknüpft und soll gemäss den meisten Vorschlägen so hoch sein, dass sie ein Leben ohne wirtschaftliche Unsicherheit ermög-

322 Malthus' Argument lässt sich aber zumindest in Bezug auf das Bevölkerungswachstum empirisch nicht erhärten (Wrigley und Smith 2020).

323 Diese Entwicklung führte in anderen Staaten ebenfalls zur Entwicklung von sozialstaatlichen Institutionen. Einen Überblick über die Entwicklung der Sozialversicherung in der Schweiz bietet z. B. Degen (2015).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

licht (Bidadanure 2019, 482) Befürworter*innen sehen im bedingungslosen Grundeinkommen eine sozialpolitische Massnahme, die frei von sozialstaatlichem Paternalismus ist (z. B. Van Parijs und Vanderborght 2017, Kap. 5). Da das Grundeinkommen an keine Bedingungen geknüpft werden soll, fehlt ihm der Zwangscharakter, der in anderen sozialpolitischen Instrumenten (z. B. in der Arbeitslosenversicherung) präsent ist. Diese gibt einer arbeitslosen Person den Raum, ihre Qualifikationen zu verbessern oder sich in ihrer Gemeinschaft zu engagieren (z. B. Barry [2001] 2013, 102). Es verhindert auch, dass sie gefährliche, entfremdende, sinnlose, herabsetzende oder prekäre Arbeit – was David Graeber (2020, 40) als *Bullshit-Job* bezeichnet – annehmen muss. Wir können damit im bedingungslosem Grundeinkommen ein Mittel sehen, um einerseits Menschen von Herrschaft zu befreien (z. B. Pettit 2007) und andererseits die soziale Basis für Selbstrespekt zu sichern respektive zu schaffen (z. B. Mckinnon 2003). Darüber hinaus hat diese sozialpolitische Massnahme das Potenzial, ein Demokratisierungswerkzeug zu sein, indem es die Verbindung zwischen Einkommen und Beschäftigung als auch die gegenseitige Stärkung der Institutionen Ehe, Beschäftigung und Staatsbürgerschaft durchbricht (Pateman 2004).[324]

Ob Intention und effektive Wirkung sozialstaatliche Massnahmen in der Umsetzung decken, ist – wie bereits das historische Beispiel von Bismarcks Sozialpolitik zeigt – eine empirische Frage, die sich nicht unabhängig vom Kontext klären lässt, in dem eine Sozialpolitik implementiert wird. Eben-

324 Das bedingungslose Grundeinkommen ist nicht ohne Kritik geblieben. Kritische Stimmen weisen einerseits auf Probleme hin, die sich aus der Umsetzung ergeben. Führt man ein bedingungsloses Grundeinkommen ein, könnte dies einerseits nicht nur bei dessen Gegner*innen in Steuerhinterziehung münden und eine ablehnende Haltung gegenüber sozialstaatlichen Institutionen verstärken. Andererseits könnte die Einführung gar die Abhängigkeiten gewisser Bevölkerungsgruppen (z. B. Frauen) verstärken und Staaten dazu bewegen, von weiterem sozial- und arbeitsrechtliche Massnahmen abzusehen (z. B. Diamond 2017). Dies schwächte oder verhinderte die Etablierung einer egalitäreren Gesellschaft. John Rawls (2001, 179) spricht sich ebenfalls gegen das bedingungslose Grundeinkommen aus. Für ihn sollten wir keine Institutionen schaffen, die Personen unterstützen, die den ganzen Tag Freizeitaktivitäten (z. B. Surfen) nachgehen wollen. Wollen diese ein Einkommen, sollen sie dafür arbeiten (für eine vergleichbare Position, siehe Dworkin 2000, 336). In einer Welt ohne Bullshit-Jobs mag eine solche Position überzeugend sein. Gefährliche, entfremdende, sinnlose, herabsetzende oder prekäre Arbeit ist aber für viele eine Tatsache, was das Beharren darauf, man müsse als arbeitslose Person zwingend arbeiten gehen, im heutigen Kontext als zynisch erscheinen lässt (vgl. dazu Bidadanure 2019, 489–90).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

falls lässt sich die Performanz dieser Institutionen nicht im Allgemeinen, sondern alleinig im Speziellen bestimmen. Folglich lässt sich die normale Rechtfertigung nicht im Vornherein herleiten. Das Einzige, was wir tun können, ist uns zu fragen, ob sozialstaatliche Institutionen das Potenzial besitzen, besser den Gründen nachkommen zu lassen, die für uns gelten, wenn wir den Anweisungen nachkommen. Nehmen wir unsere Pflicht, Menschen in Not zu helfen. Derweil sich aus diesem moralischen Sollen Handlungsgründe ergeben, ist deren Inhalt und Umfang nicht ohne Weiteres ersichtlich. Bin ich verpflichtet, allen Menschen zu helfen? Muss ich nur jene in meinem näheren Umfeld unterstützen? Welche Form von Unterstützung ist angebracht? Diese Liste von Fragen liesse sich beliebig erweitern und zeigt, wie schwierig es sein kann, aus einer moralischen Pflicht oder Prinzip effektive Handlungen abzuleiten. Erschwerend hinzu kommt, dass es sich dabei nicht um den einzigen Fragenkomplex handelt, dem wir uns gegenübersehen. Selbst wenn wir uns auf den sozialpolitischen Kontext beschränken, ist die Zahl der mitunter äusserst komplexen Fragen immens, die sich aus verschiedenen moralischen Pflichten ergeben. Diese Herausforderungen beginnen bereits auf der Stufe der Pflichten: Haben wir eine Pflicht, für ältere Menschen zu sorgen? Müssen wir für selbstverschuldete Krankheiten aufkommen? Ist es unsere Pflicht, jemandem ohne Einkommen unter die Arme zu greifen? Daran anschliessend ergeben sich diverse Fragen zur Umsetzung, deren Beantwortung nicht weniger kontrovers sein wird, als die Identifikation der für uns geltenden Pflichten. Diese Komplexität spricht für Institutionen, die uns von der Zumutung entlasten, selbstständig Antworten zu finden. Tun sie dies, erreichen sie normale Rechtfertigung. Da wir die hier umrissenen Gründe auch ohne den sozialstaatlichen Institutionenkomplex besässen, kann die Abhängigkeitsthese ebenfalls erfüllt werden. Damit haben sozialstaatliche Institutionen hohes Legitimationspotenzial, solange sie darauf zielen, Selbstermächtigung zu ermöglichen.

7.2.2 Bildungssystem

Neben Systemen sozialer Sicherheit habe ich mit dem Bildungssystem im Verlauf dieser Arbeit mehrmals einen Bereich erwähnt (siehe Abschn. 3.1.3, 5.2.5, 6.2.1, 7.1), der ein hohes Legitimationspotenzial besitzen könnte. Die Fähigkeit, autonom zu handeln, ist als Potenzial im Menschen angelegt.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Um dieses nutzen zu können, müssen wir aber gewisse Kompetenzen erlangen und ein gewisses Referenzwissen besitzen.[325] Deshalb brauchen wir Bildung sowie Lernkontexte, die uns mit alternativen Lebensentwürfen konfrontieren. Dies bedeutet auch, Kinder bis zu einem gewissen Grad aus dem Einflussbereich der Eltern herauszulösen.[326] Wie aber in Abschn. 4.4.2 bereits angesprochen, kann ein Bildungssystem als Mittel zur Indoktrination und damit zur Herrschaftssicherung missbraucht werden (Egoumenides 2014, 244–45). Diese Intention lässt sich am Beispiel von Stephen Macedos Argumentation für politische Bildung durch einen liberalen Staat zeigen.

Im Essay „Multiculturalism for the Religious Right?" argumentiert Macedo (1995) für eine zwingende Bildung an Schulen, was in der Konsequenz die Möglichkeit für Heimunterricht einschränkt. Ein Essay bezieht sich auf den US-amerikanischen Kontext und nimmt den Gerichtsfall *Mozert v. Hawkins* (827 F.2d 1058) von 1987 als Ausgangspunkt. Eltern von Schüler*innen einer öffentlichen Schule nahmen Anstoss an der unterrichteten Literatur und den darin angesprochenen Themen. Darunter war beispielsweise Shakespeares *MacBeth*. Die Eltern störten sich am Einsatz von Zauberei in der Tragödie, da diese den religiösen Überzeugungen der Eltern widerspreche. Deshalb reklamierten diese das Recht zu entscheiden für

325 Um welche Kompetenzen und welches Grundlagenwissen es sich dabei handelt, ist eine kontrovers diskutierte Frage. Beispielsweise besteht in der (deutschsprachigen) Politischen Bildung keine Einigkeit darüber, welche Kompetenzen eine Voraussetzung sind, um politisch Partizipieren zu können (Thyroff et al. 2020, 130). Verschiedene Autor*innen nennen Fähigkeiten wie, Erkenntnisse zu gewinnen, Urteile zu bilden und zu handeln (z. B. Krammer 2008; Kühberger 2015), die dann in Kompetenzen (z. B. politische Urteils-, Handlungs-, Methoden- und Sachkompetenz, Krammer 2008, 7–11) übersetzt werden. Ein „Arbeitswissen" bildet dabei die notwendige Grundlage, um sich mit politischen Themen, Phänomen, Positionen oder Problemen auseinanderzusetzen. Welches Wissen notwendig ist, müssen die Beteiligten im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Problemstellung definieren (Krammer 2008, 6; Nonnenmacher 2010, 460), womit die Menge an vornherein definierbaren Wissens gering sein wird. Zamora, Schafroth, und Röder (2020, 5–6) kritisieren die bestehenden Kompetenzmodelle aber als weder theoretisch noch empirisch geeignet und schlagen als Konsequenz daraus ein vereinfachtes Kompetenzmodell vor, welches aus drei Dimensionen besteht: Wissen, Einstellungen und Fähigkeiten.

326 Selbst für Eltern, die sich darum bemühen, ihren Kindern Mittel und Wege aufzuzeigen, um ihr Leben selber zu gestalten, und ihre Kinder deshalb unter anderem mit alternativen Kontexten in Berührung bringen, ist das Fehlen eines gesamtgesellschaftlichen Bildungssystem tendenziell eine Zumutung, da sie alles alleine machen müssen, was Ressourcen wie Zeit und/oder Geduld beansprucht. Bereits dies spricht für ein gesamtgesellschaftliches Bildungswesen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich, was ihren Kindern gelernt wird. Macedo verteidigt aus einer liberalen Position heraus die Entscheidung, den Eltern dieses Recht nicht zuzugestehen. Seine grundlegenden Überlegungen sind aber nicht einzig für den US-amerikanischen Kontext relevant.

Für Macedo basiert Liberalismus auf geteilten politischen Werten und Praktiken wie Toleranz und gegenseitigem Respekt, Achtung rechtsstaatlicher Prinzipien sowie des demokratischen Prozesses, kritisches Denken in Bezug auf öffentliche Angelegenheiten und dem Wille, leitende politische Prinzipien anzuerkennen, die wir öffentlich gegenüber anderen vernünftigen Bürger*innen rechtfertigen können (67). Der darauf aufbauende liberaldemokratische Verfassungsstaat kann nur überleben, wenn die Bürger*innen dessen grundlegende Prinzipien anerkennen und verteidigen. Bürger*innen besitzen neben ihren Rechten ebenfalls Pflichten, wobei für Macedo die Pflicht zentral ist, die Rechte der Mitbürger*innen zu respektieren (67–69). Diesen Respekt zeigen wir unter anderem, indem wir Gründe für getroffene politische Entscheide geben. Dies setzt voraus, im politischen Kontext auf Gründe und Prinzipien zu fokussieren, die wir alle als Gemeinschaft teilen können, und damit religiöse Überzeugungen zurückzustellen. Ein friedliches Nebeneinander stellt sich in einer pluralen Gemeinschaft unter diesen Bedingungen nicht automatisch ein. Dafür braucht es neben „guten" – d. h. die grundlegenden Prinzipien anerkennende – Bürger*innen politische Institutionen und Schulen. Denen kommt die wichtige Rolle zu, Kindern und Jugendlichen durch eine politische Bildung die Tugenden guter Bürger*innen näherzubringen, sie mit religiöser Diversität vertraut zu machen und ihnen die Neutralität des Staates gegenüber Religion zu vermitteln. Politische Bildung ist folglich nicht neutral und dient der Erziehung zu guten Bürger*innen. Folgerichtig spricht Macedo am Ende seines Essays denn auch von einer angemessenen *liberalen* politischen Bildung:

> A proper liberal civic education will insist that children learn that it is possible for fellow citizens who affirm the political supremacy of liberal values to disagree deeply about other matters: not only cultural tastes but deep religious convictions. A pluralistic multiculturalism will insist on the good of political respect for many different religions and cultures, while acknowledging the political authority of a shared point of view. Multiculturalism properly understood is an important part of a liberal civic education. (Macedo 1995, 78).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Macedos Begriff der *Bürger*in* ist normativ und geht damit über den Begriff der Staatsbürger*in hinaus.[327] Bürger*in zu sein erschöpft sich nicht nur darin, einer politischen Gemeinschaft anzugehören, sondern ist auch gleichbedeutend damit, mit den Mitbürger*innen geteilte politische Prinzipien zu besitzen. Das Bildungsregime ist ein Mittel, um diese Prinzipien zu vermitteln und damit zum Überleben der liberaldemokratischen Ordnung beizutragen:

> Liberal constitutionalism is not only about rights and freedom, after all, it is also about sustaining political and social structures that work to educate individuals and shape communities in ways that are congruent with liberalism. This is not only legitimate but essential political work, which will nevertheless have very unequal consequences for different religious communities. (Macedo 1995, 78).

Zwar fokussiert Macedo im Essay auf religiöse Gemeinschaften, seine Überlegungen sind aber auf nicht religiös motivierte Opposition zum liberaldemokratischen Verfassungsstaat übertragbar. Mit seiner Argumentation weist Macedo die These zurück, der liberale Staat müsse neutral sein in seinem Handeln. Zumindest in Bezug auf die öffentliche Ordnung darf und muss der liberaldemokratische Staat auf sein Fortbestehen hinarbeiten. Dies bedeutet aber nicht, religiöse Überzeugungen seien aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, sie sind aber für Macedo im politischen Kontext der Autorität von rationalen Gründen unterzuordnen.

Eine Position, wie sie Macedo vertritt, mag zwar innerhalb des liberalen Lagers umstritten sein (z. B. Kukathas 2001, 326–29), diese Einstellung hatte und hat aber in unterschiedlichen Facetten Einfluss darauf, wie Bildung in liberaldemokratischen Staaten umgesetzt wird. So war seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine der wichtigsten Bildungsaufgaben in Liberaldemokratien, in Übereinstimmung mit grundlegenden demokratischen Werten die nächste Bürger*innengeneration zu fördern, um diese darauf

327 Der Begriff *Bürger*in* umfasst sowohl normative als auch rechtliche Aspekte (Kymlicka 1998; Leydet 2011). Die rechtliche Dimension bezieht sich auf die durch das Rechtssystem festgelegten Rechte und Pflichten (für den Schweizer Kontext, siehe z. B. Spescha, Kerland, und Bolzli 2010, 315–16). Ob man in deren Genuss kommt, ist vom rechtlichen Status abhängig. Grundsätzlich gibt es neben der Naturalisation zwei Prinzipen zum Erhalt des Staatsbürgerrechts (Spescha, Kerland, und Bolzli 2010, 316): Man erhält das Bürgerrecht durch Abstammung (Abstammungsprinzip oder *ius sanguinis*) oder durch den Geburtsort (Geburtsprinzip oder *ius soli*). Den dadurch definierten rechtlichen Status einer Person als Angehörige eines Staates nenne ich *Staatsbürger*innenschaft*.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorzubereiten, ihre Verantwortung für die politische Zukunft übernehmen zu können (Lilja 2018, 538).

Das Bildungssystem derart auszurichten ist aber problematisch. Kukathas (2001, 327) argumentiert beispielsweise, aus liberaler Sicht sollte man hellhörig werden, werden Institutionen zur Erziehung genutzt. Die Problematik daran lässt sich auf der Basis von Hannah Arendts Kritik an „politischer" Erziehung herausarbeiten. Gewünschte politische Zustände durch Erziehung zu erreichen, weist Hannah Arendt zurück, weil dadurch die Natalität der Kinder verneint wird, weil die Erwachsenen dadurch ihre Verantwortung für den Status quo nicht übernehmen und weil Erziehung und das Politische unterschiedliche, nicht vereinbare Sphären sind. Mit *Natalität* beschreibt Arendt ([1958] 2020) die Tatsache, „dass wir alle durch Geburt in die Welt gekommen sind und dass diese Welt sich ständig durch Geburt erneuert" (276). Dies ist für Arendt neben *Pluralität*[328] eine Voraussetzung für politische Politik.

Arendt argumentiert in „Die Krise der Erziehung" gegen das „rousseausche" Erziehungsideal, welches Erziehung als ein Mittel sieht, um gewünschte politische Zustände zu erreichen. Diese Herangehensweise ist für sie nicht haltbar (259). Erstens gehen Erziehung und Politik nicht zusammen, da man es in der Politik nur mit Erwachsenen zu tun hat und diese erziehen zu wollen ist dasselbe, wie diese bevormunden zu wollen. Zweitens nimmt man damit den Kindern, will man sie zu Bürger*innen „eines utopischen Morgens" erziehen, die Möglichkeit, selber Neues zu verwirklichen. Diese Krise geht für Arendt auf drei problematische Grundannahmen zurück (262–64): Erstens bilden Kinder unter sich eine selbstverwaltete Gemeinschaft. Die Erwachsenen sollen sie dabei lediglich unterstützen. Den Kindern geht aber, ziehen sich die Erwachsenen aus der Welt der Kinder zurück, die direkte Bezugsperson verloren. Lehrer*innen sind den Kindern zwar hoffnungslos überlegen, bieten ihnen aber eine konkrete und greifbare Möglichkeit, sich an ihnen „abzuarbeiten". Zweitens müssen Leh-

328 Mit *Pluralität* beschreibt Arendt ein spezifisch menschliches Phänomen, welches sich paradoxerweise sowohl als *Gleichheit* als auch als *Verschiedenheit* manifestiert (Oeftering 2013, 95–96). Gleichheit durch die Fähigkeit, eine Sprache zu sprechen. Verschiedenheit durch die Individualität der Menschen (sowie des sich Mitteilens). In der Politik geht es folglich ums Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen, sprich um Pluralität (Oeftering 2013, 96) Mit dem Konzept der Pluralität, bei der es sich für Arendt um einen apriorischen Fakt handelt, stellt sie Arendt gegen einen völkischen (oder nationalen) Staatsbegriff, der auf homogene Gesellschaften setzt (Loick 2012, 168).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rer*innen pädagogische und keine fachlichen Expert*innen sei. Deshalb ist es nicht nötig, ein Fach zu beherrschen, da die Lehrer*innen als pädagogische Expert*innen grundsätzlich jeden Stoff vermitteln können. Drittens sei auf praktisch anwendbare Skills zu fokussieren und „totes Wissen" zu vermeiden. Das Argument dahinter sei, dass man nur wissen und erkennen könne, was man selbst gemacht habe. Die Übertragung dieser Annahme auf die Erziehung hält Arendt (für „ebenso primitiv wie einleuchtend": Sie bestehe darin, „das Lernen durch Tun so weit wie möglich zu ersetzen" (264).

Eine daran ausgerichtete Erziehung verkennt aber ihre Funktion. Diese soll einerseits die Skills vermitteln, die man benötigt, in der Welt zu überleben. Darüber muss sie aber hinausgehen, weil jedes neu geborene Kind Neues in die Welt bringt (266). Sie sind zunächst auf Geborgenheit und Schutz vor der Welt angewiesen, ohne welchen Sie nicht gedeihen können (267–69). Kinder kommen dann oft zum ersten Mal mit der weiteren Gesellschaft und der Welt als Ganzes durch die Institution Schule in Kontakt. Doch deshalb ist diese nicht automatisch mit der Welt gleichzusetzen, sondern kommt zwischen der Sphäre des Privaten und der Öffentlichkeit zu liegen. Dies macht die Schule zu einer zwischen Welt und Kind vermittelnden Institution (269–70). Die Aufgebe der Schule ist folglich, die Kinder mit der Welt vertraut zu machen und sie in diese zu integrieren. Tun die Erwachsenen dies nicht, weigern sie sich, ihre Verantwortung für die Welt und deren momentane Ordnung zu übernehmen (271). Erziehung hat für Arendt damit einen inhärent konservativen Charakter, da es ums Hegen und Schützen geht: „das Kind gegen die Welt, die Welt gegen das Kind, das Neue gegen das Alte, das Alte gegen das Neue" (273). Dies unterscheidet Erziehung vom Politischen. Danach zu streben, den Status quo zu erhalten, führt dort ins Verderben, weil in der Welt alles im Vergehen begriffen ist, greift der Mensch nicht bewusst ein und schafft Neues.

> Unsere Hoffnung hängt immer an dem Neuen, das jede Generation bringt; aber gerade weil wir nur hierauf unser Hoffnung setzen können, verderben wir alles, wenn wir versuchen, das Neue so in die Hand zu bekommen, dass wir, die Alten, bestimmen können, wie es aussehen wird. (Arendt [1958] 2020, 273).

Erziehung steht damit in einem Spannungsfeld zwischen der Bewahrung und Heranführung ans Alte und der Bewahrung und Ermöglichung des Neuen. Damit ist Orientierung nicht ausreichend, es gilt auch, Kinder auf

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„[…] ihre Aufgabe der Erneuerung einer gemeinsamen Welt vorzubereiten" (276).

Arendts Kritik zeigt die Gefahr politisch oder ideologisch ausgerichteter Bildung auf. Indem man Kinder dazu erzieht, einem gesetzten Ideal von Bürger*innen zu entsprechen, verweigert man ihnen die Möglichkeit, ihre neue Sicht auf die Dinge und ihre neuen Ideen einbringen zu können. Durch die Indoktrination verneint man die Natalität, was zur Auslöschung des Politischen führt.

Folgt daraus, Politische Bildung sei unmöglich und an Schulen sollen keine politischen Kompetenzen aufgebaut werden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst auf einen entscheidenden Punk in Arendts Argumentation eingehen. Für sie ist die Welt der Kinder und Jugendlichen klar von jener der Erwachsenen getrennt. Tonio Oeftering (2013, 182) stellt in seiner Auseinandersetzung mit Arendt infrage, ob diese strikte Trennung zwischen Kindern und Erwachsenen, möglich ist. Damit dies gelänge, müsste die Welt der Heranwachsenden erstens ein politikfreier Raum sein und zweitens das Heranwachsen ohne Berührungen mit dem Politischen stattfinden. Insbesondere der zweite Punkt ist in Bezug auf die Welt, in der wir leben, unwahrscheinlich. Für Gert Biesta (2010, 567) ist Arendts Argument für die strikte Trennung zwischen Erziehung und Politik nicht überzeugend, da sie auf einer nicht hinterfragten Differenzierung zwischen *Kindern* und *Erwachsenen* beruht. Dies mache es für Arendt unmöglich, die politische Dimension von Bildungsprozessen und -praktiken anzuerkennen, und beschränke sie darauf, über die Voraussetzungen fürs Politische, fürs Handeln und für Freiheit in psychologischen Begriffen nachzudenken. Es könne für sie daher lediglich um die Bereitschaft fürs Politische gehen, welches mit dem Übergang von Kindheit ins Erwachsenenalter zusammenfalle. Oefterings und Biestas Einwände machen es sowohl auf empirischer als auch auf normativer Ebene fraglich, ob Arendts strikte Trennung zu überzeugen vermag.

Kinder (im deskriptiven Sinn) als apolitische Wesen zu begreifen, ist problematisch. Dies verkennt deren kognitive Fähigkeiten und geht von einem unglaubwürdigen, klar definierten Übergang von Kindheit ins Erwachsenenalter aus. Aber ein Kind wird nicht von einem Tag auf den anderen in einem normativen Sinn mündig, sondern durchläuft im Laufe seiner kognitiven und moralischen Entwicklung unterschiedliche Phasen. Die genannten Punkte lassen sich folglich abschwächen, wenn man *Erwachsene* und *Kinder* erstens als normative Begriffe und zweitens als Kontinuum versteht. Jemanden im normativen Sinn als erwachsen zu bezeichnen, be-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

deutet der Person ein selbstständiges und verantwortungsvolles Handeln zuzugestehen. D. h. es hat nichts damit zu tun, ob eine Person über 18 Jahre alt ist oder nicht. Es gibt ferner keinen Grund, „erwachsen" in einem Ganz-oder-Garnicht-Sinn zu verwenden. Ist Autonomie graduell, dann muss Erwachsensein ebenfalls einen graduellen Charakter haben. Eine Person kann in einem Bereich viel, in einem anderen wenig wissen, verstehen oder begreifen. Das gilt ebenfalls in Bezug aufs autonome Handeln. Arendt ([1958] 2020, 270) spricht denn auch davon, dass Kinder „graduell" mit der Welt vertraut gemacht werden müssen. Dies ist besser mit einem Verständnis vereinbar, welches Kinder und Erwachsene als Kontinuum versteht, als eines, welches davon ausgeht, eine Person sei entweder ein Kind oder eine Erwachsene.

Die Konsequenz daraus, die strikte Trennung zwischen Kindheit und Erwachsensein zurückzuweisen und die beiden Begriffe als Extrema eines Kontinuums zu verstehen, lässt sich anhand eines weiteren Kritikpunkts an „Die Krise der Erziehung" illustrieren. Schutz und Sandy (2015) argumentieren, Arendts Position zur Erziehung sei nicht mit ihren anderen Schriften kompatibel, da sie in diesen keine so strikte Trennung zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre vornehme wie in „Die Krise der Erziehung". Derweil für Schutz und Sandy Kinder nicht verfrüht mit der konfliktgeladenen Öffentlichkeit in Kontakt kommen sollten, kann die Bühne deliberativer Freundschaft eine beschränkte Öffentlichkeit herstellen, die erlaubt, Kinder in der Schule mit der Öffentlichkeit in Kontakt zu bringen und ihnen die notwendigen Fähigkeiten für politische Partizipation mitzugeben. Schutz und Sandy liegen richtig, wenn sie argumentieren, im Kontext von Freundschaften und durch Diskussionen in der Schule über die Welt, welche sie durch den unterrichteten Stoff sowie ihre eigenen Erfahrungen kennenlernen, formten Kinder kleine deliberative (Teil-) Öffentlichkeiten (38). Und diese können und sollen Räume sein, in denen Kinder jene Kompetenzen lernen, die sie fürs Politische benötigen. Verstehen wir Kind–Erwachsensein als Kontinuum, lässt sich Schutz und Sandys Position gar bis zu einem gewissen Grad mit Arendts Argumentation versöhnen. Denn je näher Kinder und Jugendliche daran sind, erwachsen im normativen Sinn zu sein, desto mehr bewegen sie sich aus dem Privaten hinaus in die Öffentlichkeit. Damit folgt daraus, die strikte Trennung zwischen Kindheit und Erwachsensein zu verneinen, die Aufgabe der strikten Trennung zwischen privat und öffentlich. Für die Schule bedeutet dies aber auch, dass sie in einem Spannungsfeld zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre agieren muss.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dies hat Konsequenzen für ein Bildungssystem. Lilja (2018, 545–48) argumentiert in seiner Auseinandersetzung mit Arendts Position zur politischen Erziehung, diese könne nicht politisch sein, da die Institution Schule nicht durch jene Gleichheit gekennzeichnet ist, die eine Voraussetzung fürs politische Handeln ist. Dies bedeutet aber nicht, Bildung sei kein wichtiges Werkzeug, um die nächste Generation auf die politische Partizipation vorzubereiten. Es muss aber mit Bedacht eingesetzt werden, soll Bildung kein Instrument für Konformität und politische Untätigkeit werden, sondern auf Emanzipation zielen. In diesem Sinne ist Bildung einerseits eine Voraussetzung aber auch eine Gefahr für das Politische. Folglich braucht es eine (politische) Bildung, die auf einen „utopischen Morgen" verzichtet, um die Natalität der Heranwachsenden zu bewahren (Oeftering 2013, 178). Das Utopische gehört demnach in die Öffentlichkeit.

Arendt gibt uns in „Die Krise der Erziehung" zwei Aspekte von autonomiefördernder Bildung: Integration respektive Orientierung und Emanzipation. Derweil sie auf den ersten Aspekt vertieft eingeht, erwähnt sie den zweiten lediglich am Rande. Dies mag Arendts ausgesprochen konservativem Erziehungsbegriff geschuldet sein. Dieser unterscheidet sich aber von anderen konservativen Bildungs- bzw. Erziehungskonzeptionen durch die Betonung der Bedeutung „des Neuen" für den Bereich der Erziehung (173). Dem Neuen ist wiederum die Emanzipation inhärent. Arendt äussert sich nicht dazu, wie Erziehung umzusetzen sei. Ohne in die pädagogischen Details gehen zu wollen – was nicht das Ziel dieser Arbeit ist –, können wir die beiden Aspekte noch genauer fassen.[329] Wie ich anderswo argumentiert habe (Hubacher 2021, 33–34), verlangt eine Bildung, die das Ideal der Autonomie befördert, den Kindern und Jugendlichen die Orientierung in der Welt zu ermöglichen. Damit man sich in der bestehenden Gesellschaft bewegen kann, muss man den Status quo verstehen. Dies ist ebenfalls wichtig, um im bestehenden Kontext selbstbestimmt handeln zu können. Folglich muss eine autonome Person in der Lage sein, mit Argumenten, Urteilen und Meinungen umzugehen, diese zu kontextualisieren, Rechtfertigungen und Gründe gegeneinander abzuwägen und bestehende Strukturen zu erkennen. Eine Bildung, die Kindern und Jugendlichen keine Orientierung in der Welt und der Gesellschaft bietet, ist dogmatisch und realitätsfremd. Deshalb bei Orientierung stehenzubleiben, wäre aber ebenfalls dogmatisch. Autonomiebefördernde Bildung ist ebenfalls eine Bildung, die kritisches

329 Für einen Vorschlag einer Politischen Bildung, die sich an Arendt orientiert, siehe z. B. Oeftering (2013).

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken und Hinterfragen des Status quo und damit den berechtigten Widerspruch fördert. Folglich ist eine autonomiefördernde Bildung eine Bildung, die im Spannungsfeld zwischen Orientierung und Integration auf der einen und Emanzipation auf der anderen Seite stattfindet. Die beiden Funktionen lassen sich zwar konzeptionell trennen, sind aber eng miteinander verbunden. Um sich emanzipieren zu können, muss man zunächst wissen und artikulieren, was man am Status quo als gut, akzeptabel usw. respektive schlecht, nicht optimal usw. empfindet, womit Orientierung eine notwendige Voraussetzung für autonomes Handeln ist. Diese Kritik setzt wiederum Analysen – sowohl in Bezug auf bestehende Strukturen als auch in Bezug auf eigene Handlungsmöglichkeiten – voraus.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Macedos Argument für eine politische Bildung auf eine Weise reformulieren, welche die Gefahr der Indoktrination anerkennt. Wie Macedo korrekterweise bemerkt, sind liberaldemokratische Staaten prinzipiengestützte politische Organisationsformen. Welche Prinzipien eine so verfasste Gesellschaft im politischen Kontext leiten (sollen), ist oftmals im (Verfassungs-)Recht kodifiziert. Das Recht informiert die Bewohner*innen eines Staates folglich darüber, welche Prinzipien dies jeweils sind. Anerkennen wir die Orientierungsfunktion von Bildung, dann soll diese unter anderem Kinder und Jugendliche über die Prinzipien aufklären. Kinder und Jugendliche sollen einerseits lernen, welche Rechte ihnen der Staat zugesteht und welche Pflichten er ihnen auferlegt. Andererseits sollen sie die bestehenden politischen Institutionen und Partizipationsformen kennenlernen, die ihnen der Staat einräumt. Das ist aber nicht das Ende der Bildung, soll sie autonomiefördernd sein. Sie muss den Kindern und Jugendlichen ebenfalls beibringen, wie sie den Status quo kritisch hinterfragen können. Dies bedeutet auch – *contra* Macedo –, dass sie die Prinzipien und/oder Institutionen des Status quo ablehnen dürfen.

Stellt dies nicht die Relevanz von Prinzipien infrage? Kukathas (2001, 328) hinterfragt denn auch in seiner Argumentation gegen Macedo die Rolle, die Prinzipien in einer liberalen Gesellschaft spielen. Für ihn halten nicht geteilte Prinzipien, sondern gemeinsame Institutionen plurale liberale Gesellschaften zusammen und lassen Menschen mit unterschiedlichen moralischen, religiösen, kulturellen und politischen Einstellungen zusammenleben. Kukathas liegt mit seiner Einschätzung nicht falsch, bedenkt man die integrative Wirkung, die politische Institutionen besitzen können. Aber sich ausschliesslich auf diese zu verlassen, kann kontraproduktiv sein. Erstens waren und sind viele Institutionen nicht universell und es werden immer wieder Personen oder Personengruppen ausgeschlossen und marginalisiert.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweitens ist eine Gesellschaft, die sich nicht auf einige grundlegende politische Prinzipien einigt, kaum handlungsfähig. Es wäre aber eine Anmassung, im Vornherein bestimmen zu wollen, welche Prinzipien das sind und wie sie zu interpretieren sind. Ebenfalls gibt es – *contra* Macedo – keinen Grund, anzunehmen diese Prinzipien müssten zwingend „liberaler" Natur sein. Diese sind im Rahmen eines politischen Prozesses zu bestimmen. Damit dies aber gelingen kann, muss eine Gesellschaft gewisse geteilte epistemische Prinzipien haben. Die Notwendigkeit dafür zeigt Lynch (2016, 45–50) in Bezug auf das Internet auf. Durch die Bereitstellung von mehr Informationen gibt uns das Internet nicht nur mehr Dinge, über die wir uns nicht einig werden können, sondern es ermöglicht uns auch eine leichtere Auswahl und Selektion der Quellen, die unsere bestehenden Meinungen bestätigen. Dies erlaubt uns aber ebenfalls in den meisten Fällen, Informationen zu finden, die unsere Weltsicht stützten. Und sobald sich die Referenzsysteme, auf die wir uns beziehen, nicht mehr decken, haben wir keine Möglichkeit mehr, zu entscheiden, welche Positionen vernünftig sind und welche nicht. Fehlen uns gemeinsame *epistemische Prinzipien*, ist es uns nicht möglich, auf Basis von Gründen zusammen zu sprechen und zu handeln, da wir keine Möglichkeit haben, den Wahrheitsgehalt einer Aussage zu bewerten. Können wir dies aber nicht, bleibt uns nichts anderes übrig, als uns anzuschreien, was aber kaum mit demokratischem Zusammenleben vereinbar ist. Auf dieser Grundlage lässt sich argumentieren, ein Bildungssystem soll zu einer bestimmten Haltung erziehen, nämlich zu einer kritischen-rationalen.

Ein Bildungssystem, das an diesen Grundsätzen ausgerichtet ist, besitzt ein hohes Legitimationspotenzial. Sollen uns Autoritäten helfen, bessere rationale Denker*innen zu sein, dann hat ein auf Orientierung und Emanzipation ausgerichtetes Bildungssystem grosse Chancen auf normale Rechtfertigung. Wir haben darüber hinaus verschiedene Gründe, Kompetenzen zu erwerben, die uns erlauben, uns mit uns und der Welt auseinanderzusetzen sowie uns in bestehenden Gesellschaften zu bewegen. Dies kann pragmatischer (z. B. arbeitsmarktrelevante Skills) oder ethischer Natur sein (z. B. Selbstrespekt) und sich aus unterschiedlichsten Perspektiven ergeben. Damit hat ein emanzipatorisches Bildungssystem ebenfalls das Potenzial, die Abhängigkeitsthese zu erfüllen, was ihm legitime Autorität verliehe. Wie im Fall der sozialstaatlichen Institutionen, so können wir aber auch im Falle des Bildungssystems weder dessen Rechtfertigung noch dessen Legitimation im Vornherein bestimmen. Die Frage, ob es normale Rechtfertigung erreicht und ob es die Abhängigkeitsthese erfüllt, können wir nicht gene-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rell, sondern lediglich im Einzelfall feststellen. Damit ist die Frage, wie ein Bildungssystem auszugestalten ist, gleichermassen nicht im Allgemeinen zu bestimmen. Vielmehr muss die Ausgestaltung kontextsensitiv erfolgen, damit die Autorität die notwendige dialogische Qualität erreichen kann.

Die hier umrissenen Bereiche staatlichen Handelns decken nicht das gesamte Repertoire ab, welches wir von existierenden Staaten kennen. Dies ist aber keine Schwäche der progressiven Sicherheit, das Gegenteil ist der Fall. Erstens ist nicht gesagt, dass lediglich sozialstaatliche Institutionen und das Bildungssystem Chancen haben, de jure Autorität zu besitzen. Die Autorität weiterer Institutionen, die freiheits- und autonomiefördernd sind, können ebenfalls legitimiert werden. Zweitens handelt es sich bei progressiver Sicherheit nicht um ein konservatives Projekt, welches darauf zielt, möglichst alle staatlichen Handlungsfelder zu legitimieren. Drittens folgt daraus, die Legitimation einer Vielzahl von Institutionen zu verneinen, nicht eine a priori Verneinung der Möglichkeit, bestehende Institutionen für den Moment zu rechtfertigen.

7.2.3 Einwände gegen die progressive Sicherheit

Progressive Sicherheit erlaubt, in existierenden Staaten bestimmte Handlungsbereiche zu legitimieren. Der effektive Umfang wird dabei sowohl von Staat zu Staat als auch von Zeitpunkt zu Zeitpunkt verschieden sein. Wie der letzte Abschnitt deutlich machte, können wir aber in jedem Fall davon ausgehen, dass die Handlungsbereiche, die legitimiert werden können, weniger umfangreich sein werden, als die gesamte Palette staatlichen Handelns. Damit bildet progressive Sicherheit lediglich die Grundlage für einen *Minimalstaat,* wenngleich sich dieser nicht mit den üblichen Assoziationen deckt, die der Begriff hervorruft. Der Staat ist nicht wie beispielsweise bei Nozick (1974) allein dafür da, als Nachtwächterstaat die individuellen Rechte zu schützen und durchzusetzen. Sein Fokus liegt vielmehr darauf, unter anderem durch soziale Sicherheit und Bildung Freiheit zu ermöglichen. Da diese Position kontrovers sein wird, gehe ich zum Abschluss auf drei mögliche Einwände ein. Deren Diskussion wird die Kernaspekte der progressiven Sicherheit klarer machen und deren analytischen Mehrwert hervorheben.

Ich habe das hier skizzierte Konzept der progressiven Sicherheit als eine liberale Antwort auf die anarchistische Herausforderung präsentiert. Ein erster Einwand kann auf diesen Aspekt fokussieren. Man kann sich

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fragen, ob progressive Sicherheit das Etikett „liberal" verdient. Das verbindende Konzept des Liberalismus sei Freiheit, nicht Sicherheit. Die Idee, möglichst viele sollen die Möglichkeit erhalten, ihre Freiheiten zu nutzen, welche der progressiven Sicherheit zugrunde liege, zeige eher in Richtung einer sozialistischen oder anarchistischen Theorie. Aus dem Fokus für Sicherheit folgt aber nicht, Freiheit sei dieser nachgeordnet. Mein Argument ist, dass zwischen den beiden Konzepten eine Verbindung besteht. Man kann ohne gewisse Sicherheiten nicht frei handeln, womit Sicherheit eine Voraussetzung für Freiheit ist. Sicherheit verstehe ich daher nicht als etwas, was mit Freiheit in einer agonistischen Beziehung steht. Es geht um die Sicherheit der Freiheit, weshalb Bildung ebenfalls darunterfällt. Diese dient dazu, in einem gewissen Sinne unsere Fähigkeiten zu sichern, ohne die wir nicht autonom handeln können. Dieser Blickwinkel, der danach fragt, was Freiheit ermöglicht, mag nicht genuin liberal sein. Meine Diskussion im Abschn. 6.1.2 zeigte beispielsweise, wie wichtig Freiheit im anarchistischen Denken ist. Das macht aber eine Position, die diesen Blickwinkel einnimmt, nicht automatisch aliberal. Darüber hinaus ist progressive Sicherheit selbst dann eine liberale Antwort auf die anarchistische Herausforderung, wenn Sicherheit nicht ein klassischer und egalitärer Liberalismus verbindendes Konzept ist und meine Überlegungen lediglich mit einer sozialliberalen – d. h. die Notwendigkeit, Freiheit allen zugänglich zu machen, betonende – Position vereinbar sind. Denn eine sozial*liberale* ist noch immer noch eine *liberale* Position.

Ein weitaus gewichtigerer Einwand könnte lauten, progressive Sicherheit habe angesichts der anarchistischen Herausforderung Staatlichkeit zu rasch preisgegeben. Dieser Einwand könnte argumentieren, die in Abschn. 4 präsentierte Negierung der politischen Pflicht als überzeugend zu betrachten, sei falsch. Man könnte sich auf den Standpunkt stellen, es sei entweder auf der Basis von transaktionalen, assoziativen oder die natürliche Pflicht betonenden Ansätzen oder einer Kombination davon möglich, eine politische Pflicht gegenüber bestehenden Staaten herzuleiten. Derweil diese Möglichkeit besteht, haben wir gute Gründe anzunehmen, bestehenden Staaten seien dafür zu reformieren, indem zum Beispiel auf eine überzeugende Weise freiwillige Zustimmung integriert wird (vgl. Abschn. 4.1.5). Dies ist zumindest ein Indiz, dass die politische Pflicht nicht für das konservative Unterfangen geeignet ist, den Status quo zu legitimieren, sondern ebenfalls nach Anpassungen verlangt, damit Zustimmung eine relevante Rolle spielen kann oder damit aus den jetzigen politischen Gemeinschaften *echte* Gemeinschaften werden (vgl. Abschn. 2.2.5, 4.1.1). Progressive Sicherheit

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nimmt diesen Aspekt auf, ohne daraus zu schliessen, bestehende Staaten seien aus moralischer Sicht handlungsunfähig, und erlaubt einen differenzierten und kritischen Blick auf Staatlichkeit. Die kritische Einstellung gegenüber dem Staat respektive dessen Autorität ist dem Liberalismus in meinem Verständnis inhärent. Staatliche Eingriffe schränken aus diversen Gründen Freiheiten ein – und sind damit aus liberaler Sicht auf ein Minimum zu beschränken. In diesem Sinn gibt progressive Sicherheit Staatlichkeit nicht mehr preis, als viele liberale Positionen es tun. Zudem folgt aus progressiver Sicherheit keine apriorische Ablehnung von Staatlichkeit. Diese ist eine valide Option, wie sich politische Gemeinschaften organisieren können, die uns Vorteile bringen. Darüber dürfen die Nachteile aber nicht vergessen gehen. Staaten mögen zurzeit die dominante Form politischer Organisation sein und in vielen Fällen können wir sagen, sie seien die beste Lösung, die wir haben. Aber die beste vorhandene ist nicht notwendigerweise eine optimale Lösung und angesichts der gewichtigen Nachteile, die Staatlichkeit mit sich bringt, tun wir gut daran, bessere Lösungen zu suchen und Bestehendes zu optimieren.

Der Verweis auf die Nachteile der heute dominanten Form politischer Organisation kann man als Grundlage für einen weiteren Einwand gegen progressive Sicherheit nehmen. Der Vorwurf könnte lauten, bei dieser handle es sich lediglich um Staatsphobie im sprichwörtlichen Schafspelz. In einer Vorlesung 1979 hat Michel Foucault (2006) den Begriff *Staatsphobie* verwendet, um die in der französischen Linken verbreitete grundsätzliche Ablehnung von Staatlichkeit zu bezeichnen. Diese führt gemäss Foucault aber zu analytischen Problemen. Der Staat wird unter anderem als Monolith wahrgenommen, wodurch die einzelnen Institutionen analytisch nicht mehr getrennt werden können. Dadurch werden ein Konzentrationslager und eine Sozialversicherung analytisch Teil derselben Kategorie Staat (2:263). Darüber hinaus verkennt die *Disqualifikation durch das Schlimmste* die Vorteile, die uns Staaten bringen, durch den Verweis auf die schlimmsten Auswüchse von Staatlichkeit (2:263–64). Interpretiert man progressive Sicherheit dahingehend, ihr Ziel bestehe darin, den Staat auf ein Minimum zurückzudrängen, dann kann man in Anschluss an Foucaults Überlegungen argumentieren, es handle sich bei diesem Ansatz um eine Form von Staatsphobie. Denn der Staat werde primär als Übel und Gefahr gesehen, die es zurückzudrängen gilt. Die Gefahren und Nachteile einer staatlich verfassten Gesellschaft mögen meine Analyse motiviert haben, es handelt sich dabei aber nicht um eine Disqualifikation durch das Schlimmste. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Der Fokus liegt auf den

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

positiven Aspekten, die kollektives Handeln im Allgemeinen und staatliches im Speziellen haben. In diesem Sinne handelt es sich bei progressiver Sicherheit eher um eine *Legitimation durch das Beste*, ohne darüber aber die Schattenseiten von Staatlichkeit zu vergessen oder in eine Staatsfixation zu verfallen. Zusätzlich ist progressive Sicherheit ein analytischer Zugang zu Staatlichkeit, der nicht eine differenzierte Betrachtung erlaubt *und* verlangt: Ein Konzentrationslager ist für progressive Sicherheit nicht dasselbe wie eine Sozialversicherung. Ebenso ist nicht jede Sozialversicherung automatisch legitimiert. Progressive Sicherheit ist kontextsensitiv und versteht den Staat nicht als Monolith, sondern als ein Geflecht von verschiedenen, miteinander verknüpften Institutionen oder Institutionengefügen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

8 Fazit: Staatenlose Gesellschaft?

Ich habe meine Untersuchung mit einer Feststellung begonnen: Staatliche Institutionen scheinen für plurale Gesellschaften essentiell und sichern unser tägliches Zusammenleben. Zumindest in den westlichen Demokratien erleben wir tagtäglich, welche Vorteile und Annehmlichkeiten sich daraus ergeben, in einer staatlich organisierten Gesellschaft zu leben. Staatlichkeit ist aber auch mit erheblichen Nachteilen verbunden. Beispielsweise ist fraglich, ob die Gräuel der beiden Weltkriege ohne Staaten möglich gewesen wären. Staatliche Zwangs- und Gewaltmittel wurden und werden genutzt, um gegen Andersdenkende, Oppositionelle, Unangepasste oder Minderheiten vorzugehen. Zwar gab es bereits vor der Entstehung moderner Staaten Situationen, in denen einzelne Personen und Gruppen in Europa (und anderen Orten in der Welt) viel Macht besessen und andere dominiert sowie ausgebeutet haben. Menschen sind – wie Morris (2011, 100–101) in einem Argument gegen den Anarchismus richtigerweise festhält – ohne Staat ebenfalls zu Gräueltaten fähig, wie u.a. der Völkermord in Ruanda 1994, das Massaker von Srebrenica 1995 oder der Genozid in Kambodscha 1975–79 belegen. Stellt Staatlichkeit damit – alles berücksichtigt – nicht eine Verbesserung gegenüber einer staatenlosen Welt dar?

Diese Überlegungen verdeutlichen, dass wir uns sowohl vor einer Staatsfixation als auch vor einer -phobie hüten müssen. Wir dürfen alternative Möglichkeiten politischer Organisation nicht einfach als Hirngespinste und unrealistische Utopien abtun. Aber ebenso wenig dürfen wir Staaten delegitimieren, indem wir auf die schlimmsten Auswüchse staatlicher Fehlhandlungen verweisen. Es braucht einen differenzierten Blick auf Staaten und deren Bedeutung für menschliches Zusammenleben. Diesen können wir schärfen, wenn wir uns mit zwei Fragen beschäftigen, die dieser Arbeit zugrunde liegen. Erstens handelt es sich dabei um die Frage nach der Legitimation staatlichen Handelns. Was dürfen Staaten in welchem Kontext tun? Zweitens ist es angezeigt, sich mit möglichen Alternativen auseinanderzusetzen. Denn daraus, anzuerkennen, dass uns eine staatlich verfasste Gesellschaft erhebliche Vorteile bringt, folgt noch nicht, dass uns alternative politische Ordnungen nicht gleiche oder vergleichbare Vorteile mit weniger Nachteilen bringen können. Die Konsequenz daraus ist die Notwendigkeit, über die liberale Theoriefamilie hinauszuschauen und sich mit

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen Theoriefamilien zu beschäftigen. Zwar ist für Liberale Freiheit a priori gesetzt und deren Einschränkung ist zu begründen. Trotzdem gehen viele liberale Autor*innen davon aus, (existierende) Staaten oder zumindest eine Art Nachtwächterstaat mit einem (mehr oder weniger) umfassenden Anspruch auf Souveränität liesse sich legitimieren. Diese Position läuft damit eher darauf hinaus, staatlichen Einfluss zu *beschränken*. Insbesondere um die zweite Frage zu beantworten, müssen wir uns damit anderen Ansätzen zuwenden. Insbesondere der Anarchismus mit seiner Kritik an zwangsbewehrter Herrschaft im Allgemeinen und staatlicher Souveränität im Speziellen ist dafür besonders geeignet. Erstens kann er uns als Hintergrundkritik an den gegenwärtigen politischen Gegebenheiten vor einem Status-quo-Bias bewahren oder diesen zumindest abschwächen. Zweitens erlaubt er uns, zentrale Konzepte wie staatliche Autorität, Souveränität usw. kritisch zu beleuchten und damit besser zu fassen. Drittens zeigen anarchistische Theorien gesellschaftliche Alternativen auf, was unseren politischen Handlungsspielraum erweitert und uns vor einer vermeintlichen Alternativlosigkeit zu bestehenden Strukturen bewahrt.

Im Abschn. 2 haben wir uns mit einigen Kernkonzepten dieser Arbeit befasst und Arbeitsverständnisse von diesen entwickelt. Wie wir gesehen haben, sind Staaten in unserem heutigen Verständnis historisch gesehen eine junge Entwicklung (vgl. Abschn. 2.1.1). Zwar gab es historische politische Ordnungen wie die griechischen Poleis oder das Römische Reich, die teilweise Charakteristika zeigten, die wir von heutigen Staaten gewöhnt sind. Unter anderem die Idee einer zentralisierten, gebündelten oder verdichteten politischen Autorität mit einer direkten Herrschaft fehlte diesen Gebilde aber (Axtmann 2004, 260; Hochedlinger 2007, 251; Morris 1998, 28). Erst in der Neuzeit verdichteten sich die bestehenden politischen Strukturen in Europa zu modernen (National-)Staaten. Diese können wir anhand verschiedener Merkmale fassen (vgl. Abschn. 2.1.2): Morris (1998, 45) folgend zeichnet sich *moderne Staatlichkeit* erstens durch zeitliche und örtliche Kontinuität aus und es handelt sich zweitens um eine politische Ordnung, die sowohl Regierte als auch Regierende transzendiert. Drittens weisen moderne Staaten einen hohen Grad an Zentralisierung, hierarchischen Autoritätsbeziehungen, direkter und territorialer Herrschaft sowie eine starke juristische und administrative Durchdringung der Gesellschaft auf. Viertens beanspruchen moderne Staaten Souveränität über alle Personen in ihrem Territorium und erwarten fünftens Loyalität von „ihren" Bürger*innen und verpflichten diese dazu, *qua* deren Bürger*inschaft dem Recht Folge zu leisten.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moderne Staaten beanspruchen *politische Autorität,* d. h. sie reklamieren für sich ein komplexes Recht auf Herrschaft respektive ein Recht zum Regieren (vgl. Abschn. 2.1.3). Kombiniert man dies mit Souveränität – die den Anspruch auf das Monopol auf legitime Gewalt – respektive Zwangsanwendung beinhaltet – ergibt sich ein zwangsbewehrtes Verständnis politischer Autorität. Diese drückt sich insbesondere im Instrument staatlicher Machtausübung, dem Recht, aus. Dieses ist zwangsbewehrt und Rechtspflichten sind bei Nichterfüllung durch staatliche Anordnung oder Androhung durchsetzbar (Benjamin [1921] 2018, 251; Hoerster 2006, 12). 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). Für die meisten Autor*innen handelt es sich bei der politischen Pflicht um eine *pro tanto* Pflicht, die inhaltsunabhängig, umfassend anwendbar sowie allgemeingültig für alle Bürger*innen ist (Kramer 2008b, 179). Insbesondere der inhaltsunabhängige Charakter ist von einem individuellen Standpunkt aus problematisch. Besitzen wir politisches Sollen, dann ist der moralische Grund, einer Rechtsnorm zu gehorchen, nicht deren Gerechtigkeit, Effizienz etc., sondern deren Charakter als eine durch das Rechtssystem definierte Norm.

Auf diesen Überlegungen aufbauend können wir eine *Standardsicht legitimer politischer Autorität* formulieren (vgl. Abschn. 2.2): Gemäss dieser handelt es sich bei politischer Autorität um ein komplexes Recht zum Regieren. Dieses beinhaltet erstens die Befugnis, in seinem 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 daraus ergibt, innere und äussere Souveränität zu reklamieren. Daraus ergibt sich unter anderem ein moralisches Verbot gegenüber Dritten, eine legitime Autorität zu behindern. Aus der Standardsicht ist legitime Autorität ohne dieses Verbot sowie eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam nicht denkbar (vgl. Applbaum 2010, 217–18). Lässt sich die Standardsicht legitimieren, dann hätten Staaten ein weitreichendes Recht, in das Leben ihrer Bürger*innen einzugreifen. Ein normaler Weg, dies zu legitimieren, ist unter Rückgriff auf die Korrelationsthese zu

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

argumentieren, die (meisten) Bürger*innen besässen eine politische Pflicht (für eine Übersicht über die verschiedenen Ansätze, siehe Abschn. 2.2.1 – 2.2.5).

Dieses weitreichende Herrschaftsrecht, das Staaten für sich beanspruchen, ist aufgrund des inhaltsunabhängigen Charakters der politischen Pflicht sowie der zwangsbewehrten Natur des Rechts nicht unproblematisch und kann für hegemoniale Ziele missbraucht werden. Dies alleine rechtfertigt eine kritische Auseinandersetzung mit staatlicher Autorität. Zu deren grössten Kritiker*innen zählen die Anarchist*innen. Wie wir in Abschn. 2.3.2 gesehen haben, gibt es aber den *Anarchismus* nicht. Bei diesem handelt es sich eher um eine Familie von Theorien (Jun 2010, 50), die man sich als einen breiten Fluss mit unterschiedlichen Strömungen vorstellen kann, die je nach historischem oder geografischem Kontext mal mehr, mal weniger relevant sind (Marshall 2010, 6). Entgegen der populären Meinung – die Autoren wie A. John Simmons und Robert Paul Wolff vertreten – lässt sich Anarchismus nicht auf Antietatismus reduzieren (Jun 2010, 50–51; 2018, 45). Ebenfalls lässt sich Anarchismus nicht mit Antiautoritarismus gleichsetzen (De George 1978, 92; McLaughlin 2007, Abschn. 1.2). Anarchist*innen messen der Praxis einen grossen Stellenwert zu (Graeber 2004, 6) was mit der Tendenz korreliert, dass sich die verschiedenen anarchistischen Bewegungen, Gruppierungen, Denkrichtungen o. Ä. hauptsächlich übers Tun (und wie sie sich dafür organisieren) differenzieren (Graeber 2004, 5; Williams 2007, 298). Aus diesem Fokus auf die Praxis folgt einer der *Kernwerte,* die sich die unterschiedlichen anarchistischen Ansätze teilen: das *Ethos der direkten Aktion* (Gordon 2008, 34–40). Das Ziel ist, im Sinne präfigurativer Politik eine gerechtere, freiere und egalitärere Gesellschaft im Hier und Jetzt zu leben und nicht erst auf eine Revolution zu warten. Der 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 (Gordon 2010, 34–40). Daher ist es hilfreich, eine anarchistische Gesellschaft nicht als ein Utopia, sondern als nie endenden Prozess zu verstehen, der darauf zielt, eine egalitäre Gesellschaft zu schaffen und diese zu erhalten. Dieses Ziel unterstreicht die *Ablehnung von Herrschaft* als weiteren Kernwert (De George 1978, 92; Gordon 2008, 29–34; Jun 2010, 53;

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2016, 556–57; Lazar 2018, 170; May 2007, 21). Das Ziel ist, *alle* Formen von Herrschaft für *alle* zu überwinden.

Doch was ist unter diesen Vorzeichen philosophischer Anarchismus? Simmons ([1996] 2001, 109) argumentiert, der politische Anarchismus lasse sich anhand einer starken, der philosophische anhand einer schwachen Widerstandspflicht identifizieren. Diese Differenzierung läuft aber – wie im Abschn. 2.3.3 diskutiert – Gefahr, einen Grossteil der anarchistischen Literatur als nicht philosophisch respektive als theoretisch nicht relevant abzutun. Dies spricht dagegen, den philosophischen Anarchismus per definitionem auf eine Position zu beschränken, die von einer schwachen Widerstandspflicht ausgeht. Weitere verbreitete Verständnisse legen nahe, den philosophischen Anarchismus zudem als eine Spielart des Individualanarchismus zu verstehen. Dies mag auf deskriptiver Ebene zutreffen, bedenken wir die Autor*innen, die üblicherweise mit dem philosophischen Anarchismus in Verbindung gebracht werden (z. B. Max Stirner, Henry David Thoreau oder A. John Simmons). Dies ist aber noch kein Grund anzunehmen, der kommunitaristische Anarchismus könne nicht auf philosophischen Überlegungen und philosophischer Methodik basieren und damit „philosophisch" sein (McLaughlin 2010, 20). Dem folgend 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. Entlang der Gründe, aufgrund derer die Autor*innen bestehende Staaten nicht als legitime Autoritäten anerkennen, lassen sich zwei Argumentationsstrategien identifizieren (Horton 1992, 124). Ein Beispiel für die erste „anspruchsvollere" und „stärkere" Variante, die versucht, eine Erklärung dafür zu geben, weshalb Staaten moralisch unmöglich sind, ist Robert Paul Wolffs Argumentation. Gemäss dieser ist legitime staatliche Autorität unmöglich, weil Autorität und Autonomie unvereinbar sind. Ein Beispiel für die weniger anspruchsvolle und schwächere Variante, welche die politische Pflicht gegenüber bestehenden Staaten verneint, ist A. John Simmons Projekt. In beiden Fällen müssen die Vertreter*innen dieser zwei Argumentationsstrategien sich an den Hauptkritikpunkten von Anarchismen messen: fehlende theoretische oder praktische Relevanz sowie ein zu idealisiertes Menschenbild.

Im Abschn. 3 haben wir uns mit Robert Paul Wolffs ([1970] 1998) Argument auseinandergesetzt, wir besässen eine Pflicht, autonom zu handeln und Verantwortung für unsere Handlungen und Entscheidungen zu übernehmen, was sich nicht mit politischer Autorität vereinbaren lässt (vgl.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abschn. 3.1.1). Da Wolff von einem Primat der Autonomie ausgeht, müssen wir für ihn Autorität in der Konsequenz zurückweisen. Dies machte legitime staatliche Autorität lediglich im Extremfall einer auf Einstimmigkeit basierenden Direktdemokratie möglich (vgl. Abschn. 3.1.2). Derweil die Beschäftigung mit Robert Paul Wolff auf die Relevanz von Autonomie im Sinne einer Autor*innenschaft über unser eigenes Leben verwiesen hat, sprechen diverse Punkte gegen eine als absolut verstandene Autonomiepflicht (vgl. Abschn. 3.1.3). Angesichts der komplexen Welt, in der wir leben, haben wir gute Gründe, uns zumindest zeitweise praktischen Autoritäten zu unterstellen. Zudem sind diese beispielsweise in Bezug auf Bildung eine Voraussetzung, um ein autonomes Leben führen zu können. Dies lässt die These, Autonomie und Autorität seien unvereinbar, als nicht sehr überzeugend dastehen. Vielmehr müssen wir von einer komplexen Wechselwirkung zwischen Autonomie und Autorität ausgehen, die sich mit Wolffs analytischen Instrumenten nicht erfassen, verstehen und angemessen bewerten lässt.

Im Abschn. 3.2 haben wir uns im Anschluss mit der These auseinandergesetzt, gäbe es eine Verpflichtung zum Rechtsgehorsam, bedrohte diese den moralischen Status unseres Ichs. Die Idee dahinter ist, dass eine politische Pflicht von uns verlange, fremde Wünsche, Überzeugungen und Werte aufzunehmen, wodurch diese unser Selbst kolonialisieren (M. N. Smith 2013). Problematisch daran ist der Entstehungsprozess rechtlicher Normen, da wir auf diesen höchstens einen geringen Einfluss haben. Eine moralische Person, die durch ein politisches Sollen gebunden ist, sieht sich mit einem Paradox konfrontiert. Einerseits verlangt die politische Pflicht, das eigene Selbst aufzugeben, um fremde Werte zu spiegeln und damit auf Faktoren zu reagieren, die weder einen konzeptionellen Bezug zu noch eine moralische Relevanz für dem Fortbestand des eigenen Selbst haben. Andererseits impliziert der Wert des Selbst, an den eigenen Werten und Überzeugungen festzuhalten, welche aber nicht mit dem vereinbar sind, was moralisch durch die politische Pflicht gesollt ist Diese Kolonialisierungsthese habe ich teilweise zurückgewiesen, da es fraglich ist, ob es notwendigerweise zu einer Kolonialisierung unseres Selbst durch das Recht kommt, anerkennen wir eine politische Pflicht. Konflikte zwischen unseren Wünschen, Überzeugungen und Werten sowie jenen, die in rechtliche Normen eingeflossen sind, lassen sich zwar nicht ausschliessen. Angesichts des sozialen und politischen Drucks, den ein Staat durch rechtliche Regelungen aufzubauen vermag, können sie unser Selbst stark belasten. Aber dies spricht nicht gegen die politische Pflicht, sondern eher für eine Verpflichtung des Ge-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

setzgebers, diesen Druck auf das Selbst möglichst gering zu halten sowie durch die Gesetzgebung das auf eigenen Überlegungen, Reflexionen usw. fussende Selbst nicht zu zerstören. Kombinieren wir diese Überlegungen mit der Idee, gesellschaftlicher Normalisierungsdruck könne zu einer Internalisierung von Machtstrukturen führen (vgl. dazu Foucault [1975] 2017, 260), was sich in Chilling Effekten und Selbstdiziplinierung äussert, dann verdeutlichen Matthew N. Smiths Überlegungen das hegemoniale Potenzial der politischen Pflicht. Dies gibt uns wiederum gute Gründe, die staatliche Inanspruchnahme legitimer politischer Autorität kritisch zu hinterfragen. Unsere Auseinandersetzung mit Robert Paul Wolff und Matthew N. Smith im Abschn. 3 zeigt aber auch, dass die These, Staaten seien aufgrund moralischer Überlegungen grundsätzlich unmöglich, nicht plausibel ist. Damit ist die negative anarchistische Hintergrundherausforderung aber nicht zurückgewiesen. Denn für die Notwendigkeit politischer Autorität zu argumentieren, bedeutet nicht automatisch, für die Notwendigkeit von Staatlichkeit zu argumentieren.

Wie im Abschn. 2.2 besprochen, besteht gemäss der Korrelationsthese entweder ein logischer oder normativer Zusammenhang zwischen der politischen Pflicht und politischer Autorität (Egoumenides 2014, 19–20). Anders gesagt: Besitzen wir eine politische Pflicht gegenüber Staat *A*, dann muss *A* eine legitime politische Autorität sein. Dies macht eine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Pflicht für die anarchistische Herausforderung zu einer lohnenden Beschäftigung. Im Abschn. 4 haben wir uns deshalb A. John Simmons' Projekt zugewandt, das eine raffinierte Neuformulierungen des anarcho-philosophischen Anliegens darstellt (McLaughlin 2010, 16). Derweil Simmons die Möglichkeit einer politischen Pflicht akzeptiert, weist er deren Existenz gegenüber bestehenden Staaten zurück (Simmons 1979, 192). Gibt es gegenüber bestehenden Staaten kein politisches Sollen, müssen wir unsere Stellung in der politischen Sphäre hinterfragen. Denn wir können nicht mehr standardmässig davon ausgehen, es bestünde eine Pflicht, die Anweisungen etablierter politischer Institutionen befolgen zu müssen (Simmons 1979, 200; 1993, 263). Im Abschn. 4.1 haben wir gesehen, dass Simmons die etablierten Ansätze zurückweist, die eine politische Pflicht gegenüber bestehenden Institutionen zu begründen versuchen. *Assoziative Ansätze* verwechseln für ihn – unter anderem – gefühlte mit genuinen Pflichten, die Duldung des Status quo mit Pflichten generierenden Handlungen oder gerechtfertigte Erwartungen mit einem Anspruchsrecht (vgl. Abschn. 4.1.1). Zudem fehlt die persönliche

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bindung zwischen Bürger*innen, die nötig wäre, um eine assoziative politische Pflicht zu begründen.[330] Die *natürliche Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen*, eignet sich für Simmons ebenfalls nicht, um ein politisches Sollen zu begründen (vgl. Abschn. 4.1.2). Erstens verletzt eine natürliche Pflicht die Besonderheitsbedingung, da wir gegenüber *allen* gerechten Institutionen verpflichtet wären. Zweitens werden historische Ungerechtigkeiten nicht berücksichtigt. Daraus folgt aber nicht, die natürliche Pflicht sei irrelevant. Das Gegenteil ist der Fall und sie spielt, wie wir gesehen haben, in Simmons' „Balance der Gründe" eine gewichtige Rolle. *Dankbarkeit* schliesst Simmons ebenfalls als Grundlage für die politische Pflicht aus (vgl. Abschn. 4.1.3). Dafür müsste staatliches Handeln eine starke Dankbarkeitspflicht begründen. Für Simmons ist eine solche ausschliesslich gegenüber Personen möglich.[331] *Fairnessüberlegungen* überzeugen Simmons ebenfalls nicht als Grundlage für die politische Pflicht (vgl. Abschn. 4.1.4). Denn lediglich Vorteile zu erhalten – denen man sich in Fällen wie Landesverteidigung oder Landschaftsschutz zudem nicht entziehen kann – bindet nicht. Man muss die gewährten Vorteile akzeptieren, damit diese eine Pflicht generierende Kraft entwickeln. Die meisten Bürger*innen haben aber die Vorteile staatlichen Handelns nicht akzeptiert, womit keine politische Pflicht auf Grundlage von Fairnessüberlegungen besteht. Zudem ist fraglich, ob Staaten kollektive Systeme sind. Auch *Zustimmungsansätze* scheitern in Simmons' Augen daran, eine Pflicht gegenüber bestehenden Staaten zu begründen (vgl. Abschn. 4.1.5). So haben die wenigsten Bürger*innen der Autorität „ihres" Staates explizit zugestimmt. Stillschweigende Zustimmung ist ebenfalls ungeeignet als Grundlage für ein politisches Sollen. Denn Handlungen wie Wählen gehen oder sich für einen Wohnsitz im Territorium eines bestimmten Staates zu entscheiden können Zustimmung höchstens implizieren. Und bei hypothetischer Zustimmung handelt es sich um keine genuine, Pflichten generierende Zustimmung.

330 Simmons' skeptische Haltung gegenüber assoziativen Ansätzen als konservatives Projekt ist für mich sehr gerechtfertigt. Seine Argumentation ist aber nicht überzeugend, wenn es um assoziative Ansätzen als progressives Projekt geht. Insbesondere Ronald Dworkins (1986, 2011) auf Würde zurückgreifender Ansatz hat grosses progressives Potenzial.

331 Man kann zwar *contra* Simmons argumentieren, Dankbarkeitspflichten entstünden auch dann, wenn eine Person lediglich ihren Job (gut) macht. Wie im Abschn. 4.1.3 gesehen, ändert dies aber nichts an der Konklusion, da diese Pflichten erstens eher schwacher und unkonkreter Natur sind, um eine politische Pflicht zu begründen. Zweitens bezieht sich die Dankbarkeitspflicht weiterhin auf Personen und nicht auf Institutionen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aus diesen Überlegungen folgt für Simmons aber lediglich eine Begründung eines schwachen und die „Balance der Gründe" beachtenden Anarchismus (vgl. Abschn. 4.2, 4.3), womit seine Konklusionen im Alltag keine oder kaum praktische Relevanz hätten. Simmons' philosophischer Anarchismus im weiten Sinn ist aber keine zwingende Konklusion, die sich aus seiner Argumentation ergibt. Die politische Pflicht zurückzuweisen legt vielmehr eine Position nahe, gemäss welcher (existierende) Staaten defektiv und schwer zu legitimieren sind (vgl. Abschn. 4.4.2). Haben wir, wie Magda Egoumenides (2014) argumentiert, eine Pflicht, bestehende zwangsbewehrte Institutionen durch solche zu ersetzen, welche Individuen so wenig Schaden wie nur möglich zufügen, können wir keine allgemeine Pflicht haben, staatliches Handeln nicht zu behindern. Wir haben gute Gründe, den Status quo verbessern zu wollen. Angesichts der Ungerechtigkeiten und der Einschränkungen legitimer Lebensentwürfe mit und durch staatliches Handeln kann es nicht sein, dass der jetzige Status quo faktisch als sakrosankt gilt. Im Fall von gerechten Staaten, deren Handlungen oft gerechtfertigt sind, mag einiges dafür sprechen, Verbesserungen auf eine nicht disruptive Weise herbeizuführen. Simmons verweist – in meinen Augen gerechtfertigterweise – neben der natürlichen Pflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen, auf weitere natürliche Pflichten gegenüber anderen Personen (z. B. die Pflicht, andere nicht zu schädigen oder zu verletzen (vgl. Abschn. 4.2)). Den Status quo zum Besseren zu verändern kann aber je nach Kontext auf eine Pflicht zum Widerstand hinauslaufen oder nach Handlungen verlangen, die gerechte Institutionen am Funktionieren hindern. Angesichts der wichtigen Rolle, die bestehende gerechte Staaten in unserem Leben spielen, indem sie z. B. Koordinationsprobleme lösen, spricht dies dafür, nicht zu vorschnell Widerstand zu leisten (vgl. dazu ebenfalls Abschn. 5.2.1). Aber Widerstand und Dissidenz muss eine Option sein, wollen wir nicht dem Status-quo-Bias zum Opfer fallen.

Das Handeln gerechter Staaten bringt uns immense Vorteile, was in Kombination mit den von Simmons genannten natürlichen Pflichten eine solide Grundlage bildet, um staatliches Handeln zu rechtfertigen. Für Simmons kann daraus keine Legitimation folgen (vgl. Abschn. 4.3). Derweil es gute analytische Gründe gibt, zwischen „legitimeren" und „rechtfertigen" zu unterscheiden, ist die Entkopplung beider Konzepte, wie sie Simmons vornimmt, nicht überzeugend. Die Rechtfertigung staatlichen Handelns scheint eine zentrale Rolle in der Legitimation staatlicher Autorität zu spielen. Es reicht zwar nicht aus, die Handlungen von *A* zu rechtfertigen, um daraus schliessen zu können, *A* sei zu diesen Handlungen legitimiert.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Insoweit ist Simmons zuzustimmen. Aber zu argumentieren, die Rechtfertigung von *A*s Handlungen spiele keine Rolle, um *A* zu legitimieren, geht einen Schritt zu weit und ist nicht überzeugend. Dies spricht dafür – wie im Abschn. 5 geschehen – sich näher damit zu beschäftigen, welche Rolle Rechtfertigung staatlicher Autorität für deren Legitimation spielen kann.

Raz' Dienstleistungskonzeption von Autorität zeigt überzeugend, dass eine politische Pflicht für legitime politische Autorität nicht notwendig ist (vgl. Abschn. 5.1). Solange Autoritäten uns eine relevante Dienstleistung – wie uns zu besseren rationalen Denker*innen machen – erbringen, sind sie gerechtfertigt und können legitim sein (vgl. Abschn. 5.1.1). Dies ist der Fall, wenn wir eine Autorität auf die normale Weise rechtfertigen können (Person *P* kommt durchs Befolgen von Autorität *A*s Aussagen besser den Gründen nach, die für *P* so oder so gelten, als ohne *A*), sich die Autorität exklusiv auf Basis von Gründen entscheidet, die so oder so für uns gelten, und wenn die Autorität nicht in Bereiche eindringt, in denen selbst entscheiden wichtiger ist, als sich richtig zu entscheiden. Dieses Verständnis kann man ebenfalls auf Staaten anwenden (vgl. Abschn. 5.1.2). Aber – *contra* Raz – ist eine so legitimierte staatliche Autorität brüchig und kann sich nur auf einzelne Institutionen, nicht aber den Staat *in globo* beziehen. Zu diesem Punkt kommt noch, wie wir im Abschn. 5.3 gesehen haben, ein weiterer: Politische Autoritäten wie Staaten dürfen im Entstehen begriffene neue Autoritäten grundsätzlich nicht behindern. Diese radikale Interpretation plausibilisiert die Idee weiter, Autorität sei beschränkt. Die Konsequenz davon ist, dass wir die Welt mit einem anderen Blick betrachten müssen. Anstelle der Vorstellung eines Staates mit letztinstanzlicher politischer Autorität tritt ein Bild der politischen Sphäre, das von einem Mit- und Nebeneinander politischer Autoritäten geprägt ist. Das Bild des Staats, der einem Monolith gleich *die* politische Autorität in einem Territorium darstellt, wird damit als eine Fiktion enttarnt. Das Konzept der Souveränität, welches ein Kernelement moderner Staatlichkeit ist und unseren politischen Alltag in unterschiedlichen Formen prägt, ist unter diesen Vorzeichen nicht mehr haltbar und muss zurückgewiesen werden. Die Dienstleistungskonzeption zwingt uns damit, die Naht- und Bruchstellen in der politischen Ordnung und im Instrument der Durchsetzung, im Recht, anzuerkennen (vgl. Abschn. 5.2.1).

Die Dienstleistungskonzeption eignet sich damit nicht nur, um die Autorität staatlicher Institutionen zu legitimieren. Auf ihrer Basis lässt sich ebenso eine starke anarchistische Herausforderung formulieren (vgl. Abschn. 5.4.3). Derweil Simmons' mit seiner Kritik die Standardsicht politischer Autorität infrage stellen kann, eröffnet die Dienstleistungskonzepti-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

on in ihrer radikalen Auslegung Möglichkeiten, bestehende Institutionen positiv herauszufordern. Anarchist*innen können basierend auf den Überlegungen im Abschn. 5.3 den Raum einfordern, um die Performanz ihrer Institutionen beweisen zu können. Zudem unterfüttert die Dienstleistungskonzeption die kritische Position gegenüber zwangsbewehrter Autorität. Der Stückwerkscharakter verlangt danach, immer wieder auf normale Rechtfertigung zu testen (vgl. Abschn. 5.1.1, 5.2.2, 5.2.5). Dafür müssen wir in einen Dialog mit der Autorität treten. Dialog und Zwang gehen aber zumindest langfristig nur schwer zusammen.

Damit stellt sich die Frage, ob und wie eine positive anarchistische Herausforderung erfolgreich sein kann. Damit haben wir uns auf einer grundsätzlichen Ebene im Abschn. 6 auseinandergesetzt und uns gefragt, wie eine anarchistische politische Organisation ohne Souveränität aussehen könnte (vgl. Abschn. 6.1). Die Anarchist*innen verzichten zwar aus überzeugenden konzeptionellen und normativen Gründen darauf, genau zu definieren, wie eine anarchistische Gesellschaft aussieht (vgl. Abschn. 6.1.1). Damit wollen sie die Freiheit der zukünftigen Gesellschaft und/oder ihrer Mitglieder wahren (Kühnis 2015, 102; De George 1978, 96) sowie dem Kernwert der Diversität Rechnung tragen. Zudem ist die Weigerung, eine zukünftige Gesellschaft von vornherein zu definieren, im anarchistischen Fokus auf die Praxis verankert, der einen Widerstand im Hier und Jetzt theoretischen Überlegungen über eine mögliche Zukunft vorzieht (Gordon 2008, 41). Zudem geht das anarchistische Transformationsverständnis nicht von einem utopischen Endzustand, sondern von einem ständigen Prozess aus (Loick 2017, 38; Gordon 2008, 44–45; Graeber 2004, 54–56). Trotzdem können wir gewisse Tendenzen anarchistischer Gesellschaften identifizieren. Eine solche wird egalitär, dynamisch und divers sein, darauf zielen, Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit möglichst umfassend zu verwirklichen, versuchen der Entfremdung Einhalt zu gebieten, gewaltfrei und (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) demokratisch verfasst sein.

Damit kommt unter anderem dem Konzept Freiheit eine tragende Rolle zu. Das anarchistische Freiheitsverständnis versteht Freiheit-von und Freiheit-zu – *contra* dem liberalen Verständnis (z. B. Berlin 1995a) – nicht als zwei separate Konzepte, sondern als zwei sich gegenseitig bedingende Dimensionen von Freiheit (vgl. Abschn. 6.1.2). Bei dieser handelt es sich um einen Zustand, der frei von Herrschaft ist. In diesem Sinn besteht eine gewisse Nähe zum republikanischen Freiheitsbegriff, den Autor*innen wie beispielsweise Philip Pettit (1999, 165) ebenfalls als Abwesenheit von Herrschaft konzeptionalisieren. Freiheit im republikanischen Sinn

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anerkennt, dass die Beherrschung durch andere und die sich daraus ergebenden Abhängigkeiten unsere Freiheit einschränken, worin sich eine Überschneidung mit einem anarchistischen Freiheitsbegriff zeigt. Die daraus gezogenen Schlüsse unterscheiden sich aber deutlich. Daraus, Freiheit als Abwesenheit von Herrschaft zu verstehen, folgt für Anarchist*innen eine Notwendigkeit, eine staatlich organisierte Gesellschaft sowie Eigentum – verstanden als exklusives Recht, über φ verfügen zu können – kritisch zu hinterfragen (Kinna und Prichard 2019, 235). Staatliches Handeln – *contra* den zeitgenössischen Republikaner*innen – lässt sich für Anarchist*innen nicht legitimieren, indem man auf das Prinzip der Herrschaftsfreiheit abstellt. Die Beschäftigung mit dem republikanischen Freiheitsbegriff verdeutlichte aber die Notwendigkeit, Herrschaftsbeziehungen abzubauen oder zumindest massiv zurückzudrängen. Denn beherrscht zu werden bedeutet, dass eine Person oder eine Gruppe von Personen sich gegenüber uns in einer Situation befindet, die ihnen erlaubt, unkontrolliert in unser Leben einzugreifen. Dabei ist nicht relevant, ob die Person oder die Gruppe von Personen den Eingriff effektiv vornimmt. Bereits wenn jemand das Potential dafür besitzt, schränkt dies unsere Freiheit ein. Dies spricht einerseits für ein Recht, uns gegen hegemoniale Beziehungen wehren zu dürfen. In diesem Sinn schützt Freiheit das Individuum vor der Vereinnahmung durch die Gesellschaft. Andererseits spricht die Gefahr, die von hegemonialen Beziehungen für unsere Freiheit ausgehen, dafür, Mitautor*innen unserer sozialen und politischen Beziehungen zu sein. Die *negative Freiheitsdimension* bildet die Voraussetzung, um das Selbst und die damit verbundenen Lebenspläne selbstständig zu kreieren, was ein Anrecht darauf voraussetzt, sich gegen jene rechtlichen, ökonomischen und sozialen Einschränkungen zur Wehr zu setzen, welche die Kultivierung und das Ausdrücken der eigenen Individualität beschränken (Jun 2010, 56; Prichard 2019, 78–80). Die *positive Freiheitsdimension* bezieht sich einerseits auf das Recht, nicht alleinig das eigene Selbst, sondern auch gesunde soziale Beziehungen zu schaffen, die wiederum eine notwendige Voraussetzung für ein gesundes Selbst sind (Jun 2010, 56). Andererseits umfasst Freiheit im positiven Sinn für die Anarchist*innen ein Recht darauf, die Gesellschaft mitgestalten zu dürfen. Dieses Anrecht ist eine notwenige Voraussetzung, um genuin frei zu sein (Prichard 2019, 78). Das Konzept der *ästhetischen Freiheit* (vgl. Loick 2017, 117–18) erlaubt, beide Dimensionen produktiv miteinander zu verknüpfen. Dies ermöglicht, Handlungen, welche die eigene Individualität ausdrücken, und Widerstand gegen Kontexte, die solche Handlungen verhindern, nicht nur als ein Ausdruck von Individualität,

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern auch als eine soziale gesellschaftspolitische Handlung zu sehen. Individualität, Widerstand und Dissidenz werden so ein Ausdruck des Sozialen und eine Form gesellschaftlicher Partizipation. Individualität und das Soziale respektive Teilhabe daran sind damit sich gegenseitig bedingende Elemente, die eine freie Person ausmachen.

Dem Utopievorwurf folgend könnte man argumentieren, dieses Freiheitskonzept im Speziellen und die Vorstellung einer egalitären, dynamischen, diversen und Gleichheit, Gerechtigkeit sowie Freiheit möglichst umfassend verwirklichende Gesellschaft im Allgemeinen könne dann, und nur dann, funktionieren, wenn wir von unrealistisch guten Menschen ausgehen. Entgegen diesem Vorwurf hat die Diskussion im Abschn. 6.2.1 zu einem Menschenbild geführt, welches weder utopisch noch naiv ist. Der Mensch wird weder als inhärent gut noch inhärent schlecht verstanden. Ihm wohnt das Potenzial für beides inne. Damit weist meine Interpretation des anarchistischen Menschenbildes einen kontextuellen und kritischen Charakter auf. Das verweist in der Konsequenz auf die Macht von Strukturen, die unser alltägliches Handeln rahmen und bestimmen, was pragmatisch gesehen rationale oder vorteilhafte Handlungen sind. Die Diskussion anarchistischer Institutionen im Abschn. 6.2.2 zeigte uns zudem die Konzepte auf, die eine politische Ordnung auch ohne Souveränität und ohne allgemeine Legitimation von Zwang performant machen können. Der Idee eines *entsetzten Rechts* kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. Das Recht zu entsetzen – d. h. ohne Zwang zu denken – erlaubt, die Vorteile für das Soziale zu erhalten (Loick 2012, 311). Ein entsetztes Recht kann weiterhin die Individuen vor der „Zumutung" bewahren, *alle* Angelegenheit selber regeln respektive alle Institutionen, welche die Regelungen übernehmen könnten, selber schaffen zu müssen. Ein so verstandenes Recht kann weiterhin ein Informationsträger sein und uns darüber informieren, welche kooperativen Unternehmen es geben soll, welche Gremien Arenen für den öffentlichen Diskurs sein sollen, welche Körperschaften administrative Aufgaben übernehmen sollen usw. Indem das entsetzte Recht uns mitteilt, welche Handlung in einer Situation geboten sein soll, bietet es uns damit auch eine Orientierung. Ohne Zwang ist eine *Durch*setzung des Rechts nicht mehr möglich und seine *Um*setzung bedarf der freiwilligen Anwendung. Damit verlangt die Entsetzung des Rechts nach einem kommunikativen und dialogischen Prozess, der darauf zielt, andere argumentativ zu überzeugen.

Wie ich im Abschn. 6.2.2 aber argumentiert habe, wäre es aber naiv, Zwang als Ultima Ratio zurückzuweisen, das im Einzelfall gerechtfertigt werden kann. Eine Institution, die aber zu oft auf Zwangsmittel zurück-

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

greift, kann nicht hoffen, ihre Autorität mittel- bis langfristig aufrechtzuerhalten. Mit diesem Eingeständnis stellt sich aber die Frage, ob ich zu viel preisgebe und anstelle einer anarchistischen eine republikanische Herausforderung formuliert habe. Zunächst müssen wir uns fragen, ob und weshalb das problematisch ist. Wie wir gesehen haben, teilen sich der zeitgenössische Republikanismus und der Anarchismus die Ablehnung von Herrschaft als eine zentrale Überzeugung, was gegen eine trennscharfe Abgrenzung zwischen beiden Ideologien spricht. Damit ist die Nähe zum Republikanismus – wenn es denn eine solche gibt – für die von mir formulierte anarchistische Herausforderung nicht notwendigerweise problematisch. Wie sich aber in der Diskussion des republikanischen Freiheitsbegriffs gezeigt hat, unterscheiden sich die Anarchist*innen und die zeitgenössischen Republikaner*innen in ihren Folgerungen, was Abwesenheit von Herrschaft bedeutet. Derweil letztere auf etablierte Institutionen setzen, steht für erstere der radikale Umbau oder Neuanfang hinsichtlich sozialer und politischer Institutionen im Vordergrund (Kinna und Prichard 2019, 235). Damit gibt es eine wenn auch diffuse Grenze zwischen dem Anarchismus und dem Republikanismus. Da die von mir formulierte Herausforderung in den anarchistischen Kernwerten verankert ist, muss man diese als anarchistisch qualifizieren. Sie weist erstens Herrschaft zurück. Zweitens plausibilisiert die radikale Interpretation der Dienstleistungskonzeption von Autorität den anarchistischen Anspruch, die Performanz ihrer Institutionen im Hier und Jetzt beweisen zu dürfen. In diesem Sinne knüpft die formulierte Herausforderung an das Ethos der direkten Aktion an. Drittens ist die radikale Interpretation der Dienstleistungskonzeption ergebnisoffen, da sie kein bestimmtes Setting von Institutionen voraussetzt. In diesem Sinn ist der Kernwert der Diversität ebenfalls berücksichtigt. Solange die Herausforderung die „Sprache" der Kernwerte spricht, handelt es sich um eine anarchistische Position; egal ob sie republikanische Element enthält oder nicht.

Damit haben wir eine anarchistische Herausforderung formuliert, die eine negative sowie eine positive Dimension aufweist. Simmons' Argumentation (vgl. Abschn. 4) folgend zeigt die *negative Dimension der Herausforderung* auf, dass in Bezug auf existierende Staaten die Voraussetzungen nicht erfüllt sind, um eine umfassend anwendbare, für alle Bürger*innen allgemein gültige politische pro tanto Pflicht mit inhaltsunabhängigem Charakter zu begründen. Damit scheitert das konservative Projekt, die politischen Autoritäten existierender Staaten zu legitimieren. Daraus folgt aber erstens nicht, die Begründung einer politischen Pflicht sei unmöglich.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unsere Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansätzen, die ein politisches Sollen zu begründen versuchen (vgl. Abschn. 4.1), deutete deren Potenzial für positive Projekte an. So lassen sich auf Basis assoziativer und transaktionaler Theorien Voraussetzungen formulieren, unter denen eine politische Autorität über eine politische Pflicht legitimiert werden können (Egoumenides 2014). Politische Ordnungen, die diese Voraussetzungen erfüllten, unterschieden sich aber aller Voraussicht nach von jenen, die heute unseren politischen Alltag prägen. Zweitens ist damit, die Existenz einer politischen Pflicht unter dem Staus quo zurückzuweisen, die Möglichkeit nicht per se ausgeschlossen, Autorität legitimieren zu können. Wie im Abschn. 5 gesehen, können wir Autorität auch ohne ein politisches Sollen begründen. Dies kommt aber mit einem Preis: Alternative Institutionen können ebenfalls auf die Dienstleistungskonzeption zurückgreifen und verlangen, ihre Performanz beweisen zu dürfen, um legitime Autorität zu beanspruchen.

Dies führt direkt zur *positiven Dimension der anarchistischen Herausforderung*. Diese zeichnet ein Bild politischer Organisation, das ohne Souveränität und ohne generelle Legitimation von Zwang auskommt. Diese Alternative zu Staatlichkeit ist weder naiv, noch auf eine unrealistische Weise utopisch. Deshalb reicht es nicht aus, zu argumentieren, Staatlichkeit erfülle ihren Zweck. Sie muss ihren Zweck *besser* erfüllen als Alternativen und darf sich zudem nicht mehr als alternativlos darstellen. Wie diese Überlegungen zeigen, treffen die Hauptkritikpunkte gegen die anarcho-philosophischen Theorien auf die hier formulierte Herausforderung nicht zu: Die *theoretische Relevanz* liegt darin, unseren kritischen Blick auf den Status quo zu schärfen und die Problematik in der bestehenden politischen Organisation zu identifizieren: Nicht Autorität ist das Problem, sondern deren selbstverständliche Verknüpfung mit Zwang und Souveränität in Kombination mit einer dogmatischen Abwehr alternativer Organisationsformen. Wir werden in die Pflicht genommen, defektive politische Strukturen zu verbessern oder durch bessere zu ersetzen. Dies verlangt aber nicht von uns, eine Revolution anzuzetteln. Im Kleinen, alternative Praktiken aufzubauen und so gemeinsam mit anderen das Potenzial zum sozialen Fortschritt zu nutzen, ist der Weg. Dieses Vorgehen ist pragmatisch, kontextabhängig und fordert nicht zu viel vom Einzelnen. Diese Do-it-yourself-Attitüde hat zudem das Potenzial, die Politik zu (re-)politisieren, indem sie die These der Alternativlosigkeit zurückweist und Möglichkeitsräume eröffnet. Darin liegt die *praktische Relevanz* der hier formulierten Herausforderung. Vergleichen wir sie mit unseren alltäglichen Erfahrungen, mögen uns die

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Herausforderung zugrunde liegenden Konzepte und Prinzipien uns *prima facie* fremd und utopisch erscheinen. Wir können Konzepte wie das entsetzte Recht oder die Vorstellung einer souveränitätslosen politischen Ordnung als utopisch qualifizieren. Sie sind dies aber – wie die Diskussion im Abschn. 6.2 gezeigt hat – nicht in einer unrealistischen Weise, sondern verbinden das faktisch Machbare mit dem normativ Gesollten. Damit ist der dritte Hauptkritikpunkt – *zu idealisierte Annahmen* – zurückzuweisen. Daraus folgt aber nicht, die positive Herausforderung stehe selber vor keinen Herausforderungen. Wie wir gesehen haben, stellt sich die Frage, wie eine politische Ordnung zwangsfrei (oder zumindest sehr zwangsarm) ausgestaltet, wie mit dem Einsatz von Zwang umgegangen und wie dieser kontrolliert werden kann, wenn wir anarchistische Institutionen etablieren. Die Anarchist*innen sind damit gefordert, die Performanz solcher Institutionen in grösseren Kontexten unter Beweis zu stellen. Loicks (2017, 139–40) Einwand, es fehle dem Anarchismus an einer Theorie einer anarchistischen Weltgesellschaft, unterstreicht diesen Punkt weiter. Anarchist*innen müssen zeigen, wie eine überregionale egalitäre Gesellschaft funktionieren kann.

Im Abschn. 7 habe ich mit dem Konzept der *progressiven Sicherheit* eine mögliche liberale Antwort auf die in dieser Arbeit skizzierten Herausforderung formuliert. Die Grundlage dafür bildet die Idee, der sichere und freie Zugang zu gewissen Ressourcen und Instrumenten sei wichtig, um ein autonomes Leben zu führen (vgl. Abschn. 7.1). Daran anschliessend bin ich im Abschn. 7.2 der Frage nachgegangen, ob und in welcher Form Staatlichkeit mit Rückgriff auf Sicherheit legitimiert werden kann. Um der anarchistischen Kritik gerecht zu werden, darf es dabei nicht um Sicherheit im Sinne von Rechtsdurchsetzung durch Polizei oder andere Organe des staatlichen Sicherheitsapparates gehen. Wir müssen auf die autonomiefördernden Aspekte von Sicherheit fokussieren. Wie wir gesehen haben, weisen *sozialstaatliche Institutionen* ein hohes Legitimationspotenzial auf, wenn sie nicht als hegemoniales Machtinstrument missbraucht werden, um die Bevölkerung zu erziehen und oder abhängig zu machen (vgl. Abschn. 7.2.1). Um dieser realen Gefahr entgegenzuwirken, müssen sozialstaatliche Institutionen die Förderung von Freiheit und Autonomie zur Handlungsmaxime erheben. Dies verlangt, uns von einem Missbrauchsdiskurs abzuwenden und stattdessen darauf zu fokussieren, wie Selbstermächtigung ermöglicht werden kann. Mit dem *Bildungssystem* haben wir ein weiteres Institutionengefüge mit hohem Legitimationspotenzial identifiziert

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(vgl. Abschn. 7.2.2). Denn ohne Bildung ist es schwierig, unser Potenzial zum autonomen Handeln auszuschöpfen. Wie bei sozialstaatlichen Institutionen, so müssen wir uns beim Bildungssystem ebenfalls der Gefahr des hegemonialen Missbrauchs bewusst sein.[332] Um dieser zu begegnen muss ein Bildungssystem sowohl seiner Orientierungs- als auch seiner Emanzipationsfunktion gerecht werden und uns durch die Vermittlung geteilter epistemischer Prinzipien eine Basis für gemeinsames Sprechen und Handeln geben. Leistet ein Bildungssystem dies, wird es zwar auf der einen Seite bis zu einem gewissen Grad eine Form von Indoktrination betreiben müssen. Auf der anderen Seite muss das System offen sein und sich weiterentwickeln, will es die Schüler*innen ausreichend emanzipieren.

Die beiden identifizierten Bereiche decken augenscheinlich nicht alle Bereiche staatlichen Handelns ab. Dies ist aber keine Schwäche der progressiven Sicherheit (vgl. Abschn. 7.2.3). Erstens ist nicht gesagt, dass lediglich sozialstaatliche Institutionen und das Bildungssystem Chancen haben, de jure Autorität zu besitzen. Die Autorität weiterer Institutionen können ebenfalls legitimiert werden, wenn diese ihr freiheits- und autonomieförderndes Potenzial beweisen. Zweitens handelt es sich bei progressiver Sicherheit bewusst nicht um ein konservatives Konzept. Das Ziel ist damit gerade nicht, möglichst alle staatlichen Handlungsfelder zu legitimieren. Vielmehr erlaubt progressive Sicherheit einen differenzierten Blick auf die Vor- und Nachteile staatlichen Handelns; ohne dabei in Staatsfixation oder -phobie zu verfallen. Drittens folgt daraus, die Legitimation einer Vielzahl von Institutionen zu verneinen, nicht eine a priori Verneinung der Möglichkeit, bestehende Institutionen für den Moment zu rechtfertigen. Damit erlaubt progressive Sicherheit, einen pragmatischen Blick aufs Politische im Allgemeinen und Staatlichkeit im Speziellen. Angesichts der Vorteile staatlichen Handelns haben wir gute Gründe, Bestehendes nicht kopflos aufzugeben und das Kind mit dem sprichwörtlichen Bad auszuschütten. Daraus zu schliessen, der Status quo sei passabel, wäre übereilt. Autonomieförderung muss das Ziel staatlichen Handelns sein, was gegen versteckte sowie zwangsbewehrte Autorität spricht. Staatliche Institutionen haben dann und nur dann eine Chance auf legitime Autorität, wenn sie diesen Grundsätzen

332 Arendts Kritik in „Die Krise der Erziehung“ ([1958] 2020) zeigt die Gefahr politisch oder ideologisch ausgerichteter Bildung auf. Indem man Kinder dazu erzieht, einem gesetzten Ideal von Bürger*innen zu entsprechen, verweigert man ihnen die Möglichkeit, ihre neue Sicht auf die Dinge und ihre neuen Ideen einbringen zu können. Durch die Indoktrination verneint man die Natalität, was zur Auslöschung des Politischen führt.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entsprechen. Qualifizieren wir darüber hinaus eine Autorität als legitim, dann ist dies keine Feststellung eines Endzustandes. Die Legitimationsfrage ist stets aufs Neue zu stellen und als komparativ zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

9 Literatur

Adorno, Theodor W. (1969) 2003. „Erziehung zur Mündigkeit". In *Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, von Theodor W. Adorno, 19. Aufl., 133–48. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aiyar, S. 2000. „The Problem of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on Legal Obligation". *Law and Philosophy* 19 (4): 465. https://doi.org/10.2307/3505079.

Alicke, Mark D. und Olesya Govorun. 2005. „The Better-Than-Average Effect". In *The Self in Social Judgment*, herausgegeben von Mark D. Alicke, David A. Dunning und Joachim I. Krueger, 85–106. Studies in Self and Identity. New York: Psychology Press.

Anarcho. o. J. „Anarchist Organisation and the Organisation of Anarchists". Anarchism.Web.Site. Zugegriffen 13. Mai 2021. https://web.archive.org/web/20080331034259/http://anarchism.ws/writers/anarcho/anarchism/organisationGAG.html.

Applbaum, Arthur Isak. 2010. „Legitimacy Without the Duty to Obey". *Philosophy & Public Affairs* 38 (3): 215–39. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2010.01186.x.

Arendt, Hannah. 1968. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking. http://archive.org/details/betweenpastfutur00aren.

———. (1958) 2020. „Die Krise in der Erziehung". In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, von Hannah Arendt, herausgegeben von Ursula Ludz, 5. Aufl., 255–76. Übungen im politischen Denken 1. München: Piper.

„autonom". o. J. In *Duden online*. Zugegriffen 11. März 2022. www.duden.de/node/650163/revisions/1617396/view.

„Autorität, die". o. J. In *Duden online*. Zugegriffen 24. Juli 2019. https://www.duden.de/node/11743/revision/243452.

Axtmann, Roland. 2004. „The State of the State: The Model of the Modern State and Its Contemporary Transformation". *International Political Science Review* 25 (3): 259–79. https://doi.org/10.1177/0192512104043016.

Bachrach, Peter und Morton S. Baratz. 1962. „Two Faces of Power". *American Political Science Review* 56 (4): 947–52. https://doi.org/10.2307/1952796.

Bakunin, Mikhail Aleksandrovich. (1867) 1972. „Federalism, Socialism, Anti-Theologism". In *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, herausgegeben von Sam Dolgoff, 102–47. New York: Vintage Books.

———. (1871) 1972. „The Paris Commune and the Idea of the State". In *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, von Mikhail Aleksandrovich Bakunin, herausgegeben von Sam Dolgoff, 259–85. New York: Vintage Books.

Ball, Terence und Richard Dagger. 2014. *Political Ideologies and the Democratic Ideal*. 9. Aufl. Boston: Pearson.

Barry, Brian. 2001. *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

———. (2001) 2013. „Basic Income and the Work Ethic". In *Basic income: an anthology of contemporary research*, herausgegeben von Karl Widerquist, José A. Noguera, Yannick Vanderborght und Jurgen De Wispelaere, 101–4. Chichester: Wiley Blackwell.

Batnitzky, Leora. 1995. „A Seamless Web? John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law". *Oxford Journal of Legal Studies* 15 (2): 153–75. https://doi.org/10.1093/ojls/15.2.153.

Benjamin, Walter. (1921) 2018. „Zur Kritik der Gewalt". In *Gewalt: Texte von der Antike bis in die Gegenwart*, herausgegeben von Johannes Müller-Salo, 247–57. Reclams Universal-Bibliothek 19425. Ditzingen: Reclam.

Berlin, Isaiah. 1995a. *Freiheit: Vier Versuche*. Übersetzt von Reinhard Kaiser. Frankfurt am Main: Fischer.

———. 1995b. „Zwei Freiheitsbegriffe". In *Freiheit: Vier Versuche*, von Isaiah Berlin, übersetzt von Reinhard Kaiser, 197–256. Frankfurt am Main: Fischer.

Bertram, Christopher. 2012a. „Jean-Jacques Rousseau". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Winter 2012. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rousseau/.

———. 2012b. „Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent". *The Review of Politics* 74 (3): 403–19. https://doi.org/10.1017/S0034670512000514.

Betzler, Monika. 2016. „Autonomie". In *Handbuch Handlungstheorie: Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, herausgegeben von Michael Kühler und Markus Rüther, 258–79. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05359-6_29.

Bidadanure, Juliana Uhuru. 2019. „The Political Theory of Universal Basic Income". *Annual Review of Political Science* 22 (1): 481–501. https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050317-070954.

Biehl, Janet. 1999. „Libertarian Municipalism: Introduction". In *The Murray Bookchin Reader*, herausgegeben von Janet Biehl, 172–73. 172–173. Montréal: Black Rose.

Biesta, Gert. 2010. „How to Exist Politically and Learn from It: Hannah Arendt and the Problem of Democratic Education". *Teachers College Record: The Voice of Scholarship in Education* 112 (2): 556–75. https://doi.org/10.1177/016146811011200207.

Bobbio, Noberto. 1990. „Die Zukunft der Demokratie". In *Lust an der Erkenntnis. Politisches Denken im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Herfried Münkler, 255–263. München: Piper.

Bookchin, Murray. 1999. „The New Municipal Agenda". In *The Murray Bookchin Reader*, herausgegeben von Janet Biehl, 173–96. Montréal: Black Rose.

———. 2002. „The Communalist Project". *Harbinger* 3 (1). https://social-ecology.org/wp/2002/09/harbinger-vol-3-no-1-the-communalist-project/.

———. o. J. „What Is Communalism? The Democratic Dimension of Anarchism". Anarchy Archives. Zugegriffen 3. September 2021. http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bookchin/cmmnl2.mcw.html.

Braun, Eberhard, Felix Heine und Uwe Opolka. 2008. *Politische Philosophie: Ein Lesebuch*. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bregman, Rutger. 2020a. *Im Grunde gut: Eine neue Geschichte der Menschheit*. Übersetzt von Ulrich Faure und Gerd Busse. Hamburg: Rowohlt.

———. 2020b. „Das Wichtigste ist: Nicht nur das Virus ist ansteckend, sondern auch dein Verhalten." Interviewt von Daniel Graf. *Republik*, 19. März 2020. https://www.republik.ch/2020/03/19/das-wichtigste-ist-nicht-nur-das-virus-ist-ansteckend-sondern-auch-dein-verhalten.

Brunetti, Aymo. 2006. *Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung für die Schweiz*. Bern: h.e.S.

Buddeberg, Eva. 2016. „Verantwortung: Existenzial oder Versatzstück neoliberaler Apologetik?" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2): 232–45. https://doi.org/10.1515/dzph-2016-0017.

Bundesamt für Statistik. 2022. „Durchschnittslöhne und Lohnunterschiede, 2020: erklärter und unerklärter Anteil, privater Sektor – 2020". 22. November 2022. https://www.bfs.admin.ch/asset/de/23585890.

———. 2023. „Wahlbeteiligung – 2023". 22. Oktober 2023. https://www.bfs.admin.ch/asset/de/27145945.

Bundesrat. 2021. „Erläuterungen des Bundesrates. Volksabstimmung vom 13.06.2021". Bern: Bundeskanzlei. https://www.admin.ch/dam/gov/de/Dokumentation/Abstimmungen/juni2021/Abstimmungsbroschuere_13-06-2021_WEB_de.pdf.download.pdf/Abstimmungserläuterungen%20Juni%2021.pdf.

Burdewick, Ingrid. 2010. „Politische Partizipation von Kindern und Jugendlichen im Kontext moralischer Entwicklung und politischer Bildung". In *Kritische politische Bildung. Ein Handbuch*, herausgegeben von Bettina Lösch, 351–64. Politik und Bildung 54. Schwalbach/Ts.: Wochenschau.

Buss, Sarah und Andrea Westlund. 2018. „Personal Autonomy". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Frühling 2018. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/personal-autonomy/.

Carter, Alan. 2000. „Analytical Anarchism: Some Conceptual Foundations". *Political Theory* 28 (2): 230–53. https://doi.org/10.1177/0090591700028002005.

———. 2011. „Anarchism: Some Theoretical Foundations". *Journal of Political Ideologies* 16 (3): 245–64. https://doi.org/10.1080/13569317.2011.607291.

Carter, Ian. 2019. „Positive and Negative Liberty". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Winter 2019 Edition. Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/.

Cassee, Andreas. 2016. *Globale Bewegungsfreiheit: Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Chengdan, Qian. 2010. „Transformation of European States: From Feudal to Modern". *Procedia: Social and Behavioral Sciences* 2 (5): 6683–91. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.05.013.

„Chilling Effect". o. J. In *Merriam-Webster.com Legal Dictionary*. Zugegriffen 7. Dezember 2020. https://www.merriam-webster.com/legal/chilling+effect.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Christiano, Thomas. 2004. „The Authority of Democracy". *Journal of Political Philosophy* 12 (3): 266–90. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2004.00200.x.

———. 2006. „Debate: Democracy's Authority: Reply to Wall". *Journal of Political Philosophy* 14 (1): 101–10. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2006.00251.x.

———. 2008. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198297475.001.0001.

———. 2013. „Authority". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Frühling 2013. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/authority/.

Christman, John. 2015. „Autonomy and Liberalism: A Troubled Marriage?" In *The Cambridge Companion to Liberalism*, herausgegeben von Steven Wall, 141–62. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139942478.009.

———. 2017. „Autonomy in Moral and Political Philosophy". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Winter 2017. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/autonomy-moral/.

„Civilizing". o. J. In *Merriam-Webster.com Dictionary*. Zugegriffen 8. Oktober 2022. https://www.merriam-webster.com/dictionary/civilizing.

Class War Federation, Hrsg. 1992. *Unfinished Business: The Politics of Class War*. Edinburgh: AK.

Cohen, Jean L. und Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge: MIT Press.

Cohen, Joshua. 1989. „Deliberation and Democratic Legitimacy". In *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, herausgegeben von Alan P. Hamlin und Philip Pettit, 17–34. Oxford: Blackwell.

Cohon, Rachel. 2018. „Hume's Moral Philosophy". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Herbst 2018. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/.

Conzett, Anja und Daniel Faulhaber. 2020a. „Der Basel-Report, Teil 1: Der Tag, der die Stadt nicht mehr loslässt". *Republik*, 24. November 2020. https://www.republik.ch/2020/11/24/der-basel-report-teil-1-der-tag-im-november-2018-der-basel-nicht-mehr-los laesst.

———. 2020b. „Der Basel-Report, Teil 2: Wer eskaliert wen? Die Basler Staatsgewalt ausser Kontrolle". *Republik*, 25. November 2020. https://www.republik.ch/2020/11/25/der-basel-report-teil-2-wer-eskaliert-wen-die-basler-staatsgewalt-ausser-kontrolle.

Costa, M. Victoria. 2009. „Neo-Republicanism, Freedom as Non-Domination, and Citizen Virtue". *Politics, Philosophy & Economics* 8 (4): 401–19. https://doi.org/10.1177/1470594X09343079.

———. 2016. „Republican Liberty and Border Controls". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19 (4): 400–415. https://doi.org/10.1080/13698230.2015.1066046.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Crandall, Christian S., Scott Eidelman, Linda J. Skitka und G. Scott Morgan. 2009. „Status quo framing increases support for torture". *Social Influence* 4 (1): 1–10. https://doi.org/10.1080/15534510802124397.

Crouch, Colin. 2015. *Postdemokratie*. Übersetzt von Nikolaus Gramm. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Cunliffe, John und Andrew Reeve. 1999. „Dialogic Authority". *Oxford Journal of Legal Studies* 19 (3): 453–66. https://doi.org/10.1093/ojls/19.3.453.

D'Agostino, Fred, Gerald Gaus und John Thrasher. 2012. „Contemporary Approaches to the Social Contract". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Winter 2012. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/contractarianism-contemporary/.

Dagger, Richard. 2000. „Membership, Fair Play, and Political Obligation". *Political Studies* 48 (1): 104–17. https://doi.org/10.1111/1467-9248.00253.

———. 2018. „Authority, Legitimacy, and the Obligation to Obey the Law". *Legal Theory* 24 (02): 77–102. https://doi.org/10.1017/S1352325218000083.

Dagger, Richard und David Lefkowitz. 2014. „Political Obligation". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Herbst 2014. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation/.

Dahl, Robert A. 1957. „The Concept of Power". *Behavioral Science* 2 (3): 201–15. https://doi.org/10.1002/bs.3830020303.

Dahl, Robert A. und Bruce Stinebrickner. 2003. *Modern Political Analysis*. 6. Aufl. Upper Saddle River: Prentice Hall.

Davis, Laurence. 2019. „Individual and Community". In *The Palgrave Handbook of Anarchism*, herausgegeben von Carl Levy und Matthew S. Adams, 47–69. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-75620-2_3.

De George, Richard T. 1978. „Anarchism and Authority". *Nomos* 19: 91–110. http://www.jstor.org/stable/24219040.

Dean, Jodi. 2016. „Kommunikativer Kapitalismus und Klassenkampf". In *Transformation der Demokratie – demokratische Transformation*, herausgegeben von Alex Demirović, 135–55. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Degen, Bernard. 2013. „Sozialstaat". In *Historisches Lexikon der Schweiz*. https://hls-dhs-dss.ch/articles/009932/2013-01-08/.

———. 2015. „Sozialversicherungen". In *Historisches Lexikon der Schweiz*. https://hls-dhs-dss.ch/articles/016607/2015-07-30/.

Diamond, Patrick. 2017. „Will Basic Income Hurt the Cause?" *Boston Review*, 3. Mai 2017. https://www.bostonreview.net/forum_response/patrick-diamond-will-basic-income-hurt-cause/.

Dryzek, John S., André Bächtiger, Simone Chambers, Joshua Cohen, James N. Druckman, Andrea Felicetti, James S. Fishkin, et al. 2019. „The Crisis of Democracy and the Science of Deliberation". *Science* 363 (6432): 1144–46. https://doi.org/10.1126/science.aaw2694.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Durning, Patrick. 2003. „Joseph Raz and the Instrumental Justification of a Duty to Obey the Law". *Law and Philosophy* 22 (6): 597–620.

Dworkin, Ronald. 1973. „The Original Position". *The University of Chicago Law Review* 40 (3): 500–533. https://doi.org/10.2307/1599246.

———. 1984. *Bürgerrechte ernstgenommen*. Übersetzt von Ursula Wolf. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap.

———. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.

———. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Belknap.

Edmundson, William A. 1998. „Legitimate Authority Without Political Obligation". *Law and Philosophy* 17 (1): 43–60.

———. 2004. „State of the Art: The Duty to Obey the Law". *Legal Theory* 10 (4): 215–59. https://doi.org/10.1017/S1352325204040236.

Egoumenides, Magda. 2014. *Philosophical Anarchism and Political Obligation*. New York: Bloomsbury.

Ehrenberg, Kenneth. 2011a. „Critical Reception of Raz's Theory of Authority". *Philosophy Compass* 6 (11): 777–85. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00444.x.

———. 2011b. „Joseph Raz's Theory of Authority: Raz's Service Conception of Authority". *Philosophy Compass* 6 (12): 884–94. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00445.x.

Esterling, Kevin M., Archon Fung und Taeku Lee. 2015. „How Much Disagreement Is Good for Democratic Deliberation?" *Political Communication* 32 (4): 529–51. https://doi.org/10.1080/10584609.2014.969466.

Faist, Thomas. 2001. „Doppelte Staatsbürgerschaft als überlappende Mitgliedschaft". *Politische Vierteljahresschrift* 42 (2). https://doi.org/10.1007/s11615-001-0036-7.

Ferracioli, Luara. 2015. „The Anarchist's Myth: Autonomy, Children, and State Legitimacy". *Hypatia* 30 (2): 370–85. https://doi.org/10.1111/hypa.12147.

Finnis, John. 1984. „The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory". *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 1 (1): 115–37.

———. 1989. „Law as Co-Ordination". *Ratio Juris* 2 (1): 97–104. https://doi.org/10.1111/j.1467-9337.1989.tb00029.x.

———. (1980) 2011. *Natural Law and Natural Rights*. 2. Aufl. Clarendon Law Series. Oxford: Oxford University Press.

Flavin, Patrick, Alexander C. Pacek und Benjamin Radcliff. 2011. „State Intervention and Subjective Well-Being in Advanced Industrial Democracies". *Politics & Policy* 39 (2): 251–69. https://doi.org/10.1111/j.1747-1346.2011.00290.x.

Foucault, Michel. 2006. *Geschichte der Gouvernementalität: Die Geburt der Biopolitik*. Herausgegeben von Michel Senellart. Übersetzt von Jürgen Schröder und Claudia Brede-Konersmann. Bd. 2. 2 Bd. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1809. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. (1975) 2017. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter. 20. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Franks, Benjamin. 2010. „Introduction: Anarchism and Moral Philosophy". In *Anarchism and Moral Philosophy*, herausgegeben von Benjamin Franks und Matthew Wilson, 1–10. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230289680_1.

———. 2012. „Anarchism and Analytic Philosophy". In *The Continuum Companion to Anarchism*, herausgegeben von Ruth Kinna, 50–71. London: Continuum.

Franks, Benjamin, Nathan J. Jun und Leonard A. Williams, Hrsg. 2018. *Anarchism: A Conceptual Approach*. New York: Routledge.

Franks, Benjamin und Matthew Wilson, Hrsg. 2010. *Anarchism and Moral Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230289680.

Freedom House. 2024. „The Mounting Damage of Flawed Elections and Armed Conflict". Freedom in the World 2024. Washington, DC: Freedom House. https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2024/mounting-damage-flawed-elections-and-armed-conflict.

Freeman, Jo. 1972. „The tyranny of structurelessness". *Berkeley Journal of Sociology* 17: 151–64. https://www.jstor.org/stable/41035187.

Frye, Harrison und George Klosko. 2017. „Democratic Authority and Respect for the Law". *Law and Philosophy* 36 (1): 1–23. https://doi.org/10.1007/s10982-016-9278-9.

Gaus, Gerald, Shane D. Courtland und David Schmidtz. 2020. „Liberalism". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Herbst 2020. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/liberalism/.

Geiß, Robin und Mina Baghai. 2017. „Völkerrecht und internationale Politik". In *Handbuch Internationale Beziehungen*, herausgegeben von Frank Sauer und Carlo Masala, 899–922. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19918-4_35.

Gilbert, Margaret. 1993. „Group Membership and Political Obligation". *The Monist* 76 (1): 119–31. https://doi.org/10.5840/monist19937619.

Gloe, Markus und Tonio Oeftering. 2017. „Politische Bildung meets Politische Theorie – eine Conclusio". In *Politische Bildung meets Politische Theorie*, herausgegeben von Markus Gloe und Tonio Oeftering, 413–35. Votum. Beiträge zur politischen Bildung und Politikwissenschaft 1. Baden-Baden: Nomos. https://doi.org/10.5771/9783845282299-414.

Goldmann, Kjell. 2001. *Transforming the European Nation-State: Dynamics of Internationalization*. London: Sage. http://www.123library.org/book_details/?id=274.

Goodin, Robert E. 2003. „Folie Républicaine". *Annual Review of Political Science* 6 (1): 55–76. https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.6.121901.085542.

Gordon, Uri. 2008. *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*. London: Pluto.

———. 2010. „Against the Wall: Anarchist Mobilization in the Israeli-Palestinian Conflict". *Peace & Change* 35 (3): 412–33. https://doi.org/10.1111/j.1468-0130.2010.00641.x.

Gould, Carol C. 1988. *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Graeber, David. 2002. „The New Anarchists". *New Left Review*, Nr. 13: 61–77. https://newleftreview.org/II/13/david-graeber-the-new-anarchists.

———. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm.

———. 2009. *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh: AK.

———. 2011. „Occupy and Anarchism's Gift of Democracy". *The Guardian*, 15. November 2011. http://www.theguardian.com/commentisfree/cifamerica/2011/nov/15/occupy-anarchism-gift-democracy.

———. 2020. *Bullshit Jobs: vom wahren Sinn der Arbeit*. Übersetzt von Sebastian Vogel. Stuttgart: Klett-Cotta.

Graeber, David und David Wengrow. 2022. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. London: Penguin.

Green, Leslie. 1990. *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon.

———. 2010. „Legal Obligation and Authority". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Winter 2010. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/legal-obligation/.

Guérin, Daniel. 1970. *Anarchism: From Theory to Practice*. Übersetzt von Mary Klopper. New York: Monthly Review.

Habermas, Jürgen. 2006. „Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research". *Communication Theory* 16 (4): 411–26. https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00280.x.

Hart, H. L. A. 1955. „Are There Any Natural Rights?" *The Philosophical Review* 64 (2): 175–91. https://doi.org/10.2307/2182586.

Head-König, Anne-Lise. 2007. „Konkubinat". In *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*. https://hls-dhs-dss.ch/articles/016107/2007-09-10/.

Heine, Steven J. und Takeshi Hamamura. 2007. „In Search of East Asian Self-Enhancement". *Personality and Social Psychology Review* 11 (1): 4–27. https://doi.org/10.1177/1088868306294587.

Heywood, Andrew. 2017. *Political Ideologies: An Introduction*. 6. Aufl. London: Palgrave.

Hochedlinger, Michael. 2007. „Bürokratisierung, Zentralisierung, Sozialdisziplinierung, Konfessionalisierung, Militarisierung. Politische Geschichte der Frühen Neuzeit als ‚Machtstaatsgeschichte'". In *Geschichte der Politik*, herausgegeben von Hans-Christof Kraus und Thomas Nicklas, 239–70. München: Oldenbourg. https://doi.org/10.1515/9783110650815-010.

Hoerster, Norbert. 2006. *Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie*. München: C. H. Beck.

Hohfeld, Wesley Newcomb. 1917. „Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning". *The Yale Law Journal* 26 (8): 710–70. https://doi.org/10.2307/786270.

Hölzing, Philipp. 2014. „Der Republikanismus in der Politischen Theorie und Ideengeschichte". *Zeitschrift für Politische Theorie* 5 (1). https://doi.org/10.3224/zpth.v5i1.16651.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Horton, John. 1992. *Political Obligation*. Issues in Political Theory. London: Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-1-349-22286-5.

Hubacher, Manuel S. 2014. „Dem Recht gehorchen? Ronald Dworkins assoziativer Ansatz der politischen Pflicht". Masterarbeit, Bern: Universität Bern.

———. 2021. „Macht im digitalen Raum: Politische Bildung im digitalen Zeitalter". In *Augmented Democracy in der Politischen Bildung: Neue Herausforderungen der Digitalisierung*, herausgegeben von Lara Möller und Dirk Lange, 31–49. Citizenship. Studien zur Politischen Bildung. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31916-8_3.

Hume, David. (1739) 1888. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon. https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Treatise_of_Human_Nature&oldid=12358661.

IPCC. 2021. „Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change". https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-i/.

Jansen, Christian und Henning Borggräfe. 2007. *Nation – Nationalität – Nationalismus*. Historische Einführungen 1. Frankfurt am Main: Campus.

Jaster, Romy und David Lanius. 2019. *Die Wahrheit schafft sich ab: Wie Fake News Politik machen*. Was bedeutet das alles? Ditzingen: Reclam.

———. 2021. „Wenn Wahrheit wertlos wird: Demonstrativer Bullshit in einer digitalisierten Gesellschaft". In *Politische Bildung für die digitale Öffentlichkeit: Umgang mit politischer Information und Kommunikation in digitalen Räumen*, herausgegeben von Manuel S. Hubacher und Monika Waldis, 175–95. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-658-33255-6_9.

Jecker, Hanspeter. 2012. „Täufer". In *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*. https://hls-dhs-dss.ch/articles/011421/2012-08-14/.

Jörke, Dirk. 2011. „Bürgerbeteiligung in der Postdemokratie". *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61 (1–2): 13–18.

Jun, Nathan. 2010. „Anarchist Philosophy: Past, Problems and Prospects". In *Anarchism and Moral Philosophy*, herausgegeben von Benjamin Franks und Matthew Wilson, 45–66. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230289680_4.

———. 2012. *Anarchism and Political Modernity*. Contemporary Anarchist Studies. New York: Continuum.

———. 2016. „On Philosophical Anarchism". *Radical Philosophy Review* 19 (3): 551–67. https://doi.org/10.5840/radphilrev201521928.

———. 2018. „Freedom". In *Anarchism: A Conceptual Approach*, herausgegeben von Benjamin Franks, Nathan Jun und Leonard A. Williams, 44–59. New York: Routledge.

———. 2019. „The State". In *The Palgrave Handbook of Anarchism*, herausgegeben von Carl Levy und Matthew S. Adams, 27–45. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-75620-2_2.

Kagan, Shelly. 1989. *The Limits of Morality*. Oxford Ethics Series. Oxford: Clarendon.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kahneman, Daniel, Jack L. Knetsch und Richard H. Thaler. 1991. „Anomalies: The Endowment Effect, Loss Aversion, and Status Quo Bias". *Journal of Economic Perspectives* 5 (1): 193–206. https://doi.org/10.1257/jep.5.1.193.

Kant, Immanuel. 1900–. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. (kurz: AA).

Kau, Marcel. 2016. „Der Staat und der Einzelne als Völkerrechtssubjekte". In *Völkerrecht*, herausgegeben von Wolfgang Vitzthum und Alexander Proelß, 7. Aufl., 133–246. De Gruyter Studium. Berlin: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110441628-007.

Kersbergen, Kees van und Barbara Vis. 2013. *Comparative Welfare State Politics: Development, Opportunities, and Reform*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139021852.

Kinna, Ruth und Alex Prichard. 2019. „Anarchism and Non-Domination". *Journal of Political Ideologies* 24 (3): 221–40. https://doi.org/10.1080/13569317.2019.1633100.

Klosko, George. 1987a. „Presumptive Benefit, Fairness, and Political Obligation". *Philosophy & Public Affairs*, 241–59.

———. 1987b. „The Principle of Fairness and Political Obligation". *Ethics* 97 (2): 353–62. https://doi.org/10.1086/292843.

———. 1989. „Political Obligation and Gratitude". *Philosophy & Public Affairs* 18 (4): 352–58.

———. 2004. „Multiple Principles of Political Obligation". *Political Theory* 32 (6): 801–24. https://doi.org/10.1177/0090591704265933.

———. 2007. „John Simmons on Political Obligation". *APA Newsletter on Philosophy and Law* 7 (1): 1–9.

———. 2011. „Political Obligation". In *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, herausgegeben von George Klosko, 712–24. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0044.

Kohlberg, Lawrence. 2014. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Herausgegeben von Wolfgang Althof. 7. Aufl. Surkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1232. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kramer, Matthew H. 2008a. „Liberty and Domination". In *Republicanism and Political Theory*, herausgegeben von Cécile Laborde und John W. Maynor, 31–57. Malden, MA: Blackwell.

———. 2008b. „Legal and Moral Obligation". In *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, herausgegeben von Martin P. Golding und William A. Edmundson, 179–90. Oxford: Blackwell. https://doi.org/10.1002/9780470690116.ch12.

Krammer, Reinhard. 2008. „Kompetenzen durch Politische Bildung. Ein Kompetenz-Strukturmodell". *Informationen zur Politischen Bildung* 29: 5–14.

Krehoff, Bernd. 2008. „Legitimate Political Authority and Sovereignty: Why States Cannot Be the Whole Story". *Res Publica* 14 (4): 283–97. https://doi.org/10.1007/s11158-008-9073-z.

Kropotkin, Peter. 1888. „Are We Good Enough?" *Freedom* 2 (21). http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/journals/freedom/freedom2_21.html.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

———. 1911. „Anarchism". In *Encyclopædia Britannica*, 1:914–19. Cambridge: Cambridge University Press. https://en.wikisource.org/w/index.php?title=1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Anarchism&oldid=12122898.

Kühberger, Christoph. 2015. *Kompetenzorientiertes historisches und politisches Lernen. Methodische und didaktische Annäherungen für Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung*. 3. Aufl. Österreichische Beiträge zur Geschichtsdidaktik 2. Innsbruck: Studienverlag.

Kühler, Michael und Nadja Jelinek, Hrsg. 2013. *Autonomy and the Self*. Philosophical Studies 118. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-4789-0.

Kühnis, Nino. 2015. *Anarchisten! Von Vorläufern und Erleuchteten, von Ungeziefer und Läusen. Zur kollektiven Identität einer radikalen Gemeinschaft in der Schweiz, 1885–1914*. Histoire 76. Bielefeld: transcript.

Kukathas, Chandran. 2001. „Education and Citizenship in Diverse Societies". *International Journal of Educational Research* 35 (3): 319–30. https://doi.org/10.1016/S0883-0355(01)00027-1.

———. 2017. „Liberty". In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, herausgegeben von Robert E. Goodin, Philip Pettit und Thomas Pogge, 685–98. London: John Wiley & Sons. https://doi.org/10.1002/9781405177245.ch39.

Kymlicka, Will. 1998. „Citizenship". In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward Craig. https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/citizenship.

———. 2002. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2. Aufl. Oxford University Press.

Landemore, Hélène. 2014. „Truth and Democracy". *Contemporary Political Theory* 13 (2): e7–11. https://doi.org/10.1057/cpt.2013.22.

Laux, Helmut, Robert M. Gillenkirch und Heike Y. Schenk-Mathes. 2012. *Entscheidungstheorie*. 8. Aufl. Berlin, Heidelberg: Springer Gabler. https://doi.org/10.1007/978-3-642-23511-5.

Lazar, Hillary. 2018. „Intersectionality". In *Anarchism: A Conceptual Approach*, herausgegeben von Benjamin Franks, Nathan J. Jun und Leonard A. Williams, 157–74. New York: Routledge.

Leach, Darcy K. 2013. „Prefigurative Politics". In *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, herausgegeben von David A. Snow, Donatella Della Porta, Bert Klandermans und Doug McAdam. Malden: Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm167.

Leipold, Bruno. 2015. „Political Anarchism and Raz's Theory of Authority". *Res Publica* 21 (3): 309–29. https://doi.org/10.1007/s11158-015-9266-1.

Leydet, Dominique. 2011. „Citizenship". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Herbst 2011. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/citizenship/.

Lilja, Peter. 2018. „Defending a Common World: Hannah Arendt on the State, the Nation and Political Education". *Studies in Philosophy and Education* 37 (6): 537–52. https://doi.org/10.1007/s11217-018-9618-3.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Locke, John. 1967. *Two Tracts on Government*. Cambridge: Cambridge University Press. http://archive.org/details/twotractsongover00john.

———. (1689) 2012. *The Second Treatise of Government/Über die Regierung*. Übersetzt von Dorothee Tidow. Stuttgart: Reclam.

Loick, Daniel. 2012. *Kritik der Souveränität*. Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 17. Frankfurt am Main: Campus.

———. 2016. *Der Missbrauch des Eigentums*. Kleine Edition 21. Berlin: August.

———. 2017. *Anarchismus zur Einführung*. Zur Einführung. Hamburg: Junius.

Lösch, Bettina. 2010. „Ein kritisches Demokratieverständnis für die politische Bildung". In *Kritische politische Bildung. Ein Handbuch*, herausgegeben von Bettina Lösch, 115–27. Politik und Bildung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau.

Lovett, Frank. 2012. „The Path of the Courtier: Castiglione, Machiavelli, and the Loss of Republican Liberty". *The Review of Politics* 74 (4): 589–605. https://doi.org/10.1017/S0034670512000769.

———. 2016. *A Republic of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2018. „Republicanism". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Sommer 2018. Stanford: Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism/.

Lukes, Steven. 2004. *Power: A Radical View*. 2. Aufl. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Lynch, Michael P. 2016. *The Internet of Us: Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data*. New York: Liveright.

Macedo, Stephen. 1995. „Multiculturalism for the Religious Right? Defending Liberal Civic Education". In *Democratic Education in a Multicultural State*, herausgegeben von Yael Tamir, 65–80. Oxford: Blackwell.

MacMullen, Ian. 2020. „Survey Article: What Is ‚Post-Factual' Politics?" *Journal of Political Philosophy* 28 (1): 97–116. https://doi.org/10.1111/jopp.12212.

Macpherson, Crawford B. 1980. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus: Von Hobbes bis Locke*. Übersetzt von Arno Wittekind. 2. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 41. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Maia Ramnath. 2011. *Decolonizing Anarchism: An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle*. Oakland: AK. https://libcom.org/files/Maia%20Ramnath%20-%20Decolonizing%20Anarchism.pdf.

Marshall, Peter. 2010. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Oakland, CA: PM.

May, Todd. 2007. „Jacques Rancière and the Ethics of Equality". *SubStance* 36 (2): 18. https://doi.org/10.1353/sub.2007.0033.

Mbah, Sam und I.E. lgariwey. 1997. *African Anarchism: The History of a Movement*. Tucson: Sharp.

McCormick, John P. 2003. „Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's ‚Guicciardinian Moments'". *Political Theory* 31 (5): 615–43. https://doi.org/10.1177/0090591703252159.

McKay, Iain. 2008. *An Anarchist FAQ*. Bd. 1. 2 Bd. Edinburgh: AK.

———. 2012. *An Anarchist FAQ*. Bd. 2. 2 Bd. Edinburgh: AK.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mckinnon, Catriona. 2003. „Basic Income, Self-Respect and Reciprocity". *Journal of Applied Philosophy* 20 (2): 143–58. https://doi.org/10.1111/1468-5930.00243.

McLaughlin, Paul. 2007. *Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism*. Aldershot: Ashgate. https://doi.org/10.4324/9781315566948.

———. 2010. „In Defence of Philosophical Anarchism". In *Anarchism and Moral Philosophy*, herausgegeben von Benjamin Franks und Matthew Wilson, 13–32. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230289680_2.

Meltzer, Albert. 1996. *Anarchism: Arguments for and Against*. Edinburgh: AK.

Meyer, Kirsten. 2011. *Bildung*. Grundthemen Philosophie. Berlin: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110250978.

Mian, Emran. 2002. „The Curious Case of Exclusionary Reasons". *Canadian Journal of Law & Jurisprudence* 15 (1): 99–124. https://doi.org/10.1017/S0841820900002484.

Mill, John Stuart. (1869) 1984. „The Subjection of Women". In *Essays on Equality, Law, and Education*, 21:259–340. Collected Works of John Stuart Mill. Toronto: University of Toronto Press.

———. (1859) 1988. *Über die Freiheit*. Übersetzt von Bruno Lemke. Stuttgart: Reclam.

Miller, David. 1984. *Anarchism*. London: J.M. Dent & Sons.

Miscevic, Nenad. 2014. „Nationalism". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Winter 2014. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/nationalism/.

Mitrany, David. 1976. *The Functional Theory of Politics*. New York: St. Martin's.

Mokrosińska, Dorota. 2012. *Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Mommsen, Wolfgang J. 1990. „The Varieties of the Nation State in Modern History: Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality". In *The Rise and Decline of the Nation State*, herausgegeben von Michael Mann, 210–26. Oxford: Basil Blackwell.

Moore, Don A. 2007. „Not so Above Average After All: When People Believe They Are Worse Than Average and Its Implications for Theories of Bias in Social Comparison". *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 102 (1): 42–58. https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2006.09.005.

Morris, Christopher W. 1998. *An Essay on the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2011. „The State". In *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, herausgegeben von George Klosko, 544–60. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0031.

Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. Phronesis. London: Verso.

———. 2011. „‚Postdemokratie' und die zunehmende Entpolitisierung". *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61 (1–2): 3–5.

Mühlhahn, Klaus. 2010. „The Concentration Camp in Global Historical Perspective". *History Compass* 8 (6): 543–61. https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2010.00687.x.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„natio". o. J. In *PONS Wörterbuch*. https://de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/natio.

„Nation, die". o. J. In *Duden online*. https://www.duden.de/node/101511/revision/485011.

Nettlau, Max. 1980. *Der Vorfrühling der Anarchie*. Geschichte der Anarchie 1. Bremen: Impuls.

Newman, Saul. 2007. „Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics". *SubStance* 36 (2): 3–19. https://doi.org/10.1353/sub.2007.0035.

Nielsen, Lasse und David V. Axelsen. 2021. „Being Responsible and Holding Responsible: On the Role of Individual Responsibility in Political Philosophy". *Res Publica* 27 (4): 641–59. https://doi.org/10.1007/s11158-021-09506-3.

Niemeyer, Simon, Francesco Veri, John S. Dryzek und André Bächtiger. 2023. „How Deliberation Happens: Enabling Deliberative Reason". *American Political Science Review*, 1–18. https://doi.org/10.1017/S0003055423000023.

Noelle-Neumann, Elisabeth. 2001. *Die Schweigespirale: Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. 6. Aufl. München: Langen Müller.

Nonnenmacher, Frank. 2010. „Analyse, Kritik und Engagement – Möglichkeiten und Grenzen schulischen Politikunterrichts". In *Kritische politische Bildung. Ein Handbuch*, herausgegeben von Bettina Lösch, 459–70. Politik und Bildung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Oeftering, Tonio. 2013. *Das Politische als Kern der politischen Bildung: Hannah Arendts Beitrag zur Didaktik des politischen Unterrichts*. Wochenschau Wissenschaft. Schwalbach/Ts.: Wochenschau.

Offe, Claus. 1992. „Wider scheinradikale Gesten – Die Verfassungspolitik auf der Suche nach dem ‚Volkswillen'". In *Die Kontroverse: Weizsäckers Parteienkritik in der Diskussion*, herausgegeben von Gunter Hoffmann und Werner A. Perger, 126–42. Frankfurt am Main: Eichborn.

Ötsch, Walter und Stephan Pühringer. 2021. „Ordoliberalismus". In *Handbuch Liberalismus*, herausgegeben von Michael G. Festl, 377–83. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05798-3_47.

Pateman, Carole. 1985. *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory*. Berkeley: University of California Press.

———. 2004. „Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income". *Politics & Society* 32 (1): 89–105. https://doi.org/10.1177/0032329203261100.

Peter, Fabienne. 2017. *The Grounds of Political Legitimacy: Interview with Fabienne Peter*. Interviewt von Luc Foisneau. Canal U. https://www.canal-u.tv/video/ehess/the_grounds_of_political_legitimacy.35251.

Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford Political Theory. Oxford: Clarendon.

———. 1999. „Republican Freedom and Contestatory Democratization". In *Democracy's Value*, herausgegeben von Ian Shapiro und Casiano Hacker-Cordón, 163–90. Contemporary Political Theory. Cambridge: University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

———. 2007. „A Republican Right to Basic Income?“ *Basic Income Studies* 2 (2): Article 10. https://doi.org/10.2202/1932-0183.1082.

———. 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. The Seeley Lectures. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139017428.

Pitkin, Hanna F. 1972. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.

Prange, Klaus. 2006. „Erziehung im Reich der Bildung“. *Zeitschrift für Pädagogik* 52 (1): 4–10.

Prichard, Alex. 2019. „Freedom“. In *The Palgrave Handbook of Anarchism*, herausgegeben von Carl Levy und Matthew S. Adams, 71–89. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-75620-2_4.

Radcliff, Benjamin. 2013. *The Political Economy of Human Happiness: How Voters' Choices Determine the Quality of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John. 1964. „Legal Obligation and the Duty of Fair Play“. In *Law and Philosophy*, herausgegeben von Sidney Hook. New York: New York University Press.

———. 1999. *A Theory of Justice*. Überarb. Aufl. Cambridge: Harvard University Press.

———. (1964) 1999. „Legal Obligation and the Duty of Fair Play“. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 117–29. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

———. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Herausgegeben von Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press.

———. 2002. „Verteilungsgerechtigkeit“. In *Philosophie der Gerechtigkeit: Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Christoph Horn und Nico Scarano, 355–86. Berlin: Suhrkamp.

Raz, Joseph. 1981. „Authority and Consent“. *Virginia Law Review* 67 (1): 103–31. https://doi.org/10.2307/1072835.

———. 1984. „The Obligation to Obey: Revision and Tradition“. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 1 (1): 139–55.

———. 1985a. „Authority and Justification“. *Philosophy & Public Affairs* 14 (1): 3–29. http://www.jstor.org/stable/2265235.

———. 1985b. „Authority, Law and Morality“. *The Monist* 68 (3): 295–324. https://doi.org/10.5840/monist198568335.

———. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1987. „Government by Consent“. *Nomos* 29: 76–95.

———. 1989. „Facing up: A Reply“. *Southern California Law Review* 62: 1153–1989.

———. 1998. „Disagreement in Politics“. *The American Journal of Jurisprudence* 43 (1): 25–52. https://doi.org/10.1093/ajj/43.1.25.

———. 2006. „The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception“. *Minnesota Law Review* 90 (4): 1003–44.

———. 2009. *Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason*. Oxford: University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

———. (1979) 2009. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. 2. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Reitschule Bern. 2006. „Das Manifest der Reitschule". 30. Januar 2006. http://reitschule.ch/reitschule/?manifest.

Riker, William H. 1980a. „A Reply to Ordeshook and Rae". *American Political Science Review* 74 (2): 456–58. https://doi.org/10.1007/978-94-009-7380-0_4.

———. 1980b. „Implications from the Disequilibrium of Majority Rule for the Study of Institutions". *American Political Science Review* 74 (2): 432–46. https://doi.org/10.1007/978-94-009-7380-0_1.

Rinderle, Peter. 2005. *Der Zweifel des Anarchisten: Für eine neue Theorie von politischer Verpflichtung und staatlicher Legitimität*. Philosophische Abhandlungen 91. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Ritter, Alan. 1980. *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, William. 2002. „Crimes of Color: Risk, Profiling, and the Contemporary Racialization of Social Control". *International Journal of Politics* 16 (3): 179–205. https://doi.org/10.1023/A:1020572912884.

Ross, William David. 2002. *The Right and the Good*. Herausgegeben von Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon.

Rousseau, Jean-Jacques. 1880. *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*. Übersetzt von Hermann Denhardt. https://www.textlog.de/rousseau_vertrag.html.

Russell, Bertrand. 1938. *Power: A New Social Analysis*. London: George Allen & Unwin.

Saint-Victor, Jacques de. 2015. *Die Antipolitischen*. Übersetzt von Michael Halfbrodt. Kleine Reihe. Hamburg: er Edition.

Samuelson, William und Richard Zeckhauser. 1988. „Status Quo Bias in Decision Making". *Journal of Risk and Uncertainty* 1 (1): 7–59. https://doi.org/10.1007/BF00055564.

Schaber, Peter. 2012. *Menschenwürde*. Stuttgart: Reclam.

Schmidt, Manfred G. 2019. *Demokratietheorien: Eine Einführung*. 6. Aufl. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-25839-9.

Schubert, Klaus und Martina Klein. 2020. „Wohlfahrtsstaat". In *Das Politiklexikon*, 7. Aufl. Bonn: Dietz. https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/18488/wohlfahrtsstaat.

Schutz, Aaron und Marie G. Sandy. 2015. „Friendship and the Public Stage: Revisiting Hannah Arendt's Resistance to ‚Political Education'". *Educational Theory* 65 (1): 21–38. https://doi.org/10.1111/edth.12093.

Shapiro, Scott J. 2002. „Authority". In *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, herausgegeben von Jules L. Coleman, Kenneth Einar Himma und Scott J. Shapiro, 382–439. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199270972.013.0010.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Shatz, Marshall. 2011. „Anarchism". In *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, herausgegeben von George Klosko, 725–36. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0045.

Simmons, A. John. 1979. *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press.

———. 1987. „The Anarchist Position: A Reply to Klosko and Senor". *Philosophy & Public Affairs* 16 (3): 269–79.

———. 1993. *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*. Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy. Princeton: Princeton University Press.

———. 1996. „Associative Political Obligations". *Ethics* 106 (2): 247–73. https://doi.org/10.1086/233617.

———. 2001. „Fair Play and Political Obligation: Twenty Years Later". In *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, von A. John Simmons, 27–42. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511625152.003.

———. (1994) 2001. „Historical Rights and Fair Shares". In *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, von A. John Simmons, 222–48. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511625152.010.

———. (1999) 2001. „Justification and Legitimacy". In *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, von A. John Simmons, 122–57. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1996) 2001. „Philosophical Anarchism". In *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, von A. John Simmons, 102–21. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1979) 2001. „The Principle of Fair Play". In *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, von A. John Simmons, 1–26. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511625152.002.

———. 2002. „Political Obligation and Authority". In *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, herausgegeben von Robert L. Simon, 17–37. Oxford: Blackwell. https://doi.org/10.1002/9780470756621.ch1.

———. 2005a. „The Duty to Obey and Our Natural Moral Duties". In *Is There a Duty to Obey the Law?*, von Christopher Heath Wellman und A. John Simmons, 91–196. For and Against. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2005b. „Consent Theory for Libertarians". *Social Philosophy and Policy* 22 (1): 330–56. https://doi.org/10.1017/S0265052505041130.

———. 2007. „The Particularity Problem". *APA Newsletter on Philosophy and Law* 7 (1): 19–27.

———. 2013. „Democratic Authority and the Boundary Problem". *Ratio Juris* 26 (3): 326–57. https://doi.org/10.1111/raju.12017.

———. 2016. *Boundaries of Authority*. New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190603489.001.0001.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Skinner, Quentin. 2009. „Die Idee der negativen Freiheit. Machiavelli und die moderne Diskussion". In *Visionen des Politischen*, von Quentin Skinner, herausgegeben von Marion Heinz und Martin Ruehl, übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, 135–72. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1910. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. (1998) 2012. *Liberty Before Liberalism*. Canto Classics. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139197175.

Smith, M. B. E. 1973. „Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?" *The Yale Law Journal* 82 (5): 950–76. https://doi.org/10.2307/795537.

Smith, Matthew Noah. 2013. „Political Obligation and the Self". *Philosophy and Phenomenological Research* 86 (2): 347–75. https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2011.00526.x.

Spescha, Marc, Antonia Kerland und Peter Bolzli. 2010. *Handbuch zum Migrationsrecht*. Zürich: Orell Füssli.

Stadler, Hans. 2008. „Landsgemeinde". In *Historisches Lexikon der Schweiz*. http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10239.php.

———. 2012. „Rütli". In *Historisches Lexikon der Schweiz*. https://hls-dhs-dss.ch/articles/008794/2012-01-06/.

Stalnaker, Robert. 2002. „Common Ground". *Linguistics and Philosophy* 25 (5/6): 701–21. https://doi.org/10.1023/A:1020867916902.

Starhawk. 2011. *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. New York: HarperOne.

Stein, Tine. 2021. „Selbstbindung durch Recht im demokratischen Verfassungsstaat". *Aus Politik und Zeitgeschichte* 71 (37): 4–11. https://www.bpb.de/apuz/herrschaft-des-rechts-2021/340001/selbstbindung-durch-recht-im-demokratischen-verfassungsstaat.

Stemmer, Peter. 2002. „Moralischer Kontraktualismus". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (1): 1–21.

Stilz, Anna. 2009. *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*. Princeton: Princeton University Press.

Stirner, Max. (1845) 1972. *Der Einzige und sein Eigentum*. Universal-Bibliothek, Nr. 3057/3062. Stuttgart: Reclam.

Stone, Dan. 2017. *Concentration Camps: A Short History*. Oxford: Oxford University Press.

Sturn, Richard. 2021. „Sozialer Liberalismus". In *Handbuch Liberalismus*, herausgegeben von Michael G. Festl, 343–51. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05798-3_43.

Suissa, Judith. 2006. *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*. Routledge International Studies in the Philosophy of Education 16. London: Routledge.

Sylvan, Richard und Robert Sparrow. 2007. „Anarchism". In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, herausgegeben von Robert E. Goodin, Philip Pettit und Thomas Pogge, 2. Aufl. Blackwell Reference Online. Oxford: Blackwell. https://doi.org/10.1111/b.9781405136532.2007.00011.x.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Taylor, Charles. (1979) 1985. „What's Wrong with Negative Liberty". In *Philosophy and the Human Sciences*, von Charles Taylor, 211–29. Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Michael. 1982. *Community, Anarchy, and Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teichman, Jenny und Katherine C. Evans. 1999. *Philosophy: A Beginner's Guide*. 3. Aufl. Oxford: Blackwell.

Thoreau, Henry David. 1849. „Resistance to Civil Government". In *Aesthetic Papers*, herausgegeben von Elizabeth Palmer Peabody, 189–211. Boston: John Wilson. https://archive.org/stream/aestheticpapers00peabrich#page/n197.

Thyroff, Julia, Jan Scheller, Claudia Schneider und Monika Waldis. 2020. „Politische Bildung auf Sekundarstufe I. Erscheinungsformen und Herausforderungen am Beispiel von Unterrichtssequenzen zu ‚Europa – EU – Schweiz'". *Schweizerische Zeitschrift für Bildungswissenschaften* 42 (1): 127–46. https://doi.org/10.24452/sjer.42.1.8.

Tilly, Charles. 1990. *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990*. Cambridge: Basil Blackwell.

Tully, James. 1993. „Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights". In *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, von James Tully, 137–76. Ideas in Context. Cambridge: Cambridge University Press.

UNICEF. 2014. „Reimagine the Future: Innovation for Every Child". Executive Summary. New York: UNICEF.

Urbinati, Nadia. 2012. „Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy". *American Political Science Review* 106 (3): 607–21. https://doi.org/10.1017/S0003055412000317.

Utz, Stephen. 2004. „Associative Obligation and Law's Authority". *Ratio Juris* 17 (3): 285–314. https://doi.org/10.1111/j.1467-9337.2004.00270.x.

Uzgalis, William. 2015. „John Locke". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Ausgabe Sommer 2015. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/locke/.

Valdman, Mikhail. 2010. „Outsourcing Self-government". *Ethics* 120 (4): 761–90. https://doi.org/10.1086/653435.

Van Parijs, Philippe und Yannick Vanderborght. 2017. *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674978072.

Vatter, Adrian. 2014. *Das politische System der Schweiz*. Baden-Baden: Nomos.

„Verantwortung, die". o. J. In *Duden online*. Zugegriffen 9. März 2022. https://www.duden.de/node/193474/revision/559923.

Waldron, Jeremy. 1999. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198262138.001.0001.

Walker, A. D. M. 1988. „Political Obligation and the Argument from Gratitude". *Philosophy & Public Affairs* 17 (3): 191--211.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wall, Steven. 2006. „Debate: Democracy, Authority and Publicity". *Journal of Political Philosophy* 14 (1): 85–100. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2006.00258.x.

Walton, Kevin. 2013. „The Particularities of Legitimacy: John Simmons on Political Obligation". *Ratio Juris* 26 (1): 1–15. https://doi.org/10.1111/raju.12000.

Weber, Max. 1919. *Politik als Beruf*. München: Duncker & Humblot. https://de.wikisource.org/w/index.php?title=Politik_als_Beruf.

———. 1947. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94382s.

Wellman, Christopher Heath. 2005. „Samaritanism and the Duty to Obey the Law". In *Is There a Duty to Obey the Law?*, von Christopher Heath Wellman und A. John Simmons, 1–89. For and Against. Cambridge: Cambridge University Press.

Wellman, Christopher Heath und A. John Simmons. 2005. *Is There a Duty to Obey the Law?* For and Against. Cambridge: Cambridge University Press.

Wenar, Leif. 2005. „The Nature of Rights". *Philosophy & Public Affairs* 33 (3): 223–52. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00032.x.

Weymann, Ansgar. 2007. „Interaktion, Institution und Gesellschaft". In *Lehrbuch der Soziologie*, herausgegeben von Hans Joas, 3. Aufl., 107–35. Frankfurt am Main: Campus.

White, Roger. o. J. „Post Colonial Anarchism: Essays on Race, Repression and Culture in Communities of Color 1999–2004". The Anarchist Library. Zugegriffen 4. Oktober 2018. https://theanarchistlibrary.org/library/roger-white-post-colonial-anarchism.

WHO. 2008. „Eliminating Female Genital Mutilation: An Interagency Statement". Geneva: WHO. http://www.who.int/reproductivehealth/publications/fgm/9789241596442/en/.

Williams, Leonard. 2007. „Anarchism Revived". *New Political Science* 29 (3): 297–312. https://doi.org/10.1080/07393140701510160.

Wolff, Jonathan. 1995. „Political Obligation, Fairness, and Independence". *Ratio* 8 (1): 87–99. https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.1995.tb00071.x.

———. 1996. „Anarchism and Skepticism". In *For and Against the State: New Philosophical Readings*, herausgegeben von John T. Sanders und Jan Narveson. Studies in Social, Political, and Legal Philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield.

———. 2016. *An Introduction to Political Philosophy*. 3. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Wolff, Robert Paul. (1970) 1998. *In Defense of Anarchism*. Berkeley: University of California Press.

Woodcock, George. 1962. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. New York: New American Library.

Wrigley, E. A. und Richard Smith. 2020. „Malthus and the Poor Law". *The Historical Journal* 63 (1): 33–62. https://doi.org/10.1017/S0018246X19000177.

Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford Political Theory. Oxford: Oxford University Press.

Zamora, Patrik, Carol Schafroth und Claudia Röder. 2020. „Die Politische Bildung in der Schweiz". Bern: Anny-Klawa-Morf-Stiftung.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ziegler, Béatrice. 2018. „Legitimationsfiguren der Politischen Bildung". In *Politische Bildung in der Demokratie*, herausgegeben von Béatrice Ziegler und Monika Waldis, 97–109. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18933-4_7.

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748944607 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -