

1 Einleitung

Louf i am Bundeshus sider verby
Mues i gäng dänke, s'steit numen uf Zyt
S'länge fürs z'spränge paar Seck Dynamit¹
– *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 Rütli³, 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).

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-

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 Gräueltaten des 20. Jahrhunderts ohne staatliche Organisation möglich gewesen wären. Die Übel des modernen

Staates sind frappierend und erschreckend (Morris 1998, 14). Dieser ist Schauplatz, wenn nicht sogar der Verursacher von ausserordentlichen Verbrechen. Ein trauriges Beispiel 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

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?

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

(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

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).

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–

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).

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-

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 Direkt-demokratie 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 entwirft 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 zugeordnet 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-

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

1 Einleitung

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.