

Thomas Stölner, Uwe H. Bittlingmayer, Gözde Okcu (Hg.)

Anarchistische Gesellschaftsentwürfe

**Zwischen partizipatorischer Wirtschaft,
herrschaftsfreier Vergesellschaftung
und kollektiver Entscheidungsfindung**

U N R A S T

Inhalt

Konstantin Wecker

Von der Kraft der Ideen – gemeinsam denken, träumen und handeln9

Thomas Stölner / Uwe H. Bittlingmayer / Gözde Okcu

Zwischen Partizipatorischer Ökonomie, Herrschaftskritik und
Sozialanthropologie 14

Teil 1 – Die Wirtschaft und unser Gemeinwesen partizipatorisch organisieren

Michael Albert und Alexandria Shaner

Partizipatorische Ökonomie im Überblick: Was, Warum, Wie..... 38

Robin Hahnel

Partizipatorische Investitions- und Entwicklungsplanung..... 64

Jason Chrysostomou & Mitchell Szczepanczyk

Optimierung und Demokratisierung jährlicher Planungsprozesse..... 86

Claude Klöckl

Warum (nicht) planen? – Proceedings 100

Anders Sandström

Anarchistische Buchhaltung 119

Stephen R. Shalom

Entscheidungsfindung in einer guten Gesellschaft:

Ein Fall für verschränkte Räte..... 137

Savvina Chowdhury

Wie man die soziale Reproduktion in einer partizipatorischen

Wirtschaft organisiert und dabei das Patriarchat abbaut 156

Stefan Meretz, Simon Sutterlütti

Verteilte commonistische Planung..... 176

Daniel Loick und Jan Groos

Freiheit, Souveränität und Recht ohne Gewalt | Ein Gespräch 198

Simon Sutterlütti

Parecon: Noch immer Lohnarbeit, noch immer Kapitalismus..... 218

Robert Hahnel

Antwort auf Sutterlütti und den >Commonismus< 230

Teil 2 – Alternative Organisationen zur Überwindung überflüssiger sozialer Herrschaft

Reinhard Kößler

Nationalstaat und Moderne 240

Bernd Drücke

Anarchismus als gelebte Utopie, Anarchie als Ziel..... 257

Ilse Lenz

Frauenmacht ohne Herrschaft –

Überblick und aktuelle Ansätze feministischer Theorie..... 275

Hermann Amborn

Recht – ein Hort der Anarchie am Beispiel

polykephaler Gesellschaften in Afrika..... 299

Johann Bergmann

Herrschaftsfrei die Re_Produktion organisieren..... 309

John Holloway

Anarchistische Antworten? 325

Jens Kastner

Solidarität zwischen Staat und Anarchie..... 331

Teil 3 – Konkrete Formen alternativer Entscheidungsfindungen

Christoph Besemer

Konsens mit Tausenden. Entscheidungsfindung in großen Gruppen..... 354

Zora Weber

Gemeinschaftsbildung nach Morgan Scott Peck als Ressource

für anarchistische Gruppenbildungsprozesse..... 376

Peter Seyferth

Rechtsdurchsetzung in anarchistischen Gruppen 383

Gerlinde Krehn

Gemeinschaftsfähigkeit durch Philosophieren..... 408

Ausblick

Nika Dubrovsky & Noam Chomsky

Über David Graebers »Pirate Enlightenment« 416

Ilija Trojanow

Von der Notwendigkeit von herrschaftsfreien Räumen zu erzählen..... 431

Konstantin Wecker

Die Kultur der Anarchie 442

Den Parolen keine Chance 446

Was mich wütend macht 448

Weiterführende Empfehlungen..... 449

Die Autor*innen..... 458

Die Herausgeber*innen 465

Daniel Loick und Jan Groos¹

Freiheit, Souveränität und Recht ohne Gewalt | Ein Gespräch

Jan Groos: Wir wollen uns heute vor allem zwei Themenfeldern zuwenden, zum einen der Frage nach dem Recht ohne Gewalt und zum anderen der damit zusammenhängenden Frage bzw. kritischen Auseinandersetzung mit dem Konzept der Souveränität. Lass uns mit dem Recht ohne Gewalt anfangen: Worum geht es beim Recht ohne Gewalt?

Daniel Loick: Für viele Menschen ist Recht ohne Gewalt gar nicht vorstellbar. Viele sind der Meinung, dass der Zwang etwas ist, das grundsätzlich zum Recht dazugehört. Bei Kant, der eine der prominentesten Begründungen der Zwangsbefugnis im Recht gegeben hat, heißt es etwa: »Recht und die Befugnis zu zwingen sind einerlei.« Dementsprechend bedürfen auch die Polizei und andere Formen staatlicher Gewalt keiner eigenen Rechtfertigung mehr: Sie sind einfach dazu da, dem Recht zur Durchsetzung zu verhelfen. Die Vorstellung ist dann, wenn wir nur ein Recht haben, aber nicht auch noch die Durchsetzung, dann haben wir im Grunde gar kein Recht und dann können wir es eigentlich auch gleich sein lassen.

Es gibt aber, sowohl in der Geschichte der politischen Philosophie als auch in sozialen und politischen Bewegungen, Strömungen, die diese Behauptung, dass das Recht immer mit Zwang zusammenhänge, zurückweisen. Eine Überlegung ist dabei, dass man in der Geschichte empirisch sehen kann, dass es sehr schwer ist, den Zwang zurückzubinden an diese Funktion der Rechtsdurchsetzung. Es ist zum Beispiel häufig vorgekommen, dass sich die Institutionen, welche man eingesetzt hat, um das Recht durchzusetzen, verselbstständigen. An der Polizeigewalt kann man sehen, dass die Polizei eben nicht einfach nur das Recht durchsetzt, sondern regelmäßig mehr oder etwas anderes macht als das Recht durchzusetzen. Das kann unterschiedliche Formen annehmen. Besonders deutlich wird diese Eigenständigkeit, wenn Polizist*innen explizit ein eigenständiges politisches Programm verfolgen, wie sich an den zahlreichen Beispielen von Nazis in der Polizei zeigen lässt. Aber auch kleinere, oft subtile und unbemerkte Schikanen im Alltag zeigen, dass es unmöglich ist, die Gewalt an das Recht zurückzubinden. Das ist eine mögliche Kritikweise.

Eine andere, radikalere Kritik an staatlicher Zwangsbefugnis, verfährt grundsätzlich: Selbst wenn es möglich wäre, die Gewalt an das Recht zurückzubinden, macht sie dies noch lange nicht legitim. Das ist der Gedanke, der bei Walter Benjamin in seiner *Kritik der Gewalt* formuliert wird. Das kann man sich am Beispiel der Folter klarmachen: Die Folter lehnen wir aus prinzipiellen Gründen ab, unabhängig davon, ob sie ein geeignetes Mittel ist – einfach deshalb, weil das Prinzip der Menschenwürde grundsätzlich gilt und keiner Zweckrationalität unterworfen werden darf. Dieses Argument könnte man ausweiten und sich fragen: Widersprechen nicht auch das Einsperren, das Beschießen mit einem Wasserwerfer, das Deportieren der grundlegenden Menschenwürde? Sowohl aus praktischen als auch aus grundsätzlichen Gründen sind also Zweifel an der Legitimität der Verbindung des Rechts mit der Gewalt angemeldet. Daher stellt sich die Frage: Ist es denn auch anders möglich?

¹ Das hier abgedruckte Gespräch zwischen Daniel Loick und Jan Groos ist im Rahmen des von Jan Groos betriebenen Podcasts *Future Histories* (www.futurehistories.today) entstanden. Die Episode wurde während der Vergesellschaftungskonferenz (www.vergesellschaftungskonferenz.de) im Oktober 2022 aufgezeichnet und am 5.2.2023 via *Future Histories* veröffentlicht. Sie erscheint hier in leicht überarbeiteter Version.

Ich habe mich in meiner älteren Arbeit hier oft auf die jüdischen Rechtstraditionen als Form von Recht bezogen, das unter Bedingungen der Diaspora entstanden ist und deshalb gar nicht den Staat als Durchsetzungsinstanz anrufen konnte. Aber auch viele andere Communities, die selbst von rassistischer Polizeigewalt betroffen sind, haben ganz praktisch nach Alternativen zu staatlicher Gewalt gesucht, um ihre Konflikte zu regeln. Viele dieser Experimente lassen sich unter dem Begriff des Abolitionismus zusammenfassen. In diesen heterogenen Kontexten wird immer wieder die Frage aufgeworfen: Können wir am Recht als einer gesellschaftlichen Regelungsinstanz festhalten, gleichzeitig aber auf die Polizei oder auf andere Formen des Zwangs verzichten?

Jan Groos: Jetzt hast du zuletzt gesagt »gesellschaftliche Regelungsinstanz««, hast aber davor eigentlich zwei Beispiele angeführt, die vielleicht von einer gewissen Homogenität innerhalb der Gruppe ausgehen. Homogenität durch ein geteiltes Leid, das Erfahrungen erzeugt, auf deren Basis dann so eine Form von Recht ohne Gewalt nochmal anders verankert werden kann, als eine Art Gruppenidentität vielleicht. Aber interessant wäre ja eigentlich genau die Frage, wie man es schaffen könnte, aus so einer gruppenspezifischen Funktion hervorzutreten, hin zu einer gesellschaftlichen Ebene. Das ist ja die große Herausforderung. Wie wird das gedacht?

Daniel Loick: Das jüdische Recht ist zunächst nur ein Beispiel dafür, dass die Zwangsgewalt dem Recht nicht schon prinzipiell beigeordnet ist. Das ist vielmehr eine historische Frage: Unter welchen Bedingungen wird das Recht wie und von wem durchgesetzt? Wenn das der Fall ist, so lässt sich auch über Bedingungen nachdenken, unter denen das Recht auf den Zwang verzichten kann. Übrigens ist auch schon das momentan geltende internationale Recht ein weiteres Beispiel. Es gibt, darüber sind sich alle einig, internationales geltendes Recht. Es gibt aber keinen Weltstaat, der dieses Recht durchsetzt. Vielmehr muss die Anwendung des Rechts zwischen den Akteuren selbst ausgehandelt werden. Am jüdischen Recht und am internationalen Recht sieht man zunächst nur, dass es sich bei der Trennung von Recht und Staat um keine utopischen oder notwendig emanzipatorischen Fantasien handelt.

Im jüdischen Recht ist es in der Tat so, dass die Tora aufgrund einer gemeinsamen Glaubensüberzeugung als Rechtsquelle angesehen wird. Insofern ist das Beispiel nicht so zu verstehen, dass das jüdische Recht jetzt von allen als Modell anerkannt werden soll. Das internationale Recht wiederum ist mit ganz vielen anderen kapitalistischen und staatlichen Interessen verknüpft, insofern ist das auch kein utopisches Beispiel. Wir müssen uns also selbst fragen, wie kann man die Bindungskraft des Rechts generieren, ohne so etwas wie eine transzendente Glaubensquelle vorauszusetzen und ohne dass Recht einfach eine Vereinbarung der Stärksten ist. Eine Antwort darauf, die ich versucht habe in der *Kritik der Souveränität* zu geben, ist, dass diese Bindungskraft des Rechts aus der Generierung des Rechts selber kommen muss. Man kann zum Beispiel sehen, dass wenn wir alle daran beteiligt sind, uns selbst Regeln zu geben, die Chance höher ist, dass wir uns auch an diese Regeln halten. Wenn ich in meiner WG einen Putzplan vereinbare, dann halte ich mich daran, auch wenn ich dran bin mit putzen, einfach deshalb, weil ich an der Erstellung dieser Regel beteiligt war und ihr deshalb einen Wert zuschreibe. Das gleiche Prinzip (gemeinsame Deliberation setzt Bindungskräfte frei) kann man auch in viel größeren und auch in sehr heterogenen Kontexten beobachten: In Situationen, in denen die Entscheidungs- oder Regelgebungsprozesse demokratischer sind, kommt es auch zu einer größeren Bereitschaft, sich daran zu halten.

Ein Beispiel für diesen Zusammenhang ist das Participatory Budgeting Modell, mit dem große Städte wie Porto Alegre in Brasilien Erfahrungen gesammelt haben. Die gesamte Bevölkerung ist daran beteiligt, den Haushalt in der Stadt zu schaffen und mitzuschreiben. Das führt zum Beispiel auch zu einem Rückgang an Steuerhinterziehung und zwar ohne eine Reformierung der Überwachung, ohne dass mehr überprüft wird. Durch die Beteiligung am Prozess entsteht eine Bereitschaft, das Geld für dieses Gemeinsame auszugeben, selbst dann, wenn man inhaltlich gar nicht unbedingt dafür war. So ungefähr stelle ich mir das auch insgesamt vor: dass durch die radikale Demokratisierung der Entscheidungsfindungsprozesse in der Gesellschaft die Zwangsgewalt des Rechts zurückgedrängt werden kann.

Jan Groos: Und würdest du in Bezug auf die Frage der Skalierbarkeit solcher Zugänge so etwas wie eine anarchistische Verfassungsgebung als Möglichkeit ansehen, das Ganze auch auf einer höherstufigen Ebene einzusetzen? Wenn Beteiligung zwingend notwendig ist, weil sie letztlich das Residuum der Legitimation darstellt, dann geht es ja auch darum, sich vorzustellen, wie das in skalierbaren Formen geschehen kann.

Daniel Loick: Ja, ich würde schon sagen, dass das auch eine Verfassungsgebung beinhaltet. In Chile ist das beispielsweise schon ausprobiert worden. Leider nicht mit dem Ergebnis, dass die Verfassung verabschiedet wurde, aber man hat doch gesehen, wie große Teile der Bevölkerung in einen demokratischen Prozess des Schreibens einer Verfassung eingebunden werden können. Ich glaube auch, dass jede anarchistische oder sozialistische, wie auch immer man das nennen will, jede transformatorische Politik so einen Moment beinhalten muss. Einen Moment einer radikalen Neugründung, die auch erstmal den Rahmen der weiteren Verhandlungen festsetzt.

Ich bin allerdings skeptisch, ob es wünschenswert ist, das in einem globalen Maßstab zu machen. Dazu gibt es ja ganz unterschiedliche Überlegungen, z.B. zu so etwas wie einer Art Weltverfassung. Dafür spricht natürlich, dass viele Entscheidungen, die heute getroffen werden, die ganze Welt als Planeten betreffen. Allerdings sehe ich in dieser Art von Kosmopolitismus eine bestimmte koloniale Imprägnierung, die, von einem westlichen Modell aus gesehen, die ganze Welt homogenisiert, die der ganzen Welt eine politische Rationalität aufpropft. Ich glaube, dass es da eher so eine Art Interlegalität geben müsste, dass man also irgendwie dazu kommen muss, verschiedene Rechtsformen miteinander zu verbinden. Am besten wäre es natürlich, wenn die alle so weit wie möglich anarchistisch wären bzw. durch Freiheit, Gleichheit und Solidarität verbunden, aber diese Rechtsformen werden trotzdem sehr unterschiedlich sein und sehr unterschiedlich gedacht werden. Den Konflikt zwischen diesen lokalen Verfassungen muss man dann eben nicht unbedingt in einem globalen Netzwerk von Recht harmonisieren. Man kann diese Konflikte auch im konkreten Fall auf einer horizontalen Ebene miteinander aushandeln. Aber das ist jetzt ziemlich spekulativ.

Jan Groos: Ja, aber es wäre trotzdem interessant, dem weiter nachzugehen, denn es schließt sich im Grunde die Frage an, auf welcher Basis sich diese unterschiedlichen Verfassungen verbinden ließen. Klassischerweise wurde das ja über eine territoriale Maxime gelöst, was dann in den Nationalstaaten resultierte. Das ist aber natürlich nicht die Bezugsgröße, die du dir vorstellst.

Daniel Loick: Richtig, territorial sollte man das sowieso nicht denken. Diese Idee, dass eine Mitgliedschaft in einer politischen Körperschaft aufgrund der Geburt auf einem Territorium zugesprochen wird, von dieser Idee sollten wir uns grundsätzlich verabschieden. Sie erzeugt immer nur eine Form von Abschottungslogik und strukturellen Ausschluss. Wir müssen dahin kommen, politische Mitgliedschaft oder auch politische Beteiligung, Selbstbestimmung und Selbstregierung postterritorial zu denken. Das ist natürlich nicht so einfach. Es gibt ja einen Bezug des Rechts zum Territorium, insofern es zum Beispiel um Rohstoffe geht oder einfach um Sachen, die an einem bestimmten Ort passieren, dann bezieht sich das Recht auf den Ort. Allerdings gibt es ganz viele Rechtsfragen, die überhaupt keinen Bezug zu Territorialität haben, zum Beispiel mit wem ich eine Gemeinschaft bilden will, sei es eine Ehegemeinschaft oder eine Solidargemeinschaft, oder welche Regeln es für die Kindererziehung gibt, etc.

Ähnlich könnte man auch alle möglichen anderen Sachen nach selbstgewählten Gemeinschaftsformen regeln und das wird ja auch zum Teil gemacht. Oft wird das heute halt religiös gedacht, beispielsweise, dass ich einerseits Mitglied der Bundesrepublik Deutschland sein kann, aber andererseits auch Mitglied der katholischen Kirche. In Bezug auf die Frage, ob ich die Kommunion erhalten darf, ist die Kirche dann autonom, das zu entscheiden. Dann gibt es natürlich trotzdem noch staatliche Souveränität, da kommen wir dann noch zu, also Bereiche, in denen der Staat immer das letzte Wort hat. Grundsätzlich könnte man sich aber auch ein Ineinandergreifen und ein nebeneinander Existieren von unterschiedlichen Rechtsgemeinschaften, die sich gegenseitig überlappen, die sich auch ein Territorium teilen, vorstellen. Das entspricht im Übrigen auch viel mehr der Tatsache der globalen Freizügigkeit und Mobilität. Viele der subjektiven und mentalen Bezüge der Menschen heutzutage sind nicht territorial. Es gibt ganz viele Menschen, die gleichzeitig einem Ort ganz weit weg und einem Ort hier verbunden sind. Allerdings können sie derzeit nur hier mitwirken. Dieser Tatsache, dass es sich überlappende Verflechtungen und Netzwerke gibt, welche global verteilt sind, kann man durch das territoriale Modell sowieso nicht mehr Rechnung tragen.

Jan Groos: Wie kann innerhalb dieser Form des Denkens des Rechts, die eben nicht territorial ausgerichtet ist und die nicht nur ein dominantes Recht kennt, welches über allen anderen steht, wie kann in dieser Form des Denkens des Rechts dann eine Art von Stabilität erzeugt werden, die in der Lage ist, Bindungskräfte stabil zu reproduzieren? Denn das ist etwas, das in *Future Histories* immer mal wieder aufkam in Bezug auf stark voluntaristische Zugänge. Wie kann trotz absoluter Freiwilligkeit eine Form von Institutionalisierung und Stabilisierung zwischen Fremden erzeugt werden? Das ist besonders wichtig, wenn es darum geht, in der Lage zu sein, eine Form von Schutz zu produzieren, der ansonsten in Kontexten der absoluten Freiwilligkeit vielleicht auch nicht gegeben wäre, was ja durchaus eine Gefahr darstellt. Ich erinnere mich, dass du dieses Thema in unserem letzten Gespräch [Future Histories Episode S01E12 | Daniel Loick zu Anarchismus] zum Beispiel in Bezug auf sexualisierte Gewalt angesprochen hast und dabei sehr vehement darauf hingewiesen hast, dass so etwas unter keinen Umständen unter den Tisch gekehrt werden darf². Sexualisierte Gewalt ist dabei ein Beispiel und steht auch für andere Formen der Gewalt und letztlich auch für Formen des Ausgeliefertseins und der Unsicherheit. Es muss also eine Form der

² Siehe dazu auch den Beitrag von Ilse Lenz in diesem Band, in dem Kulturen erwähnt werden, in denen Gewalt zwischen den Geschlechtern nicht existiert.

Produktion von Sicherheit im transpersonalen Raum geben, die nicht auf Gewalt und Zwang zugreift.

Daniel Loick: Ja, das sind sehr, sehr schwierige Fragen, die in einem sozialen Transformationsprozess auszuhandeln sind, weil man das perfekte Rechtssystem nicht am Reißbrett entwerfen kann. Was aus meiner Sicht bei einem solchen Prozess zu beachten wäre, ist ein Prinzip aus der bürgerlichen Rechtstheorie, nämlich das Rechtsverweigerungsverbot: Das bedeutet, dass du als Einzelne immer die Möglichkeit hast, das Recht anzurufen. Es kann zwar sein, dass du vor Gericht nicht Recht bekommst, aber es muss immer die Möglichkeit geben – das ist zumindest das Versprechen des bürgerlichen Rechts –, dass etwas entschieden wird. Natürlich ist das für Millionen von Menschen heute nicht der Fall, aber es gibt das Versprechen und den Anspruch, dass niemand ganz aus dem Recht rausfällt. Und das auch ist eine Herausforderung für jedes Nachdenken, auch über plurale Rechtsquellen, zu verhindern, dass sich jemand außerhalb des Rechts befindet, dass Menschen aus dem Recht herausfallen und dann keine Community mehr haben, die vergessen werden, wenn es das gesamtgesellschaftliche Regelungssubjekt als eine Art Basisframework nicht gibt.

Es gibt, ob du das Beispiel von sexualisierter Gewalt nimmst oder irgendeine andere Form von Gewalt, einen berechtigten Anspruch seitens der Gewaltbetroffenen, dass von der Gemeinschaft etwas dazu gesagt wird. Neben dem konkreten Schaden, den jemand durch Gewalt erleiden kann, gibt es auch einen symbolischen Schaden, dass jemand durch ein Unrecht außerhalb der gemeinsamen Bezüge gestellt wird. Dies muss durch einen öffentlichen Akt wieder repariert werden: Man muss wieder Teil der Gemeinschaft werden, und das Unrecht, das einem widerfahren ist, muss als solches so benannt werden. Im jetzigen System regelt das die Strafe. Dadurch, dass der Täter bestraft wird, signalisiert man dem Opfer, dass die Tat Unrecht war. Ich glaube, man kann daher die Strafe nicht ersatzlos abschaffen, sondern muss darüber nachdenken, welche anderen – weniger gewaltvollen, vernünftigeren – Institutionen an ihre Stelle treten könnten. Eine Voraussetzung dafür ist, dass es eine Art Framework gibt, das verhindert, dass zum Beispiel das Leid, was jemandem widerfährt, einfach unbeantwortet bleibt. Das ist ein starkes Argument dafür, dass es neben verschiedenen Rechtsquellen auch noch eine übergeordnete Verfassung gibt, wie du sagst, aber eine gute Antwort ist es nicht.

Jan Groos: Interessant, da kommt dann doch wieder die übergeordnete Verfassung ins Spiel.

Daniel Loick: ... ja, die übergeordnete Verfassung, aber für mich ist die nicht im Weltmaßstab, sondern die ist vielleicht eher städtisch ...

Jan Groos: ... was wieder territorial wäre übrigens ...

Daniel Loick: ... ja, aber Stadt ist nicht nur territorial zu denken ...

Jan Groos: ... nö, aber auch ...

Daniel Loick: ... auch, ja, genau, es gibt einen lokalen Bezug, der auch total markant ist für die Lebensrealität. Ich bewege mich in einer Stadt, in einer Nachbarschaft sogar und das ist für meine Lebensrealität total wichtig und das muss rechtlich auch abgebildet werden. Der

globale Aspekt muss allerdings auch abgebildet werden. Wenn du durch Frankfurt oder Berlin läufst, sieht man das doch sofort. Die städtische Lebensrealität ist doch nicht von dem Boden geprägt, sondern von global verflochtenen Strukturen: Meine Energiekosten werden von dem Krieg in der Ukraine geprägt, ich stimme bei den Wahlen in der Türkei ab, mein Essen kommt aus Japan, meine Nachbarin aus Somalia, etc. Das alles auf eine territoriale Nähe zu reduzieren, scheint mir absurd. Die entscheidende Herausforderung angesichts dieser komplizierten Verflechtungen scheint mir wirklich die Pluralität zu sein, also dass es unterschiedliche Regelungsebenen gibt, die miteinander koexistieren. Dazu gibt es auch im Kollisionsrecht oder unter dem Stichwort der Interlegalität bereits interessante Überlegungen. Wie sich das auf die Verfassungsgebung auswirkt, kann ich allerdings einfach nicht sagen.

Jan Groos: Das ist aber insofern entscheidend, als dass bei den Beispielen, die du vorhin genannt hast, also die Beispiele, bei denen es so eine Parallelität gibt – die Kirche darf über dieses entscheiden und der Staat über jenes und eine dritte Institution über was anderes –, am Ende eben doch eine allgemeine Vereinheitlichung unter dem Schirm eines nationalstaatlichen Souveräns gewährleistet wird. Das heißt aber auch, dass es, wenn man beim Denken von Überlappungen auf einen solchen nationalstaatlichen Souverän verzichtet, andere Formen der Vereinheitlichung oder zumindest stabil strukturierte Kompatibilität geben muss. Da sonst ja quasi dann verschiedene Gruppen auf ein und dieselbe Sache ...

Daniel Loick: ... Stabilität, glaube ich, gibt es nicht. Also, ich versteh schon, was du damit meinst, dass es jetzt nicht immer die ganze Zeit so ist wie bei Kafka und man weiß nicht wer zuständig ist und läuft von einem Amt zum nächsten und so weiter. Das ist natürlich eine Horrorvision. Aber ich meine, es gibt keine Konfliktfreiheit, es gibt keine absolute Harmonie, das liegt einfach in der Natur der Sache. Sobald Rechtsquellen konkurrieren, gibt es auch Kompetenzschwierigkeiten. Allerdings ist das auch der Fall, wenn eine Rechtsquelle, und sei sie noch so basic, sich zu universalisieren versucht. Jeder Universalisierungsversuch wird faktisch herausgefordert werden, entweder von konkurrierenden Universalisierungsansprüchen oder einfach von Communitys, die sich darin nicht wiederfinden. Dies wurde historisch extrem gewaltvoll aufgelöst durch die Idee einer unteilbaren Souveränität, in der jeder Rechtskonkurrenz ausgeschaltet ist – in der aber die Einheit fingiert und gewaltsam oktroyiert ist. Von dieser Phantasie zehrt auch noch die Idee einer übergeordneten Prozedur, auf die sich alle geeinigt haben sollen – der Wunsch nach Vereinheitlichung und Homogenisierung. Und ich weiß nicht, ob das so nötig ist. Eine Pluralität entspricht doch vielmehr unserer *Conditio Humana*, z.B. der Pluralität unseres persönlichen Wesens, aber auch unserer Bezüge und unserer Gemeinschaften, denen wir angehören, von Beziehungsweisen, die wir eingehen.

Jan Groos: Ja, ja, voll, aber ich möchte nur darauf hinweisen, dass es nicht in einem universellen Übergeordneten gestillt werden müsste, sondern dass man es ja auch darüber machen könnte, zu klären, was die Modalitäten der Regelung von Inkompatibilitäten oder Überlappungen sind, in Fällen, die nicht miteinander korrespondieren. Es müsste also ein Modus gefunden werden, mit dessen Hilfe solche Fälle geregelt werden können, wenn das Universelle wegfällt. Das wäre dann eine Frage, die es zu bearbeiten gälte.

Daniel Loick: Ja, aber ich weiß nicht, ob das ein realistischer Anspruch ist. So ein Problem besteht ja heute bereits im internationalen Recht. Es gibt ganz heterogene Rechtsquellen

und vielleicht gibt es auch Communitys, die sich gar nicht in Form des Rechts organisieren wollen, die eine ganz andere Form des Zusammenlebens haben. Es gibt also ganz unterschiedliche normative Grammatiken, die aufeinanderprallen und irgendwie ausagiert werden müssen. Jede Form des Übergeordneten ist, glaube ich, eine Form von imperialer Homogenisierung einer dieser normativen Logiken. Deshalb verstehe ich zwar das Bedürfnis nach Stabilität, aber ich glaube, dass es nicht realistisch ist. Und dann muss man dahin kommen, dass die Konflikte zwischen den Normordnungen halt mit möglichst wenig Gewalt ausgetragen werden³. Das geht vielleicht durch eine Form von Kommunikation, eine Form von Diplomatie oder durch eine Form von Austausch.

Jan Groos: Es scheint mir fast schon eine Frage der Größenordnung, denn auf bestimmten Ebenen – du hast dich vorhin auf die Stadt bezogen – ist anscheinend eine Form von übergeordneter Normenordnung durchaus wieder denkbar. Also scheint es wohl mit der Skalierbarkeitsfrage zusammenzuhängen. Kommt mir jetzt jedenfalls so vor, wenn ich versuche, es mir zu imaginieren.

Daniel Loick:

Ja, ich weiß nicht, ob du Skalierbarkeit als quantitative Frage meinst. Ich denke, es ist eher eine qualitative Frage. Es geht eher um die Frage, welche Form von Regelungen durch welche Form von Community geregelt werden kann und welche Form von Community das wiederum festlegen kann. Die Souveränität hatte diesen berühmten Begriff, mit dem Edmund Stoiber mal bekannt geworden ist: Kompetenz-Kompetenz. Das heißt, der Souverän hat die Kompetenz zu entscheiden, was in seine eigene Kompetenz fällt. Und ich glaube, das gibt es halt nicht. Es gibt nicht eine Instanz, die letztlich entscheidet, der Sportverein ist für den Sport zuständig und die Nachbarschaft ist für die Straße zuständig und so weiter, sondern das muss sich immer wieder neu aushandeln.

Jan Groos: Ich würde vorschlagen, wir versuchen, das mal rückzubinden an zwei Bereiche, die mir immer wieder mal begegnen. Ich muss mit unterschiedlich starker Irritation feststellen, dass Leute doch Fürsprecher*innen des Zwangs sind, bei denen ich es in erster Instanz vielleicht nicht vermutet hätte. Das begegnet mir im Rahmen der Klimafrage, aber auch im Rahmen der Planungsdebatte.

Fangen wir vielleicht mit der Klimafrage an. Da ist nämlich die Volte, dass eine bestimmte Zeitlichkeit erzeugt wird, ein kurzes Zeitfenster, innerhalb dessen nun agiert werden müsse. In dieser kurzen Zeit seien bestimmte Sachen angeblich nicht möglich – und das wird natürlich erstmal nur unterstellt –, namentlich zum Beispiel radikaldemokratische Zugänge, da diese angeblich nicht die nötige Effektivität aufweisen könnten. An dieser Stelle wird dann eingebogen in eine Richtung, die ich, im Anschluss an Philipp Staab, einen Gast, der vor Kurzem da war, als eine Art Technokratie-Sehnsucht bezeichnen würde. Und im Lichte der Klimakrise kommen mir immer häufiger Positionen unter, in denen dezidiert gesagt wird, der Zwang solle wieder in das Repertoire mit aufgenommen werden, was ja auch impliziert, er wäre vorher jemals draußen gewesen. In diesem Narrativ wiederum wird das gerne an die Feststellung gekoppelt, dass Beharren auf einer totalen Freiwilligkeit sei im Grunde eine neoliberale Mär, welche es zu überwinden gelte. Man solle nicht in die Kakophonie eines hyperindividualistischen Freiheitsversprechens eintreten. Das ist nicht meine Position – nur um das klarzustellen ...

³ Siehe dazu den Beitrag von Herrmann Amborn in diesem Band.

Daniel Loick: ... ja, aber es gibt noch eine dritte Alternative. Freiwilligkeit wäre auch gar keine Kategorie, mit der ich agieren würde. Denn das ist eine individualistische Vorstellung, die von einer Art Konsens- oder Zustimmungsmodell ausgeht, das sehr stark aus dem Liberalismus kommt. Das findet man auch in manchen Spielarten des Anarchismus, die einen sehr, sehr starken Begriff persönlicher Autonomie haben. Die oder der Einzelne entscheidet dann immer wieder freiwillig *Ja* oder *Nein*. Das ist, glaube ich, eine Vorstellung vom menschlichen Wesen als einem asozialen Wesen, das ganz frei schwebend *Ja* oder *Nein* sagt oder die Bedingungen unterzeichnet oder nicht. Und das widerspricht einer Vorstellung vom Menschen als einem sozialen Wesen, das in starke Interdependenzen, Abhängigkeiten und so weiter eingebunden ist. Trotzdem glaube ich, dass die Vorstellung, man könne Menschen zur Ökologie zwingen, Quatsch ist. Andreas Malm z.B. vertritt so was ja ganz stark, diese Vorstellung von einem Kriegskommunismus in ökologischer Hinsicht. Da heißt es dann [paraphrasierend]: »Weil jetzt gerade die [ökologische] Krise ist, muss man den Kapitalismus brechen, aber das geht allerdings nur durch eine zentrale autoritäre Intervention seitens des Staates.«

Ich finde das aber erstens politisch gefährlich, denn wir wissen aus der Geschichte, wie sich diese Vorstellungen eines autoritären Kommunismus entwickelt haben (Adamczak 2017). Es ist dann sehr schwierig, diese erste Phase zu beenden und das führt eher zu einer Intensivierung von Gewalt oder von staatlichem Zwang. Und jenseits von dieser politischen Gefahr glaube ich, dass es auch ökologisch nicht klappt. Eva von Redecker⁴ argumentiert zum Beispiel in diese Richtung, dass es auch aus ökologischer Sicht nicht erfolgversprechend ist, diese autoritäre oder zwangsbasierte Lösung durchzusetzen.

Im Moment ist zum Beispiel ein großer Teil des globalen Flugverkehrs militärisch. Das heißt, die ganze Vorstellung von einem Staat, der die Leute überwacht, ob sie ökologisch sind, braucht selber so viele Gewaltmittel, die wiederum unökologisch sind. Das heißt, es kommt zu einem ironischen Umschlag, in dem die Ökologie sichergestellt werden soll mit Mitteln, die das selbst wieder untergraben. Deshalb ist auch aus ökologischer Sicht die einzige Möglichkeit eine Dezentralisierung. Dezentralisierung und Brechung des Kapitalismus müssen auch mit einer Brechung des autoritären Staates einhergehen. Sie ist auch von Murray Bookchin und dem Ökoanarchismus vertreten worden (Bookchin 1986) und auch im zeitgenössischen Abolitionismus zentral. »Abolitionismus muss grün sein«, wie Ruth Wilson Gilmore sagt (Gilmore 2022). Das heißt: Weder geht es um einen staatlichen Zwang noch um eine individualistische Freiwilligkeit, sondern man muss kollektive Lösungen finden und man muss Kollektivität anders denken als staatlich.

Jan Groos: Können wir da vielleicht nochmal die Grundbegriffe klären, weil du jetzt dezidiert die Freiwilligkeit abgegrenzt hast von einer Abwesenheit von Zwang. Wenn das nicht deckungsgleich ist, dann erklär doch mal ein bisschen genauer, was du unter der Abwesenheit von Zwang verstehst.

Daniel Loick: Im Anarchismus wird Freiheit oft über einen negativen Freiheitsbegriff verstanden, über den wir beim letzten Mal schon gesprochen haben, und das finde ich

⁴Siehe z.B.: »Eva von Redecker zu Bleibefreiheit und demokratischer Planung«, in Future Histories S02E38, 22.01.2023, online: <https://www.futurehistories.today/episoden-blog/s02/e38-eva-von-redecker-zu-bleibefreiheit-und-demokratischer-planung/>

problematisch. Also dass man denkt, ich bin ein einzelnes Individuum und ich bin dann frei, wenn ich nicht gehindert werde, irgendwas zu tun. Und ich glaube aber, da wir eben soziale Wesen sind, bedeutet das halt auch, dass wir von vornherein aufeinander verwiesen sind. Das bedeutet, dass Selbstbestimmung grundsätzlich ein sozialer Prozess ist, der andere miteinbezieht. Dies kann Praktiken beinhalten, die man vielleicht aus einer individualistischen Sicht als Zwang empfinden würde. Zum Beispiel in einer WG: Dass geputzt werden muss, das ist keine Frage der Freiwilligkeit, das muss halt gemacht werden. Das muss dann auf eine Weise ausgehandelt werden, die möglichst gewaltfrei ist. Ich wäre dagegen, die Leute mit einer Polizei dazu zu zwingen, das zu machen. Aber das trägt einem Bild Rechnung, dass Menschen auf soziale Weise aufeinander verwiesen sind. Es ist nicht als Zwang anzusehen, dass man bestimmte Sachen machen muss. Bei Hegel gibt es diesen Satz, »Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit« (Marx/Engels 1990: 106) und ein bisschen was ist da schon dran. Das ist auch bei der ökologischen Frage ganz zentral, dass wir als Lebewesen von dem Planeten abhängig sind. Unser Schicksal ist mit dem Schicksal des Planeten und der Tiere und allen anderen Lebens verknüpft. Das ist der Horizont unserer Freiheit.

Zu sagen, meine Freiheit besteht darin, den Planeten zerstören zu dürfen, möglichst schnell Auto zu fahren, ein SUV haben zu dürfen, möglichst oft in Urlaub zu fahren, Fleisch zu essen, das ist objektiv gesehen eine Form von Unfreiheit, weil sich Menschen dabei von einem unvermittelten und nicht durch die soziale Kommunikation hindurchgegangenen egoistischen Trieb treiben lassen. Sich von seinem Trieb bestimmen zu lassen, ist eine Form von Unfreiheit. Deshalb müssen wir unsere Freiheit in der Abhängigkeit von anderen denken. Freiheit in der Abhängigkeit von anderen und von den planetaren Lebensgrundlagen. Das ist der Horizont, wie man über Politik, über ökologische Politik nachdenken kann. Eine Politik des Überlebens in dieser Krise ist eine, die diese Abhängigkeit als Abhängigkeit anerkennt und auch affirmiert.

Jan Groos: Ich verstehe das Argument, aber es schließen sich ein paar Fragen an. Es gibt da einen ausgeprägten Graubereich. Ich habe mir zum Beispiel eine Frage aufgeschrieben: Ersetzt sozialer Druck den formellen Zwang und ist das besser?

Ich muss da an ein Gespräch denken, das ich mit Silke van Dyk und Tine Haubner zu Community-Kapitalismus (Dyk/Haubner 2021) geführt habe, die eben in diese Richtung sehr kritisch sind. Die beiden kritisieren diese neuen Formen von alternativen Gemeinschaften und sagen, dass die Formen von Abhängigkeit, die daraus resultieren, nicht immer wünschenswerter sind. Sie erzeugen Formen der Ausgeliefertheit, die, so die Interpretation von Silke und Tine, auch nicht besser sind als die Anonymität des Sozialstaates, da sie z.B. nicht in der Lage sind, bestimmte Formen von Sicherheit zu produzieren. Sie beschreiben diese Abhängigkeitsverhältnisse in Gemeinschaften als eine Art vergiftete Frucht der Gabe, die eigentlich immer auch ein Schuldverhältnis darstellt. Das ist das Framing aus dem heraus, Tine und Sylke das betrachten.

Daniel Loick: Ich finde, es sind sogar zwei Probleme, auf die man eine Antwort finden muss. Das eine ist der von Tine Haubner und Sylke van Dyk beschriebene Community-Kapitalismus, also dass der Staat bestimmte Verantwortung abgibt, die dann kompensatorisch von bestimmten Communitys übernommen werden muss. Das geht von der Erziehung bis zur Daseinsvorsorge, Rente usw. Es gibt dabei eine Responsibilisierung von Nahbeziehungen, die aus dem neoliberalen Umbau der Gesellschaft resultiert und den Kapitalismus insgesamt nicht angreift. Tatsächlich trägt dies zu einer Art von Verelendung

der Communitys bei und damit auch der Menschen. Und das zweite ist, was eher mit der Frage von sozialem Druck zusammenhängt, dass diese Communitys intern eine neue Form von Konformitätsdruck entfalten könnten, der für die einzelne Person nicht unbedingt besser oder freier ist als der bürgerliche Rechtsstaat und der Kapitalismus. Das sind beides sehr wichtige Herausforderungen von anarchistischer oder abolitionistischer Theorie.

Bezüglich der ersten Herausforderung, also dem Community-Kapitalismus, würde ich sagen, das ist absolut berechtigt und ist wirklich eine Gefahr. Es ist ja auch tatsächlich so, dass viele radikale Alternativen gerade aus der Not heraus entstanden sind, wie etwa Formen der solidarischen Ökonomie im Griechenland der Krise. Das wird in der abolitionistischen Bewegung aber auch so erkannt und kritisch analysiert. Die Frage ist doch, wie lassen sich die Experimente von unten so stabilisieren und miteinander vernetzen, dass sie wirklich zu einer Alternative, zu einer tatsächlichen Macht werden können, die die Communitys ermächtigt. Wie das geht und welche Rolle Forderungen an den Staat dabei spielen können, ist letztlich eine strategische Frage: Wie kann man soziale Infrastrukturen erstreiten, ohne dass dies zu einer Pazifizierung und Domestizierung von Kritik führt?

Die vielleicht sogar noch schwierigere Frage ist die nach dem Zwang, der noch im Gemeinschaftsdruck liegt. Das ist wirklich eine Frage, die in den Kern des sozialen Freiheitsbegriffs geht. Und hier haben die individualistischen Anarchist*innen vielleicht auch einen Punkt. Allein das Rauchen z.B., da kann man sich leicht vorstellen, dass Leute sagen »Du schadest jetzt der Gemeinschaft, wieso hörst du nicht auf zu rauchen?«, sodass da ein Druck erzeugt wird, der problematisch ist. Ich glaube aber, dass wir das auf der Ebene des Freiheitsbegriffs so regeln können, dass wir sagen, dass individuelle Exzentrik und individuelle Kapriziosität nicht als eine Abweichung von Gemeinschaft zu sehen sind, sondern eher als Ausdruck unserer Gemeinschaftlichkeit. Individualität ist nicht das Gegenteil von Gemeinschaft, sondern ist gerade ein Teil der Schönheit unserer Gemeinschaft. So haben die alten Griechen zum Beispiel die Olympiade verstanden. Dass es da Leute gibt, die ganz schnell rennen können, ist nicht Ausdruck ihrer individuellen Stärke, sondern ist Zeichen der Schönheit der Polis. Und so müssten wir auch dahin kommen, andere Formen von Gemeinschaften zu denken, Gemeinschaften also, die Abweichung und Pluralität immer schon mitdenken. So kann Druck dann gar nicht oder nur begrenzt aufgebaut werden, da Raum geschaffen werden muss für Dissidenz und Abweichung. Dissidenz und Abweichung sind nicht der Kontrapunkt von Gemeinschaft, sondern sind auch Ausdruck der Gemeinschaft.

Jan Groos: Ja, aber es gibt noch einen anderen Aspekt. Und das ist jetzt nicht meine Position, sondern es geht mir nur darum, das auch darzustellen. Der andere Aspekt ist, dass es nicht nur um die Abstrafung der Andersartigkeit geht, sondern auch um die Frage, inwiefern sozialer Druck einen produktiven Mechanismus darstellen könnte, der die Gewalt oder den formalen Druck im produktiven Sinn ersetzt. Und das können wir jetzt vielleicht rückbinden an die Planungsdebatte. Denn dort kommt diese Frage dann dezidiert auf, z.B. in Bezug auf die Frage, ob es eine Arbeitspflicht gibt oder nicht. Da erfüllt der soziale Druck eine andere Funktion, nicht eine Gleichmachung im Sinne des Wegkürzens von Individualität, sondern als etwas, was gewissermaßen Folgsamkeit erzeugen kann, ohne auf formale Gewalt zurückzugreifen oder einen expliziten Zwang zu erzeugen. Und was du jetzt wiederum sagst, ist: nein, der soziale Druck soll es auch nicht sein, sondern die Vernunft im Gegensatz zum Trieb.

Daniel Loick: Ja, also mit Vernunft meine ich nicht eine fremdbestimmte Rationalität, die das entscheidet. In Bezug auf Arbeit zum Beispiel wäre es eine Horrorgeschichte, wenn der kapitalistische Arbeitszwang durch einen sozialistischen Arbeitszwang ersetzt würde und dann die *Vernunft* entscheiden soll, was gut für mich ist. Es gibt doch eine dritte Alternative: Die Arbeit so attraktiv zu machen, dass ich mich gerne am Arbeitsprozess beteilige. Das ist das, was Marx meint, wenn er sagt, die Arbeit müsse »zum ersten Lebensbedürfnis« werden (Marx/Engels 1987: 21). Das kann man natürlich auch wieder autoritär wenden, aber dass das Für-einander-tätig-Sein selbst ein Bedürfnis ist, finde ich zunächst einmal sehr plausibel. Wenn die Organisation der Arbeit dann demokratisiert wird, was ja ohnehin notwendig ist, um den Zwangscharakter des Rechts zurückzudrängen, dann sind erstens die Arbeitsbedingungen sehr viel schöner, Arbeit ist dann also etwas, was die Menschen vielleicht gar nicht verpassen wollen, weil sie dadurch in die Form der sozialen Kooperation eingebunden sind.

Und selbst bei den unangenehmen Tätigkeiten, die man einfach aufteilen muss, spielt die Frage der demokratischen Beteiligung an den Aushandlungsprozessen eine wichtige Rolle. Von Adorno gibt es die Aussage, er würde auch zwei Stunden am Tag den Aufzug bedienen, wenn das auf durchsichtige Weise einer vernünftigen Gesellschaft diene. Das ist vielleicht ein bisschen peinlich, dass Adorno keine unangenehmere Arbeit einfällt als einen Aufzug zu bedienen, aber er trifft einen Punkt: Ich kann mich zu mir selbst ins Verhältnis setzen. Wenn ich den Sinn einer Arbeit einsehe – zum Beispiel, weil ich an der Aushandlung beteiligt war –, dann erzeugt das eine Identifikation und damit auch eine Motivation, die sich gegen meinen unvermittelten Trieb durchsetzt.

Ist das dann schon ein informeller Zwang? Das ist natürlich schwer zu trennen, denn das ist vielleicht im Einzelfall unangenehm und du möchtest lieber schlafen als Aufzugsdienst zu machen, aber du machst es, weil die anderen dich sonst doof finden. Da würde ich aber sagen, das ist eine akzeptable Form von informellem Zwang, weil das den Einzelnen an die Sozialität und Abhängigkeit seiner Existenz erinnert. Natürlich sehe ich auch die Gefahr, dass das umkippt in eine drastische Form von Zwang, aber man muss auch aufpassen, dass in der Analyse nicht am Ende alle Katzen grau werden. Wenn es wirklich gar keinen Unterschied in der Bewertung mehr gibt zwischen Polizeigewalt und informellem Druck in der WG, fände ich das absurd.

Jan Groos: Ja, verstehe ich auch, aber man kann sich wahrscheinlich auch Spielarten dessen vorstellen, in denen die durchsichtige Weise, die Adorno da angesprochen hatte, zu einer anprangernden Weise werden kann. Dann kippt es wieder in eine andere Richtung. Wenn z.B. zwar formell niemand gezwungen, aber öffentlich überall registriert wird, wie viele freiwillige Stunden geleistet wurden, und alle werden sozial geächtet, die ihr Soll nicht erfüllt haben. Ich verstehe aber auch, dass wir das zum einen nicht abschließend klären können und dass zum anderen bestimmte Formen des sozialen Drucks einfach existieren und das in bestimmten Ausformungen vielleicht auch durchaus sinnvoll sein kann.

Daniel Loick: Das überhaupt als Druck oder als Zwang zu bezeichnen, ist auch schon aus einer sehr individualistischen Sicht gedacht. Bei Hegel gibt es eine Metapher, dass so etwas nur insofern ein Hindernis meiner Freiheit ist, wie das Meer ein Hindernis der Freiheit der Fische ist. Es ist eben auch nicht ein Hindernis, sondern der soziale Stoff, in dem ich mich bewege. So sind auch ethische Grenzen keine Freiheitseinschränkungen, sondern Freiheitsermöglichungen: Wenn ich der anderen Person schade, schade ich immer auch mir selbst, weil die andere Person ja Teil des Sozialzusammenhangs ist, von dem ich abhängig

bin. Und dann zu sagen, das sei in einem signifikanten Sinne eine Form von Zwang, das finde ich angesichts eines sozialen Freiheitsbegriffs einfach nicht plausibel.

Jan Groos: Ja, das kann ich total nachvollziehen. Ich frage mich gerade, inwiefern wir die Frage der Souveränität besprochen haben? Sie ist ja mehrfach aufgeschieden, aber vielleicht kannst du den Ausgangspunkt deiner Kritik der Souveränität nochmal darlegen, damit wir ein Bild davon bekommen, worum es grundsätzlich geht. Wie kann ein post-souveränes Denken produktiv gemacht werden?

Daniel Loick: Ich denke, es gibt bei der Souveränität, so wie bei vielen Sachen, eine Dialektik. Wenn man die ideengeschichtliche Entwicklung des Souveränitätsbegriffs betrachtet, z.B. von Bodin⁵ im 16. Jahrhundert bis zu den heutigen Denkern und Verteidigern der Souveränität, dann lag darin immer auch der Anspruch, bestimmte als natürlich, religiös oder als ökonomisch angesehenen Prozesse unter menschliche Kontrolle zu bringen. Dass es also darum geht, Souveränität über diese Prozesse zu erhalten. Schon bei Bodin, in der Grundsituation des französischen Bürgerkriegs zwischen unterschiedlichen Konfessionen, sagt der französische Staat, dass er die letztinstanzliche Entscheidungskompetenz für sich beansprucht, z.B. eben auch in Fragen der Religion oder einer erzwungenen Toleranz gegenüber den Hugenotten. Das heißt, es gibt darin auch einen emanzipatorischen Anspruch. Und ich würde aber sagen, dass es immer zu Umschlagpunkten kommt, sowohl wie es in der realen Geschichte durchgesetzt wird, als auch wie es in der Ideengeschichte gedacht ist. Da wird dann zum Beispiel die Kontrolllosigkeit gegenüber der Kirche durch den absoluten König ersetzt. Die letzte Station davon ist dann eben die Vorstellung einer absoluten Machtfülle des Souveräns. Diese Vorstellung ist mittlerweile stark verflüssigt oder zusammengeschrumpft, weil das Volk an die Stelle des Königs getreten ist, daher sprechen wir von Volkssouveränität. Das geht einher mit einer Änderung der Verfahrensweisen und dazu gehört zum Beispiel das Recht. Das Recht ist nicht mehr einfach nur ein Befehl, den ein Souverän einem anderen gibt, denn das Volk ist ja selbst schon der Souverän. Der Idee nach gibt es also nicht mehr so ein Gegenüber, sondern es gibt eine Selbstregierung des Volkes in seiner Immanenz: Der Idee nach zwingt das Volk im Recht nicht einen anderen, sondern nur sich selbst. Und da gibt es wieder diesen Rückfall. Auf der einen Seite ist es der Idee nach eine demokratische Idee («Wir, das Volk bestimmen»), aber darin nistet sich dann auch wieder eine Form von Gewalt ein, in Form von Polizeigewalt, in Form von Grenzen, territorialen Ausschlussmechanismen, in Form von Gefängnissen. Das kann aber nicht aufgelöst werden, indem man hinter die Souveränität zurückfällt. Es gibt ja auch Horrorszenarien von Failed States oder andere Situationen, die dann nicht von weniger, sondern von noch mehr Gewalt bestimmt sind. Genauso wenig ist ja die Pointe von Kapitalismuskritik nicht, wieder zum Feudalismus zurückzugehen. Sondern die Idee muss sein, darüber hinauszugehen und an dem demokratischen Versprechen der Souveränität festzuhalten, aber eben ohne diesen Moment des Rückfalls. Ich denke das ist eingelöst in dieser Idee des Rechts als einem gesamtgesellschaftlichen Regulierungsanspruch, aber ohne den Zwang als unterlaufendes Moment.

Jan Groos: Das ist ein bisschen lustig, denn jetzt hattest du wieder den gesamtgesellschaftlichen Anspruch drin.

⁵Jean Bodin (1530–1596) war ein französischer Jurist und Staatstheoretiker.

Daniel Loick: Ja, aber gesamtgesellschaftlicher Anspruch heißt ...

Jan Groos: ... aus einer pluralen Perspektive heraus ...

Daniel Loick: ... ja, das *Gesamt* darin ist nicht homogen gedacht. Wir zehren da imaginär immer noch von Ludwig dem Vierzehnten, der auf dem Thron sitzt und alles bestimmt. Das ist absolutistisch, zu denken, dass man das gesamte gesellschaftliche Leben von einem einzigen Ort aus programmieren kann. Ich glaube, eine radikale Demokratie kann nicht an dieser absolutistischen Vorstellung festhalten. Das *Gesamt* darin muss viel pluralere Multi-Level-Formen mit einbeziehen, aber auch konfligierende Rechtsquellen usw. In dieser Pluralität muss aber dieser Anspruch eingelöst werden, dass wir, die Menschen, und heute übrigens auch in Kollaboration mit anderen Lebewesen, gemeinsam gestalten können, wie wir leben wollen.

Jan Groos: Das ist dann für die nächste Episode, Daniel, weil was sich da nämlich abzeichnet, ist ja eine postsubjektive Souveränität. Eine Auseinandersetzung mit der Frage einer posthumanen Souveränität.

Daniel Loick: ... ja, auch eine post-souveräne post-humane Souveränität. Ja, wie man das mit Tieren zusammendenken kann, da musst du andere Leute einladen, aber das ist eine andere Frage, die definitiv auf der Tagesordnung steht. Und es gibt ja auch diese Tendenzen im Recht, dass nichtmenschlichen Entitäten Rechtssubjektivität zugesprochen wird. In Neuseeland z.B. der berühmte Fluss Whanganui, der Rechtssubjekt ist, oder in Spanien ist eine Lagune, Mar Menor, Rechtssubjekt. Wie man nicht-menschliche Entitäten überhaupt in diese Form von Demokratie einbezieht, ist übrigens ein weiteres Argument gegen die Homogenisierung des Rechts. Denn Tiere haben eine ganz andere Subjektivität als wir. Es wäre auch wieder eine offensichtliche, imperiale Geste, Tiere z.B. vor Gericht zu bringen. Das muss anders gedacht werden. Man muss diesbezüglich eine andere Form von rechtlicher Berücksichtigung denken.

Jan Groos: Andere würden wahrscheinlich auch technologische Ökologien noch mit hineinbringen. Aber das würde jetzt ausufern.

Daniel, am Ende frage ich immer noch: Wenn du dir Zukunft vorstellst, was stimmt dich freudig?

Daniel Loick: Oh, darauf war ich jetzt schon wieder nicht vorbereitet! Also, ich glaube, man darf nie einen Ist-Zustand mit einem zukünftigen Zustand vergleichen. Deshalb sind wir nicht neidisch auf die Leute mit den UFOs. Wir sind nicht neidisch auf das, was in der Zukunft passiert, sondern wir vergleichen einen Ist-Zustand mit einem möglichen Ist-Zustand, mit einer Möglichkeit, die immer mitläuft mit der Geschichte. Das ist etwas, was mich hoffnungsvoll stimmt: diese Potenziale. So sehr wir in dunklen Zeiten leben, wo man kaum den Mut findet, morgens aufzustehen, weil alles so schlimm ist gerade. So sehr wächst zugleich auch das Potenzial der Befreiung. Das sind die Sachen, die dich interessieren, die technologischen Entwicklungen, z.B. was uns an neuen Regelungsmechanismen zur Verfügung steht, aber es sind auch die affektiven und die emotionalen und die theoretischen, die intellektuellen Potenziale, die es mittlerweile gibt. Wenn ich mir den

Abolitionismus anschauere als eine neue Bewegung, die sich erst seit ein paar Jahren intensiv so formiert hat – natürlich gibt es auch viele Vorläufer –, aber da gibt es so viele spannende, produktive Diskussionen, die mich freudig stimmen, wo ich wirklich neue imaginäre Ressourcen bekomme, mir eine andere Zukunft vorzustellen.

Jan Groos: Wunderbar. Daniel, vielen Dank für das Gespräch.

Daniel Loick: Ich danke dir.

Literatur

Adamczak, Bini (2017): Beziehungsweise Revolution: 1917, 1968 und kommende. Originalausgabe Edition. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Bookchin, Murray (1986): Post-Scarcity Anarchism. Revised Edition. Montréal: Black Rose Books.

Dyk, Silke van/Haubner, Tine (2021): Community-Kapitalismus. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Edition.

Gilmore, Ruth Wilson (2022): Abolition Geography: Essays Towards Liberation: Selected Essays and Interviews. London ; New York: Verso Books.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1987): Marx Engels Werke: Bd 19. 9. Aufl. Berlin: Dietz Vlg Bln.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1990): Marx / Engels: Werke, Band 20: Anti-Dühring – Dialektik der Natur, Bd. 20. Berlin: Karl Dietz Verlag.