

## 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.

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 zwangärmere 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.

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 legitimieren. 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.<sup>296</sup> 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 antiliberalen Charakteristika an (Mommson 1990, 212).

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.<sup>297</sup> 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  $\phi$  treffen, müssen wir uns der Möglichkeit stellen, dass  $\phi$  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).

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.<sup>298</sup> 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.

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 legitimierter 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.<sup>299</sup>

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 Kinder abschliessend zu entscheiden, prinzipiell nicht nur zulässig, sondern geboten.<sup>300</sup> 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.

zu suchen. Sie sind – und können es noch nicht sein –<sup>301</sup> 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.<sup>302</sup> 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 wertgeleitet 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.



gleichberechtigten Dialoges.<sup>303</sup> 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.<sup>304</sup> Zweitens soll die Einschränkung des jetzigen politischen Handlungsspielraums sicherstellen, dass zukünftige Generationen ebenfalls noch handeln können.<sup>305</sup> 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-



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 legitimer 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 legitimer 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.

sellschaft kaum jemals zu verwirklichen sei.<sup>306</sup> 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<sup>307</sup> 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 Schmidt 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.

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.<sup>308</sup> 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?

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  $\varphi$  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.<sup>309</sup>

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 Schmidt 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.

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.<sup>310</sup> 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.<sup>311</sup> 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.

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 ergebenden 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.<sup>312</sup> 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.

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<sup>313</sup>, die ich hier kurz skizziert habe, (wenn auch etwas anekdotisch) zeigt, ist die Befürwortung von Umverteilung mit einer liberalen Position vereinbar.<sup>314</sup> 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  $\phi$  aneignen dürfen, ist abhängig davon, was ein gerechter Anteil von  $\phi$  ist. Verändern sich die Gegebenheiten, dann verändert sich gegebenenfalls, was ein gerechter Anteil von  $\phi$  darstellt. Ergo kann sich der Umfang oder Inhalt von Zugangs- oder Eigentumsrechte ändern, wenn sich die Umstände ändern.



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.<sup>315</sup> 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.<sup>316</sup> 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

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  $\phi$  zu erlangen, indem wir unsere Arbeit mit  $\phi$  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.

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  $\phi$  und folgt aus meinem Besitz an  $\phi$  ein Recht, andere davon auszuschliessen,  $\phi$  zu benutzen, dann kann mein Besitz an  $\phi$  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  $\phi$  und dem Besitz von  $\phi$  infrage. Zum anderen – und das ist in diesem Kontext der entscheidende Punkt – ist der Besitz an  $\phi$  ein Hindernis am Gebrauch von  $\phi$ . 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-

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.<sup>317</sup> 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).

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 Rechterhaltung 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.<sup>318</sup> Dies spricht nicht per se dagegen, rechtsdurchsetzende Institutionen legitimieren zu können. Angesichts ihres zwangsbewehrten Charakters sowie ihres disziplinierenden Charakters<sup>319</sup>

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

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.<sup>320</sup> 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).

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.<sup>321</sup> 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 setze falsche Anreize, die zu einer individuellen Bevormundung führen sowie Eigeninitiative und Selbstverantwortung einschränken. 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 allein 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).



frühen Heiraten und grossem Kinderreichtum motivierte.<sup>322</sup> 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.<sup>323</sup> 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 knüpfen 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).

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).<sup>324</sup>

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).

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.

Um dieses nutzen zu können, müssen wir aber gewisse Kompetenzen erlangen und ein gewisses Referenzwissen besitzen.<sup>325</sup> 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.<sup>326</sup> 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.

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).

Macedos Begriff der *Bürger\*in* ist normativ und geht damit über den Begriff der Staatsbürger\*in hinaus.<sup>327</sup> 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 Prinzipien 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*.

vorzubereiten, ihre Verantwortung für die politische Zukunft übernehmen zu können (Lilja 2018, 538).

Das Bildungssystem derart auszurichten ist aber problematisch. Kukatlas (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*<sup>328</sup> 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 (Oeffering 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* (Oeffering 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).



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 Aufgabe 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

„[...] 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 Punkt in Arendts Argumentation eingehen. Für sie ist die Welt der Kinder und Jugendlichen klar von jener der Erwachsenen getrennt. Tonio Oefering (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. Oeferings 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 unglaublichen, 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-

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.

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.<sup>329</sup> 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).

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.

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 verleihe. 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-

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



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 *sozialliberale* 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

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

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.

