

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 Gräueltaten 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 besaßen und andere dominiert sowie ausgebeutet haben. Menschen sind – wie Morris (2011, 100–101) in einem Argument gegen den Anarchismus richtigweise 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 Hirngespinnste 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

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.

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 all-gemeingültig 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

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;

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.

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 auseinander gesetzt, 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 den 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-

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 Selbstdisziplinierung 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 Neuformulierung 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

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.

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 „legitimieren“ 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.

Insoweit ist Simmons zuzustimmen. Aber zu argumentieren, die Rechtfertigung von As 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 As 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 Dienstleistungskonzeption

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

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 notwendige 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,

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 *Durchsetzung* des Rechts nicht mehr möglich und seine *Umsetzung* 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-

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 Elemente 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.

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

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

(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.

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.