

espero

Libertäre Zeitschrift | Neue Folge – Nr. 6 | Januar 2023
Im Web: www.edition-espero.de | ISSN (Online): 2700-1598

Themenschwerpunkt: Anarchismus und Revolution

Editorial

Aufsätze und Artikel:

John P. Clark: Anarchische Gerechtigkeit am Ende der Geschichte | **Siegbert Wolf:** Gustav Landauers libertärer Blick auf Geschichte und Revolution | **Rudolf Rocker:** Revolutionsmythologie und revolutionäre Wirklichkeit | **Tomás Ibañez:** Abschied von der Revolution und ... Es lebe der große Kladderadatsch! | **Uri Gordon:** Revolution | **Gabriel Kuhn:** Revolution ist mehr als ein Wort | **Johann Bauer:** Die gewaltlose Revolution | **John P. Clark:** Was ist Öko-Anarchismus? | **Marlies Wanka:** Henry David Thoreau | **Bernhard Rusch:** Franz Jung und die Zeitschrift *Gegner* am Vorabend der „Machtergreifung“ | **Rolf Raasch:** Fluchtpunkt Mexiko: Das Exil des B. Traven | **Ralf Burnicki:** Anarcho-Poetry.

Rezensionen

Erscheint im Libertad Verlag, Potsdam

espero

Libertäre Zeitschrift

www.edition-espero.de

Neue Folge

Nr. 6

Januar 2023

Themenschwerpunkt:

Anarchismus
und Revolution

Libertad Verlag
Potsdam

espero – Neue Folge erscheint halbjährlich als *kostenlose* digitale Zeitschrift (E-Zine) im PDF-Format. Hierfür empfehlen wir den **Adobe Reader** als PDF-Viewer, den es auch als mobile **App für Android bzw. iOS** gibt. Im Text befinden sich farblich hervorgehobene **Hyperlinks**, die per Mausklick entweder zu einem internen Querverweis (wie z. B. dem **Editorial**) innerhalb der vorliegenden Ausgabe oder auch zu externen Webseiten (wie z. B. unserer **Homepage**) führen. Weitere Tipps zur optimalen Nutzung der digitalen Ausgabe der *espero* finden sich auf **dieser Seite unserer Homepage**.

Auf die Zeitschrift *espero* und ihre einzelnen Ausgaben kann gerne verlinkt werden. Eine Integration der PDF-Dateien der einzelnen Ausgaben von *espero* zum Download von fremden Webseiten ist jedoch nicht gestattet. Denn gelegentlich gibt es Aktualisierungen und Korrekturen der Inhalte der einzelnen Ausgaben. Deshalb möchten wir sicherstellen, dass unsere Leserinnen und Leser auch stets die aktuelle und korrekte Version der *espero* über unsere eigene Homepage (**www.edition-espero.de**) zum Download angeboten bekommen. Die Urheberrechte an den in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträgen liegen bei den Autoren und Autorinnen.

Jetzt spenden!

Wenn Du das Projekt einer **kostenlos** erscheinenden undogmatisch-libertären Zeitschrift unterstützen möchtest, dann kannst Du das durch eine **Spende für *espero*** über das gemeinnützige Spendenportal **betterplace.org** tun. Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie Satz und Layout, Web-Providergebühren, Übersetzungen usw.) verwendet.

IMPRESSUM

espero, Neue Folge, Nr. 6 – Version: 1.0 (Januar 2023)

edition *espero* im Libertad Verlag, Potsdam

Homepage: **www.edition-espero.de**

Redaktionsanschrift: **kontakt@edition-espero.de**

Published in Germany | ISSN (Online): **2700-1598**

INHALT

EDITORIAL	7
-----------------	---

DER KOMMENTAR

John P. Clark: Anarchische Gerechtigkeit am Ende der Geschichte – Die Anarchie und das Gesetz der Natur	13
--	----

THEMENSCHWERPUNKT: ANARCHISMUS UND REVOLUTION

Siegbert Wolf: „... jede Zeit ist inmitten der Ewigkeit.“ – Gustav Landauers libertärer Blick auf Geschichte und Revolution	21
Quellen.....	66

Rudolf Rocker: Revolutionsmythologie und revolutionäre Wirklichkeit	75
Revolutionskultus und Revolution	75
Revolution und Gegenrevolution	81

Tomás Ibáñez: Abschied von der Revolution und . . . Es lebe der große Kladderadatsch . . . !	89
1. Einleitende Vorbemerkung	89
2. Das revolutionäre Projekt	91
3. Der „anti-libertäre“ Charakter des revolutionären Projekts	93
4. Der transzendente Charakter der Revolution	96
5. Die Möglichkeit einer libertären „Umwälzung“ der Gesellschaft	97

Uri Gordon: Revolution	105
Revolution vs. Reform	109
Soziale vs. politische Revolution	113
Die Revolution neu in Frage stellen	121
Literatur	126

Gabriel Kuhn: Revolution ist mehr als ein Wort: 23 Thesen zum Anarchismus	131
Was ist Anarchismus?	132
Der Anarchismus und die Linke: Sozialdemokratie und Leninismus ...	134
Anarchismus und Revolution.....	137

Die gegenwärtigen Probleme des Anarchismus.....	140
Was ist zu tun?.....	143
Johann Bauer: Die gewaltlose Revolution:	
Gewaltfrei, radikal-demokratisch, antiautoritär, sozialistisch.....	151
Selbstkritik eingebaut, aber auch Offenheit für andere Ansätze und Bewegungen.....	151
Gewalt – keine „Lösung“, sondern ein Problem.....	154
Form der Herrschaft oder Form der Befreiung?.....	157
„Autorität macht dumm, Autorität tötet!“	159
Probleme des Sozialismus, offene Fragen.....	165
Die große Überraschung: Proudhon.....	166
Man kann ein Buch gegen Ausgrenzung schreiben – und damit ausgrenzen!.....	167
Politik oder Anti-Politik?.....	169
Marxistische Geschichtsmetaphysik.....	174
Keine Experimente?.....	175
Ein sozialdemokratisches Programm.....	176
Klassenkampf.....	180
Literaturverzeichnis.....	182
BEITRÄGE ZU VERSCHIEDENEN THEMEN	
John P. Clark: Was ist Öko-Anarchismus?.....	187
Der Eintritt in das Nekrozän.....	188
Das Verstehen von Ursachen und Bedingungen.....	190
Die Politik der direkten Aktion.....	191
Eine Politik der sozialen Transformation.....	193
Eine neue ökologische Gesellschaft.....	195
Die erwachte Erdgemeinschaft.....	197
Literatur.....	198
Marlies Wanka: Henry David Thoreau.....	201
„Jage dem Leben nach“	201
„Jeder Morgen war eine frohe Aufforderung, mein Leben so einfach, und ich darf sagen, so unschuldig zu gestalten wie die Natur selbst“	202

„Ich habe mir den Wahlspruch zu eigen gemacht: „Die beste Regierung ist die, welche am wenigsten regiert“.....	204
Henry David Thoreau und seine Wirkung auf die, die nach ihm kamen	204
Bernhard Rusch: Franz Jung und die Zeitschrift <i>Gegner</i> am Vorabend	
der „Machtergreifung“	207
Rahmenbedingungen	207
Die Zeitschrift <i>Gegner</i>	208
Ernst Fuhrmanns grundlegende Ansätze	210
Adrien Turel	213
Die Nähe Raoul Hausmanns zu „deutschen“ Wissenschaften	215
Der Herausgeber Franz Jung	217
Politische Einordnung	219
Bewertung	221
Quellen	223
Rolf Raasch: Fluchtpunkt Mexiko: Das Exil des B. Traven	227
1. Ankündigung einer politisch-literarischen Neuerscheinung	227
2. Vorabauszug	228
Ralf Burnicki: „Anarcho-Poetry“ – Kleine Auswahl mit Eingangswort	243
REZENSIONEN	
Jochen Schmück: Ein hoffnungsvoller Blick zurück nach vorn – Die Geschichte der Menschheit aus libertärer Sicht	254
Markus Henning: „Auge in Auge mit dem Staat“: Anarchistische Justizkritik von Pierre Ramus	264
Rolf Raasch: <i>El Entusiasmo</i> – Eine Filmkritik	268
Die Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe.....	271



„Für die Erde gilt Alarmstufe Rot. . .“, Quelle: pxhere.com, CC0-Lizenz.

Editorial

„Für die Erde gilt Alarmstufe Rot“, zu diesem Ergebnis kamen unlängst Forscher:innen um den US-Ökologen William J. Ripple von der Oregon State University in ihrer im Fachjournal *BioScience* veröffentlichten Weltklima-Studie. Denn, so die Wissenschaftler: „Die Menschheit befindet sich inzwischen eindeutig in einem Klima-Notfall“. Flutkatastrophen, Waldbrände, Hitzewellen – die globale Klimakrise lässt sich nicht mehr ignorieren.

„Wir sind an einem Punkt angelangt“, so der US-amerikanische Öko-Anarchist John P. Clark in seinem *Kommentar* zur vorliegenden Ausgabe der *espero*, „an dem nicht nur das Gedeihen des Lebens auf der Erde, sondern auch sein Überleben nur möglich ist, wenn das System der Herrschaft zerstört und die natürliche Gerechtigkeit wiederhergestellt wird.“ Was Clark unter einem System der „natürlichen Gerechtigkeit“ versteht, das erläutert er in seinem ebenfalls in dieser Ausgabe veröffentlichten Beitrag *Was ist Öko-Anarchismus?*.

Und als ob die globale Klimakrise nicht schon verheerend genug wäre (von den Folgen der Corona-Krise und der mächtig ins Schlingern geratenen Weltwirtschaft ganz zu schweigen), tobt nun schon seit zehn Monaten in der Ukraine ein Krieg, wie man ihn in Europa in dieser menschenverachtenden Vernichtungswut seit dem 2. Weltkrieg nicht mehr erlebt hat. Der terroristische Angriffskrieg, den Russland seit dem 24. Februar 2022 gegen die Ukraine führt, ist jedoch nicht nur ein imperialistischer Feldzug einer Großmacht gegen ein vermeintlich schwächeres Nachbarland, sondern es ist vor allem auch ein Krieg, den das Putin-Regime gegen die eigene Zivilgesellschaft führt. Trotz massiver staatlicher Repressionen ebbten die Anti-Kriegs-Proteste in Russland nicht ab. Laut OVD, einer russischen Nicht-regierungsorganisation, die eine *Statistik über politisch motivierte Verhaftungen* führt, wurden in Russland seit Kriegsbeginn über 19.300 Menschen wegen ihrer Opposition gegen Krieg und Putin-Regime verhaftet. Zudem sind inzwischen Hunderttausende Russen ins Ausland geflüchtet, um sich der Rekrutierung und dem Kriegseinsatz zu entziehen, und unter den verbliebenen russischen Soldaten und Rekruten, die sich nicht für Putins Großmachtfantasien an der Front „verheizen“ lassen wollen, kommt es immer häufiger zu Unruhen und Revolten.

Krieg gegen das eigene Volk führt auch das islamistisch-faschistische Mullah-Regime im Iran. Seit dem 16. September 2022, dem Tag der Ermordung der jungen Kurdin Jina Amini durch die iranische Sittenpolizei, ist es landesweit zu Protesten gekommen, auf die das Regime mit aller Härte reagierte. So wurde in mehreren Städten gezielt in die Menge der Demonstrant:innen geschossen. Laut Schätzungen internationaler Menschenrechtler wurden bei der Niederschlagung von Demonstrationen bislang mehr als 470 Menschen von staatlichen Sicherheitskräften umgebracht, und 18.000 Regimegegner:innen wurden seit Mitte September in Foltergefängnissen inhaftiert. Ihre Proteste machen deutlich, dass es den Demonstrant:innen im Iran längst nicht mehr „nur“ um den Kopftuchzwang und um die Frauenrechte im Allgemeinen geht, sondern vor allem auch um das Ende der 43-jährigen Theokratie.

Sowohl in Russland als auch im Iran steigen also Wut und Widerstandsbereitschaft der Bevölkerung gegen die herrschenden Diktaturen. Revolution liegt in der Luft. Mit Revolution als radikalem Mittel der Gesellschaftstransformation haben sich die Anarchist:innen in ihrer Geschichte schon immer intensiv beschäftigt. Und das nicht nur theoretisch, denn seit der Pariser Commune von 1871 hat es kaum eine sozialrevolutionäre Erhebung auf der Welt gegeben, für die sich nicht auch eine mehr oder weniger deutliche Präsenz von Anarchist:innen nachweisen ließe. Aber in nur wenigen Fällen, wie in der Russischen Revolution, speziell in der Ukraine in den Jahren 1917-1921, sowie in der Spanischen Revolution in den Jahren 1936-1939, war es den anarchistischen und verwandten libertären Bewegungen zumindest zeitweise möglich, ihre Konzepte auf praktische Machbarkeit hin zu überprüfen. Nach dem Sieg der Franco-Faschisten 1939 in Spanien, der das Scheitern der Spanischen Revolution militärisch-politisch besiegelte, mehrten sich innerhalb der internationalen anarchistischen Bewegung die Stimmen, welche eine selbstkritische Befragung des bis dahin bevorzugten Modells von Gesellschaftsveränderung und Revolution einforderten.

Im Zuge dieser ideologischen Revision erreichte der anarchistische Diskurs über einige Jahrzehnte hinweg einen inhaltlichen Stand, der in vielem noch heute inspirierend wirkt. Exemplarisch hierfür steht **Rudolf Rocker** mit seiner Warnung vor mythologischen Überhöhungen revolutionärer Ansprüche. Er weist nachdrücklich darauf hin, dass eine Revolution nur

dann etwas emanzipatorisch Neues schaffen kann, wenn dieses Neue schon zuvor im Denken, in den Beziehungen und im schöpferischen Tätig-Sein der Menschen konkret geworden ist und auf Bruch der Fesseln drängt. Eine derartige Sichtweise knüpft an die geschichtsphilosophischen Überlegungen an, die Gustav Landauer bereits 1907 in der Schrift *Die Revolution* ausbreitete. Unser diesmaliger Themenschwerpunkt zur Beziehung von *Anarchismus und Revolution* beginnt daher noch vor Rockers Aufsatz aus dem Jahr 1952 mit einem Beitrag von Siebert Wolf über Landauers Geschichts- und Revolutionsverständnis. Darin scheint eine experimental-sozialistische Perspektive auf, die gesellschaftliche Transformation nicht als einmaligen „Tag der Wende“, sondern als Ergebnis einer langen, subversiven Vorbereitung innerhalb der alten Gesellschaft begreift.

Dass deren radikale Umgestaltung dann am wahrscheinlichsten wird, wenn wir zusätzlich all die kleinen Systemstörungen befördern, die alltagspraktisch unserer Reichweite unterliegen, erläutert Tomás Ibáñez. Auch Uri Gordon wendet sich gegen ein revolutionäres Denken, das alle gesellschaftlichen Teilbereiche mechanistisch auf einen imaginären Dreh- und Angelpunkt ausrichten will. Als Gegenmodell thematisiert sein Beitrag die neueren poststrukturalistischen, intersektionalen und queeren Analysen, die das Konzept der Revolution von Endgültigkeitsversprechen und von der inhaltlichen Begrenzung auf die Abschaffung formaler Institutionen befreit haben.

Herrschaftsregime sind vielgestaltig und die inhaltlichen Schwerpunkte der dagegen Kämpfenden unterschiedlich. Auf dem Weg zu einem tragfähigen Revolutionskonzept brauchen wir daher eine anarchistische Synthese, über die sich gemeinsame Prinzipien definieren, Strategien festlegen und Taktiken koordinieren lassen. Dieser These im Beitrag von Gabriel Kuhn begegnet Johann Bauer mit einer gewissen Skepsis. Sein Beitrag, der ein konsequent gewaltfreies Revolutionsverständnis entfaltet und auf dieser Grundlage Fragen nach aktuellen Aufgaben des Anarchismus stellt, beendet unseren diesmaligen Themenschwerpunkt.

Aber auch unabhängig von einer erklärt revolutionären Perspektive bezieht sich libertäres Denken und Handeln immer auf eine Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse. Das ist die inhaltliche Grundmelodie, welche die übrigen Beiträge unserer neuen *espero*-Ausgabe bei aller thematischen Unterschiedlichkeit verbindet.

Dem Leben und Werk von Henry David Thoreau – einem der wichtigsten Vordenker zivilen Ungehorsams gegen Staat, Armee und Eigentum – widmet **Marlies Wanka** eine durchaus kritische Untersuchung. **Bernhard Rusch** analysiert die von Franz Jung herausgegebene Zeitschrift *Gegner* und verdeutlicht an deren erfolglosem Kampf gegen die aufkommende Nazi-Diktatur ein uns heute wieder bedrängendes Phänomen: Eine Veränderungsbereitschaft, die aus krassem sozialen Ungleichgewicht resultiert, nützt vor allem Rechtsextremen. Gegenwartsbezüge liefert ebenfalls der Vorabausdruck aus dem neuen Buch von **Rolf Raasch**. Es behandelt das mexikanische Exil des anarchistischen Schriftstellers B. Traven und verknüpft dessen literarisches Werk mit der aktuellen Lage Mexikos. Kunst und Politik sind zwei sich ergänzende Leidenschaften eines wachen Bewusstseins. Diesem Anspruch fühlt sich auch **Ralf Burnicki** verpflichtet, dessen Beitrag uns ein Fenster in die faszinierende Welt seiner „Anarcho-Poetry“ öffnet.

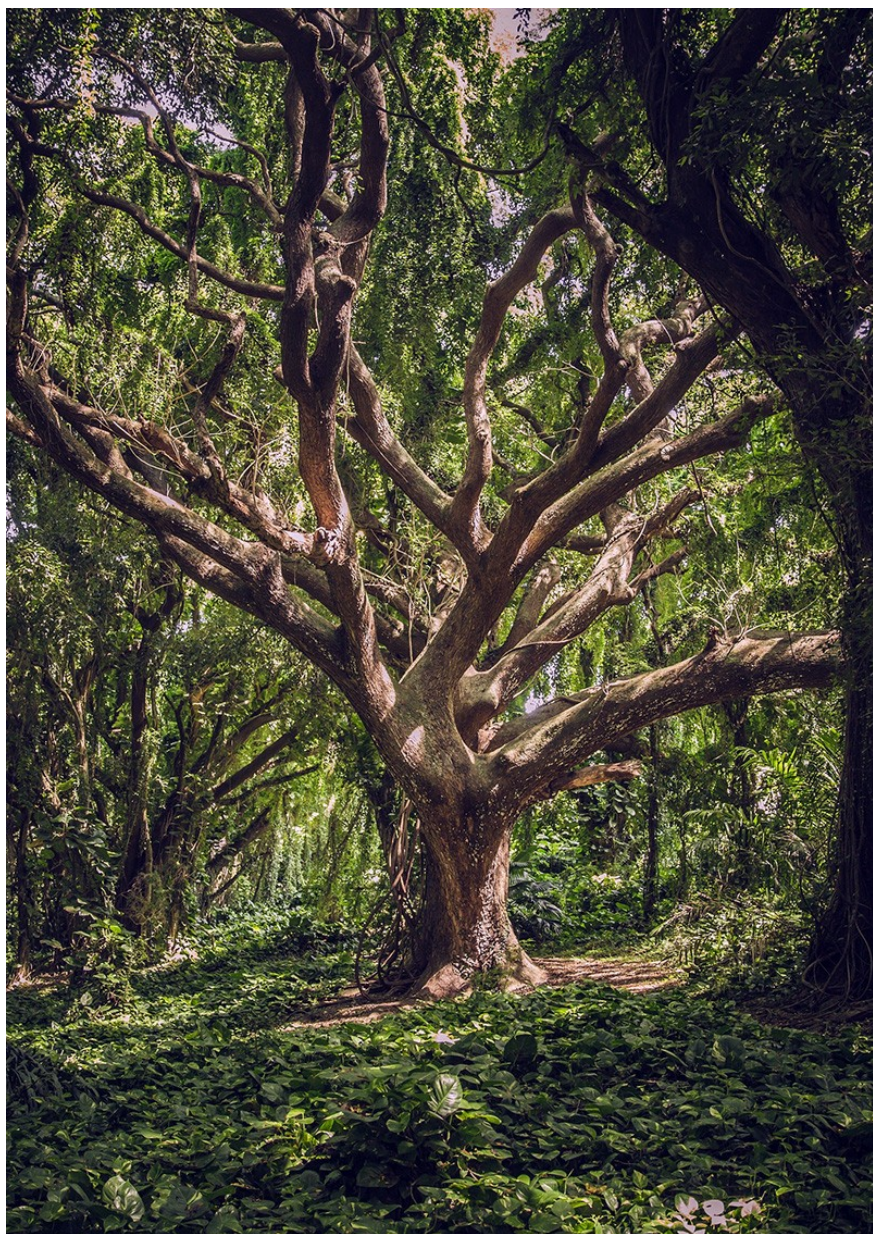
Es schließen sich zwei Buchrezensionen und eine Filmkritik an. Auch sie stehen jede auf ihre Art für die Einsicht, dass eine humane und selbstbestimmte Zukunft nur durch den mentalen Gehalt der Hoffnung und durch unser gemeinsames Handeln in der Welt entstehen kann.

Wieder möchten wir uns bei unseren Autor:innen und allen anderen Menschen bedanken, ohne deren Hilfsbereitschaft und Einsatz die Herausgabe dieser Zeitschrift gar nicht möglich wäre.

Das espero-Redaktionskollektiv:

Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam

Der Kommentar



Wild wachsender Baum in freier Natur (2016). Wikimedia, CC0-Lizenz.

Anarchische Gerechtigkeit am Ende der Geschichte – Die Anarchie und das Gesetz der Natur

Von John P. Clark

Es ist gesagt worden, dass die Selbsterhaltung das erste Naturgesetz ist und dass die Grundlage der Gerechtigkeit darin besteht, uns voreinander zu schützen. Dies ist eine immerwährende Lüge des Herrschaftssystems. In Wirklichkeit ist das Gedeihen der Gemeinschaft das primäre Ziel der Natur, und die gegenseitige Hilfe und Solidarität bei der Verfolgung dieses Ziels ist das ursprüngliche Gesetz der Natur. *Das erste Gesetz der Natur ist die Hege und Pflege* (nurture). Alle Gerechtigkeit fließt aus dieser Quelle.

Im alten China wurde die spontane Ordnung der Natur das Dao oder der Weg genannt. Der daoistische Weise Laozi bemerkte, dass „der Weg der Natur darin besteht, dort zu nehmen, wo Überfluss herrscht, und dort zu geben, wo Mangel herrscht“, während „der Weg des Menschen darin besteht, dort zu nehmen, wo Mangel herrscht, und dort zu geben, wo Überfluss herrscht“. Schon damals gab es eine klare Unterscheidung zwischen der natürlichen Gerechtigkeit als anarchischer Ordnung und der patriarchalischen, etatistischen und ausbeuterischen Gerechtigkeit als Mystifizierung der Herrschaft.

Diese Wahrheit der natürlichen Gerechtigkeit ist auch den indigenen Völkern überall bekannt gewesen. Wie Dylan Fitzwater in *Autonomy is in Our Hearts*¹ erklärt, wird diese Solidarität in der indigenen Tsotsil-Sprache von Chiapas als *ichbail ta muk* oder „einander zur Größe bringen“ ausgedrückt. Diese Größe des gemeinschaftlichen Gedeihens ist die ursprüngliche Form der Freiheit, und die Solidarität, die uns zu ihr führt, ist das Herzstück der ursprünglichen Gerechtigkeit.

Die sogenannte westliche Tradition der Gerechtigkeit geht auf den altgriechischen Begriff *dikē* zurück, der bedeutet, im Einklang mit der kosmischen Natur und der eigenen Natur zu handeln. Der frühe Philosoph

¹ Dylan Eldredge Fitzwater: *Autonomy is in Our Hearts: Zapatista autonomous government through the lens of the Tsotsil language*, Foreword by John P. Clark, Oakland, USA: PM Press, 2019.

Heraklit beschrieb dikē als ein dynamisches Gleichgewicht von Ordnung und Chaos.

Die göttliche Gerechtigkeit, personifiziert als die Göttin Dikē, ist abhängig vom göttlichen Chaos, personifiziert als die Göttin Eris. „Alle Dinge entstehen durch Streit (Eris).“ So entsteht die Ordnung als eine Art uneinige Harmonie aus der Negation und dem Widerspruch. Sie kann ohne Chaos (natürliche Spontaneität) nicht existieren.

Dieses ursprüngliche Gerechtigkeitsempfinden kommt im anarchistischen Symbol (A) zum Ausdruck, das aus einem „A“ innerhalb eines „O“ besteht.² Der Kern der Ordnung ist die Anarchie. Gerechtigkeit, das Ergebnis der beiden, ist also eine geordnete Anarchie oder anarchische Ordnung.

Eine andere Art, dies auszudrücken, ist, dass die universelle Freiheit der Maßstab der Gerechtigkeit ist. Für die Erde und ihre Bewohner bedeutet Gerechtigkeit als anarchische Ordnung die Maximierung der Freiheit für die Biosphäre – und alle ihre Lebens- und Geistesformen –, sich zu entfalten.

Herrschaft und das Recht des Imperiums

Diese natürliche Gerechtigkeit als Entfaltung und Erfüllung durch anarchische Ordnung wurde durch den Aufstieg des Imperiums und der Formen sozialer Herrschaft zerstört. Wenn wir auf die Geschichte der frühesten Reiche des Alten Orients zurückblicken, sehen wir, dass das Imperium bereits alles seinem obsessiven Streben nach unbegrenzter Macht und Herrschaft untergeordnet hatte. Bereits in diesem frühen Stadium produzierte es menschliche und ökologische Katastrophen, die zum buchstäblichen Zusammenbruch von Gesellschaften führten.

Das Imperium hat sich zwar immer durch die Berufung auf seine selbst definierten Naturgesetze legitimiert (von den antiken Mythen des göttli-

² Das *A-im-Kreis*-Symbol erschien zum ersten Mal im April 1964 auf der Titelseite eines Rundschreibens der Pariser Gruppe der *Jeunes libertaires* (Libertäre Jugend). Erfunden hat das weltweit populäre Anarchismus-Logo Tomás Ibañez, ein Mitglied der Gruppe (derselbe, von dem sich in der vorliegenden Ausgabe der *espero* ebenfalls **ein Beitrag** findet). Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des *A-im-Kreis*-Symbols findet sich in dem Artikel *Die wahre Geschichte des A im Kreis* von Amedeo Bertolo und Marianne Enckell, in: *graswurzelrevolution*, Nr. 402 (Okt. 2015) ([online](#)). (Anm. d. Übers.)

chen Rechts bis zu den illusorischen Gesetzen der Wirtschaft von heute), aber in Wirklichkeit hing seine Macht von einer sorgfältig ausgeklügelten Sozialpolitik ab, die mit Hilfe eines effektiven Gewalt- und Zwangsmonopols durchgesetzt wurde. Die imperiale Justiz war schon immer ein hierarchisch auferlegtes System, das alle Kräfte der natürlichen Gerechtigkeit zunichtemacht.

Der faschistische Rechtstheoretiker Carl Schmitt definierte Souveränität bekanntlich als die Macht, „über den Ausnahmezustand“ zu entscheiden, ein Zustand, in dem der Staat Rechtskonventionen außer Kraft setzen und vermeintliche Verfassungsrechte abschaffen kann.³ Heute sehen wir, wie sich der Staat offenkundig in diese faschistische Richtung bewegt, durch die Verbreitung technologisch-bürokratischer Kontrolle, durch geheime Operationen, die auf Appellen an die nationale Sicherheit beruhen, durch die Zunahme der Überwachungsmechanismen, durch die zunehmend strafbewehrte Regulierung abweichender Meinungen in den nominell liberalen Demokratien, durch außergerichtliche Tötungen mit relativer Straffreiheit durch die Polizei, durch den inzwischen verewigten Krieg gegen den Terror, durch das Aufkommen autoritärer Führungspersönlichkeiten.

Viele erklären solche Entwicklungen als eine Verschlechterung des globalen Rechtssystems, eine Abkehr von zivilisierten Normen. Jenseits solcher Illusionen zeigt sich jedoch in der Realität, dass die grundlegende Natur des Staates als ein System organisierter Gewalt und Ungerechtigkeit immer deutlicher zutage tritt. Wann immer es nötig ist, geht der Staat von einer Praxis des „Krieges mit anderen Mitteln“ zu einem Krieg mit Mitteln des Krieges über. Er tut dies unweigerlich, wenn sich die Krise verschärft.

Gerechtigkeit am Ende der Geschichte

Und noch nie war eine Krise so intensiv wie in diesem Augenblick. Das größte globale Gerechtigkeitsproblem unserer Zeit ist die globale ökologische Krise, die zu einem Zusammenbruch der Biosphäre führt. Viele nennen unser Zeitalter das Anthropozän und sehen die Wurzeln der Krise im

³ Vgl. Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 7. Aufl., 1996, S. 13. (Anm. d. Übers.)

Anthropozentrismus. Diese Fokussierung auf den Menschen ist in der Tat ein enormes Problem. In Wirklichkeit ist unsere heutige soziale Welt jedoch stärker egozentrisch als anthropozentrisch. Das vorherrschende System der sozialen Ungerechtigkeit und der unersättlichen Ausbeutung, der Kapitalismus, hat sie zu einer solchen gemacht. Das spätkapitalistische konsumierende Subjekt mag unter einem menschlichen Überlegenheitskomplex leiden, aber dieses Subjekt glaubt viel stärker an sein Ego als an die Menschheit.

Der Massenegoismus der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft ist lediglich die Universalisierung des patriarchalischen, herrschsüchtigen Ichs am Ende des Imperiums, das zu Beginn des Imperiums das Vorrecht der Pharaonen, Lugalen und Sargonen war (wie es Fredy Perlman in *Against His-story, Against Leviathan*⁴ so eloquent beschreibt). Es handelt sich gewissermaßen um die Demokratisierung oder Selbstverwaltung von Herrschaft. Sie bringt eine Vielzahl von Formen der Mikro-Herrschaft hervor, während sie gleichzeitig Nihilismus, die Krise und den Zusammenbruch von Sinn und Wert, produziert.

Marx stellte einmal fest, dass in der Moderne „alles, was fest ist, sich in Luft auflöst“⁵, da alles Wesentliche „in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt“ wird. Und in der Tat scheint dies unser Weg in die Vergänglichkeit und Vergessenheit zu sein. Universeller Egoismus führt zu universellem Nihilismus – und letztlich zur universellen Vernichtung. Kein System hat den Kapitalismus (im Bündnis mit dem Staat) darin übertroffen, all dies hervorzubringen. Durch die radikale Atomisierung der Gesellschaft und die Relativierung aller natürlichen, objektiven Werte schafft er die Voraussetzungen für einen Rückfall in den Faschismus als verzweifelten und verhängnisvollen Versuch, soziale Ordnung und kollektiven Sinn durch die Herrschaft einer brutalen, autoritären Justiz wiederherzustellen.

⁴ Vgl. Fredy Perlman: *Against His-story, Against Leviathan*, Detroit: Black & Red, 1983. (Anm. d. Übers.)

⁵ Hier weicht das vom Autor verwendete Zitat aus dem *Manifest der Kommunistischen Partei* von Karl Marx und Friedrich Engels (London, 1848) in der englischen Übersetzung deutlich vom deutschen Original ab, in dem die zitierte Textpassage wie folgt lautet: „Alles Ständische und Stehende verdampft . . .“ (Anm. d. Übers.)

Konfrontation mit dem Albtraum der Weltgeschichte

Wir sind an einem Punkt angelangt, an dem nicht nur das Gedeihen des Lebens auf der Erde, sondern auch sein Überleben nur möglich ist, wenn das System der Herrschaft zerstört und die natürliche Gerechtigkeit wiederhergestellt wird. Der erste Schritt besteht darin, zu erkennen (um mit den Worten von Stephen Dedalus in *Ulysses* zu sprechen), dass die Geschichte „ein Albtraum“ ist, „aus dem ich zu erwachen versuche.“⁶ Tragischerweise sind wir jetzt, am Ende der Geschichte, in der totalitären Gesellschaft des Massenkonsums, mehr denn je in die Welt des Albtraums hineingesogen worden.

Wir müssen uns sehr sorgfältig mit der Frage auseinandersetzen, welche Hindernisse sowohl dem Erwachen aus dem Albtraum als auch der Durchführung wirksamer Maßnahmen zur Schaffung einer Welt nach dem Albtraum (sozial-ökologische Revolution und Regeneration) im Wege stehen. Zu diesen Hindernissen gehören der psychologische Prozess der Verleugnung, der besagt: „Ich weigere mich, die Wahrheit anzuerkennen“, und der Prozess der Verleugnung, der besagt: „Ich erkenne die Wahrheit, aber ich ziehe es vor, so zu handeln, als ob ich sie nicht erkennen würde“.

Darüber hinaus müssen wir uns mit den Barrieren auseinandersetzen, die in den vorherrschenden sozialen Institutionen, der vorherrschenden sozialen Ideologie, dem vorherrschenden sozialen Imaginären und dem vorherrschenden sozialen Ethos eingebettet sind. Sie alle müssen gleichzeitig bekämpft und überwunden werden, indem wir hier und jetzt eine andere Art von Welt schaffen, sonst wird nichts überwunden werden.

Zur Erde zurückkehren

Wie Laozi schon sagte, haben wir die Wahl zwischen zwei Wegen. Der eine ist der vorherrschende Weg des neoliberalen Kapitalismus, des zentralisierten Nationalstaates und anderer Formen der Herrschaft. Er basiert auf der Konzentration wirtschaftlicher und politischer Macht in hierarchisch strukturierten Institutionen, der Kontrolle durch Unternehmens- und Staatsbürokratie.

⁶ James Joyce: *Ulysses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 48. (*Anm. d. Übers.*)

tien, der zunehmenden Technisierung der Gesellschaft, der Abhängigkeit von manipulativen Technologien und der sich immer weiter ausbreitenden sozialen und ökologischen Ausbeutung. Sie definiert als Gerechtigkeit, was immer dem System der Beherrschung und Ausbeutung dient, und führt damit zur ultimativen Ungerechtigkeit, dem Anbruch des Zeitalters des Todes auf der Erde (dem Nekrozän).

Der alternative Weg ist der des **Kommunitarismus**, der freiwilligen Zusammenarbeit, der Dezentralisierung der Macht, der demokratischen, partizipatorischen Entscheidungsfindung, des freien Zusammenschlusses für gemeinsame Ziele, der Nutzung humaner und ökologisch verträglicher Technologien, der egalitären Beziehungen und vor allem eines Ethos (einer tatsächlichen, allumfassenden Praxis) des Respekts und der vollständigen Hingabe an das Gedeihen der Erde und aller ihrer Wesen.

Gerechtigkeit ist das, was diesem Gedeihen dient und es zu einer gegenwärtigen Realität macht. Gerechtigkeit ist das, was ihr hilft, zu einer wirksamen Macht heranzuwachsen, die schließlich in der Lage ist, das System der Herrschaft und seine Kultur des Nihilismus und des Todes herauszufordern und zu zerstören.

Quelle: John Clark: *Anarchic Justice at the End of History. Anarchy and the Law of Nature*, in: *Fifth Estate* # 406, Spring, 2020 ([online](#)). Aus dem Angloamerikanischen übersetzt von Jochen Schmück, der zum besseren Verständnis des Textes den Beitrag durch einige eigene Anmerkungen ergänzt hat, die mit dem Hinweis „Anm. d. Übers.“ gekennzeichnet sind.

Beiträge zum
Themenschwerpunkt:
Anarchismus und Revolution



Der Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789, der die Große Französische Revolution (1789-1799) einleitete. Zeitgenössische Radierung. Wikimedia, CC0-Lizenz.

„... jede Zeit ist inmitten der Ewigkeit.“¹ – Gustav Landauers libertärer Blick auf Geschichte und Revolution

Von Siegbert Wolf

„Es gibt ein Bild von [Paul] Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor **uns** erscheint, da sieht **er** eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist **dieser** Sturm.“

Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* (1940)²

I.

„Ein tiefsinniges Büchlein, geschrieben von einem Manne, der [...] den Sinn für das Große und Menschlich Verbindende noch nicht verloren hat, sondern tief in seiner Seele empfindet und aus der Geschichte der Revolutionen herausliest. Sein großzügiger Weitblick sagt ihm, wir leben seit Beginn der Kirchenreformation in einem Zeitalter sich immer wieder erneuernder Revolutionen. [...] Was wir brauchen, ist eine geistige Revolution, eine großzügige soziale Regeneration, die uns von aller Herrschaft, allem Trennenden und Gewalttätigen in der

¹ Gustav Landauer: *Die Revolution* (1907), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften. Band 13*, hrsg. v. Siegbert Wolf, mit Illustrationen v. Uwe Rausch, Lich/Hessen [jetzt: Bodenburg/Nds.]: Verlag Edition AV, 2017, S. 68 [im Folgenden: GLAS und Bandangabe].

² in: Ders.: *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*, im Auftrag der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz in Zusammenarbeit mit dem Walter Benjamin-Archiv, Bd. 19: *Über den Begriff der Geschichte*, hrsg. v. Gérard Raulet, Berlin 2010, S. 74 f., 87 f., 98 (*These IX*) [Hervorhebungen im Original gesperrt]. Vgl. Jeanne Marie Gagnebin: *Über den Begriff der Geschichte*, in: Burkhardt Lindner (Hrsg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart/Weimar 2011, S. 284–300.

Welt befreit – mag es Kirche, Staat, Gesetzlichkeit, Nationalismus oder Individualismus heißen –, eine freie Gesellschaft auf der Grundlage des menschenverbindenden Geistes der Solidarität. [...] Es ist nicht möglich, die Lebenswärme und die Gedankenhoheit, die aus Landauers Büchlein spricht, hier ausführlicher wiederzugeben; wer etwas lesen will, das sein Innerstes packen, seinem Denken neue Pfade weisen und seinen Menschenglauben reinigen und vertiefen kann, der lese dieses gediegene Büchlein.“³

Als Gustav Landauer diese hohes Lob zollende Besprechung seiner zum Jahreswechsel 1907/08 erschienenen geschichtsphilosophischen Monographie *Die Revolution* im Juli 1908 zugeleitet wurde⁴, lag für den Autor eine zweijährige anstrengende, Geduld einfordernde Entstehungsgeschichte dieses zum Verständnis seines kommunitären Anarchismus unverzichtbaren Buches hinter ihm.

II.

Anfang 1906 hatte Gustav Landauer seinem engen Freund Martin Buber (1878-1965)⁵, Herausgeber der im Frankfurter Verlag Rütten & Loening

³ Dr. I.[mmanuel] L.[ewy]: *Die Revolution. Von G. Landauer (Aus der Sammlung: „Die Gesellschaft“, herausgegeben von M. Buber)* [Rez.], in: *Ethische Kultur. Halbmonatsschrift für soziale Reformen* (Berlin), XVI (1908), Nr. 13, 01.07.1908, S. 103 [= *Bücherschau*]. Vgl. hierzu: Martin Buber an Gustav Landauer vom 09.07.1908 (Martin Buber-Archiv, National Library of Israel, Jerusalem, Nr. 350/62a. 36 [Im Folgenden: MBA]). – Immanuel Lewy (1884-1970), Dr. phil., Publizist, Studienrat in Berlin, Schulreformer, 1938 Emigration nach Großbritannien, im Mai 1945 in die USA, lebte in New York.

⁴ Martin Buber an Gustav Landauer vom 09.07.1908 (vgl. Anm. 3): „Anbei sende ich Ihnen eine Besprechung, die insofern merkwürdig ist, als sie in der ‚Ethischen Kultur‘ (sic) gestanden hat.“ – Zur annähernd zwei Jahrzehnte andauernden Freundschaft zwischen Martin Buber und Gustav Landauer siehe: Siegbert Wolf: *„Ich habe eine große Liebe für Ihren Weg“ – Martin Buber, Gustav Landauer und der „Sozialistische Bund“*, in: Wolfgang Krone / Thomas Reichert / Meike Siegfried (Hrsg.): *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*, Berlin 2011, S. 226-249; Siegbert Wolf: *„...ein Sozialismus, der Gemeinschaft auf Freiheit begründet.“ – Martin Bubers Rezeption von Gustav Landauers kommunitären Anarchismus*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam), Nr. 5, Juli 2022, S. 211-265 ([online](#) | [PDF](#)).

⁵ Der Kultur-, Dialog- und Religionsphilosoph Martin Buber war dort seit 1905 als Lektor tätig. Siehe auch: Martin Buber: *Geleitwort zur Sammlung*, in: Werner Sombart: *Das Proletariat*, Frankfurt am Main 1906; S. V-XIV; [Verlag Rütten & Loening:] *Die Gesellschaft*, hrsg. v. Martin Buber, Frankfurt am Main / Leipzig o. J. [1907], 8 S.; Erhard R.[oy] Wiehn: *Zu Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“. Ein fast vergessenes Stück Soziologiegeschichte in Erinne-*

erscheinenden sozialwissenschaftlichen Schriftenreihe *Die Gesellschaft* (1906-1912), auf dessen Anregung hin zugesagt, einen Essay unter dem Titel *Die Revolution* zu verfassen.⁶ Zu diesem Zeitpunkt weiß Landauer allerdings noch nicht, woher er die zum Schreiben notwendige Zeit nehmen soll:

„Die ‚Gesellschaft‘! Da der Verlag noch nicht die geringste Anzeige erlassen hat und da ich erst in die zweite Serie kommen soll, und da ich mir die Stunden, wo ich arbeiten kann, meistens der Müdigkeit, wenn nicht gar der Nachtruhe stehlen muss, werden Sie mir erlauben, noch nicht begonnen zu haben: Wenn ich die erste Anzeige im Börsenblatt finde, in der für die erste Serie ein Termin genannt wird, ist es immer noch früh genug.“⁷

Und seinem väterlichen Freund, dem Schriftsteller und Sprachphilosophen Fritz Mauthner (1849-1923), vertraut er im Mai d. J. an:

„Buber habe ich in der That [...] versprochen, für seine Sammlung über ‚Revolution‘ zu schreiben. Ich bin neugierig, wann ich dazu kommen soll; denn mir brennt innerlich Dringlicheres und eigentlich Fertiges auf die Finger, ohne dass ich die Frische und Zeit zum Schreiben finde.“⁸

rung an den 25. Todestag ihres Herausgebers 1990, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1991, hrsg. v. Carsten Klingemann u. a., Opladen 1992, S. 183-207 [wieder abgedruckt u.d.T.: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“*, in: Ders.: *Martin Buber als Soziolog. 1878-1965-2008. Juden in der Soziologie*, Konstanz 2008, S. 49-80]; Paul R. Mendes-Flohr: *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, Königstein/Ts. 1979, S. 111-127; Barbara Hahn: „Seefahrer auf unbekannten Meeren.“ *Zu Martin Bubers Essaysammlung „Die Gesellschaft“*, in: *The Germanic Review*, 76 (2001), No. 1, Winter 2001, S. 308-318. Seit 2008 gibt Prof. Hans Diefenbacher (Heidelberg) im Marburger Verlag „Metropolis“ die Reihe als Neue Folge mit aktualisierten Einführungen neu heraus. Bislang sind sieben Titel erschienen (Stand: 2022). Vgl. hierzu auch: Hans Diefenbacher: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“ – 100 Jahre danach*, in: Werner Sombart / Friedhelm Hengsbach: *Das Proletariat*, Marburg 2008, S. XVI-XXVII (= *Die Gesellschaft*; N. F., Bd. 1); Hans Diefenbacher: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“ – eine neue Edition nach 100 Jahren*, in: Wolfgang Krone / Thomas Reichert / Meike Siegfried (Hrsg.): *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*, Berlin 2011, S. 250-255 [Der Beitrag beruht auf einem Teil seiner Einleitung zum ersten Band der Neu-Edition *Die Gesellschaft* im Marburger „Metropolis-Verlag“].

⁶ Gustav Landauer an Martin Buber vom 14.03.1906 (Internationales Institut für Sozialgeschichte [IISG] Amsterdam, Gustav Landauer-Archiv, Inv.nr. 115 [im Folgenden GLAA]).

⁷ Ebd.

⁸ Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 22.05.1906 (GLAA 92).



Der Philosoph, Schriftsteller und Anarchist Gustav Landauer (1870-1919).
Quelle: Wikimedia.

Martin Buber bleibt es in den folgenden Wochen und Monaten vorbehalten, Gustav Landauer zur Niederschrift anzuhalten, zumal er seinen Freund ob dieser Thematik für den geeigneten Autor hält:

„In Sachen ‚Gesellschaft‘ steht es so: *dem Verleger* liegt es begreiflicher Weise daran, bald einen Band über das aktuelle und interessante Thema ‚Die Revolution‘ zu bringen, und *ich* kann nicht umhin, Sie nach wie vor für den zur Behandlung dieses Themas Berufenen zu halten. Glauben Sie, dass ich mich hierin irre, und können Sie mir mit ruhigem Gewissen auch nur *einen* anderen Namen nennen? Das seelische Problem des Revolutionärs und das des Revolution-Erlebenden ist heute mehr als irgend ein sozialpsychologisches von Journalistenphrasen übertüncht; wem kann ich die Wiederherstellung anvertrauen? Die Voraussetzungen sind: die individuelle Selbst-Erfahrung in unverdorbenen Lebendigkeit, die dennoch schon gefestigte Überlegenheit, die das innen und außen Erfahrene besitzt und meistert, und die *absolute* Ehrlichkeit, ich meine die, die der gangbaren relativen Erzfeind ist. Und noch eines: nicht bloß der Verleger, sondern auch ich von meinem Gesichtspunkte halte es für höchst wünschenswert, dass in der Zeit einer so paradoxen Revolution wie die ist, die wir miterleben dürfen⁹, ein wesentliches Wort darüber gesagt wird, was die Revolution als seelischer Prozess ist. Und Sie sollten wirklich gar keine innere Nötigung haben? Vielleicht wollen Sie sie nur nicht verspüren, mit Ihrem Werke beschäftigt. Dieser Exkurs sei dem Freund gestattet, und nun wäre es schön, wenn Sie statt des schlimmen ‚Schön‘ auf die Sache selbst eingehen würden, wie ich es zu tun versuche. Es handelt sich hier doch wahrhaftig nicht um eine vertragsmäßige Verpflichtung; das werden Sie, so hoffe ich, selbst einsehen, wenn Sie (in einigen Tagen) mein Geleitwort lesen, in dem ich meine Absichten skizziere.¹⁰ Sollten Sie die Sache wirklich nur als eine beschwerliche äussere Verpflichtung ansehen, so werde ich selbstverständlich das Meine tun, um Sie davon zu befreien. Wenn Sie aber, wie ich trotz allem denke, sie als einen inneren Anteil an einer Gesamtarbeit empfinden, können Sie es mir nicht verwehren, von Ihnen an Sie zu appellieren.“¹¹

⁹ Gemeint ist die Russische Revolution von 1905.

¹⁰ Buber: *Geleitwort zur Sammlung*, in: Sombart: *Das Proletariat* (vgl. Anm. 5).

¹¹ Martin Buber an Gustav Landauer vom 26.07.1906 (MBA 350/62. 12; auch in: Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. In 3 Bänden, hrsg. u. eingeleitet v. Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon u. unter Mitwirkung v. Rafael Buber, Margot Cohn u. Gabriel Stern, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1972-1975, hier: Bd. I, S. 245 f. [im Folgenden:

Schließlich lässt sich Gustav Landauer doch von der Notwendigkeit überzeugen, einen längeren Essay zum Thema *Revolution* zu verfassen. Im Herbst 1906 beginnt er mit der Niederschrift, worüber er Martin Buber sogleich informiert:

„Wollen Sie die Güte haben, Ihren Verleger zu fragen, ob er meinen Proudhonband, 350-400 Seiten, herausbringen will?¹² [...] – Bitte sagen Sie ihm bei der Gelegenheit auch, dass ich schon an der ‚Revolution‘ arbeite.“¹³

Erst nachdem er seine 1904 begonnene Buchhändlerstätigkeit in „Axel Junckers Buchhandlung“ (Inhaber: Karl Schnabel) Anfang Oktober 1906 beendet hat, kann sich Landauer diesem Projekt, mehrfach unterbrochen von notwendigen Auftragsarbeiten, um seine vielköpfige Familie zu versorgen, ernsthaft widmen: „Ich arbeite an meiner ‚Revolution‘ weiter, kann aber immer nicht dabei bleiben, weil ich zwischenhinein anderes schreiben, und zum Zweck des Schreibens lesen muss.“¹⁴

Im April 1907 übermittelt Landauer Buber den ersten Teil seines Manuskripts:

„Hier also die Hälfte der ‚Revolution‘; 60 Manuskriptblätter. Bestätigen Sie mir, bitte, gleich den Empfang. In dem ersten Teil [...] ist noch viel Neues hinzugekommen. Bekomme ich bald die Hälfte des Honorars, so hoffe ich, in einem Zuge, etwa in 3-4 Wochen, fertig zu schreiben. Nun, nach der etwas umständlich angelegten Grundlage, bin ich im Stande, ‚die Revolution‘ von allen Seiten aufmarschieren zu lassen, und was für Ihre Zwecke das Wichtigste [ist]: sie wird aus der Seelenverfassung der Menschen und aus ihren Beziehungen her-

BuBr I, II, III] [Kursivierungen im Original unterstrichen]).

¹² Hierzu steht Gustav Landauer auch mit dem Verlag R. Piper & Co. (München) in Verhandlungen (vgl. hierzu sein Schreiben an Fritz Mauthner vom 29.10.1906, GLAA 92). Die geplante Proudhon-Ausgabe kommt nicht zustande.

¹³ Gustav Landauer an Martin Buber vom [Poststempel: Berlin N.:] 03.11.1906 (Postkarte) (GLAA 115; MBA 350/61. 3).

¹⁴ Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 02.03.1907 (GLAA 93). Siehe auch: Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 08.04.1907: „Mit großer Freude habe ich gestern von Buber gehört, dass Deine Arbeit für die Sammlung sehr schön sei [*Die Sprache*, Frankfurt am Main 1907, Bd. 9 – S.W.]. Ich bin sehr neugierig; Du überholst mich; die ‚Revolution‘ kommt erst in die nächste Serie. In ein paar Wochen hoffe ich aber fertig zu sein.“ (GLAA 93).

vorgehen. Es würde mich freuen, ein paar Worte über das Bisherige zu hören. Sollten Sie an einigen Perioden Anstoß nehmen, so bitte ich freundlich: sie mit bewegten Lippen lesen zu wollen.“¹⁵

Für Bubers rasche und sorgfältige Durchsicht bedankt sich Landauer vier Tage später:

„Vielen Dank für Ihre Worte, die mich erfreut haben. Was meinen Sie aber damit, dass Sie (doch offenbar mit Anspielung auf das Wort ‚Monographie‘) meinen, es stünde mit dem *μόν*¹⁶ schlimm. Die Einheit des Büchleins? Das wäre mir unverständlich, da es ja wirklich *nur ein* Gedanke ist, den ich ausdrücke. Meinen Sie das, so kann ich getrost bitten: abwarten. Vielleicht wird Ihnen, wenn das Ganze fertig ist, auch der eine Zweig nicht mehr zu lang vorkommen.“¹⁷

Allerdings irritiert Buber, dass Landauer Auszüge seiner Monographie bereits vor einer Drucklegung in einigen Zeitschriften publiziert hat: im *Blaubuch*¹⁸, in der vom österreichischen Anarchisten Pierre Ramus (1882-1942) herausgegebenen Zeitschrift *Die Freie Generation*¹⁹ sowie unter dem Titel *Die Revolution* in der Züricher Zeitschrift *Polis*.²⁰ Um

¹⁵ Gustav Landauer an Martin Buber vom 09.04.1907 (MBA 350/61. 7; auch in: Gustav Landauer: *Sein Lebensgang in Briefen*, hrsg. v. Martin Buber u. Ina Britschgi-Schimmer, 2 Bände, Frankfurt/Main: Rütten & Loening, 1929, hier Bd. I, S. 165 [im Folgenden LBr I u. II] u. in BuBr I, S. 254). Und an Fritz Mauthner schreibt er am gleichen Tag: „Seit voriger Woche mache ich für Buber mit vielen Änderungen und Zusätzen eine Reinschrift meiner Arbeit über die Revolution [...]“ (GLAA 93).

¹⁶ griech.: nur.

¹⁷ Gustav Landauer an Martin Buber vom 13.04.1907 (GLAA 115; MBA 350/61. 6) [Kursivierung im Original unterstrichen].

¹⁸ Gustav Landauer: *Die Kultur des Mittelalters. Ein Beitrag zur Revision der Geschichte*, in: *Das Blaubuch. Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst* (Berlin), 2 (1907), Nr. 15, 11.04.1907, S. 469-473 (I) u. in: Ebd., 2 (1907), Nr. 16, 18.04.1907, S. 493-499 (II).

¹⁹ Gustav Landauer: *Die Monarchomachen und Étienne de la Boétie*, in: *Die Freie Generation. Dokumente zur Weltanschauung des Anarchismus* (Berlin), 2 (1907), 2. Bd., H. 2, August 1907, S. 17-20 (I); Ebd., 2 (1907), H. 3, September 1907, S. 80-87 (II); Ebd., 2 (1907), H. 4, Oktober 1907, S. 113-119 (III). Siehe auch: Gustav Landauer an Pierre Ramus vom 29.05.1907 (Internationales Institut für Sozialgeschichte [IISG] Amsterdam, Pierre Ramus Papers, Inv.nr. 11).

²⁰ *Polis* (Zürich), hrsg. v. Dr. Johannes Widmer, 1. Jg., No. 11, 01.10.1907, S. 165-168. Mit einer Anmerkung des Herausgebers: „Im Verlag Rütten & Loening zu Frankfurt a. M. erscheint

unnötigen Streit zu vermeiden, erklärt sich Landauer dem Freund gegenüber:

„Vermutlich meinen Sie den selben Zweig, der jetzt durch's ‚Blaubuch‘ wächst und Ihnen da Kummer macht. Ehrlich gesagt, habe ich mich gar nicht darüber besonnen, was der Verleger dazu sagt, weil es ihn meines Wissens nichts angeht. Das ‚Blaubuch‘ könnte protestieren, wenn das Buch in den nächsten 6 Monaten erschiene, wird es aber nicht tun; wenn doch, wäre es nur eine Angelegenheit zwischen dem ‚Blaubuch‘ und mir. Aber die Literarische Anstalt hat zwar die freie und alleinige Verfügung über das Manuskript nach Ablieferung; aus welchen Manuskriptstücken sich aber meine Arbeit zusammensetzt, scheint mir meine Sache. Es ist ja nur Ihre private Kenntnis, dass diese Arbeit aus meiner ‚Revolution‘ herausgenommen ist; sie könnte ja ebenso wohl in die ‚Revolution‘ hineingenommen sein. Dies ist meine Auffassung; es wäre mir aber lieber, wenn kein Streit entstünde.“²¹

Nach dem Erscheinen der *Revolution* veröffentlichte der Publizist Maximilian Harden (1861-1927) weitere Auszüge in seiner Berliner politischen Wochenzeitschrift *Die Zukunft*.²²

Ende Mai/Anfang Juni 1907 leitet Gustav Landauer Martin Buber auch den zweiten Teil seiner Auftragsarbeit zu. Buber wertschätzt den gesamten Essay als höchst gelungen und zieht hierfür einen Vergleich mit dem bei beiden beliebten Gebirgswandern heran:

„[...] mit innigem Interesse habe ich den zweiten Teil Ihrer Arbeit gelesen; mit jener zarten und starken Freude, die einem mitunter ein Vormorgen im Tiroler Mittelgebirge gewährt, wenn die Dinge im weiten Land ganz klar und doch auch ganz in den Dunst der Ferne und in den großen Zusammenhang getaucht

demnächst als Band 13 der Monographienreihe ‚Die Gesellschaft‘ Landauers Schrift ‚Die Revolution‘. Autor und Verlag haben uns gütig gestattet, unsern Lesern durch die ausgehobenen Seiten eine angenehme und, wie wir erwarten, anregende Vorfreude zu verschaffen.“ Unterzeichnet mit: Dr. J. W. (Für die Übermittlung einer Kopie dieses Artikels danke ich Alexander Lekkas vom „Schweizerischen Sozialarchiv“ in Zürich herzlich). Über die Zeitschrift *Polis* (1906-1908) siehe DadA-Periodika, Dok.-Nr.: DA-P0001322 ([online](#)); jüngst: Nino Kühnis: *Anarchisten! Von Vorläufern und Erleuchteten, von Ungeziefer und Läusen. Zur kollektiven Identität einer radikalen Gemeinschaft in der Schweiz, 1885-1914*, Bielefeld 2015, S. 231-239.

²¹ Gustav Landauer an Martin Buber vom 13.04.1907 (vgl. Anm. 17).

²² Gustav Landauer: *Die Geburt der Gesellschaft*, in: *Die Zukunft* (Berlin), XVI (1908), Nr. 19, 08.02.1908, S. 202-208.

erscheinen. Eine einzige, geringe[,] aber nicht geringfügige Änderung weiß ich vorzuschlagen; auf Seite 148, gegen Ende des mit ‚Wohin wir aber zu gehen haben‘ beginnenden Absatzes[,] statt ‚der Sozialismus, den ich meine‘[,] deutlicher: ‚der Sozialismus als Zustand, den ich meine‘²³, oder so ähnlich.“²⁴

Gustav Landauer antwortet seinem Freund postwendend:

„Das freut mich herzlich; denn das muss der Eindruck sein, und es ist mir also geraten. Psychologisch ist es mir interessant, dass Ihnen dabei ein landschaftlich-malerisches Gleichnis kam, während es bei mir ganz sicher ein musikalisches gewesen wäre. Während der ganzen Arbeit der letzten Zeit bin ich ein Gefühl musikalischer Composition nicht losgeworden, mit ihren notwendigen Wiederholungen, Variationen, Steigerungen und Verschlingungen. Grüßen Sie Ihre liebe Frau und sagen ihr, es solle ihr auch gefallen. ‚Soll‘ weniger als Versprechen denn als Wunsch. Wenn’s nicht schon geschehen ist, schicken Sie, bitte, jetzt eiligst ab. Ich brauche nämlich wirklich das Geld sehr nötig. Bis er es geschickt hat, wollen wir uns still verhalten, dann aber gebe ich Ihnen Nachricht und bitte Sie, das Manuskript für kurze Zeit sofort zurückzubegehren. Erstens brennt Brunner²⁵ ganz närrisch darauf, es kennen zu lernen, und ich muss es ihm vorlesen; zweitens möchte ich doch noch zwei kleine Stellen einfügen, die ich aus Compositionsgründen bei Seite ließ; eine über Campanella und eine andere über die französische Fronde gegen Mazarin.“²⁶ Dann ist auch Gelegenheit, Ihrem Vorschlag gerecht zu werden. Ich verstehe Ihre Meinung sehr wohl; aber Ihren Ausweg kann ich nicht akzeptieren. Entweder sage ich: ‚der Bau des Sozialismus, den ich meine‘, und lasse es also dahingestellt, ob ich das Bauen oder das Gebäude oder ein bisschen alles beides meine (letzteres ist nämlich der Fall), oder ich füge noch einen Satz ein.“²⁷

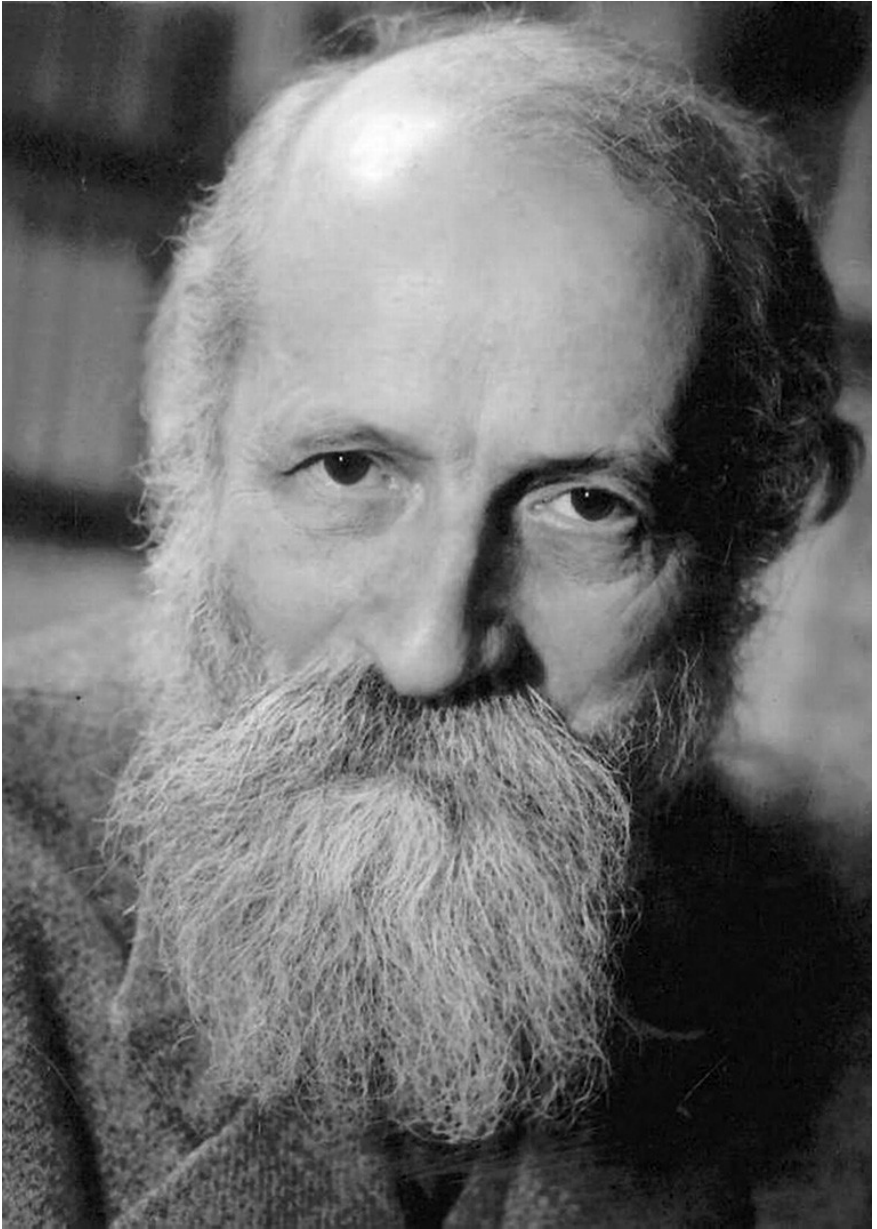
²³ Darunter handschriftlich von Gustav Landauer: „der Bau des Sozialismus“.

²⁴ Martin Buber an Gustav Landauer vom 05.06.1907 (MBA 350/62a. 3; Auszug in: BuBr I, S. 255).

²⁵ Constantin Brunner (Pseud. für Arjeh Yehuda Wertheimer) (1862-1937), deutsch-jüdischer Philosoph und Schriftsteller, von 1903 bis 1911 mit Gustav Landauer freundschaftlich verbunden (hierzu: Jan Rolletschek: *Gustav Landauer und Constantin Brunner. Umriss einer Begegnung*, in: *Aschkenas*, Bd. 29, 2019, H. 2, S. 385-424).

²⁶ Vgl. hierzu: Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 112 f.

²⁷ Gustav Landauer an Martin Buber vom 06.06.1907 (MBA 350/61. 9; Auszw. in: LBr I, S. 268 f. und in: BuBr I, S. 255 f.). Gustav Landauer unterrichtete darüber Fritz Mauthner am 04.06.1907: „Heute habe ich mein Manuskript der ‚Revolution‘ abgeschlossen, und bin nach ziemlich viechsmäßiger Arbeit – musste noch viele Studien machen und immer zwischenhin ein anderes treiben – recht froh.“ (GLAA 93).



Der libertäre Philosoph und Schriftsteller Martin Buber (1878-1965). Wikimedia, CC0-Lizenz.

Die Lektüre des Briefwechsels zwischen den beiden Freunden zeugt von deren intensiven inhaltlichen Austausch; so greift Buber unmittelbar in die formale und inhaltliche Gestaltung von Landauers *Revolutions*-Manuskript ein.²⁸

Auch Landauers väterlicher Mentor Fritz Mauthner begleitet die Entstehung der Monographie mit Rat und Tat, wenn auch der Autor kritische Einwände mitnichten unwidersprochen lässt:

„Was die Architektur des Buches angeht, so getraue ich mich, Dir unumschränkt Unrecht zu geben. Aufbau war in meinen früheren Büchern nicht die starke Seite, und ich habe mich darum gefreut, dass es mir diesmal so wohl geraten ist. Keine Rede davon, dass das Buch in Logik, Geschichte und Psychologie der Revolution zerfalle [...] Das Buch besteht aus einer methodologischen Einleitung und geht dann zu dem über, was ich unsern Weg nenne, zu dem historisch-prophetischen Teil [...]. Auf diesen Teil folgt nichts mehr, nicht einmal das kleinste Schlusswort. Dogmatische Psychologie zu geben, habe ich einleitend in Auflehnung gegen das Programm Bubers abgelehnt; ich gebe nur historische Psychologie im Anschluss an die einzelnen Etappen der Revolution. Diese Betrachtungen sind über das ganze Buch zerstreut, setzen schon in der Einleitung ein, finden sich allenthalben, und so auch gegen den Schluss bei Betrachtungen der Revolutionen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts. Ich habe absichtlich nicht den Schluss mit den üblichen Paukenschlägen geschrieben, sondern versuchte, unentschieden, diminuendo [verringend – S.W.], fragend ausklingen zu lassen, weil die Bewegung, die ich schildern wollte, im Stillstand und im Weitergehen ist.“²⁹

²⁸ Martin Buber an Gustav Landauer vom 20.06.1907 (MBA 350/62a. 11), vom 25.06.1907 (MBA 350/62a. 6) und o. D. [Sommer 1907] (MBA 350/62a. 5): „[...] bitte machen Sie noch eine Anzahl von Pausen. [...] Sie können es übrigens mir als ‚Leser‘ glauben, dass das Buch, insbesondere in der zweiten Hälfte (die äußerlich ganz ungegliedert ist) noch einiger Ruhepunkte bedarf, und dass sie der Lektüre sicherlich förderlich sein werden.“ Vgl. hierzu auch die Postkarte Martin Bubers an Gustav Landauer, o. D. [Poststempel: 17.08.1907]: „Ich habe für Sie eine Menge Korrektur liegen.“ (MBA 350/62a. 7). Martin Buber an Gustav Landauer, o. D. (MBA 350/62a. 9) und Gustav Landauer an Martin Buber vom 21.09.1907: „[...] gestern und heute habe ich Ihnen die ersten vier Bogen mit dem Imprimatur geschickt.“ (Karte: MBA 350/61. 12).

²⁹ Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 05.10.1907 (GLAA 93). Nicht überliefert ist das Schreiben Mauthners an Landauer, das seine Kritik am Buch beinhaltet. Vgl. hierzu auch: Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 08.04.1908, in dem sich Landauer für Mauthners „Einzelbemerkungen zur Revolution“ bedankt (GLAA 93).

Eine erste Korrektur des Satzes nimmt Landauer im August/September 1907 vor³⁰ und hofft zugleich, dass sein Buch noch im September d. J. zusammen mit vier weiteren Bänden der *Gesellschaft* erscheinen werde. Als dann einige Wochen lang nichts geschieht³¹, erkundigt er sich Ende Dezember d. J. bei Buber über den aktuellen Stand der Veröffentlichung.³² Tatsächlich ausgeliefert wird der *Revolutions*-Essay als Band 13 der Sammlung *Die Gesellschaft* erst zum Jahreswechsel 1907/08. Die sich verzögernde, unkoordinierte Auslieferung der *Revolution* lag nicht in der Verantwortung des Autors, sondern offenkundig beim Verlag Rütten & Loening.³³

Während Landauer vom befreundeten „Herodot der Anarchie“ Max Nettlau (1865-1944) erfährt, dass dieser bereits an Weihnachten 1907 ein Exemplar der *Revolution* erhalten hat³⁴, muss er den Verlag zur Versendung seiner eigenen Belegexemplare mahnen.³⁵

³⁰ Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 31.08.1907: „Die Revolution‘ habe ich in erster Korrektur gehabt, soll aber mit 4 andern erscheinen; wer weiß, wann?“ (GLAA 93); Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 16.09.1907: „Von der ‚Revolution‘ habe ich noch keinen Umbruch und noch nichts revidiert; Du kennst ja die Firma. Sowie ich drucksaubere Bogen habe, sende ich es Dir, und freue mich, dass Du es vor Ausgabe lesen willst.“ (GLAA 93); Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 30.09.1907: „Lieber Freund, ich schicke Dir gleichzeitig als Drucksache die Revisionsbogen meiner ‚Revolution‘. Kannst Du bald lesen oder Dir vorlesen lassen, so freue ich mich, erstens, damit Du mir etwas davon sagst, und letztens, weil ich dankbar wäre, die Bogen, die ich zum Vordruck verschicken will, bald wieder zu haben.“ (GLAA 93).

³¹ So schreibt Gustav Landauer am 20.11.1907 an Fritz Mauthner: „Die ‚Revolution‘ ist noch lange nicht heraus; Du kennst das ja aus eigener Erfahrung.“ (GLAA 93).

³² Gustav Landauer an Martin Buber vom 29.12.1907 (GLAA 115). Noch am 23.12.1907 schreibt Gustav Landauer an Fritz Mauthner: „Meine ‚Revolution‘ ist natürlich noch nicht erschienen. Wann? Niemand weiß es. Im September sollte es heraus sein!“ (GLAA 93).

³³ Obgleich Martin Buber Gustav Landauer am 01.08.1907 mitteilt, dass sein Manuskript „bereits(!) in der Druckerei“ sei (MBA 350/62a.1).

³⁴ So teilt Gustav Landauer Max Nettlau am 27.01.1908 mit: „[...] es thut mir leid, daß Sie das Exemplar nicht von mir haben, aber es freut mich, dass Sie die Schrift schon gelesen haben. Wirklich schon zu Weihnachten? Das wäre fast 14 Tage früher als ich meine Exemplare bekam (ich habe einen etwas absonderlichen Verleger).“ (Max Nettlau Papers, IISG Amsterdam, Inv.nr. 734). Am 04.11.1907 teilt Gustav Landauer seinem Freund Erich Mühsam mit: „Meine ‚Revolution‘ ist fertig, auch gedruckt; bis zum Erscheinen vergehen aber, glaube ich, noch etliche Wochen. Der Verleger ist unberechenbar.“ (Erich Mühsam Archiv, Akademie der Künste, Berlin). Noch mit Datum vom 29.12.1907 fragt Gustav Landauer Martin Buber an: „Wann erscheint die ‚Revolution‘?“ (GLAA 115).

³⁵ Gustav Landauer an Constantin Brunner vom 21.01.1908 (GLAA 114). Siehe auch: Gustav

Als seine Monographie dann endlich vorliegt, ist auch Gustav Landauer mit seinem Werk sichtlich zufrieden. Ursprünglich hatten Fritz Mauthner und Gustav Landauer beabsichtigt, sich ihre beiden im gleichen Jahr in der Reihe *Die Gesellschaft* erschienenen Bände, *Die Sprache*³⁶ und *Die Revolution*, gegenseitig zu widmen:

„Ich habe den Wunsch, mein Büchlein möge mit Deinem über die Sprache zusammen auf ein paar Menschen wirken; sie treffen sich in einigem und parapsieren³⁷ sich vielleicht wohlthätig in anderem. Denn Du bist der Anarchist in Deinem Sinn des Worts, und ich in meinem. Und das sind doch recht verschiedene Dinge, fast so verschieden, wie Individualismus und Sozialismus. Nur dass ich reichlich Individualismus in meinen Sozialismus mitnehmen will.“³⁸

Dass Landauer schließlich, im Gegensatz zu Mauthner, darauf verzichtete, begründet er folgendermaßen:

„Die Widmung in meinem Büchlein wäre mir eine Freude und Genugtuung und meiner Arbeit eine Zierde gewesen; Du bist aber immer der Gebende, ich der Nehmende; und da will ich das nehmen, was Du mir selber gibst, und will mir nichts herausnehmen. Meine Arbeit wird also ohne Widmung hinausgehen; wie vielfach, in Wichtigem und Entscheidendem, sie – wie alles, was ich schreibe – Dir und Deinem Werk verbunden ist, wird man auch ohne das merken.“³⁹

Landauer an Martin Buber vom 06.02.1908 (Karte: MBA 350/61. 14): „Die Serie der ‚Gesellschaft‘ habe ich jetzt erhalten, bin noch nicht zum Lesen gekommen [...]“. An Fritz Mauthner schreibt er: „Meine ‚Revolution‘ ist in der Tat heraus; aber Du kennst ja diesen Verleger. Er hat mir nun versprochen, die Rezensionsexemplare, worunter Dein Exemplar ist, sämtlich diesen Samstag zu verschicken. Hast du es Montag nicht, so bitte ich um eine Zeile; dann bekommst Du’s von mir.“ (Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 23.01.1908; GLAA 93). Ein Autorenexemplar verschickt Gustav Landauer Anfang Januar 1908 an den von ihm hochgeschätzten Schriftsteller Alfred Mombert (1872-1942) (Gustav Landauer an Alfred Mombert vom 05.01.1908, in: LBr I, S. 184 f.).

³⁶ Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1907 (= *Die Gesellschaft*, Bd. 9).

³⁷ Bezeichnet die Unfähigkeit, äußere Eindrücke logisch einordnen zu können.

³⁸ Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 05.10.1907 (GLAA 93).

³⁹ Gustav Landauer an Fritz Mauthner vom 09.04.1907 (GLAA 93).

III.

Nachdem sich Martin Buber im Frühjahr 1905 vertraglich mit dem Verleger Wilhelm Ernst Oswald (1877-1942 KZ Sachsenhausen) von der „Literarischen Anstalt Rütten & Loening“ in Frankfurt am Main geeinigt hatte⁴⁰, eröffnete er dort als Lektor und Herausgeber im Oktober des darauffolgenden Jahres seine insgesamt 36 Bände umfassende⁴¹, konzeptionelle Essayreihe *Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien* in Jugendstilausstattung⁴² mit einer Studie des Ökonomen und Soziologen Werner Sombart (1863-1941): *Das Proletariat. Bilder und Studien*⁴³. In dem darin enthaltenen Geleitwort Bubers heißt es programmatisch: „Sammlungen sind die Sozialisierung des Buches.“⁴⁴ Bemerkenswert an den beteiligten AutorInnen dieser Reihe ist, dass mitnichten die Mehrzahl dem akademisch-universitären Milieu entstammt, ausgenommen Werner Sombart, der Philosoph und Soziologe Georg Simmel (1858-1918)⁴⁵, der 1906 als Band 2 die Monographie *Die Religion* vorlegte, oder der Soziologe und Philosoph

⁴⁰ Carsten Wurm: *150 Jahre Rütten und Loening. Mehr als eine Verlagsgeschichte 1844-1994*, Berlin 1994, S. 83. Darin wurde Martin Bubers Herausgeberschaft betr. eine Sammlung von Monographien soziologischen Inhalts festgeschrieben; ebenso vertraglich festgehalten wurde er als „Eigentümer der Idee“ (Ebd.). Ein faksimilierter Abdruck des Vertrags vom 11.04.1905 findet sich in: Ebd., S. 84.

⁴¹ Da Martin Buber vier Bände als Doppelbände deklarierte, reicht die Nummerierung dieser Reihe bis Band 40. Als Doppelbände erschienen: Franz Oppenheimer: *Der Staat* (1907, Bd. 14/15), Ellen Key: *Die Frauenbewegung* (1909, Bd. 28/29), Eduard Bernstein: *Die Arbeiterbewegung* (1910, Bd. 35/36) u. Carl Bleibtreu: *Das Heer* (1910, Bd. 37/38).

⁴² Die einzelnen, sowohl kartonierten als auch gebundenen Bände umfassen jeweils um die 100 Seiten im handlichen Oktavformat. Siehe hierzu: Wiehn: *Zu Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“* (vgl. Anm. 5), S. 183-207; Hahn: *„Seefahrer auf unbekannten Meeren“* (vgl. Anm. 5), S. 308-318; Diefenbacher: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“ – 100 Jahre danach*, (vgl. Anm. 5), S. XVI-XXVII.

⁴³ *Die Gesellschaft*, Bd. 1; Nachdruck 2008: Reihe *Die Gesellschaft*, N. F., Bd. 1.

⁴⁴ Buber: *Geleitwort zur Sammlung*, in: Sombart: *Das Proletariat* (vgl. Anm. 5), S.V; zuletzt: Marburg 2008; [Verlag Rütten & Loening:] *Die Gesellschaft* (vgl. Anm. 5); Mendes-Flohr: *Von der Mystik zum Dialog* (vgl. Anm. 5), S. 29-45, 111-127, 189-194.

⁴⁵ Gustav Landauer kannte Georg Simmel über Martin Buber persönlich. Landauers Unterscheidung zwischen Geld-Funktion und Geld-Stoff ist u. a. der Lektüre Simmels (*Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900, weitere Aufl.) geschuldet. Vgl. hierzu: Gustav Landauer: *Vom Sozialismus und der Siedlung. Thesen zur Wirklichkeit und Verwirklichung* (1915), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 346-353.

Ferdinand Tönnies (1855-1936), der 1909 mit Band 25 die Abhandlung *Die Sitte* veröffentlichte. Was Martin Buber vielmehr vorsah, war,

Selbständige, sog. „Berufene zur Mitarbeit heranzuziehen, Sozialpsychologen, Vertreter dieser Anschauungsweise in den einzelnen Disziplinen, Vertreter der Lebensgebiete selbst, die die Macht der Erfahrung zur Psychologie des Zwischenmenschlichen geführt hat. Ich war und bin bestrebt, die Sammlung auf dem Prinzip der individuellen Berufung aufzubauen. Berufene denken und arbeiten selbständig und lassen sich gewöhnlich wenig oder nichts dreinreden. So wird dieses Unternehmen wohl nicht sehr einheitlich und die einzelnen Arbeiten oft recht subjektiv erscheinen. Aber das Problem wird, so hoffe ich, daran nur gewinnen, daß es von so verschiedenen und so unabhängigen Augen betrachtet wird. Und gibt es im Grunde eine höhere Wahrheit, als die, die der einzelne über seine Beziehung zu den Dingen bekennt?“⁴⁶

Das breite Themenspektrum der Essayreihe *Die Gesellschaft* kann sich in der Tat sehen lassen: *Das Proletariat, Die Religion, Die Politik, Der Streik, Die Zeitung, Der Weltverkehr, Der Arzt, Der Handel, Die Sprache, Der Architekt, Die geistigen Epidemien, Das Warenhaus, Der Staat, Die Schule, Das Parlament, Das Theater, Die Kolonie, Das Kunstgewerbe, Der Ingenieur, Die Börse, Der Sport, Erfinder und Entdecker, Die Sitte, Die Kirche, Der Richter, Die Frauenbewegung, Die Partei, Das Recht, Die Erziehung, Die Erotik, Der Dilettantismus, Die Arbeiterbewegung, Das Heer, Der Schriftsteller, Die Technik – und Die Revolution*; darüber hinaus waren noch weitere Bände eingeplant. Indem Martin Buber „alle Schriftsteller und Intellektuellen ansprach“⁴⁷, gelang es dem damals noch nicht Dreißigjährigen ab 1906, „die nach Umfang und analytischer Kraft bedeutsamste Bestandsaufnahme Deutschlands vor dem ersten Weltkrieg“ vorzulegen.⁴⁸

⁴⁶ Buber: *Geleitwort zur Sammlung*, in: Sombart: *Das Proletariat* (vgl. Anm. 5), S. XIV.

⁴⁷ Hahn: „*Seefahrer auf unbekannten Meeren*“ (vgl. Anm. 5), S. 312.

⁴⁸ Wurm: *150 Jahre Rütten und Loening* (vgl. Anm. 40), S. 86. Fast zeitgleich erschien seit 1905 im Berliner Verlag „Bard, Marquardt und Co.“ die von dem völkischen Kunsthistoriker und Architekten Cornelius Gurlitt (1850-1938) herausgegebene Sammlung *Die Kultur. Sammlung illustrierter Einzeldarstellungen*.

IV.

Mit der Veröffentlichung von Gustav Landauers Monographie *Die Revolution*, die eine ausführliche „Würdigung des Mittelalters“ und eine Darlegung seines Revolutionsverständnisses auf der Folie neuzeitlicher revolutionärer Prozesse enthält, lag eine Schrift vor, die thematisch, vor dem Hintergrund der gescheiterten Russischen Revolution von 1905, „vielleicht der delikateste Gegenstand, der in der ‚Gesellschaft‘ überhaupt behandelt wurde“⁴⁹, war. Zugleich kann sie bis heute als eine grundlegende Geschichtsphilosophie des Anarchismus betrachtet werden. Neben *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (1903) und dem *Aufruf zum Sozialismus* (1911) zählt sie zu seinen Hauptwerken, ohne deren Lektüre ein Verständnis seines föderativ-kommunitären Anarchismus nicht möglich ist.⁵⁰ In *Die Revolution* untermauert Landauer seinen Traditionsbegriff, der auf der Betonung historischer Gemeinschaftserfahrungen vor allem im Hoch- und Spätmittelalter gründet, ohne allerdings die historischen Gegebenheiten dieser Zeit anzustreben. Ins Zentrum seiner Betrachtungen nahm er den im *Sozialist* (1909-1915), der von ihm begründeten und herausgegebenen libertären Zeitschrift des „Sozialistischen Bundes“, vorgestellten Gedanken des französischen Renaissancegelehrten Étienne de La Boétie (1530-1563), dem „jugendlichen Präzeptor aller Revolutionäre“⁵¹, von der „freiwilligen Knechtschaft“ auf.⁵² Damit gebührt Gustav Landauer das Verdienst, diesen

⁴⁹ Mendes-Flohr: *Von der Mystik zum Dialog* (vgl. Anm. 5), S. 124.

⁵⁰ Vgl. hierzu: GLAS, Bd. 7: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (2011) und GLAS, Bd. 11: *Aufruf zum Sozialismus. Ein Vortrag* (2015) – jeweils als textkritische Ausgaben.

⁵¹ Gustav Landauer: *Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung* (1918), in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 254-260 [hier: S. 259].

⁵² Im *Sozialist* veröffentlichte Gustav Landauer in sechs Folgen vom Herbst 1910 bis Anfang 1911 La Boéties *Discours*. Hierzu auch: Étienne de La Boétie: *Von der freiwilligen Knechtschaft*, überarbeitete u. ergänzte Fassung der Übersetzung v. Gustav Landauer, hrsg. u. mit einem Vorwort v. Ulrich Klemm sowie mit einem Essay v. Siegbert Wolf: „*Ohne Herrschaft; An-Archie*“ – *Zu Gustav Landauers Rezeption von Étienne de La Boétie* (S. 61-65), Frankfurt am Main 2009. Wie aus einem Schreiben Gustav Landauers an Max Nettlau hervorgeht, plante Landauer bereits Anfang 1908 La Boéties *Discours* zu übersetzen (Gustav Landauer an Max Nettlau vom 27.01.1908; Max Nettlau Papers, IISG Amsterdam, Inv.nr. 734).

klassischen und zugleich hochaktuellen Text für das deutschsprachige Lesepublikum wieder entdeckt zu haben:

„[...] dieser Essay [...] repräsentiert den Geist, von dem wir sagen, dass er Geist ist nur in der Negation, dass er aber in der Negation Geist ist: die Ahnung und der noch nicht auszusprechende Ausdruck des Positiven, das heraufkommt. Dieser Essay verkündet, was in anderen Sprachen später Godwin und Stirner und Proudhon und Bakunin und Tolstoj sagen werden: In euch sitzt es, es ist nicht draußen; ihr selbst seid es; die Menschen sollten nicht durch Herrschaft gebunden sein, sondern als Brüder verbunden. Ohne Herrschaft; Anarchie. Aber das Bewußtsein fehlt oder ist kümmerlich entwickelt, daß es heißen muß: Nicht durch Herrschaft, sondern –.“⁵³

Die mit dem Erscheinen der Reihe *Die Gesellschaft* verbundene mediale Aufmerksamkeit kam Gustav Landauers *Revolutions*-Essay gleichermaßen zugute. Am 31. März 1908⁵⁴ informierte ihn Martin Buber über die anerkennende Rezension des Publizisten Carl (Karl) Jentsch (1833-1917) in *Die Zeit* (Wien)⁵⁵:

„Die meisten Kritiker werden das Büchlein geistreich nennen; ich nenne es ein bedeutendes Buch. Der Verfasser schaut klar und dringt tief ein. [...] Ich widerstehe der Versuchung, davon [...] etwas zu verraten, und sage nur, dass man auf jeder Seite Interessantes, Frappantes findet. Ich wünsche nämlich dem Büchlein so viele Leser, dass die Taktik des Totschweigens versagt, die von mehreren Kreisen versucht werden wird; denn von vielen wird es als sehr unbequem empfunden werden.“

Bereits wenige Tage später, am 10. April 1908⁵⁶, weist Buber seinen Freund auf eine weitere erfreuliche Besprechung im *Dresdner Journal* vom 06. April d. J.⁵⁷ hin:

⁵³ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 109.

⁵⁴ MBA 350/62a. 26.

⁵⁵ Karl Jentsch: *Die Revolution* [Rez.], in: *Die Zeit* (Wien), 7 (1908), Nr. 1981, Sonntag, 29.03.1908, S. 21 [Bücher]. – Karl (Carl) Jentsch (1833-1917), Theologe, Schriftsteller, Publizist. Veröffentlichte 1909 in der von Martin Buber herausgegebenen Reihe *Die Gesellschaft* den Band *Die Partei* (Bd. 30).

⁵⁶ MBA 350/62a. 29.

⁵⁷ - g. - [Rez.], in: *Dresdner Journal. Königlich Sächsischer Staatsanzeiger*, Nr. 80, 06.04.1908, 2. Beil., S. 9 f. [= *Bücherschau*]. Vgl. hierzu: Martin Buber an Gustav Landauer vom 10.04.1908 (MBA 350/62a. 29): „Unterzeichnet ist die [...] Besprechung: - g. -, lies: Hofrat Willy Doenges

„Die fesselnd geschriebenen Bücher dieser Sammlung kann auch der mit grossem Gewinn für seine Anschauung lesen, der den vorgetragenen Gedanken und Anschauungen gegenüber zum Widerspruch veranlasst wird. Das Landauersche Buch über ‚Die Revolution‘ z. B. vermag ihm einen vollkommen genügenden Begriff von dem Wesen der materialistischen Geschichtserfassung zu geben, macht ihn also, ohne dass er die umfangreichen Werke nachliest, die von den Gelehrten des Sozialismus über diesen Gegenstand geschrieben worden sind, fähig, sich ein Urteil darüber zu bilden, wie der Sozialismus die Geschichtsentwicklung betrachtet.“⁵⁸

Besonders angetan ist Landauer von der Rezension Samuel Saengers (1864-1944) in der renommierten Berliner Literaturzeitschrift *Die neue Rundschau*⁵⁹:

„Gustav Landauers *Revolution* [...] verdient eine herzliche, warme, dringende Empfehlung. Die Arbeit ist die Äußerung einer innerlich reichen, in ihren Grundinstinkten wahrhaftigen Persönlichkeit, die abseits steht vom Getriebe der sich, nur sich wollenden Menschen. Dieser lebenswürdigste aller theoretischen Anarchisten steckt voll Lyrik; [...] Überhaupt ist ja das ganze Büchlein, wie sein Urheber, erfüllt von Liebe, von Geist, von schaffender Lust, vom Glauben an die verbindende, vereinigende [...] Kraft unserer sozialen Urtriebe [...]. Wir nennen den Glauben utopisch, der da wähnt, inmitten einer Gemeinschaft von Menschen wie sie sind solche Rauschzustände verewigen zu können; aber Menschen, die solchen Glauben ehrlich hegen, lieben wir.“⁶⁰

Und beim aus der Berliner Volksbühnenbewegung bekannten Dramatiker und Theaterkritiker Julius Bab (1880-1955) bedankt sich Landauer am 03. Mai 1908 herzlich:

[...]“ – Willy Doenges (1866-1932), Kunsthistoriker, Journalist und Verleger, langjähriger Hauptschriftleiter des *Dresdner Journal* bzw. der *Sächsischen Staatszeitung*, Mitarbeiter des *Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur* (Berlin).

⁵⁸ - g. - [Rez.] (vgl. Anm. 57), S. 10 [Kursivierung im Original unterstrichen].

⁵⁹ Hierzu: Martin Buber an Gustav Landauer vom 31.05.1908 (MBA 350/62a. 34) und Gustav Landauer an Martin Buber vom 01.06.1908 (MBA 350/61. 20).

⁶⁰ S.[amuel] Saenger: *Die Revolution* [Rez.], in: *Die neue Rundschau* (Berlin), 19 (1908), Bd. 1, Sechstes Heft, Juni 1908, S. 922 f. – Samuel Saenger (1864-1944), Gymnasiallehrer in Berlin, Publizist, Redakteur, Mitarbeiter der Zeitschriften *Die Nation*, *Die Zukunft*, viele Jahre Redakteur der Zeitschrift *Neue Rundschau*, nach dem Ersten Weltkrieg Tätigkeit als Diplomat, in den 1930er Jahren Emigration nach Frankreich, später in die USA.

„Ihr Brief über meine ‚Revolution‘ hat mir rechte Freude gemacht. Sie haben betont, was auch mir das Wesentliche der Schrift ist; [...] Noch ein Wort zur ‚Revolution‘ zu sagen, bin ich mir wohl bewusst, und weiß es auch durch allerlei Zeugnisse, daß das Büchlein etwas mehr ist als eine sozialpsychologische Monographie und daß es Wirkung thun sollte [...]“, wobei sich Landauer zugleich bewusst war, dass es „von vielen [...] als sehr unbequem empfunden werden“ wird.⁶¹

Der Publizist und Schulreformer Immanuel Lewy (1884-1970) attestiert dem Buch Tiefsinnigkeit, „Lebenswärme“ und „Gedankenhoheit“.⁶² Ebenfalls voll des Lobes ist der libertäre Publizist und Theater- und Literaturkritiker Mojżesz Kanfer (1880-1942):

„Dies Buch hat ein *Mensch* und kein Bildungsphilister geschrieben. Das bedeutet viel, sehr viel. Wenn uns dieses Buch zum Widerspruch reizt, wenn wir zu jedem Ja ein Nein sagen müssen, so bleibt doch dieses Bindende zwischen uns, dass wir Alle Suchende sind. [...] Der Weg, den wir alle Suchenden gehen[,] ist eben im Allgemeinen unser Weg, wenn auch ein jeder von uns seine eigene Strasse einschlägt.“⁶³

⁶¹ GLAA 109; Leo Baeck Institute, New York: Julius Bab Collection, 1895-1977 (Correspondence). Der von Gustav Landauer erwähnte Brief Julius Babs konnte in den einschlägigen Archiven: Gustav Landauer-Archiv (IISG Amsterdam), Julius Bab Collection (LBI, New York), Julius-Bab-Archiv (Akademie der Künste, Berlin) und in der Public Library, New York, nicht aufgefunden werden. Siehe auch: Gustav Landauer an Julius Bab vom 10.05.1907 (GLAA 109; Julius Bab Collection, Correspondence): „Hat Ihnen mein Bruchstück über die Kultur des Mittelalters [siehe Anm. 18 – S.W.] etwas gegeben?“; Gustav Landauer an Julius Bab vom 04.06.1907: „Mich freut sehr, daß mein Aufsatz vom Mittelalter Ihnen das gab, was er geben sollte. Dann wird Ihnen das Buch, aus dem er herausgerissen ist, noch mehr geben.“ (Julius Bab Collection, Correspondence). Vgl. hierzu auch das Schreiben Gustav Landauers an Constantin Brunner vom 17.12.1907 (GLAA 83).

⁶² L.[ewy]: *Die Revolution*. (vgl. Anm. 3). Vgl. hierzu auch: Martin Buber an Gustav Landauer vom 09.07.1908 (MBA 350/62a. 36).

⁶³ M.[ojżesz] (Moshe) Kanfer: *Betrachtungen über die Revolution (Zu Landauers Essay: „Die Revolution“)*, in: *Der freie Arbeiter. Anarchistisches Wochenblatt* (Berlin), 6 (1909), Nr. 8, 20.02.1909, Beiblatt, S. 1 f. (I) u. Nr. 14, 03.04.1909, Beiblatt, S. 1 f. (II) [hier: Ebd., Nr. 14, 03.04.1909, Beiblatt, S. 2] – Mojżesz (Moshe) Kanfer (1880-1942 Vernichtungslager Belzec), Pseud.: Moassi, -assi, -si, M. K, Dr. jur., stammte aus Galizien, Jurist, Publizist, Literatur- und Theaterkritiker, Anarchist, später sozialistischer Zionist, befreundet mit dem hebräischen Schriftsteller und Literaturnobelpreisträger Samuel Joseph Agnon (1888-1970) (siehe hierzu: Samuel J. Agnon: *Nur wie ein Gast zur Nacht. Roman*, Frankfurt am Main 1964, S. 314), Schul-

Unerwartetes Interesse an Landauer Revolutionsschrift kommt von katholischer Seite, worüber er seinem Freund Buber berichtet:

„Bei S.B. [Sozialistischer Bund – S.W.] fällt mir [...] O.S.B.⁶⁴ ein, was doch der Benediktinerorden ist. Denken Sie, ich bekomme heute von einem Pater O.S.B. aus dem Missionskloster Maria Hilf in Vilshofen (Niederbayern)⁶⁵ einen Brief, worin ich gebeten werde, mein interessantes Werk ‚Die Revolution‘ der Kloster-

verweis vom Gymnasium in Buczacz/Galizien wegen anarchistischer Aktivitäten, Matura in Brzeżany/Galizien, Studium der Rechtswissenschaften in Wien und Lwow, das er dort 1908 mit der Promotion abschloss, Lehrer in Chełm, später Journalist in Krakau. Während des Ersten Weltkriegs Kriegsteilnehmer als Offizier in der österreichischen Armee, unterrichtete in den frühen 1920er Jahren polnische Literatur in Wilna/Litauen, danach in Krakau. Mitherausgeber polnisch-jüdischer Zeitungen (u. a. *Chwila*, *Nowy Dziennik*), Übersetzer (u. a. Max Brod), Mitbegründer der „Freunde des jüdischen Theaters in Polen“, Vizepräsident der Vereinigung polnischer Journalisten. Veröffentlichte auch in der von Pierre Ramus herausgegebenen Zeitschrift *Die Freie Generation. Dokumente der Weltanschauung des Anarchismus* und in *Neues Leben. Anarchistisch-sozialistische Wochenschrift* (Berlin). Siehe auch: Moshe Kanfer: *Sozialismus in Polen*, in: *Der freie Arbeiter*, 2 (1905), Nr. 43-47, 28.10., 04.11., 11.11., 18.11. u. 25.11.1905. Über Moshe Kanfer siehe: Werner Portmann: *Die wilden Schafe. Max und Siegfried Nacht. Zwei radikale jüdische Existenzen*, mit einem Vorwort v. Siegbert Wolf, Münster 2008, S. 19, 36, 37, 39, 40, 43, 85, 111 u. 118. – Siehe auch die Rezension von Werner Daya: *Die Revolution [Zu: Gustav Landauer, Revolution. Frankfurt. 1907] [Rez.]*, in: *Der Demokrat. Zeitschrift für freiheitliche Politik und Literatur*, hrsg. v. Georg Zepler u. Franz Pfemfert (Berlin), Bd. 2, 1910, H. 41, Beil. – Werner Daya, Pseud.: Werner M. Karfunkelstein (1881-1941), Sozialökonom, Ingenieur, Schriftsteller und Übersetzer, Sozialdemokrat (bis 1904), danach Anarchist (u. a. in der Schweizer Gruppe „Weckruf“), Mitherausgeber der Zeitschrift *Kampf. Zeitschrift für gesunden Menschenverstand* (Berlin) (Neue Folge, 1904/05), Autor von *Der Anarchist* (Berlin), um 1918 Generalsekretär der Deutschen Demokratischen Partei in Bayern, seit 1920 als Generalvertreter in der Metallindustrie tätig, emigrierte im Frühjahr 1938 aufgrund seiner jüdischen Herkunft von Berlin nach London. – Zu erwähnen sind des Weiteren Martin Bubers Hinweise auf Besprechungen in Strassburger Zeitungen: Martin Buber an Gustav Landauer vom 29.09.1908 (MBA 350/62a. 43): „Die Strassburger Zeitung nennt die ‚Revolution‘: ‚eine geistvolle Kennzeichnung der modernen Welt und ihrer unlösbaren Probleme.‘“ – Martin Buber an Gustav Landauer vom 16.10.1908: „[...] ich kann mir nicht versagen, Ihnen [...] folgende Äusserung der Strassb.[urger] Post (nicht mit der Str.[assburger] Zeitung zu verwechseln) über die ‚Rev. [olution]‘ mitzuteilen: ‚Die Meinung des Verfassers ist falsch, dass unser Weg über Unbekanntes, Tiefbegrabenes und Plötzliches geht. Seit Deutschlands Einigung wissen wir, dass wir unseren Weg in ruhiger, friedlicher Fortentwicklung gehen werden.‘“ (MBA 350/62a. 44). Der Historiker und völkische ‚Rassentheoretiker‘ Albrecht Wirth (1866-1936) dagegen beanstandete die „stark philosophisch veranlagte ‚Sprache‘ von Mauthner und die ‚Revolution“

bibliothek als Donum auctoris⁶⁶ zu verehren! Da ich doch nicht sicher bin, ob der Gute es wirklich gelesen hat, werde ich es ihm zur Lektüre leihweise schicken und bemerken, dass ich es gerne schenke, wenn er es nach dem Lesen behalten will. Immerhin, die Benediktiner sind offenbar unsere Freunde, denn auch meine Frau ist von der ‚Gottesminne‘⁶⁷, einem von den Benediktinern herausgegebenen Blatt, schon um Beiträge ersucht worden.“⁶⁸

V.

Die Kernaussage in Gustav Landauers geschichtsphilosophischer Monographie *Die Revolution* lautet: „Die Revolution ist angewandte Sozialpsychologie“⁶⁹:

von Landauer.“ (In: *Der Tag* [Berlin], 08.03.1908; zit. in Wiehn: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“*, in: Ders.: *Martin Buber als Soziolog* [vgl. Anm. 5], S. 66 f.).

⁶⁴ lat.: Ordo Sancti Benedicti.

⁶⁵ Gemeint sind die Benediktiner-Missionare des Klosters Maria Hilf am Schweiklberg bei Vils-hofen, heute: Benediktinerabtei Schweiklberg. Auf meine schriftliche Anfrage vom 16.12.2015 teilte mir der Archivar der Missionsbenediktinerabtei Schweiklberg, Pater Matthäus, am 22. und 23.12.2015 in zwei Gesprächen, für die ich mich an dieser Stelle nochmals herzlich bedanke, mit, dass das Kloster damals noch kein Archiv aufgebaut hatte und dass obendrein während der NS-Zeit fast alle Klosterarchivalien (auch die Bibliothek) vernichtet worden sind. Im Frühjahr 1941 beschlagnahmte die Gestapo das Kloster und vertrieb die dort lebenden Mönche, die erst 1945 wieder aus dem Exil zurückkehren konnten.

⁶⁶ lat.: Autorengabe bzw. -geschenk.

⁶⁷ *Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtkunst* (Münster), 1 (1903) – 5 (1907), 6 (1911/12) u. 7 (1912/13). Eine Durchsicht der für diesen Zeitraum zu berücksichtigenden Jahrgänge 1 (1903) bis 5 (1907) ergab keine Mitarbeit von Hedwig Lachmann (1865-1918) an dieser Zeitschrift.

⁶⁸ Gustav Landauer an Martin Buber vom 15.09.1908 (MBA 350/61. 23; auch in: LBr I, S. 209-211 u. Ausz. in: BuBr I, S. 264); Martin Buber an Gustav Landauer vom 21.09.1908 (MBA 350/62a. 40; Ausz. in: BuBr I, S. 265): „Das Interesse der Benediktiner für die Revolution ist in der Tat merkwürdig. Wie ist die Sache ausgegangen?“

⁶⁹ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 55. Vgl. hierzu auch: Norbert Altenhofer: *Die zerstörte Überlieferung. Geschichtsphilosophie der Diskontinuität und Traditionsbewußtsein zwischen Anarchismus und konservativer Revolution*, in: Thomas Koebner (Hrsg.): *Weimars Ende. Prognosen und Diagnosen in der deutschen Literatur und politischen Publizistik 1930-1933*, Frankfurt am Main 1982, S. 330-347; Max-Otto Lorenzen: *Der Geist der Dialektik oder Die Erschöpfung der Kritik*, Hannover 1979; Bernd Leineweber: *Beziehungsnot, oder: Wie man aus dem Kapitalismus austritt, wie man den Sozialismus beginnt. Zur politischen Philosophie von Gustav Landauer*, in: Ders.: *Pflugschrift. Über Politik und Alltag in Landkommunen und anderen Alternativen*, Frankfurt am Main 1981, S. 79-128; Rolf Cantzen: *Weniger*

„Mit ganz anderm Sinn und Mut als zu Anfang können wir nun also nach dieser Betrachtung wiederholen: treiben wir Sozialpsychologie, treiben wir Revolution. Wir treiben sie, indem sie uns treibt. Die strenge wissenschaftliche Deduktion aber wollen wir fürs erste beiseite lassen; nicht auf allzu lange freilich; nur bis zur nächsten Eiszeit.“⁷⁰

Dies meint, „die Erscheinung der Revolution vom Standorte der sozialen Psychologie zu betrachten“, denn „die Sozialpsychologie ist selbst nichts anderes als die Revolution.“⁷¹ Als Sozialpsychologen, sprich: aufklärerische Revolutionäre in diesem Verständnis, bezeichnet Landauer etwa den Philosophen und Schriftsteller Voltaire (1694-1778), den Schriftsteller, Philosophen und Pädagogen Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sowie den individualanarchistischen Philosophen und Journalisten Max Stirner (1806-1856). Historisch betrachtet sei die Enthauptung des englischen Königs Karl I. (1600-1649) am 30. Januar 1649 in London sowie die Erstürmung der Bastille am 14. Juli 1789 in Paris angewandte Sozialpsychologie gewesen. Landauer unterscheidet strikt zwischen ‚politischen‘ und ‚sozialen‘ Revolutionen, wobei er politische Revolutionen in der Neuzeit, die er als „Antithese zum Mittelalter“⁷² beschreibt, ansiedelt. So richtet er seinen Fokus vor allem auf die sozialen und geistigen, weniger auf die politischen Aspekte von Revolutionen. Damit distanziert er sich von sämtlichen deterministischen – auch historisch-materialistischen – Konzepten, wonach ein politischer „Wechsel der Herrschaftsform [...] automatisch neue und bessere soziale Bedingungen herbeiführt.“⁷³ Für Landauer dagegen vermag allein die soziale, nicht die politische Revolution eine grundlegende geistige und kulturelle Regeneration zu realisieren, die wiederum „ganz und gar von unserem Willen, von unserer inneren Macht“ abhängt.⁷⁴

Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus, Frankfurt am Main 1987 [weitere Aufl.].

⁷⁰ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 67.

⁷¹ Ebd., S. 55.

⁷² Thorsten Hinz: *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Berlin 2000, S. 193.

⁷³ Mendes-Flohr: *Von der Mystik zum Dialog* (vgl. Anm. 5), S. 125.

⁷⁴ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 65.

Des Weiteren beschreibt Gustav Landauer die Revolution nicht als einmaligen Vorgang, sondern als einen sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozess, „der nach vorne offen ist“⁷⁵ – als permanente Tat. Aufgabe und Ziel einer sozialen Revolution sei die Schaffung völlig neuer sozialer Arrangements und Beziehungsformen der Menschen untereinander und im Verhältnis zur Natur, beginnend von innen heraus.⁷⁶ Bislang beschränkten sich, so Landauer, Revolutionen zumeist auf umstürzende Massenaktionen, die nichts bzw. wenig an der grundsätzlichen Aufrechterhaltung politischer (Staats-)Macht veränderten. Da eine freiheitlich-sozialistische Gesellschaft nur außerhalb des bestehenden kapitalistischen (National-)Staates⁷⁷ reifen kann, nicht jedoch im Rahmen bestehender politischer Organisationen (Parteien, Parlamente usw.), und ihre Verwirklichung zugleich mitnichten auf eine ferne Zukunft verschoben werden soll, erschließt die Revolution allein für diejenigen Menschen neue Kräfte, welche sie bereits zuvor, in der kapitalistisch-etatistischen Gesellschaft, entwickelt haben. Denn fehlen diese Impulse der Regeneration – Stichwort: Selbstkultivierung –, dann wird sich die Revolution, davon ist Landauer zutiefst überzeugt, immer wieder auf restaurativen Pfaden verirren.

VI.

Bereits vor den bis heute aktuellen geschichtsphilosophischen Betrachtungen des Philosophen und Kulturkritikers Walter Benjamin (1892-1940), vor allem seinen fragmentarischen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (1940), die mittels der „Konstruktion einer *kritischen* Beziehung zur Ver-

⁷⁵ Bernhard Braun: *Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers*, Idstein 1991, S. 86.

⁷⁶ Gustav Landauer: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900/1901), in: GLAS, Bd. 7: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, textkritische Ausgabe der Erstauflage von 1903 (2011), S. 131-147.

⁷⁷ Vgl. hierzu jüngst: Siegbert Wolf: „*Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat*“. Gustav Landauers Lust zum Ohne-Staat als Brücke zwischen klassischem und postmodernem Anarchismus, in: Peter Seyferth (Hrsg.): *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*, Baden-Baden 2015, S. 191-202.

gangenheit“⁷⁸ jenseits objektivistischer ‚Vergegenwärtigung‘ eine nachhaltige Kritik am Historismus und zugleich am marxistischen Fortschrittsbegriff beinhalten, findet sich in Gustav Landauers Revolutionse ssay von 1907 „eine Alternative zum Historischen Materialismus“⁷⁹ als auch gegenüber der „Vorstellung, dass [...] die Transformierung der Ereignisse und Werke der Vergangenheit in Geschichtserkenntnis“, d. h. „als ein[...] Besitz-erwerb“⁸⁰, möglich sei. Davor gefeit sei man allerdings nur dann, wenn man Geschichte nicht verkürzt betrachtet oder sogar für gegenwärtige Zwecke instrumentalisiert. So bewertet Landauer die Menschheitsgeschichte mitnichten als eine Bewegung, die naturgesetzlich „von der Gegenwart in die herrschaftsfreie, anarchistische Zukunft führt.“⁸¹

Seine radikale Fortschrittskritik am etatistischen Kapitalismus und neuzeitlichen Nationalstaat verbindet sich vielmehr mit entsprechenden Überlegungen, wie der europäische Fortschrittsbegriff konkret zu überwinden sei. Adressat seiner Zurückweisung des linearen bürgerlichen Fortschritts- glaubens ist vor allem die reformistische deutsche Sozialdemokratie seiner Zeit. Erlösung und Befreiung richtet er, statt an einer vermeintlichen Kontinuität, an Diskontinuitäten der historischen Zeit aus. Diesen Gedanken hat Walter Benjamin, der Landauers *Revolutions-Essay* kannte⁸², wenige Jahrzehnte später in seinen geschichtsphilosophischen Thesen großartig herausgearbeitet.⁸³ Gustav Landauer sah in der Geschichte „kein einheitliches

⁷⁸ Vgl. hierzu: Gagnebin: *Über den Begriff der Geschichte* (vgl. Anm. 2), S. 286. Eine Rezeption Walter Benjamins aus libertärer Sicht bietet: Gerhard Gräber: *Angelus Novus – Der Engel der Anarchie. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*, in: *Anachronistische Hefte. Zeitschrift für unzeitgemäßes Denken* (Karlsruhe), H. 1/1980, S. 5-59.

⁷⁹ Gräber: *Angelus Novus* (vgl. Am. 78), S. 6.

⁸⁰ Gagnebin: *Über den Begriff der Geschichte* (vgl. Anm. 2), S. 286.

⁸¹ Gräber: *Angelus Novus* (vgl. Am. 78), S. 7.

⁸² Walter Benjamin kannte die Hauptschriften Gustav Landauers: *Skepsis und Mystik* (1903), *Die Revolution* (1907) und *Aufruf zum Sozialismus* (1911). Seine Kritik am Marxismus ist von Landauers Werk mitgeprägt: etwa am Primat der Ökonomie des Marxismus, an der unzureichenden Staatskritik und vor allem hinsichtlich des Geschichtsverständnisses. Benjamin war Landauer im Rahmen der freideutschen Jugendbewegung begegnet und unterschrieb 1916 die von Landauer formulierte *Petition für das Preußische Abgeordnetenhaus* für den von der Berliner Universität relegierten Studenten Ernst Joël (1893-1929). Hierzu: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 89-102.

⁸³ Für Walter Benjamin ist der „Begriff des Fortschritts in der Idee der Katastrophe zu definie-

Fortschreiten, sondern Werden, Blühen, Altern und Vergehen von Kulturen.“⁸⁴ Entgegen der weitverbreiteten Annahme eines linearen Geschichtsprozesses interpretiert er Geschichte als räumlich und zeitlich gebrochen, wobei die Möglichkeit, das Kontinuum der Geschichte aufzubrechen, immer existiere:

„Denn für uns besteht die Menschengeschichte nicht aus anonymen Prozessen und nicht bloß aus der Häufung vieler kleiner Massengeschehnisse und Massenunterlassungen; für uns sind die Träger der Geschichte Personen, und für uns gibt es auch Schuldige.“⁸⁵

Indem Landauer auf die „revolutionäre Theorie und Praxis des Subjekts“⁸⁶ fokussierte, richtete er sich an den Traditionen der Unterdrückten, Beleidigten und Geknechteten aus. Anstelle der „abstrakte[n] historische[n] materialistische[n] Theorie der Geschichte“⁸⁷ verwarf er den im Fortschrittsdenken zentral enthaltenen Begriff der Entwicklung:

„Es geht nicht nur darum, ob irgend eine Entwicklung nach irgendeinem Maßstab fortschrittlich sei oder nicht, sondern der Punkt ist, dass der bisherige Geschichtsverlauf sich der Kategorie der Entwicklung grundsätzlich sperrt.“⁸⁸

ren. [...] Die Rettung hält sich an den kleinen Sprung in der kontinuierlichen Katastrophe.“ (Walter Benjamin: *Charles Baudelaire*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Sieben Bände (in 14 Teilbänden), Frankfurt am Main 1972 ff., Bd. I: *Abhandlungen*. 2. Teil, S. 683).

⁸⁴ Lutz Bredlow: *Die Wurzeln der Empörung. Betrachtungen zum „Verwirklichungssozialismus“ Gustav Landauers*. 2 Teile, in: *Auf dem Misthaufen der Geschichte. Das Magazin für den modebewussten Anarchisten*, Nr. 1, hrsg. v. Stefan Blankertz, Münster / Wetzlar 1978, S. 26-51, hier: T. 2: *Das Notwendige, das Mögliche*, S. 50.

⁸⁵ Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 50), S. 70. Auch hier findet sich wieder eine erstaunliche Nähe zu Walter Benjamins geschichtsphilosophischen Betrachtungen in *Über den Begriff der Geschichte*, wo er das gelebte Zeitempfinden, z.B. religiöser Juden, als im Eingedenken erfahrbar (Zachor!) schildert: „Den Juden wurde die Zukunft [...] nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“ (vgl. hierzu: Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* [vgl. Anm. 2], S. 42).

⁸⁶ Gräber: *Angelus Novus* (vgl. Am. 78), S. 14.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., S. 38.

Geschichte ist für Landauer „umfassend, d.h. als Rettung der Vergangenheit, nur rezipierbar im praktischen Vollzug der Revolution [...]“.⁸⁹ Die hierin als Einheit gedachte Geschichte und Freiheit findet sich wieder in der „Kritischen Theorie“ um Max Horkheimer (1895-1973) und Theodor W. Adorno (1903-1969), wonach „das Verhältnis von Individuum und Freiheit, das ja mit dem Verhältnis des Allgemeinen, der großen objektiven Tendenz, zum Besonderen weitgehend identisch ist.“⁹⁰

Zur Unterstreichung der Prozesshaftigkeit seines Revolutionsverständnisses schlug Gustav Landauer vor, die bisherige Geschichtsperiodisierung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit durch diejenige in Fremdgegeschichte (Assyrer, Perser, Ägypter, Chinesen, Inder, Uramerikaner usw.), Nachbargeschichte (Juden, Griechen und Römer) und eigener Geschichte seit dem Entstehen des Christentums zu ersetzen.⁹¹ Allerdings erweist sich dieses Periodisierungsschema als einigermaßen problematisch, vor allem hinsichtlich der Einteilung des europäischen Judentums in den Bereich der Nachbargeschichte:

„Auch das Judentum hat, so paradox es klingt, sein christliches Mittelalter hinter sich, und die Juden der letzten Jahrhunderte gehen den selben Weg des Verfalls und Übergangs wie alle andern, gleichviel, ob sie noch einmal zu selbständigem Volkstum kommen oder nicht. Doch kommt für unsere Betrachtung das Schicksal der modernen Juden, deren Kultur verschlafen-traumhaft in die der andern Völker hineingesprenkelt ist, nicht in Betracht; wir reden hier nur von dem Verhältnis der alten Völker zu unsrer eigenen Geschichte. So betrachtet sind Griechen-Römer und Juden nicht die Vorfahren unserer eigenen Geschichte; die Christenheit oder Europa bedeutet vielmehr einen neuen Beginn: ausgeruhte Völker haben Griechisches, Römisches, Jüdisches in sich gegessen, verdaut und in eine neue Kultur hinein Schritte getan.“⁹²

⁸⁹ Ebd., S. 28.

⁹⁰ Theodor W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Nachgelassene Schriften, Abt. IV: Vorlesungen*, Bd. 13, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. dem Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt am Main 2001, S. 11 [1964/1965; Vorlesung: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, WS 1964/65].

⁹¹ Zur Begründung dieser Einteilung siehe: Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 69.

⁹² Ebd., S. 70.

Dieses Zitat belegt Landauers weitreichende Assimilation und die zum damaligen Zeitpunkt noch tiefsitzende Identifikation mit der christlichen Dominanzkultur. So hat er sich erst in den nachfolgenden Jahren – besonders unter dem Einfluss Martin Bubers – seinen jüdischen Wurzeln angenähert und sich selbstbewusst zu seinem Judentum bekannt.⁹³

Um seine These von einer Diskontinuität der historischen Zeit zu untermauern, bedient sich Gustav Landauer jüdischer und griechischer Denksätze, der französischen Sozialtheorie (z.B. Étienne de La Boétie) und darüber hinaus Strömungen der mittelalterlichen mystischen Tradition sowie sprachkritischer Einsichten.⁹⁴ Damit gelingt es Landauer, den Begriff der Linearität von Geschichte und Zeit zu überwinden und stattdessen einen gegenläufigen Rhythmus der Geschichte aufzuzeigen. Trotz berechtigter „Bedenken gegen die auf die Geschichte angewandte automatische Kausalität“⁹⁵ bewahrt er sich dennoch eine grundlegende Offenheit für zukünftige Geschichtsverläufe in Richtung einer freiheitlich-egalitären Gesellschaft. Für ihn ist die Revolution „kein Tag der Wende“, sondern Ergebnis einer langen, auch subversiven Vorbereitung bereits in der alten Gesellschaft⁹⁶: „Die Revolution in diesem Sinne ist nicht eine Zeitspanne oder Grenze, sondern ein Prinzip, das über weite Zeiträume hinweg [...] immer weiter schreitet.“⁹⁷ Der französische Philosoph Daniel Bensaïd (1946-2010) schreibt dazu in seiner auf Landauers Revolutionsschrift Bezug nehmenden Studie über Walter Benjamin:

„Die Revolution [...] flieht vor der Definition. Sie übersetzt in einem glanzvollen Bild das essentielle Unvollendete, das permanente Unbefriedigtsein. Sie erreicht nie ihr Ziel. Sie landet nie und ruht sich nie unter den Blicken aus.“⁹⁸

⁹³ Vgl. hierzu grundlegend: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012), vor allem die Einleitung des Herausgebers, S. 24-49 (Kapitel: *Judentum*).

⁹⁴ Vgl. hierzu: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012) u. GLAS, Bd. 7: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (2011).

⁹⁵ Daniel Bensaïd: *Walter Benjamin. Links des Möglichen*, mit einem Vorwort v. Enzo Traverso, Hamburg 2015, S. 95. Der französische Philosoph und Trotzist Bensaïd (1946-2010) nimmt in seinem Buch, ausgehend von Walter Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen, wiederholt auf Gustav Landauers Essay *Die Revolution* Bezug (S. 70, 95, 99, 103 u. 227).

⁹⁶ Ebd., S. 97.

⁹⁷ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 60.

⁹⁸ Bensaïd: *Walter Benjamin* (vgl. Anm. 95), S. 98.

In diesem Verständnis sind für Landauer Zeiten des Niedergangs zugleich Zeiten des Übergangs. Die Wiedererinnerung der Vergangenheit und sein Projekt eines kommunitären Anarchismus verbinden sich so zur Zukunft:

„Die Revolte ist eine Sache der Erinnerung. Die Gegenwart des Gestern neigt sich bereits in die Vergangenheit, und die Gegenwart des heutigen Tages wird zur Vergangenheit von Morgen.“⁹⁹

VII.

Gustav Landauers Perspektive auf Geschichte ist bewusst „antihistorisch“¹⁰⁰. Im Gegensatz zu einer positivistischen, wissenschaftlich-objektivistischen Sicht auf die Vergangenheit – Landauer unterscheidet zwischen Geschichtswissenschaft und Geschichtsbetrachtung¹⁰¹ – erklärt er, dass Geschichtswissenschaft immer

„unter dem Einfluß unseres Willens, unserer gegenwärtigen Zustände, mit einem zusammenfassenden Wort: unseres Weges steht. Ich behaupte sogar, dass unser geschichtliches Gedächtnis viel weniger von den Zufällen der äußeren Überlieferung und Erhaltung abhängt als von unserem Interesse. Wir wissen von der Vergangenheit nur unsere Vergangenheit; wir verstehen von dem Gewesenen nur, was uns heute etwas angeht; wir verstehen das Gewesene nur so, wie wir sind, wir verstehen es als unseren Weg. Anders ausgedrückt heißt das, dass die Vergangenheit nicht etwas Fertiges ist, sondern etwas Werdendes. Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserem Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist.“¹⁰²

⁹⁹ Ebd., S. 75. Bei Walter Benjamin heißt es in *Über den Begriff der Geschichte* (These VI) entsprechend: „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen, ‚wie es denn eigentlich gewesen ist‘. Es heißt sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt.“ (vgl. hierzu Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* [vgl. Anm. 2], S. 33 u. 72).

¹⁰⁰ Altenhofer: *Die zerstörte Überlieferung* (vgl. Anm. 69), S. 333.

¹⁰¹ In *Die Revolution* begründet dies Gustav Landauer folgendermaßen: denn was „bei der Wissenschaft [...] das letzte, schwer errungene Ergebnis ist: das Werden, das ist hier [bei Betrachtung der Geschichte – S.W.] der allererste Ausgangspunkt.“ (Landauer: *Die Revolution* [vgl. Anm. 1], S. 54).

¹⁰² Ebd., S. 66.

Daraus folgt, dass auch die Vergangenheit nicht vergeht und nie abgeschlossen ist:

„Es ist so kein Unterschied und keine Trennung zwischen den Vorfahren, die ich bin, und den Vorfahren, die ich habe, und der Umwelt, aus der ich werde; und zwischen den Nachkommen, die ich bin, und den Nachkommen, die ich habe, und der Umwelt, zu der ich werde. Wohl aber ist ein Unterschied: zwischen mir und dir, wie zwischen Welt und Welt. Denn du bist nur mein winzig Teilchen und bist doch wie ich eine ganze Welt; und ich bin nur dein winzig Teilchen und bin doch wie du eine ganze Welt.“¹⁰³

Da jedoch die Vergangenheit nicht nur nie vergeht, sondern sich immer weiter verändert, wandeln sich mit jeder neuen Wirkung auch die sogenannten Ursachen:

„Die Vergangenheit ist das, wofür wir sie nehmen, und wirkt dem entsprechend sich aus; wir nehmen sie aber nach tausenden von Jahren als ganz etwas anderes als heute, wir nehmen sie oder sie nimmt uns mit fort auf den Weg.“¹⁰⁴

Für Gustav Landauer existieren zwei verschiedene Ebenen von Vergangenheit:

„Die eine Vergangenheit ist unsere eigene Wirklichkeit, unser Wesen, unsere Konstitution, unsere Person, unser Wirken. Was immer wir tun, die herüberlangenden und durchgreifenden lebendigen Mächte des Vergangenen tun es durch uns hindurch. Diese eine Vergangenheit manifestiert sich auf unendlichfache Art in allem, was wir sind, werden und geschehen. Unendlichfach in jedem Individuum, und wie viel unendlichfacher in dem Getriebe aller gleichzeitig Lebenden und ihren Beziehungen zu ihrer Umwelt. Alles was in jedem Moment überall geschieht, ist die Vergangenheit. Ich sage nicht, dass es die Wirkung der Vergangenheit ist; ich sage, sie ist es. Ganz etwas anderes aber ist jene zweite Vergangenheit, die wir gewahren, wenn wir zurückblicken [...] Jene andere Vergangenheit, nach der wir uns umblicken, die wir aus Überresten konstruieren, von der wir unseren Kindern berichten, die als Bericht der Vorfahren auf uns gekommen ist, hat den Schein der Starrheit, kann sich auch nicht, da sie zum Bild geworden, keine Wirklichkeit mehr ist, fortwährend verändern. Sie muss

¹⁰³ Ebd., S. 63.

¹⁰⁴ Ebd., S. 66.

vielmehr von Zeit zu Zeit, in einer Revolution der Geschichtsbetrachtung, revidiert, umgestürzt und neu aufgebaut werden.“¹⁰⁵

So gesehen, stellt sich für Landauer die Geschichte spätestens seit dem Spätmittelalter, mit der Reformation und den Bauernkriegen, als eine Geschichte andauernder revolutionärer Brüche dar.

VIII.

Vor allem im Mittelalter, „dieser bisher einzigen Blütezeit unserer eigenen Geschichte“, einer „Synthese von Freiheit und Gebundenheit“¹⁰⁶ sowie von Geistigkeit in Gestalt des Christentums, erkennt Gustav Landauer, gestützt auf die ethnographischen Studien des russischen Anarchisten Peter Kropotkin (1842-1921)¹⁰⁷, gelebte Vorbilder seines föderativ-kommunitären Anarchismus:

„[...] das christliche Zeitalter repräsentiert eine Stufe der Kultur, wo mannigfaltige Gesellschaftsgebilde, die ausschließlich sind und nebeneinander bestehen, von einem einheitlichen Geist durchdrungen eine in Freiheit sich zusammenschließende Gesamtheit vieler Selbständigkeiten darstellen. Wir nennen dieses Prinzip des Mittelalters im Gegensatz zum Prinzip des Zentralismus und der Staatsgewalt, das immer da eintritt, wo der gemeinsame Geist verloren gegangen ist, das Prinzip der Schichtung. Wir wollen nicht behaupten, es habe in der christlichen Zeit keinen Staat gegeben [...] aber jedenfalls hat es keinerlei Allgewalt des Staates, keinen Staat als Zentralform aller übrigen Formen der Gemeinschaft gegeben [...] die christliche Zeit wird charakterisiert [...] durch diese Gesamtheit von Selbständigkeiten, die sich gegenseitig durchdrangen, die sich durcheinander schichteten, ohne dass daraus eine Pyramide oder

¹⁰⁵ Ebd., S. 67.

¹⁰⁶ Ebd., S. 71.

¹⁰⁷ Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, autorisierte deutsche Ausgabe besorgt v. Gustav Landauer, mit einem Vorwort des Übersetzers, Leipzig 1904. Abdruck des Vorworts in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 69-72; Ders.: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, hrsg. v. Gustav Landauer, unverkürzte Volksausgabe, Leipzig 1908 [weitere Aufl.].

irgendwelche Gesamtgewalt geworden wäre. Die Form des Mittelalters war nicht der Staat, sondern die Gesellschaft, die Gesellschaft von Gesellschaften.“¹⁰⁸

Der von Gustav Landauer entwickelte Revolutionsbegriff trifft erst auf das Spätmittelalter, beginnend mit der Reformation, zu. Im christlichen Mittelalter dagegen erkennt er keine Notwendigkeit revolutionärer Umbrüche, da es bereits „über das verfügte, was das Ziel aller revolutionären Bestrebungen sein sollte: ‚Gemeingeist‘ schaffen, ‚Gemeingeist‘ sein.“¹⁰⁹

Neben dem Gemeingeist, dem er den „Ungeist“ der Neuzeit entgegenstellt, gründete der Zusammenhalt des Mittelalters zusätzlich auf dem „Prinzip der Schichtung“¹¹⁰. Als eine weitere Kategorie, zusätzlich zum „Gemeingeist“ und dem „Prinzip der Schichtung“, entwickelt Landauer einen „Maßstab dafür, ob eine Zeit eine Blütezeit, eine Höhe der Kultur ist [...]“¹¹¹ Diese prägen die Künste – in der „christliche[n] Ära die Baukunst“, in der Neuzeit „die Musik“.¹¹² Der kulturelle Geist „wuchert“¹¹³ seit dem 16. Jahrhundert in den Künstlern und Dichtern, die in enger Verbindung mit dem ‚Volk‘ stehen.¹¹⁴ Verbindender Geist und die Einheit des Mittelalters in Gestalt des Christentums sei, neben der scholastischen Theologie, vor allem von der Reformation¹¹⁵ zerstört, und schließlich durch die „Allgewalt des

¹⁰⁸ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 76 f. Gegenüber dem damals befreundeten Philosophen Constantin Brunner verteidigt er seine Mittelalterbegeisterung: „[...] was Sie [...] über die sogenannten barbarischen Völker des Mittelalters sagen, ist falsch und ist sogar empörend. Sie oller Griechen [bezugnehmend auf Brunners Bevorzugung der griechischen Antike – S.W.] haben keine Liebe zu diesen Dingen. [...] Da war gar viel Leben und segensreiches Leben in den Klöstern und Stiftungen, und was für eine herrliche Arbeit ist alles, was uns von der großen Zeit der Zünfte und Bruderschaften übrig geblieben ist.“ (Gustav Landauer an Constantin Brunner vom 19.07.1905, in: LBr I, S. 135-137 [hier: S. 136]).

¹⁰⁹ Hinz: *Mystik und Anarchie* (vgl. Anm. 72), S. 185.

¹¹⁰ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 77.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd., S. 78.

¹¹³ Ebd., S. 83.

¹¹⁴ Vgl. hierzu auch: Joachim Willems: *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Albeck bei Ulm 2001, S. 186-190.

¹¹⁵ Vgl. hierzu auch: Gustav Landauer: *Renaissance und Reformation: Notizen* (unveröffentl. in: Gustav Landauer-Archiv, National Library of Israel, Jerusalem [GLAJ], Inv.nr. 17).

Staates [...] als Zentralform aller übrigen Formen der Gemeinschaft“¹¹⁶ ersetzt worden.

IX.

Für Gustav Landauer konvergieren die konkreten Abläufe und Entwicklungen von Revolution(en) nur selten mit dem Bild, das sich die beteiligten Revolutionäre davon konkret zeichnen. Zum Beweis legt er den Fokus bewusst auf die Zeit der Reformation und des Bauernkrieges von 1524-1526, „den man mit Fug die deutsche Revolution genannt hat“¹¹⁷, weil dort eine „weitverzweigte Fülle von Geist und Tatgenie [...] in leidenschaftlichem Ringen gewirkt“ hat „und in weiten Länderstrichen das ganze Volk zu dem Versuch fortgerissen“ wurde, „das Leben der Gesellschaft wieder auf den Geist der Heiligkeit des Einzelnen, auf den allverbindenden Geist christlicher Gemeinschaft zu gründen.“¹¹⁸

So kämpften etwa die Bauern damals „nicht als einzelne, und sie kämpften auch nicht um individuelle Rechte, sondern es waren die Dorfgemeinschaften als ganze, die sich organisierten und gegen ihre Herrschaft aufstanden.“¹¹⁹ Das dörfliche und städtische Gemeinde- und Wirtschaftsleben im Hoch- und Spätmittelalter entwickelte sich „in einem teils gegen die feudalen Gewalten erkämpften, teils ‚herrschaftsfreien‘ Raum“ und stand in einem „antagonistischen Verhältnis zum herrschenden feudalen Vergesellschaftungsprinzip [...]. Während der Feudalismus durch hierarchisch gestaffelte Abhängigkeiten mit entsprechenden Ausbeutungsformen gekennzeichnet war, bezogen sich in den dörflichen und städtischen Kommunen die Bauern und Bürger als Gleiche aufeinander. [...] Mit der Territorialisierung und damit der Intensivierung von Herrschaft kam es zum bewaffneten, die ganze Gesellschaft ergreifenden Konflikt zwischen

¹¹⁶ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 77.

¹¹⁷ Ebd., S. 90. Auch Peter Blickle spricht von der „*Revolution von 1525*, der sogenannte Bauernkrieg [...]“ (*Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch*, München 1981, S. 117).

¹¹⁸ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 86.

¹¹⁹ Karl-Ludwig Schibel: *Das Alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter*, Frankfurt am Main 1985, S. 28; Vgl. hierzu: Blickle: *Deutsche Untertanen* (vgl. Anm. 117).

Gemeinde und Herrschaft. Die Niederlage der Revolution von Bauern und Bürgern beendete die Geschichte der Kommune als einem emanzipatorischen und potentiell revolutionären gesamtgesellschaftlichen Gestaltungsprinzip; die Gemeinde wird [...] Verwaltungseinheit auf unterster Ebene im modernen Staat.“¹²⁰

Die „in den ‚Nischen‘ der spätmittelalterlichen Gesellschaft“ entstandene Dorfgemeinde war dadurch geprägt, „dass die Bauern unter sich genossenschaftlich regelten, was die Herrschaft nicht oder nur am Rande interessierte.“¹²¹ Zudem war die Herrschaft aus vielerlei Gründen „gar nicht in der Lage, wirksam das Geschehen im Dorf zu regulieren und zu kontrollieren.“¹²² Dies eröffnete der Landbevölkerung, in ihren Dörfern „herrschaftsarme Räume in Selbstverwaltung [zu] organisieren“¹²³, etwa über Gemeindeversammlungen, in der „die vollberechtigten Gemeindemitglieder zusammentraten“¹²⁴, deren Teilnahme Pflicht war: „Gegenstand der Gemeindeversammlung war die Abstimmung zwischen den individuellen Interessen und Nutzungen und den kollektiv-genossenschaftlichen.“¹²⁵ Allerdings lässt sich im mittelalterlichen Dorf mitnichten von „formaler Gleichheit“¹²⁶ aller DorfbewohnerInnen sprechen:

„Die feudale Ordnung basierte auf dem Prinzip der Ungleichheit. [...] Demgegenüber basiert die gemeindliche Ordnung auf dem Prinzip der Gleichheit der vollbe-

¹²⁰ Schibel: *Das Alte Recht auf die neue Gesellschaft* (vgl. Anm. 119), S. 29 f.

¹²¹ Ebd., S. 40. Peter Blickle schreibt: „Die Epoche von 1300 bis 1800 [...] ist charakterisiert durch eine relativ-funktionale Freiheit, eigenverantwortete Arbeit (in Form des bäuerlichen und handwerklich-gewerblichen Familienbetriebs) und die politische Berechtigung des Hausvaters. Der institutionelle Rahmen, der dies ermöglicht und sichert, ist die Gemeinde. Für eine adäquate begriffliche Fassung bietet sich die Bezeichnung *Kommunalismus* an. Die Epoche von 1300 bis 1800 wäre damit ‚von unten‘ zu charakterisieren als eine solche, die ihre Signatur dem Gemeindeprinzip verdankt. Das ist gewiss keine Totalsicht der Epoche, aber sicher ein Annäherungsbegriff mit der gleichen Aussagekraft wie Feudalismus, Kapitalismus oder Absolutismus.“ (*Deutsche Untertanen* [vgl. Anm. 117], S. 113 f. [Kursivierung im Original]).

¹²² Schibel: *Das Alte Recht auf die neue Gesellschaft* (vgl. Anm. 119), S. 40.

¹²³ Ebd., S. 41.

¹²⁴ Blickle, *Deutsche Untertanen* (vgl. Anm. 117), S. 32.

¹²⁵ Schibel: *Das Alte Recht auf die neue Gesellschaft* (vgl. Anm. 119), S. 42.

¹²⁶ Ebd., S. 51.

rechtigten Gemeindemitglieder. [...] ins Personale gewendet sind es die ‚Hausväter‘, die innerhalb des kommunalen Verbandes politische Rechte wahrnehmen.“¹²⁷

Festzuhalten bleibt, dass Feudalismus und Kommune im Spätmittelalter „antagonistische gesellschaftliche Gestaltungsprinzipien“¹²⁸ bedeuteten, wobei die damalige Vielfalt dörflicher Gemeindeorganisationen als ein treffendes Beispiel für gelebtes dezentrales Leben und die lokale und regionale Selbstverwaltung als Gegenmacht gegen die feudale Herrschaft gelten können. Zugleich standen diese dörflichen Gemeindeorganisationen in einem gegensätzlichen Verhältnis zum sich seit dem 14. Jahrhundert entwickelnden „europäische[n] System konkurrierender Nationalstaaten.“¹²⁹ Die sich zunehmend staatlich-zentralistisch organisierende Herrschaft bedeutete zudem einen Verlust der dörflichen Autonomie, etwa aufgrund der Aufhebung von Gemeinderechten. Insofern sind die Folgen der fehlgeschlagenen Bauernkriege von 1524-1526 vor allem als eine „Niederlage der mittelalterlichen Dorfgemeinde“¹³⁰ gegenüber der „direkten Unterordnung der Gemeinden unter den absolutistischen [Zentral-]Staat“ zu bewerten: „Die Gemeinde wurde schrittweise verstaatlicht, [...] die Gemeinen wurden zu Untertanen im modernen Sinne“¹³¹. Mit der Zerstörung der mittelalterlichen Kommunen, einem nachhaltigen Enteignungsprozess, ging, so Landauer, vor allem „die Fähigkeit, selbsttätig im Umgang mit anderen die gemeinsamen Angelegenheiten zu organisieren und wahrzunehmen“, weitgehend verloren.“¹³²

Gustav Landauer gab in diesem Zusammenhang auch zu bedenken, „daß wir nur eine einzige wirkliche Revolution kennen, womit nun aber nicht gemeint ist, daß die Revolution mit Riesenschritten durch die ganze Menschengeschichte hin schreite.“¹³³ Sie begann mit dem reformatorischen Bauernkrieg, führte über die Englische Revolution im 17. Jahrhundert, den

¹²⁷ Blickle, *Deutsche Untertanen* (vgl. Anm. 117), S. 56 f.

¹²⁸ Schibel: *Das Alte Recht auf die neue Gesellschaft* (vgl. Anm. 119), S. 49.

¹²⁹ Ebd., S. 54.

¹³⁰ Ebd., S. 63 u. 89-96.

¹³¹ Ebd., S. 95 f.

¹³² Ebd., S. 268.

¹³³ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 65.

Dreißigjährigen Krieg (1618-1648), den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg im 18. Jahrhundert bis hin zur Französischen Revolution von 1789:

„Ich habe aber nicht die Kühnheit zu behaupten, damit sei die gewaltige Bewegung, deren Beginn ich ins 16. Jahrhundert setze, am Ende, erloschen, versickert. Ich behaupte nur, wir seien jetzt gerade in einer kleinen Pause, und es hängt ganz und gar von unserer Natur, von unserem Willen, von unserer inneren Macht ab, ob wir den Punkt, in dem wir stehen, als einen Wendepunkt, als eine Entscheidung betrachten oder als einen Ort größter Flauheit und Ermattung. Die nach uns kommen, werden es wissen, das kann aber nur heißen: sie werden es anders wissen.“¹³⁴

Kritisch anzumerken ist hierbei, dass Gustav Landauers idealisierende Beschreibung des Hoch- und Spätmittelalters als Zeitalter des „Gemeingeistes“ zweifelsohne auch mit der allgemeinen, neoromantischen Mittelalterbegeisterung am Ende des 19. Jahrhunderts zusammenhängt¹³⁵, zugleich aber die Gefahr in sich birgt, das Mittelalter historisch zu verklären und dessen Schattenseiten – Feudalismus, Kreuzzüge, Judenpogrome, Inquisition usw. – dabei nicht zu benennen. Dem Religionspädagogen und Philosophen Daniel Krochmalnik ist in seiner an diesem Punkt berechtigten kritischen Bewertung der Landauerschen Bewunderung des christlichen Mittelalters zuzustimmen: Aus dieser Gesellschaft wäre der gebürtige Jude Landauer ausgeschlossen gewesen.¹³⁶

¹³⁴ Ebd., S. 65 f.

¹³⁵ Vgl. hierzu: Michael Löwy: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft*, Berlin 1997, S. 174-188 [unveränderter Nachdruck Berlin 2002]; Aaron J.[akowlewitsch] Gurjewitsch: *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994.

¹³⁶ Daniel Krochmalnik: *Ernst Bloch im jüdischen Messianismus*, in: *Bloch-Almanach. Periodikum des Ernst Bloch-Archivs der Stadt Ludwigshafen am Rhein*, hrsg. v. Karlheinz Weigand, 26/2007, S. 15-37 [hier: S. 31]. Auch Thorsten Hinz kritisiert Landauers idealisierte und einseitige Bewertung des christlichen Mittelalters als allein von „Gemeingeist“ durchdrungen, ohne zugleich „das Gegenteil: Intoleranz, Unterdrückung, Ausbeutung, Terror, kurz ‚Ungeist‘“ zu benennen: „Indem Landauer eine theoretische bzw. philosophische Idee über das Individuum stellt“, was ihm ausschließlich bei der Beschreibung des Mittelalters, nicht jedoch hinsichtlich der Neuzeit, unterläuft, „bringt er sich in einen grundlegenden Widerspruch zu der großen moralischen Kraft seines eigenen libertären Denkens. [...] In allen übrigen Werken Landauers ist dieses libertäre Denken gegenwärtig [...]“ (*Mystik und Anarchie* [vgl. Anm. 72], S. 190).

X.

Gustav Landauers Schrift *Die Revolution* birgt darüber hinaus profunde Betrachtungen zum Thema ‚Utopie‘: „Gerade die ‚Menschheit‘ war dem Anarchisten ein lebendiger Begriff. Die weit zurückreichende generationelle Erbfolge [...] kündete bei ihm von Erneuerung.“¹³⁷ Landauer weist in seiner anarchistischen Kritik am linearen Verständnis von Geschichte am Beginn des 20. Jahrhunderts, wenige Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, zugleich auf das zyklische Moment im „Weltprozess der Revolution“¹³⁸ hin.

So betont er den „Faktor der Unwägbarkeit [...]“: heterogen, punktuell und individuell. [...] Jede Revolution lebe als Regeneratio im Sinne des Weiterbestehens alles einmal Gewesenen fort. [...] Die Essenz dieses beständigen Stroms revolutionären Wandels“ erkannte Landauer in „Bünden, Organisationen und Gesellschaften verwirklicht, nicht aber im Staat“, den er als „ein künstliches Substitut des Geistes“ beschrieb, „das die Menschheit auf falscher Grundlage zusammenhält.“¹³⁹

Der Staat als ein soziales Verhältnis ist für Gustav Landauer die „höchste Form des Ungeistes“¹⁴⁰, wobei der moderne Staat „seine Wurzeln bei [Martin] Luther“ habe.¹⁴¹ Die Macht des Staates beruht nämlich immer auf der Inbesitznahme und Verstaatlichung der gegenseitigen Hilfe, wodurch wiederum eine Isolierung der Menschen voneinander eintritt. Das vor allem unterscheidet für Landauer das Mittelalter von der Neuzeit: der allumfassende, moderne (National-)Staat.

Landauers *Revolutions*-Essay kann „als eine anarchistische Adaption“ des durch den von ihm hochgeschätzten Frühromantiker Freiherr Georg

¹³⁷ Carolin Kosuch: *Missratene Söhne. Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle*, Göttingen 2015, S. 258; Vgl. auch: Mathias Lindenau: „Utopien, das wäre vielleicht eine Aufgabe, der ich gewachsen wäre“. Kontingenzbewusstsein in der Utopie von Gustav Landauer, in: Alexander Amberger / Thomas Möbius (Hrsg.): *Auf Utopias Spuren. Utopie und Utopieforschung. Festschrift für Richard Saage zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 2017, S. 175-191.

¹³⁸ Kosuch: *Missratene Söhne* (vgl. Anm. 137), S. 261.

¹³⁹ Ebd., S. 261 f.

¹⁴⁰ Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 50), S. 70, S. 51.

¹⁴¹ Bensaïd: *Walter Benjamin* (vgl. Anm. 95), S. 103.

Philipp Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis (1772-1801), im Herbst 1799 im Zusammenhang mit den Ereignissen der Französischen Revolution verfassten Fragments *Die Christenheit oder Europa*¹⁴² gelesen werden.¹⁴³ Was für Landauer mit Regeneration der Menschheit hin zu einer nicht-national-staatlichen und nicht-kapitalistischen Gesellschaft gemeint ist, ist für Novalis die Wiedererrichtung des wahren Christentums. Novalis, für den Geschichte, ähnlich wie für Landauer, einer Pendelbewegung und damit einem „Wechsel entgegengesetzter Bewegungen“¹⁴⁴ gleicht, geht es um eine christliche Regeneration Europas; zugleich weist er auf die angeblich besseren Zeiten im christlichen Mittelalter hin:

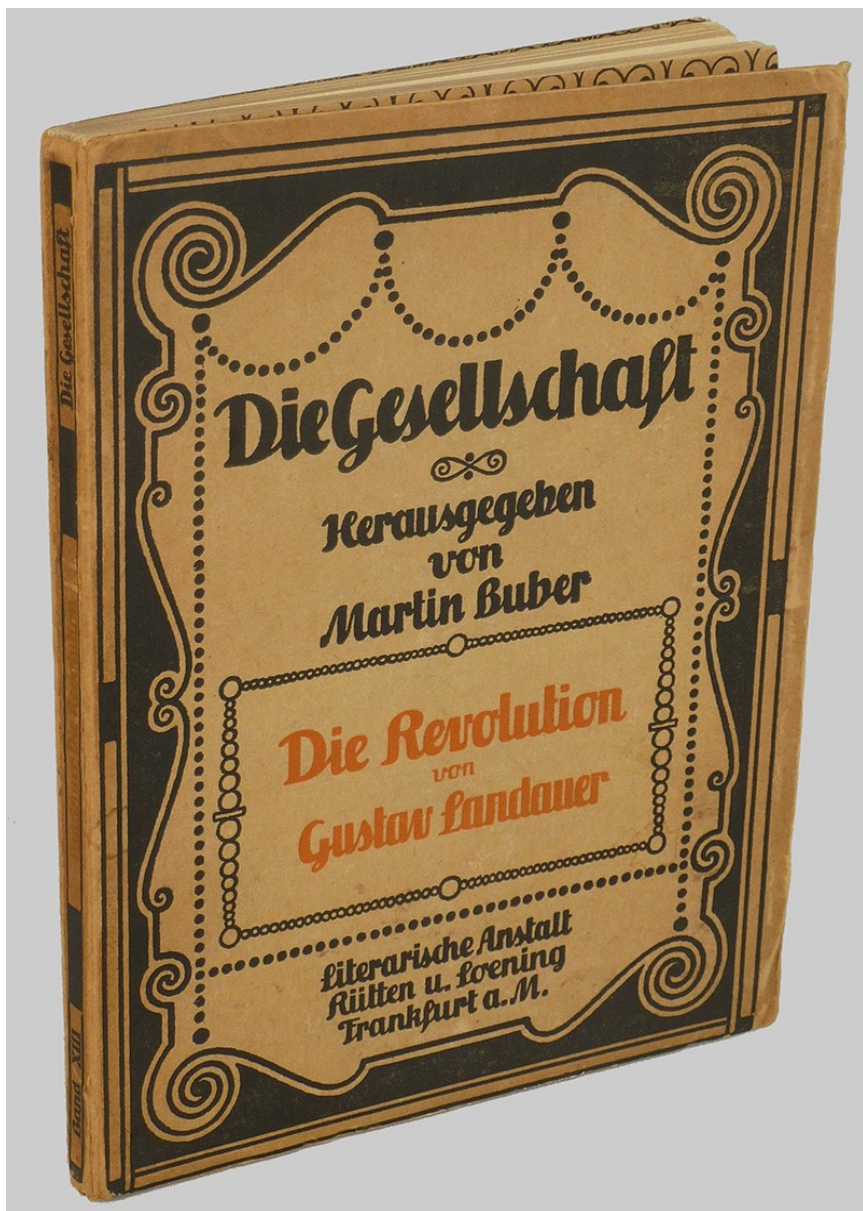
„Die andern Welttheile“, so Novalis, „warten auf Europas Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden. Sollte es nicht in Europa bald eine Menge wahrhaft heiliger Gemüther wieder geben, sollten nicht alle wahrhafte Religionsverwandte voll Sehnsucht werden, den Himmel auf Erden zu erblicken? und gern zusammentreten und heilige Chöre anstimmen? [...] Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens [...]“¹⁴⁵

¹⁴² in: Ludwig Tieck / Friedrich von Schlegel (Hrsg.): *Novalis, Schriften. Bd. 1*, Berlin 1826, 4. Auflage, S. 187-208. Vgl. hierzu auch: Elke Dubbels: *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, Berlin / New York 2011, S. 362 A 7.

¹⁴³ z.B.: Gustav Landauer: *Die blaue Blume* (1900), in: GLAS, Bd. 6.1: *Literatur* (2013), S. 160-168 [hier: S. 162 u. 165]. Darin würdigte er Novalis als den „größten Lyriker“ (S. 162) der Frühromantik; Ders.: *Puppen* (1914), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013), S. 11-18 [hier: S. 11]; Ders.: *Ein Weg deutschen Geistes* (1916), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013), S. 23-38 [hier: S. 37]; Ders.: *Strindbergs Traumspiel* (1918), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013), S. 226-244 [hier: S. 231]; Ders.: *Skepsis und Mystik* (vgl. Anm. 94), S. 107.

¹⁴⁴ Novalis: *Die Christenheit oder Europa* (vgl. Anm. 142), S. 193; vgl. auch: Ders.: *Fragmente zur Poetik*, in: Hans-Jürgen Schmitt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Bd. 8: Romantik I*, Stuttgart 1974: „In der künftigen Welt ist alles wie in der ehemaligen Welt – und doch alles ganz anders. Die künftige Welt ist das vernünftige Chaos.“ (S. 256 f.).

¹⁴⁵ Novalis: *Die Christenheit oder Europa* (vgl. Anm. 142), S. 208.



Die Originalausgabe von Gustav Landauers Schrift *Die Revolution* (1907).
Archiv DadAWeb.de, Potsdam.

XI.

Mit seiner programmatischen Schrift *Die Revolution* und der im gleichen Jahr erfolgten Veröffentlichung der ebenfalls richtungsweisenden *Dreißig sozialistischen Thesen*¹⁴⁶, einer detaillierten inhaltlichen Konzeption von Landauers föderativ-kommunitärem Anarchismus, begann für Gustav Landauer, nach Jahren konzentrierter Gesellschaftsanalyse (Philosophie, Literatur und Geschichte), eine Zeit erneuten intensiven antipolitisch-öffentlichen Engagements. Damit legte er den Grundstein für seine ‚Neue Gemeinschaft‘: den 1908 begründeten, dezentral gegliederten, deutsch-schweizerischen „Sozialistischen Bund“, mit dem er und seine MitstreiterInnen die Grundlagen für eine anarchistische Gesellschaft, neben und außerhalb von Kapitalismus und (National-)Staat, legen wollten.¹⁴⁷ Im Rahmen seiner kulturrevolutionären Neuorientierung wies Landauer mehrfach darauf hin, dass sich eine revolutionäre Transformation der Gesellschaft stets auf den gesamten Bereich menschlichen Zusammenlebens – privat und öffentlich – beziehen müsse. Dabei komme es aber vor allem auf den unmittelbaren persönlichen Neuanfang an, auf die Revolutionierung des Bewusstseins aller Menschen und die Wiedergewinnung menschlich-empathischer Beziehungen in einem gemeinschaftlich organisierten Leben sowie – nicht zu vergessen – auf den „Wiederanschluss an die Natur“.¹⁴⁸ Das „Gemeinde des Mitlebens im Zustand relativer Stabilität“¹⁴⁹ nennt Landauer „Topien“:

„Die Topie schafft allen Wohlstand, alle Sättigung und allen Hunger, alle Behausung und alle Obdachlosigkeit; die Topie ordnet alle Angelegenheiten des Miteinanderlebens der Menschen, führt Kriege nach außen, exportiert und

¹⁴⁶ Gustav Landauer: *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen* (1907), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 109-122. In der von Martin Buber 1924 vorgelegten Aufsatzsammlung *Gustav Landauer: Beginnen. Aufsätze über Sozialismus* ist dieser bedeutende Aufsatz vom Herausgeber mit dem Original-Obertitel *Volk und Land* versehen worden (S. 3-20).

¹⁴⁷ Vgl. hierzu: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), vor allem die Einleitung des Herausgebers (S. 9-33).

¹⁴⁸ Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 50), S. 149. Dort heißt es: „Sozialismus ist Umkehr; Sozialismus ist Neubeginn; Sozialismus ist Wiederanschluss an die Natur, Wiedererfüllung mit Geist, Wiedergewinnung der Beziehung.“ (S. 149) [Kursivierung im Original gesperrt].

¹⁴⁹ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 56.

importiert, verschließt oder öffnet die Grenzen; die Topie bildet den Geist und die Dummheit aus, gewöhnt an Anstand und Lasterhaftigkeit, schafft Glück und Unglück, Zufriedenheit und Unzufriedenheit; die Topie greift auch mit starker Hand in die Gebiete ein, die ihr nicht angehören: das Privatleben des Individuums und die Familie.“¹⁵⁰

Der „Topie“ stellt Gustav Landauer die „Utopie“ gegenüber, die er dem Bereich des Individuallebens, der Kritik und „Ungebundenheit des Geistes“ zuordnet:

„Unter Utopie verstehen wir ein Gemenge individueller Bestrebungen und Willenstendenzen, die immer heterogen und einzeln vorhanden sind, aber in einem Moment der Krise sich durch die Form des begeisterten Rausches zu einer Gesamtheit und zu einer Mitlebensform vereinigen und organisieren: zu der Tendenz nämlich, eine tadellos funktionierende Topie zu gestalten, die keinerlei Schädlichkeiten und Ungerechtigkeiten mehr in sich schließt.“¹⁵¹

Anzumerken ist, dass Landauers Utopieverständnis durchaus als ambivalent zu interpretieren ist. So verneint er zwar die Utopie keineswegs grundsätzlich, sondern sieht in ihr den prospektiven Entwurf einer zukünftigen humanen, freiheitlichen und sozial gerechten Gesellschaft. Zugleich bedürfe es allerdings keineswegs der Utopie, um zur Anarchie zu gelangen. Gustav Landauer wusste den sozialkritischen Impuls der Utopie durchaus zu würdigen, doch blieb ihm ein Verständnis von Utopie als Beschreibung und Konstruktion einer idealen Gesellschaft stets suspekt.¹⁵²

Auf jede Topie folgt für Landauer eine Utopie, die wiederum zur Topie führt: „Die Utopie ist also die zu ihrer Reinheit destillierte Gesamtheit von Bestrebungen, die in keinem Fall zu ihrem Ziel führen, sondern immer zu einer neuen Topie.“¹⁵³ Die Zeitspanne zwischen zwei Topien nennt er Revolution: „Die Revolution ist also der Weg von der einen Topie zur anderen,

¹⁵⁰ Ebd. – Gegenüber Fritz Mauthner bemerkte er dazu mit Schreiben vom 05.10.1907: „Das Wort ‚Topie‘ habe ich halb im Spaß als Gegensatz zur Utopie gebildet, es dann aber im Ernst brauchbar gefunden.“ (GLAA 93).

¹⁵¹ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 57.

¹⁵² Vgl. hierzu auch: Braun: *Die Utopie des Geistes* (vgl. Anm. 75).

¹⁵³ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 57.

von einer relativen Stabilität über Chaos und Aufruhr, Individualismus [...] zu einer anderen relativen Stabilität.“¹⁵⁴ Während jede Topie sowohl „die siegreichen Elemente der vorhergehenden Utopie“ als auch die „erhalten gebliebenen Elemente“ der früheren Topien in sich bündelt, bestehe die Utopie aus der „Reaktion gegen die Topie, aus der sie erwächst“ und „aus der Erinnerung an sämtliche bekannten früheren Utopien.“¹⁵⁵ Eigentliche Aufgabe der Topie ist die Rettung der Utopie, was zugleich bedeutet, dass sie die Periode der Utopie wieder ablöst, denn

„die praktischen Erfordernisse des Mitlebens während der Epoche des revolutionären Aufruhrs und Übergangs bringen es mit sich, dass in der Form der Diktatur, Tyrannis, provisorischen Regierung, anvertrauten Gewalt oder ähnlichem sich während der Revolution die neue Topie bildet.“¹⁵⁶

Dadurch, dass die Topie immer der dem Bereich des Individuallebens angehörenden Utopie den Untergang beschere, könne die Utopie niemals zur äußeren Realität reifen: „[...] die Revolution ist nur das Zeitalter des Übergangs von einer Topie zur anderen, anders gesagt: die Grenze zwischen zwei Topien.“¹⁵⁷ Und doch seien die Utopien immer nur „scheintot, und bei einer Erschütterung ihres Sarges, der Topie, leben sie [...] wieder auf.“¹⁵⁸ Die Utopie wirke, da sie „sehr stark das Moment der begeisterten Erinnerung an sämtliche bekannte frühere Utopien in sich birgt [...] auch in der Zeit relativ stabiler Topien unterirdisch weiter“¹⁵⁹, um schließlich wieder Revolution zu werden. Revolution sei keine „Zeitspanne oder Grenze, sondern ein Prinzip, das über weite Zeiträume hinweg [...] immer weiter schreitet.“¹⁶⁰ Wenn auch der zukünftige Weg unbekannt scheine, so lasse sich doch als grundlegend für eine allumfassende gesellschaftliche Veränderung festhalten, dass sie „mit einigen Riesenschritten aus fernen Zeiträumen über die Jahrhunderte hinweg gehe – in die Zukunft hin-

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd., S. 58.

¹⁵⁶ Ebd., S. 59.

¹⁵⁷ Ebd., S. 60.

¹⁵⁸ Ebd., S. 58.

¹⁵⁹ Ebd., S. 60.

¹⁶⁰ Ebd.

ein“¹⁶¹, allerdings „nicht über die Richtungen und Kämpfe des Tages [...], sondern über Unbekanntes, Tiefbegrabenes und Plötzliches.“¹⁶²

Dass dieser Schrift Landauers für die weitere Diskussion über den Utopie-Begriff nachhaltige Bedeutung zukam, verdeutlicht ihre Rezeption durch den Philosophen Ernst Bloch (1885-1977) und den Soziologen Karl Mannheim (1893-1947): Beide stützten sich in ihren Utopiebetrachtungen erheblich auf Landauers *Die Revolution* – Mannheim kritisch, während Bloch die eigentliche Urheberschaft seiner diesbezüglichen Überlegungen nicht preisgab¹⁶³, obgleich *Die Revolution* die „eigentliche, verschwiegene Quelle“ für Ernst Blochs „antietatistische, romantische Utopie“ darstellt.¹⁶⁴

XII.

Gustav Landauers libertäres Engagement für eine kultursozialistische Revolution gegen Kapitalismus, (National-)Staat und Großindustrialismus ist auf die Entdeckung von Vorhandenem und Gewachsenem und zugleich auf eine grundlegende Erneuerung sämtlicher sozialer Strukturen von unten auf fokussiert. Sein Freund Martin Buber hat dies in seinem sozialphilosophischen Hauptwerk *Pfade in Utopia* so beschrieben,

„dass im sozialen Bereich, im Gegensatz zum politischen, die Revolution keine schaffende, sondern eine lediglich auslösende, freimachende und machtverleihende Kraft hat, d. h. daß sie nur das vollenden, nur das frei, mächtig und vollständig machen kann, was sich bereits im Schoße der vorrevolutionären Gesellschaft vorgebildet hat, daß, auf das soziale Werden betrachtet, die Stunde der

¹⁶¹ Ebd. – In Landauers antipolitischer Hauptschrift *Aufruf zum Sozialismus. Ein Vortrag* (1911) heißt es dazu: „Der Sozialismus ist eine Kulturbewegung, ist ein Kampf um Schönheit, Größe, Fülle der Völker. Niemand kann ihn verstehen, keiner kann ihn führen, wem der Sozialismus nicht aus den Jahrhunderten und den Jahrtausenden herkommt.“ (Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* [vgl. Anm. 50], S. 53.)

¹⁶² Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 127.

¹⁶³ Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, München 1918 [weitere Aufl.]; siehe auch die kritischen Anmerkungen Gustav Landauers anlässlich des Erscheinens von Ernst Blochs Buch: Brief an Margarete Susman vom 31.01.1919, in: LBr II, S. 371-373; Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, hier: Ffm 1965, S. 170, 173, 196, 224.

¹⁶⁴ Krochmalnik: *Ernst Bloch im jüdischen Messianismus* (vgl. Anm. 136), S. 30.

Revolution nicht eine Stunde der Zeugung, sondern eine der Geburt ist, – wenn eine Zeugung voranging.“¹⁶⁵

Für Gustav Landauer stellt Geschichte nichts primär Neues vor, sondern bedeutet Fortdauer von bereits Vergangenen. So trägt der Einzelne die Geschichte seiner Vorfahren in sich und führt sie sogleich weiter. Vergangenheit gilt Landauer nicht als abgeschlossen, sie unterliege vielmehr permanenter Wandlung. Jede geschichtliche Bewegung hat sich somit das Selbstverständnis einer gleichzeitig bewahrenden und revolutionären Kraft immer wieder aufs Neue zu erwerben. So betrachtet ist Revolution nur möglich unter Einbeziehung des historisch Gewesenen.

Die materiellen und soziokulturellen Voraussetzungen seines kommunikatär-föderativen Anarchismus sah Landauer stets als gegeben an: Sie brauchten lediglich wiederentdeckt, erneut aufgenommen und mit dem Willen und dem Wollen zum Sozialismus der Menschen vereinigt zu werden:

„Die messianische Zeit – oder der Sozialismus – bricht bei ihm nicht deswegen an, weil ihr Beginn etwa eine logische Konsequenz des Geschichtsprozesses wäre, sondern weil die mit dem Anbruch einhergehenden Veränderungen von den Menschen selbst gewollt und begonnen werden. Das ‚Beginnen‘ erweist sich hier als ein durch den Menschen im Augenblick des Jetzt gestaltbares Moment zwischen den Zeiten.“¹⁶⁶

XIII.

Nicht als Selbstzweck verkündete Gustav Landauer die Notwendigkeit gesellschaftlicher Revolution; vielmehr sollte sie das Terrain bereiten und das zu überwindende gesellschaftliche Gefüge derart erschüttern, dass die kommunitäre Umgestaltung der Gesellschaft praktisch möglich werde. Dass für ihn die Revolution nie ihren Charakter eines Provisoriums abschütteln

¹⁶⁵ Martin Buber: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, mit einem Nachwort hrsg. v. Abraham Schapira; 3. Auflage: erheblich erweiterte Neuauflage, Heidelberg 1985, S. 89; zuletzt in: *Martin Buber Werkausgabe. Bd. 11: Schriften zur politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, 2 Bde., Teilband 2: 1938-1965, hrsg. u. kommentiert v. Massimiliano De Villa, eingeleitet v. Francesco Ferrari, Gütersloh 2019, S. 117-259.

¹⁶⁶ Kosuch: *Missratene Söhne* (vgl. Anm. 137), S. 271.

konnte und stets Prozess blieb, verdeutlicht sich auch darin, dass er die Revolution als einen spontanen Vorgang beschrieb, als Revolte und Verneinung, deren Aufgabe sich darauf begrenzte, einen Aufschwung gesellschaftlicher Entwicklung zu bewirken und den Menschen einen Ausweg aus Anonymität und Isolation ihrer bestehenden Lebensverhältnisse zu eröffnen. Allerdings könne eine lediglich als politischer Umsturz wahrgenommene Revolution die in sie gesetzten Erwartungen mitnichten erfüllen. Was Landauer anhand seiner intensiven Beschäftigung mit Entstehung, Entwicklung und Auswirkung der Französischen Revolution von 1789 als Gründe für deren Niedergang erkannte, nämlich, dass die Menschheit damals zu einer Wiedergeburt und Rekonstruktion nicht fand, „weil die Revolution sich mit dem Krieg, mit der Gewalttat, mit der Befehlsorganisation und autoritären Unterdrückung, mit der Politik verband“¹⁶⁷, übertrug er in die Münchner Revolutionszeit 1918/19, als er unablässig für eine föderative Rätegesellschaft warb.¹⁶⁸

Allein die Aufhebung der bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die Eroberung der politischen Macht im Staat, reiche mitnichten aus, um zu einer grundlegenden Regeneration des gesellschaftlich-sozialen Lebens in Richtung einer Gemeinschaft freier und gleicher Menschen zu gelangen. Ausgehend von dem Gedanken persönlicher Freiheit und sozialer Gerechtigkeit, beschrieb Gustav Landauer reflektierende Selbsterfahrung und solidarisch-empathisches öffentliches Handeln als unerlässliche Schritte hin zu einem kommunitären Miteinander. Nicht die Revolution der Gesellschaft betraf sein eigentliches Anliegen, sondern die kulturevolutionäre Vergesellschaftung der Revolution, eine gesellschaftliche Neuordnung in Richtung auf einen Kultursozialismus. Dabei hob er die Bedeutung der sogenannten kleinen Veränderungen in unserem Alltagsleben, ohne dabei das eigentliche Ziel, die anarchistische Gesellschaft, aus den Augen zu verlieren, hervor: „Für mich ist das alles Ein Ding: Revolution – Freiheit – Sozi-

¹⁶⁷ Gustav Landauer: *Vorwort*, in: Ders. (Hrsg.): *Briefe aus der Französischen Revolution*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1919; Neuauflage: Frankfurt am Main 1990, S. 9-24 [hier: S. 10]; Chaim Seeligmann: *Gustav Landauer und die Französische Revolution*, in: *Aschkenas*, 3 (1993), H. 1, S. 227-236.

¹⁶⁸ Vgl. hierzu: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), vor allem das Vorwort des Herausgebers, S. 30-41.

alismus – Menschenwürde, im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben – Erneuerung und Wiedergeburt – Kunst und Bühne.“¹⁶⁹ Zugleich bezog er die Revolution – wie oben bereits gezeigt – nicht allein auf die gegenwärtige, sondern auch auf die zukünftige Menschheit – wiederum eine augenfällige Ferne zu traditionellen Revolutionsauffassungen. Die Revolution beinhaltet demnach sowohl Entdeckung von Vorhandenem und Gewachsenem als auch eine Erneuerung sämtlicher menschlichen und sozialen Lebensverhältnisse von unten auf:

„Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist [gemeint ist die umfassende Veränderung des menschlichen Bewusstseins – S.W.], der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern *der sich selbst als permanent erklären wird*. Die Revolution muss ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muss die Grundregel unsrer Verfassung werden.“¹⁷⁰

Für Gustav Landauer bestanden keine ‚objektiven‘ Gesetzmäßigkeiten historischer Entwicklung – was zugleich seine Einwände gegen den konservativen Historismus und den historischen Materialismus erklärt. Sein föderativ-kommunitärer Anarchismus war nicht an eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklungsstufe gebunden, sondern jederzeit möglich, sobald sich Menschen zusammenschließen, um gleichberechtigt, frei und solidarisch miteinander zu leben. Indem Landauer Geschichte nicht als naturgesetzlich begriff, stellte er die bewahrende Erinnerung an freiheitlich-utopische Lebens- und Kulturformen (z. B. häretische Lebensgemeinschaften, Genossenschaften, Städtebünde usw.) in das Zentrum seiner Sicht auf Geschichte:

„Nicht durch Herrschaft, sondern durch Geist; aber es ist noch nicht viel damit getan, daß wir den Geist rufen; er muß über uns kommen. Und er muß ein Gewand und eine Gestalt haben; er hört nicht auf den bloßen Namen Geist; und niemand lebt, der sagen kann, wie er heißt und was er ist. Diese Erwartung ist es, die uns ausharren läßt in unserm Übergang und Weitergang; dieses Nicht-

¹⁶⁹ Gustav Landauer an Louise Dumont-Lindemann vom 08.01.1919 (GLAA 117).

¹⁷⁰ Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 50), S. 143 [Kursivierung im Original gesperrt].

wissen ist es, das uns der Idee folgen heißt. Denn was wären uns Ideen, wenn wir ein Leben hätten?“¹⁷¹

Quelle: Dieser Text von Siegbert Wolf ist eine aktualisierte und überarbeitete Fassung seiner *Einleitung* zu: Gustav Landauer: *Die Revolution*, textkritische Ausgabe der Erstauflage (1907), in: Gustav Landauer: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Siegbert Wolf, Band 13, Lich/Hessen [jetzt Bodenburg/Nds.]: Verlag Edition AV, 2017, S. 9-50; siehe auch die Übersetzung ins Niederländische: Siegbert Wolf: *Inleiding*. „...elke tijd staat midden in de eeuwigheid.“ *Gustav Landauers blik op geschiedenis en revolutie*, in: Gustav Landauer: *Revolutie*, Utrecht: Kelderuitgeverij, 2020, S. 29-62.

Quellen

Siglen

- *BuBr I, II u. III*: Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. In 3 Bänden, hrsg. u. eingeleitet v. Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon u. unter Mitwirkung v. Rafael Buber, Margot Cohn u. Gabriel Stern, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1972-1975.
- *GLAA*: Gustav Landauer-Archiv / Internationales Institut für Sozialgeschichte (IISG), Amsterdam.
- *GLAJ*: Gustav Landauer-Archiv, National Library of Israel, Jerusalem.
- *GLAS*: Gustav Landauer: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Siegbert Wolf, mit Illustrationen v. Uwe Rausch, Lich/Hessen [jetzt: Bodenburg/Nds.]: Verlag Edition AV, 2008 ff. [bislang 15 Bände ([online-Übersicht](#))].
- *LBr I u. II*: Gustav Landauer: *Sein Lebensgang in Briefen*, hrsg. v. Martin Buber u. Ina Britschgi-Schimmer, 2 Bände, Frankfurt/Main: Rütten & Loening, 1929.
- *MBA*: Martin Buber-Archiv / National Library of Israel, Jerusalem.

¹⁷¹ Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 1), S. 109 f.

- Adorno, Theodor W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Nachgelassene Schriften, Abt. IV: Vorlesungen*, Bd. 13, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. dem Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt am Main 2001 [1964/1965; Vorlesung: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, WS 1964/65].
- Agnon, Samuel J.: *Nur wie ein Gast zur Nacht. Roman*, Frankfurt am Main 1964.
- Altenhofer, Norbert: *Die zerstörte Überlieferung. Geschichtsphilosophie der Diskontinuität und Traditionsbewußtsein zwischen Anarchismus und konservativer Revolution*, in: Thomas Koebner (Hrsg.): *Weimars Ende. Prognosen und Diagnosen in der deutschen Literatur und politischen Publizistik 1930-1933*, Frankfurt am Main 1982, S. 330-347.
- Benjamin, Walter: *Charles Baudelaire*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Sieben Bände (in 14 Teilbänden), Frankfurt am Main 1972 ff., Bd. I: *Abhandlungen. 2. Teil*, S. 683.
- Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in: Ders.: *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*, im Auftrag der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz in Zusammenarbeit mit dem Walter Benjamin-Archiv, Bd. 19: *Über den Begriff der Geschichte*, hrsg. v. Gérard Raulet, Berlin 2010.
- Bensaïd, Daniel: *Walter Benjamin. Links des Möglichen*, mit einem Vorwort v. Enzo Traverso, Hamburg 2015.
- Blickle, Peter: *Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch*, München 1981.
- Bloch, Ernst: *Geist der Utopie*, München 1918 [weitere Aufl.].
- Boétie, Étienne de La: *Von der freiwilligen Knechtschaft*, überarbeitete u. ergänzte Fassung der Übersetzung v. Gustav Landauer, hrsg. u. mit einem Vorwort v. Ulrich Klemm sowie mit einem Essay v. Siegbert Wolf: „*Ohne Herrschaft; An-Archie*“ – *Zu Gustav Landauers Rezeption von Étienne de La Boétie* (S. 61-65), Frankfurt am Main 2009.

- Braun, Bernhard: *Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers*, Idstein 1991.
- Bredlow, Lutz: *Die Wurzeln der Empörung. Betrachtungen zum „Verwirklichungssozialismus“ Gustav Landauers*. 2 Teile, in: *Auf dem Misthaufen der Geschichte. Das Magazin für den modebewussten Anarchisten*, Nr. 1, hrsg. v. Stefan Blankertz, Münster / Wetzlar 1978, S. 26-51.
- Buber, Martin: *Geleitwort zur Sammlung*, in: Werner Sombart: *Das Proletariat*, Frankfurt am Main 1906, S. V-XIV.
- Buber, Martin: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, mit einem Nachwort hrsg. v. Abraham Schapira; 3. Auflage: erheblich erweiterte Neuauflage, Heidelberg 1985; zuletzt in: *Martin Buber Werkausgabe. Bd. 11: Schriften zur politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, 2 Bde., Teilband 2: 1938-1965, hrsg. u. kommentiert v. Massimiliano De Villa, eingeleitet v. Francesco Ferrari, Gütersloh 2019, S. 117-259.
- Cantzen, Rolf: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus*, Frankfurt am Main 1987 [weitere Aufl.].
- Daya, Werner [d.i. Karfunkelstein, Werner, M.]: *Die Revolution [Zu: Gustav Landauer, Revolution. Frankfurt. 1907] [Rez.]*, in: *Der Demokrat. Zeitschrift für freiheitliche Politik und Literatur*, hrsg. v. Georg Zepler u. Franz Pfemfert (Berlin), Bd. 2, 1910, H. 41, Beil.
- Diefenbacher, Hans: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“ – 100 Jahre danach*, in: Werner Sombart / Friedhelm Hengsbach: *Das Proletariat*, Marburg 2008, S. XVI-XXVII (= *Die Gesellschaft*; N. F., Bd. 1).
- Diefenbacher, Hans: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“ – eine neue Edition nach 100 Jahren*, in: Wolfgang Krone / Thomas Reichert / Meike Siegfried (Hrsg.): *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*, Berlin 2011, S. 250-255.
- Dubbels, Elke: *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, Berlin / New York 2011.
- - g. - [d.i. Doenges, Willy] [Rez.], in: *Dresdner Journal. Königlich Sächsischer Staatsanzeiger*, Nr. 80, 06.04.1908, 2. Beil., S. 9 f. [= *Bücherschau*].

- Gagnebin, Jeanne Marie: *Über den Begriff der Geschichte*, in: Burkhardt Lindner (Hrsg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart/Weimar 2011, S. 284-300.
- Gräber, Gerhard: *Angelus Novus – Der Engel der Anarchie. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*, in: *Anachronistische Hefte. Zeitschrift für unzeitgemäßes Denken* (Karlsruhe), H. 1 / 1980, S. 5-59.
- Gurjewitsch, Aaron J.[akowlewitsch]: *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994.
- Hahn, Barbara: „Seefahrer auf unbekannten Meeren.“ *Zu Martin Bubers Essaysammlung „Die Gesellschaft“*, in: *The Germanic Review*, 76 (2001), No. 1, Winter 2001, S. 308-318.
- Hinz, Thorsten: *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Berlin 2000.
- Horkheimer, Max: *Autoritärer Staat* (1940), in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Alfred Schmidt u. a., Bd. 5: „Dialektik der Aufklärung“ und *Schriften 1940-1950*, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, 1987, S. 293-319.
- Jentsch, Karl: *Die Revolution* [Rez.], in: *Die Zeit* (Wien), 7 (1908), Nr. 1981, Sonntag, 29.03.1908, S. 21 [Bücher].
- Kanfer, Moshe: *Sozialismus in Polen*, in: *Der freie Arbeiter*, 2 (1905), Nr. 43-47, 28.10., 04.11., 11.11., 18.11. u. 25.11.1905.
- Kanfer, M.[ojżesz] (Moshe): *Betrachtungen über die Revolution (Zu Landauers Essay: „Die Revolution“)*, in: *Der freie Arbeiter. Anarchistisches Wochenblatt* (Berlin), 6 (1909), Nr. 8, 20.02.1909, Beiblatt, S. 1 f. (I) u. Nr. 14, 03.04.1909, Beiblatt, S. 1 f. (II).
- Kosuch, Carolin: *Missratene Söhne. Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle*, Göttingen 2015.
- Krochmalnik, Daniel: *Ernst Bloch im jüdischen Messianismus*, in: *Bloch-Almanach. Periodikum des Ernst Bloch-Archivs der Stadt Ludwigshafen am Rhein*, hrsg. v. Karlheinz Weigand, 26/2007, S. 15-37.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, autorisierte deutsche Ausgabe besorgt v. Gustav Landauer, mit einem Vorwort des Übersetzers, Leipzig 1904.

- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, hrsg. v. Gustav Landauer, unverkürzte Volksausgabe, Leipzig 1908 [weitere Aufl.].
- Kühnis, Nino: *Anarchisten! Von Vorläufern und Erleuchteten, von Ungeziefer und Läusen. Zur kollektiven Identität einer radikalen Gemeinschaft in der Schweiz, 1885-1914*, Bielefeld 2015.
- Landauer, Gustav: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010).
- Landauer, Gustav: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011).
- Landauer, Gustav: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012).
- Landauer, Gustav: *Die blaue Blume* (1900), in: GLAS, Bd. 6.1: *Literatur* (2013), S. 160-168.
- Landauer, Gustav: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900/1901), in: GLAS, Bd. 7: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, textkritische Ausgabe der Erstauflage von 1903 (2011), S. 131-147.
- Landauer, Gustav: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (1903), GLAS, Bd. 7 (2011).
- Landauer, Gustav: *Die Kultur des Mittelalters. Ein Beitrag zur Revision der Geschichte*, in: *Das Blaubuch. Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst* (Berlin), 2 (1907), Nr. 15, 11.04.1907, S. 469-473 (I) u. in: Ebd., 2 (1907), Nr. 16, 18.04.1907, S. 493-499 (II).
- Landauer, Gustav: *Die Monarchomachen und Étienne de la Boétie*, in: *Die Freie Generation. Dokumente zur Weltanschauung des Anarchismus* (Berlin), 2 (1907), 2. Bd., H. 2, August 1907, S. 17-20 (I); Ebd., 2 (1907), H. 3, September 1907, S. 80-87 (II); Ebd., 2 (1907), H. 4, Oktober 1907, S. 113-119 (III).
- Landauer, Gustav: *Die Revolution* (1907), in: GLAS, Bd. 13 (2017).
- Landauer, Gustav: *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen* (1907), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 109-122.
- Landauer, Gustav: *Die Geburt der Gesellschaft*, in: *Die Zukunft* (Berlin), XVI (1908), Nr. 19, 08.02.1908, S. 202-208.
- Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus. Ein Vortrag* (1911), in: GLAS, Bd. 11 (2015).

- Landauer, Gustav: *Puppen* (1914), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013), S. 11-18.
- Landauer, Gustav: *Vom Sozialismus und der Siedlung. Thesen zur Wirklichkeit und Verwirklichung* (1915), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 346-353.
- Landauer, Gustav: *Ein Weg deutschen Geistes* (1916), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013).
- Landauer, Gustav: *Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung* (1918), in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011).
- Landauer, Gustav: *Strindbergs Traumspiel* (1918), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013), S. 226-244.
- Landauer, Gustav: *Vorwort*, in: Ders., (Hrsg.): *Briefe aus der Französischen Revolution*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1919; Neuauflage: Frankfurt am Main 1990, S. 9-24.
- Leineweber, Bernd: *Beziehungsnot, oder: Wie man aus dem Kapitalismus austritt, wie man den Sozialismus beginnt. Zur politischen Philosophie von Gustav Landauer*, in: Ders.: *Pflugschrift. Über Politik und Alltag in Landkommunen und anderen Alternativen*, Frankfurt am Main 1981, S. 79-128.
- L.[ewy], Dr. I.[mmanuel]: *Die Revolution. Von G. Landauer (Aus der Sammlung: „Die Gesellschaft“, herausgegeben von M. Buber)* [Rez.], in: *Ethische Kultur. Halbmonatsschrift für soziale Reformen* (Berlin), XVI (1908), Nr. 13, 01.07.1908, S. 103 [= Bücherschau].
- Lindenau, Mathias: *„Utopien, das wäre vielleicht eine Aufgabe, der ich gewachsen wäre.“ Kontingenzbewusstsein in der Utopie von Gustav Landauer*, in: Alexander Amberger / Thomas Möbius (Hrsg.): *Auf Utopias Spuren. Utopie und Utopieforschung. Festschrift für Richard Saage zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 2017.
- Löwy, Michael: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft*, Berlin 1997 [unveränderter Nachdruck Berlin 2002].
- Lorenzen, Max-Otto: *Der Geist der Dialektik oder Die Erschöpfung der Kritik*, Hannover 1979.
- Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, hier: Ffm 1965.

- Mendes-Flohr, Paul R.: *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, Königstein/Ts. 1979.
- Novalis [d.i. Hardenberg, Georg Philipp Friedrich von]: *Die Christenheit oder Europa*, in: Ludwig Tieck / Friedrich von Schlegel (Hrsg.): *Novalis, Schriften. Bd. 1*, Berlin 1826, 4. Auflage, S. 187-208.
- Novalis [d.i. Hardenberg, Georg Philipp Friedrich von]: *Fragmente zur Poetik*, in: Hans-Jürgen Schmitt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Bd. 8: Romantik I*, Stuttgart 1974, S. 256 f.
- Portmann, Werner: *Die wilden Schafe. Max und Siegfried Nacht. Zwei radikale jüdische Existenzen*, mit einem Vorwort v. Siegbert Wolf, Münster 2008.
- Rolletschek, Jan: *Gustav Landauer und Constantin Brunner. Umriss einer Begegnung*, in: *Aschkenas*, Bd. 29, 2019, H. 2, S. 385-424.
- Saenger, S.[amuel]: *Die Revolution* [Rez.], in: *Die neue Rundschau* (Berlin), 19 (1908), Bd. 1, Sechstes Heft, Juni 1908, S. 922 f.
- Seeligmann, Chaim: *Gustav Landauer und die Französische Revolution*, in: *Aschkenas*, 3 (1993), H. 1, S. 227-236.
- Schibel, Karl-Ludwig: *Das Alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter*, Frankfurt am Main 1985.
- [Verlag Rütten & Loening:] *Die Gesellschaft*, hrsg. v. Martin Buber, Frankfurt am Main / Leipzig, o. J. [1907], 8 S.
- Wiehn, Erhard R.[oy]: *Zu Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“. Ein fast vergessenes Stück Soziologiegeschichte in Erinnerung an den 25. Todestag ihres Herausgebers 1990*, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1991*, hrsg. v. Carsten Klingemann u. a., Opladen 1992, S. 183-207 [wieder abgedruckt u. d. T.: *Martin Bubers Sammlung „Die Gesellschaft“*, in: Ders.: *Martin Buber als Soziolog. 1878-1965-2008. Juden in der Soziologie*, Konstanz 2008, S. 49-80].
- Willems, Joachim: *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Albeck bei Ulm 2001.
- Wolf, Siegbert: *„Ich habe eine große Liebe für Ihren Weg“ – Martin Buber, Gustav Landauer und der „Sozialistische Bund“*, in: Wolfgang Krone /

Thomas Reichert / Meike Siegfried (Hrsg.): *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*, Berlin 2011, S. 226-249.

- Wolf, Siegbert: „*Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat*“. *Gustav Landauers Lust zum Ohne-Staat als Brücke zwischen klassischem und postmodernem Anarchismus*, in: Peter Seyferth (Hrsg.): *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*, Baden-Baden 2015, S. 191-202.
- Wolf, Siegbert: „...ein Sozialismus, der Gemeinschaft auf Freiheit begründet.“ – *Martin Bubers Rezeption von Gustav Landauers kommunitären Anarchismus*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam), Nr. 5, Juli 2022, S. 211-265 ([online](#) | [PDF](#)).
- Wurm, Carsten: *150 Jahre Rütten und Loening. Mehr als eine Verlagsgeschichte 1844-1994*, Berlin 1994.



Die Revolution von 1848 in Berlin. Zwei junge Arbeiter auf der Barrikade an der Ecke Jäger-/Friedrichstraße. Zeitgenössische Federlithografie. Wikimedia, CC0-Lizenz.

Revolutionsmythologie und revolutionäre Wirklichkeit

Von Rudolf Rocker

Revolutionskultus und Revolution

Aus der Ferne gesehen erhalten wir von Dingen stets einen anderen Eindruck, als wenn wir sie aus der Nähe beobachten. Beides hat seine Vorzüge, aber auch seine Nachteile. Betrachten wir eine Landschaft aus der Ferne, so kommen uns die Zusammenhänge der einzelnen Erscheinungen erst richtig zum Bewusstsein; wir erhalten keine Ausschnitte, sondern ein ganzes Bild. Stehen wir den Dingen näher, so sehen wir sie zwar deutlicher, doch wir verlieren den Gesamteindruck, den uns nur die Perspektive vermitteln kann; wir sehen, wie das Sprichwort sagt, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr. Nur durch den räumlichen Abstand von den Gegenständen gewinnen wir das richtige Größenverhältnis, die Proportion der Dinge zueinander; doch nur, wenn wir sie aus der Nähe besehen, wird uns die Möglichkeit geboten, sie analytisch, d. h. in ihrem eigenen Entwicklungsgang beobachten und im Einzelnen beurteilen zu können.

Dasselbe gilt auch für alle geschichtlichen Erscheinungen und zwar ohne Ausnahme. Große historische Geschehnisse, wie z. B. die *Reformation* oder die *Französische Revolution*, schaffen neue gesellschaftliche Tatsachen, die sich aus der Neugestaltung der sozialen Lebensverhältnisse ergeben. Geschichtliche Ereignisse, die bereits der Vergangenheit angehören und die wir aus diesem Grunde nur durch die Perspektive der Zeit beurteilen können, aber werden uns allmählich zur Tradition, und es ist die Tradition, die in den meisten Fällen unserer Beurteilung zugrunde liegt. Die Tradition aber ist stets ein buntes Gemisch von Wahrheit und Dichtung, das unter dem Einfluss der Verhältnisse, unter denen wir selber leben, zustande kommt und schon deshalb ein ganz anderes Bild ergeben muss, als wie es die Menschen, die eine solche Periode miterlebt, wirklich empfunden haben. Die Folge ist, dass wir Dinge häufig in einem verklärten Licht sehen und dadurch nicht selten zu Vorstellungen gelangen, die mit der historischen Wirklichkeit wenig gemein haben. Das ist ganz begreiflich, denn je

weiter eine geschichtliche Periode hinter uns liegt, desto weniger sind wir in der Lage, das Einzelschicksal der Menschen jener Zeit richtig zu erfassen. Wir sehen die äußeren Umrisse des Bildes, die heroischen Gesten der *großen Männer*, die in jenen Kämpfen eine führende Rolle spielten, und hauptsächlich die dramatischen Vorgänge, die sich deutlicher vom Hintergrund des historischen Geschehens abheben und deshalb mehr ins Auge fallen, während die intimeren Einzelheiten, deren innere Zusammenhänge erst ein vollständiges Bild ergeben, uns zum großen Teil unbekannt bleiben und infolgedessen auf unser Urteil keinen Einfluss haben können.

Nur wenn wir, wie dies heute der Fall ist, eine ähnliche Katastrophe von weltumfassender Tragweite selbst miterleben, schärft sich bei denkenden Menschen auch das Verständnis für die Vorkommnisse der Vergangenheit. Ihre eigene Umwelt zwingt sie, Vergleiche anzustellen zwischen dem, was heute ist, und was einst gewesen. Dabei fällt es ihnen wie Schuppen von den Augen und sie fangen an zu begreifen, dass sie viele Dinge einer vergangenen Zeit eigentlich nur durch die gefärbten Gläser der Tradition gesehen und deshalb vieles verkannt oder gründlich missverstanden hatten. Ihr eigenes Erleben macht sie kritischer und hilft ihnen, Dingen tiefer nachzugehen, die sie früher kaum beachtet oder als Selbstverständlichkeiten hingenommen hatten, bis sie ihnen allmählich zur inneren Gewissheit wurden, über die man sich nicht weiter den Kopf zu zerbrechen brauchte. Auch dass uns solche Erkenntnisse gerade heute kommen, ist durchaus nicht verwunderlich, denn wir begreifen Dinge stets am besten, die uns selbst zum Schicksal werden. Persönliche Erfahrungen sind immer stärker und nachhaltiger als die schönsten Überlieferungen, die uns durch andere vermittelt werden. Was der Mensch sich durch eigenes Denken langsam und mühevoll erringen muss, hinterlässt immer tiefere Spuren als Illusionen, die ohne weiteres als Wahrheit hingenommen werden. Deshalb sind Zeiten wie die heutigen Jahre der Prüfung, wo es sich für jeden von uns entscheiden muss, ob er aus den Erfahrungen der letzten dreißig Jahre etwas gelernt hat, oder zu denen gehört, die nur gewogen und zu leicht befunden werden.

Ich behaupte nicht, dass die Tradition an sich schädlich und deshalb zu verwerfen ist. Es gibt Traditionen, die späteren Geschlechtern Gedankenschatze und geistige Errungenschaften überliefern, die zu verlieren ein Unglück wäre, da sie mit zu den kostbarsten Belangen unseres persönlichen

und sozialen Lebens gehören. Aus diesem Grunde inspirieren sie die Nachwelt oft Jahrhunderte hindurch und beeinflussen das geistige Leben der Menschen in hohem Grade, ja häufig viel tiefer als die meisten ahnen. Doch wie stark dieser Einfluss der Tradition auf spätere Generationen immer sein mag, so sollten wir doch nie vergessen, dass sie nur der Abglanz einer vergangenen Zeit ist und schon durch die Art, wie sie zustande kommt, durch Dichtung ersetzen muss, was uns bereits an tieferen Kenntnissen des historischen Geschehens verloren ging. Gerade deshalb aber wird sie uns nicht selten zum *Kultus*, der unseren Wirklichkeitssinn trübt und uns zu Wunschvorstellungen verleitet, die auch nur Dichtungen sind. Dieses aber kommt uns erst richtig zum Bewusstsein, wenn wir plötzlich und in den meisten Fällen ohne die nötige geistige Vorbereitung von großen gewaltsamen Ereignissen überrascht werden, aus denen wir erkennen müssen, dass eine alte Periode unsrer Geschichte ihren Abschluss gefunden, während die Zukunft noch in nebelhaften Umrissen vor uns liegt, so dass wir uns erst allmählich darüber klar werden können, welche neuen Wege wir einschlagen müssen, um der neuen Wirklichkeit zu begegnen.

Ich habe dies an mir selber erfahren müssen. Geboren in einer uralten Stadt am Rhein, anderthalb Jahre nach der Gründung des neuen Deutschen Reiches, das durch Bismarck zustande kam, wurde ich schon in meiner frühen Jugend von der sozialdemokratischen Bewegung erfasst, bis ich 1891 mit anarchistischen Anschauungen bekannt wurde. Die Gegend, in der ich geboren wurde, gehörte mit zu den demokratischsten Teilen Deutschlands, wo in meiner Jugend die Überlieferungen der revolutionären Ereignisse von 1848-49 noch sehr lebendig waren. Ich selbst kannte noch eine ganze Anzahl alter Achtundvierziger, die an jenen Kämpfen einen aktiven Anteil genommen hatten und bewunderte sie mit stummer Ehrfurcht. Dazu kam noch ein Umstand. In meiner Jugend herrschte in meiner Vaterstadt Mainz eine entschiedene Abneigung gegen alles Preußentum, dafür aber eine ausgesprochene Vorliebe für Frankreich. Alles, was aus Berlin kam, wurde als schlecht empfunden, während alles, das uns aus Paris zuing, ungeprüft für gut befunden wurde. Hierbei spielte die Tradition der Französischen Revolution eine wichtige Rolle, von der gerade die deutsche Bevölkerung des linken Rheinufers tief beeindruckt wurde. Es ist daher leicht zu begreifen, dass wir junge Sozialisten damals das Studium der französischen Revolutions-

geschichte mit besonderer Vorliebe betrieben. Von mir selbst kann ich bestimmt sagen, dass ich schon damals mit den dramatischen Geschehnissen jener gewaltigen Epoche besser vertraut war, als mit vielen Episoden der älteren deutschen Geschichte. Die Geschichte vom Kaiser Barbarossa und seinen Kriegen in Italien hatte uns ja nichts mehr zu sagen, während uns die Überlieferungen der Großen Revolution mit lebendigen Hoffnungen für die Zukunft erfüllten, die unserer jugendlichen Begeisterung entgegenkamen.

Auch dass wir den großen Ereignissen von 1789 und der *Erklärung der Menschenrechte* eine kleinere Bedeutung beileigten als der Schreckenszeit von 1793 war nur selbstverständlich, denn wir wurden im marxistischen Geiste erzogen und überzeugt, dass der Sozialismus nur durch die Übergangsperiode der proletarischen Diktatur zu erreichen wäre. Dass die Diktatur der Jakobiner nur wieder gewaltsam zu binden versuchte, was die Revolution gewaltsam gebrochen hatte, begriffen wir damals nicht und ebenso wenig, dass die Herrschaft der Guillotine folgerichtig zur Militärdiktatur Napoleons führen musste. Das alles wurde mir erst viel später klar, als ich in der Zeit meines Exils Gelegenheit hatte, tiefere Studien zu betreiben, die mir zeigten, dass man uns in unsrer Jugend nur den *Kultus der Revolution* beigebracht hatte, der uns dazu verführte, der Revolution Kräfte anzudichten, die sie nie hatte und nie haben konnte. Schon bevor mir diese Erkenntnis aufdämmerte, hatte *Max Nettlau*, der als Historiker sozialer Bewegungen diesen Dingen tiefer nachging, den Kultus der Revolution als *Messiasglaube* bezeichnet und veranschaulichte dies in seinem *Vorfrühling der Anarchie* wie folgt:

„Die babouvistisch-blankvistische Idee der gewaltsamen Übernahme der Staatsgewalt und der Diktatur wurde auch außerhalb dieser bewusst autoritären Kreise ohne nähere Prüfung übernommen; es entstand der Glaube an die Allmacht der sozialen Revolution. So sehr ich auch solche wünsche und diesen Glauben achte, so ist er doch autoritären Ursprungs, ist napoleonisch gedacht und übersieht — was für Autoritäre belanglos ist — die wirkliche Durchdringung des einzelnen mit sozialem Geist, Gefühl und Verständnis. Dass diese sich automatisch bei einer besseren Lage einstellen, ist eine weitere etwas summarische Annahme, für welche die durch Schrecken hergestellte Nivellierung bei den bisherigen autoritären Revolutionen kein zwingender Beweis ist.“

Dies ist vollständig richtig gesehen, denn keine Revolution ist imstande, die allmähliche und stufenweise Entwicklung aufzuheben, die wir *Evolution* nennen. Ist doch die Revolution selbst nur eine bestimmte Form des evolutionären Geschehens, die immer dann eintritt, wenn die Hindernisse, die ihm entgegenstehen, mit der Zeit so stark werden, dass sie nur durch eine gewaltsame Katastrophe beseitigt werden können. Die Revolution ist die Entfesselung der bereits im Schoße der alten Gesellschaft wirkenden Kräfte, die nach einer Neugestaltung der gesellschaftlichen Formen streben und, wenn die Zeit dazu gekommen ist, die alten Bindungen sprengen, dem Kinde vergleichbar, das im letzten Monat der Schwangerschaft die alte Hülle sprengt, um sein eigenes Dasein zu beginnen. Aber diese Verjüngung des sozialen Lebens durch die Revolution ist nur denkbar durch eine immer stärker um sich greifende Auswirkung neuer Ideen und Vorstellungen im Volke, die zum Widerstand anregen und ihm das Bewusstsein seiner Menschenwürde näherbringen. Je tiefer die neuen Ideen in breitere Schichten des Volkes eindringen und das Denken der Menschen beeinflussen, desto größere Wirkungen werden sie auslösen, desto tiefer werden sich die Spuren des revolutionären Geschehens im Leben der Gesellschaft eingraben.

Es ist nicht der gewaltsame Charakter, der für eine Revolution entscheidend ist, sondern die schöpferische Betätigung, die sie im Volke auslöst und die allein zu einer wirklichen Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens fähig ist. Die Gewalt selbst kann nichts Neues schaffen. Sie kann im besten Falle Altes und Überlebtes aus dem Wege räumen und neue Pfade für die Entwicklung freimachen, wenn jedes andere Mittel versagt. Aber sie ist niemals fähig, Dinge ins Leben zu rufen, die erst allmählich im Hirne des Menschen heranreifen und gedeihen müssen, bevor sie praktisch in die Erscheinung treten können.

Eine Revolution ist daher etwas ganz anderes als ein gewöhnlicher Aufstand, der allen möglichen Zufälligkeiten entspringen kann. Wie Putsche und Militärrevolten organisiert werden und zustande kommen, sehen wir heute ja fast jeden Tag. Eine wirkliche Revolution aber lässt sich ebenso wenig organisieren, wie ein Erdbeben oder eine andere Naturkatastrophe. Sie ist nur möglich, wenn breite Massen der Bevölkerung von ihrem Geiste ergriffen werden und aus eigenem Antrieb ein Joch abwerfen, das nicht län-

ger zu ertragen ist. Aus diesem Grunde ist es auch ganz falsch, eine Revolution nur nach dem zu beurteilen, was sie gewaltsam zerstört, weil die Gewalt nur eine ihrer unvermeidlichen Begleiterscheinungen ist, die gänzlich durch den Widerstand bestimmt wird, den sie findet. Nicht in dem, was sie zerstört, sondern in dem Neuen, das sie zur Entfaltung bringt und dem sie als Geburtshelfer dienen muss, gibt sich ihre wahre soziale und geschichtliche Bedeutung kund. Deshalb ist sie auch unberechenbar und kann weder durch Logik noch durch wissenschaftliche Methoden erklärt werden. Aus reinem Vergnügen haben Völker nie Revolutionen gemacht, sondern immer nur, weil die bittere Notwendigkeit sie dazu gezwungen hat. Kämen geschichtliche Ereignisse durch Logik oder Vernunftgründe zustande, so hätte es nie weder Kriege noch Revolutionen gegeben. Das erkannte sogar ein so unentwegter Revolutionär wie *Bakunin*, wenn er in seiner Schrift *Die Volkssache* ausführte:

„Blutige Revolutionen sind dank der menschlichen Dummheit manchmal notwendig, doch sind sie immer ein Übel, ein ungeheures Übel und ein großes Unglück. Nicht nur in Anbetracht der Opfer, sondern auch um der Reinheit und Vollkommenheit des zu erreichenden Zieles willen, in dessen Namen sie stattfinden.“

Die Revolution kann auch aus sich selbst nichts Neues schaffen; sie kann nur Keime freilegen, die bereits im Denken der Menschen vorhanden sind, und sie zur Reife bringen, indem sie alte Formen bricht, die ihre natürliche Entwicklung beeinträchtigen oder zu verhindern suchen. Je besser ihr dieses gelingt, umso größer werden die Erfolge sein, die sie erzielt. Eine Revolution ist auch nie imstande, überlieferte Vorstellungen, Anschauungen und Gebräuche mit einem Schlage gewaltsam auszutilgen. Man kann mit Gewalt einen Gegner niederschlagen, doch man schafft damit keinen einzigen neuen Gedanken, der nur allmählich ausreifen und zur Entwicklung gelangen kann. Sogar die gewaltigsten Umwälzungen in der Geschichte waren niemals imstande, einen vollständigen Bruch mit dem Alten herbeizuführen und etwas gänzlich Neues an seine Stelle zu setzen. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil es in der Geschichte innere Zusammenhänge gibt, die man nicht willkürlich aufheben kann. Wie in normalen Zeiten, so wirbelt auch in der Revolution Altes und Neues bunt durcheinander, und

da man das Denken der Menschen nicht über Nacht in neue Formen umgießen kann, so ist es unvermeidlich, dass in den neuen Einrichtungen, die durch die Revolution zustande kommen, auch Altes mit einfließt, das erst allmählich durch neue Auffassungen überwunden werden kann. Tatsache ist, dass sich die wirklichen Ergebnisse jeder Revolution nur nach dem Verhältnis beurteilen lassen, wieviel Altes sie mit übernehmen musste und wieviel Neues sie in die Wirklichkeit umsetzen konnte.

Nur der Glaube an die *Allmacht der Revolution*, der nur *Revolutionskultus* ist, kann dies verkennen. In kritischen Perioden aber kann dieser Glaube an ein bestimmtes Universalmittel, das alle sozialen Gebrechen heilen kann, den Menschen leicht zum Verhängnis werden und seine Anhänger dazu bringen, wie wir dies heute so deutlich beobachten können, im Namen der Revolution der Gegenrevolution den Weg zu bahnen.

Revolution und Gegenrevolution

Die liberalen Gedankenströmungen des 18. und 19. Jahrhunderts hatten dem System des fürstlichen Absolutismus einen entscheidenden Schlag versetzt und das gesellschaftliche Leben auf neue Bahnen gelenkt. Ihre geistigen Vertreter, die in dem Höchstmaß von persönlicher Freiheit die notwendige Voraussetzung für jede geistige und soziale Neugestaltung erkannten, und deshalb bestrebt waren, die Betätigung des Staates auf das kleinste Maß zu begrenzen, eröffneten der Menschheit ganz neue Ausblicke ihrer zukünftigen Entwicklung, die unvermeidlich zur Überwindung aller machtpolitischen Bestrebungen und zu einer sachkundigen Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten im Interesse aller hätte führen müssen, wenn die wirtschaftliche Einsicht ihrer Träger mit ihrer politischen und sozialen Erkenntnis gleichen Schritt gehalten hätte. Doch dies war leider nicht der Fall. Unter dem Einfluss der *Industriellen Revolution* vollzog sich eine in immer rascherem Tempo vorschreitende Monopolisierung aller natürlichen und durch gesellschaftliche Arbeit erzeugten Reichtümer und entwickelte sich zu einem neuen System wirtschaftlicher Hörigkeit, das sich auf die ursprünglichen Grundsätze des Liberalismus und der politischen und sozialen Demokratie nur verhängnisvoll auswirken konnte.

Die junge sozialistische Bewegung hätte dieser Entwicklung einen Damm entgegenstellen können, wäre sie nicht selbst in den gefährlichen Strudel dieser Vorgänge mit hineingezogen worden, deren zerstörende Folgen sich heute immer mehr zu einer allgemeinen Kulturkatastrophe auswachsen. Sie hätte der Testamentsvollstrecker der liberalen Ideengänge werden können, indem sie ihnen durch die Bekämpfung der Wirtschaftsmonopole und das Bestreben, die gesellschaftliche Arbeit den Bedürfnissen aller dienstbar zu machen, eine positive Grundlage gegeben hätte. Durch diese wirtschaftliche Ergänzung der politischen und sozialen Bestrebungen der Zeit hätte sie diese zu einem machtvollen Bestandteil im Denken der Menschen entwickeln und zum Träger einer neuen sozialen Kultur im Leben der Völker werden können. Stattdessen bekämpfte sie in ihrer großen Mehrheit, mit unglaublicher Verblendung, die freiheitlichen Bestrebungen der liberalistischen Gesellschaftsauffassung und sah in diesen lediglich den politischen Niederschlag des sogenannten *Manchesterturns*.

Auf diese Art wurde der Glaube an die Allmacht des Staates, der durch die neuen Gedankenströmungen und die Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts ins Wanken gekommen war, wieder neu aufgefrischt und systematisch gestärkt. Es ist bezeichnend, dass die Vertreter des autoritären Sozialismus in ihrem Kampfe gegen den Liberalismus ihre Waffen vielfach der Rüstkammer des fürstlichen Absolutismus entlehnten, ohne dass dies den meisten von ihnen auch nur zum Bewusstsein gekommen wäre. Viele von ihnen, besonders die Begründer der deutschen Schule, die später einen so überragenden Einfluss auf die gesamte sozialistische Bewegung erlangte, waren bei Fichte und Hegel, den Vertretern der absoluten Staatsidee, in die Schule gegangen; andere wurden von den Überlieferungen des französischen Jakobinertums so tief beeinflusst, dass sie sich den Übergang zum Sozialismus nur in der Form einer proletarischen Diktatur vorstellen konnten. Es war das größte Verhängnis für die junge sozialistische Bewegung, dass sie zum großen Teil bereits in ihrem Anfangsstadium unter den Einfluss der autoritären Ideenströmungen der Zeit geriet, die aus den Überlieferungen von 1793 und der langen Periode der napoleonischen Kriege hervorgegangen waren. Es waren gerade jene Überlieferungen, die sich allmählich zu einem *Revolutionskultus* verdichteten, der seinen Anhängern

jedes Augenmaß für die wirkliche historische Bedeutung der Großen Revolution raubte.

Unter den großen Vorkämpfern des sozialistischen Gedankens in Frankreich war *Proudhon* fast der einzige, der die geschichtliche Bedeutung des Sozialismus am tiefsten erfasst hatte. Mit großem Scharfsinn erkannte er, dass das Werk der Französischen Revolution nur halb getan war und dass es die Aufgabe der *Revolution des 19. Jahrhunderts* sein müsse, dieses Werk fortzusetzen und zur Vollendung zu bringen, um die soziale Entwicklung Europas auf neue Bahnen zu führen. In der Tat erschöpft sich ja die ganze Bedeutung der Großen Revolution gerade darin, dass sie der monarchistischen Bevormundung ein Ende setzte und den Völkern den Weg bahnte, ihre Geschicke in die eigenen Hände zu nehmen, nachdem sie jahrhundertlang dem fürstlichen Absolutismus als willenlose Herde gedient und sein Bestehen durch ihre Arbeit gesichert hatten.

Hier lag die wichtigste Aufgabe der Zeit, die Proudhon besser erkannt hatte, als die große Mehrheit seiner sozialistischen Zeitgenossen. Die Große Revolution hatte zwar die absolute Monarchie als politische und soziale Einrichtung beseitigt, doch war es ihr nicht gelungen, zusammen mit dieser auch den „monarchistischen Gedanken“ zu verdrängen, wie Proudhon es nannte, der in den politischen Zentralisationsbestrebungen des Jakobinertums und in der Ideologie des nationalen Einheitsstaates zu neuem Leben erwachte. Es ist diese verhängnisvolle Erbschaft, die uns aus einer verschwundenen Zeit verblieben ist und die heute im „Führerprinzip“ des totalitären Staates zum Ausdruck kommt, das nur eine Umschreibung desselben monarchistischen Gedankens ist.

Proudhon hatte richtig erfasst, dass der Absolutismus, dieses ewige Prinzip der Bevormundung für einen „gottgewollten Zweck“, der jedem menschlichen Einspruch verschlossen bleibt, den Völkern in ihren Bestrebungen nach höheren Formen ihres gesellschaftlichen Daseins am meisten im Wege steht. Für ihn war der Sozialismus nicht bloß eine Frage der Wirtschaft, sondern eine kulturelle Frage, die alle Gebiete menschlicher Betätigung umfasst. Er wusste, dass man die autoritären Überlieferungen der Monarchie nicht bloß auf einem Gebiete beseitigen und auf allen anderen beibehalten durfte, wenn man die Sache der sozialen Befreiung nicht einem neuen Despotismus in die Hände spielen wollte. Für ihn waren wirtschaftli-

che Ausbeutung, politische Unterdrückung und geistige Gebundenheit nur verschiedene Ausdrucksformen derselben Ursache. Proudhon sah in der Monarchie das Symbol aller menschlichen Versklavung. Sie war ihm nicht lediglich eine politische Einrichtung, sondern ein sozialer Zustand mit bestimmten geistigen und seelischen Auswirkungen auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens. In diesem Sinne nannte er den Kapitalismus den „Monarchismus der Wirtschaft“, der die Arbeit dem Kapital in gleicher Weise tributpflichtig macht, wie die Gesellschaft dem Staat und dem Geist der Kirche.

Proudhon verwarf jedes vorgedachte System, in dem die meisten Sozialisten seiner Zeit den Sozialismus einordnen zu können glaubten. Die soziale Befreiung war für ihn ein Weg, kein Ziel. Er war der Mann ohne vorgefasste Prinzipien und festgesetzte Ziele, da er sich vollkommen klar darüber war, dass das eigentliche Wesen der Gesellschaft in dem ewigen Wandel ihrer Formen zu suchen sei, und dass die endlose Umgestaltung des sozialen und geistigen Lebens am besten gedeihe, je weniger künstliche Schranken ihr gezogen werden und je mehr die Menschen an jenen endlosen Wandlungen des sozialen Geschehens einen bewussten Anteil nehmen. Auch die Revolution war für Proudhon nur ein Weg, kein Ziel und vor allem kein Patentmittel, das man nur anzuwenden brauchte, um die Menschheit von allen Leiden zu befreien und einem kommenden Millennium entgegenzuführen. Er wusste, dass die Revolution häufig das letzte Mittel war, das einem Volke übrigblieb, um ein unerträgliches Joch abzuwerfen und eine Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens zu ermöglichen; doch er erkannte auch, dass sie nie imstande war, die inneren sozialen Zusammenhänge willkürlich zu beseitigen, sondern nur eine Brücke sein konnte, die aus der Vergangenheit in die Zukunft führt, ohne den natürlichen Gang der Entwicklung abzubrechen.

Aus diesem Grunde blieb er von dem *Kultus der Gewalt*, den viele seiner sozialistischen Zeitgenossen mit der Revolution trieben, vollständig unberührt. Ihr Symbol waren für ihn nicht die *Barrikade* und noch viel weniger der *revolutionäre Terror* von 1793, sondern die schöpferischen Kräfte, die sie freilegte und die allein neue Entwicklungsmöglichkeiten für die Zukunft schaffen konnten. Er wusste, dass die Guillotine dem Volke weder Brot geben noch neue Ideen entwickeln konnte, sondern immer nur wieder die

Vergangenheit zu neuem Leben erweckte und das eigentliche Werk der Revolution zum Stillstand brachte. War doch die brutale Gewalt bisher das typische Merkmal jeder Reaktion in der Geschichte, die sich ihrer bediente, um jede selbstständige und schöpferische Betätigung des Volkes zu unterbinden und das Denken der Menschen auf bestimmte Normen festzulegen. Was er erstrebte, war keine „Veränderung der Regierung, sondern die Revolutionierung der Gesellschaft“, um sie ständig im Fluss zu halten und Raum für neue Lebensmöglichkeiten zu schaffen. Die Frage nach der „besten Regierung“ war für ihn ebenso sinnlos wie die Frage nach der „besten Religion“, da beide nur den Zweck verfolgten, eine neue Form der Autorität ins Leben zu rufen, um die *Beherrschung des Menschen durch den Menschen* zu erhalten, die mit der *Ausbeutung des Menschen durch den Menschen* unzertrennlich war. Es war die Bevormundung des Menschen durch eine höhere Macht, in der er den Kern des Übels sah, das die Menschen daran hinderte, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, um durch freie Vereinbarung zu erreichen, was bisher kein autoritärer Zwang zu erreichen imstande war.

Es war diese Auffassung Proudhons, die ihn zu der Erkenntnis brachte, dass jede Revolution, sobald sie in die Hände einer bestimmten Partei gerät, ihren eigentlichen Charakter verliert und zur Gegenrevolution ausarten muss. Deshalb warnte er die Sozialisten davor, sich im Fahrwasser machtpolitischer Bestrebungen zu verlieren, und erklärte ihnen, dass sobald der Sozialismus in die Hände einer Regierung gerate, er der Reaktion verfallen sei.

„Alle Parteien ohne Ausnahme“, sagte er, „sind, sobald sie nach der öffentlichen Gewalt streben, nur besondere Formen des Absolutismus. Es wird keine Freiheit des Bürgers, keine Ordnung in der Gesellschaft, keine Einigkeit unter den Arbeitern geben, bevor nicht in unserem politischen Katechismus der Verzicht auf die Autorität an die Stelle des Autoritätsglaubens getreten ist.“

Wer dies verkennt, mag noch so sehr auf seine revolutionäre Gesinnung pochen, er bleibt im Grunde seines Wesens doch nur ein *revolutionärer Staatsstreichler*, dem jedes Verständnis für die Revolution fehlt, und steht bewusst oder unbewusst im Lager der Gegenrevolution. Es war nicht zuletzt der *Revolutionskultus*, der, nachdem er seine Wirkung auf mehrere

Generationen verloren hatte, zu einem toten Dogma wurde, das schließlich dazu führte, dass man die Revolution mit der Gegenrevolution verwechselte und jeden Blick für die Wirklichkeit verlor. Auch in dieser Beziehung hatte Proudhon die Dinge richtig beurteilt, als er vor einem Jahrhundert die prophetischen Worte sprach: „Das Schlimmste, was dem Sozialismus passieren könnte, wäre seine Allianz mit dem Absolutismus, die zur größten Tyrannei aller Zeiten führen müsste“.

Dass man dies damals nicht verstand, war ein Verhängnis, an dem die Februar-Revolution von 1848 zugrunde ging und zusammen mit ihr alle revolutionären Erhebungen, die 1848-49 Europa erschüttert hatten. Damals war dies immerhin noch begreiflich; wer aber heute nach den grauenvollen Ergebnissen zweier Weltkriege und der unheimlichen Ausbreitung einer totalitären Reaktion über alle Kontinente noch immer demselben Irrtum huldigt, an dem sind die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte nutzlos vorbegegangen, ohne die kleinste Spur zu hinterlassen. Er hat sogar nicht einmal begriffen, dass der alte blanquistische Gedanke von einem „revolutionären Generalstab“, der mit Hilfe der Diktatur die Revolution auf bestimmte Wege lenken sollte, eine Idee, die Lenin mit seiner Theorie von den „professionellen Revolutionären“ wieder neu auffrischte, direkt ins Lager der Gegenrevolution führen musste. Ob Blanqui dieser Gegensatz zwischen Revolution und Gegenrevolution überhaupt zum Bewusstsein kam, ist noch fraglich, denn er dachte so sehr im Geiste von 1793, dass er zu keiner anderen Auffassung fähig war. Lenin aber war sich vollständig darüber klar, was schon aus seinem bekannten Ausspruch hervorgeht: „Wenn jemand die Gegenrevolution machen muss, so werde ich es tun“. Und was er nicht tun konnte, das besorgte Stalin umso gründlicher.

Jede wirkliche Revolution ist ein Übergangsstadium von einem überlebten Gesellschaftszustand, der bereits der Vergangenheit angehört, zu einem neuen Gesellschaftsgebilde, dessen erste Keime durch die Revolution zur Entfaltung gelangen und die sich nun allmählich ausreifen müssen, um das begonnene Werk zu vollenden. Es ist das Hauptmerkmal der Revolution, dass sie die alten Bindungen löst, welche die Menschen an die sozialen Formen der Vergangenheit gekettet hatten. Je besser ihr dies gelingt, je mehr sie den Kampf gegen Institutionen und nicht gegen Menschen führt, desto

fruchtbarer sind ihre Ergebnisse, desto größer der Schritt, den sie in die Zukunft macht.

Die Gegenrevolution aber ist stets darauf erpicht, diese Bindungen wiederherzustellen, die sie naturgemäß der Vergangenheit entleihen muss und die daher unwiderruflich in die Vergangenheit zurückführen müssen. Sie schlägt von neuem in Ketten, was die Revolution an schöpferischen Kräften freigelegt hatte, lähmt jede selbstständige Betätigung und die Entwicklung aller neuen Ideen, ohne die jede Revolution zum Misserfolg verdammt ist, und bringt das ganze soziale Leben wieder auf bestimmte von oben diktier- te Reglementierungen, die keine freie Wahl des Denkens und Schaffens mehr zulassen. Die Gegenrevolution setzt stets dort ein, wo die Revolution zu einem Kampf der Parteien um die Macht ausartet, der immer damit endet, dass die skrupelloseste von ihnen, für die brutale Gewalt der einzige Wertmesser des Lebens ist, als alleiniger Vertreter einer „besonderen Art des Absolutismus“ übrigbleibt und alle anderen der Reihe nach *liquidiert*. „Die Macht aber ist“, wie Proudhon richtig ausführte, „nur der Kampf um das Messer, mit dem man den anderen die Hälse abschneidet“, das bequemste Mittel, um alle Argumente zu erschöpfen. Die „professionellen Revolutionäre“ aber spielen in diesem Kampfe dieselbe Rolle wie die professionellen Bürokraten der absoluten Monarchie im Kampfe gegen jede Erneuerung des gesellschaftlichen und geistigen Lebens; denn sie sind in der Wirklichkeit nur die professionellen Totengräber jeder Freiheit, jeder Menschlichkeit und jeder quälenden Sehnsucht der Menschen nach einer besseren Zukunft.

Quelle: *Die Freie Gesellschaft. Monatsschrift für Gesellschaftskritik und freiheitlichen Sozialismus*, Darmstadt/Land, Jg. 4 (1952), H. 36/37, S. 3-10. Der Textlaut wurde möglichst behutsam den grammatikalischen Regeln der neuen Rechtschreibung angepasst.



Die Russische Revolution von 1917. Soldaten schießen am 4. Juli 1917 auf die Teilnehmer einer friedlichen Arbeiterdemonstration auf dem Newski-Prospekt in Petrograd.
Wikimedia, CC0-Lizenz.

Abschied von der Revolution und . . . Es lebe der große Kladderadatsch . . . !

Von Tomás Ibáñez

1. Einleitende Vorbemerkung

Dieser Beitrag erscheint in einer Zeitschrift¹, die sich bewusst am Rande des Systems angesiedelt hat und danach strebt, dessen übermächtige Logik zu durchbrechen, also genau die Art von Zeitschrift, die ganz bestimmt Artikel über die Revolution veröffentlicht hätte, wenn sie im Jahr 1890 erschienen wäre . . . ! Ich bin überzeugt, dass meine Wenigkeit, vom Zeitgeist ergriffen, auch nicht gezögert hätte, meinen Beitrag mit einem begeisterten „Es lebe die Revolution!“ oder einem hoffnungsvollen „Lasst uns die Revolution vorbereiten!“ zu beginnen.

Zweifellos hat sich der Zeitgeist inzwischen erheblich gewandelt, und es scheint, dass man 1990 am besten im Einklang mit ihm bleibt, wenn man das überholte Thema „Die Revolution“ vermeidet oder, wenn man überhaupt versucht sein sollte, es zu thematisieren, man zumindest betont, dass das Thema von der nostalgischen Plattform eines endgültigen Abschieds aus behandelt wird.

Denn in der Tat:

- wenn die pompöse Feier des 200. Jahrestages der „Großen Revolution“ sie letztlich in ein ehrwürdiges, harmloses und verstaubtes Relikt für Museumssäle verwandelt hat,

¹ *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* (Barcelona), No. 4 (1990), pp. 15-23; neu abgedruckt in: Tomás Ibáñez: *¿Por qué A?: Fragmentos dispersos para un Anarquismo sin Dogmas*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2006, pp. 71-85. Bei dem hier in deutscher Erstübersetzung veröffentlichten Beitrag handelt es sich um die überarbeitete und erweiterte Neufassung eines Vortrages, den Tomás Ibáñez auf dem Internationalen Anarchistischen Treffen in Venedig 1984 im Seminar *Which Revolution?* unter dem Titel *Adieu a la révolution* ([online](#)) gehalten hat. Die Erstveröffentlichung seines Beitrages erfolgte in italienischer Sprache unter dem Titel *Addio a la rivoluzáone* in der Zeitschrift *Volontà* (Neapel), no. 1 (1985), und in spanischer Sprache in der Zeitschrift *Utopia* (Buenos Aires), no. 6 (1986). Es folgten weitere Veröffentlichungen in französischer und englischer Sprache. (*Anm. d. Übers.*)

- wenn die *De-Revolution*, die in den Ländern im Umfeld der *anderen* Revolution, der von [19]17, durchgeführt wird, den Sinn dessen, was damals getan wurde, in Frage stellt,
- wenn der Tian'anmen-Platz einen großen Teil der 68er-Generation sprachlos machte,
- wenn junge Menschen in Ländern wie dem unseren ein Leben führen, in dem Verweise auf die Revolution entweder hohl klingen oder Teil des Undenkbaren sind,
- wenn die Ideologen von heute die *westliche Demokratie* frenetisch verherrlichen und sie nicht mehr als das am wenigsten schlechte, sondern sogar als das optimalste aller denkbaren Systeme darstellen,
- wenn all das, was ich soeben aufgeführt habe, geschehen ist und wirklich passiert, dann scheint es, dass man sich mit dem *Abschied von der Revolution* nicht wirklich durch besondere Originalität hervorhebt, sondern sich bequem an den Zeitgeist anpasst, um die letzte modische Banalität nachzuplappern.

Nicht, dass Originalität eine Todsünde wäre, aber wir sollten die Dinge nicht durcheinanderbringen:

Erst einmal stimmt es, dass die Revolution ein Leichnam ist, um dessen Entsorgung man sich inzwischen nicht mehr zu kümmern braucht. Aber sie ist ein Leichnam, der in manchen Köpfen noch lebendig ist, wenn auch in sehr wenigen, aber liebens- und bewundernswerten. Die Zeit, die man damit verbringt, sie umzustimmen, ist keinesfalls eine vergeudete Zeit.

Zweitens ist mein *Abschied* von der Revolution kein Nachruf, sondern eine Würdigung des *Wunsches nach Revolution*, insofern dieser Wunsch ein Eckpfeiler jedes emanzipatorischen sozialen Empfindens, jedes utopischen Gedankens und sogar jeder ethischen Forderung ist. Gemeinsam mit Millionen von Menschen sehnen sich die Libertären nach einer sozialen Transformation, die zu einer Gesellschaft führt, die sich radikal von der unterscheidet, in der wir jetzt leben. Diese Sehnsucht ist in der sozialen Vorstellungswelt (*imaginario social*) der Menschen seit nicht allzu ferner Zeit präsent, als sie erkannten, dass soziale Formationen vollständig sozio-historische Formationen sind, d. h. Formationen, die im Laufe der Geschichte konstruiert wurden und sich im Laufe der Zeit verändern, und dass deshalb der Versuch

sinnvoll ist, auf sie einzuwirken, um sie bewusst zu verändern. Der aktive Wunsch, in einer sozialen Realität zu leben, die radikal *anders* ist als die gegenwärtige, ist zweifelsohne ein Imperativ jeder Ethik. Ich habe also nicht die Absicht, mich von dem *Wunsch nach Revolution* zu verabschieden, ganz im Gegenteil. Dieser Wunsch ist Bestandteil jedes kritischen Denkens und er ist ein grundlegendes Element der essenziellen libertären Utopie und sogar der Menschenwürde selbst.

Drittens ist dieser Abschied von der Revolution kein ohnmächtiger Rückzug angesichts des offensichtlichen Erfolgs der Demokratie, vielmehr soll damit gerade die begründete Hoffnung auf eine *libertäre Wende* zu ihrer Überwindung zum Ausdruck gebracht werden. Trotz alledem . . . sage ich der Revolution „Lebewohl . . .“.

2. Das revolutionäre Projekt

Als strategisch-politische Ausarbeitung des Wunsches nach Revolution ist jedes *revolutionäre Projekt* antithetisch oder unvereinbar mit dem libertären Denken, und zwar aus dem einfachen Grund, dass es zwangsläufig freiheitsfeindliche Konsequenzen mit sich bringt. Die Übersetzung des Wunsches nach Revolution in ein rationales und durchdachtes Projekt, das den Handlungsrahmen für individuelles oder kollektives Handeln bieten soll, verwandelt diesen Wunsch unweigerlich in ein totalitäres Vorhaben und in ein Herrschaftsinstrument.

Mit dieser Aussage soll nicht auf die Frage der Gewalt und den möglichen insurrektionellen Charakter der Revolution angespielt werden. Tatsächlich ist die Anwendung von Gewalt in bestimmten Situationen manchmal *die einzig mögliche Antwort*. Ich stimme daher nicht mit denen überein, die in der Anwendung von Gewalt einen unzulässigen Makel sehen, der jede militante Aktion mit einem sozial-emanzipatorischen Ziel pervertiert. Es stimmt zwar, dass die eingesetzten Mittel und Instrumente niemals neutral sind und dass die Anwendung von Gewalt in diesem Sinne zwangsläufig auch bestimmte Konsequenzen hat, aber diese Überzeugung nützt uns wenig, da alle Mittel, auf die wir zurückgreifen können, voller unbeabsichtigter Nebeneffekte und unkontrollierter Auswirkungen sind.

Die Ablehnung der von den Beherrschten ausgeübten Gewalt scheint mir nicht gerechtfertigt, es sei denn, sie ist bewusst als eine *Strategie des Terrors* angelegt. Jenseits des möglichen insurrektionellen Charakters der Revolution geht es mir um eine grundsätzlichere Frage, die mit *der Logik des revolutionären Projekts selbst* zusammenhängt.

Bevor jedoch das revolutionäre Projekt näher analysiert wird, sollten die Merkmale des Revolutionskonzepts, auf dem seine Logik basiert, präzisiert werden, was auf der Grundlage der folgenden fünf Kriterien möglich ist:

- a) Es handelt sich um eine relativ abrupte und schnelle Transformation, sonst gäbe es keinen begrifflichen Unterschied zwischen den Begriffen *Revolution* und *Evolution*.
- b) Es handelt sich natürlich auch um eine radikale Umgestaltung, sonst würde es ausreichen, von einer einfachen *Reform* statt von einer Revolution zu sprechen.
- c) Es handelt sich um eine zielgerichtete Transformation, die sich in die von den *Revolutionären* vorgegebene Richtung entwickeln muss, denn nicht jeder soziale Wandel ist revolutionär, auch wenn er abrupt und radikal geschieht.
- d) Es handelt sich um eine Transformation auf globaler Ebene, die die Gesellschaft als Ganzes betrifft und ohne die sie nichts weiter wäre als eine lokale soziale Prothese.
- e) Schließlich stellt die Revolution als politisches Projekt notwendigerweise ein transzendentes Objekt dar. Die von ihrer Verwirklichung erwarteten Veränderungen sind in der Tat so wichtig, dass dieses Ziel, die Revolution, auf einer qualitativ anderen Ebene als die anderen Ziele angesiedelt wird, wodurch letztere in eine Situation der hierarchischen Unterordnung geraten.

Die ersten beiden Aspekte werfen keine größeren Probleme auf, aber die letzten drei machen das revolutionäre Projekt *unvereinbar* mit jeder libertären Praxis, wie ich im Folgenden zu beweisen versuche.

3. Der „anti-libertäre“ Charakter des revolutionären Projekts

3.1. Die revolutionäre „Vektorisierung“ der sozialen Transformation

Aus der Tatsache, dass das *revolutionäre Projekt* darauf abzielt, der sozialen Transformation eine bestimmte Richtung zu geben, ergibt sich, dass diejenigen, die es verteidigen, bewusst oder unbewusst an den sozialen Determinismus glauben, d. h. die Überzeugung vertreten, dass die Gesellschaft eine Art Maschine darstellt, die durch eine Reihe von Gesetzen reguliert wird und mit der durch Einsatz von bestimmten Wirkungsmechanismen kontrollier- und berechenbare Effekte erzielt werden können. Ohne diese Überzeugung macht das *revolutionäre Projekt* keinen Sinn, denn jede Strategie setzt das Vorhandensein (oder den Glauben an das Vorhandensein . . .) hinreichend strikter kausaler Beziehungen zwischen den geplanten Maßnahmen und den erwarteten Folgen voraus. Diese Implikation des revolutionären Projekts kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, dass das Konzept der sozialen Revolution selbst im 18. und 19. Jahrhundert in enger Verbindung mit der Entwicklung der klassischen Mechanik und der wissenschaftlichen, deterministischen und herrschaftsorientierten Ideologie der Natur, die die Galileo-Newtonsche Wissenschaftsmethode durchdrang, entwickelt wurde. Die Plausibilität eines revolutionären Projekts zu akzeptieren, bedeutet, sowohl ein deterministisches Modell des sozialen Handelns als auch ein Modell des sozialen Wissens zu akzeptieren, die auf der Kontrolle des Wissensobjekts beruhen, d. h. letztlich auf den Praktiken der sozialen Kontrolle.

Wer an die Realisierbarkeit des revolutionären Projekts glaubt, der beteiligt sich in vollem Umfang an einer *Verschwörungstheorie*, d. h. an der Theorie, wonach die Merkmale einer Gesellschaft in hohem Maße auf das bewusste Handeln von Einzelpersonen, einer Art von *Generalstab* oder von Interessengruppen zurückzuführen sind, die über den Kurs entscheiden, den die Gesellschaft einschlagen soll, und ihr dadurch bestimmte Charakteristika verleihen. Unter dieser Prämisse geht es einfach darum, effektiver zu sein als jene *Verschwörer*, die den Kurs unserer Gesellschaft bisher bestimmt haben und weiterhin bestimmen, und sie zu ersetzen, was die *Festlegung des neu einzuschlagenden Kurses* angeht.

Doch all diese Annahmen lassen zwei wesentliche Phänomene außer Acht und führen zu einem eindeutig anti-libertären Ansatz.

Erstens wird übersehen, dass jede Gesellschaft ein sich selbst organisierendes System ist und daher in ihrer Entwicklung und in der Art und Weise, wie sie auf bewusste Eingriffe reagiert, höchst unberechenbar ist.

Zweitens wird dabei vergessen, dass die gegenwärtigen Charakteristika der Gesellschaft das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses sind, in dem eine Reihe von Faktoren, die meist zufällig sind, mal neutralisiert und ein anderes Mal verstärkt wurden, um eine Gesamtwirkung zu erzielen, bei der das bewusste Handeln einiger vermeintlicher *Verschwörer* immer nur eine marginale Rolle gespielt hat. Es gibt keinen Dreh- und Angelpunkt, von dem aus man die Gesellschaft so verändern kann, wie es diejenigen beabsichtigen, die angetreten sind, um die Welt zu verbessern, denn die heutige Gesellschaft ist durch die unvorhergesehenen Konsequenzen einer unendlichen Anzahl mehr oder weniger bewusster sozialer Praktiken entstanden. Das bedeutet nicht, wie wir weiter unten sehen werden, dass die Handlungen sozialer Akteure die Gesellschaft nicht verändern können, jedoch nicht als *Konsequenz* eines rationalen Projekts der Transformation.

Die anti-libertäre Konsequenz der oben erwähnten Annahmen ist ebenso offensichtlich. Der Glaube, dass man die Ursache-Wirkungs-Beziehung im sozialen Bereich ausreichend kontrollieren kann, überlässt es denjenigen, die die Macht haben, wirksame Bedingungen zu schaffen, um den Kurs der Gesellschaft zu bestimmen. Glücklicherweise haben weder Libertäre noch Revolutionäre noch sonst irgendjemand so viel Kontrolle über die gesellschaftlichen Mechanismen und Regelungen, um deren Verlauf bewusst steuern und lenken zu können.

3.2. Die „Globalität“ der revolutionären Transformation

Die Tatsache, dass die Revolution als globales und *totalisierendes* Projekt die Gesellschaft *in ihrer Gesamtheit* betrifft, macht das revolutionäre Projekt zu einem totalitären Projekt, weil es alle individuellen Lebenswege zu einem einzigen Knoten verknüpft und das Lokale dem Allgemeinen unterordnet. Die Gesellschaft ist in der Tat ein historisches Konstrukt, aber sie ist auch

ein System im engeren Sinne des Wortes, da alle ihre *Teile* miteinander interagieren und miteinander in Beziehung stehen. Jede Gesellschaft besitzt *emergente Eigenschaften*², und in diesem Sinne ist sie *mehr* als die Summe ihrer Teile, aber die Gesellschaft ist auch *weniger* als die Summe ihrer Teile, denn allein durch die Tatsache, dass sie in ein System eingebettet ist, leidet jedes der Teile unter einer Reihe von Zwängen, die die Entfaltung seiner Eigenart einschränken. Das revolutionäre Projekt zielt nicht nur darauf ab, eine Gesellschaftsform zu zerstören, sondern es bietet auch ein alternatives Gesellschaftsmodell. Das revolutionäre Projekt zielt also darauf ab, *jedes* der Teilelemente, aus denen sich eine Gesellschaft zusammensetzt, zu beeinflussen, unabhängig davon, ob diese Elemente von dem von den Revolutionären vorangetriebenen Gesellschaftsprojekt beeinflusst werden wollen oder nicht.

Die Revolution zielt auf die Einführung und Verwirklichung eines Gesellschaftsmodells *für alle* ab, und das ist nicht nur ihr Ziel, sondern auch Teil ihrer Definition. Damit dieses Modell jedoch auch *alle* miteinbezieht, muss eine ausreichende Kompatibilität zwischen ihren einzelnen Teilen hergestellt werden, so dass sie in ein und demselben Ganzen koexistieren können. Ob es den Libertären nun gefällt oder nicht, ihre soziale Revolution beinhaltet unweigerlich materielle und ideologische Veränderungen, die an den Teilen auf der Grundlage des neuen Ganzen, in das sie sich einfügen sollen, vorgenommen werden müssen.

Dies setzt voraus, dass man grundsätzlich die Möglichkeit akzeptiert, auf die Teile, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt, einen restriktiven Einfluss auszuüben, um auf lokaler Ebene diejenigen ihrer Eigenschaften aufzuheben, die mit den Merkmalen des neuen Systems nicht vereinbar sind.

Ich gehöre nicht zu denjenigen, die der Meinung sind, dass im Namen der Freiheit alle Äußerungen der sozialen Akteure hingenommen werden müssen, aber es fällt mir schwer, die libertäre Dimension eines Projekts zu

² Unter *Emergenz* versteht man die Möglichkeit der Herausbildung von neuen Eigenschaften oder Strukturen eines Systems infolge des Zusammenwirkens seiner einzelnen Teilelemente. Dabei lassen sich die emergenten Eigenschaften des Systems nicht bzw. nicht direkt erkennbar auf die Eigenschaften der einzelnen Teilelemente zurückführen, die diese isoliert aufweisen. (*Anm. d. Übers.*)

erkennen, das gerade auf dem Prinzip der Einschränkung lokaler Besonderheiten beruht. Jedes soziale System besitzt natürlich lokale Einschränkungen, aber es ist eine Sache, *deren Auswirkungen zu bekämpfen*, und eine ganz andere, *ausdrücklich für die Errichtung eines anderen sozialen Systems zu kämpfen, das gleichfalls auf dem Prinzip der Einschränkung basiert*.

4. Der transzendente Charakter der Revolution

Dadurch, dass sich die Revolution als transzendentes oder übergeordnetes Ziel versteht, wird notwendigerweise ein *theologisches* Element in das liber-täre Denken eingeführt. Dieses oberste Ziel rechtfertigt die Opferung der Gegenwart zugunsten der Zukunft, der konkret gelebten Zeit für eine abstrakte Zeit, des Lebens für die Idee, ganz zu schweigen von all den anderen Opfern, die von der Selbstaufopferung der Aktivisten bis zur Aufopferung der anderen reichen, einschließlich der Preisgabe der eigenen *Prinzipien*.

Von dem Moment an, in dem ein transzendentes Objekt erscheint, ein oberstes Ziel, ein Wert, der in der Zukunft liegt, sind alle Opfer gerechtfertigt. Wenn die Revolution durch eine wie auch immer geartete Strategie erreicht werden kann, sollten wir uns schämen, uns als Libertäre zu bezeichnen, wenn wir uns nicht voll und ganz für ihre Verwirklichung einsetzen. Die Tausenden von Todesfällen, die unser gegenwärtiges Gesellschaftssystem täglich verursacht, die unzähligen Leiden und Demütigungen, die es in jedem Augenblick hervorbringt, die permanente Ungerechtigkeit, die es hervorruft, sie lassen uns keine andere Wahl, als für die Revolution zu kämpfen.

Von dem Moment an, in dem die Revolution als mögliches Ergebnis einer bestimmten Strategie verstanden wird, kann *nichts*, absolut nichts, den Verzicht auf die Teilnahme an dieser Strategie legitimieren. Nicht einmal die berühmte libertäre Behauptung, dass der Zweck die Mittel nicht heiligt, wäre in diesem Fall mehr als eine einfache moralistische und fromme Mahnung. Denn was nützen Rechtfertigungen oder Bedenken, wenn das erzielte Ergebnis tatsächlich das Ende der Barbarei bedeutet? Diese Debatte reicht weit zurück, aber es ist doch klar, dass diejenigen, die davon überzeugt waren, dass eine Revolution die erwartete Folge ihres Handelns

sein könnte, völlig zu Recht über die moralistische Sentimentalität der Libertären spotteten.

Es gibt keine Alternative. Wenn man an die Durchführbarkeit des revolutionären Projektes glaubt, dann muss man auf alles verzichten, was diesem Projekt im Wege stehen könnte, insbesondere auf alle libertären Werte, denn beides steht im Widerspruch zueinander. Das Unvermögen, diese *radikale Unvereinbarkeit* zu begreifen, hat fast ein Jahrhundert lang eine tiefe Kluft zwischen der konkreten Praxis und der proklamierten Ideologie der Libertären aufgerissen.

Aber aufgepasst! Das bedeutet keineswegs, dass die Aktionen der Libertären und all derer, die sich nicht dem System anpassen, nicht doch eine Revolution *provozieren* können.

5. Die Möglichkeit einer libertären „Umwälzung“ der Gesellschaft

Die praktischen Aktivitäten und symbolischen Inszenierungen derjenigen, die das gegenwärtige Gesellschaftssystem ablehnen, sind zwar möglicherweise der Auslöser für eine Revolution, aber niemals das bewusste, rationale und absichtliche Ergebnis einer zielgerichteten *vorprogrammierten* Aktion. Darüber hinaus haben die Wesensmerkmale, die unsere Art von Gesellschaft annimmt, den paradoxen Effekt, dass sie eine revolutionäre Transformation wahrscheinlicher machen, während sie gleichzeitig jede Möglichkeit eines Erfolgs der sozialen Dissidenz ausschließen. Um sich davon zu überzeugen, reicht es, zwei Phänomene von herausragender Bedeutung in der Konstellation der sogenannten postindustriellen Gesellschaften zu betrachten: ihr wachsender Grad an Komplexität einerseits und ihre zunehmende Abhängigkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen andererseits.

a) Die Förderung der Komplexität

Es wäre müßig, die zunehmende Komplexität unserer Gesellschaften mit Daten illustrieren zu wollen. Sie ist für jedermann offensichtlich und reicht von der Globalisierung der sozialen Beziehungen bis hin zu den Folgen des

einfachen demografischen Wachstums der sozialen Gruppen. Darüber hinaus ist es gerade diese zunehmende Komplexität, die bei vielen sozialen Akteuren Unglauben, Pessimismus, möglicherweise Verzweiflung und schließlich völlige Entmutigung angesichts der Schwierigkeit hervorruft, mit dieser Komplexität umzugehen und das soziale Gefüge wirksam zu beeinflussen. Komplexe Systeme haben jedoch ihre Besonderheiten, ob es sich nun um soziale Systeme oder um physikalisch-natürliche Systeme handelt. Unter diesen Besonderheiten gibt es einige, die berechtigte Hoffnungen auf die Möglichkeit eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels wiederaufleben lassen.

Zunächst einmal müssen hochkomplexe Systeme *zwangsläufig Fehler produzieren, um zu funktionieren* und ihre eigene Komplexität weiter zu erhöhen. Die soziale Ordnung wird zum Teil durch die vielschichtige Unordnung aufrechterhalten, zu deren Entstehung sie selbst beigetragen hat: Störungen, Versagen, Fehlverhalten sind Teil der Nährstoffe, mit denen ein komplexes System gefüttert werden muss, um weiter fortzubestehen. Ohne sie verliert das System seine Struktur und löst sich auf.

Unsere Art von Gesellschaft ist daher von Natur aus dazu gezwungen, *unvollkommen* zu funktionieren, ständig *Fehler* zu machen und unter fortgesetzten *Misserfolgen* zu leiden. Grundsätzlich dient dies zu seinem Vorteil und hält es *am Leben*, im Prinzip ist das System in der Lage, diese Fehler zu integrieren und durch sie seine eigene Komplexität zu bereichern, aber es gehört auch zur Logik der Dinge, dass einige dieser unentbehrlichen Fehler seine Aufnahmekapazität übersteigen und einen unkontrollierbaren Prozess der internen De-Strukturierung/Re-Strukturierung auslösen.

Eine der Voraussetzungen für die dynamische Stabilität hochkomplexer Systeme ist *die Geschwindigkeit*, mit der die Verbindung zwischen allen Elementen des Systems gewährleistet wird. Das ist dann relevant, wenn Fehler in einem Teil des Systems zu einem neuen Betriebsmodus führen, der *mit* dem gegenwärtigen Zustand des Systems unvereinbar – und *für* diesen gefährlich – ist. Dadurch kann sich das Problem *schneeballartig* mehr oder weniger schnell im gesamten System ausbreiten, bis eine bestimmte kritische Masse oder ein bestimmtes Ausmaß erreicht wird, an dem das System außer Kontrolle gerät und seine gesamte interne Organisation auf nicht vorhersehbare Weise gestört wird.

Damit das System in seiner jetzigen Struktur erhalten bleibt, muss es in der Lage sein, auf die Konfliktzone einzuwirken, bevor sie eine solche Dimension erreicht hat, dass sie unkontrollierbar wird. Die beste Analogie, die mir zur Veranschaulichung dieser Eigenschaft einfällt, ist das, was in einem Kernreaktor passiert, wenn er *außer Kontrolle* gerät (siehe Tschernobyl), und vielleicht auch das, was den Amerikanern in Vietnam passiert ist. Es ist leicht zu verstehen, warum es für den Fortbestand der gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen so wichtig ist, dass die schnellstmögliche Art der Mobilität erreicht wird und dass bestimmte Technologien wie die der Telekommunikation in der Gesellschaft verankert werden. Viele der technischen *Errungenschaften* bestehen genau darin, dass sie eine nahezu unmittelbare Verbindung zwischen allen Teilen des Systems ermöglichen. Aber wenn das System Fehler produziert, dann kann es auch Fehler in Bezug auf die Geschwindigkeit produzieren, mit der es in einem Problembereich eingreift . . . !

Zweitens verfügen komplexe Systeme über eine Reihe von Punkten in ihrer Struktur, die von Fachleuten als *Bifurkationspunkte*³ bezeichnet werden und die sich dadurch auszeichnen, dass sie extrem empfindlich auf die kleinste Störung reagieren, selbst auf die *allerkleinste Störung*. Wenn an einem dieser Punkte eine Störung auftritt, breitet sich diese außerordentlich schnell und schwer kontrollierbar im gesamten System aus und führt zu einer radikalen Veränderung des Betriebsverhaltens. Auf die gesellschaftliche Ebene übertragen bedeutet diese Eigenschaft, dass eine sehr kleine Gruppe von Menschen durch ihre Aktionen Effekte erzeugen kann, die im Verhältnis zu den winzigen Ausmaßen ihrer Aktionen außergewöhnlich groß sind, vorausgesetzt, sie treten an einem Knotenpunkt im sozialen System auf.

Aber niemand kennt die Gesellschaft so genau, dass er die Bifurkationspunkte erkennen oder abschätzen könnte, welche Charakteristika die neue Funktionsweise hat, die sich im System ausbreiten würde. Daher bleibt das Konzept eines *revolutionären Projekts* sinnlos. Das Einzige, was wir inzwi-

³ Unter einem *Bifurkationspunkt* versteht man in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften jene Schwelle, an der die Fluktuationen eines Systems bewirken, dass das System einen neuen dynamischen Betriebsmodus annimmt, der nicht mehr als Fortsetzung bisheriger Betriebsmodi interpretiert werden kann. (*Anm. d. Übers.*)

schen wissen, ist, dass sowohl die Handlungen sozialer Kollektive, wie lächerlich klein sie auch sein mögen, als auch die Fehler, die das System selbst produziert, zu einem gewaltigen *Kladderadatsch* (*desbarajuste*)⁴ führen können, der die derzeitige Gesellschaftsstruktur auf den Kopf stellt, ohne dass wir vorhersagen können, wie das Modell aussehen wird, das an ihre Stelle tritt.

Was können wir daraus schließen? Es geht natürlich nicht darum, den Mythos der großen Nacht der Revolution durch die apokalyptische Erwartung des Tages *des Großen Kladderadatsches* zu ersetzen. Was mir jedoch offensichtlich erscheint, ist, dass der beste Weg zu einer radikalen Umgestaltung der Gesellschaft darin besteht, all die kleinen Störungen zu fördern, die in unserer Reichweite liegen, wenn auch im Grenzfall individuell. Paradoxerweise werden viele von ihnen nur eine Stärkung des Systems bewirken, aber in einigen von ihnen liegt genau die Chance zu einer radikalen Veränderung der derzeitigen sozialen Strukturen.

Am besten ist es, NEIN zu den Tausenden von Forderungen zu sagen, die uns das System tagtäglich abverlangt, und so viel wie möglich – sowohl praktisch als auch symbolisch – zu widersprechen, denn das JA oder der positive Vorschlag, den das revolutionäre Projekt enthält, d. h. die positive Konstruktion einer begründeten Alternative, dient nicht dazu, die Bedingungen für einen möglichen Wandel zu schaffen. Was uns einmal wieder an Agustín García Calvo und seine Aussage erinnert, dass es unsinnig ist, *zugunsten von . . . zu sprechen*.⁵

⁴ Das spanische Wort *desbarajuste* kann je nach dem inhaltlichen Kontext, in dem es verwendet wird, Chaos, Durcheinander, Kuddelmuddel, Wirrwarr, Tumult und noch einiges andere bis hin zu Anarchie bedeuten. Um dieser im Spanischen sehr weit gefassten Bedeutung des Wortes auch in seiner deutschen Übersetzung gerecht zu werden, wurde in Abstimmung mit dem Autor der zwar ein wenig „angestaubte“, aber in dem Fall doch sehr passende Ausdruck des *Kladderadatsches* verwendet. Dieser in der 1848er Revolutionszeit im rebellischen Berlin entstandene lautmalerische Ausdruck war bei seinen Zeitgenossen dermaßen populär, dass er schon bald zum politischen Schlagwort wurde, das den Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft charakterisierte. Noch 1907 verwendete der linksrevolutionäre Sozialist und Antimilitarist Karl Liebknecht den Ausdruck „für den Tag, da sich das Volk frech und unbotmäßig wider seine Herren erhebt, den Tag des großen *Kladderadatsches*“ (Karl Liebknecht: *Militarismus und Antimilitarismus*, 1907 [\[online\]](#)). (Anm. d. Übers.)

⁵ Hier spielt Ibáñez auf den von Agustín García Calvo in seinen Schriften wiederholt hervorgehobenen Wert der Verweigerung sowie auf die kontraproduktive Wirkung an, wenn

b) Die wachsende Abhängigkeit der Gesellschaft von den Erkenntnissen der Wissenschaft

Es ist eine banale Feststellung, dass die *Natur*, in der wir uns tagtäglich befinden, heutzutage eine *Techno-Natur* ist, in der alles, was uns umgibt, direkt aus technischen Abläufen resultiert oder durch sie vermittelt wird. Es ist auch banal, zuzugeben, dass alle Techniken durch die Einbeziehung des mehr oder weniger impliziten Wissens entstanden sind, das soziale Akteure im Laufe von Jahrhunderten *in ihrer Praxis* entwickelt haben. Und schließlich ist es auch offensichtlich, dass die so genannten *Neuen Technologien* einen immer wichtigeren Platz in unserer Techno-Natur einnehmen. Diese neuen Technologien sind jedoch nicht *neu* in dem Sinne, dass sie erst unlängst eingeführt wurden, denn in diesem Sinne ist jede Technologie zum Zeitpunkt ihrer Entstehung neu und hört nach einiger Zeit auf, es zu sein. Weit davon entfernt, durch ein rein zeitliches Kriterium definiert zu werden, zeichnen sich die *Neuen Technologien* dadurch aus, dass sie nicht mehr auf der Grundlage eines im Laufe der Geschichte entwickelten praktischen und impliziten Wissens entstanden sind, sondern dass sie das direkte Ergebnis eines bestimmten Wissens sind, das speziell von bestimmten Experten, d. h. in diesem Fall von Wissenschaftlern, entwickelt wurde. Das Wissen, das für die *Erfindung* einer Technologie erforderlich ist, stammt nicht mehr aus dem angesammelten Wissen der gewöhnlichen Menschen, aus ihrer alltäglichen Praxis, sondern es wird von der modernen Wissenschaft systematisch produziert. In diesem Sinne werden die neuen Technologien in dem Maße, wie sie Einfluss in unserer Gesellschaft erlangen, zunehmend zu *einer Konkretisierung der wissenschaftlichen Erkenntnisse*.

Bereits jetzt entziehen sich viele wissenschaftliche Erkenntnisse der direkten Kontrolle der Wissenschaftler und ihrer Fähigkeit, sie zu verstehen. Ein Teil der Verständlichkeit bestimmter wissenschaftlicher Formulierungen und ein Teil ihrer Entwicklungsbedingungen sind in technischen Geräten wie Computern gespeichert. Sie sind nicht mehr Teil des Wissens,

man sich positiv, also *zugunsten von* etwas ausspricht. Siehe zum Beispiel seine entsprechenden Aussagen im Interview, das der libertäre spanische Philologe, Philosoph und Essayist García Calvo unter dem Titel *Razón común* 2010 mit Isidro López führte, in: *minerva* (Madrid), n° 15, 2010, pp. 85-88 ([online](#)). (Anm. d. Übers.)

das die Wissenschaftler selbst beherrschen. Das wäre nicht weiter besorgniserregend, wenn die Neuen Technologien nicht auf der Grundlage eben dieser Kenntnisse entwickelt würden. In dem Maße, in dem ein Teil des Wissens, das für das Funktionieren einer neuen Technologie erforderlich ist, nicht mehr in den Händen des Wissenschaftlers liegt, wird es notwendig, auf andere neue Technologien (z.B. die Informatik) zurückzugreifen, um diese Technologie zu beherrschen. Das jedoch bedeutet vor allem, dass der Wissenschaftler im Falle eines technologischen Störfalls möglicherweise nicht mehr in der Lage ist, diesen zu verstehen und einzugreifen, wenn er nicht über die Hilfe jenes Wissens verfügt, das ihm entgeht und in bestimmten technischen Geräten gespeichert ist.

In dem Maße, wie sich diese Entwicklung immer weiter ausbreitet, wird es immer wahrscheinlicher, dass die Instrumente versagen, die dem Experten zur Verfügung stehen, um eine Krisensituation zu bewältigen, die durch den möglichen Kollaps einer bestimmten Neuen Technologie verursacht wurde. Was geschieht in einem solchen Fall? Was wird das Ergebnis des entstehenden *Kladderadatsches* sein? Das kann niemand wissen. Es ist jedoch offenkundig, dass unsere Gesellschaft in dem Maße, in dem sie von der Technik abhängig wird, auch zunehmend häufiger Situationen ausgesetzt sein wird, die sich der menschlichen Kontrolle entziehen.

Andererseits muss man auch bedenken, dass alle wissenschaftlichen Erkenntnisse nur ein *temporäres wahres* Wissen sind, z.B. ein Wissen, das *falsch* ist, aber erst zu einem späteren Zeitpunkt als solches erscheint. Es ist ein falsches Wissen, aber es gibt keine Möglichkeit festzustellen, worin seine Falschheit besteht, bevor nicht weitere Fortschritte gemacht worden sind. Doch gerade dieses falsche Wissen, das nicht weiß, in welchem Ausmaß und in welchen Aspekten es falsch ist, ist in den Neuen Technologien enthalten. Die *perversen* Auswirkungen, die unvorhergesehenen Folgen, die Funktionsstörungen, die durch die in den Neuen Technologien enthaltenen Fehler verursacht werden können, können erhebliche Folgen haben.

So finden wir in der erforderlichen Einbeziehung der Wissenschaft in das Funktionieren unserer Gesellschaften, um deren Kontrolle zu gewährleisten, erneut einen Faktor der *Unkontrollierbarkeit*, der einen möglichen künftigen *Kladderadatsch* ankündigt. In diesem Sinne bietet die Techno-Wissenschaft, deren Entwicklung die Möglichkeit einer Umwälzung des

gegenwärtigen Gesellschaftssystems so schwierig macht, gleichzeitig eine Kiste voller Überraschungen, aus der die Möglichkeit einer solchen Umwälzung hervorgehen kann.

Auch hier geht es nicht darum, einfach abzuwarten, ohne zu wissen, was dabei herauskommen wird. Aber in gewisser Weise ist doch der Gedanke tröstlich, dass der *Wunsch nach Revolution*, der in jedem halbwegs sensiblen Menschen steckt und der ein unverzichtbarer Bestandteil jedes libertären Denkens ist, das vom Ballast der *revolutionären Projekte* befreit ist, in der gegenwärtigen sozialen Realität hinreichend Gründe findet, um an seine eigene, wenn auch problematische, Möglichkeit der Befriedigung zu glauben.

Quelle: Tomás Ibáñez: *Adios a la Revolución y... ¡Viva el gran desbarajuste...!*, in: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* (Barcelona), no 4, 1990, pp. 15-23; neu abgedruckt in: Ders.: *¿Por qué A?: Fragmentos dispersos para un Anarquismo sin Dogmas*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2006, pp. 71-85. Die Übersetzung aus dem Spanischen erfolgte durch Jochen Schmück, der den Text auch durch einige erklärende Anmerkungen und in eckige Klammern gesetzte Kommentare ergänzt hat.



Plakat der anarchosyndikalistischen CNT und anarchistischen FAI in Spanien 1936 mit der Aufschrift: *Genosse, arbeite und kämpfe für die Revolution!* Wikimedia, CC0-Lizenz.

Revolution

Von Uri Gordon

Im Gegensatz zu axialen Kernkonzepten wie Freiheit oder Direkte Aktion bezeichnet Revolution weder einen Wert noch ein Prinzip. Auch wenn sie von Anarchist:innen, Marxist:innen, Feminist:innen und Faschist:innen jeweils unterschiedlich ausgelegt wird, bleibt sie doch immer ein beschreibendes Konzept, das sich auf eine bestimmte Art des sozialen Wandels bezieht. Der Begriff nimmt somit einen Platz in den konzeptionellen Arrangements ihrer Stammideologien ein, vergleichbar mit dem Begriff der Reform bei der Sozialdemokratie oder dem der Stabilität im Konservatismus. Obwohl nicht von sich aus axial, behält die Revolution dennoch die für ideologische Sprache charakteristische Wertorientierung bei, weil ihre konkrete Auslegung vom interpretatorischen Rahmen der anderen Konzepte bestimmt wird, welche die jeweilige Stammideologie ausmachen. Wie wir in diesem Aufsatz sehen werden, sind anarchistische Visionen von Revolution in der Tat in expliziter Auseinandersetzung mit anderen Kernkonzepten zum Ausdruck gekommen, z.B. mit Direkter Aktion, Präfiguration, Freiheit und Gleichheit, ebenso gut aber auch mit angrenzenden und eher am Rande befindlichen Konzepten wie Macht, Reform und Angriff.

Revolution erfüllt eindeutig die Definition eines grundsätzlich umstrittenen Konzepts. Der endlose und unauflösbare Kampf um seine Bedeutung ist wesentlicher Bestandteil der realen politischen Auseinandersetzung, da konkurrierende Ideologien es entsprechend ihrer je eigenen konzeptionellen Arrangements formen und einordnen. Dies geschieht ganz unabhängig davon, ob diese Ideologien nun Befürworter der Revolution sind (und sie daher als Kernkonzept verwenden), oder ob sie den Begriff nur am Rande als Folie für ihre eigenen Programme verwenden. Trotz solcher Auseinandersetzungen enthalten doch auch grundsätzlich umstrittene Konzepte immer eine unabdingbare Komponente, nicht im Sinne einer philosophisch fundierten Definition, sondern „in dem Sinne, dass ein empirisch feststellbarer kultureller Konsens [ihnen] ein minimales Element zuschreibt ... ein allgemein geteiltes und daher *de facto* konventionell konstantes oder stabi-

les Merkmal“¹. Diese unabdingbare Komponente kann aber aus sich heraus das Konzept nicht in der Fülle und besonderen Ausformung begründen, die für seine Entfaltung in einer ideologischen Struktur erforderlich sind. Zu diesem Zweck stützen sich Konzepte auf eine Ausformung durch quasi-zufällige Bedeutungen. Eine solche Ausformung wird dadurch generiert, dass das Konzept mit anderen logisch und kulturell benachbarten Konzepten in inhaltliche Beziehung gesetzt und auf eine für die jeweilige Ideologie spezifische Art und Weise ausgelegt wird.

Ich möchte darlegen, dass eine unabdingbare Komponente des Konzepts der Revolution – erfasst in der Metapher der rotierenden Bewegung („revolving motion“) – die eines tiefgreifenden sozialen und/oder politischen Wandels ist: eine Sache wird durch ihr Gegenteil ersetzt. Wenn eine Militärjunta die andere ablöst – inmitten von Straßenkämpfen zwischen den ihnen loyal ergebenen Teilen der Streitkräfte –, wird das normalerweise nicht als Revolution betrachtet; der Begriff verweist auf eine signifikante Veränderung im Wesen der Machtarrangements und nicht auf einen bloßen Positionswechsel innerhalb derselben. Eine weitere unabdingbare Komponente, zumindest in Bezug auf die politische Ideologie, ist die der schnellen Veränderung. Während die landwirtschaftliche und die industrielle Revolution gemeinhin (und damit „legitim“) als solche bezeichnet werden, bezieht sich der Begriff, wie er uns hier interessiert, eindeutig auf eine viel kürzere Periode mehr oder weniger gewalttätiger Massenmobilisierung. Die Urbilder von Revolutionen, die bis heute den allgemeinen Sprachgebrauch prägen, bleiben die Englische, die Amerikanische und die verschiedenen Französischen und Russischen Revolutionen, von denen jede über einen Zeitraum von einem oder zwei Jahrzehnten ihren Höhepunkt erlebte. Beide dieser unabdingbaren Komponenten scheinen sich über den politischen Sprachgebrauch hinaus auch auf Revolutionen in Wissenschaft und Kunst zu erstrecken.

Was die unabdingbare Komponente jedoch nicht erklären kann, ist (a) das Wesen der erreichten Veränderung; und (b) die Umstände der Revolution selbst – ihre Beteiligten, ihre Unterfangen, ihre Dauer und ihre Nachwirkungen. Hier kommt der oben erwähnte interpretatorische Rahmen ins

¹ Michael Freedon: *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 63.

Spiel, da Strategien für sozialen Wandel innerhalb konzeptioneller Gestaltungen artikuliert werden, die meist aus Werten und Prinzipien bestehen. Diese verbinden die Revolution mit bestimmten Zielen, wie sie auch den jeweiligen ideologischen Zugang zu dem bestimmen, was eine Revolution als Unterfangen beinhalten sollte. Anarchistische Zugänge zeichnen sich dadurch aus, dass sie eine Vermittlung von Massenaktionen an der Basis und den revolutionären Zielen durch vertikale Institutionen, also durch die Eroberung der Staatsmacht, ablehnen – egal ob durch Wahlen oder durch einen Staatsstreich. Artikuliert in Massenaufständen, in transnationaler Agitation und in Projekten Gegenseitiger Hilfe, haben solche Zugänge stattdessen die Abschaffung des Staates sowie der sozialen Klassen und aller Regime der Herrschaft und Ungleichheit gefordert.

Zu beachten ist allerdings, dass die Bindung des Revolutionskonzepts an eine breitere konzeptionelle Gestaltung keineswegs bedeutet, dass konkurrierende Zugänge dem Vokabular der jeweiligen Ideologie fremd werden. Wahrscheinlich werden weder Anarchist:innen noch Befürworter:innen irgendeiner anderen Ideologie, für die Revolution ein Kernkonzept darstellt, die Auffassung vertreten, dass die Kubanische oder die Iranische Revolution diese Bezeichnung einfach nicht verdienen. Die Begriffsauslegung funktioniert hier nicht auf die gleiche Weise, wie sie es bei axialen Konzepten – z. B. bei der Gleichheit – tut, deren Bedeutungen gerade dadurch festgelegt sind, dass sie andere ideologische Zugänge ausschließen. Ausgelegt wird stattdessen das Kriterium der *erfolgreichen* Revolution, und zwar anhand der Frage, ob sie die Ziele der jeweiligen Ideologie erreicht. Keine revolutionäre Ideologie enthält also ein exklusives Konzept der Revolution. Aber jede revolutionäre Ideologie enthält ein je eigenes Bedeutungssystem, in dessen Kern der bevorzugte Zugang verankert ist, während andere Zugänge, oft zum Zwecke der Unterscheidung und Abgrenzung, mehr am Rande eingesetzt werden.

Besonders ausgeprägt ist dies in der anarchistischen Ideologie, bei der sich das Kernkonzept der Revolution von Anfang an in expliziter Opposition gegen etatistische Formen des Sozialismus entwickelte. In diesem Zusammenhang haben sich zwei Unterscheidungen durchgesetzt: zwischen Revolution und Reform, sowie zwischen politischer Revolution und sozialer Revolution. Die erste Unterscheidung definiert eine Revolution durch die

Umstände des sozialen Wandels (eher rasch statt schrittweise), durch seine Verortung (außerhalb und gegen die herrschenden Institutionen statt innerhalb derselben) und durch seine radikale Tiefe (Abschaffung statt bloßer Milderung der systemischen Ungleichheiten). Die zweite Unterscheidung bezieht sich ebenfalls auf die Tiefe des sozialen Wandels – eine grundlegende Transformation sozialer Strukturen, die auf die Abschaffung von Staat, von Klasse, von *race*², von geschlechtsspezifischer Diskriminierung usw. abzielt, und nicht nur auf eine Revolution der politischen Strukturen des Staates. Darüber hinaus eröffnet die Unterscheidung zwischen politischer und sozialer Revolution dem Anarchismus einen spezifischen Zugang zu revolutionären Handlungsoptionen. Was der Anarchismus insbesondere ausschließt, sind avantgardistische Programme zur Eroberung der Staatsmacht. Das Urbild einer „politischen Revolution“ ist und bleibt für den anarchistischen Diskurs die Oktoberrevolution. Der Begriff verweist somit auf die eigentliche Substanz des Gegensatzes zwischen Anarchismus und Leninismus, und er bildet den Hintergrund von inneranarchistischen Auseinandersetzungen über die Rolle anarchistischer Minderheiten vor und während der Revolutionen.

Während diese Unterscheidungen, die in den folgenden zwei Abschnitten untersucht werden, den Anarchismus von seinen linken Konkurrenten abgrenzen, wurde das Konzept der Revolution während der vergangenen Jahrzehnte aber auch innerhalb der anarchistischen Ideologie auf bedeutende Weise neu überdacht. Der zunehmende Einfluss poststrukturalistischer, intersektionaler und queerer Analysen mit ihrer Betonung der Vielgestaltigkeit unterdrückter Macht hat das Konzept der Revolution von Endgültigkeitsversprechen und von der inhaltlichen Begrenzung auf die Abschaffung formaler Institutionen befreit. Diese Themen und einige der Debatten, die durch sie angestoßen wurden, werden im letzten Abschnitt erörtert.

² Durch seine akademische Verankerung im rassismuskritischen Diskurs hat der Begriff *race* im englischsprachigen Raum einen Bedeutungswandel von einer vermeintlich biologischen Kategorie hin zu einem sozialwissenschaftlichen Analyse-Werkzeug vollzogen. Dieses hebt die soziale Konstruiertheit des Begriffs hervor und ermöglicht so eine Analyse unter dem Gesichtspunkt struktureller Ungleichheit und Diskriminierung. Eine wörtliche Übersetzung mit dem biologistischen deutschen Begriff *Rasse* wäre daher sinnentstellend. Aus diesem Grund wurde das vom Autor im englischsprachigen Original verwendete *race* beibehalten. (*Anm. des Übers.*)

Revolution vs. Reform

Die vorrangigen Merkmale des Revolutionsbegriffs treten am schärfsten in der Gegenüberstellung zur Reform hervor: Revolution ist eher radikal als moderat, sie verläuft eher schnell als allmählich, und sie entsteht eher von außen und gegen die herrschenden sozialen Arrangements als innerhalb derselben und in Zusammenarbeit mit ihnen. Reform wird in diesem Zusammenhang eher als Veränderung der kleinen Schritte eingestuft, die durch Anweisungen der bestehenden Machtstrukturen, typischerweise durch den Staat, herbeigeführt werden. Sie umfasst alles, von Verfassungsänderungen bis hin zu regulatorischen Maßnahmen, die von einer oder mehreren Regierungsstellen vorangetrieben werden. In modernen kapitalistischen Demokratien können reformistische Maßnahmen Petitionen für Gesetzesvorhaben oder für die Einleitung von Gerichtsverfahren ebenso umfassen wie das Aufstellen von Wahlkandidaten und die Zusammenarbeit zwischen organisierter Arbeitnehmerschaft und Arbeitgebern.

Wenn die Metapher der rotierenden Bewegung („revolving motion“) auf das Ausmaß des sozialen Wandels verweist, dann signalisiert Revolution eher den Untergang einer sozialen Ordnung und nicht deren schrittweise Änderung. Pjotr Kropotkin³ bestimmt Revolution als „eine rasche Veränderung überalterter ökonomischer und politischer Institutionen, als einen Sturz von Ungerechtigkeiten, die sich in vergangenen Jahrhunderten aufgebaut haben, als eine Verdrängung von Reichtum und politischer Macht.“⁴ Für Anarchist:innen weist die radikale Tiefe der sozialen Revolution über eine bloße, typischerweise vom Staat veranlasste, Verbesserung klassengebundener, rassistischer, geschlechtsspezifischer und anderer Hierarchien hinaus. Sie strebt deren Abschaffung an.

Dass eine Revolution eher von schneller statt von allmählicher Natur ist, wird in den meisten anarchistischen Stellungnahmen ebenfalls als selbst-

³ Der russische Geograph, Naturkundler und Revolutionär Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921) gilt als Begründer des kommunistischen Anarchismus. Weitreichenden Einfluss gewann er auch durch seine gegen den Sozialdarwinismus gerichteten Untersuchungen über die Gegenseitige Hilfe als bedeutendem Faktor biologischer und sozialer Evolution. (*Anm. des Übers.*)

⁴ Pyotr Kropotkin: *What Revolution Means*, in: *Freedom*, No. 1 (2), 1886, p. 2 ([online](#)).

verständlich angesehen. Michael Bakunin⁵ schrieb von einer weltweiten „*universelle[n] Revolution*, ... [zu der] nicht weniger gehört als *die gleichzeitige revolutionäre Allianz und Aktion aller Völker der zivilisierten Welt*“⁶; während Kropotkin zwar warnt, dass die Revolution „nicht das Werk eines Tages ist“, aber doch ebenfalls ganz klar einen begrenzten Zeitrahmen im Auge hat:

„Sie umfasst eine ganze, meist mehrere Jahre andauernde, Periode, in welcher sich das Land in einem Zustand des Aufbrausens befindet; in welcher Tausende ehemals gleichgültiger Zuschauer lebhaften Anteil an den öffentlichen Angelegenheiten nehmen; in welcher der öffentliche Geist die Fesseln abwirft, die ihn bis dahin zurückhielten, in welcher er freimütig diskutiert, kritisiert und die Institutionen zurückweist, die einer freien Entfaltung im Wege stehen; in welcher er kühn an die Bewältigung von Problemen herantritt, die früher unlösbar schienen.“⁷

Auf die Frage der *Revolution als ein Event* werden wir später zurückkommen. Vorerst gilt es zu beachten, dass Kropotkins Formulierung nicht nur die Revolutionsdauer auf einen begrenzten Zeitraum festlegt, sondern auch den sozialen Wandel außerhalb der herrschenden Institutionen verortet. Dies kann wiederum gegen den Reformismus ins Feld geführt werden, der sich darum bemüht, derartige Institutionen durch Teilhabe von innen heraus zu verändern, anstatt sie in Gänze zurück zu weisen. In diesem Zusammenhang werden zwei unterschiedliche Begründungen für die Ablehnung von Reformen angeführt. Die erste folgt einer strategischen Logik, wonach wirkliche Reformen unmöglich sind, weil die herrschenden Klassen niemals grundlegenden Veränderungen in der sozialen Struktur zustimmen und daher jede Anstrengung, diese durch schrittweise und legale Maßnahmen

⁵ Der russische Revolutionär Michail Aleksandrowitsch Bakunin (1814-1876) gilt als einer der einflussreichsten Vordenker, Aktivisten und Organisatoren des internationalen Anarchismus. Seine Ideen gehören strömungsübergreifend dem gesamten libertären Sozialismus an, wobei insbesondere seine Konzeption des kollektivistischen Anarchismus bewegungsgeschichtlich relevant wurde. (*Anm. des Übers.*)

⁶ Mikhail Bakunin: *The Revolutionary Catechism* (1866), in: The Anarchist Library ([online](#)) [Hier zitiert nach Michael Bakunin: *Prinzipien und Organisation der Internationalen Revolutionären Gesellschaft* (1866), in: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 3*, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 7-66, hier: S. 28 f. (Hervorhebungen im Original). (*Anm. des Übers.*)].

⁷ Kropotkin: *What Revolution Means* (vgl. Anm. 4), p. 2.

zu ändern, unweigerlich untergraben, absorbieren und/oder unterdrücken werden.

Wie Alexander Berkman⁸ es ausdrückte, wurde kein „großes soziales Übel ... [jemals] ohne einen bitteren Kampf mit der Macht, welcher Art sie auch gewesen sein mag, beseitigt ... Es gibt keinen Bericht über eine Regierung oder Autorität, irgendeine Gruppe oder Klasse, die ihre Macht und Herrschaft freiwillig aufgegeben hat. Immer war Gewaltanwendung oder zumindest ihre Androhung erforderlich.“⁹

Errico Malatesta¹⁰ argumentierte ähnlich, dass Reformen „dazu neigen, die Massen vom Kampf gegen Autorität und Kapitalismus abzulenken; sie dienen dazu, ihre Aktionen zu lähmen und sie hoffen zu lassen, dass etwas aufgrund der Güte von Ausbeutern und Regierungen erreicht werden könnte.“¹¹

Stattdessen gehen Anarchist:innen davon aus, dass jede sinnvolle soziale Veränderung die Verwirklichung von Alternativen außerhalb von und in Konflikt mit hierarchischen Institutionen beinhaltet.

Die zweite Begründung für die Ablehnung von Reformen ist ethischer Natur: Reform beinhaltet die Vermittlung des sozialen Wandels durch vertikale Institutionen – also genau das Mittel, das Anarchist:innen grundsätzlich ablehnen.

Nach einer frühen Formulierung von Bellegarrigue¹²: „Politik mit Politik zu bekämpfen und die Regierung mit einer Regierung zu bekämpfen, bedeutet, selbst Politik und Regierung auszuüben, bedeutet, Vormundschaft

⁸ Alexander Berkman (1870-1936), in Litauen geborener Anarchist, gilt als einer der bedeutendsten Aktivisten der anarchistischen Bewegung in den USA und als wichtiger Kritiker des Bolschewismus. (*Anm. des Übers.*)

⁹ Alexander Berkman: *What Is Communist Anarchism?* (1929), ch. 24, in: *The Anarchist Library* ([online](#)) [Hier zitiert nach Alexander Berkman: *ABC des Anarchismus*, hrsg. v. August Behrens jr., übers. v. Helga Bilitewski, Berlin: Verlag Klaus Guhl, o.J., S. 38 f. (*Anm. des Übers.*)].

¹⁰ Der italienische Anarchist Errico Malatesta (1853-1932) gilt als einer der europaweit bedeutendsten Aktivisten der anarchistischen Bewegung seiner Zeit. Besonders in seinem theoretischen Spätwerk vertrat er eine undogmatische Synthese der verschiedenen libertären Strömungen im Sinne eines Anarchismus ohne Adjektive. (*Anm. des Übers.*)

¹¹ Errico Malatesta: *Towards Anarchism* (1899), in: *The Anarchist Library* ([online](#)).

¹² Der französische Publizist Anselm Bellegarrigue (1813-ca. 1869) nahm als Vertreter eines individualistischen Anarchismus an der Revolution von 1848 teil. Seine Veröffentlichungen aus jener Zeit gehören zu den bedeutendsten frühen Zeugnissen des Anarchismus. (*Anm. des Übers.*)

zu bestärken, anstatt sie abzuschaffen, und bedeutet, die Revolution zu stoppen, anstatt sie zu vollenden.“¹³

Dies ist eng mit dem anarchistischen Ethos einer Identität von Mitteln und Zielen verbunden und verweist auf Direkte Aktion und Präfiguration als alternative Kernkonzepte, die den Ort und die Umstände der Revolution definieren, so wie Anarchist:innen sie anstreben.¹⁴

Direkte Aktion in ihrer anarchistischen Auslegung bezieht sich im weitesten Sinne auf das Handeln ohne Vermittler, wobei ein Individuum oder eine Gruppe ihre eigene Macht und ihre eigenen Ressourcen nutzen, um die Wirklichkeit dadurch zu verändern, dass sie direkt in eine Situation eingreifen, anstatt sich an einen externen Agenten zu wenden.¹⁵ Während der Begriff heutzutage meist verwendet wird, um auf zerstörerische Taktiken zu verweisen, erstreckt sich die eigentliche Logik der Direkten Aktion auf konstruktive Projekte zur Verwirklichung alternativer Ökonomien und sozialer Beziehungen, genauso aber auch – und das ist wichtig – auf Enteignungsaktionen im Verlauf von Massenaufständen. Wenn produktive Ressourcen und Infrastrukturen übernommen und in die neuen alternativen Beziehungen eingebaut werden, bedeutet das die direkte Verwirklichung revolutionärer Ziele.

Daher rief Kropotkin die Arbeiter dazu auf, „die erste sich bietende Gelegenheit zu nutzen, um Land und Minen, Eisenbahnen und Fabriken in Besitz zu nehmen ... Enteignung in großem Maßstab, von den Arbeitenden selbst durchgeführt, kann der erste Schritt zu einer Reorganisation unserer Produktion nach sozialistischen Prinzipien sein.“¹⁶ Enteignung wird hier als die primäre materielle Dimension der Revolution begriffen, eine „*unmittelbare Lösung* ... sobald [die soziale Bewegung] ihre Brechstange an die ersten

¹³ Anselm Bellegarrigue: *La Révolution*, in: *L'Anarchie. Journal de l'ordre*, No. 2, Mai 1850.

¹⁴ Vgl. hierzu auch Uri Gordon: *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung*, übers. v. Jochen Schmück, in: *espero* (N.F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 87-125 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. des Übers.)

¹⁵ Vgl. Uri Gordon: *Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*, London: Pluto Press, 2008, pp. 34-40 [Deutschsprachige Ausgabe: Uri Gordon: *Hier und Jetzt. Anarchistische Praxis und Theorie*, übers. v. Sophie Deeg, Hamburg: Edition Nautilus, 2010. (Anm. des Übers.)].

¹⁶ Pyotr Kropotkin: *Act for Yourselves: Articles from Freedom, 1886-1907*, edited by Nicolas Walter and Heiner Becker, London: Freedom Press, 1988, pp. 32-33.

Steine des kapitalistischen Gebäudes legt ... Die Befriedigung der Wünsche aller muss *die erste Überlegung des Revolutionärs sein*.¹⁷

Die Beschlagnahme der Produktionsmittel durch die Arbeitenden schafft Raum für alternative ökonomische Beziehungen, die parallel zur Zerstörung der herrschenden Institutionen – und nicht danach – aufgebaut werden. Was bleibt, ist, sie gegen Repressionsmaßnahmen zu verteidigen.

Zusammengenommen gehen die zerstörerischen, die konstruktiven und die auf Enteignung abzielenden Aspekte der Direkten Aktion über den Bereich der Taktiken hinaus. Sie bilden einen strategischen Ansatz, über den materielle und organisatorische Alternativen im Prozess der fortwährenden politischen Konfrontation entwickelt und durch Enteignungen während sozialer Aufstände zur Basis einer anhaltenden Revolution ausgebaut werden können.

Soziale vs. politische Revolution

Während die Gegenüberstellung von Revolution und Reform hilfreich ist, um die unabdingbaren Komponenten der Revolution zu identifizieren, bringt die Gegenüberstellung von politischer Revolution und sozialer Revolution am stärksten deren unverwechselbar anarchistische Ausformung zum Vorschein. Berkman definiert die soziale Revolution bekanntlich als eine, „die das ganze Wesen der Gesellschaft zu verändern sucht“ und insbesondere auf die Abschaffung von Lohnsklaverei und Klassenunterdrückung abzielt – im Gegensatz zu einer politischen Revolution, die „nur die Regierungsform [verändert], indem sie eine Gruppe neuer Herrscher auf den Platz der alten setzt.“¹⁸ Kropotkin unterscheidet in seinen Formulierungen ebenfalls zwischen (sozialer) Revolution und „einem gewaltsamen Regierungswechsel, [der] das Ergebnis eines schlichten Aufstandes sein kann“. Allerdings ist Kropotkins Konzept der Revolution historisch abgeleitet und an die Französische bzw. die Englische Revolution angelehnt.¹⁹ Damit bietet

¹⁷ Ebd., p. 59 (Hervorhebungen im Original).

¹⁸ Berkman: *What Is Communist Anarchism?* (vgl. Anm. 9), ch. 24 [Hier zitiert nach Berkman: *ABC des Anarchismus* (vgl. Anm. 9) S. 40. (Anm. des Übers.)].

¹⁹ Vgl. Kropotkin: *Act for Yourself* (vgl. Anm. 16).

es einen umfassenderen Begriff von sozialer Revolution als das bei Berkman der Fall ist, dessen Konzept bereits nach den Maßstäben der von Anarchist:innen ersehnten Revolutionsform ausgelegt ist. Aber wie auch immer: Die Unterscheidung zwischen sozialer und politischer Revolution weist weiterhin auf die radikale Tiefe der Revolution hin, wie Anarchist:innen sie wünschen – wobei zeitgenössische Aktivist:innen heute wohl eher Nachdruck darauf legen, dass ihr Ziel die Abschaffung all der mannigfaltigen und sich überschneidenden Systeme von Herrschaft ist.

Die Terminologie dieser Unterscheidung scheint auf sehr frühe anarchistische Äußerungen zurückzugehen. Pierre-Joseph Proudhon²⁰ bemerkt mit einem Eintrag in seinem ersten Notizbuch, geschrieben wahrscheinlich zwischen März und Mai 1845, dass „die soziale Revolution ernsthaft gefährdet ist, wenn sie durch eine politische Revolution verwirklicht wird.“²¹ Diese Bemerkung steht isoliert da, und es ist unklar, ob sie sich auf einen inhaltlich größeren Zusammenhang bezieht. Die begriffliche Unterscheidung könnte vor dem Hintergrund der Konfrontation entstanden sein, die der französischen 1848er-Revolution folgte, als bürgerliche Republikaner, die das allgemeine Wahlrecht und die Wahlen zur Nationalversammlung als letztes Wort der Revolution betrachteten, den Pariser Arbeitern gegenüberstanden, die als Resultat der Revolution einen universellen Zugang zu den Produktionsmitteln erwarteten.²² Im Nachhall der Pariser Kommune von 1871 etablierte sich die Terminologie dann wohl endgültig, wobei Bakunin explizit von diesen zwei „diametral entgegengesetzten“ Revolutionsideen sprach, um zentralistisch-sozialistische Programme für eine Eroberung der Staatsmacht zu unterscheiden von dezentralen Programmen für die Abschaffung der Staatsmacht und den sozialen Neuaufbau „von unten nach oben ... durch die freie Assoziierung und Förderierung der Arbeiter“²³.

²⁰ Das Revolutionsmodell des französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) zielte auf die Schaffung einer netzwerkartigen Gegenökonomie mit freien Assoziationen, fairem Austausch und gegenseitiger Unterstützung (Mutualismus) sowie auf selbstbestimmte Zusammenschlüsse autonomer Kommunen und selbstverwalteter Betriebe zu größeren regionalen Einheiten (Föderalismus). (*Anm. des Übers.*)

²¹ Pierre-Joseph Proudhon: *Carnets I (1845)*, Dijon: Les Presses du Réel, 2004, p. 91.

²² Vgl. Samuel Hayat: *Rendre visible la révolution sociale*, in: *Libération*, 22 October 2015 ([online](#)).

²³ Mikhail Bakunin: *The Paris Commune and the Idea of the State (1871)*, in: *Anarchy Archives* ([online](#)) [Hier zitiert nach Michael Bakunin: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff*

„Im Gegensatz zur Idee der autoritären Kommunisten, die ich für ganz irrig halte, daß eine soziale Revolution von einer Diktatur oder einer aus einer politischen Revolution hervorgegangenen konstituierenden Versammlung dekretiert und organisiert werden könne, dachten unsere Freunde, die Sozialisten von Paris, sie könne nur durch die spontane und fortgesetzte Aktion der Massen, der Volksgruppen und Volksvereinigungen, gemacht und ihrer vollen Entfaltung zugeführt werden ... [Dem] System der Organisation durch Gewalt muß die soziale Revolution ein Ende machen, indem sie ... ein für allemal die geschichtliche Ursache aller Gewalttätigkeiten, die Macht und selbst die Existenz des Staates zerstört.“²⁴

Unter „spontan“ versteht Bakunin keine impulsive, improvisierte und ungerichtete Aktivität, sondern stattdessen eine Aktivität, die selbstgesteuert, freiwillig und daher antagonistisch zur Auferlegung künstlich vorgegebener Strukturen ist. An anderer Stelle schreibt Bakunin, dass nur bourgeoise Betrüger eine sozialistische Revolution vorschlagen, die rein politisch ist und die „ökonomische Transformation“ einem späteren Stadium überlässt. Stattdessen dürfe eine Revolution, die ihren Namen wirklich verdient, nichts anderes sein „als die unmittelbare und direkte Durchführung der vollen und ganzen sozialen Liquidation“²⁵ – d. h., die Ersetzung des gesamten gesellschaftlichen Systems durch föderierte Assoziationen. In ähnlicher Terminologie begründet Kropotkin das Verständnis von sozialer Revolution. Sie sei unweigerliche „Folge der zahllosen spontanen Aktionen von Millionen Einzelpersonen“ und nicht das Ergebnis später folgender Regierungserlasse:

„Eine Revolution ist kein bloßer Regierungswechsel, denn keine Regierung – wie mächtig sie auch sein mag – kann Institutionen durch bloße Dekrete stürzen. Ihre Dekrete würden tote Buchstaben bleiben, wenn nicht in allen Teilen

(1871), in: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 2*, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 267-281, hier: S. 276. (*Anm. des Übers.*)).

²⁴ Ebd. [Hier zitiert nach Bakunin: *Die Commune von Paris* (vgl. Anm. 23), S. 274. (*Anm. des Übers.*)].

²⁵ Mikhail Bakunin: *Politique de l'Internationale*, in: *L'Égalité*, nos. 29-32, 7-28 August 1869 (*online*) [Hier zitiert nach Michael Bakunin: *Politik der Internationale* (1869), in: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 2*, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 76-91, hier: S. 86. (*Anm. des Übers.*)].

des Landes das Niederreißen von verfallenen Institutionen ... spontan weiterginge.“²⁶

Diese Konzeption behält die Vorstellung von Revolution als einer schnellen Angelegenheit bei, aber ihre Betonung der Spontaneität bezeugt ebenso die oben erwähnte Ablehnung einer zwischengeschalteten Vermittlung zwischen Massenaktion und revolutionären Zielen. Entscheidungen über die Organisation der revolutionären Bewegung (Top-Down oder Bottom-Up) haben entscheidenden Einfluss auf die Form der Revolution (Eroberung der Staatsmacht oder Abschaffung des Staates), genauso wie auf ihr Endresultat – freier Kommunismus oder neue Formen der Unterdrückung. Mit anderen Worten: Eine revolutionäre Bewegung, die einen autoritären und bürokratischen Staatswillen modelliert, wird unweigerlich einen solchen erschaffen und die Liquidation sozialer Herrschaft eher behindern als fördern. Im historischen Vergleich verstehen Anarchist:innen die Erfahrungen zahlreicher Revolutionen, in denen sich dieses Szenario tatsächlich abspielte, als Bestätigung für ihr Verständnis von sozialer Revolution und für ihre Opposition gegen Strategien, die auf eine Eroberung der Staatsmacht abzielen. Vor allem anderen hat die tödliche Unterdrückung des Anarchismus während und nach der Oktoberrevolution diese Opposition fest an einem zentralen Platz in der anarchistischen Vorstellungswelt verankert – als ein tragisches Denkmal bestätigter Voraussagen.²⁷

Die Ablehnung von Avantgarde-Politik wirft die Frage auf, wie Anarchist:innen als Minderheit agieren können, ohne dem Rest der Gesellschaft ihre Ideen aufzuzwingen. Malatesta widmet seinem Versuch zur Lösung dieses Problems zwei Artikel in der von ihm geleiteten Zeitschrift *Umanità Nova*, veröffentlicht 1922 – ironischerweise am Vorabend des Marsches der Faschisten auf Rom. Er kommt zu dem Schluss, dass die Ausbeutung der Massen dazu beiträgt, diese zum Vorteil der Privilegierten zu versklaven und an einer Hinwendung zum anarchistischen Kommunismus zu hindern. Eine Revolution, die diesen Zustand beendet, müsste daher das

²⁶ Kropotkin: *What Revolution Means* (vgl. Anm. 4), p. 2.

²⁷ Vgl. Volin [i.e. Vsevolod Mikhailovich Eichenbaum]: *The Unknown Revolution, 1917-1921*, London: Freedom Press, 1954 [Deutschsprachige Ausgabe: Volin (d.i. Wsewolod Michailowitsch Eichenbaum): *Die unbekannte Revolution*, übers. v. Wolf H. Leube, mit einer Einleitung v. Roman Danyluk u. Philippe Kellermann, Berlin: Die Buchmacherei, 2013. (Anm. des Übers.)].

Werk einer bewussten Minderheit sein. Da Anarchie aber nicht aufgezwungen werden kann, könnte diese Revolution bestenfalls „die Bedingungen ... schaffen, die eine rasche Entwicklung zur Anarchie ermöglichen.“²⁸ In einem revolutionären Kontext kommt uns Anarchist:innen daher die Rolle zu, der Zwangsherrschaft selbst – und damit allen politischen und Klassenmächten – Widerstand zu leisten, während wir zugleich „das Recht fordern – notfalls auch mit Gewalt – uns zu organisieren und zu leben, wie es uns gefällt, und schließlich die Erprobung derjenigen Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens, die unserer Meinung nach die besten sind, [ins Werk zu setzen]“²⁹. Malatesta geht es nicht darum, einer gesellschaftlichen Umwälzung, die keine wahrhaft anarchistische Revolution ist, jeden revolutionären Charakter abzusprechen. Stattdessen geht er davon aus, dass Anarchist:innen eine Minderheit bleiben werden, nicht nur in der Gesellschaft insgesamt, sondern auch unter den revolutionären Kräften, die gegebenenfalls eine Regierung erfolgreich stürzen. Es ist daher unwahrscheinlich, dass es Anarchist:innen gelingen wird, die Entstehung einer neuen Regierung zu verhindern.

„Gelingt uns dies nicht, dann müssen wir zumindest dafür kämpfen, daß die neue Regierung nicht die einzige bleibt, daß sich in ihren Händen nicht die gesamte gesellschaftliche Macht konzentriert, daß sie auf schwachen und unsicheren Füßen steht ... In jedem Fall dürfen wir Anarchisten uns niemals an ihr beteiligen, sie niemals anerkennen und [müssen] ständig im Kampf gegen sie bleiben ...

Wir müssen inmitten der Masse[n] bleiben, sie zur direkten Aktion anspornen, zur Inbesitznahme der Produktionsmittel ... zur Besetzung der bewohnbaren Gebäude, zur Durchführung der öffentlichen Dienste, ohne daß sie auf Überlegungen und Befehle höherer Stellen warten“³⁰.

²⁸ Errico Malatesta: *Further Thoughts on Revolution in Practice*, in: *Umanità Nova*, no. 192, 14 October 1922 ([online](#)) [Hier zitiert nach Errico Malatesta: *Nochmals über Revolution in der Praxis*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 2*, übers. v. Elke Wehr, hrsg. v. Elke Wehr und Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1980, S. 131-136, hier: S. 133. (*Anm. des Übers.*)].

²⁹ Errico Malatesta: *Revolution in Practice*, in: *Umanità Nova*, no. 191, 7 October 1922 ([online](#)) [Hier zitiert nach Errico Malatesta: *Die Revolution in der Praxis*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 2*, übers. v. Elke Wehr, hrsg. v. Elke Wehr und Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1980, S. 125-131, hier: S. 128. (*Anm. des Übers.*)].

³⁰ Malatesta: *Further Thoughts on Revolution* (vgl. Anm. 28) [Hier zitiert nach Malatesta: *Nochmals über Revolution* (vgl. Anm. 28), S. 134. (*Anm. des Übers.*)].



Der italienische Anarchist Errico Malatesta (1853-1932).
Mediawiki, CC0-Lizenz.

Malatestas nüchterne Minoritätsstrategie verbindet Widerstand und konstruktive Direkte Aktion und versucht, die derart gelebte Erfahrung von freier Vereinigung und gegenseitiger Hilfe bei jeder sich bietenden Gelegenheit in Konflikt mit sozialen Befehlslogiken zu bringen. Die Bindung dieser Minoritätsstrategie an einen unbefristeten Kampf und – selbst unter revolutionären Umständen – an eine „Politik ohne Versprechungen“ könnte auch bei Anarchist:innen auf positive Resonanz stoßen, die präfigurative Praktiken mit anti-utopischen Orientierungen verbinden und ihre Projektion revolutionärer Strategien auf Szenarien vom industriellen und ökologischen Kollaps abstimmen.³¹

Zwei weitere Ansätze für das Handeln aus einer Minderheitsposition heraus haben während der letzten Jahrzehnte Verbreitung gefunden. Der eine Ansatz stammt von Gruppen, die sich von Nestor Machnos *Organisatorischer Plattform der libertären Kommunisten*³² inspirieren lassen und die Rolle der spezifisch anarchistischen Organisation betonen – daher der Begriff *especificismo*, der verwendet wird, um diese Tendenz in Lateinamerika zu beschreiben.³³ Während der Plattformismus Anarchist:innen dazu aufruft, an Arbeitermassenorganisationen und sozialen Bewegungen teilzunehmen, um dort ihre Ideen zu verbreiten, erklärt er gleichzeitig, dass Anarchist:innen ihre eigenen Gruppen bilden sollen, basierend auf theoretischer Einheit, taktischer Einheit, kollektiver Verantwortung und föderalisti-

³¹ Vgl. Uri Gordon: *Utopia in Contemporary Anarchism*, in: *Anarchism and Utopianism*, edited by Laurence Davis and Ruth Kinna, Manchester: Manchester University Press, 2009, pp. 260-275.

³² Der ukrainische Anarchist Nestor Iwanowytsch Machno (1888-1934) war während des russischen Bürgerkrieges (1917-1921) militärischer Anführer der nach ihm benannten anarchistischen Machnowschtschina (Machno-Bewegung). Mit bis zu 50.000 freiwilligen Partisanen und unter starkem Rückhalt bei der bäuerlichen Bevölkerung gelang der Machno-Bewegung zeitweise die Kontrolle eines beträchtlichen Teils der Ukraine. Nach ihrer gewaltsamen Niederschlagung durch die bolschewistische Rote Armee flüchtete Machno 1921 nach Paris. Dort verfasste er 1926 gemeinsam mit anderen exilierten russischen Anarchisten *Die organisatorische Plattform der libertären Kommunisten* – eine Schrift, die zum Grundlagentext des sog. Plattformismus wurde. (Anm. des Übers.)

³³ Vgl. Common Struggle: *Anarchism and the Platformist Tradition*, Common Struggle, 2003 (online).

schen Strukturen. Anhänger:innen dieser Richtung³⁴ vertreten die Auffassung, dass die Rolle der spezifischen Organisation darin besteht, schon vor jeder revolutionären Übergangsperiode in einem größtmöglichen Umfang libertär-kommunistische Alternativen zu schaffen (Genossenschaften, Schulen, kulturelle Aktivitäten etc.) und – bei eindeutiger Identifizierung von Verbündeten, Gegnern und Feinden – dafür zu kämpfen, dass die Selbstverwaltung im Mittelpunkt jedes politischen Kampfes steht. In der Übergangsperiode besteht die „erste Aufgabe [der spezifischen Organisation] darin, einen Rückzug und eine Niederlage vorherzusehen und zu organisieren“. Außerdem sollte sie sich am bewaffneten Widerstand gegen jeden neuen Staat beteiligen. Solange jedoch revolutionäre Kräfte erfolgreich sind, sollte sie „als ein Zentrum der Debatte fungieren ... und die von ihr empfohlene Taktik klar aufzeigen und propagieren sowie Fehler anprangern und bekämpfen“³⁵. Befürworter:innen des Plattformismus betonen die Notwendigkeit einer umfassenden, in sich schlüssigen anarchistischen Antwort auf instabile soziale Umstände, ebenso wie sie Nachdruck darauf legen, dass Anarchist:innen über Einpunkt-Bewegungen und lokale Kämpfe hinausgehen müssen, wenn sie eine gemeinsame Stimme finden und ihre Aktionen koordinieren wollen.

Ein fast polares Gegenstück zum *especificismo*, zumindest organisatorisch, ist der minoritäre Ansatz, der von insurrektionellen anarchistischen Zellen zum Ausdruck gebracht wird. Inspiriert von Autoren wie Alfredo Bonanno³⁶ oder dem Comité invisible³⁷ argumentieren insurrektionelle Anarchist:innen,

³⁴ Vgl. FdCA – Federazione dei Comunisti Anarchici: *Basic Strategy Document: On the Transitional Period*, FdCA, 1985 ([online](#)).

³⁵ Ebd.

³⁶ Der italienische Anarchist Alfredo Maria Bonanno (geb. 1937) tritt in vielen seiner Schriften für einen selbstorganisierten bewaffneten Aufstand ein und gilt als einer der wichtigsten Vordenker des insurrektionellen Anarchismus. (*Anm. des Übers.*)

³⁷ Comité invisible (dt. Unsichtbares Komitee) lautete die Autorenangabe der erstmals 2007 erschienenen und internationale Aufmerksamkeit erregenden Schrift *L'Insurrection qui vient* (Deutschsprachige Ausgabe: Unsichtbares Komitee: *Der kommende Aufstand*, Hamburg: Edition Nautilus, 2011). In dem anarchistisch und situationistisch inspirierten Essay werden Möglichkeiten und Notwendigkeiten eines bevorstehenden Aufstandes thematisiert, der den Weg zu einer Gesellschaft von föderierten Kommunen und ökonomischer Selbstverwaltung ebnen soll. In einem von vielen weiteren Personen unterzeichneten Brief aus dem Jahr 2015 bezeichnete sich der libertäre Autor Serge Quadrupani (geb. 1952) als Verfasser. (*Anm. des Übers.*)

dass der hypertechnologische Kapitalismus die Konzepte von Föderationen und Syndikalismus obsolet gemacht habe, und dass ein sinnvolles Eingreifen in den allgegenwärtigen „sozialen Krieg“ eine Strategie der informellen und temporären Organisation in Affinitätsgruppen und Basiskernen erfordere „für den unmittelbaren und zerstörerischen angriff gegen einzelne strukturen, personen und organisationen von kapital und staat“³⁸. Dieser Ansatz, der typischerweise in Bekennerschreiben zu finden ist, die nach Angriffen auf Polizeistationen, Banken und ähnliche Ziele veröffentlicht werden, verzichtet auf spezialisierten Aktivismus und gegenhegemonialen Bewegungsaufbau, betrachtet „zivile“ und legale Mittel mit Verachtung und verbündet sich mit städtischen Unruhen und geheimen Aktionen. Einige insurrektionelle Diskurse stützen sich auch auf anarcho-primitivistische Kritik an Domestizierung und Technologie, wobei sie ihre Handlungsmotivationen in Begriffen eines wilden egoistischen Individualismus artikulieren.³⁹

Die Revolution neu in Frage stellen

In diesem letzten Abschnitt möchte ich kurz einige Aspekte untersuchen, unter denen das Konzept der Revolution im zeitgenössischen anarchistischen Diskurs neu infrage gestellt wird. Während ein Großteil der frühen anarchistischen Äußerungen unmissverständlich darauf hinweist, dass die Revolution eine begrenzte Periode sozialer Umwälzungen sei, die zu einer staaten- und klassenlosen Gesellschaft führen würde, weisen neuere Ideologie-Konstrukte innerhalb des Anarchismus von einer solchen Konzeption weg. Ein Kontext, in dem Revolution somit wieder neu in Frage gestellt wird, ist die wachsende Affinität von Anarchist:innen gegenüber intersektionalen, queeren und poststrukturalistischen Analysen, die essentialistische Grundlagen, d. h. deterministische Rollen- und Wesenszuschreibungen,

³⁸ Alfredo Maria Bonanno: *The Insurrectional Project*, translated by Jean Weir, in: The Anarchist Library ([online](#)) [Hier zitiert nach Alfredo M. Bonanno: *Das aufständische Projekt*, o.O., o.J., unpaginiert (S. 8) ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. des Übers.)].

³⁹ Vgl. Michael Loadenthal: *The Politics of Attack: Communiques and Insurrectionary Violence*, Manchester: Manchester University Press, 2017.

meiden und Herrschaftsregime als dezentralisiert und vielgestaltig begreifen. Aus dieser Perspektive „gibt es kein Zentrum, in dem die Macht zu lokalisieren ist,“ und keine „zentrale Problematik, in deren Zuständigkeitsbereich sämtliche Ungerechtigkeiten fallen würden.“⁴⁰ Artikuliert wurde dieser Ansatz hauptsächlich in Opposition zu orthodoxen marxistischen Vorstellungen von der Revolution als einer finalen Auseinandersetzung zwischen zwei Klassen. Dieser Ansatz destabilisiert aber auch den Ereignischarakter der Revolution selbst, da er davon ausgeht, dass die Abschaffung formaler Institutionen allein noch nicht die sozialen Beziehungen revolutioniert. Tadzio Müller⁴¹ drückt es so aus:

„Man kann die Revolution nicht weiterhin als eine einmalige Veranstaltung betrachten, denn das würde die Existenz von nur einem oder nur einer kleinen Anzahl von Machtzentren implizieren. Wenn Macht aber auch in Wertestrukturen eingebettet ist, so wie es das Beispiel des Patriarchats auf Seiten [des Protests selbst] zeigt, dann muss ‚Revolution‘ als ein Prozess betrachtet werden. Denn es ist einfach unmöglich, Werte und Einstellungen von einem Tag auf den nächsten zu ‚revolutionieren‘.“⁴²

In ähnlicher Deutungsweise gehen die Autor:innen von *Tiqqun*⁴³ davon aus, dass „das Imperium ... seine Kolonisation über die gesamte Existenz ausgedehnt hat ... Es ist dieses Gesamtterrain, das ethische Terrain der Lebensformen, auf dem der Krieg gegen das Imperium ausgetragen [werden muss]“.⁴⁴

⁴⁰ Todd May: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994, p. 11.

⁴¹ Tadzio Müller (geb. 1976) ist ein deutscher Politikwissenschaftler und u. a. Aktivist in der Bewegung für Klimagerechtigkeit. (Anm. des Übers.)

⁴² Tadzio Mueller: *Empowering Anarchy: Power, Hegemony, and Anarchist Strategy*, in: *Anarchist Studies*, no. 11 (2), 2003, pp. 122-149, here: p. 130.

⁴³ Das französische Autorenkollektiv *Tiqqun* veröffentlichte zwischen 1999-2009 diverse Schriften in dem erklärten Bestreben, den systemimmanenten Charakter linker Gesellschaftskritik zu durchbrechen. In seinem politisch radikalen Engagement wurde *Tiqqun* von den Ideenströmungen des Situationismus, Lettrismus und der postmodernen Philosophie beeinflusst. (Anm. des Übers.)

⁴⁴ *Tiqqun: This Is Not a Program*, Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2011, p. 67.

Eine solche Analyse bewegt Simon Springer⁴⁵ dazu, für eine mikropolitische Herangehensweise an den Anarchismus zu plädieren, die eine „Endzustands-Politik“ ablehnt, die der „finalen Revolution“ den „permanenten Aufstand“ entgegenstellt, und die „jede Ausrede aufgibt, eine völlig freie und harmonische Gesellschaft sei in der Zukunft zu erreichen, um sich stattdessen auf die Unmittelbarkeiten anarchistischer Praxis und auf eine präfigurative Politik Direkter Aktion in der Gegenwart zu konzentrieren.“⁴⁶

Mit dieser Abkehr von jeder Endgültigkeit sind Formulierungen verbunden, über welche die Revolution ganz in der Gegenwart aufgehen soll, indem z. B. behauptet wird, dass sie „kein großer apokalyptischer Moment“ sei, sondern „in jedem Moment unseres Lebens existiert. ... in der Gegenwart, nicht in irgendeiner mythischen möglichen Zukunft.“⁴⁷ Anstatt auf Selbstaufopferung für eine ferne Sache zu setzen, wird der Begriff „revolutionär“ hier mobilisiert, um anarchistische Politik zu charakterisieren, die in sich selbst wertvoll ist. Für Torrance Hodgson⁴⁸ gilt:

„Die Revolution ist jetzt, und wir müssen – so gut wir das können – dafür sorgen, dass die Wünsche, die wir für die Zukunft haben, sich schon im Hier und Jetzt manifestieren. Wenn wir damit anfangen, hören wir auf, für einen abstrakten zukünftigen Zustand zu kämpfen, und beginnen stattdessen mit dem Kampf dafür, diese Wünsche in der Gegenwart verwirklicht zu sehen ... als Bestandteil des angestrebten Lebens, als Blüte des selbstbestimmten Daseins.“⁴⁹

Diese Ansätze besagen, um mit Gustav Landauer⁵⁰ zu sprechen, dass Anarchismus „nicht eine Sache der Zukunft, sondern der Gegenwart; nicht

⁴⁵ Der kanadische Geograph und Universitätsdozent Simon Springer (geb. 1976) ist Vertreter einer vom Poststrukturalismus beeinflussten, neu gedachten anarchistischen Philosophie (Postanarchismus). (*Anm. des Übers.*)

⁴⁶ Simon Springer: *Why a Radical Geography Must Be Anarchist*, in: *Dialogues in Human Geography*, no. 4 (3), pp. 249-270, here: p. 264.

⁴⁷ Monkey: *Forest Life*, in: *Eco-action.org*, n.d.

⁴⁸ Torrance Hodgson ist ein neuseeländischer Aktivist. (*Anm. des Übers.*)

⁴⁹ Torrance Hodgson: *Towards Anarchy*, in: *Anarchynz*, n.d.

⁵⁰ Der deutsche Anarchist und Kulturphilosoph Gustav Landauer (1870-1919) gilt als einer der wichtigsten anarchistischen Theoretiker und Aktivisten seiner Zeit. Nachhall bis in die heutige Zeit findet er insbesondere mit seinem Konzept eines libertär-konstruktiven Experimentalsozialismus. (*Anm. des Übers.*)

der Forderungen, sondern des Lebens [ist]“⁵¹. In diesen Ansätzen hallt auch Colin Ward⁵² wider, der Nachdruck auf selbstbestimmte, kooperative und hierarchiefreie Organisationsformen im alltäglichen Leben legte, die sich „Seite an Seite mit und trotz autoritärer Tendenzen in unserer Gesellschaft [entfalten]“.“⁵³ Dieser Schritt zur Normalisierung von Formen sozialer Organisation, die auf Kooperation, Gegenseitigkeit, Gegenseitiger Hilfe und Inklusion beruhen, wendet sich gegen ihre instrumentelle Unterordnung unter einen erwarteten revolutionären Moment. Direkte Aktion, Kommunikation und die Kultivierung nicht-hierarchischer Beziehungen werden nicht nur deshalb befürwortet, weil sie instrumentell nützlich für eine revolutionäre Strategie sind, sondern auch, weil sie Orte der persönlichen und kollektiven Befreiung und der gelebten ethischen Praxis sind.

Die Hinwendung zu Unmittelbarkeit und gelebter Praxis hat Bedenken aufkommen lassen, dass experimentelle Bemühungen um eine „Revolution im Alltag“ einen Charakter annehmen könnten, der entpolitisiert, selbstbezogen und von jedem Projekt einer umfassenderen sozialen Transformation losgelöst ist. In diesem Sinne lautet die Kritik von Joel Olson⁵⁴ an der amerikanischen anarchistischen Bewegung, dass sie eine sei, in welcher „der Aufbau von Freiräumen und/oder das Erzeugen von Unruhe als die Bewegung selbst angesehen wird“ und „der notwendige, schwierige, langsame und inspirierende Prozess des Aufbaus von Bewegungen durch das Raster zwi-

⁵¹ Gustav Landauer: *For Socialism* (1911), St. Louis: Telos Press, 1978, S. 107 [Hier zitiert nach Gustav Landauer: *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, in: Ders.: *Die Botschaft der Titanic. Ausgewählte Essays*, hrsg. v. Walter Fähnders u. Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Berlin: edition-KONTEXT, 1994, S. 40-50, hier: S. 44. (*Anm. des Übers.*)].

⁵² Der britische Architekt, Stadtplaner und Publizist Colin Ward (1924-2010) war einer der bedeutendsten Theoretiker des sog. pragmatischen Anarchismus. Seine Konzeption zielte ab auf konkrete libertäre Lösungsvorschläge für die Gegenwart und auf eine Verwurzelung anarchistischer Prinzipien im Alltagsleben. Siehe auch: Václav Tomek: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“ Colin Ward zum 10. Todestag: *Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten*, in: *espero* (N.F.), Nr. 1 (Juni 2020), S. 59-92 ([online](#)). (*Anm. des Übers.*)

⁵³ Colin Ward: *Anarchy in Action*, second edition, London: Freedom Press, 1982, S. 14 [Hier zitiert nach Colin Ward: *Anarchismus in Aktion*, Bremen: Verlag Impuls, 1978, S. VI. (*Anm. des Übers.*)].

⁵⁴ Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Joel Olson (1964-2012) war Aktivist in Bewegungen für soziale Gerechtigkeit und engagierte sich insbesondere gegen die diskriminierende Einwanderungspolitik der Vereinigten Staaten. (*Anm. des Übers.*)

schen Sabotage und Autonomer Zone fällt.“⁵⁵ Befürworter:innen argumentieren jedoch, dass die Schwerpunktsetzung auf Befreiung in der Gegenwart keineswegs bedeutet, dass die politische Auseinandersetzung aufgegeben wird, oder dass diese Schwerpunktsetzung nicht mit der Unterstützung von Kämpfen sozialer Bewegungen verbunden werden kann. Und tatsächlich: In Perioden politischer Mobilisierung und im Verlauf von Volksaufständen treten alternative soziale Beziehungen schärfer hervor und entwickeln sich schneller. Ohne ihre Fähigkeit zu verlieren, ihre eigene politische Kultur zu erhalten und zu verbreiten, haben sich amerikanische Anarchist:innen während der vergangenen Jahre in ihrer Solidarität mit Graswurzelbewegungen der Afro- und Native-Americans keineswegs als selbstbezogen erwiesen – ebenso wenig, wie das ihre europäischen Pendants bei der Unterstützung sich selbst organisierender Flüchtlinge von Calais bis Lesbos taten. Dieses Terrain der Solidarität mag zwar in gesellschaftlichen Randbereichen angesiedelt sein, trotzdem ist es weit entfernt von einem selbstbezogenen Lifestyle-Kult.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Revolution im Rahmen der anarchistischen Ideologie ein Kernkonzept bleibt und auch weiterhin eine wesentliche Rolle dabei spielt, den anarchistischen Ansatz sozialen Wandels sowohl von dem der Sozialdemokratie, als auch von dem des autoritären Marxismus abzugrenzen. Die Ablehnung von Avantgarde-Politik hat die Anarchist:innen dazu gebracht, vielfältige alternative Ansätze für das Eingreifen aus einer Minderheitenposition heraus zu artikulieren. Demgegenüber gab es in letzter Zeit weniger Klarheit darüber, welche präzise Rolle den Momenten der Massenkfrontation und des sozialen Aufbrausens in einem Projekt zukommt, das sich die Abschaffung sowohl von hierarchischen Institutionen als auch von Herrschaftsregimen im alltäglichen Leben zum Ziel gesetzt hat. Die Auseinandersetzungen der jüngsten Zeit haben nur allzu bitter bewiesen, dass die Kanalisierung von Bewegungsenergien in die Beteiligung an politischen Wahlen ein hoffnungsloser Fall ist. Wenn die gegenwärtige Periode politischer Reaktion die Anarchist:innen auch zu Rückzugsgefechten zwingen mag, sollte die Frage der Revolution nichts desto

⁵⁵ Joel Olson: *Between Infoshops and Insurrection: US Anarchism, Movement Building, and the Racial Order*, in: *Libcom.org* ([online](https://libcom.org/)).

trotz im Zentrum der Aufmerksamkeit bleiben. Denn nur so kann das Aufleben der globalen Kämpfe, wie es unweigerlich eintreten wird, von zukunfts- zugewandten Perspektiven begleitet werden.

Quelle: Uri Gordon: *Revolution*, in: *Anarchism: A conceptual Approach*, edited by Benjamin Franks, Nathan Jun and Leonhard Williams, London: Routledge, 2018. Dieser Text wurde von Markus Henning aus dem Englischen übersetzt. Zum besseren Verständnis hat er die deutsche Fassung mit eigenen Anmerkungen (in Fußnoten) ergänzt, die mit dem Hinweis „Anm. d. Übersetzers“ gekennzeichnet sind.

Literatur

- Bakunin, Mikhail: *The Revolutionary Catechism (1866)*, in: The Anarchist Library ([online](#)) [Hier zitiert nach Michael Bakunin: *Prinzipien und Organisation der Internationalen Revolutionären Gesellschaft (1866)*, in: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 3*, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 7-66].
- Bakunin, Mikhail: *Politique de l'Internationale*, in: *L'Égalité*, nos. 29-32, 7-28 August 1869 ([online](#)) [Hier zitiert nach Michael Bakunin: *Politik der Internationale (1869)*, in: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 2*, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 76-91].
- Bakunin, Mikhail: *The Paris Commune and the Idea of the State (1871)*, in: *Anarchy Archives* ([online](#)) [Hier zitiert nach Michael Bakunin: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff (1871)*, in: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 2*, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 267-281].
- Bellegarrigue, Anselm: *La Révolution*, in: *L'Anarchie. Journal de l'ordre*, No. 2, Mai 1850.
- Berkman, Alexander: *What Is Communist Anarchism? (1929)*, in: The Anarchist Library ([online](#)) [Hier zitiert nach Alexander Berkman: *ABC des Anarchismus*, hrsg. v. August Behrens jr., übers. v. Helga Bilitewski, Berlin: Verlag Klaus Guhl, o.J.]

- Bonanno, Alfredo Maria: *The Insurrectional Project*, translated by Jean Weir, in: The Anarchist Library ([online](#)) [Hier zitiert nach Alfredo M. Bonanno: *Das aufständische Projekt*, o.O., o.J., unpaginiert ([online](#) | [PDF](#))].
- Common Struggle: *Anarchism and the Platformist Tradition*, Common Struggle, 2003 ([online](#)).
- FdCA – Federazione dei Comunisti Anarchici: *Basic Strategy Document: On the Transitional Period*, FdCA, 1985 ([online](#)).
- Freeden, Michael: *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford: Clarendon, 1996.
- Gordon, Uri: *Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*, London: Pluto Press, 2008 [Dt.: Uri Gordon: *Hier und Jetzt. Anarchistische Praxis und Theorie*, Hamburg: Edition Nautilus, 2010].
- Gordon, Uri: *Utopia in Contemporary Anarchism*, in: *Anarchism and Utopianism*, edited by Laurence Davis and Ruth Kinna, Manchester: Manchester University Press, 2009.
- Gordon, Uri: *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung*, übers. v. Jochen Schmück, in: *espero* (N.F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 87-125 ([online](#) | [PDF](#)).
- Grave, Jean: *La Société future (1895)*, edited by P.V. Stock, ([online](#)).
- Hayat, Samuel: *Rendre visible la révolution sociale*, in: *Libération*, 22 October 2015 ([online](#)).
- Hodgson, Torrance: *Towards Anarchy*, in: *Anarchynz*, n.d.
- Kropotkin, Pyotr: *What Revolution Means*, in: *Freedom*, No. 1 (2), 1886, pp. 1-2 ([online](#)).
- Kropotkin, Pyotr: *Act for Yourself: Articles from Freedom, 1886-1907*, ed. by Nicolas Walter and Heiner Becker, London: Freedom Press, 1988.
- Landauer, Gustav: *For Socialism (1911)*, St. Louis: Telos Press, 1978 [Hier zitiert nach Gustav Landauer: *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, in: Ders.: *Die Botschaft der Titanic. Ausgewählte Essays*, hrsg. v. Walter Fähnders u. Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Berlin: editionKONTEXT, 1994, S. 40-50].
- Loadenthal, Michael: *The Politics of Attack: Communiques and Insurrectionary Violence*, Manchester: Manchester University Press, 2017.

- Malatesta, Errico: *Towards Anarchism (1899)*, in: The Anarchist Library ([online](#)).
- Malatesta, Errico: *Revolution in Practice*, in: *Umanità Nova*, no. 191, 7 October 1922 ([online](#)) [Hier zitiert nach Errico Malatesta: *Die Revolution in der Praxis*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 2*, übers. v. Elke Wehr, hrsg. v. Elke Wehr und Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1980, S. 125-131].
- Malatesta, Errico: *Further Thoughts on Revolution in Practice*, in: *Umanità Nova*, no. 192, 14 October 1922 ([online](#)) [Hier zitiert nach Errico Malatesta: *Nochmals über Revolution in der Praxis*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 2*, übers. v. Elke Wehr, hrsg. v. Elke Wehr und Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1980, S. 131-136].
- May, Todd: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Monkey: *Forest Life*, in: *Eco-action.org*, n.d.
- Mueller, Tadzio: *Empowering Anarchy: Power, Hegemony, and Anarchist Strategy*, in: *Anarchist Studies*, no. 11 (2), 2003, pp. 122-149.
- Olson, Joel: *Between Infoshops and Insurrection: US Anarchism, Movement Building, and the Racial Order*, in: *Libcom.org* ([online](#)).
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Carnets I (1845)*, Dijon: Les Presses du Réel, 2004.
- Springer, Simon: *Why a Radical Geography Must Be Anarchist*, in: *Dialogues in Human Geography*, no. 4 (3), pp. 249-270.
- Tiqqun: *This Is Not a Program*, Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2011.
- Tomek, Václav: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“ Colin Ward zum 10. Todestag: *Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten*, in: *espero* (N.F.), Nr. 1 (Juni 2020), S. 59-92 ([online](#)).
- Unsichtbares Komitee: *Der kommende Aufstand*, übers. v. Elmar Schmeda, Hamburg: Edition Nautilus, 2011.
- Volin [i.e. Eichenbaum, Vsevolod Mikhailovich]: *The Unknown Revolution, 1917-1921*, London: Freedom Press, 1954. [Dt.: Ders: *Die unbekannte Revolution*, übers. v. Wolf H. Leube, mit einer Einleitung v. Roman Danyluk u. Philippe Kellermann, Berlin: Die Buchmacherei, 2013].

- Ward, Colin: *Anarchy in Action*, second edition, London: Freedom Press, 1982 [Hier zitiert nach Colin Ward: *Anarchismus in Aktion*, Bremen: Verlag Impuls, 1978].



Teilnehmerin einer Demo der Occupy-Wallstreet-Bewegung am 28. September 2011
im New Yorker Zuccotti Park mit einem ins Englische übersetzten Goethe-Zitat.

Quelle: Wikimedia, CC-Lizenz.

Revolution ist mehr als ein Wort: 23 Thesen zum Anarchismus

Von Gabriel Kuhn

Seit Beginn des neuen Jahrtausends hat der Anarchismus einen starken Aufschwung erlebt. In einem breit rezipierten Artikel, den David Graeber und Andrej Grubačić im Jahr 2004 schrieben, wurde er gar als „die revolutionäre Bewegung des 21. Jahrhunderts“ präsentiert; und in einem vor kurzem erschienenen und auf zahlreichen Interviews basierenden Buch zu Occupy Wall Street (*Translating Anarchy*) meint der Autor Mark Bray, dass anarchistische Ideen die wichtigste ideologische Grundlage der Bewegung gewesen seien. Anarchistische Projekte (Zeitschriften, Buchmessen, Bezugsgruppen) haben sich in den letzten zwanzig Jahren enorm vermehrt. All das sind gute Neuigkeiten.

Gleichzeitig dehnt der Neoliberalismus seine Herrschaft beinahe ungehindert aus, die Gräben zwischen Reich und Arm vertiefen sich täglich, es werden Kriege geführt, die Überwachungsapparate haben Orwellsche Niveaus überschritten und nichts scheint fähig, die ökologische Zerstörung der Welt, wie wir sie kennen, aufzuhalten. Wenn die gegenwärtige Ordnung in irgendeinem ernstzunehmenden Maße herausgefordert wird, dann von religiösen Fundamentalist*innen, Neofaschist*innen oder, im besten Fall, von linken Bewegungen, die sich um charismatische Anführer und populistische Parteien scharen. Selbst wenn gerne auf anarchistische Aspekte in Massenprotesten verwiesen wird – von Kairos Tahrir-Platz bis zu den Straßen von Ferguson, Missouri –, ist es fragwürdig, ob selbst-identifizierte Anarchist*innen dort eine bedeutende Rolle spielten. Kurz, trotz des erwähnten Aufschwungs des Anarchismus scheint die Bewegung auf der großen politischen Bühne so marginalisiert zu sein wie eh und je. Angesichts dessen soll hier der Versuch unternommen werden, über die gegenwärtige Rolle des Anarchismus bzw. seine Stärken und Schwächen zu reflektieren.

Der Text wurde kurz und prägnant gehalten, was Verallgemeinerungen unausweichlich macht. Er basiert auf Erfahrungen in West- und Mittel-

europa. Die Leser*innen mögen entscheiden, wie sehr diese mit ihren eigenen übereinstimmen bzw. wie relevant sie für die Szenen sind, in denen sie sich bewegen.

Was ist Anarchismus?

In postmodernen Zeiten haben Definitionen oft einen schlechten Ruf, da sie unsere Gedanken angeblich in Käfige sperren. Das ist falsch. Es ist offensichtlich, dass Definitionen nur Werkzeuge der Kommunikation sind und keinen Anspruch darauf erheben können, das Wesen bestimmter Phänomene einzufangen. Eine nützliche Definition muss bestimmte Kriterien berücksichtigen: den Ursprung des Begriffs und etymologische Aspekte, seinen Gebrauch und Bedeutungswandel sowie die terminologische Kohärenz des jeweiligen Sprachsystems. Die folgende Arbeitsdefinition des Anarchismus ist in diesem Sinne zu verstehen.

Der Anarchismus ist zunächst der Versuch, eine egalitäre Gesellschaft zu etablieren, die die freie Entwicklung ihrer Mitglieder ermöglicht. Der Egalitarismus ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass diese Möglichkeit allen zukommt und nicht nur ein paar Auserwählten. Die freie Entwicklung wird eingeschränkt von der freien Entwicklung anderer. Deutliche Grenzen lassen sich hier nicht ziehen (wo endet die Freiheit der einen und wo beginnt die der anderen?), doch können sie verhandelt werden.

Soweit unterscheidet sich die angebotene Definition des Anarchismus kaum vom marxistischen Ideal des Kommunismus. Der Unterschied liegt in ihrem zweiten Teil, nämlich dem Glauben, dass die Verwirklichung einer egalitären Gesellschaft, die die freie Entwicklung der Einzelnen ermöglicht, davon abhängt, dass politische Akteur*innen die wesentlichen Werte einer solchen Gesellschaft unmittelbar in die Tat umsetzen: in der Gestaltung ihres Alltagslebens, ihrer Organisationsformen und ihres politischen Kampfes.

Dies wird heute oft als „präfigurative“ Politik bezeichnet und impliziert, dass keine Diktatur des Proletariats und keine wohlwollenden Avantgarde den Weg zu einer befreiten Gesellschaft ebnen können, sondern nur die Menschen selbst. Die Menschen selbst müssen auch die Strukturen ent-

wickeln, die notwendig sind, um eine solche Gesellschaft erhalten und verteidigen zu können. Selbstverwaltung, gegenseitige Hilfe, horizontale Organisation und der Kampf gegen alle Formen von Unterdrückung sind Kernprinzipien des Anarchismus.

Der Ursprung des Anarchismus als selbst-definierte politische Bewegung findet sich in der sozialen Frage des europäischen 19. Jahrhunderts. In der Internationalen Arbeiterassoziation (besser bekannt als die Erste Internationale) waren Anarchist*innen gemeinsam mit jenen politischen Kräften organisiert, die sich später zur Sozialdemokratie bzw. zum Leninismus entwickelten.¹ Wir halten diesen Ursprung für wichtig und sehen den Anarchismus als Teil der linken Tradition. Wir verwehren uns dagegen, ihn als „Philosophie“, „Ethik“, „Prinzip“ oder „Lebenshaltung“ zu begreifen, anstatt als politische Bewegung. Eine existenzielle Einstellung ist eine Sache; sich für politische Veränderung einzusetzen eine andere. Fehlt Letzteres, wird der Anarchismus leicht zu einer edlen oder schicken Idee, die mehr mit Religion oder Hipstertum zu tun hat als mit politischen Ambitionen.

Gleichzeitig ist der Anarchismus mehr als antiautoritärer Klassenkampf. Er schließt Aktivitäten mit ein, die vom Aufbauen Sozialer Zentren über das Abbauen von Geschlechternormen bis hin zum Entwerfen alternativer Verkehrskonzepte reichen. Die präfigurative Dimension des Anarchismus beinhaltet immer Themen, die nicht in enge Definitionen der Linken pas-

¹ Wir wollten Fußnoten in diesem Text vermeiden, aber eine kurze Erklärung unserer Anwendung der Begriffe „Sozialdemokratie“, „Leninismus“ und „Marxismus“ schien unvermeidlich. Während der Anarchismus sich früh von marxistischen Strömungen abspaltete (der Ausschluss von Michail Bakunin und James Guillaume vom Kongress der Ersten Internationalen in Den Haag 1872 gilt vielen als Schlüsselmoment), kam es erst mit der Russischen Revolution 1917 zur Trennung zwischen reformistischen Sozialdemokrat*innen und revolutionären Leninist*innen. Beide Strömungen wurden damals noch als marxistisch betrachtet und sahen sich selbst der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft verpflichtet. In der sozialdemokratischen Bewegung verblasste diese Ausrichtung bald inmitten parlamentarischer Realitäten, und in den 1930er Jahren war sie aus praktisch allen sozialdemokratischen Parteiprogrammen verschwunden. Die sich heute sozialdemokratisch nennenden Parteien haben fast ausnahmslos den Kontakt mit den Ursprüngen der Bewegung verloren und verfolgen eine neoliberale Politik mit einem Hauch an Wohlfahrtsstaatlichkeit. Wenn wir in diesem Text von „Sozialdemokratie“ sprechen, meinen wir nicht diese Parteien, sondern eine Tradition genuin-marxistischer Politik im Rahmen des Parlamentarismus. Manche, wenn auch bei-
leibe nicht alle, der heutigen Linksparteien setzen diese Tradition fort.

sen: Ernährung, Sexualität, Spiritualität und Fragen persönlicher Ethik im Allgemeinen.

Der Anarchismus und die Linke: Sozialdemokratie und Leninismus

Wird der Anarchismus als historischer Teil der Linken betrachtet, ist das Verhältnis zur Sozialdemokratie bzw. zum Leninismus zu klären. Dabei gilt es zunächst zu bedenken, dass das Ziel einer klassen- und staatenlosen Gesellschaft ursprünglich allen Strömungen gemeinsam war. Bei einer Kategorisierung der drei Strömungen ist – vor allem im englischsprachigen Raum – oft von links (Sozialdemokratie), linksradikal (Leninismus) und ultralinks (Anarchismus) die Rede. Dies ist irreführend. Wir sollten eher an ein Dreieck denken, in dem jede Strömung gleich weit von der anderen entfernt ist. Während der Anarchismus und der Leninismus eine revolutionäre Orientierung teilen und der Leninismus und die Sozialdemokratie marxistische Wurzeln, lehnen der Anarchismus und die Sozialdemokratie die Diktatur des Proletariats ab. Der Anarchismus steht der Sozialdemokratie genauso nahe wie dem Leninismus usw. Die Hauptkritikpunkte, die von marxistischen Ideologen (sozialdemokratischen wie leninistischen) gegen den Anarchismus angeführt werden, sind:

- a) der Anarchismus ist naiv, d. h., er hat ein idealisiertes Verständnis menschlicher Natur und sozialer Organisation;
- b) der Anarchismus ist unberechenbar, d. h., seine politischen Aktionen sind orientierungs- und verantwortungslos, was im schlimmsten Fall die Machtübernahme reaktionärer Kräfte ermöglicht;
- c) der Anarchismus ist kleinbürgerlich, d. h., er ist so auf individuelle Freiheit konzentriert, dass er das Prinzip sozialer Gerechtigkeit vernachlässigt.

Einiges an dieser Kritik ist zulässig, aber sie trifft nur bestimmte Tendenzen des Anarchismus. Im Allgemeinen war das anarchistische Verständnis der menschlichen Natur tatsächlich um vieles nuancierter als das anderer linker Strömungen (z. B. was die Psychologie der Macht betrifft).

Wenn es um politische Aktionen geht, mögen Anarchist*innen manchmal orientierungs- und verantwortungslos handeln, doch die meisten ihrer Aktionen sind gut durchdacht und ausgearbeitet. Und während es individualistische Einschläge gibt, haben sie nie die Bewegung als ganze charakterisiert. Wichtiger für uns ist vielleicht, dass der Anarchismus – unabhängig von seinen tatsächlichen oder angeblichen Schwächen – den marxistischen Strömungen gegenüber einige Vorteile besitzt:

- Der Anarchismus hat eine stärkere Kritik der Autorität formuliert. Was auch immer man über die angebliche Einfältigkeit anarchistischer Theorie sagen will, Michail Bakunin hat 1871 in *Gott und der Staat* das Schicksal der späteren Sowjetunion auf zwei Seiten zusammengefasst. Er sah voraus, dass die Machtübernahme einer revolutionären Partei zu einer neuen herrschenden Klasse führen würde, die die Befreiung der Massen verhindert und ihren eigenen Untergang vorbereitet. Heute sprechen prominente Marxist*innen wie John Holloway, Slavoj Žižek oder Alain Badiou von der Notwendigkeit eines Kommunismus ohne Staat und Partei, so als wäre das eine neue Erfindung. Anarchist*innen haben das immer schon gesagt.
- Anarchist*innen haben stärkeres Augenmerk auf die kulturellen Aspekte der Machtausübung gelegt. Der Marxismus konzentrierte sich letzten Endes auf die ökonomischen Verhältnisse bzw. die ökonomische Basis, die den kulturellen Überbau determiniert. Trotz verbaler Zugeständnisse an die „Dynamik“ und „Dialektik“ dieser Beziehung, ließen Marxist*innen kulturellen Kämpfen selten die Aufmerksamkeit zukommen, die diese von Anarchist*innen erhielten.
- Nicht nur die kulturellen Aspekte der Herrschaft wurden von Anarchist*innen stets betont, sondern auch die Komplexität der Herrschaft. Nur wenige Tendenzen des Anarchismus haben die marxistische Neigung geteilt, vermeintlich nicht-proletarische Kämpfe zu Nebenschauplätzen zu degradieren. Anarchist*innen formulierten etwa eine deutlichere Kritik des Patriarchats und des Nationalismus. In einer Zeit, in der Begriffe wie „multiple oppression“ oder „Intersektionalität“ hoch im Kurs stehen, kann der Anarchismus hier guten Gewissens eine Vorreiterrolle in Anspruch nehmen.

- Während die meisten klassischen Anarchist*innen – wie ihre marxistischen Gegenspieler – von der Notwendigkeit wissenschaftlichen Fortschritts in der Errichtung einer befreiten Gesellschaft überzeugt waren, wird der Anarchismus weder von einem deterministischen Geschichtsverständnis noch von eurozentrischem Rationalismus geprägt. Er warnte früh vor quasi-elitären wissenschaftlichen Klassen und begrüßte Utopien, anstatt sie als dumme Hirngespinnste abzutun. Angesichts eines heute stark angeschlagenen historischen Materialismus sammelt der Anarchismus auch hier Pluspunkte.
- Zumindest einige prominente Anarchist*innen, unter ihnen Leo Tolstoi oder Gustav Landauer, betonten die Notwendigkeit einer „spirituellen Revolution“ – nicht als esoterischen Schabernack, sondern um darauf hinzuweisen, dass sich die Welt nicht verändern wird, wenn sich die Menschen nicht verändern. Eine spirituelle Dimension macht linke Politik reicher, nicht ärmer.
- Die anarchistische Skepsis dem historischen Materialismus gegenüber hat Anarchist*innen von marxistischer Seite oft den Vorwurf des „Voluntarismus“ eingebracht, d. h., Anarchist*innen wurden angeklagt, revolutionäre Prozesse vom Willen der Menschen (voluntas) abhängig zu machen. Marxist*innen bestanden darauf, dass das individuelle Bewusstsein und damit das Vermögen zu politischer Aktion von den ökonomischen Realitäten bestimmt wird. Es sind die Anarchist*innen, die recht haben. Es kommt zu sozialer Veränderung, wenn Menschen soziale Veränderung wollen.
- In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde das Vertrauen in die Wunder der Technologie in der Arbeit einiger Anarchist*innen (zum Beispiel jener Murray Bookchins, Paul Feyerabends oder der sogenannten – und mit vielerlei Problemen behafteten – Anarcho-Primitivist*innen) in einer Weise in Frage gestellt, wie wir sie bei marxistischen Theoretiker*innen nicht finden. In Zeiten, in denen die brisante Rolle der Technologie in den sozialen und ökologischen Krisen, die wir erleben, immer offensichtlicher wird, ist Anarchist*innen dies positiv anzurechnen.

- Die Anarchist*in ist die permanente Kritiker*in. Aufgrund ihrer starken Skepsis sowohl totalitären Ideologien als auch Persönlichkeitskulten gegenüber sind Anarchist*innen seit jeher geschwind, wenn es um die Entblößung von Ungereimtheiten in politischen Bewegungen geht. Auch wenn dies problematische Dimensionen hat – vom schlichten Lästig-Sein bis hin zum Verhindern kollektiver Organisation –, ist es ein ungemein wertvoller Mechanismus, um Machtverhältnisse vor Erstarrung und Dogmatismus zu bewahren.
- Die „präfigurative“ Politik des Anarchismus verleiht ihm eine stark praktische Dimension, die Änderungen in unserem Alltagsleben in einer Weise motiviert, die andere politische Ideologien kaum erreichen.
- Der Fokus des Anarchismus auf Vielfältigkeit bedingt auch vielfältige politische Ausdrucksformen. Was Kreativität und Innovation betrifft, zeigt sich der Anarchismus um einiges cleverer als die marxistische Linke.

Anarchismus und Revolution

Die größte Schwäche des Anarchismus ist das Fehlen eines überzeugenden Revolutionskonzepts, wenn wir Revolution als radikale Umverteilung von Macht und Reichtum verstehen. Angesichts der revolutionären Ansprüche des Anarchismus ist dies bemerkenswert. Sich von „reformistischen“, „liberalen“ oder „gemäßigten“ Kreisen zu distanzieren, ist ein wesentlicher Bestandteil anarchistischer Identität.

Keine anarchistische Gesellschaft nennenswerter Größe wurde je außerhalb kriegerischer Umstände etabliert. Keine von ihnen hielt sich länger als ein paar Jahre. Anarchist*innen geben dafür gerne der Ruchlosigkeit kapitalistischer Lakaien und marxistischer Hinterhältigkeit die Schuld. Zwar sind diese Anklagen nicht aus der Luft gegriffen, doch als Erklärung für das bescheidene revolutionäre Fazit des Anarchismus reichen sie nicht aus. Ein wichtiger Faktor ist, dass Anarchist*innen sich – aus guten und ehrenwerten Gründen – weigern, eine Rolle einzunehmen, die die meisten Revolutionen verlangen. Die oft zitierten Worte Friedrich Engels‘ treffen diesen Punkt:

„Haben diese Herren nie eine Revolution gesehen? Eine Revolution ist gewiß das autoritärste Ding, das es gibt; sie ist der Akt, durch den ein Teil der Bevölkerung dem anderen Teil seinen Willen vermittels Gewehren, Bajonetten und Kanonen, also mit denkbar autoritärsten Mitteln aufzwingt.“

Anarchist*innen haben auf dieses Dilemma keine hinreichenden Antworten. Versuche wurden gemacht, doch sind sie wenig befriedigend. Die wichtigsten lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- a) Das Setzen auf einen „Ausstieg“, der seine stärkste theoretische Fundierung in den Siedlungstheorien Gustav Landauers fand. Landauer gemäß sollte eine anarchistische Gesellschaft mithilfe autonomer ländlicher Gemeinschaften und Kooperativen von der Basis her aufgebaut werden; mit Frontalangriffen ließe sich der Staat nicht beseitigen. Die Idee ist wunderschön, doch radikale Kommunen sind in den letzten 150 Jahren gekommen und gegangen, ohne Staat und Kapital viel Kummer zu bereiten. Sobald sie den Herrschenden lästig werden, werden sie zerstört oder in den kapitalistischen Markt integriert; die Kommerzialisierung „alternativer Kultur“ in den vergangenen Jahrzehnten ist dafür nur ein schlagendes Beispiel.
- b) Ein „radikaler Reformismus“, dessen Befürworter*innen von einer „Revolution in Schritten“ sprechen oder von einer Revolution als „Prozess“ im Gegensatz zu einer Revolution als „Bruch“. Was sich hinter diesen Formeln verbirgt, ist selten mehr als klassischer Reformismus, aufgepöppelt mit ein bisschen radikaler Rhetorik. Der Ansatz sollte uns hier nicht weiter beschäftigen.
- c) Eine Begeisterung für den „Aufstand“, die Revolution nicht in struktureller Veränderung, sondern in Momenten unmittelbarer Ermächtigung sieht. An Aufständen ist nichts falsch. Sie offenbaren soziale Widersprüche, kehren Machtverhältnisse um (wenn auch nur temporär), inspirieren und tun vieles mehr. Aber sie ändern selten etwas an den grundlegenden Machtstrukturen, und wenn sie dies tun und zum Schaffen eines Machtvakuum beitragen, kann dieses leicht von reaktionären Kräften ausgenutzt werden, wenn emanzipatorische Gegenstrukturen

fehlen. Aufstände sind wichtige Teile von Revolutionen, sie jedoch mit der Revolution gleichzusetzen, bedeutet, aus einem Bully ein ganzes Eishockeyspiel zu machen.

- d) Das Vertreten eines „Kollapsismus“, der jeden Versuch, die gegenwärtige Ordnung zu verändern, als sinnlos betrachtet, da nur katastrophische Ereignisse deren Ende bringen können und werden. Anarchistischer Aktivismus besteht demnach darin, sich auf die Katastrophe vorzubereiten, um die kollabierenden Machtstrukturen (die „Zivilisation“) mit kleinen und unabhängigen anarchistischen Gemeinschaften zu ersetzen. Das Hauptproblem dieses Szenarios ist die Abwesenheit eines jeden Mechanismus außer des Rechts des Stärkeren, um die in dieser Zukunftsvision unvermeidlich auftretenden sozialen Konflikte zu bewältigen. Kurz, aus Kollapsismus wird schnell Sozialdarwinismus. Und selbst wenn dies nicht der Fall ist, bleibt die Annahme eines Kollapses eine fragwürdige Basis für politischen Aktivismus. Schließlich ist es – gelinde gesagt – waghalsig, Änderungen des herrschenden Systems mit dem Verweis auf dessen ohnehin bevorstehenden Zusammenbruch für bedeutungslos zu erklären. Was, wenn das herrschende System nicht zusammenbricht? Defätismus zu einer Tugend zu verklären, hilft uns nicht.

Die Tatsache, dass der Anarchismus kein überzeugendes Revolutionskonzept anzubieten hat, diskreditiert ihn nicht. Tatsächlich hat sich der Anarchismus historisch als weit einflussreicher erwiesen, als es selbst viele Anarchist*innen annehmen. Der Anarchismus war immer ein wichtiger Motor sozialer Veränderung. Der Acht-Stunden-Tag, Meinungs- und Pressefreiheit, Antimilitarismus, Abtreibungsrechte, Kritik der Heteronormativität, antiautoritäre Pädagogik, Veganismus und vieles mehr: irgendwann einmal waren es – gemeinsam mit anderen Außenseiter*innen und komischen Vögeln – vor allem Anarchist*innen, die diese Kämpfe vorantrieben. Doch haben sie sich nicht als revolutionär erwiesen, sondern wurden zum größten Teil in die Entwicklung des kapitalistischen Nationalstaats integriert. Anarchist*innen müssen ehrlich sein. Entweder geben sie zu, Reformismus mit radikalem Touch zu betreiben (daran ist nicht unbedingt etwas falsch, wenn es zugestanden wird), oder sie arbeiten daran, tatsächlich eine

revolutionäre Perspektive zu entwickeln. Radikales Herumprotzen und das Aburteilen „reformistischer“/„liberaler“/„gemäßigter“ Politik ist peinlich, wenn die eigene Politik nicht revolutionärer als die von NGOs, Kirchen-gruppen oder Wohlfahrtsorganisationen ist.

Die gegenwärtigen Probleme des Anarchismus

Das Problem der Revolution verfolgt den Anarchismus seit dessen Anfängen. Andere Probleme tauchen auf und verschwinden, je nach historischen Bedingungen und dem Stand der Bewegung. Hier sind die wichtigsten, die wir heute identifizieren können:

- Die Demonstration moralischer Überlegenheit überschattet oft die politische Arbeit. Das grundlegende Problem scheint zu sein, dass sich zwei Motivationen oft überlappen, wenn Menschen in anarchistischen Kreisen aktiv werden: die eine ist es, die Welt verändern zu wollen; die andere, besser als der Durchschnittsmensch zu sein. Letzteres führt leicht zu Selbstmarginalisierung, da jedes Gefühl moralischer Überlegenheit impliziert, einer auserwählten Gruppe anzugehören und nicht der Masse. Wenn dieses Gefühl dominant wird, wird die eigene Identität wichtiger als politische Aktion und das Aufzeigen persönlicher Defizite anderer wichtiger als politische Veränderung. Bedauerlicherweise treffen die härtesten moralischen Anklagen oft Menschen in den eigenen Kreisen statt die wirklichen Bösewichte, frei nach der beklagenswerten Logik: „Wenn wir unseren Feinden nichts anhaben können, nehmen wir uns unsere Freunde vor.“ Das Herabsehen auf Outsider und der gleichzeitige Konkurrenzkampf mit Insidern um moralische Alpha-positionen ist eine Kombination, die einer Bewegung mit revolutionärem Anspruch unwürdig ist.
- Die anarchistische Bewegung ist eine Subkultur. Subkulturen sind großartig. Sie geben Menschen ein Zuhause (eines, das Leben retten kann), sie helfen der Aufbewahrung aktivistischen Wissens, sie erlauben Experimente und vieles mehr. Aber Dissens ist nicht Revolution. Wenn die Politik auf die Subkultur reduziert wird, wird revolutionäre

Rhetorik leer und abstrakt. Leute hassen dieses und scheißen auf jenes – aber dann?

- Der Standardmodus (die Standardstimmung) vieler anarchistischer Kreise reicht von griesgrämig bis rotzig. Manchmal sind die angeblichen Mikrokosmen einer befreiten Welt weniger einladend als so ziemlich jeder andere Ort: dunkel, dreckig und bevölkert von Menschen, die Unfreundlichkeit mit Rebellion verwechseln. Sich wie ein Arsch zu benehmen, macht niemanden zu einem Revolutionär, nur zu einem Arsch. Penetrantes Gemotze kennzeichnet leider auch interne Debatten. Die Kommentarspalten auf manchen anarchistischen Online-Foren gehören zu den sichersten Mitteln, Menschen auf ewig vom Anarchismus fernzuhalten. Ein emanzipatorischer Umgang mit Meinungsverschiedenheiten ist von Offenheit und Selbstkritik geprägt, nicht von anonymer Gegröle.
- Trotz des theoretischen Hochhaltens von Individualität und Mannigfaltigkeit sind anarchistische Szenen von einer enormen Konformität geprägt. Jedes durchschnittliche Innenstadtcafé bringt eine größere Vielfalt an Menschen zusammen als die meisten anarchistischen Treffpunkte. Dafür gibt es historische Gründe, aber das Resultat ist schlicht, dass die anarchistische Kultur – Sprache, soziale Codes, Äußeres – ungemein homogen ist. Doch wie anarchistisch sind Milieus, in denen Menschen sich nicht willkommen fühlen aufgrund der Kleidung, die sie tragen, der Nahrung, die sie verzehren, oder der Musik, die sie hören?
- Es gibt in anarchistischen Kreisen einen wichtigen Unterschied zwischen Aktivist*innen, die gegen Ungerechtigkeit kämpfen, und Aktivist*innen, die unmittelbar von Ungerechtigkeit betroffen sind. Alle müssen zusammenarbeiten, um tatsächlich etwas verändern zu können, aber die unterschiedlichen Motivationen sind in Betracht zu ziehen. Während Menschen, die einem missionarischen Ruf folgen, gerne zu Ideologisierungen neigen, sind von Ungerechtigkeit betroffene Menschen oft pragmatischer. Wird dieser Unterschied negiert, driften Menschen leicht auseinander. Im schlimmsten Fall bleiben nur die Ideolog*innen zurück und abstrakte Debatten über persönliche Identität und akzeptable Sprache werden zum Hauptschauplatz einer ver-

meintlich radikalen Politik, die tatsächlich jede Verbindung zur gesellschaftlichen Basis verloren hat. In diesem Kontext wird radikale Politik zu einer primär intellektuellen Übung, die kaum etwas über die Qualität ihrer Protagonist*innen als engagierte und zuverlässige Genoss*innen aussagt.

- Die Ideen von freien bzw. sicheren Räumen werden oft durcheinandergebracht. Sichere Räume, d. h., Räume, in denen Menschen auf Unterstützung und Fürsorge zählen können, sind in der Welt, in der wir leben, notwendig. Aber es sind Räume, die einen spezifischen Zweck erfüllen. Es sind nicht die freien Räume, die wir zu verwirklichen versuchen, d. h., Räume, in denen Menschen unterschiedliche Ansichten artikulieren, diskutieren und Differenzen gemeinsam lösen können. Was Menschen auf lange Sicht sicher macht, ist die kollektive Fähigkeit, Grenzen auszuhandeln. Absolute Sicherheit ist unmöglich. Missverständnisse, Irritationen und Sensibilitäten sind Teil des sozialen Lebens und verschwinden selbst in der anarchistischsten aller Gesellschaften nicht.
- Die Überzeugung, dass allen alles erlaubt sein soll, wird oft mit der Vorstellung verwechselt, dass alle alles können. Das Vermitteln von Wissen und Fähigkeiten durch erfahrene Aktivist*innen ist daher meist verpönt. Dies führt dazu, dass wir immer wieder in die gleichen Fallen tapen und das Rad jedes Mal neu erfinden müssen.
- Es gibt einen Mangel an Visionen und strategischer Orientierung in der anarchistischen Bewegung. Die organisatorischen Strukturen befinden sich in einer Krise. Unverbindliche Bezugsgruppen, Spontanität und Diversität sind weit verbreitet, doch in vielerlei Hinsicht problematisch. Die einzigen langfristigen Gemeinschaften, die sie zulassen, bestehen aus einer Handvoll von Freund*innen, was eine unzureichende Basis für die Organisation ist, die breite soziale Veränderung erfordert. Die Hauptantwort auf dieses Problem innerhalb der anarchistischen Bewegung, der Plattformismus, unterschätzt leider die Wichtigkeit individueller Verantwortung, was zu einer Vermischung von Formalität und Effizienz führt (dazu mehr im Schlusskapitel).

Was ist zu tun?

Die anarchistische Subkultur ist vielerorts gut etabliert. Sie kann sich auf eine solide Infrastruktur stützen und über einen ständigen Fluss an neuen Mitgliedern freuen (auch wenn diese oft nicht lange bleiben). Sie reproduziert sich problemlos selbst, bietet Menschen, die die Kultur des „Mainstreams“, des „Bürgertums“ oder der „Spießer“ ablehnen, ein identitäres Zuhause und hat all die Vorteile, die Subkulturen allgemein haben (siehe oben). Der Anarchismus produziert außerdem einflussreiche Ideen, inspirierende Formen sozialen Zusammenlebens und eine lebendige Protestkultur. All das ergibt ein spannendes politisches Spielfeld und bestätigt die Bedeutung des Anarchismus im Alltagsleben. Wenn uns also der Mangel an revolutionärer Perspektive nicht stört, gibt es nicht viel Grund zur Beunruhigung. Die anarchistische Subkultur ist von den oben genannten Problemen nicht bedroht. Wenn wir aber der Ansicht sind, dass das Aufgeben einer revolutionären Perspektive ein zu großes Opfer ist (und wenn wir anarchistische Genoss*innen mit starken revolutionären Überzeugungen nicht an den orthodoxen Marxismus verlieren wollen), dann müssen wir die Entwicklung einer solchen Perspektive zumindest möglich machen. Hier sind ein paar Vorschläge:

1. Anarchist*innen müssen deutlich vermitteln, was sie wollen, und ehrlich erläutern, wozu sie in der Lage sind.
2. Der Wille, die Gesellschaft zu verändern, muss wichtiger sein als das Zurschaustellen vermeintlich ultimativer Radikalität.
3. Anarchist*innen müssen eine Sprache sprechen, die auch Menschen verstehen können, die nicht Teil einer initiierten Szene sind. Sprache verändert sich und problematische Begriffe sind zu hinterfragen, aber anarchistische Diskussionen müssen Menschen engagieren, anstatt sie zu entfremden.
4. Wir brauchen Visionen. Es mag für viele Anarchist*innen zu einem Mantra geworden sein, dass Visionen rigide Masterpläne sind, die Menschen vorschreiben, was sie tun sollen, aber das ist billig. Anarchistische Visionen skizzieren schlicht, was für eine Gesellschaft sich Anarchist*innen vorstellen. Ohne derartige Skizzen wird sich niemand

- außerhalb anarchistischer Kreise je dafür interessieren, was Anarchist*innen zu sagen haben. Dauernd „präfigurativ“ zu sein, reicht nicht. Irgendwann ist es Zeit zu figurieren.
5. Auch strategisches Denken wird oft als erbarmungslose Handlungsvorschrift karikiert. Doch Strategien zu entwickeln, bedeutet einfach, sich Gedanken darüber zu machen, wie das, was wir erreichen wollen, auch erreicht werden kann. Wer das aufgibt, gibt revolutionäre Arbeit auf.
 6. Es gibt keinen Widerspruch zwischen dem Aufbau autonomer Strukturen und Interventionen in die herrschende Ordnung. Dies ist ein Scheinkonflikt, der unnötig und unproduktiv ist. Dasselbe gilt für den angeblichen Konflikt zwischen persönlicher Praxis („Lifestyle“) und kollektiver Organisierung. Das eine stärkt das andere.
 7. Wir brauchen neue Werte. Solange wir all das, was heute produziert wird, haben wollen, werden wir weder das politische noch das ökonomische System auf eine Größe reduzieren können, die ökologisch wie sozial nachhaltig ist.
 8. Technologiekritik muss Teil einer jeden revolutionären Bewegung sein. Technologie macht Menschen von Systemen abhängig, über die sie keine Kontrolle haben und verlangt eine Komplexität an sozialer Organisation, die auf einer Graswurzelebene nicht aufrechtzuerhalten ist. Wir müssen die Kernkraft und andere angebliche technologische Wohltaten, die die Erde und die Menschheit in Geiselschaft nehmen, zurückweisen. Ebenso sind „Rationalismus“, „Wissenschaftlichkeit“ sowie die Idee, dass materieller „Fortschritt“ für eine bessere Welt unabdingbar ist, kritisch zu hinterfragen. Wir müssen uns auf überschaubare Gemeinschaften als die Basis anarchistischer Gesellschaft konzentrieren.
 9. Werden Anarchist*innen gefragt, warum sie sich mehr auf manche Kämpfe konzentrieren als auf andere, hören wir oft, dass „alle Kämpfe wichtig“ seien. Aber das ist keine Antwort auf die Frage. Es geht nicht darum, ob alle Kämpfe wichtig sind (natürlich sind sie das), sondern warum wir manche wichtiger nehmen als andere. Einerseits spielen subjektive Faktoren eine Rolle: wir konzentrieren uns auf Kämpfe, die uns persönlich am nächsten stehen oder in denen wir uns am kompetentesten fühlen. Aber wenn es um revolutionäre Politik geht, müssen auch jene Kämpfe identifiziert werden, die tatsächlich revolutionäre

Perspektive haben. Moralische Dringlichkeit ist dabei nicht zwangsläufig das entscheidende Kriterium. Wenige Kämpfe sind an sich revolutionär; die meisten erhalten ihre revolutionäre Perspektive aus ihrer Verbindung mit revolutionärer Politik.

10. Die Wertschätzung der Vielfalt ist seit jeher eine Stärke des Anarchismus. Dies darf jedoch nicht dazu führen, kritische Analyse außen vor zu lassen. Jeder Unsinn kann mit einem Verweis auf die „Notwendigkeit der Vielfalt“ gerechtfertigt werden, so als wäre Vielfalt ein Persilschein dafür, immer genau das tun zu können, was man gerade tun will. Doch beispielsweise sind nicht alle Taktiken zu jeder Zeit gleich nützlich, sondern sie müssen unseren Möglichkeiten und der gegebenen Situation gemäß gewählt werden: „Was wollen wir? Mit wem arbeiten wir zusammen? Was ist realistisch möglich? Was sind unsere Mittel?“ Vielfalt ist gut, wenn sie für Offenheit, Flexibilität und Handlungsspielraum steht. Wird sie aber als Wert an sich verherrlicht, kann vermeintlich linksradikale Politik schnell wie neoliberales Shopping aussehen: du wählst das, wonach dir gerade der Sinn steht.
11. Offenes Diskutieren ist für ein fruchtbares intellektuelles Milieu und für Befreiungsprozesse unumgänglich. Wenn Genoss*innen Sachen sagen oder tun, die andere provozieren, beleidigen oder kränken, sind sie in einen Diskussionsprozess einzubeziehen und nicht zu unliebsamen Personen zu erklären.
12. Labels sind ein No-Go für viele Anarchist*innen. „Es ist nicht wichtig, als was du dich bezeichnest, es ist wichtig, was du tust.“ Das macht auf den ersten Blick Sinn. Doch ein Label ist nur ein Wort, Wörter sind Werkzeuge der Kommunikation und in Kommunikationsprozessen sind wir auf Abkürzungen angewiesen. Unserer Politik ein Label zu verleihen, vermittelt anderen – Freunden wie Feinden –, wofür wir stehen. So werden Gemeinschaft und Solidarität geformt. Ohne den „Kommunismus“ hätte es keine „kommunistische Gefahr“ gegeben. Es ist wichtig, dass Menschen, die in sozialen Bewegungen zusammenkommen, gemeinsame Namen tragen.
13. Wir müssen Organisationen aufbauen, die anarchistisch sind – und dies offen – und gleichzeitig tragende Rollen in breiten sozialen Bewegungen und Organisationen spielen können (Gewerkschaften, Mieterver-

einigungen, Konsumentengruppen, Sportverbänden usw.). Anarchistische Organisationen müssen Netzwerke zur Diskussion, gemeinsamen Aktion und gegenseitiger Hilfe zur Verfügung stellen. Während dies einen bestimmten Grad an Formalität verlangt, ist Formalität nicht mit Effizienz zu verwechseln. Effizienz beruht auf individuellen Voraussetzungen, das heißt, Verantwortung, Verlässlichkeit und Gewissenhaftigkeit. Deshalb ist der Plattformismus keine Antwort auf die Krise anarchistischer Organisation. Es bedarf Organisationsformen, die anpassungsfähiger sind.

14. Die Bedeutung individueller Voraussetzungen darf nicht unterschätzt werden. Wenn wir uns dagegen verwehren, dass hierarchische Strukturen notwendig sind, um gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen, müssen wir beweisen, dass diese auch ohne hierarchische Strukturen befriedigt werden können. Die anarchistische Realität ist weit davon entfernt. Viele Anarchist*innen tun Dinge nur, wenn ihnen „danach ist“; viele haben alle möglichen Ansichten, was andere tun sollen, ohne je selbst etwas zu tun; viele sind unzuverlässig und unverantwortlich, lieben es aber, diejenigen, die sie darauf hinweisen, als „autoritär“ abzustempeln; und viele nutzen Treffen lieber für egozentrisches Geplapper als für konstruktive Entscheidungsfindung. Solange solche Neigungen vorherrschen, gibt es keine Hoffnung für den Anarchismus, je zu einer revolutionären Bewegung zu werden.
15. Es braucht eine neue Synthese des Anarchismus. Menschen mit unterschiedlichen Schwerpunkten – dem Arbeitsplatz, dem Patriarchat, dem Militarismus usw. – müssen zusammenarbeiten, gemeinsame Prinzipien definieren und sich auf eine Strategie einigen, in der sich verschiedene Taktiken in der bestmöglichen Weise koordinieren lassen. Ein exklusiver Anspruch auf anarchistische Repräsentation schadet allen, den betreffenden Gruppen mit eingeschlossen.
16. Anarchist*innen müssen sich die Grenzen anarchistischer Politik eingestehen. Je nach den Absichten eines bestimmten Kampfes kann ein sozialdemokratischer oder leninistischer Zugang angemessener sein. Den Wohlfahrtsstaat zu verteidigen, ist ein reformistisches Anliegen, und wenn Anarchist*innen dieses als wertvoll erachten, mögen sie als außerparlamentarische Unterstützung für sozialdemokratische An-

strengungen am effektivsten sein. Ebenso ist es verständlich, wenn für indische Bauern ein „langwieriger Volkskrieg“ – und damit der Leninismus in seiner maoistischen Variante – als vielversprechendste Antwort auf die staatliche Repression erscheint, der sie sich ausgesetzt sehen. Wenn Anarchist*innen diese Bauern unterstützen wollen, müssen sie ideologische Zugeständnisse machen. Die Linke ist vom Sektierertum zu befreien und Anarchist*innen müssen dazu ihren Beitrag leisten.

17. Viele Anarchist*innen assoziieren Kader ausschließlich mit leninistischer Politik. Das ist unglücklich. Letztlich ist ein Kader nur eine Person, die politische Arbeit priorisiert, und es gibt einen Unterschied zwischen Aktivist*innen, die dies tun (bzw. tun können), und solchen, für die das nicht gilt. Kader verdienen keine Privilegien, aber ihre Erfahrungen und ihr Engagement sind anzuerkennen – nicht ihnen zuliebe, sondern der Bewegung. Kader müssen sich auch auf revolutionäre Situationen vorbereiten, was historisch gesehen eine der größten Schwächen des Anarchismus war.
18. Starrsinnig Diskussionen über Führungsrollen zu vermeiden, schadet der anarchistischen Bewegung. Führungspersönlichkeiten gibt es in jeder sozialen Gruppe, ob sie als solche benannt werden oder nicht. Aber nur wenn dieser Tatsache Rechnung getragen wird, lassen sich die autoritären und manipulativen Aspekte eines fehlenden Machtgleichgewichts eindämmen. Ansonsten äußert sich dieses auf jene undurchschaubaren und unkontrollierbaren Weisen, die für viele anarchistische Gruppen charakteristisch sind.
19. Wir müssen uns der Ursprünge des Anarchismus bewusst sein. Der Anarchismus hat kein Monopol, was antiautoritäres Denken betrifft. Antiautoritäres Denken lässt sich in allen Kulturen und zu allen Zeiten finden. Aber als selbst-identifizierte politische Bewegung ist der Anarchismus ein Produkt der soziopolitischen Bedingungen des europäischen 19. Jahrhunderts. Dies hat kulturelle Implikationen, die den Anarchismus bis heute kennzeichnen und verhindern, dass er sich so weit ausdehnt, wie es den meisten Anarchist*innen lieb wäre. Es nutzt nichts, zu behaupten, dass alle antiautoritären Strömungen im Kerne „anarchistisch“ seien. Im schlimmsten Fall kann dies zu quasi-kolonialer Vereinnahmung führen, denn wenn Menschen für ihre Politik den

Namen „Anarchismus“ nicht verwenden wollen, haben sie Gründe dafür. Wichtiger für Anarchist*innen ist es, mit ihren Handlungen zu beweisen, dass sie vertrauenswürdige Partner*innen in einem globalen Kampf um Befreiung sind.

20. Sogenannte „Verbündetenpolitik“ (ally politics) kann Anarchist*innen als richtungsweisendes Prinzip dienen, wenn sie in Kämpfe eingebunden sind, die von anderen getragen werden. Aber das Konzept ist richtig zu verstehen. Bedingungslos Ja und Amen zu allem zu sagen, was andere verlangen, ist Selbstaufgabe und hat nicht das Geringste mit Radikalität zu tun. Außerdem gibt es niemals Individuen oder Gruppen, die alleine eine Gemeinschaft repräsentieren, weswegen es unmöglich ist, die Verantwortung für unsere eigenen Entscheidungen an andere zu übertragen; wir müssen für die Entscheidungen, die wir treffen, selbst einstehen. Es mag notwendig sein, in bestimmten Kämpfen die Führungsrolle anderer anzuerkennen, aber wir müssen zu diesen ein solidarisch-kritisches Verhältnis einnehmen. Nur so lässt sich der Kampf gemeinsam weiterbringen.
21. Es bedarf ernsthafter Diskussionen über die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten bewaffneten Kampfes. Keine einfachen Romantisierungen von Aufständen oder Kriminalität, sondern eine Untersuchung der herrschenden Machtstrukturen und der Frage, wie diesen militant begegnet werden kann, was in den meisten Fällen zugespitzter sozialer Konflikte notwendig sein wird. Außerdem: Wenn wir es mit der Revolution wirklich ernst meinen, können wir die Polizei und die Armee nicht zum ewigen Feind machen. Praktisch alle Revolutionen waren darauf angewiesen, sich die Unterstützung durch Teile der Polizei und Armee zu sichern. Zudem schwinden die militärischen Möglichkeiten eines Guerillakrieges in Zeiten von High-Tech-Kriegen drastisch. Dies ist eine Realität, mit der wir uns auseinandersetzen müssen, wie unangenehm sie auch sein mag.
22. Wir müssen unseren leichtfertigen Umgang mit ökonomischer Kompensation (kurz: dem Bezahlen für Arbeit) revidieren. DIY-Kultur ist großartig, wenn es um das Erhalten von Unabhängigkeit, das Stärken von Kreativität und das Trainieren von Einfallsreichtum geht. Sobald die Grenze zur Selbstausbeutung überschritten wird, bleiben jedoch fast

ausschließlich Menschen aus der Mittelklasse (meist männlich, meist weiß) übrig.

23. Die Revolution um der Revolution willen zu verfolgen, ist sinnlos. Das Einzige, was die Revolution rechtfertigt, ist es, das Leben der Menschen besser zu machen. Dies muss in allem zum Ausdruck kommen, was Revolutionäre tun.

Quelle: Im englischsprachigen Original erschien dieser Text im Mai 2016 unter dem Titel *Revolution Is More Than a Word: 23 Theses on Anarchism* auf der Website von Alpine Anarchist Productions ([online](#)). Die deutschsprachige Übersetzung stammt von Juni 2016. Sie ist auch als Broschüre erschienen: Gabriel Kuhn: *Revolution ist mehr als ein Wort: 23 Thesen zum Anarchismus*, Flensburg: Black Mosquito, 2016.



Die „Friedliche Revolution“ in der DDR: Montagsdemo in Leipzig am 8. Januar 1990.
Wikimedia, CC0-Lizenz.

Die gewaltlose Revolution: Gewaltfrei, radikal-demokratisch, antiautoritär, sozialistisch

Von Johann Bauer

So beschrieb sich die *Graswurzelrevolution* in ihrer Nummer 0 im Sommer 1972. Und so kann sie sich immer noch beschreiben. In 50 Jahren nichts dazugelernt? Vieles, aber nichts, was der grundsätzlichen Richtung widerspricht. Im Gegenteil: Ein Programm, das mit diesen Begriffen skizziert wird, ist immer noch notwendig. Gut möglich, dass heute auch „feministisch“ und „ökologisch“ als Orientierungspunkte genannt würden; aber wer die ersten Ausgaben der GWR liest oder sich an unsere Diskussionen erinnert, weiß, dass diese Themen vom Beginn an präsent waren.

Selbstkritik eingebaut, aber auch Offenheit für andere Ansätze und Bewegungen

Die vier Eckpunkte unseres Programms haben in unserer Geschichte immer wieder neu aufeinander bezogen werden müssen, und oft hat das kritische wie selbstkritische Konsequenzen. Ihre eigentliche Brisanz zeigen diese Programmpunkte auch nie isoliert, sondern wenn sie aufeinander bezogen werden. Dabei ist eine Synthese manchmal schwierig, aber es ist auch offensichtlich, dass gewaltfreier Anarchismus noch etwas anderes ist als eine Addition oder Bezugnahme auf einerseits Gewaltfreiheit und andererseits Anarchismus.

Der Zusammenhang ist dabei kein ausgedachter, sondern ein ganz realer, und er wird seit jeher von den Gegnerinnen und Gegnern der historisch getrennten Bewegungen aufgenommen, etwa in Engels' berühmter Schrift *Von der Autorität* als Kritik des Anarchismus:

„Haben diese Herren nie eine Revolution gesehen? Eine Revolution ist gewiß das autoritärste Ding, das es gibt; sie ist der Akt, durch den ein Teil der Bevölkerung dem anderen Teil seinen Willen vermittels Gewehren, Bajonetten und Kanonen, also mit denkbar autoritärsten Mitteln, aufzwingt; und die siegreiche

Partei muss, wenn sie nicht umsonst gekämpft haben will, dieser Herrschaft Dauer verleihen durch den Schrecken, den ihre Waffen den Reaktionären einflößen.“¹

Allein in diesem Satz ist im Kern die ganze Problematik enthalten: Eine Revolutionsvorstellung, die auf Maschinengewehre oder die Guillotine (egal, auf welchem Stand der Technik, heute sind natürlich noch ganz andere Waffen bis zu ABC-Waffen zu bedenken) setzt, ist tatsächlich schwerlich mit Herrschaftslosigkeit vereinbar.

Manche anarchistische Argumentationen gegen Gewaltfreiheit sind, selbst bei so sympathischen Autoren wie Uri Gordon, aus meiner Sicht selbstwiderlegend:

„Heute ist die vorwegnehmende Verwirklichung eines anarchistischen Modells freiwilliger Gewaltfreiheit eindeutig nicht umzusetzen, weil der Staat dem entgegensteht und systematisch Gewalt einsetzt, die Idee einer universellen Übereinkunft über die Gewaltfreiheit also vereitelt.“²

Der Staat steht aber auch der Verwirklichung von Anarchie, Sozialismus usw. entgegen, oder? Und die Entscheidung für Gewaltfreiheit setzt keine „universelle Übereinkunft“ voraus, sondern hat es gerade mit Gegnern zu tun, die Gewalt einsetzen. Auch laufen seine Überlegungen und Erklärungen, wann Gewalt gerechtfertigt werden kann, auf die Behauptung hinaus, „dass kaum noch etwas übrig bleibt, was man tatsächlich als ‚gewaltfreie Aktion‘ bezeichnen kann.“³ Oder umgekehrt kann Gewalt sogar „ein Wert an sich sein, vorausgesetzt allerdings, dass die Beteiligten durch sie Befreiung und Radikalisierung erleben“. Zu den „Beteiligten“ der Gewalt gehören

¹ Friedrich Engels: *Von der Autorität* (1874), in: Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke. Band 18*, 5. Aufl., unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. 1962, Berlin / DDR 1973, S. 305-308, hier: S. 308. Dass hier ein Problem für den Anarchismus existiert, wurde schon früh in der neoanarchistischen Bewegung ab Ende der 1960er Jahre deutlich. Engels' Text findet sich etwa in: Wolfgang Dreßen: *Antiautoritäres Lager und Anarchismus. Mit einem Lesebuch. Texte von Michail Bakunin, Friedrich Engels, Wladimir I. Lenin, Georg Lukacs und Karl Marx*, Berlin 1968, S. 110-114, hier: S. 113. Ich weiß nicht mehr, in wie vielen Vorträgen und Diskussionen mir das Engels-Zitat als Negativfolie gedient hat, den Neomarxisten unsere Unterschiede deutlich zu machen.

² Uri Gordon: *Hier und jetzt. Anarchistische Praxis und Theorie*, Hamburg 2010, S. 147.

³ Ebd., S. 151.

aber auch ihre Opfer, die hier ganz verschwunden sind. Und natürlich muss Uri gleich zugeben, dass der Versuch, Gewalt bewusst einzusetzen, um befreiende Erfahrungen zu organisieren, „wahrscheinlich kontraproduktiv“ ist und „zur ritualisierten Reproduktion von Verhaltensmustern führen (wird), die alles andere als belebend oder befreiend wirken“⁴.

Dass aus länger dauernden Strukturen oder Strukturlosigkeiten bewaffneter Kämpfe neue unterdrückerische Befehlsstrukturen hervorgehen, ist sehr wahrscheinlich. Und welcher Sozialismus soll sich vor Maschinengewehren organisieren? Und was soll aus einem sinnvollen Begriff von „Demokratie“ werden, wenn eine neue Schicht von Befehlshabern gelernt hat, mühsame Diskussionen zu überspringen und sich mit Drohungen Gewicht zu verschaffen? Jede gesellschaftliche Praxis hat sofort zahlreiche Konsequenzen, und diese sind wenig vom Willen der Beteiligten abhängig, sondern es handelt sich um soziale Tatsachen. Aus Verhaltensweisen werden Verhältnisse, ausgerechnet eine sich „materialistisch“ verstehende Geschichtsauffassung möchte das immer noch ignorieren.

Seit 1974 hatten die Aktionsgruppen um die *Graswurzelrevolution* sich programmatisch für eine „gewaltfreie Revolution“ entschieden, die „politische, ökonomische, kulturelle und sexuelle Revolution gleichzeitig“ beinhalten sollte.⁵ So kritisierten wir Gewaltlosigkeit, die nicht die Strukturen der Gewalt angreift, einen Sozialismus, der nicht in gesellschaftlicher Selbstorganisation besteht, einen Anarchismus mit vorgehaltener Waffe oder eine „Demokratie“, die nicht alle einbezieht und ungleiche Lebenschancen verdeckt.

Begrifflich ist heute – durch die Erfahrungen tatsächlicher gewaltloser Aufstände wie durch unsere Theoriearbeit – „Revolution“ öfters von „Gewalt“ getrennt als vor 45 Jahren; aber die verbreiteten Bilder und prägenden Assoziationen im öffentlichen Bewusstsein sind immer noch solche einer kurzschlüssigen Identifikation.

⁴ Ebd., S. 155.

⁵ *Was heißt Graswurzelrevolution?*, in: Johann Bauer: *Ein weltweiter Aufbruch! Gespräch über den gewaltfreien Anarchismus der Siebzigerjahre. Mit Grundsatztexten u. a. zur Kritik der RAF und zur Göttinger „Mescalero“-Affäre*, Nettersheim 2009, hier: S. 68. Der Text lag mehrmals der GWR als Sonderblatt bei und wurde über unsere Büchertische weit verbreitet; immer noch lesenswert!

Gewalt – keine „Lösung“, sondern ein Problem

„... allerdings sind wir der Ansicht, dass die Möglichkeiten gewaltfreier Aktionen noch lange nicht ausgeschöpft sind. Ihr Einbeziehen in revolutionären Kampf ermöglicht eine Miteinbeziehung weiterer Teile der Bevölkerung und nicht zuletzt eine Bewußtseinsänderung der auf die Politik der Herrschenden verpflichteten Massen. Die Linke in der BRD hat sich zu lange auf die einfache Reaktion auf die Gewalt der Herrschenden mit revolutionärer Gegengewalt beschränkt ...“⁶

Millionen Menschen fliehen weltweit vor der Gewalt. Unser Gewaltbegriff umfasst immer auch die „strukturelle Gewalt“. Aber dieser Begriff suggeriert keineswegs, dass etwa der Bürgerkrieg oder Terrorismus gerechtfertigt sein könnten, weil er sich ja gegen „strukturelle Gewalt“ richtet; so war der Begriff – auch wenn das in der „Gewaltforschung“ immer wieder behauptet wird – nie gemeint.

Was als „Verteidigung“ beginnt und leicht verständlich ist, eskaliert zu langen Bürgerkriegen und Kriegen mit hunderttausenden Toten, so zuletzt in Syrien. Wo Gewalt als „Lösung“ erschien, unterdrückerische Strukturen zu zerschlagen, ist nach jahrzehntelangen Bürgerkriegen (oft mit bewaffneten Interventionen) im besten Fall ein prekärer Friedensprozess möglich geworden, der bedroht bleibt, leicht wieder aufgekündigt werden kann, nicht zuletzt, weil sich an den grundlegenden Strukturen wenig geändert hat. Dies ist in Nordirland nicht anders als in Kolumbien.

Sozialrevolutionäre Gewalt hat sich nicht selten aus dem Zwang heraus, Geld zu beschaffen für Waffen, Munition und die Kämpferinnen und Kämpfer, in Bündnisse begeben, die emanzipatorischen Zielen widersprechen. Kampfformen und Strukturen wurden entwickelt, die oft genug brutal, hierarchisch, elitistisch wurden, nicht selten von traditionell kriminellen Strukturen kaum noch zu unterscheiden oder mit solchen Strukturen verbunden. Die Revolution hört auf, wenn Menschen andere als bloßes Mittel betrachten. Noch immer ist eine Strategie, die in sozialrevolutionärer und emanzipatorischer Absicht Gewalt gerade vermeidet, unsere große Hoffnung.⁷

⁶ *Graswurzelrevolution*, Nr. 0, Augsburg, Sommer 1972, S. 1.

⁷ Die Traditionen und Verbindungen waren selten so vollständig dargestellt wie in dem neuen Überblick: Sebastian Kalicha: *Gewaltfreier Anarchismus & anarchistischer Pazifismus. Auf den*

Unser Konzept einer gewaltfreien Revolution ist als „Strategie“ zu verstehen. Der Wunsch nach einer gemeinsamen Strategie „der Anarchisten“, wie ihn beispielsweise die 23 Thesen *Revolution Is More Than a Word* der „Alpinen Anarchisten“ zum Ausdruck bringen, erscheint mir sinnlos.⁸ Und dies nicht nur wegen der Fragen der Gewaltanwendung. Es gibt zwischen AnarchistInnen, die in der Wildnis ihr Ziel sehen, oder die, wie der „Unabomber“ Theodore J. Kaczynski, „eine Revolution, die sich gegen die Technologie richtet“, fordern (man lese seine Strategie in seinem Manifest nach, das im Netz leicht zu finden ist), und einer Kritik, die – wie bei David Graeber – am Kapitalismus gerade kritisiert, dass er die Science-Fiction-Träume seiner Jugend „von der Teleportation bis zum Warpantrieb“⁹ nicht verwirklicht hat, eher ein Verhältnis der Ausschließung. Woher soll da die „gemeinsame Strategie“ kommen? Es gibt für eine „anarchistische Synthese“ hier nur eine Möglichkeit: dass beim Versuch, Graebers Utopie zu verwirklichen, – die von Kaczynski oder der „Anarcho-Primitivisten“ herauskommt.

Gewaltlosigkeit gründet in unserem Verständnis auf einer Machttheorie, die Macht als sozialen Prozess begreift, nicht als Besitz oder „Eigenschaft“.¹⁰ Seit Étienne de la Boétie ist das libertäre Tradition. „Gegenmacht“ oder „Macht von unten“ waren damals geläufige Begriffe, eine andere Macht, die der herrschenden Schranken weist, ohne ihr ähnlich werden zu müssen.¹¹

Spuren einer revolutionären Theorie und Bewegung, Heidelberg 2017. Vgl. auch im Verlag Graswurzelrevolution: „Je mehr Gewalt, desto weniger Revolution“. *Texte zu Anarchismus und gewaltfreier Aktion*, bisher zwei Bände erschienen (Heidelberg 2018 u. 2021).

⁸ Vgl. *Revolution Is More Than a Word: 23 Theses on Anarchism* (2016), in: www.alpineanarchist.org (online) [siehe hierzu auch die deutsche Übersetzung: **Gabriel Kuhn: Revolution ist mehr als ein Wort: 23 Thesen zum Anarchismus**, in der vorliegenden Ausgabe von *espero* (Anm. d. Red.)].

⁹ David Graeber: *Bürokratie: Die Utopie der Regeln*, Stuttgart 2015, hier: S. 210. Graeber scheint das für böse Absicht des Kapitals zu halten, damit der tendenzielle Fall der Profitrate vermieden wird. Meine eigene Position: Johann Bauer: *Technik als ob es um die Menschen ginge. Eine Erinnerung an die Technikkritik der 70er Jahre und den Lucas Aerospace Plan*, in: *Selbstbestimmte Technikentwicklung & -nutzung. Text-Reader mit Beiträgen der ReferentInnen der Tagung „Selbstbestimmte Technikentwicklung & -nutzung“ in Bremen 19.-21.11.2010*, S. 115-135 (online | PDF).

¹⁰ Vgl. etwa: *Anarchosyndikalismus und Gewaltfreiheit*, Sonderblatt 3 der *Graswurzelrevolution*, Beilage der Nr. 32 / 1977.

¹¹ Demgegenüber gibt es selbst in neuen und sympathischen Darstellungen des Anarchismus

Vielleicht haben wir im Lauf der Jahre aber gelernt, Gewaltlosigkeit eher pragmatisch zu begründen und dabei manch utopisch-enthusiastisches Moment aufzugeben? Die rationale Begründung der Gewaltfreiheit aus dem Ziel-Mittel-Zusammenhang, einer Beobachtung der empirischen Folgen von Gewaltanwendung und der Suche nach einer breiten gesellschaftlichen Basis für direkte gewaltfreie Aktionen, so dass auch wenig durchtrainierte Menschen zivilen Ungehorsam üben können, ist sicher berechtigt. Wir haben uns dafür eingesetzt, Gewaltlosigkeit beispielsweise von religiösen Überzeugungen zu trennen, so dass auch säkular und atheistisch denkende Menschen, denen die Bergpredigt fremd ist oder die Religionen für eine wichtige Quelle der Gewalt halten, eine Sprache der Gewaltlosigkeit finden. Vielleicht ist uns dabei aber der utopistisch-enthusiastische Impuls zu sehr verloren gegangen? Die früheren gewaltlosen Bewegungen folgten oft Motiven, die etwas Unbedingtes und Existenziell-Radikales hatten. Das konnten ganz unterschiedliche Motive sein: Streng christliche, man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen, das Tötungsverbot gilt absolut (denken wir beispielsweise an die Berrigans im Kampf gegen den Vietnamkrieg, das geht in der Geschichte weit zurück). Oder der kurze „Summer of love“, die Hippiebewegung, kulturrevolutionäre Umgestaltung sofort bis zur Abschaffung des Geldes bei den „Diggers“ (auch der Name ist eine Erinnerung an frühere Versuche), die den Besitz ablehnten wie die christlichen Gruppen, die Gütergemeinschaft aus der Bibel begründeten. Subjektive Radikalisierungen sind schwer durchzuhalten, sogar für größere Gruppen, wenn das gesellschaftliche Umfeld ganz anderen Imperativen folgt. Es ist auch richtig zu fragen, was an solchen Ansätzen nicht verallgemeinerungsfähig ist. Es waren aber herausfordernde Handlungen, die auf vielfältige Resonanzen stießen.

Bloße Interessen werden das nicht ersetzen; es handelt sich um Grundentscheidungen, für die vordergründige „Erfolge“ nicht selten geopfert werden müssen, weil es noch um etwas anderes geht: Eine andere Welt ist möglich, in der Menschen frei und solidarisch sein können, in der Erniedri-

solche Fragen: „Im Grunde geht es in jeder politischen Philosophie um die Machtfrage: Welche Menschen haben sie? Was tun sie damit? Was sind ihre Intentionen?“ (Cindy Milstein: *Der Anarchismus und seine Ideale*, aus dem Amerikanischen v. Gabriel Kuhn, Münster 2013, S. 42).

gung und Verletzung anderer institutionell ausgeschlossen wird, nicht als persönliche Entscheidung, die von Fall zu Fall und nach Interessenlage auch anders getroffen werden könnte.

Gewaltfreiheit hat auch Dimensionen, die gerade nach den Kriegen und Bürgerkriegen wichtig werden: Versöhnung, Verzeihen, Barmherzigkeit, den Kreis der Rache zu durchbrechen, so schwer das ist, ganz besonders wenn die Gewaltstrukturen bleiben. Aber die vielen Versuche, mit „Wahrheitskommissionen“ oder kollektivem Täter-Opfer-Ausgleich den Kreislauf der Gewalt zu unterbrechen und Traumata zu heilen, gehören ebenso ins Spektrum der Gewaltvermeidung wie sogar der von uns oft kritisierte „organisierte“ oder „bürgerliche“ Pazifismus, der zwar viele falsche Hoffnungen in die Staatenwelt schürt, aber doch auch Grenzen staatlicher Souveränität zu ziehen versucht durch Verrechtlichung von Konflikten, Kampf gegen Genozide und andere Menschenrechtsverletzungen, Deeskalation und Prävention von bewaffneten Konflikten.

Form der Herrschaft oder Form der Befreiung?

Über die „bloß formale“ parlamentarische Demokratie wollten wir hinaus. Auch die Betriebe, Schulen, Unis, Verwaltungen sollten der Kontrolle von Staat und Kapital entzogen und der Selbstorganisation der Betroffenen geöffnet werden. 1972 gab es dabei viele Berührungspunkte mit reformistischen Positionen: „Mehr Demokratie wagen“; autoritär verhärtet war noch der Alltag. Auch Liberale wollten die überschüssige Repression beseitigen. Was aber trennt eine Bewegung, die Herrschaft aufheben will, von einer, die sie bloß modernisiert, flexibilisiert, „Begabungsreserven erschließt“ und nicht zuletzt die eigenen Leute in freiwerdenden oder neu geschaffenen Positionen installiert? Genügt „Marx an die Uni“? Eine Curriculum-Revision? Weniger Frontalunterricht? Oder gab es an Schule, Uni, Betrieben, sogar am Sinn der Arbeit und diesem Sinn des gesamten Lebens mehr zu kritisieren? Nicht wenigen erschien das alles wie ein riesiger Knast. Auf der anderen Seite hatten wir Modelle vor Augen, die größere Beteiligung versprachen: Räte, Volksversammlungen, imperative Mandate. Aber nicht als neue Maschine einer despotisch-demagogisch-„demokratischen“ Herrschaft, sondern durch Kon-

sensverfahren und Schutz von Minderheiten und einen anerkannten Pluralismus von Lebensformen geöffnet. Allerdings fürchte ich, dass wir das Beharrungsvermögen von Bürokratien und die gut eingestellten autoritären Erwartungen unterschätzt haben: Tendenzen zu einer neuen Oligarchie, die immer spontan entstehen und bewusst kritisiert und bekämpft werden müssen. Auch Räteysteme sind nicht selten Übergangsmodelle nicht zu einer besseren Ordnung der Selbstverwaltung gewesen, sondern Notbehelfe, die sich entweder sozialdemokratisch selbst rekrutierten und selbst zerstörten wie 1918/19 in Deutschland oder einer Diktatur den Weg ebneten wie in der Sowjetunion. Oder wie jetzt in Venezuela letzte Formen des Machterhalts einer diskreditierten Regierung liefern sollen: Last exit Räteystem. War die alte Verfassung, gerade 18 Jahre alt und damals von Chávez als „beste Verfassung der Welt“ beschrieben, nicht mehr gut genug? Nun sollen „in direkter Volkswahl“ Mandate fest für VertreterInnen „der Arbeiterklasse, der Kommunen, der sozialen Einrichtungen und der Indigenen“ reserviert werden, kurz: für die staats- und regierungsnahen Sektoren der Gesellschaft, ein durchsichtiges Manöver des Machterhalts. Keine politische Konzeption ist also „unschuldig“: Es könnte unter den Bedingungen freiheitlicher Entfaltung und solidarisch-konsensueller gemeinsamer Suche sogar gute Gründe geben, beispielsweise den Indigenen Vertreter- und Vetorechte zuzusprechen, wenn es eben nicht formale Demokratie wäre, um tatsächliche zu unterbinden. Dagegen ist auch kein Räteystem gefeit.

Gegen die Konzeption der Demokratie von Unten stand schon damals die Autorität der Experten, die moderne Welt sei eben so arbeitsteilig-unübersichtlich ... Wir schlossen daraus schnell, dann müsse sie eben so vereinfacht werden, dass alle mitreden können. Die „Experten“ zu entmachten wurde ein wichtiges Ziel der sozialen Bewegungen: Die Atomphysiker, die medizinischen „Halbgötter in Weiß“, alle mit radikalen Monopolen auf Wissen. Und die Arbeitsteilung, synonym mit Unverantwortlichkeit, Ungleichheit und Herrschaft, bekämpften wir. „Wir“? Aber das ist ein anderes Problem. Jedenfalls stellten wir die Frage, welche Technologien demokratisch kontrolliert werden könnten, wie eine Gesellschaft strukturiert sein sollte, damit sie sich selbst organisiert und nicht von einem Zentrum aus dominiert wird oder Automatismen folgt, die jeder Entscheidung entzogen sind.

Damals war eines meiner Lieblingszitate: „Komplex, das ist das Lieblingswort all derer, die nichts verändern wollen ...“. Heute fürchte ich, die Welt ist tatsächlich überkomplex und wird täglich durch neue Technologien noch undurchschaubarer (für die Herrschenden zwar nicht insgesamt, aber doch in vielen Aspekten gerade „transparenter“ zu Lasten der Unterworfenen). Und die Folgen aller Handlungen sind unübersichtlich und die Nebenfolgen unkontrollierbar, und was aus unseren Wünschen und Kämpfen entsteht, kann etwas ganz anderes sein als das Erhoffte. Was hätte aus dem „arabischen Frühling“ werden können!

„Autorität macht dumm, Autorität tötet!“¹²

1972 darauf zu bestehen, man sei antiautoritär, hatte eine mehrfache Frontstellung: Natürlich gegen all die Autoritäten, die mit größter Selbstverständlichkeit ihre Machtansprüche auslebten. Aber auch gegen diejenigen, die gerade die „antiautoritäre Phase“ liquidiert hatten, um leninistische Kaderparteien aufzubauen. Vielleicht war es gerade die Gewaltbefürwortung, die die Neue Linke in diese Richtung driften ließ? Jedenfalls stimmt nicht, was etwa Uri Gordon über den neuen Anarchismus behauptet: „Die anarchistische Bewegung wachte also in einer Umgebung auf, in der eine Kultur gewaltfreier Radikalität ganz allgemein und selbstverständlich anerkannt war.“¹³

Natürlich war „antiautoritär“ eine Chiffre für „Anarchismus“. Aber auch diesem „-ismus“ tut es gut, wenn er sich immer wieder antiautoritär erneuert. In der Warengesellschaft ist gar nichts, auch die radikalste Überzeugung nicht, dagegen gefeilt, Markenzeichen zu werden, kommerziell irgendeine Nische zu bewirtschaften. Der „radical chic“, das „ganz weit links – vor den Fernsehkameras“, die bloß spektakuläre und simulierende Geste ist eine Gefahr für den Anarchismus.

¹² *Graswurzelrevolution*, Nr. 20/21, 1976.

¹³ Gordon: *Hier und jetzt* (vgl. Anm. 2), S. 125. Das dürfte auch sein Verlag besser wissen. Es war ganz im Gegenteil so, dass bis in die Reihen früherer Ostermarschierer man den „Volkskrieg“ entdeckte.

Ebenso wie die nostalgische Verteidigung der historischen Massenbewegungen Syndikalismus, Spanische Revolution, Machno-Bewegung.

Im Laufe der Jahre sind durch genauere Lektüre und neue Forschungen nicht wenige Probleme sichtbar geworden. Um nur eines zu nennen: Spontane Selbstorganisation gegen Bürokratie war unser Thema; das machte den spanischen Anarchismus so attraktiv: Nur ein bezahlter Arbeiter bei hunderttausenden von Mitgliedern. Aber schon bei der klassischen Darstellung Berneckers finden sich durchaus andere Tendenzen berichtet.¹⁴ Es droht also sogar anarchistischen Bewegungen immer die Gefahr der Bürokratisierung.¹⁵ Bürokratien sind tatsächlich schwer zu verhindern und zu beseitigen.

Es droht aber auch die Gefahr willkürlichen und gewalttätigen Verhaltens. Zur Machno-Bewegung findet man bereits bei ihrem Verteidiger Volin (versteckter bei Arschinoff) zahlreiche Probleme angesprochen, das macht Volin gerade so sympathisch: kein bloßer Propagandist, sondern ein Revolutionär, der die Fehler und Ausschreitungen kritisch benennt. So führt er selbstverständlich das Problem einer Verkriegung der revolutionären Bewegung an: „die Existenz einer Armee, die in verhängnisvoller Weise mehr und mehr zu einer Berufsarmee wurde ...“¹⁶ Und so fährt Volin fort:

„Jede Armee, welche es auch sei, ist von Übel. Selbst eine freie und volkstümliche Armee (...) stellt eine Gefahr dar. (...) Schritt für Schritt (...) wird sie zu einer Ansammlung von Müßiggängern, die asoziale, autoritäre und diktatorische Neigungen entwickeln; eine solche Armee findet Gefallen an der *Gewaltausübung*, am Einsatz von *brutaler Gewalt*.“¹⁷

¹⁴ Walter L. Bernecker: *Anarchismus und Bürgerkrieg. Zur Geschichte der sozialen Revolution in Spanien 1936-1939*, Hamburg 1978 (Reprint im Verlag Graswurzelrevolution, Nettersheim 2006), ebenso etwa Carlos Semprun-Maura: *Revolution und Konterrevolution in Katalonien*, Hamburg 1983; Michael Seidman: *Gegen die Arbeit. Über die Arbeiterkämpfe in Barcelona und Paris 1936-1938*, Heidelberg 2011 u.v.a. verweisen auf die schnelle Entstehung einer syndikalistischen Bürokratie.

¹⁵ Vgl. auch die Diskussion in *Wege des Ungehorsams. Jahrbuch für libertäre & gewaltfreie Aktion, Politik & Kultur I*, Kassel-Bettenhausen 1984.

¹⁶ Volin [d.i. Wsewolod Michailowitsch Eichenbaum]: *Die unbekannte Revolution. III*, Hamburg 1977, S. 169. Dass Guerillaarmeen Berufsarmeen werden, ist m.E. unvermeidlich, eine Frage der Effektivität.

Um solchen Entwicklungen entgegenzuwirken, bedarf es außergewöhnlicher Menschen; Volin muss „eingestehen“, „dass die moralischen Qualitäten Machnos, seiner Freunde und vieler seiner Mitarbeiter“ dieser Aufgabe nicht gewachsen waren.

Volin behandelt die „Herausbildung eines ‚Soldatenbewußtseins‘, das zur Entstehung einer Art ‚militärischer Clique‘ – oder auch eines Kameradschaftskreises um Machno herum führte. Diese Clique gestattete sich

¹⁷ Volin: *Die unbekannte Revolution. III* (vgl. Anm. 16), S. 169 f. [Hervorhebungen im Original]. Was natürlich dem Ziel, „das angeblich verteidigt werden soll“ (Ebd., S. 170) krass widerspricht. Die anarchistische Nabat-Gruppe befand sich zur Machnovscina in einem Spannungsverhältnis und hat u. a. die Erschießung feindlicher Offiziere durch die Machno-Leute hart kritisiert. Vgl. Dittmar Dahlmann: *Land und Freiheit: Machnovscina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen*, Stuttgart 1986, S. 135. Dahlmann beschreibt die Machno-Bewegung mit Sympathie als „Typus einer agrarischen revolutionären Bewegung, über die sich eine anarchistische Komponente stülpte“ (Ebd., S. 155). Seine Darstellung auch des Exils und der Diskussion um die „Plattform“ ist unübertroffen. Wir erfahren, dass besonders der Anarchosyndikalist Mark Mracnyj schwerste Bedenken gegen das „Führertum“ Machnos nicht nur im *Syndikalist* äußerte, sondern Pierre Ramus gegenüber sehr deutlich wurde, von einer „unbeschränkten Diktatur“ sprach, „oben unter einigen Günstlingen Willkür und Liebesabenteuer vermischt mit extrem anarchistischen Phrasen, unten, in der Insurgenten-Armee, ein großer Drang nach Freiheit und Selbständigkeit, gemischt mit Antisemitismus, mit Hass gegen Städter überhaupt ...“ (zit. in: Ebd., S. 159), und dass Rocker 1928 an Berkman schrieb „Stelle Dir vor, wenn ein Mann wie Machno, der sicher seiner Sache treu gedient hat, einmal und sei es auch nur vorübergehend zur Macht gelangen würde. Ich bin überzeugt, dass die Folgen nicht besser sein würden als bei den Bolschewisten.“ (zit. in: Ebd., S. 169).

Die neue Darstellung von Felix Schnell: *Räume des Schreckens. Gewalt und Gruppenmilitanz in der Ukraine 1905-1933*, Hamburg 2012, sieht in Machno keinen Anarchisten, sondern einen Ataman, der nachdrücklich Gefolgschaft einforderte, einen charismatischen Herrscher, die Machnobewegung als „Gewaltkultur“, für die Gewalt „Medium der Vergemeinschaftung und Sinnstiftung war“ (S. 256 ff., besonders S. 287 ff., S. 315 ff., das Zitat S. 316). Für Schnell ist „belegte Tatsache, dass Machno sehr oft tötete (...) grob geschätzt mehrere hundert Menschen“ (Ebd., S. 325, Kapitel *Gewalt als Qualifikation von Führerschaft*). Schnell bietet eine lange Liste von Grausamkeiten und Belegen für seine These der Gewaltkultur, darunter auch jene in der arte-Dokumentation „Kein Gott, kein Herr! – Eine kleine Geschichte der Anarchie (1/2)“ vorkommende Situation (S. 237 f. im Buch): Ein orthodoxer Priester wird in den Dampfkessel einer Lokomotive gezwängt und lebendig verbrannt, was Machno als Erlebnis der Hölle, mit dem der Priester sonst Leute erschreckt, kommentiert haben soll. Gewalt gegen die Priester war gegen das „alte Dorf“ gerichtet; die Kreuze der getöteten Priester wurden als Trophäen behandelt, aber auch gegen andere Gruppen richtete sich extreme Gewalt. Eine

manchmal, Entscheidungen zu fällen oder Handlungen zu begehen, ohne sich vorher um die Auffassung des Sowjets oder einer anderen Institution zu kümmern (...) Sie löste sich immer mehr von der Masse der Mitkämpfer und von der arbeitenden Bevölkerung.“¹⁸

Wie Volin berichtet, hat Machno den Sowjet in betrunkenem Zustand beleidigt und mit der Waffe bedroht! Besonders unter Alkoholeinfluss zeigten Machno und seine Führer unkontrollierte und brutale Verhaltensweisen, etwa gegen Frauen:

„Im betrunkenen Zustand gestatteten sich diese Männer Verhaltensweisen, die man nur als widerlich bezeichnen kann und die bis zum Feiern von Orgien gingen, an denen teilzunehmen bestimmte Frauen verpflichtet waren.“¹⁹

Der Sozialismus ist in seinem Ziel und auf seinem ganzen Weg ein Kampf um die Verwirklichung der Freiheit, sonst ist es kein Sozialismus.

„Wie oft habe ich gegenüber dem üblen Verhalten gewisser Führer während meines Aufenthalts in der Ukraine die einfache und gesunde Reaktion der Massen beobachten können, *solange diese frei waren*. Und wie oft kam mir der Gedanke, daß es nicht der Führer, nicht der Kommandant, nicht der Berufsrevolutionär, die Elite ist, die in einer wahren Revolution zählen, sondern die *revolutionäre Masse*.“²⁰

gewisse Ethnisierung der Gewalt gegen „die Deutschen“ (nicht selten mennonitische SiedlerInnen), die pauschal als Kulaken oder Verbündete Denikins behandelt wurden, ist ebenso festzustellen. Und wenn Machno dabei Anarchist war? Und der Anarchismus auch in anderen Fällen nicht immer dem entspricht, was wir wünschenswert finden? Vielleicht gibt es gar keine Fahne, unter der keine Verbrechen begangen wurden? Wir waren ja auch mit Enzensberger der Meinung, dass „es nie und nirgends, Bakunin, ein Bakunin-Denkmal gegeben hat, gibt oder geben wird“ (Hans Magnus Enzensberger: *Mausoleum. Siebenunddreißig Balladen aus der Geschichte des Fortschritts*, Frankfurt am Main 1975, S. 88). Daran war die Aussicht geknüpft: „Kehr wieder“!

Schnells Buch (*Räume des Schreckens* [s.o.]) ist für jede Diskussion über Gewalt, über die russische Revolution, Staatsbildung unverzichtbar. Schnell kritisiert mehrfach Darstellungen Machnos (Ebd., etwa S. 237 f.) und zeichnet ein Bild, das unsere alte Sicht „Anarchisten im Freiheitskampf gegen die Bolschewisten“ irritieren muss.

¹⁸ Volin: *Die unbekannte Revolution*. III (vgl. Anm. 16), S. 173.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 175 [Hervorhebungen im Original].

Wie oft war „Sozialismus“ schon ein Synonym für „Militärdiktatur“?! Es ist eben ein prinzipieller Unterschied, ob Sozialismus als Staat oder als Anarchie begriffen wird. Imperialistische Einschnürungs- und Interventionspolitik wird von uns keinesfalls geleugnet, sie muss vielmehr strategisch von vornherein in Rechnung gestellt werden. Sie kann aber auch nicht für alle Fehlentwicklungen, Korruption oder die Entstehung „sozialistischer“ Familiendynastien wie in Nicaragua (von Nordkorea ganz zu schweigen) als Entschuldigung dienen. In Venezuela hat ein „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“, der in Wirklichkeit eine autoritäre, militaristische und Führer-fixierte Konzeption realisierte, weniger mit Freiheit als mit Konsum für sich geworben und dank der Erdölpreise zunächst Erfolge verzeichnet. Der Staat war der größte Arbeitgeber, politische Loyalität entschied über sozialen Aufstieg.²¹ Gegen tatsächliche Sozialreformen rebellierten die Mittelschicht und die Oligarchie 2002, danach wurde das Regime noch repressiver: Eine „Kommunikationshegemonie“ der Staatsmedien schränkte die Meinungsfreiheit ein. Als die Opposition 2005 die Wahlen boykottierte, gerieten weitere Staatsorgane unter Kontrolle der Chavisten, die sich durchaus großer Popularität erfreuen konnten und ihre Hegemonie durch Privilegierung der Militärs und eine Miliz zur „Verteidigung der Revolution“ (so eine Art „allgemeine Volksbewaffnung“, wie sie früher der KBW für die Bundesrepublik propagiert hat) ausbauten, eine halbe Million bewaffneter ZivilistInnen, die die Waffen dann nicht nur zur „Verteidigung der Revolution“, sondern auch zu Schutzgelderpressung, Drogenkrieg, Begleichung privater Rechnungen usw. nutzten. Die Versuche, den Staatsapparat von Korruption, Vetternwirtschaft, politischen Intrigen zu „säubern“ und effektiver zu machen, blieben halbherzig, wurden durch die regierungsnahen Interessen konterkariert oder liefen ins Leere. Korruption und Schmuggel waren viel produktivere Einnahmequellen als irgendeine Produktion. Der Preisverfall und die sinkende Fördermenge des Erdöls, auf das die ganze Ökonomie Venezuelas abgestellt blieb, machten Importe unbezahlbar, die Staatsverschuldung wie die Inflation „explodierten“, Schwarzmärkte entstanden, die Bevölkerung verarmte in ungeheurem Tempo, Auswanderung war die Folge, Massen-

²¹ Vgl. Sandra Weiss: *Der zweite Tod des Hugo Chávez*, in: *Le monde diplomatique*, dt. Ausg., Mai 2017, S. 18 f.

arbeitslosigkeit und De-Industrialisierung. Rationierte Waren auf dem Schwarzmarkt zu verkaufen, ist die Beschäftigung und Einnahmequelle vieler. Ein brisanter Anstieg der Kriminalität hat Caracas zur gefährlichsten Stadt weltweit außerhalb der Kriegsgebiete gemacht; seit 1995 ist die Mordrate ständig angestiegen, Indiz eines gesellschaftlichen Zersetzungsprozesses.

„Festzuhalten ist auch, dass die Antwort auf die Krise nicht von Solidarität und kollektiven Strategien, sondern von Individualismus und Konkurrenz bestimmt ist – und das, obwohl der politische Prozess über Jahre den Wert der Solidarität hochgehalten und vielfältige Formen kollektiver Organisation unterstützt hat.“²²

Seit die bürgerliche Opposition bei den Wahlen gesiegt hat, regiert die Regierung Maduro per Dekret, (noch) gestützt auf das Militär und die „hegemonialen“ Institutionen. Neuwahlen und das in der Verfassung vorgesehene Referendum zur Abwahl jedes gewählten Amtsträgers nach zwei Jahren (was Maduro jedenfalls seines Amtes entheben würde) werden verzögert, aus Angst vor Bestrafung der Verantwortlichen. Das Land wird von Gewaltaktionen und Plünderungen erschüttert, Vermittlungsversuche sind bislang gescheitert.

Daraus ist nicht nur zu lernen, welche Probleme einmal mehr der Imperialismus wie der Staatssozialismus verursacht haben, es sind auch viele Probleme, die sich jeder revolutionären Volksbewegung in einer Übergangssituation stellen können und die deshalb für unsere Zeit auch neu durchdacht werden sollten. Kropotkin hatte aus den Erfahrungen früherer Revolutionen ganz bestimmte Schlüsse gezogen, beispielsweise, dass die tatsächliche Lebenssituation der Unterdrückten schnell und durchgreifend

²² Edgardo Lander: *Die Implosion Petro-Venezuelas*, Berlin 2016 (= *Standpunkte / Rosa Luxemburg Stiftung*; 17 / 2016), S. 2. Interessant auch die Information, dass die bisherige Verfassung der Polizei den Einsatz von Schusswaffen verbietet, was auch durch Dekrete (!) aufgeweicht wurde (Ebd., S. 3). „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“, das haben noch alle Autoritären angeboten. Lander kritisiert auch zu Recht, dass die Regierung Venezuelas nun versucht, „die auf Öl beruhende Rentiers-Ökonomie durch einen Bergbau-Extraktivismus“ zu ersetzen, der weitreichende soziale und ökologische Zerstörungen zur Folge hätte und insbesondere die Rechte der Indigenen zerstören würde. So mündet der „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ in Garantien für die multinationalen Konzerne, Privilegien für das Militär, damit dieses das Regime weiter stützt, und „Kriminalisierung des Widerstands gegen die Bergbauprojekte“ (Ebd., S. 4).

gebessert werden musste, um die neue Ordnung zu stabilisieren. Was wären denn heute und unter ökologischen Gesichtspunkten „die nächsten Aufgaben“? Wir brauchen mehr Phantasie. Was passiert, wenn die Produktivität sinkt, einmal weil der Arbeitszwang gelockert wird, dann weil Störungen (bis zum Cyberwar), Boykott durch die Feinde einer sozialistischen Umgestaltung zu erwarten sind?

Nach dem revolutionären Aufbruch und den ersten Monaten des Enthusiasmus kommt der schwierige Übergang zu neuer Produktion und Verteilung, und das von äußeren Feinden umgeben, von reaktionären Gegenbewegungen attackiert und mit der Gefahr konfrontiert, dass sich aus alledem eine neue Herrschaft entwickelt.

Wir sollten die Diskussionen darüber neu beginnen.

Probleme des Sozialismus, offene Fragen

Die Probleme, die der Kapitalismus sozial, ökologisch und ökonomisch verursacht, sind seit Jahren täglich Thema; auf vielen Ebenen werden Reformvorschläge gemacht, die seinen zerstörerischen Konsequenzen Grenzen setzen sollen. Aber gibt es noch, wieder sozialistische Alternativen? Die Jahrestage der Oktoberrevolution und anderer revolutionärer Ereignisse nach dem Ersten Weltkrieg gaben Anlass für die Diskussion: Was bleibt? Kann es einen besseren Neubeginn geben, oder lässt man die Toten die Toten begraben? Muss man gar umgehende „Gespenster“ fürchten?

Irritierend ist etwa Axel Honneths *Versuch einer Aktualisierung*²³ schon im Titel: *Die Idee des Sozialismus*: Handelt es sich tatsächlich um „die“ eine Idee „des“ Sozialismus? Müsste man nicht von der ungeheuren Verschiedenheit der Ansätze und Realisierungen sprechen? Kann man 70 Jahre nach der Spanischen Revolution und den bewaffneten Kämpfen zwischen Anarchisten und Stalin-Kommunisten und so vieler anderer blutiger Konfrontationen wirklich noch von „einem“ Sozialismus ausgehen? Und handelt es sich 150 Jahre nach der Gründung der Internationalen Arbeiter-Assoziation noch um die „Idee“? Was ist aus der „wirklichen Bewegung der Aufhebung“ geworden? Heißt *Die Idee des Sozialismus* vielleicht, dass außer einer Idee

²³ Axel Honneth: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015.

nichts geblieben ist? Dass der Sozialismus als leninistische oder sozialdemokratische Praxis sich „zur Kenntlichkeit“ entwickelt hat? Was kann von einer Idee übrigbleiben, deren Realisierungen sie fortgesetzt diskreditieren?

Auch hier ist der Fehler, dass von „dem“ Sozialismus geredet wird, historische Todfeinde unter einem Begriff zusammengefasst werden; ähnlich geschieht das ja auch wenn von „der Linken“ geredet wird.

Sympathisch fängt Honneths Buch an: Ein Motto aus Walt Whitmans „Leaves of Grass“, ein „lebendiger Funke“²⁴ soll dem alten Sozialismus-Thema entlockt werden, „wenn seine leitende Idee nur entschieden genug aus seinem im frühen Industrialismus wurzelnden Denkgebäude“²⁵ gelöst wird. Mit den Frühsozialisten wird begründet, dass „die Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum“ ja kein Selbstzweck war, sondern die moralischen Forderungen nach Freiheit und Brüderlichkeit vereinbar machen und verwirklichen sollte.²⁶ Gegen die enge Auslegung individualistischer Freiheit als Privategoismus setzen Louis Blanc und Pierre-Joseph Proudhon Wirtschaftsmodelle, die Selbstverwirklichung der einzelnen mit der aller versöhnen sollen, Proudhon sagt 1849 in den *Bekenntnissen eines Revolutionärs*, dass „Freiheit und Solidarität identische Ausdrücke sind.“

Die große Überraschung: Proudhon

Wer die Diskussionen der letzten Jahre erinnert, in denen Proudhon als Antifeminist und Antisemit aus den Ahnenreihen der AnarchistInnen entfernt werden sollte, wird überrascht sein über den prominenten Platz, den Proudhon in Honneths Sozialismus-Schrift einnimmt. Proudhon schwankt in der Perspektive Honneths zwischen Konzepten, in denen eine Gemeinschaft „aus bereits vorgängig freien Mitgliedern“ besteht, „die durch das kooperative Zusammenwirken“ einander unterstützen, und einer zweiten Konzeption, in der das „Zusammenwirken in der Gemeinschaft als die soziale Bedingung“ verstanden wird, die die Freiheit der einzelnen möglich macht²⁷; jedenfalls wirft er die entscheidenden Fragen auf.

²⁴ Ebd., S. 12.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. Ebd., S. 30 f.

²⁷ Vgl. Ebd., S. 35.

Für Honneth hat Proudhon Marx „den Weg bereitet“; in seinem historischen Materialismus finden sich „immer wieder deutliche Spuren von Proudhons spekulativen Gedankengängen.“²⁸

Ein Leitproblem des Buches: Die Bindung der Theorie an eine Bewegung, die „zur Verwirklichung drängt“, ist unaufhebbar, sonst bleibt nur Ideal contra uneinsichtige Realität. Insofern ist das Scheitern der Arbeiterbewegung für jede sozialistische Konzeption ein großes Problem, sie muss entweder akademisch werden oder eine neue soziale Bewegung erkennen, die zur Verwirklichung drängt, irgendeinen Halt im Tatsächlichen finden.²⁹ Honneth sieht mit John Dewey eine „Bewegung der Entgrenzung von Kommunikation und sozialer Interaktion“³⁰ als historische Bewegung, die der Intuition der frühen Sozialisten entspricht, und einmal mehr sieht er Proudhon als denjenigen, der das am klarsten formuliert hat: „Reziprozitäten in einer ständig umfassenderen und damit entgrenzteren Weise zum Ausdruck zu bringen.“³¹ Wie damit Proudhons anti-feministische und anti-jüdische Diskurse zu vereinbaren sind, wäre m. E. allerdings zu diskutieren. Honneth jedenfalls identifiziert Proudhon mit einem sich in der gesamten Geschichte zeigenden und von diesem aufgezeigten Bestreben, „Kommunikationsbarrieren niederzureißen und dementsprechend die Spielräume sozialer Freiheit zu erweitern.“³² Sein altes Thema: Sozialismus, hier mit Hegel und Proudhon, als „Kampf um Anerkennung“. Und als historische Tendenz, die nicht nur vom Willen der Subjekte abhängt.

Man kann ein Buch gegen Ausgrenzung schreiben – und damit ausgrenzen!

Wer sich nun freut, dass der Sozialismus bis hierhin sehr offen und anarchistisch dargestellt wird, muss sich wundern, dass von allen späteren sozialistischen Konzeptionen, die weiterhin versucht haben, eine sozialistische

²⁸ Ebd., S. 75.

²⁹ ähnlich: Ebd., S. 70 f.

³⁰ Ebd., S. 103.

³¹ Ebd.

³² Ebd., S. 104.

Freiheit zu begründen und gegen den etatistischen Monopolsozialismus zu verteidigen, Honneth keine mehr erwähnenswert erscheint. Alle föderalistischen Versuche zwischen Bakunin, Kropotkin, den Syndikalisten, Landauer, Nettlau, Oerter, Ramus, Clara Wichmann bis zu Buber und Camus und den Späteren: Fehlanzeige.³³ Der Grund scheint mir einfach zu sein. Was man schon lange wissen kann, nämlich die Abhängigkeit der Entwicklung Marx' von Fourier, Proudhon, Stirner, den Diskussionen der Junghegelianer und im „Bund der Gerechten“, wurde in den letzten Jahren öfters bestätigt³⁴, also dürfen nun auch solche „Vorläufer“ benannt werden. Kaum tritt aber Marx in Erscheinung, gibt es nichts mehr neben ihm, keinen Bakunin! Dabei war es gerade Bakunin, der den Satz, dass die Freiheit der anderen keine Grenze meiner Freiheit, sondern deren Bestätigung „ins Unendliche“ bedeuten kann, weiter ausgesprochen hat. Soweit die Anarchisten heute mit solch einer Konzeption etwas anfangen können, halten sie Bakunin für deren Urheber (denn Proudhon kennen sie nur als Antifeministen und Antisemiten); Honneth hingegen, der natürlich auch Proudhons bedenkliche Seiten kennt, sieht (vor Marx) die Probleme durch Proudhon am deutlichsten aufgeworfen. Den Schritt, den Honneth bei Proudhon vermisst, „die Erlangung von individueller Freiheit direkt an die Voraussetzung eines solidarischen Zusammenlebens zu binden“³⁵, hat gerade der ungenannte, „nicht zitierfähige“ Bakunin vollzogen.³⁶ Und dass es für Honneth seit Marx nur noch den

³³ Und das, obwohl er – Ebd., S.112 – ein „Archiv aller in der Vergangenheit bereits unternommenen Versuche ...“ fordert! Die Grenzen sind – Ebd., S. 113 – gezogen: Sozialisierungsdebatte nach dem Ersten Weltkrieg, das rote Wien, die gewerkschaftlichen Versuche einer „Humanisierung der Arbeit“. In vielem war André Gorz schon weiter: *Weder Bolschewik noch Gewerkschafter*, in: *Politikon. Göttinger Studentenzeitung*, Nr. 30 / Februar 1970 (abgedruckt im Sammelband: *Politikon. Band 1: Klassenkämpfe, Selbstverwaltung und Räte in Europa*, Hamburg 1974, S. 20-24).

³⁴ Interessant etwa: Gareth Stedman Jones: *Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels*, München 2012.

³⁵ Honneth: *Die Idee des Sozialismus* (vgl. Anm. 23), S. 35.

³⁶ Honneth rühmt zu Recht die von Günter Hillmann herausgegebenen *Texte des Sozialismus und Anarchismus*, hier findet man etwa in Michail Bakunins *Gott und der Staat und andere Schriften* (hrsg. v. Susanne Hillmann, Reinbek bei Hamburg 1969 [= *Texte des Sozialismus und Anarchismus 1800-1950*]) seine Freiheitskonzeption zusammengefasst: „Ich meine die Freiheit eines jeden, die weit entfernt ist, vor der Freiheit anderer wie vor einem Grenzpfahl haltzumachen“, vielmehr die Freiheit aller in Solidarität „als die wahren Bedingungen und die tat-

deutschen Mainstream-Sozialismus gibt, ist desto schlimmer als er selbst erklärt, man könne sich einen zukünftigen Sozialismus „nur in einer post-marxistischen Form“³⁷ vorstellen.

Honneth entfaltet dann einen Begriff sozialistischer Gemeinschaft, der sicherlich bei den utopischen SozialistInnen, AnarchistInnen, tolstoianischen Siedlern eher zu finden sein dürfte als in den marxistischen Parteien: dass man nicht nur nebeneinander und miteinander, sondern füreinander tätig ist, dass Anteilnahme an den anderen Kernpunkt des Sozialismus ist.³⁸ Man könnte hier gut Kropotkins „gegenseitige Hilfe“ assoziieren! Und dass diese in einer befreiten Gesellschaft institutionalisiert wird. Oder man könnte Zygmunt Bauman / Emmanuel Lévinas als Anreger solcher Konzeptionen diskutieren: „Das Antlitz der anderen“. Wo wenig davon zu finden ist, das ist gerade der Sozialismus, mit dem Honneth sich offenbar identifiziert und den man wohl in einem weiten Sinn „sozialdemokratisch“ nennen muss.

Politik oder Anti-Politik?

Honneth kritisiert an den sozialistischen Bewegungen: „Aus schwer erfindlichen Gründen war der gesamte Bereich der politischen Willensbildung aus dem Blick geraten“.³⁹ Aus meiner Sicht wäre das leicht zu verstehen, wenn es denn stimmen würde: Die Staaten waren eben zunächst überwiegend Verfolger der ArbeiterInnenbewegungen, repressiv. Diese Bewegungen hatten zur politischen Sphäre überwiegend keinen Zugang. Es wurde aber sehr wohl für Menschenrechte gekämpft: Sich zu organisieren, Presse- und Meinungsfreiheit usw. Aber es war eher offensichtlich, dass die vorgefundene politische Sphäre nicht der Reorganisation und Entscheidungsfindung unter der Perspektive einer freien und solidarischen Gesellschaft würde dienen können. Andererseits: Die marxistischen und reformistischen

sächliche Ursache unserer Freiheit“ erkennt (Ebd., S. 193) – und wie oft haben wir derartiges seit 1969 gegen die grenzziehenden Liberalen und die etatistischen „Sozialisten“ zitiert! Dabei kommt Honneth Bakunin inhaltlich öfters ziemlich nahe, etwa in: *Die Idee des Sozialismus* (vgl. Anm. 23), S. 110, wo er „durchaus mit der Infragestellung des Erbrechts“ liebäugelt.

³⁷ Honneth: *Die Idee des Sozialismus* (vgl. Anm. 23), S. 87.

³⁸ Vgl. Ebd., S. 46 f. u. S. 51.

³⁹ Ebd., S. 50.

Parteien, die zu Wahlen Kandidaten aufstellten, sich als Partei organisierten, entwickelten schnell ein viel zu weitgehendes Interesse an den existierenden politischen Formen. Die Macht der Klasse wurde mit den Wahlerfolgen identifiziert, man lebte sich ein und entwickelte Interessen an der Erhaltung der (reformierten) Formen. Das wurde im Ersten Weltkrieg und der unmittelbaren Nachkriegszeit überdeutlich, als etwa die deutsche Sozialdemokratie alle alternativen politischen Formen bekämpfte. Auch dies ist letztlich verständlich: Erfolge waren gerade hier möglich, während eine Perspektive auf Beseitigung der Lohnarbeit, schon beim späten Marx, zunehmend schleierhaft wurde. Die Kritik der Antiautoritären am Partei- sozialismus musste deshalb sein: Der Sozialismus ist nur noch politisch im Sinne von Wahlbeteiligung, öffentlicher Demonstration der Stärke der Parteien und Nebenorganisationen, greift aber gerade in die Sphäre der Arbeit, der Technik, der Beziehungen kaum noch ein. Es sind also unterschiedliche Verständnisse von „Politik“, um die es geht, und wenn die Anarchisten „Politik“ verwarfen, so meinten sie gerade die Abstraktion vom Alltag und die Entstehung von Berufspolitikern, einer abgehobenen Elite.

Honneth kritisiert am Traditionssozialismus seinen „Wirtschaftsfundamentalismus“⁴⁰; „man ließ sich den Begriff der Demokratie vielmehr von liberaler Seite vorgeben“⁴¹, entwickelte also keinen Begriff sozialer Freiheit für die politische Sphäre und überließ Fragen der Integration der Gesellschaft „den Erfordernissen der industriellen Produktion“.⁴² Funktionelle Differenzierung wurde nicht zur Kenntnis genommen, man dachte Gesellschaft vom steuernden Zentrum der Ökonomie her.

Auch „zu einer Einarbeitung der liberalen Grundrechte in das eigene Denken konnte es nicht kommen, weil darin dem politischen Handeln im Sinne der demokratischen Willensbildung gar keine unabhängige Rolle zugestanden wurde ...“⁴³.

Die Grundrechte-Blindheit der SozialistInnen macht Honneth auch dafür verantwortlich, dass ein „systematisch begründetes Bündnis mit dem

⁴⁰ Ebd., S. 122.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., S. 124.

⁴³ Ebd., S. 129.

radikalen Flügel der liberalen Republikaner“⁴⁴ ausgeschlossen war.⁴⁵ Wenn man nicht nur die „offiziellen“ und patentierten „wissenschaftlichen“ SozialistInnen in den Blick nimmt, wäre das viel genauer zu untersuchen, dabei gab es durchaus unterschiedliche Erfahrungen. Sicherlich wurde oft Klassenpolitik ökonomistisch bestimmt, es gab aber gerade im Anarchismus immer auch Kräfte, die gerade das angriffen und die Unterordnung aller ökonomischen Ziele und Interessen unter die Freiheitsperspektive und das Ziel einer solidarischen Gesellschaft forderten. Wenn man sich „antipolitisch“ definierte, so war damit gemeint: staatsfeindlich, gegen die Hierarchie, gegen Zentralismus. Eine föderalistische „Politik“ war so nicht ausgeschlossen, und da ja die Zukunft immer begonnen, antizipiert werden sollte, wurden auch – bis heute, man denke an Konsensentscheide, Mediation, Minderheitenrechte in den sozialen Bewegungen – Formen der Entscheidungsfindung und der Konfliktregelung gesucht, die gerecht sein sollten. Vor allem kann man für politische Freiheit kämpfen, ohne selbst Teil eines politischen Apparats zu werden, das gilt für Demonstrationen und zivilen Ungehorsam und ökonomische Kampfmittel im Alltag bis zum Generalstreik gegen Diktaturen.

Der Anarchismus hat allerdings in seiner Parlamentarismus-Kritik auch gelegentlich die Unterschiede politischer Formen etwas geringgeschätzt, dagegen richtete sich etwa Rudolf Rockers Schrift *Der Kampf ums tägliche Brot*, um 1925 im Verlag „Der Syndikalist“ erschienen und mehrfach nachgedruckt.⁴⁶

Rocker musste seine Auffassung durchaus verteidigen gegen einen „Überradikalismus“, der die politische Sphäre als nebensächlich oder bloßen „Überbau“ ignorieren wollte:

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ In Katalonien bildete sich vor dem Bürgerkrieg ein solches Bündnis einiger CNT-Führer mit den linken Republikanern durchaus; Grundlage war oft, dass die Republikaner die Anwälte der inhaftierten Gewerkschafter waren.

⁴⁶ Auszugsweise etwa auch in: „Wer wählt, hat die eigene Stimme bereits abgegeben“. Sonderheft zur Kritik der parlamentarischen Demokratie, *Graswurzelrevolution* Nr. 146/147/148, Heidelberg 1990, S. 68-71, dort auch Texte über demokratische Alternativen zum Parlamentarismus.

„Jede neue Wirtschaftsordnung fordert kategorisch eine neue Form der politischen Organisation, innerhalb derer sie sich auswirken und in natürlicher Weise entwickeln kann. Aus diesem Grunde muß es eine der ersten Aufgaben des Sozialismus und der Sozialisten sein, das bestehende Staatssystem durch eine neue Form der politischen Organisation zu ersetzen, in welcher das Regieren der Menschen dem Verwalten der Dinge weichen muß⁴⁷.

Von diesem Standpunkt ausgehend, erblicken wir in der Eroberung der politischen Macht keine Vorbedingung für die Verwirklichung des Sozialismus – eine Auffassung, wie sie von den Arbeiterparteien der verschiedenen Länder noch bis heute vertreten wird –, unsere ganze Aufmerksamkeit ist vielmehr darauf gerichtet, jede politische Macht und Herrschaftseinrichtung aus dem gesellschaftlichen Leben auszuschalten, weil dieselbe unvermeidlich zu neuen Formen der Ausbeutung führen müßte.

Wir begnügen uns indessen keineswegs mit dem Zukunftsideal einer herrschaftslosen Gesellschaft, unsere Bestrebungen sind auch schon heute darauf eingestellt, die Wirkungssphäre des Staates, wo immer sich eine Gelegenheit dazu bietet, zu beschränken und seinen Einfluß auf die verschiedenen Zweige des gesellschaftlichen Lebens nach Kräften einzudämmen. Es ist gerade diese Taktik, welche uns in erster Linie von den Methoden der sogenannten Arbeiterparteien unterscheidet, deren ganze Bestrebungen darauf gerichtet sind, den Wirkungskreis der staatlichen Macht fortgesetzt zu erweitern und dieselbe auch im weitesten Maße auf das Wirtschaftsleben auszudehnen, wodurch einer Periode des Staatskapitalismus der Weg geebnet wird, der seinem ganzen Wesen nach nur das Gegenteil von dem sein kann, was der Sozialismus eigentlich erstrebt.

⁴⁷ Das war die alte Formel; dass das „Verwalten der Dinge“ schnell zu einer verwalteten Gesellschaft und neuer Herrschaft führt, wenn nicht genau auf die Formen der Entscheidungsfindung, ständige Kritik und Korrektur von Bürokratisierung und sich verselbständigten neuen Eliten geachtet wird, sollte klar sein. „Eine freie Gesellschaft kann nicht ein für allemal Institutionen schaffen, die Gerechtigkeit und Freiheit garantieren; im Gegenteil ist es sehr wahrscheinlich, daß Hierarchisierungen und materielle Ungleichheit immer neu entstehen werden. Aber die gesellschaftlichen Institutionen können die Frage der Gerechtigkeit und Freiheit zumindest immer offen halten, immer neu aufwerfen. Die Aufgabe, Institutionen zu schaffen und immer wieder neu zu erfinden, die tatsächlich individuelle und gemeinschaftliche Freiheit zulassen, fördern und nahelegen, ist das große, unabgeschlossene Projekt der menschlichen Geschichte“ (S. Münster: *Castoriadis: das revolutionäre Projekt*, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 227, 1998).

Diese Auffassung besagt aber keineswegs, daß die bestehenden politischen Formen eines Landes für uns gar keine oder nur nebensächliche Bedeutung haben. Gerade wir dürfen die allerletzten sein, welche die Arbeiter zu dem Wahn verführen wollen, daß ihnen die jeweilige Regierungsform gleichgültig sein kann und es für sie kein Unterschied ist, ob sie gezwungen sind, in einem zaristisch oder faschistisch regierten Staate leben zu müssen, oder ob sie sich gewisser politischer Rechte und Freiheiten erfreuen können, die ihnen sowohl für ihre täglichen Kämpfe gegen das Unternehmertum, als auch für jede Art der Propaganda, welche ihre soziale Befreiung zum Ziele hat, von allergrößter Wichtigkeit sind. [...]

Sowohl für seine unmittelbaren Bedürfnisse als auch für seine endgültige Befreiung aus wirtschaftlicher, politischer und sozialer Sklaverei benötigt der Arbeiter die denkbar größten politischen Freiheiten, die er sich gegebenenfalls erkämpfen muß, dort, wo sie ihm versagt werden, und die er mit aller Energie verteidigen muß, dort, wo die Reaktion Anstalten trifft, ihm dieselben zu entreißen. Man kann solche Dinge, die mit der gedeihlichen Entwicklung der Arbeiterbewegung aufs innigste verknüpft sind, nicht ignorieren oder mit ein paar leeren Phrasen abtun.

Wie in so vielen anderen Fällen, so geht man auch in der Beurteilung dieser Frage vielfach von ganz irrigen Voraussetzungen aus und kann sich dann schließlich nicht wundern, wenn man zu solch ungereimten und verhängnisvollen Schlußfolgerungen kommt. Die meisten unserer Überradikalen messen politischen Rechten und Freiheiten innerhalb der heutigen Gesellschaftsordnung schon deshalb keinen Wert bei, weil dieselben in einer staatlichen Verfassung niedergelegt sind. Sie stoßen sich an der gesetzlichen Form, ohne sich auch nur einmal die Frage zu stellen, welche Kräfte am Werk gewesen sind, um die ‚Verankerung‘ gewisser Rechte und Freiheiten in der Verfassung überhaupt zuwege zu bringen. [...]

Nicht weil den Regierungen diese Rechte sympathisch waren, hat man sie gegeben, sondern weil sie stets durch den Druck der äußeren Umstände dazu gezwungen wurden, weil das Volk sie vor vollendete Tatsachen stellte, die man nicht mehr ungeschehen machen konnte und die man notgedrungen sanktionieren mußte, um ihnen einen gesetzlichen Anstrich zu geben. Anderenfalls hätte sonst das Volk leicht auf die Idee kommen können, daß es diese Errungenschaften seiner eigenen Kraft und nicht der Gnade seiner Regierung zu verdanken habe. [...]

Politische Rechte und Freiheiten haben eben nur dann einen praktischen Wert, wenn sie einem Volke zur inneren Gewohnheit geworden sind und wenn jeder Versuch, dieselben zu beeinträchtigen, mit dem heftigsten Widerstand der Massen rechnen muß. Respekt erzwingt man sich, indem man seine Würde als Mensch zu wahren weiß⁴⁸,

sagt Rocker unter ausdrücklicher Berufung auf Kropotkin.

Ein Problem ist, dass in allen modernen Nationalstaaten „Politik“ mit Staat und „Parteien“ identifiziert ist. Und dies nicht zufällig, oder wegen theoretischer Irrtümer, sondern weil der Staat der Ort der Politik tatsächlich ist. Aber natürlich hat es „Politik“ auch früher gegeben: Diskussionen über das Gemeinwesen, Entscheidungen, die alle betreffen, das Palaver, das der moderne Staat als ineffektiv verachtet. Die anarchistische Programmatik war anti-politisch, da sie ja den Staat „zerschlagen“ oder „in die Gesellschaft zurücknehmen“ oder durch andere Beziehungen unter Menschen ersetzen wollte. Anarchistische Organisationen waren manchmal sehr politisch auch im Sinn des Bezugs auf den Staat, etwa wie die FAI, die auch die CNT vor reformistischen Verirrungen schützen wollte, einen Anti-Staat bildete, der dann Minister stellte. Das wäre alles neu zu diskutieren.

Marxistische Geschichtsmetaphysik

Ein berechtigter Kritikpunkt Honneths ist die marxistische Geschichtsmetaphysik, die meinte, „wissenschaftlich“ nachgewiesen zu haben, dass eine „gesetzmäßige“ Entwicklung den Sozialismus bringen werde. Das ist von den Anarchisten so lange kritisiert worden, dass es sich hier erübrigt, darauf näher einzugehen.

Marx schwankte bei der Frage nach den Triebkräften des erwarteten Fortschritts zwischen Klassenkampf und technologischem Determinismus; der technologische Determinismus („Produktivkraftentwicklung“) erleichterte einer schwachen Arbeiterbewegung die Überzeugung, dass ihr die Zukunft gehöre. Otto Rühle, auch dieser kommt zu seinem Schaden bei

⁴⁸ Rudolf Rocker: *Der Kampf ums tägliche Brot*, in: www.anarchismus.at (online).

Honneth nicht vor, hat den Marxismus als Ideologie eines schwachen Proletariats beschrieben, das sich so „der Gesetzmäßigkeit“ eines imaginierten Geschichtsverlaufs überlässt. Honneth führt zu recht diese Seite des Marxismus auf Saint-Simons Technokratie zurück, aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Dieser Determinismus konnte sich gut mit der Überzeugung eines politischen „Hineinwachsens“ in den Zukunftsstaat verbinden und hatte zur verhängnisvollen Konsequenz, dass „Sozialismus“ nicht mehr als Experiment mit neuen Lebensformen: Kollektivfabriken, Siedlungen usw. verstanden wurde.

Keine Experimente?

Eine der schlimmsten Folgen der Durchsetzung des Marxismus in der ArbeiterInnenbewegung war, dass „experimentelle Erprobungen des Spielraums“⁴⁹ für alternative Lebens- und Produktionsformen als unwissenschaftlich, utopisch und kleinbürgerlich denunziert wurden. In der Tendenz wurde Sozialismus mit Zentralismus und Plan identifiziert. Dass Honneth „den Sozialismus“ wieder als eine Spielräume und Experimente erprobende Bewegung versteht, gehört zu den Stärken des Buchs. Aber wieviel könnte man von den SozialistInnen lernen, die sich gegen die Parteien und Marxisten für solche Experimente stark gemacht hatten! Oft waren es auch früher schon Krisen der Arbeiterbewegung oder der eigenen sozialrevolutionären Gruppen, die Diskussionen über konstruktive Programme anregten, so etwa in der *Internationale* der FAUD, bei Nettlau, Rocker und so vielen anderen, vom außereuropäischen Sozialismus zu schweigen. Und als die DDR zusammenbrach, wurde von der *Graswurzelrevolution* zum Thema gemacht, dass es niemals Arbeiter- und Bauernstaaten geben kann, und stattdessen das sozialistische Experiment propagiert.⁵⁰

Honneth verwirft die Markt-Feindlichkeit des traditionellen Marxismus. Als Alternative zum Markt blieb so nur der zentrale Plan, angeblicher Ausweis höherer Rationalität. Und dass das – mit oder ohne Hegel – etatistische

⁴⁹ Honneth: *Die Idee des Sozialismus* (vgl. Anm. 23), S. 90.

⁵⁰ Vgl. S. Münster: *Sozialismus und Experiment*, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 143, April 1990, jetzt wieder in: „*Je mehr Gewalt, desto weniger Revolution*“. Band 1 (vgl. Anm. 7), S. 211-220.

Formen des „Sozialismus“ begünstigen musste, ist naheliegend. Honneth ist zuzustimmen, dass es Märkte vor dem Kapitalismus gab, wie Karl Polanyi, Amitai Etzioni und Albert O. Hirschman gezeigt haben. Eine bruchlose Identifikation von Marktwirtschaft mit Kapitalismus ist überzogen⁵¹; wie wir alten Moralökonomien will er das Ökonomische (wieder) dem Sozialen unterordnen. Es bleibt aber auch ein Problem, einen „Markt-Sozialismus“ zu konzipieren, der nicht wieder kapitalistisch wird. Warum dann nicht doch den Kropotkin/Ramus'schen Kommunismus neu denken? Letztlich spricht Honneth sich für ein „gemischtes Wirtschaftssystem“ aus.⁵² Wenn Honneth mit Erik Olin Wright drei Modelle sozialer Freiheit für vorstellbar hält, so wären das neben dem Markt-Sozialismus auch der „zivilgesellschaftliche“ „Verein freier Produzenten“, den ich gerade als kommunistische Vision identifiziert habe, und der demokratische Wohlfahrtsstaat.⁵³ Dass der Kapitalismus das einzig effiziente Modell ökonomischer Koordination ist, muss jedenfalls entmythologisiert werden. Die Diskussion über alternative Ökonomien ist neu eröffnet. Denken wir an die Debatten über „Gemeinwohl-Ökonomie“, „Commons“ oder „Postwachstums-Gesellschaften“.

Ein sozialdemokratisches Programm

Honneth hält staatliche Steuerung wirtschaftlicher Prozesse im Dienste gesellschaftlicher Wohlfahrt für das erfolgversprechendere Konzept, ist also ein Vertreter moderner Sozialdemokratie: Mitbestimmung, Mindestlohn, garantiertes Grundeinkommen. Vom Klassensozialismus bleibt für ihn nichts übrig, „alle Bürgerinnen und Bürger“⁵⁴ sind Adressaten, wir können sie auch offen „Staatsbürger“ nennen, was denn sonst?

Nicht welthistorische Persönlichkeiten (Hegel) oder ein revolutionäres Subjekt (Proletariat) kommen für Honneth noch als „soziale Träger“ des Sozialismus in Frage, er ist auch skeptisch, ob soziale Bewegungen die Hoff-

⁵¹ Vgl. Honneth: *Die Idee des Sozialismus* (vgl. Anm. 23), etwa S. 94 u. S. 108.

⁵² Vgl. Ebd., S. 107.

⁵³ Vgl. Ebd., S. 94.

⁵⁴ Ebd., S. 119.

nung weit genug tragen, sondern er identifiziert „bereits in institutionellen Errungenschaften, in veränderten Rechtssetzungen und kaum mehr rückgängig zu machenden Mentalitätsverschiebungen“⁵⁵ die „Spurenelemente eines zu erwartenden Fortschritts“⁵⁶. Ist hier nicht das alte evolutionistische Paradigma in Gestalt der Demokratie neu erstanden? Sind diese „Errungenschaften“ wirklich so gut gesichert, dass sie „kaum rückgängig“ gemacht werden können? Erleben wir nicht gerade politische Bewegungen, die genau das tun? Kommt man wirklich um die individuellen und kollektiven Subjektivitäten herum und findet eine bessere Gewissheit in den Institutionen?

Dennoch hat der Gedanke etwas Bestechendes:

„Nicht aufbegehrende Subjektivitäten mithin, sondern objektiv gewordene Verbesserungen, nicht kollektive Bewegungen, sondern institutionelle Errungenschaften sollten als soziale Träger der normativen Ansprüche gelten, die der Sozialismus innerhalb der modernen Gesellschaften anzumelden versucht ...“⁵⁷.

Und das Bestechende kommt von unserer Schwäche, so wie der historische Determinismus aus der Schwäche der Arbeiterbewegung resultiert, die sich immer besser organisiert, aber aus Angst um die Organisation verlernt, zu kämpfen. „Normative Ansprüche anmelden“ klingt wie eine Schrumpfform von „Die Internationale erkämpft das Menschenrecht“ oder „Die Befreiung des Proletariats kann nur das Werk des Proletariats selbst sein“ oder „Die soziale Revolution ist keine Parteisache“. Und dennoch: Soziale Bewegungen versuchen, durch Institutionalisierung ihre Errungenschaften zu stabilisieren, das ist notwendig. Und es kommt sehr darauf an, wie sie das versuchen.

Honneth fordert eine „Instanz der reflexiven Steuerung“, die Veränderungsprozesse anstößt, Grenzen zieht, Anpassungsprozesse steuert.⁵⁸ Kann das noch der Nationalstaat sein? Auf das Zentrum scheint Honneth nicht verzichten zu können, welches soziale Organ soll nun steuern? Die Öffent-

⁵⁵ Ebd., S. 116.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 117.

⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 147 f., hier: S. 148.

lichkeit. Die „politischen Bürger“⁵⁹, nicht mehr die Lohnarbeiter. Dabei spricht er nicht vom Staat, aber welche politische Öffentlichkeit mit legitimer steuernder Funktion kennen wir denn sonst?

Ist der Sozialismus nun ein „nationalgesellschaftliches“ oder ein internationalistisches Projekt⁶⁰? Offensichtlich sind die gesellschaftlichen Sphären in ganz unterschiedlichem Grad internationalisiert; auch in den einzelnen Ländern gibt es enorme Unterschiede bis zu welchem Grad. Wie weit soll etwa die politische Sphäre transnational werden? Das Wirtschaftssystem ist sicherlich am stärksten „weltgesellschaftlich“, ebenso Massenmedien und Technologien. Weiter: Alles, womit der durch Honneth erneuerte Sozialismus „rechnet“⁶¹, bedarf „in hohem Maße einer Absicherung durch Verfassungen und Grundrechte“⁶², diese werden national und oft genug separatistisch verstanden. Auch wenn die normativen Regeln einzelner Handlungssphären heute in zunehmendem Maße auf transnationaler Ebene bestimmt werden, „rechnen große Teile der Bevölkerung doch weiterhin ‚ihren‘ eigenen nationalstaatlichen Organen die Fähigkeit zu, derartige Regeln nach demokratischen Vorgaben zu erlassen und zu verändern.“⁶³ Es werden sichtbare Instanzen erwartet, denen man ein Geschehen zuordnen kann und die zur Verantwortung gezogen werden können. Das „tatsächliche Ausmaß des staatlichen Souveränitätsverlustes“⁶⁴ wird von dem „hinterherhinkenden“ Bewusstsein der Staatsbürger nicht nachvollzogen; so gerät das sozialistische Projekt zwischen Avantgardismus und Populismus. „Auch organisatorisch“ muss der Sozialismus eine weltweite Bewegung sein⁶⁵; lokale Experimente müssen sich aufeinander beziehen, so dass sich die Erfolgsaussichten der Experimente auch anderswo erhöhen.⁶⁶ Es ist das alte „müsste“ und „sollte“, davon wollte Honneth gerade weg und stattdessen „das bestimmende Strukturprinzip alles Gesellschaftlichen“⁶⁷ einsetzen.

⁵⁹ Ebd., S. 154.

⁶⁰ Vgl. Ebd.

⁶¹ Ebd., S. 156.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., S. 157.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 158.

⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 158 f.

⁶⁷ Ebd., S. 105.

zen. Dafür müsste es aber ein global agierendes Aktionszentrum geben, das Honneth sich nach dem Muster von Greenpeace oder Amnesty vorstellt.⁶⁸

„Nach außen, in das hinein, was seit jüngerem gern ‚Weltöffentlichkeit‘ genannt wird, so ließe sich auch sagen, vermag der Sozialismus heute nur als ‚politische‘, ethisch neutralisierte Lehre aufzutreten, während er nach innen hin, gegenüber seinen je konkreten Adressaten, nur in Gestalt einer lebensweltlich voll ausbuchstabierten, sinnerzeugenden Theorie wirksam werden kann.“⁶⁹

Die komplizierte Ausdrucksweise scheint mir hier einmal mehr das gravierendste Problem zu verdunkeln: Gerade die Unterklassen sehen in Grenzen aller Art einen Schutz und verlangen Sicherheit durch Abschließung, Ausgrenzung, Unterscheidung, wer dazu gehört und wer nicht. Es ist ja kein Zufall, dass die Basis der kommunistischen und sozialdemokratischen Parteien sich häufig von liberalen Positionen abgewandt hat und nationalistische und populistische Parteien unterstützt. Das hängt ganz direkt mit der Geschichte des Wohlfahrtsstaates zusammen, der eben das gewohnte Kampfterrain bildet.

„In den Sog einer moralischen Transnationalisierung sind heute alle kollektiven Adressaten des Sozialismus derart hineingerissen, dass sie sich den an sie gerichteten Forderungen der jeweils anderen Adressaten nicht länger verschließen können.“⁷⁰ – dies sei die entscheidende Tendenz.

Das gilt eben nur als Sollens-Prinzip. Der Sozialismus und Arbeiterbewegungen zeigen in ihrer Geschichte zahlreiche Beispiele für Gegenteilstendenzen, gerade Abschließung, auch Ausschluss von „unterprivilegierten“ Gruppen ... Nicht zuletzt: Nationalistische und separatistische Frontstellungen im Krieg, die so gut wie immer über internationalistische Klassensolidarität triumphieren: Die Moral blamiert sich, wenn das Interesse aufgerufen ist.

⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 159.

⁶⁹ Ebd., S. 161.

⁷⁰ Ebd., S. 162.

Klassenkampf

Hoffnung setzt Honneth auf eine „Wandelbarkeit der gegebenen Ordnung statt auf die Tatkraft irgendeiner Klasse“⁷¹, es geht nicht nur um die Produktionssphäre, sondern auch um die persönlichen Beziehungen und die politische Willensbildung.⁷² Das ist ganz richtig gegen eindimensionale Vorstellungen des „Klassenkampfes“ gerichtet, wie sie typisch noch Trotzki vertreten hat, gegen den Dewey argumentierte. Aber dass auch „Klassenkampf“ nicht die schlichte Antwort ist, sondern gerade die offene Frage, mit welchen Mitteln und Kampfformen tatsächlich emanzipatorische und sozialistische Ziele erreicht werden, kommt auch hier zu kurz. Alle die Debatten über Ziele und Mittel seit der Ersten Internationale werden im Grunde ignoriert, so als verstünde sich von selbst, was „Klassenkampf“ ist. Dass er alle noch so brutalen Mittel einfach einschließe und dennoch emanzipatorisch wirken könnte, gehört zu den irrationalsten und dunkelsten Traditionen gerade des „wissenschaftlichen“ Sozialismus! Auch „Klassenkampf“ war immer ein Kampffeld zwischen autoritären und antiautoritären Strömungen, die Frage der Gewalt war beispielsweise historisch sehr oft umstritten, aber auch die Kampf- und Organisationsformen: Massenstreik, Generalstreik, direkte Aktion, und welche? Wie wird Solidarität, Einheit hergestellt ... – mit den Mitteln wurde immer schon um die Ziele gestritten!

Viele der Probleme des marxistischen Sozialismus werden von Honneth kritisch bearbeitet. Merkwürdigerweise bleibt bei mir eine Freude darüber aus. Zu befürchten ist, dass mangels Subjekt sozialistischer Verwirklichungen hier wieder eine historische Tendenz beschworen wird, die er politisch denkt, die aber alle Probleme des Evolutionismus nicht vermeiden kann. Dabei erleben wir vielleicht den schärfsten Bruch in der Geschichte durch eine Technologie, die letztlich Menschen in unserem altmodischen Sinn gar nicht mehr mitdenken muss. Es handelt sich um Überflüssige oder Störfaktoren. Die Probleme, die mit den Eingriffen in Genstrukturen, mit Eingriffen ins Gehirn und die Emotionalität der Menschen, mit einer automatisierten Ökonomie in noch unklaren Kombinationen verbunden sind, lassen die Verbindungen von Freiheit und Solidarität seltsam obsolet erscheinen. Digitali-

⁷¹ Ebd., S. 164.

⁷² Vgl. Ebd., S. 165.

sierte Massenkontrolle mit chinesischen Punktsystemen, die seltsame Formen von individueller Entfaltung durch Konkurrenz und Leistung und sozialer Sicherheit/Gleichheit durch Beobachtung und Selbstbeobachtung garantieren, lassen eher neue Herrschaftsformen aufscheinen. Wird in der digitalen Transparenzgesellschaft gar Honneths „Öffentlichkeit als organisierendes Zentrum“ auf den Begriff gebracht? Gleichzeitig hat der Sozialismus, der vielleicht zu einem nicht geringen Teil in vorindustriellen sozialen Situationen und Motiven wurzelt (bäuerliche, handwerkliche, religiöse; wirklich „dagegen“ waren oft nur die Industriearbeiter der ersten Generation, danach sollte sozialdemokratisch „das Beste draus“ gemacht werden), möglicherweise keine Motivgrundlage mehr. Vielleicht sind umgekehrt auch manche Widerstände geschwunden (wie im *Kommunistischen Manifest* vorhergesagt?), aber sind nicht eher neue Formen von Kommerz und Verwaltung zu befürchten? Neue Oligarchien, Eliten und Klassen? Ausbeutungsverhältnisse in Dimensionen und seelischen Tiefenstrukturen, die früher jedem Angriff entzogen waren – oder so schienen? Und wird dieser Angriff vielleicht gar als Selbstverwirklichung und Bereicherung verstanden?

Gleichzeitig untergräbt die kapitalistische Entwicklung die Regenerationsfähigkeit der Erde, sogar der Sand wird knapp, sauberes Wasser ohnehin. Es werden neue Programme aufgelegt, ferne Planeten zu besiedeln, die nächste und übernächste technische Welle soll – einmal mehr – den Ausweg darstellen. Der Notausgang wird nicht für alle offen sein.

So wäre also gegen solche apokalyptischen Erwartungen ein antiautoritärer Sozialismus dringend notwendig, aber wir enden nicht zum ersten Mal bei der Feststellung „Es fehlen die Menschen“ (so schon während der Rationalisierungswelle Mitte der 1920er Jahre!). Und der evolutionistische Trost ist mehr als zweifelhaft.

Quelle: Bei diesem Text handelt es sich um eine überarbeitete und deutlich erweiterte Fassung des Artikels *Gewaltfrei, radikal-demokratisch, antiautoritär, sozialistisch*, den Johann Bauer im Juni 2017 zum 45-jährigen Bestehen der Zeitschrift *Graswurzelrevolution* veröffentlichte (in: *gwr*, Nr. 420 / Sommer 2017 [\[online\]](#)).

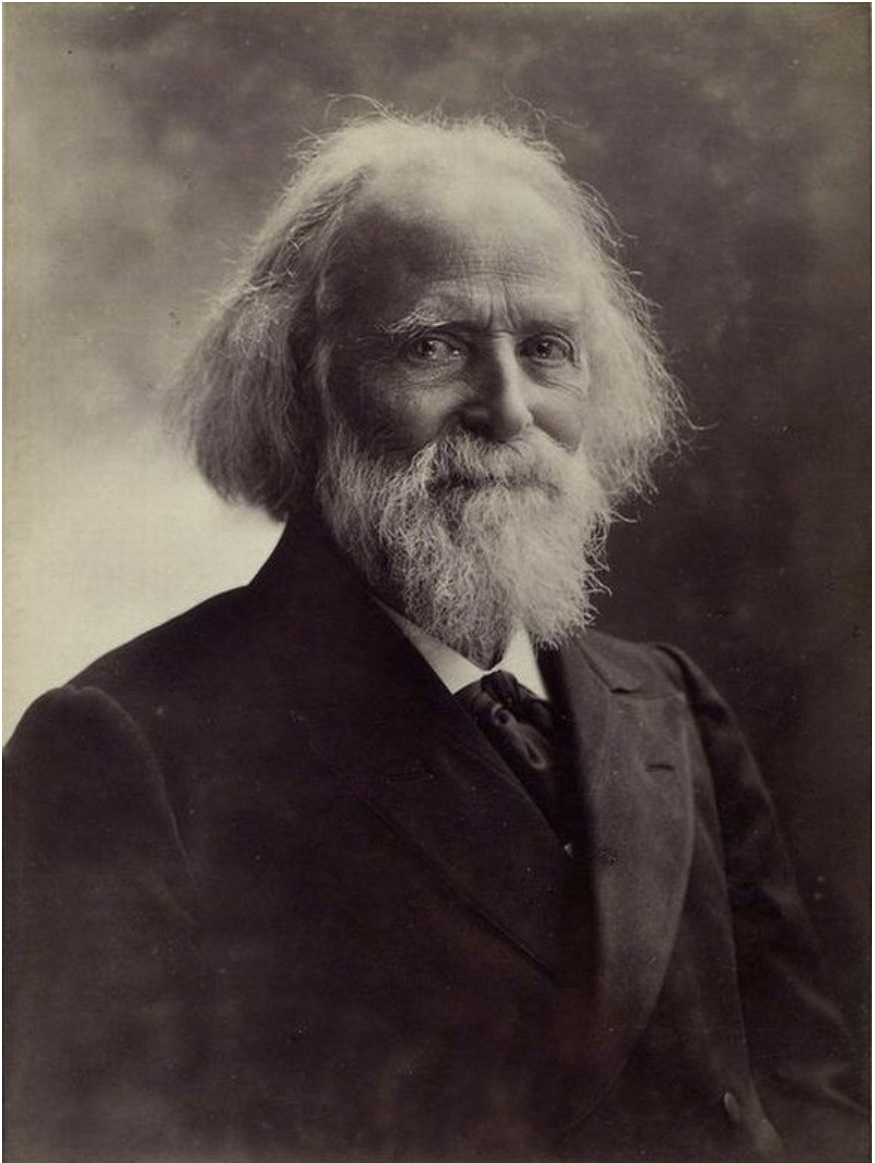
Literaturverzeichnis

- *Anarchosyndikalismus und Gewaltfreiheit*, Sonderblatt 3 der *Graswurzelrevolution*, Beilage der Nr. 32 / 1977.
- Bakunin, Michail: *Gott und der Staat und andere Schriften*, hrsg. v. Susanne Hillmann, Reinbek bei Hamburg 1969 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus 1800-1950*).
- Bauer, Johann: *Ein weltweiter Aufbruch! Gespräch über den gewaltfreien Anarchismus der Siebzigerjahre. Mit Grundsatztexten u. a. zur Kritik der RAF und zur Göttinger „Mescalero“-Affäre*, Nettersheim 2009.
- Bauer, Johann: *Technik als ob es um die Menschen ginge. Eine Erinnerung an die Technikkritik der 70er Jahre und den Lucas Aerospace Plan*, in: *Selbstbestimmte Technikentwicklung & -nutzung. Text-Reader mit Beiträgen der ReferentInnen der Tagung „Selbstbestimmte Technikentwicklung & -nutzung“ in Bremen 19.-21.11.2010*, S. 115-135 ([online](#) | [PDF](#)).
- Bernecker, Walter L.: *Anarchismus und Bürgerkrieg. Zur Geschichte der sozialen Revolution in Spanien 1936-1939*, Hamburg 1978 (Reprint im Verlag Graswurzelrevolution, Nettersheim 2006).
- Dittmar Dahlmann: *Land und Freiheit: Machnovscina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen*, Stuttgart 1986.
- Dreßen, Wolfgang: *Antiautoritäres Lager und Anarchismus. Mit einem Lesebuch. Texte von Michail Bakunin, Friedrich Engels, Wladimir I. Lenin, Georg Lukacs und Karl Marx*, Berlin 1968.
- Engels, Friedrich: *Von der Autorität* (1874), in: Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke. Band 18*, 5. Aufl., unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. 1962, Berlin / DDR 1973, S. 305-308.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Mausoleum. Siebenunddreißig Balladen aus der Geschichte des Fortschritts*, Frankfurt am Main 1975.
- Gordon, Uri: *Hier und jetzt. Anarchistische Praxis und Theorie*, Hamburg 2010.
- Gorz, André: *Weder Bolschewik noch Gewerkschafter*, in: *Politikon. Göttinger Studentenzeitschrift*, Nr. 30 / Februar 1970 (abgedruckt im Sammelband: *Politikon. Band 1: Klassenkämpfe, Selbstverwaltung und Räte in Europa*, Hamburg 1974, S. 20-24).
- Graeber, David: *Bürokratie: Die Utopie der Regeln*, Stuttgart 2015.

- *Graswurzelrevolution*, Nr. 0, Augsburg, Sommer 1972.
- *Graswurzelrevolution*, Nr. 20/21, 1976.
- Honneth, Axel: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015.
- „Je mehr Gewalt, desto weniger Revolution“. *Texte zu Anarchismus und gewaltfreier Aktion*, zwei Bände, Heidelberg 2018 u. 2021.
- Kalicha, Sebastian: *Gewaltfreier Anarchismus & anarchistischer Pazifismus. Auf den Spuren einer revolutionären Theorie und Bewegung*, Heidelberg 2017.
- Lander, Edgardo: *Die Implosion Petro-Venezuelas*, Berlin 2016 (= *Standpunkte / Rosa Luxemburg Stiftung*; 17 / 2016).
- Milstein, Cindy: *Der Anarchismus und seine Ideale*, aus dem Amerikanischen v. Gabriel Kuhn, Münster 2013.
- Münster, S.: *Sozialismus und Experiment*, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 143, April 1990.
- Münster, S.: *Castoriadis: das revolutionäre Projekt*, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 227, 1998.
- *Revolution Is More Than a Word: 23 Theses on Anarchism* (2016), in: www.alpineanarchist.org (online).
- Rocker, Rudolf: *Der Kampf ums tägliche Brot*, in: www.anarchismus.at (online).
- Schnell, Felix: *Räume des Schreckens. Gewalt und Gruppenmilitanz in der Ukraine 1905-1933*, Hamburg 2012.
- Seidman, Michael: *Gegen die Arbeit. Über die Arbeiterkämpfe in Barcelona und Paris 1936-1938*, Heidelberg 2011.
- Semprun-Maura, Carlos: *Revolution und Konterrevolution in Katalonien*, Hamburg 1983.
- Stedman Jones, Gareth: *Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels*, München 2012.
- Volin [d.i. Wsewolod Michailowitsch Eichenbaum]: *Die unbekannte Revolution. III*, Hamburg 1977.
- *Wege des Ungehorsams. Jahrbuch für libertäre & gewaltfreie Aktion, Politik & Kultur I*, Kassel-Bettenhausen 1984.

- Weiss, Sandra: *Der zweite Tod des Hugo Chávez*, in: *Le monde diplomatique*, dt. Ausg., Mai 2017, S. 18 f.
- „Wer wählt, hat die eigene Stimme bereits abgegeben“. Sonderheft zur Kritik der parlamentarischen Demokratie, *Graswurzelrevolution* Nr. 146/147/148, Heidelberg 1990.

Beiträge zu
verschiedenen Themen



Der französische Geograph und Anarchist Élisée Reclus (1830-1905), der als einer der frühen Vordenker des modernen Öko-Anarchismus betrachtet werden kann. Foto von P. Nadar, 1900. Quelle: Wikimedia, CC0-Lizenz.

Was ist Öko-Anarchismus?

Von John P. Clark

„Die Menschheit ist die Natur,
die sich ihrer selbst bewusst wird“.

*Élisée Reclus*¹

Der Öko-Anarchismus ist die Strömung der politischen Ökologie, die das Politische am stärksten aus der Erdgeschichte und der Krise der Erde ableitet und die davon ausgeht, dass sowohl unsere eigene Zukunft als auch die Zukunft des Planeten von unserer Fähigkeit abhängt, unsere Rolle als ein Medium wahrzunehmen, durch das die Erde für das Gemeinwohl aller Wesen denkt und handelt. Diese Vision wurde im 19. Jahrhundert von dem französischen Geografen und Philosophen Jacques Élisée Reclus (1830-1905), dem Begründer des modernen öko-anarchistischen Denkens, entwickelt.² Er war der erste Denker, der die Geschichte der Erde als einen Kampf für das freie Gedeihen von Mensch und Natur und gegen die Kräfte der Beherrschung, die dieses Gedeihen einschränken, in allen Einzelheiten darstellte. Diese Vision wird heute von der öko-anarchistischen Tradition weiterverfolgt.

Die Kernbedeutung und -aussage des Öko-Anarchismus ergibt sich schon aus der Etymologie des Begriffes. Der Begriff leitet sich ab vom alt-griechischen Wort *oikos*, was „Haushalt“ oder „Heim“ bedeutet, und der Wortkombination *anarche*, die sich zusammensetzt aus dem Präfix *an*, d. h. „ohne“, und dem Wort *arche*, was „Prinzip“ oder „Befehl“, genauer gesagt „Herrschaft“ bedeutet. Außerdem ist der Begriff eine Kurzform von „ökologischer Anarchismus“, dem somit ein dritter Begriff zu Grunde liegt, nämlich der des *logos*. Der *logos* eines jeden Wesens ist der Weg und die Wahrheit dieses Wesens, seine Art, sein Wohlergehen zu erzielen. Der ökologische Anarchismus respektiert also zutiefst den *logos* des *oikos*, seine

¹ Zit. nach: John Clark and Camille Martin (Eds.): *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Élisée Reclus*, Oakland/USA: PM Press, 2013.

² Vgl. Ebd.

immanente Ordnung und Selbstentfaltung, und will ihn gegen jede *arche* oder Form der Herrschaft verteidigen.

Was aber ist unser *oikos*? Der *oikos* ist eine Art von Gemeinschaft, und zwar die, mit der wir unser *Zuhause* identifizieren. Der Öko-Anarchismus ist also eine Form des *Kommunitarismus* im eigentlichen Sinne des Wortes. Er erkennt an, dass wir Mitglieder von Gemeinschaften innerhalb von Gemeinschaften sind. Zu unseren *oikoi* gehören zunächst die intime Gemeinschaft der Familie und der kleine Kreis enger Freunde. Sie umfassen unsere lokalen und regionalen Gemeinschaften, sowohl menschliche als auch nicht-menschliche. Und sie umfassen schließlich und vor allem den *oikos* aller *oikoi*, unser globales Zuhause, unseren Heimatplaneten, die Erde.

Der Öko-Anarchismus vertritt die Ansicht, dass wir mit größter Dringlichkeit hier und jetzt damit beginnen müssen, den gesellschaftlichen Wandel einzuleiten; wir müssen uns selbst als verantwortungsvolle Mitglieder des Haushalts der Erde begreifen. Eine solche Bestimmung ist insofern ein „Öko-Anarchismus“, als sie eine grundlegende *ökologische* Verantwortung zur Förderung des Gedeihens der Erdgemeinschaft zum Ausdruck bringt, was einhergeht mit einer grundsätzlichen *anarchischen* Verpflichtung zur Verteidigung dieses Gedeihens gegen alle zerstörerischen Kräfte, die es vernichten und auslöschen wollen.

Der Eintritt in das Nekrozän

Jede politische Bewegung, die sich auf ein Minimum an Vernunft stützt, muss sich entschieden auf die Tatsache konzentrieren, dass wir uns in der Geschichte der Erde in einer Phase extremer Krisen befinden. Das Stockholmer Resilienzzentrum hat in hilfreicher Weise das Konzept der „planetaren Grenzen“ entwickelt, jenseits derer eine hohe Wahrscheinlichkeit einer ökologischen Katastrophe besteht.³ Die Forscher identifizierten solche Grenzen in den Bereichen Klimawandel, Versauerung der Ozeane, Abbau der Ozonschicht in der Stratosphäre, biogeochemische Stickstoff- und Phosphorkreisläufe, die globale Süßwassernutzung, das

³ Vgl. Johan Rockström, Will Steffen and Kevin Noone et al.: *A safe operating space for humanity*, in: *Nature* (Basingstoke/UK, New York u. Heidelberg), no. 461 (2009), pp. 472–475 ([online | PDF](#)).

Ausmaß des Verlusts an biologischer Vielfalt, Veränderungen des Landsystems, chemische Verschmutzung und die Aerosolbelastung der Atmosphäre. Die Wissenschaftler kamen zu dem Schluss, dass die Überschreitung auch nur einer planetarischen Grenze katastrophale Folgen haben könnte, dass aber bereits drei Grenzen überschritten worden sind und die meisten anderen sich rasch ihrer Grenze nähern. Inzwischen gibt es täglich Berichte über sich beschleunigende globale Krisentendenzen in vielen dieser Bereiche.

Es wurde vielfach vorgeschlagen, dass die Brisanz der globalen ökologischen Krise ihren Ausdruck in der Feststellung finden sollte, dass wir in ein neues geologisches Zeitalter eingetreten sind, das als „Anthropozän“ bezeichnet wird und in dem der Mensch als Ursache für die Krise identifiziert wird. Ein öko-anarchistischer Ansatz lehnt diese Strategie ab, da die Beschreibung der Ursache als allgemeiner *Anthropos* oder homogene Menschheit eine ideologische Verzerrung der spezifischen globalen Realitäten darstellt. In Anerkennung dieser Verzerrung haben andere vorgeschlagen, unser Zeitalter stattdessen „Kapitalozän“ zu nennen, um den Kapitalismus als die eigentliche Ursache zu identifizieren. Dies ist ein deutlicher Fortschritt in Richtung eines tieferen, konkreteren Verständnisses. Wenn wir jedoch von einem solchen Ansatz der „wirklichen Ursache“ ausgehen und einer öko-anarchistischen Analyse folgen, benötigen wir mindestens drei Begriffe, um die Art der Kausalität zu beschreiben. Um die wichtigsten Determinanten dieser Krise zu benennen, müssen wir das „Kapitalozän“ zur Identifizierung des Kapitals, das „Technozän“ zur Identifizierung der technologischen Megamaschine⁴ (einschließlich der grundlegenden Megamaschine, des Staates) und nicht zuletzt das „Androzän“ zur Identifizierung des Patriarchats bestimmen.

Keiner dieser Begriffe beschreibt jedoch genau das Wesen des Übergangs vom vorhergehenden geologischen Zeitalter, dem Känozoikum. „Känozoikum“ bedeutet „Erdneuzeit“, und sie beschreibt, was sich in der Biosphäre ereignet hat und direkt im Fossilbericht festgehalten wurde. Der Nachfolger muss sich daher nicht auf das konzentrieren, was wir oder unsere Institutionen tun, sondern auf das, was die Erde selbst gerade durchmacht. Der treffendste, auf die Erde bezogene Begriff ist daher „Nekrozän“,

⁴ Der Begriff „Megamaschine“ ist natürlich der bahnbrechenden Studie *The Myth of the Machine* von Lewis Mumford (2 vols., New York, NY: Harcourt, 1967; 1970) entlehnt.

die „neue Ära des Todes“. Unser Zeitalter ist das Zeitalter des Ablebens, des Massenaussterbens von Leben auf der Erde, und genau dies werden später die Fossilien dokumentieren.

Ein Synonym für das Nekrozän ist das „Thanatozän“. Dieser Begriff deutet darauf hin, dass die Geschichte der Erde ein Kampf zwischen den Kräften des Lebens, der Regeneration und der Schöpfung, also des *Eros*, und denen des Todes, der Degeneration und der Herrschaft, des *Thanatos*, gewesen ist. Der sich entwickelnde Reichtum und die Vielfalt des Lebens auf der Erde sind Ausdruck des schöpferischen und befreienden Wirkens des *Eros*. Das Verschwinden von Arten, Populationen, Ökosystemen, Kulturen und Gemeinschaften unter der exterministischen **Herrschaft des Imperiums** ist Ausdruck des zerstörerischen und beherrschenden Wirkens von *Thanatos*. In einer Welt, in der alle herrschenden politischen Ideologien der Partei des *Thanatos* angehören, ist der Öko-Anarchismus die Partei des *Eros*.

Das Verstehen von Ursachen und Bedingungen

Öko-Anarchist:in zu sein, bedeutet, die Notwendigkeit zu erkennen, dass es im Nekrozän dringend notwendig ist, alle wichtigen Bereiche der gesellschaftlichen Determination zu verändern. Es bedeutet, zu erkennen, dass es an diesem Punkt der Erdgeschichte zu spät ist, sich mit der nachweislich unwirksamen „Ambitioniertheit“ von Klimagipfeln und ähnlichen Übungen in der Politik der Geste zufrieden zu geben. Es bedeutet, anzuerkennen, dass das bestehende Herrschaftssystem zu einer wirksamen Steuerung und Selbstkorrektur unfähig ist. Das heißt einfach, dass es nicht in der Lage ist, den Zusammenbruch zu verhindern, weil es nach strukturellen Regeln funktioniert, die selbst die Wurzel des Problems sind. Daraus folgt, dass wir uns genau bewusstmachen müssen, wie die wichtigsten Bereiche der sozialen Determinierung funktionieren, und dass wir intensiv daran arbeiten müssen, unsere moralische Vorstellungskraft und unseren moralischen Mut zu entwickeln, um Wege zu finden, die Art und Weise, wie diese Bereiche funktionieren, zu verändern.

Obwohl die Prozesse der sozialen Determinierung untrennbar miteinander verbunden sind und sich gegenseitig bedingen, lassen sie sich für

analytische Zwecke in vier Sphären unterteilen. Kurz gesagt, die *soziale institutionelle Sphäre* besteht aus den materiellen und organisatorischen Strukturen der sozialen Determination. Das *soziale Ethos* bezeichnet die Konstellation von sozialen Praktiken, Gefühlen und Empfindungen, die eine Lebensweise ausmachen. Das *soziale Imaginäre*, die Vorstellungswelt, bezieht sich auf die Sphäre der „Grundfantasie“ der Gesellschaft, die in den dominierenden Selbstbildern und Narrativen zum Ausdruck kommt. Und die *soziale Ideologie* bezeichnet die Systeme von Ideen, die vorgeben, objektive Darstellungen der Realität zu sein, tatsächlich aber die Realität im Namen partikularer Interessen systematisch verzerren. Im Rahmen der Zivilisation werden all diese Determinanten in einer Weise geformt, die hierarchische, dualistische Machtsysteme unterstützt – und das heißt heute durch den globalen Kapitalismus, das nationalstaatliche System, das Patriarchat und die Megamaschine der Technologie.

Wenn das gegenwärtige System der sozialen Determination fortbesteht, sind wir dazu verdammt, für eine kurze Periode in der Erdgeschichte unter dem Joch sozialer Herrschaft zu leben, nach der das System zusammen mit der Biosphäre zusammenbrechen wird. Die Lösung für dieses Problem liegt auf der Hand. Wir müssen so schnell wie möglich handeln, um die ökozidale⁵ Gesellschaftsordnung durch eine erdbejahende Ordnung zu ersetzen, die ökologisch-soziale Institutionen, eine ökologisch-soziale Ideologie (oder Anti-Ideologie), eine ökologisch-soziale Vorstellungswelt und ein ökologisch-soziales Ethos umfasst.

Die Politik der direkten Aktion

Die öko-anarchistische Politik besitzt zwei grundlegende Aspekte. Der erste besteht in direkten Aktionen, um die sich entwickelnde soziale und ökologische Katastrophe zu verhindern. Der zweite umfasst ein umfassendes Programm für einen Systemwandel und die Schaffung einer freien ökologischen Gesellschaft – eine Politik der sozialen Transformation.

⁵ Unter dem Begriff *Ökozid* versteht man die massive Schädigung oder Zerstörung von Ökosystemen, die in Kenntnis der Risiken begangen wird. (*Anm. d. Übers.*)

Der öko-anarchistische Ansatz der direkten Aktion zeigt sich beispielhaft in der Arbeit der radikal-ökologischen Bewegung *Earth First!* Er wird durch den Slogan der Gruppe verkörpert: „Keine Kompromisse bei der Verteidigung von Mutter Erde“. Die Selbstdarstellung der Bewegung beginnt mit der Sorge über das Artensterben und die Zerstörung der Erde sowie der erdgebundenen Lebensweisen.⁶ Die Bewegung erkennt an, dass die herrschende Ordnung nichts getan hat, um den umweltzerstörerischen Lauf der Geschichte umzukehren, und dass militante direkte Aktionen, einschließlich zivilem Ungehorsam und Sabotage, aus ökologischen Gründen (*ecotage*)⁷ unerlässlich sind. Darüber hinaus müssen wir uns aktiv an den Regenerationsprozessen der Erde durch ökologische Wiederherstellung beteiligen.

Viele andere Öko-Widerstandsbewegungen wurden stark vom Öko-Anarchismus beeinflusst, insbesondere jene, die sich für den Schutz des Wassers, des Bodens und der lokalen menschlichen und ökologischen Gemeinschaften einsetzen. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die langjährige Widerstandsbewegung gegen den Bau eines Großflughafens Notre-Dame-des-Landes in der Nähe von Nantes, Frankreich. Die Bewegung hat vor kurzem nach vierzig Jahren des direkten Kampfes, der die dauerhafte Besetzung des umstrittenen Gebiets durch eine große Gemeinschaft von Widerstandsgruppen einschloss, einen Sieg errungen. Daraus und aus anderen Bemühungen entstand das Konzept der ZAD (*zone a defendre*), der zu

⁶ Siehe die Selbstdarstellung der *Earth First*-Bewegung auf der Homepage des Projektes [die zwar inzwischen eingestellt wurde, aber auf archive.org in der letzten Fassung vom 31.01.2022 ([online](#)) noch eingesehen werden kann]. (Anm. d. Übers.)

⁷ Der Begriff der *ecotage* (deutsch: *Ökotage*) wurde von Sam Love und David Obst in dem von ihnen 1972 herausgegebenen gleichnamigen Sammelband geprägt (vgl. Dies. [Eds.]: *Ecotage!*, New York: Pocket Books, 1972). Der Begriff setzt sich aus den Wörtern Ökologie (bzw. auch Ökonomie) und Sabotage zusammen. Inspiriert wurde das Buch durch die Aktivitäten des militanten US-amerikanischen Öko-Aktivisten James F. Phillips, einem Lehrer für Naturkunde aus der Gegend von Chicago, der sich „The Fox“ nannte und unerkannt Ökoguerilla-Aktionen wie das Verstopfen von industriellen Abwasserkanälen durchführte oder auch plötzlich maskiert in Büros von Firmenchefs auftauchte, um ihnen Klärschlamm auf die Schreibtische zu kippen. Er wurde nie gefasst. Erst nach seinem Tod 2001 lösteten seine Familie und Freunde seine Identität. Siehe den Nachruf von Dave Hoekstra: *Who Was That Masked Man? A beloved teacher is laid to rest, but not before his secret identity as a notorious eco-saboteur is revealed*, in: *Reader. Chicago's alternative non-profit newsroom*, 6. Dec. 2016 ([online](#)). (Anm. d. Übers.)

verteidigenden Zone. Nachdem der Bau im Januar 2018 gestoppt wurde, entschieden sich die *Zadisten*, gegen die Räumung zu kämpfen und auf dem Land zu bleiben, um ein Beispiel für eine autonome, postkapitalistische Öko-Gemeinschaft zu schaffen.⁸

Eine Politik der sozialen Transformation

In unserem Zeitalter der globalen ökologischen Krise ist der Widerstand gegen die herrschende ökozidale Ordnung unverzichtbar. Die Krise kann jedoch nicht allein durch Widerstand beendet werden. Sie erfordert eine umfassende soziale Bewegung, die sowohl integral als auch regenerativ ist. Sie muss nicht nur eine vernichtende Kritik am herrschenden ökozidalen System üben, sondern auch eine umfassende und überzeugende Vision einer freien ökologischen Gesellschaft anbieten, die alle wichtigen Bereiche anspricht, einschließlich des ethischen und spirituellen, des politischen und wirtschaftlichen, des praktischen und persönlichen Bereichs. Darüber hinaus muss sie auf der Grundlage dieser Vision auf sehr kraftvolle und greifbare Weise damit beginnen, „die neue Welt in der Schale der alten aufzubauen“⁹.

Das in der jüngeren Geschichte vielleicht am weitesten entwickelte Beispiel dafür, was dies bedeuten könnte, ist die Sarvodaya- oder „Welfare of All“-Bewegung in Indien, die auch als „Gandhianische Bewegung“ bekannt ist.¹⁰ Die Sarvodaya-Bewegung, deren Mitglieder als „sanfte Anarchisten“

⁸ Siehe die Homepage der *Zone A Défendre* ([online](#)), die aktuell unter dem Motto „Haubenmolche gegen Stahlbeton“ steht. (Anm. d. Übers.)

⁹ Der Slogan „Build the new world within the shell of the old“ wird den amerikanischen *Wobblies*, d.h. den Mitgliedern der libertär-unionistischen *Industrial Workers of the World* (IWW), zugeschrieben. In der heutigen libertären Bewegung wird diese Strategie und Praxis, die für alle Arten des Anarchismus charakteristisch ist, als *präfigurative Politik* bezeichnet, und darunter wird verstanden, dass die Art und Weise, wie wir uns in der Gegenwart organisieren, die Art von Gesellschaft reflektieren sollte, die wir in der Zukunft zu erschaffen hoffen. Siehe hierzu auch: Uri Gordon: *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 4 (Januar 2022), S. 87-125 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

¹⁰ Vgl. Thomas Vettickal: *Gandhian Sarvodaya: Realizing a Realistic Utopia*, New Delhi/India: National Gandhi Museum and Gyan Publishing House, 2002 sowie John P. Clark: *The common good: Sarvodaya and the Gandhian legacy*, in: Ders.: *The Impossible Community: Realizing communitarian anarchism*, New York, NY, USA: Bloomsbury Publishing, 2013, pp. 217-245.

beschrieben wurden¹¹, ist dafür bekannt, dass sie den Kampf zur Befreiung Indiens vom britischen Empire durch *Satyagraha*, d. h. durch gewaltfreie direkte Aktionen, führte. Sie war jedoch von Anfang an eine breit angelegte Bewegung für eine soziale und ökologische Revolution. Ihr Programm zielte auf ein Ideal ab, das Gandhi selbst als „eine regulierte Anarchie“ bezeichnete.¹²

Die leitenden moralischen und spirituellen Prinzipien von Sarvodaya sind das Streben nach dem Gemeinwohl und die Abschaffung von Herrschaft. Das Sanskrit-Wort „Sarvodaya“ kann mit „Erlösung“ oder auch „Wohlbefinden für alle“ übersetzt werden. Das wichtigste ethische Prinzip der Bewegung, *Ahimsa*, bedeutet „Nichtverletzen“ (lies: Nichtbeherrschen) und meint, positiv ausgedrückt, das Handeln in tiefem Respekt vor der Heiligkeit oder dem innewohnenden Gut aller Lebewesen. Somit teilt Sarvodaya das öko-anarchistische Ideal einer Gesellschaft, die auf Nichtbeherrschung und universeller Selbstverwirklichung beruht.

Die sarvodayanische Politik und Wirtschaft zielt auf ein System des *Swaraj* oder der demokratischen Selbstverwaltung ab, das auf der Ebene der autonomen lokalen Gemeinschaft angesiedelt ist. In diesem System wird der *Chaupal*, der traditionelle Gemeinschaftsraum im Zentrum des Dorfes, zum Mittelpunkt der Institutionen einer lebendigen lokalen Demokratie. Eine davon ist der *Panchayat*, der fünfköpfige Dorfrat, ein traditionelles Element der lokalen Verwaltung. Eine andere ist die *Gram Sabha*, die Dorfversammlung, die in einem entwickelten System der kommunalen Demokratie zur letzten Instanz der Entscheidungsgewalt werden soll.

Swaraj erfordert auch ein demokratisches, von der Gemeinschaft kontrolliertes Wirtschaftssystem mit einer Produktion, die dem tatsächlichen Bedarf entspricht. Dieses genossenschaftliche System wird durch das *Swadeshi* praktiziert, eine bioregionale, im Land verwurzelte Produktionsweise. Eine solche Subsistenzwirtschaft wird die Ausbeutung der Arbeitskräfte und des Bodens beenden, und sie verhindert die ökologische Verwüstung,

¹¹ Vgl. Geoffrey Ostergaard and Melville Currell: *Gentle Anarchists: A study of the leaders of the Sarvodaya movement for non-violent revolution in India*, Oxford, UK: Clarendon Press, 1971.

¹² Vgl. Mohandas Karamchand Gandhi: *An interesting discourse*, in: *Harijan* (Ahmedabad, India), vol. 8, no. 25 (August 1940), p. 262 ([online](#)).

die aus der Produktion für maximalen Profit resultiert. Um ein solches System zu schaffen, hat Sarvodaya eine Kampagne für *Bhoodan* („Schenkungen von Land“) ins Leben gerufen, bei der Ländereien für genossenschaftliche Landwirtschaftsprojekte in Dörfern gespendet und zusammengelegt wurden. Auf diese Weise wurden 5 Millionen Hektar Land in genossenschaftliche Projekte eingebracht. Das ultimative Ziel war *Gramdan*, das „Geschenk des Dorfes“, wodurch alle Ortschaften in selbstverwaltete, weitgehend autarke Öko-Gemeinschaften umgewandelt werden sollten.

Ein weiteres Ziel war die Schulung einer Gruppe von *Gram Sevaks*, die als Vollzeit-Sarvodaya-Gemeindeorganisatoren dienten. Sie sollten in jede Gemeinde gehen, um sie zu unterrichten und ihr bei der Selbstorganisation im Sinne der Sarvodaya-Vision zu helfen. Außerdem würde die Bewegung eine *Shanti Sena* ausbilden, d. h. eine „Friedensarmee“ oder eine Gruppe von Vermittlern. Im Rahmen der Bemühungen, alle Formen systemischer Gewalt zu beenden und eine friedliche Zusammenarbeit zu fördern, würde die Polizeigewalt des Staates schrittweise durch eine solche gewaltfreie Kraft ersetzt werden.

Eine der brilliantesten praktischen Ideen der Bewegung war die Gründung eines *Ashrams* in jedem Dorf und jeder Nachbarschaft. Im sarvodayanischen Sinne dieses Begriffs bedeutet dies eine politische und spirituelle Basisgemeinschaft, in der die Mitglieder gemeinschaftlich leben und die Sarvodaya-Lehren durch Bildung und vor allem durch die Kraft des inspirierenden Beispiels verbreiten. Als Ort für angepasste Technologien und lokale Produktion könnte der *Ashram* auch als ein Modell-Ökodorf bezeichnet werden. Die Hoffnung war, dass in jedem Dorf und jeder Nachbarschaft ein funktionierendes Beispiel für die Art von kooperativer, fürsorglicher, lebensbejahender Gemeinschaft zu finden sein würde, zu der sich die gesamte Gesellschaft entwickeln könnte.

Eine neue ökologische Gesellschaft

Das Beispiel von Sarvodaya ist von unschätzbarem Wert, da es sich um eine große soziale Bewegung mit anarchistischen und ökologischen Dimensionen handelt, die eine institutionelle, imaginäre, ideologische und ethische

Transformation auf der Ebene einer Gesellschaft mit Hunderten von Millionen Menschen durchführte. Es geht nicht darum, diese Bewegung zu kopieren, sondern aus ihren großen Erfolgen und ihren bedeutenden Misserfolgen die Lehren zu ziehen, die für die Schaffung einer lebensfähigen Bewegung für eine sozial-ökologische Transformation genutzt werden können. So führen die Ökofeministin Vandana Shiva und ihre Kollegen von der Navdanya Biodiversity Farm and Seed Bank in Dehradun, Indien, bewusst viele Aspekte der gandhianischen Tradition fort, während sie diese durch eine explizitere Betonung der zentralen Bedeutung der Erde und des Landes radikal ökologisieren. Darüber hinaus betonen sie viel stärker die Bedeutung der Überwindung der zerstörerischen Kräfte der patriarchalischen Herrschaft und der Befreiung der weiblichen Shakti-Energie von Geburt, Leben und Wachstum.

Heute gibt es bedeutende Bewegungen, die noch weiter in Richtung der Schaffung einer post-staatlichen, post-kapitalistischen, post-patriarchalen ökologischen Gesellschaft gehen, wie sie der Öko-Anarchismus anstrebt. Dies ist zum Teil eine Wiederherstellung und Neuausrichtung dessen, was in früheren vorstaatlichen, vorkapitalistischen, vorpatriarchalischen, erdgebundenen Gesellschaften verloren gegangen ist. Kommunale, partizipatorische, radikal demokratische und konsensbasierte Institutionen waren in diesen Gesellschaften üblich. Aus diesem Grund misst der Öko-Anarchismus den indigenen Bewegungen eine weitaus größere Bedeutung bei, als ihre bloße Anzahl vermuten ließe. Sie bringen der Welt eine uralte, lebendige Geschichte gemeinschaftlicher demokratischer und konsensorientierter Entscheidungsfindung, die Anerkennung der natürlichen Welt als unsere eigene Welt, ein tiefes Gefühl der Verwandtschaft mit allen anderen Lebewesen, Überreste der Geschenkökonomie und eine klare Anerkennung der Bedeutung weiblicher, nicht-besitzergreifender Werte im Zentrum von Kultur und Gemeinschaft.

Diese Traditionen finden wir heute beispielsweise in der **zapatistischen Bewegung**, die in Chiapas, Mexiko, befreite Gemeinden geschaffen hat, die das Leben von mehreren hunderttausend Menschen verändert haben.¹³ Die

¹³ Vgl. Dylan Eldredge Fitzwater: *Autonomy is in Our Hearts: Zapatista autonomous government through the lens of the Tsotsil language*, Oakland, USA: PM Press, 2019.

Bewegung stützt sich weitgehend auf eine indigene, kommunale, egalitäre und naturverbundene Weltanschauung, die in Institutionen wie lokalen Versammlungen, Räten und Genossenschaften zum Ausdruck kommt, in denen die Macht an der Basis angesiedelt ist. Ein weiteres Beispiel ist die Demokratische Autonomiebewegung in Rojava (Westkurdistan), die mehrere Millionen Menschen zu einem radikalen sozialen Wandel inspiriert hat.¹⁴ Die anarchistischen Dimensionen der Bewegung manifestieren sich in Institutionen der dezentralen direkten Demokratie wie lokalen Versammlungen, Räten und Bürgerkomitees, in einer nicht-staatlichen konföderalen Organisation und in einer bedeutenden ökologischen Bewegung. Darüber hinaus geht die Rojava-Revolution in ihrem Engagement für eine radikale feministische soziale Transformation und die Zerstörung patriarchaler Herrschaft sogar über die meisten anarchistischen Bewegungen hinaus.

Kurz gesagt, die öko-anarchistische Vision findet in der heutigen Welt einige starke Ausdrucksformen, die denjenigen Inspiration bieten können, die sich von dieser Vision eine Herausforderung der herrschenden umwelt-zerstörerischen Ordnung erhoffen.

Die erwachte Erdgemeinschaft

Der Öko-Anarchismus betrachtet das Ziel der Freiheit sowohl für die Menschheit als auch für die nicht-menschliche Natur als ein Synonym für die Verwirklichung des Gemeinwohls. Dies bedeutet das größtmögliche Gedeihen der lokalen und globalen Öko-Gemeinschaften und die Beseitigung aller Formen von Herrschaft, die dieses Gedeihen einschränken. Das Motto des Projektes, für das ich mich engagiere, La Terre Institute for Community and Ecology, ist *Appamada*, ein alter Pali-Begriff¹⁵, der als „das letzte Wort des Buddha“ bekannt ist. Es gibt viele Übersetzungen dieses Begriffs, aber die beste ist wohl „achtsame Fürsorge“. Er drückt die Idee aus,

¹⁴ Vgl. Michael Knapp, Anja Flach and Ercan Ayboga: *Revolution in Rojava: Democratic autonomy and women's liberation in Syrian Kurdistan*, London, UK: Pluto Books, 2016.

¹⁵ Pali ist eine indische Sprache, von der unbekannt ist, ob sie jemals eine gesprochene Sprache war. Es ist die Schriftsprache, in der die frühesten buddhistischen Lehrreden, der sog. Palikanon, verfasst wurde. (*Anm. d. Übers.*)

dass wir, wenn wir uns selbst und, was noch wichtiger ist, die Welt vor der Zerstörung bewahren wollen, uns als Personen und Gemeinschaften erlauben müssen, die Natur aller Phänomene und – besonders in diesem Moment – die Natur des Leidens, das die Erde erfährt, wahrzunehmen. Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass eine solche Achtsamkeit nur dann authentisch ist, wenn sie in angemessenem Handeln zum Ausdruck kommt. Das bedeutet vor allem eine achtsame, engagierte Zuwendung zum Wohl aller Wesen in der Biosphäre und zum Wohl aller irdischen Güter, zum Wohl der Erde. Daher kann *Appamada* durchaus als Synonym für die Praxis des Öko-Anarchismus verstanden werden.

Quelle: John Clark: *What is eco-anarchism?*, in: *The Ecological Citizen*, no. 3 (Supplement C), London 2020, pp. 9-14. Aus dem Angloamerikanischen übersetzt von Jochen Schmück, der zum besseren Verständnis des Textes den Beitrag durch einige eigene Anmerkungen ergänzt hat, die mit dem Hinweis „Anm. d. Übers.“ gekennzeichnet sind.

Literatur

- Clark, John P.: *The common good: Sarvodaya and the Gandhian legacy*, in: Ders.: *The Impossible Community: Realizing communitarian anarchism*, New York, NY, USA: Bloomsbury Publishing, 2013, pp. 217-245.
- Clark, John P.: *Lessons of the Rojavan revolution*, in: Ders. (Ed.): *Between Earth and Empire: From the Necrocene to the beloved community*, Oakland, USA: PM Press, 2019, 126-139.
- Clark, John P. and Camille Martin (Eds.): *Anarchy, Geography, Modernity: Selected writings of Élisée Reclus*, PM Press, Oakland, CA, USA, 2013.
- Fitzwater, Dylan Eldredge: *Autonomy is in Our Hearts: Zapatista autonomous government through the lens of the Tsotsil language*, Foreword by John P. Clark, Oakland, USA: PM Press, 2019.
- Gandhi, Mohandas Karamchand: *An interesting discourse*, in: *Harijan* (Ahmedabad, India), vol. 8, no. 25 (August 1940), p. 262 ([online](#)). Auch in: Ders.: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 79, New Delhi: Government of India Press, India, 1999.

- Knapp, Michael, Anja Flach and Ercan Ayboga: *Revolution in Rojava: Democratic autonomy and women's liberation in Syrian Kurdistan*, London, UK: Pluto Books, 2016.
- Mumford, Lewis: *The Myth of the Machine*, 2 vols., New York: Harcourt, 1967; 1970.
- Ostergaard, Geoffrey and Melville Currell: *Gentle Anarchists: A study of the leaders of the Sarvodaya movement for nonviolent revolution in India*, Oxford, UK: Clarendon Press, 1971.
- Rockström, Johan, Will Steffen and Kevin Noone et al.: *A safe operating space for humanity*, in: *Nature* (Basingstoke/UK, New York u. Heidelberg), no. 461 (2009), pp. 472–475 ([online](#) | [PDF](#)).
- Vettickal, Thomas: *Gandhian Sarvodaya: Realizing a Realistic Utopia*, New Delhi/India: National Gandhi Museum and Gyan Publishing House, 2002.



Der amerikanische Schriftsteller und Philosoph Henry David Thoreau (1817-1862).
Quelle: Wikimedia, CC0-Lizenz.

Henry David Thoreau

Von Marlies Wanka

„Jage dem Leben nach“

Concord in Massachusetts hat heute ca. 18.000 Einwohner*innen, eine amerikanische Kleinstadt. Hier fanden, neben Lexington, die ersten Gefechte im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg statt. Samuel Prescott, ein amerikanischer Patriot, der durch seinen Mitternachtsritt bekannt wurde, stammte von hier. Er warnte die Einwohner*innen der Stadt, die englischen „Rotröcke“ konnten zurückgeschlagen werden und das war das landesweite Signal für den Unabhängigkeitskampf.

Unabhängig davon ist die Stadt auch als das Weimar der frühen USA bekannt, Nicht nur er, Thoreau, ist dort geboren, auch sein Freund Ralph Waldo Emerson, Schriftsteller und Philosoph, William Watson Goodwin, Sprachwissenschaftler.

In diese Umgebung und gesellschaftliche Situation wurde Henry David Thoreau am 12. Juli 1817 geboren. Damals hatte Concord ca. 2.000 Einwohner*innen. Sein Vater, John Thoreau, betrieb einen Krämerladen, scheiterte aber damit und stellte von nun an Bleistifte her. Auch Henry David arbeitete in dieser Fabrik, hatte sogar das Bestreben, Verbesserungen an der Produktion vorzunehmen. So erfand er durch ein kompliziertes Verfahren eine Graphitmine, die nicht mehr so leicht brach.

Henry David hatte eine unbeschwerte Kindheit, von 1833 bis 1837 studierte er an der Havard Universität. Von 1837 bis an sein Lebensende schrieb er Tagebücher, die allesamt veröffentlicht sind, „wer Tagebücher schreibt, ist Lieferant der Götter“, schreibt er selbst dazu und beschreibt, fast spirituell, die Zeichen der Natur, daneben aber auch minutiös ganz praktische, materielle Zusammensetzungen seiner Einnahmen und Ausgaben, nicht ohne seine Sparsamkeit und Bescheidenheit hervorzuheben.

Schon während seines Studiums war er als Lehrer tätig und blieb es wohl auch danach.

Damals war die Prügelstrafe nicht nur geduldet, sondern erwünscht. Thoreau weigerte sich, diese anzuwenden. Es kam zu Streit und er verließ die Schule. Zusammen mit seinem Bruder gründete er eine Privatschule. Sein Bruder erkrankte an Tuberkulose und starb 1842 schließlich daran, so dass die Schule aufgegeben werden musste. Thoreau arbeitete wieder in der Bleistiftfabrik seines Vaters.

1845. Am 12. Juli wurde er 28 Jahre alt. Diesen Geburtstag beging er bereits in seiner selbst gezimmerten minimalistischen Blockhütte am Walden-See (heute würde man Tiny House dazu sagen). „Ich zog in den Wald, weil ich selbst den Wunsch hatte, mit Überlegung zu leben“, schrieb er selbst dazu. Dort verbrachte er zwei Jahre und zwei Monate. Nach dieser Zeit verließ er die Hütte im Wald wieder mit der Begründung, er hätte nicht nur dies eine Leben zu leben und nicht genügend Zeit dazu. Thoreau starb 1862 an Tuberkulose, er wurde keine 44 Jahre alt.

„Jeder Morgen war eine frohe Aufforderung, mein Leben so einfach, und ich darf sagen, so unschuldig zu gestalten wie die Natur selbst“

Er hatte sich auf dem Grundstück seines Freundes Ralph Waldo Emerson eine 15 qm große Hütte gebaut, abseits der Zivilisation, jedoch nur ca. 5 km von seiner Heimatstadt Concord entfernt. Er verbrachte dort zwei Jahre und zwei Monate, nicht wirklich in Einsamkeit. Zu seinem Heimatdorf hatte er Kontakt, bekam wohl auch Besuche, lebte jedoch in Abgeschiedenheit. In dieser Zeit betätigte er sich auch als Landvermesser, vermaß seine Umgebung und hielt später Vorträge darüber. Man kann mit Fug und Recht sagen, in seiner Einfachheit und bescheidenen Lebensweise war er ein vielbeschäftigter Mensch.

Er beobachtete die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in Neuengland dieser Zeit, war der Meinung, dass die Bewohner*innen von Concord lebten, als wollten sie Buße tun. Als großes Unglück sah er Besitz, etwa den Besitz einer Farm an. „Wer hat sie denn zum Sklaven des Bodens gemacht?“, fragt er. Des Menschen Mühen beruht auf einem Irrtum, so Thoreau, und er führt weiter aus, dass es ein Narrenleben wäre. Der Mensch

kann sich nicht leisten, sein Leben sinnvoll zu gestalten, das würde seinen Marktwert herabsetzen.

Je weniger ein Mensch besitzt, desto freier kann er leben, muss sich nicht der Konsumgesellschaft unterwerfen, nicht trachten nach Reichtum und Macht, so Thoreau. Er beobachtete die Arbeiter an der Eisenbahn und auch seine Nachbarn, die schwitzend in der Mittagshitze ihr Feld bestellten. So kam er zu dem Schluss, dass nicht der frei ist, der eine Farm besitzt, sondern der, der gar nichts besitzt.

„Ein Mann, der viele Hektar besitzt, ist nicht reich. Vielmehr gibt er sich freiwillig als Sklave seines Besitzes hin, muss ihn verwalten und vermehren, um sich immer mehr Dinge zu kaufen, die sein Leben nur scheinbar bereichern“, schreibt er, und das ist das wesentliche in Thoreaus Einstellung, die Freiheit des Nichtbesitzens.

In dieser Zeit kamen erste Iren ins Land, die vor der Hungersnot flüchteten und in den USA nach Arbeit und Auskommen suchten. Gerade in Massachusetts gab es viele irische Wanderarbeiter, auch wegen des Eisenbahnbaus. Ihnen war er nicht wirklich wohlgesonnen. „Warum soll ich den irischen Arbeiter unterstützen, wo er doch zwei Hosen übereinander trägt“, sinnierte er. Das Trachten nach Wohlstand durch Arbeit verachtete er stets. Er lebte, wie sein Freund Nathaniel Hawthorne, Autor von *Der scharlachrote Buchstabe*, ausführte, ein „Indianerleben“. Mit Kanufahrten in den Wäldern, eigentlich ein früh praktizierter Entwurf der Lebensreformbewegung.

1857 lernte Henry David Thoreau John Brown kennen. Dieser war ein radikaler Abolitionist, der sich gegen die Sklaverei in den USA auflehnte. Als unter seiner Führung ein Waffenlager in Harpers Ferry überfallen wurde (er wollte Sklaven bewaffnen und plante mit ihnen einen Aufstand), misslang ihm dies, auch wegen mangelhafter Planung und Vorbereitung. Nicht ein einziger Sklave schloss sich an. Der versuchte Aufstand wurde sehr schnell niedergeschlagen und John Brown kam vor Gericht. Knapp zwei Monate später wurde er gehängt. Henry David Thoreau schrieb einen Essay, in dem er John Brown als bewundernswerten Kämpfer für die Abschaffung der Sklaverei bezeichnete.

Er selbst, Henry David Thoreau, prangerte die Sklaverei in seinen Schriften stets an, auch in Vorträgen, die er 1859 über John Brown hielt.

„Ich habe mir den Wahlspruch zu eigen gemacht: ‚Die beste Regierung ist die, welche am wenigsten regiert‘“

Und weiter schrieb er: „Ich sehe keinen Grund, warum der Schulmeister Steuern zahlen sollte, um den Priester zu unterstützen, der Priester aber nicht, um den Schulmeister zu unterstützen.“

Das schreibt Henry David Thoreau in seinem Essay *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat*. Er schrieb dies im Gefängnis von Concord, in dem er eine Nacht verbrachte, weil er eine Steuerschuld nicht bezahlte. Sehr bedauerte er es, dass jemand seine Schuld beglich, so dass er am nächsten Tag das Gefängnis wieder verlassen durfte.

So schrieb er: „Die Einwände, die man gegen ein stehendes Heer vorgebracht hat (...), können letztlich auch gegen eine ständige Regierung erhoben werden“, denn eine Regierung kann leicht missbraucht und verdorben werden, bevor das Volk darauf Einfluss nehmen kann. Er sagte Nein zum Krieg gegen Mexiko (1846 bis 1848). Alles, was je geschaffen wurde, ist dem Einsatz des amerikanischen Volkes zu verdanken, nicht der Regierung, nicht Wahlen, denn Regierungen, einmal gewählt, verlieren diese Tatsache sehr schnell aus den Augen und brechen ihre eigene Verfassung. „Es gibt Menschen, die sogar die Frage der Freiheit hinter den Freihandel zurückstellen“, schreibt er weiter, denn die Freiheit ging ihm über alles, und Regierungen misstraute er, mit Recht. Mit Recht ist dieses Buch DIE Anleitung zum zivilen Ungehorsam gegen Regierende.

Henry David Thoreau und seine Wirkung auf die, die nach ihm kamen

Es ist zweifelsohne faszinierend, dass ein einzelner schon so früh die Zivilisation verließ und sich in eine kleine Waldhütte zurückzog und unter einfachen Bedingungen versuchte, der beginnenden Industrialisierung zu entkommen. Er bevorzugte Selbstorganisation, Bürger, die einen Bürgermeister wählen, die Gemeinden selbst organisieren, ohne Bevormundung durch die übergeordnete Position des Staates, er war Individualist, das Individuum ging ihm über alles. Sicher war er ein gläubiger Mensch, in seinen

Schriften findet sich stets ein Gottesbezug, jedoch sah er die Göttlichkeit mehr in der Natur, in einer Frömmigkeit, die sich daraus bildete.

Er beeinflusste viele Denker nach ihm. Sowohl Leo Tolstoi, als auch Gandhi, der *Die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat* unter seinen Schülern verteilte, aber auch Martin Luther King. Auch die Lebensreformbewegung ist von ihm beeinflusst, und später alle, die aus den Städten zurück aufs Land zogen. Viele Kriegsdienstverweigerer, insbesondere Totalverweigerer, bezogen sich darauf, „keinen Dienst für den Staat“.

Selbst im Film hielt er Einzug. Douglas Sirk drehte im Jahr 1955 den Film *Was der Himmel erlaubt*, in einer Szene lässt er die Protagonistin aus dem Buch *Walden* vorlesen und ihr Gegenüber sagen: „Das ist Rons Bibel“.

Gleichwohl beziehen sich nicht ausschließlich kritische Personen oder Gruppen auf Thoreau, sondern seine erneute Bekanntheit verdankt er auch Bewegungen wie der Tiny House-Bewegung oder der Minimalismus-Bewegung. In diesen Kontexten findet eine starke Rückbesinnung auf das von Thoreau propagierte „einfache Leben“ statt und verhilft ihm zu neuer Bekanntheit. Diese Ansätze sind jedoch auch geprägt von neoliberalen Selbstoptimierungszwängen, die sich auch bei einer genaueren Lektüre von Thoreaus *Walden oder Leben in den Wäldern* finden.

Trotz aller Kritik an Staat, Armee und Eigentum konnte er seine Ansätze vor allem aus einer privilegierten Stellung heraus entwickeln. Seine Herablassung über irische Wanderarbeiter*innen und Farmer*innen spricht hier eine deutliche Sprache.



Franz Jung bei der Uraufführung seines Schauspiels *Legende* am 13. Oktober 1927
im Staatsschauspiel Dresden. Quelle: Wikimedia, CC0-Lizenz.

Franz Jung und die Zeitschrift *Gegner* am Vorabend der „Machtergreifung“

Von Bernhard Rusch

Rahmenbedingungen

Dass Deutschland 1933 nationalsozialistisch wurde, war keineswegs ein Unfall, aber auch kein unabwendbares Schicksal, eher war die „Machtergreifung“ Ausdruck und gewissermaßen Vollendung des revolutionären Potenzials in Deutschland seit Ende des Ersten Weltkriegs. Es ging dabei sicher auch um Teilhabe und Gerechtigkeit. Entscheidender dürfte aber die katastrophale wirtschaftliche Lage seit 1929 gewesen sein, ausgelöst durch den New Yorker Börsencrash. In der Folge kam es in Deutschland zum Abzug ausländischen Gelds, zum massiven Rückgang der Industrieproduktion und zu einem damit verbundenen Anstieg der Arbeitslosigkeit auf über sechs Millionen Menschen. Verstärkt wurde die Misere durch den Versuch der Regierung Brüning, der Krise durch einen Sparkurs zu begegnen. Antisemitismus spielte Anfang der 1930er Jahre dabei sicher auch eine Rolle, wenn auch noch nicht die, die er mit dem zu diesem Zeitpunkt noch unvorstellbaren Holocaust erreichen sollte, eher als diffuses Feindbild des kapitalistischen Ausbeuters.

Letztlich war es auch ein Aufstand des Kleinbürgers und Arbeiters gegen die Eliten im In- und Ausland. Dass diese antikapitalistische Stimmung nicht von links genutzt werden konnte, lag auch – vielleicht sogar vor allem – an der moskauhörigen Kaderorganisation der KPD. Sie hatte es geschafft, alle anderen linksradikalen Strömungen, vor allem anarchistische, an den Rand und in die Bedeutungslosigkeit von Splittergruppen zu verdrängen, teils begünstigt durch ideologische Flügelkämpfe innerhalb des linken Spektrums. Ihre Schlagkraft hatte die KPD durch die Finanzierung aus der Sowjetunion, organisatorisch durch die Ausrichtung auf die Moskauer Parteizentrale. Deren Zielsetzung lag aber anders als nach dem Krieg nicht mehr in der Unterstützung der Weltrevolution, sondern vor allem in

der Konsolidierung des staatskapitalistischen Systems der UdSSR. Bei deren Streben nach einem gleichberechtigten Platz im Konzert der europäischen Mächte wäre das Anstiften von Unruhen oder eines kommunistischen Umsturzes in Deutschland kontraproduktiv gewesen.

Dass die Sowjetunion bei der Umsetzung eigener Interessen keine Rücksicht auf andere Länder nahm, zeigte spätestens der Hitler-Stalin-Pakt, mit dem man ja nicht nur dem kommunistischen Widerstand in Deutschland in den Rücken fiel, sondern auch ein freies Land in großen Teilen dem Zugriff des faschistischen Deutschland opferte.

In Deutschland gab es 1933 aus anderen Richtungen, von Gewerkschaften, der SPD, Kirchen oder Intellektuellen, keinen nennenswerten Protest. Da ein Regime gegen die Hälfte der Bevölkerung nicht allein auf Gewalt-herrschaft dauerhaft etabliert werden kann, muss unterstellt werden, dass die geistige Grundstimmung in Deutschland in vielen Punkten, wenn nicht sogar überwiegend, mit den Ansichten der neuen Machthaber irgendwie kompatibel gewesen sein muss.

Die Zeitschrift *Gegner*

Auf der Suche nach Gegenpositionen vor 1933 sollen im Folgenden einige Beiträge und Beiträger der ab 1931 erschienenen Zeitschrift *Gegner* kurso-risch¹ betrachtet werden. Die Zeitschrift wurde bis 1932 von Franz Jung herausgegeben, der schon als Dadaist, Revolutionär, sogar linker Terrorist, Fabrikleiter in Russland, aber auch Schriftsteller, Wirtschaftsjournalist und Makler in Erscheinung getreten war. Zur politischen Ausrichtung meint er im Rückblick, dass „von einem Dutzend Gegnern auf allen Gebieten genü-gend Beachtliches gegen die Zeit und die drohende nationalsozialistische Machtübernahme gesagt worden ist.“² Dass die erhoffte Wirkung ausblieb, nimmt er resignierend zur Kenntnis, als Grund nennt er die kurze Zeit ihres Bestehens, in der eine nachhaltige Entwicklung nicht möglich gewesen sei, somit auch die Zielsetzung, „eine Plattform zu schaffen und den Weg offen

¹ Es lagen für diesen ersten Versuch die beiden ersten Ausgaben aus dem Jahr 1931 vor, sowie weitere Texte von Raoul Hausmann und Franz Jung aus späteren Ausgaben.

² Franz Jung: *Der Weg nach unten*, Leipzig: Reclam, 1991, S. 378.

zu lassen für das Aggressive und das Zukunftsträchtige in dieser verrottenen Zeit“³, keine Wirkung entfalten konnte.

Hinsichtlich der Gegnerschaft zum Nationalsozialismus stellt man beim Betrachten der vorliegenden Beiträge allerdings fest, dass die so eindeutig kaum vorkommt. Ohnedies vertrat der *Gegner* kein Programm, weil – wie es in einem prinzipiellen Text in der dritten Ausgabe hieß – „diese Zeitschrift nicht der Wahrheit und nicht dem Glauben, sondern dem Zweifel dient.“⁴ Dieser Zweifel bezog sich auf „[die] Gültigkeit des Bestehenden“ und die „soziale[n], wirtschaftliche[n] und kulturelle[n] Perspektive[n] der Zukunft“⁵, damit aber immer auf die aktuellen Verhältnisse und deren Vertreter.

Dabei wurde weder wissenschaftlich gearbeitet noch investigativ recherchiert. Das hätte die Möglichkeiten der Zeitschrift überstiegen. Stattdessen wurden aus erreichbaren Quellen eigene Meinungen entwickelt, die dann durchaus polemisch oder satirisch überspitzt werden konnten, wie an folgendem Zitat erkennbar:

„... ich habe Ihre Minister besucht, durchwegs gemütliche Menschen. Sie arbeiten zweifelslos soviel, daß sie kaum Zeit haben zu schlafen. Sie haben immer etwas vor, was sie am Nachdenken hindert, und immer ist etwas los, was dann zunächst wichtiger ist, als das, was entschieden werden müßte.“⁶

Gelegentlich geht es auch gegen konkrete Personen wie einen Geheimrat Kastl und dessen Versagen dabei, Geschäfte mit der Sowjetunion zu machen: „Nun begann er traditionsgemäß sämtliche Gelegenheiten zu versäumen.“⁷ Da derartige Angriffe nur gegen Amtsinhaber einen Sinn ergeben, blieb die ebenfalls oppositionelle NSDAP weitestgehend unerwähnt. Wenn überhaupt, unterstützte man sie ungewollt in ihrem Kampf gegen die bestehenden Institutionen. Und abgesehen davon bildeten Politik und Wirtschaft in der Zeitschrift nur einen Schwerpunkt, ansonsten werden Sport, Theater, Lyrik und der Literaturbetrieb, aber auch Freikörperkultur oder

³ Ebd., S. 377.

⁴ Franz Jung: *Die Zeit steht still* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 48-50, hier S. 50.

⁵ Jung: *Der Weg nach unten* (vgl. Anm. 2), S. 366.

⁶ on: *Spiegel an der Wand*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 3.

⁷ x x x: *Der deutsche Wirtschaftsgeneralstab*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 7 f., hier: S. 7.

Okkultismus behandelt, meist aus theoretischen und grundsätzlichen Blickwinkeln. Somit war der *Gegner* ohnehin nicht als politisches Kampfblatt ausgerichtet.

Ernst Fuhrmanns grundlegende Ansätze

Mit Ernst Fuhrmann, einem Privatgelehrten, hob Franz Jung rückblickend einen Mitarbeiter als prägend für die Zeitschrift hervor: „[...] wenn überhaupt jemand, so hat Ernst Fuhrmann der Zeitschrift zu ihrer eigenen Atmosphäre verholfen.“⁸ Dass dessen Mitarbeit allerdings in der Tagespolitik hilfreich oder wirkungsvoll gewesen wäre, ist kaum vorstellbar. Denn er interpretierte das Weltgeschehen in sehr langen Zeiträumen und meist unter biologischen Prämissen. Er suchte in den vergangenen Jahrtausenden die Antworten für die Zukunft bzw. erwartete, dass die Gegenwart Rückschlüsse auf prähistorische Zeiten ermögliche, „daß durch die fortschrittlichste Einsicht die allerältesten Erkenntnisse der Menschheit wieder erreicht werden.“⁹

Er war überzeugt, dass nichts verloren ging, materiell wie geistig, allerdings war in diesem Weltbild der Mensch eher Objekt als Subjekt, wie er ausführte:

„Welche Veränderungen die Natur mit dem Menschen vorhat, und an welchen Veränderungen er selbst vielleicht durch Widerstand gegen das Natürliche großen Anteil hat, ist schwer zu übersehen, aber solche Prozesse geschehen absolut ohne den Menschen, ohne sein Denken und nur in sehr langen Zeitläufen.“¹⁰ Oder auch noch pointierter an anderer Stelle: „Ja, gegenüber der Natur ist der Mensch durchaus der Gehorchende und nichts als das.“¹¹

⁸ Jung: *Der Weg nach unten* (vgl. Anm. 2), S. 381.

⁹ Ernst Fuhrmann: *Grundriß einer Biosophie*, in: Ders.: *Grundformen des Lebens. Biologisch philosophische Schriften*, ausgewählt u. mit einem Nachwort versehen v. Franz Jung, Heidelberg / Darmstadt: Verlag Lambert Schneider, 1961, S. 18-26, hier: S. 23.

¹⁰ Ernst Fuhrmann: *Die Angst als soziales Problem*, in: Ders.: *Grundformen des Lebens, Biologisch philosophische Schriften*, ausgewählt u. mit einem Nachwort versehen v. Franz Jung, Heidelberg / Darmstadt: Verlag Lambert Schneider, 1961, S. 182-187, hier: S. 187.

¹¹ Fuhrmann: *Grundriß einer Biosophie* (vgl. Anm. 9), S. 19.

Jung umschrieb Fuhrmanns Außenseiterrolle damit, dass er zu denen gehöre, die „die Leute in den Verlagen mit hochgezogenen Augenbrauen und wissendem Lächeln“¹² ablehnen.

Aber auch die Leser des *Gegners* dürften sich gewundert haben, wenn er die Notwendigkeit einer vom Staat unabhängigen Universität damit begründete, dass

„zu dieser neuen Arbeit ein Grad von Skeptizismus gegenüber dem bisher erreichten aufgebracht werden müßte, wie ihn Hochschullehrer, die gezwungen sind, fortgesetzt zu lehren und Positives zu lehren, nicht in ihrem Herzen haben können und dürfen.“¹³

In seinem Beitrag zum *Staatskapitalismus* stellt er den staatlich gelenkten Kapitalismus einem Massenkaptalismus entgegen und führt als Beispiele für letzteren die Vorstellung an, dass sich jeder US-Amerikaner irgendwann eine Europa-Reise und jeder Schweizer elektrische Haushaltsgeräte leisten könne. Beides erscheint ihm als seltsam, da man im ersten Fall für sein Geld nur ein Erlebnis bekäme, im zweiten das Geld für die Haushaltsgeräte – nach einer nicht dargelegten Rechnung – fünf Millionen Arbeitskräfte im eigenen Land ersetzen würde. Dass er Russland als positives Beispiel für den Staatskapitalismus anführt, dürfte die gewünschte Zielgruppe eher angesprochen haben als die Feststellung, dass eine Revolution in Deutschland unmöglich gewesen sei, weil „kein Schema auszudenken war, für das man hätte eindeutig kämpfen können.“¹⁴

Damit wird ein sehr passiver Standpunkt vertreten, dem man aus einem anarchistischen Blickwinkel durchaus zustimmen könnte. Fuhrmanns Gedanken jedoch mit Begriffen wie „Individual Anarchismus“ in Verbindung zu bringen, lehnte Jung nach dessen Tod allerdings entschieden ab, denn: „mit Politik haben alle Arbeiten F[uhrmann; B.R.]’s überhaupt nichts zu tun“¹⁵

¹² Jung: *Der Weg nach unten* (vgl. Anm. 2), S. 380.

¹³ E. F. [d.i. Ernst Fuhrmann]: *Brauchen wir eine unabhängige Universität?*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 17 f., hier: S. 18.

¹⁴ Ernst Fuhrmann: *Staatskapitalismus*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 10 f., hier: S. 10.

¹⁵ Franz Jung an Cläre Jung am 30.12.1956, in: Ders.: *Briefe 1913-1963*, hrsg. v. Sieglinde und Fritz Mierau, Hamburg: Edition Nautilus, 1996 (= *Franz Jung Werke*; 9/2), S. 549-552, hier: S. 550.

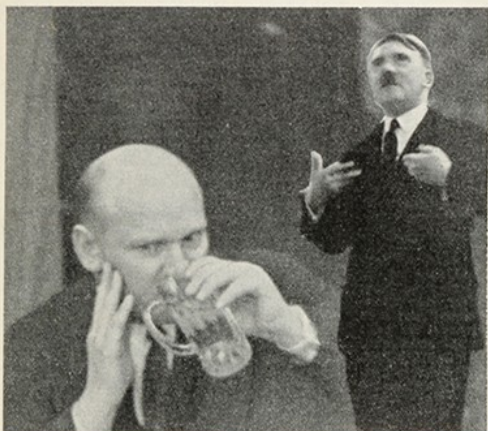
20. APRIL 1932

50 Pfg.

Gegner

FÜR NEUE EINHEIT

HALBMONATSSCHRIFT



Die Partei
der Verzweifelten

Die Parteien sterben – wir wollen leben!

Spiegelfechterei im Z.-K. / Opportunismus als Partei
Weigand von Miltenberg: Der braune Bankrott
Curt Neulaender: Wirtschaftskrise und Staatsführung
Adrien Turel: Zur Ehrenrettung des Journalismus
Heinz Zucker: Kritik der Gespräche!
C. C. Bock: Kritik der Gebärden!

HEFT 8 / HERAUSGEBER: FRANZ JUNG / SCHRIFTFLEITER: HARRO SCHULZE-BOYSEN

Die von Franz Jung herausgegebene Zeitschrift *Gegner*, Ausgabe vom 20. April 1932.

Derart grundsätzliche Überlegungen wie die Fuhrmanns hätten trotzdem zu einer Bewusstseinsänderung beim Leser beitragen können, was vermutlich auch der Grund für die Publikation war. Für die Erreichung dieses Ziels fehlte es aber wie oben erwähnt an der Zeit.

Adrien Turel

Mit Adrien Turel kam ein anderer Mitarbeiter zum *Gegner*, der sich mit eigenwilligen Theorien hervortat. Er baute in seinem Buch *Die Eroberung des Jenseits*¹⁶, das Jung seiner Meinung nach stark beeindruckt hatte, ebenfalls ein biologisch geprägtes Modell auf, das den Übergang von verschiedenen Zuständen, er nannte sie dynamisch und genetisch, mal in Ruhe, mal in Bewegung, als naturgegeben und für jedwede Weiterentwicklung erforderlich beschrieb. Jung schien daraus tatsächlich grundlegende Erkenntnisse für sich abzuleiten. Zumindest schrieb er in dem Aufsatz *Der neue Mensch*, auf den weiter unten eingegangen wird, für den Leser kaum nachvollziehbar: „Nichts hindert den Menschen, dynamische Lebensäußerungen in genetische umzuwandeln und den Schein zu erwecken, sich damit auf eine höhere Stufe zu schrauben.“¹⁷

Dass Turel in seinen Ausführungen das Grauen von Menschen vor Insekten damit erklärt, dass deren Proportionen (u. a. mit dem verhältnismäßig großen Kopf) den geborenen Menschen an seine Embryoexistenz erinnern, erscheint etwas absurd, ebenso wie die angebliche Abneigung des Menschen gegen Pflanzenformen wegen deren Schamlosigkeit, die sich im offenen Zeigen von Verdauungs- und Geschlechtsorganen manifestiere. Beruhigend für den Leser mag die nach Turels Meinung unvermeidliche Entwicklung der Gesellschaft zum Sozialismus gewesen sein, eine Hilfestellung gegen den Nationalsozialismus war es aber nicht. Zudem versuchte – nach Jung – Turel, „Von allen Mitarbeitern [...] am sichtbarsten eine Art Brücke zum Nationalsozialismus zu bilden [...], den er zwar analysiert, aber nicht verstanden hat.“¹⁸

¹⁶ Adrien Turel: *Die Eroberung des Jenseits*, Berlin: Rowohlt, 1931.

¹⁷ Franz Jung: *Der neue Mensch* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 32-38, hier: S. 33.

¹⁸ Jung: *Der Weg nach unten* (vgl. Anm. 2), S. 381 f.

Turel selbst war übrigens von der unmittelbaren Wirkung seines Werks gar nicht ausgegangen, wie er in seinen Erinnerungen behauptet:

„Ich hatte das Gefühl, ein Testament zu Papier zu bringen, das von meiner Umwelt erst verstanden werden würde, wenn der Morphinrausch des Hitler-tums dem entsprechenden welthistorischen Katzenjammer gewichen sein würde.“¹⁹

Turel irrte allerdings, da seine Schrift auch nach 1945 nicht verstanden wurde. Bemerkenswert ist jedoch, dass er behauptet, darin Fuhrmann vergleichbar, wenn auch nicht so konsequent, für eine ferne Zukunft zu schreiben.

Zur Arbeit Jungs als Herausgeber des *Gegners* behauptet er in seinen Erinnerungen, dass Jung die Beiträge und Beiträge wie Schachfiguren gegeneinandergesetzt habe. Er selbst sei von Jung zur Mitarbeit nur gebeten worden, um ein Gegengewicht zu dem – nach seinen Worten – an „Schreibmaschinen-Diarrhöe“²⁰ leidenden Ernst Fuhrmann zu bilden. Man kann sich das bei Jung, dem „mastermind“²¹ der frühen Dada-Jahre, durchaus vorstellen. Einer Gruppendynamik war es nicht unbedingt förderlich, wenn man Personen zusammenbrachte, die sich gegenseitig ablehnten. So schrieb Karl Otten 1961 rückblickend: „Ich war von jeher der Auffassung, T[urel; B.R.] war nicht ganz recht im Oberstübchen [...]“²². Und schon vor Erscheinen des *Gegners* sah sich Hausmann 1924 als „unbedingter Gegner“²³ Turels.

¹⁹ Adrien Turel: *Bilanz eines erfolglosen Lebens*, Hamburg: Edition Nautilus 1989, S. 257.

²⁰ Ebd., S. 258.

²¹ Richard Huelsenbeck: *Reise bis ans Ende der Freiheit. Autobiographische Fragmente*, aus dem Nachlaß hrsg. v. Ulrich Karthaus u. Horst Krüger, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984, S. 159.

²² Karl Otten an Franz Jung, 5.3.1961, in: Fritz Mierau (Hrsg.): *Almanach für Einzelgänger*, Hamburg: Edition Nautilus, 2001, S. 65.

²³ Raoul Hausmann an Hanns Fischer am 13.4.1924, in: Ders.: *Dada-Wissenschaft. Wissenschaftliche und technische Schriften*, hrsg. v. der Berlinischen Galerie – Landesmuseum für Moderne Kunst, Fotografie und Architektur, bearbeitet v. Arndt Niebisch, Hamburg: Philo Fine Arts, 2013, S. 171.

Die Nähe Raoul Hausmanns zu „deutschen“ Wissenschaften

Ein anderer Beiträger des *Gegners* war Jungs Mitstreiter aus Dada-Zeiten Raoul Hausmann. Seit den 1920er Jahren beschäftigte der sich recht intensiv, wenn auch eigenwillig, mit wissenschaftlichen Theorien.

Er „stellte sich in seinen wissenschaftlichen Texten gegen den akademischen Mainstream seiner Zeit und suchte seine Weltmodelle bei Theoretikern, die außerhalb oder doch am Rande des universitären Betriebs standen“²⁴, wie der Germanist Arndt Niebisch meint.

Einer dieser Theoretiker war der Elektrotechniker Johannes Zacharias, der Phänomene wie Gravitation, Magnetismus oder den elektrischen Stromkreis ausschließlich über Druckkräfte zu erklären versuchte.²⁵ Er bewegte sich damit im Rahmen der sog. „Äthertheorie“, die als Grundlage der Übertragung von Kräften annahm, dass der Weltraum mit einer Substanz, dem Äther, gefüllt sein müsse. Diese Theorie gehörte durchaus zum Mainstream der Physik, wurde erst durch Albert Einsteins Relativitätstheorie überflüssig. Zacharias jedoch gehörte genauso wenig zu den anerkannten Wissenschaftlern wie der österreichische Ingenieur Hanns Hörbiger, dessen „Welteislehre“ eine weitere Theorie war, mit der sich Hausmann recht lange und umfassend beschäftigte, die mit ihrer Idee eines ewigen Kampfes von Sonne und Eis im All zwar faszinierend, aber auch bald widerlegt war.

Im Dritten Reich war diese Theorie dennoch präsent, wohl auch weil sie mit Adolf Hitler²⁶ und Heinrich Himmler zwei prominente Anhänger hatte. Man kann Hausmann nicht vorwerfen, dass seine Interessen von den Nazi-Größen geteilt wurden. Er war sich dieses Umstands sogar bewusst und wollte bei seinem Eintreten für die Theorie kein „Hittler’sches Funktionsge-

²⁴ Arndt Niebisch: *Einleitung*, in: Raoul Hausmann: *Dada-Wissenschaft. Wissenschaftliche und technische Schriften*, hrsg. v. der Berlinischen Galerie – Landesmuseum für Moderne Kunst, Fotografie und Architektur, bearbeitet v. Arndt Niebisch, Hamburg: Philo Fine Arts, 2013, S. 17–68, hier S. 55.

²⁵ Vgl. Ebd., S. 52 f.

²⁶ Wolfram Pyta nennt Hitlers Begeisterung für Hörbigers Theorie als Beispiel dafür, dass Hitler „Außenseiter, die mit großem Gedankenwurf deuteten, den skrupulösen, sich auf harte Empirie verlassenden Wissenschaftlern vorzog.“ (in: Wolfram Pyta: *Hitler. Der Künstler als Politiker und Feldherr. Eine Herrschaftsanalyse*, Siedler: München, 2015).

setz für den nationalsozialistischen Universalwelteisstaat Deutschland“²⁷ verfassen.

Seine ungewollte Nähe zur falschen Seite zeigte sich allerdings auch bei dem Alchimisten Paracelsus, der später von der NS-Propaganda als Vertreter der „deutschen Medizin“ unter anderem in einem biographischen Film vermarktet wurde. Hausmann wollte ihm im *Gegner* Gerechtigkeit widerfahren lassen, in „eine[m] Angriff auf den modernen Wissenschaftsbetrieb in der Form [...], dass man brutal aufdeckt, wie diese Herren die obengenannten Männer und ihre Arbeiten [...] ausbeuten [...]“²⁸. Mit den obengenannten Männern meinte er vor allem Paracelsus und den auf dessen Lehren aufbauenden Ingenieur und Mediziner Carl-Friedrich Zimpel.

Basierend auf seinen Erkenntnissen polemisierte Hausmann im *Gegner* in seinem Beitrag *Trommelfeuer der Wissenschaft*²⁹ massiv gegen Albert Einstein und dessen Relativitätstheorie. Einstein wird auch auf der persönlichen Ebene angegriffen, als „[f]röhlicher Kammerspeck, in dem eine ängstliche Spitzmaus das Gesicht vorstellt.“³⁰ Letztlich vertritt Hausmann hier, wenn auch ungewollt, Positionen der sog. „Deutschen Physik“ und nimmt mit seinen Angriffen auf Einstein – wenn auch anders motiviert – die Hetze der Nazis vorweg. Insofern kann man nicht nur bei Hausmanns allgemeinen Überlegungen, sondern auch sehr konkret in diesem Aufsatz – Hintergrund und Intention beiseitelassend, da für den Leser sowieso nicht nachvollziehbar – im Ergebnis eine weitest gehende Deckung der Positionen Hausmanns mit denen der Nationalsozialisten feststellen.

In dieser Deutlichkeit handelte es sich aber um einen Einzelfall, der herausgegriffen wurde, um zu zeigen, dass eine im konstruktiven Sinne alles anzweifelnde Publikation sich gerade dadurch in unerwünschte Gesinnungsgemeinschaften begeben konnte. Der Aufsatz zeigt aber auch, dass

²⁷ Raoul Hausmann an Hanns Fischer am 13.4.1924 (vgl. Anm. 23), S. 173.

²⁸ Raoul Hausmann an Franz Jung am 2.7.1931, in: Eva Züchner: *Scharfrichter der bürgerlichen Seele. Raoul Hausmann in Berlin 1900-1933. Unveröffentlichte Briefe, Texte, Dokumente aus den Künstler-Archiven der Berlinischen Galerie*, Berlin: Berlinische Galerie, 1998, S. 372.

²⁹ Raoul Hausmann: *Trommelfeuer der Wissenschaft*, in: Ders.: *Sieg, Triumph, Tabak mit Bohnen. Texte bis 1933*, München: edition text + kritik, 1982, S. 156-161.

³⁰ Ebd., S. 157.

man die eigene Linie, die eigenen Überzeugungen, unabhängig von parteitaktischen Überlegungen zum Ausdruck brachte.

Der Herausgeber Franz Jung

Als Herausgeber vertrat Franz Jung die verschiedenen Beiträge und das, was von ihnen veröffentlicht wurde. Eine Art roter Faden ergab sich aus der Zusammenstellung und Ergänzung mit eigenen Beiträgen, vielleicht so durchkomponiert, wie es Turel beschrieb. Wenn man unterstellt, dass viele der nicht namentlich gezeichneten Texte aus seiner Feder stammten, hielten auch seine eigenen Arbeiten das Ganze zusammen.

Neben Aufsätzen zu Kultur und Wirtschaft fällt auf, dass der *Gegner* immer wieder in Bereiche der Esoterik und von Verschwörungserzählungen abrutschte, beispielsweise wenn die Befreiung des Proletariats von der Freikörperkultur abhängig gemacht wurde oder eigentlich anerkannte Wissenschaften verunglimpft wurden: „Denn das ist der Krebschaden der Psychatrie, daß sie keine Wissenschaft ist.“³¹ Bezeichnend für die Gedankenwelt manches Mitarbeiters ist in diesem Zusammenhang auch die Stelle aus einem Brief Rolf Mayrs an Hausmann: „Und nur weil die meisten Menschen teils aus Unwissenheit, teils aus Raummangel zu wenig atmen, gibt es so viele Neurosen.“³²

Dass Jung selbst ungewöhnlichen Theorien nicht ganz abgeneigt war, zeigt sein Text *Die große Trommel*, in dem er das Verhältnis der Geschlechter zueinander auf Basis rhythmischer Überlegungen interpretiert:

„Sie [Die große Trommel; B.R.] schafft die große Ebene der Empfindungen, auf der sich die Geschlechter begegnen, völlig unbeschwert von dem zusammengelebten Ballast des Tagwerks.“³³

³¹ W. H.: *Humbug als Wissenschaft*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 16 f., hier: S. 16.

³² Rolf Mayr an Raoul Hausmann am 4.7.1931, in: Eva Züchner: *Scharfrichter der bürgerlichen Seele. Raoul Hausmann in Berlin 1900-1933. Unveröffentlichte Briefe, Texte, Dokumente aus den Künstler-Archiven der Berlinischen Galerie*, Berlin: Berlinische Galerie, 1998, S. 377.

³³ Franz Jung: *Die große Trommel* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 74-79, hier: S. 74.

Nebenbei führt er dabei Gedanken und Begrifflichkeiten des von Sigmund Freud und Carl Gustav Jung in die Bedeutungslosigkeit gedrängten und damit schon damals fast vergessenen Psychologen und Psychiaters Otto Gross ein.

Bei wirtschaftlichen Themen spielten der Vertrag von Versailles explizit, die Kriegsfolgen allgemein und die daraus resultierende Abhängigkeit Deutschlands vom Westen eine große Rolle. Jung unterstellt der Regierung an einer Stelle sogar, Deutschlands Entwicklung in „eine technisch hochentwickelte Kolonie“³⁴ zu betreiben. An anderer Stelle wird die Sparpolitik der Regierung Brüning wie folgt kommentiert: „Es ist, um mit den Regierenden zu sprechen, schon kaum mehr Gelegenheit gegeben, Opfer zu bringen, weil schon alle geopfert sind.“³⁵ Gleichzeitig weist er darauf hin, dass diese Verelendung auch Ziel der Spekulation sei: „die Spekulation des Kapitals geht auf den eigenen Zusammenbruch“³⁶. Im Verhältnis zur Programmatik der – vor allem frühen – NSDAP kann man eine gewisse Deckung der Grundausrichtung feststellen, was eine antisemitisch anmutende Bemerkung in einer kurzen Notiz zu Problemen österreichischer Sparkassen nach Zusammenbruch der Wiener Kreditanstalt nicht besser macht: „Auch Baron Rothschild sucht nicht nur zufällig auf den mondänen Rennplätzen Erholung.“³⁷

Konkret anarchistische Ansätze lassen sich nur im ersten Beitrag Jungs in der ersten Ausgabe des *Gegners, Der neue Mensch*, erkennen. Hier spricht er sich für den kollektiven Menschen im Gegensatz zum „individualistischen Herdenmenschen“³⁸ aus. Er stellt dabei auch klar, dass „Kollektivismus [...] nicht die Zweckgemeinschaft der Schwachen“³⁹ sei, es also nicht nur um den Zusammenschluss von ‚Unterschichten‘ ging. In dieser neuen Gesellschaft sah er den Menschen „frei von Besitzvorstellungen, frei von

³⁴ Franz Jung: *Das goldene Zeitalter* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 67-73, hier: S. 73.

³⁵ Franz Jung: *Getarnte Spekulation* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 83-85, hier: S. 84.

³⁶ Ebd., S. 85.

³⁷ Ohne Namen: *Splitter aus Österreich*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 9.

³⁸ Jung: *Der neue Mensch* (vgl. Anm. 17), S. 32.

³⁹ Ebd., S. 33.

den daraus resultierenden ethischen Bindungen, frei vom Zwang bestimmter gesellschaftlicher Pflichten“⁴⁰.

Dieser gesellschaftliche Entwurf war sicher auch als Gegenmodell zum Nationalsozialismus gedacht. Eine Abgrenzung in Begrifflichkeiten gelingt jedoch nicht immer: bei der Definition des Anarchisten spricht Jung davon, dass „zu seiner Rasse [...] Einzelmenschen und Völker, von denen die Überlieferung aus Jahrtausenden spricht, ebenso wie Menschen dieser Zeit und die Volksgemeinschaft der Zukunft [gehören]“.⁴¹ Die Rasse als Ordnungsbegriff wurde zwar erst durch die Nationalsozialisten diffamiert, die Volksgemeinschaft hingegen ist in beiden politischen Lagern gleichermaßen positiv besetzt, lediglich in der Frage, wer dazugehört, gibt es deutliche Unterschiede.

Auch mit dem Satz: „Luft muss sein, der heute zum Schlagwort gewordene größere Lebensraum“⁴², greift Jung ein beliebtes Stichwort der völkischen Kreise auf, die Forderung nach zusätzlichem Lebensraum. Geprägt durch das 1926 erschienene Buch *Volk ohne Raum* von Hans Grimm⁴³. Dessen Forderung nach Kolonien wurde von den Nazis in die nach Lebensraum im Osten umgemünzt.

Selbst der zusammenfassende Satz: „Diese Revolution ist im vollen Gange und an ihrem Endsieg ist nicht zu zweifeln“⁴⁴, könnte aus einem Programm der NSDAP stammen, die ja ihre Vorgehensweise auch als Revolution, wenn auch als ‚nationale‘, verstand.

Politische Einordnung

Dass Begriffe und Themen in einer selben Zeitepoche mit denen des politischen Gegners überlappen, wenn nicht sogar identisch sind, dürfte eher normal sein. Die Tatsache ist auch weniger ein Hinweis darauf, dass der

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., S. 32.

⁴² Ebd., S. 37.

⁴³ Carl Zuckmayer vermutete 1943 übrigens in seiner für den amerikanischen Geheimdienst erstellten Übersicht von in Deutschland verbliebenen Kulturschaffenden, dass Grimm „kein Nazi, sondern ein vereinsamter, deutschnationaler Eigenbrödlerr“ sei, in: Carl Zuckmayer: *Geheimreport*, München: dtv, 2007, S. 163.

⁴⁴ Jung: *Der neue Mensch* (vgl. Anm. 17), S. 36.

Gegner Nazi-Parolen übernahm, als dass damals die Nazis Themen von allgemeinem Interesse mit gängigen Begriffen aufnahmen. Viele dieser Begriffe wurden erst durch ihre Verwendung im „Dritten Reich“ zu belasteten, fallen daher heute beim Lesen auf und führen ggf. zu Fehlinterpretationen. Ähnliches gilt für Meinungen wie die pseudowissenschaftlichen Äußerungen Hausmanns oder die Ablehnung des Vertrags von Versailles.

Auf der anderen Seite kommen dann, beispielhaft wurde Ernst Fuhrmann genannt, die ganz großen Perspektiven zu Wort. Jung dachte Zeit seines Lebens sehr visionär und war wohl überzeugt, mit dem *Gegner* Teil eines Veränderungsprozesses sein zu können: „jetzt [...], wo ein für Jahrzehnte bisher Eingefrorenes in Fluss kommt, und wir alle Kräfte daran setzen müssen, uns darin eine Position zu schaffen und diese Position scharf zu präzisieren.“⁴⁵ Diese präzise Position lässt sich nur bedingt nachvollziehen. Die Wirkung blieb ohnehin aus.

Jung verfolgte mit dem *Gegner* – wie eigentlich in seinem ganzen Leben – nicht massentaugliche Ziele und Ideen, die sich auch später nicht durchsetzten. Daher ist die Zeitschrift insgesamt mehr oder weniger in Vergessenheit geraten. In der Gegenwart fast prophetisch erscheinende Aussagen, wie: „Heute lacht man nicht mehr, wie noch vor Jahren, wenn jemand in Deutschland von einem bereits merkbar eingetretenen Klimawechsel andeutungsweise berichtet“⁴⁶, bilden die Ausnahme. Die Beiträge sind doch größtenteils in der damaligen Gegenwart verwurzelt, so dass selbst die Zukunftsvisionen überholt sind oder erscheinen.

1931 ging es noch nicht um den Kampf gegen den Faschismus, sondern um eine fundamentale Opposition gegen herrschende Zustände, die auf der Idee eines anderen Gesellschaftsmodells beruhte. Um Jung gerecht zu werden, muss man auch berücksichtigen, dass 1931 die NSDAP zwar im Reichstag mit 18% zweitstärkste Kraft war, aber wiederum auch nur zweitstärkste Kraft. Bisher hatte sich in der Weimarer Republik in einer Vielzahl von Koalitionsregierungen nie eine Partei inhaltlich wirklich durchsetzen können. Dass die NSDAP zwei Jahre später nicht nur eine Wahl deutlich gewinnen,

⁴⁵ Franz Jung an Raoul Hausmann am 22.6.1931, in: Ders.: *Briefe 1913-1963*, hrsg. v. Sieglinde und Fritz Mierau, Hamburg: Edition Nautilus, 1996 (= *Franz Jung Werke*; 9/2), S. 152 f., hier: 153.

⁴⁶ Ohne Namen: *Wird Deutschland Steppe?*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 25 f., hier: S. 25.

sondern in unmittelbarer Folge die Republik in eine Diktatur umbauen würde, war nicht absehbar.

In einem Artikel über den Kapitalismus werden sogar KPD (damals mit 12% noch nicht komplett abgeschlagen) und NSDAP gleichberechtigt als „Eckpfeiler“ einer „die tiefe Seele des Volkes aufwühlenden Bewegung“⁴⁷ bezeichnet. Aus anarchistischer Sicht war die Verwandtschaft der beiden autoritären Ansätze schon damals zu erkennen, damit aber auch, dass man bei beiden keine echten Verbündeten finden würde.

Erst Jungs letzter Beitrag für den *Gegner* beschäftigte sich direkt mit der NSDAP, ohne ihren Namen zu nennen. Er bezeichnet sie als „Partei der Verzweifelten“ und richtet die Ziele der Zeitschrift neu aus: „Vor dieser Partei der Verzweifelten [...] einen Widerstand aufzurichten, das ist unser Ziel.“⁴⁸ Franz Jung verließ den *Gegner* 1932, da er aufgrund der dem Verlag und damit auch ihm im sog. ‚Bauhüttenskandal‘ vorgeworfenen Devisenvergehen⁴⁹ untertauchen musste. Insofern kann man nur vermuten, wie der konkrete Widerstand ausgesehen hätte.

Bewertung

Nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb Jung an das International Rescue and Relief Committee: „[...] ich [...] gebe 1930 eine Zeitschrift gegen den Nationalsozialismus, ‚Der Gegner‘, heraus, die schon 1932 illegal wurde [...]“⁵⁰. Daran war fast gar nichts richtig, noch nicht einmal der Name. Es ging hier aber vor allem darum, bei den Behörden einen günstigen Eindruck zu erwecken, um in die USA einreisen zu können.

⁴⁷ Herbert Herold: *Seelenfang*, in: *Gegner*, 2. Jg., 1931, Heft 1, S. 6-8, hier: S. 8.

⁴⁸ Franz Jung: *Die Parteien sterben – wir wollen leben!* (1932), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 95-97, hier S. 96.

⁴⁹ Es ging darum, den Bau von Wohnungen (heute würde man von Schaffung bezahlbaren Wohnraums sprechen) in Frankreich gemeinsam mit der französischen Zeitschrift *Plans* zu finanzieren.

⁵⁰ Franz Jung an Sheba Strunsky, International Rescue and Relief Committee, am 1.7.1947, in: Ders.: *Briefe 1913-1963*, hrsg. v. Sieglinde und Fritz Mierau, Hamburg: Edition Nautilus, 1996 (= *Franz Jung Werke*; 9/2), S. 311-315, hier: S. 313.

Der *Gegner* war, wie dargestellt, keine Zeitschrift, die sich direkt gegen den Nationalsozialismus wandte. Ihre Wirkung war tiefer und breiter angelegt. Betrachtet man die erste Ausgabe, so kommen nach dem programmatischen Text *Der neue Mensch* beispielsweise Beiträge über die Überwindung des Kapitalismus, den angeblichen Rohstoffreichtum Deutschlands, das Farbenklavier oder auch die aktuelle Literatur („In dem Dienstmädchen, das dumpf über die Rasenbank am Elterngrab weint, steckt mehr künstlerische Möglichkeit als in einem Autor, der sich für neue Sachlichkeit interessiert.“⁵¹). Vieles war als Diskussionsbeitrag gedacht bzw. sogar so ausgewiesen.

Nur musste Jung feststellen, dass für eine Diskussion entsprechende Menschen in Deutschland fehlten:

„es gibt in Deutschland keine Schicht von Erziehung und Intelligenz, die geistig am Leben bleiben will, als Basis, als die Wurzel für Entwicklung und Zielsetzung, mit einer Einstellung zu sich selbst, aus der überhaupt erst eine Gemeinschaft entsteht... das gibt es in Deutschland nicht.“⁵²

So kämpfte der *Gegner* einen sehr einsamen Kampf und war allein deswegen gegen die NSDAP wirkungslos. Dazu kamen Beiträge, die teils schon jenseits der Aufnahmefähigkeit seiner potenziellen Unterstützer lagen, teils mit Begriffen operierten, die – wie angedeutet – seinen Gegnern vertraut erschienen sein mögen. Die sehr grundsätzliche Kritik am herrschenden System mag auf den ersten Blick der der Nazis entsprochen haben.

Die eigentliche Idee des *Gegners* aber, die Veränderungsbereitschaft in Deutschland für einen Umbruch in Richtung anarchistischer Gesellschaftsmodelle zu nutzen, war komplett gescheitert. Das Angebot zum Selberdenken wurde nicht angenommen. Offensichtlich konnte das deutsche Selbstwertgefühl nicht auf Selbstbestimmung aufgerichtet werden, sondern brauchte dafür Militarismus und Feindbilder in einer klar strukturierten Hierarchie.

Franz Jung engagierte sich ab 1933 im Widerstand. Die Enttäuschung über den Misserfolg bei der Umsetzung seiner politischen Ideen blieb ihm bis zum Ende seines Lebens, wie man in seiner Autobiografie mit dem bezeichnenden Titel *Der Weg nach unten* nachvollziehen kann. Das Phäno-

⁵¹ W. H.: *Kontinente im Nebel*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 1, S. 24-26, hier: S. 24.

⁵² Jung: *Der Weg nach unten* (vgl. Anm. 2), S. 379.

men, dass eine aus sozialem Ungleichgewicht resultierende Veränderungsbereitschaft vor allem Rechtsextremen nützt, kann man (leider) bis heute beobachten.

Quellen

- E. F. [d.i. Fuhrmann, Ernst]: *Brauchen wir eine unabhängige Universität?*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 17 f.
- Fuhrmann, Ernst: *Staatskapitalismus*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 10 f.
- Fuhrmann, Ernst: *Die Angst als soziales Problem*, in: Ders.: *Grundformen des Lebens, Biologisch philosophische Schriften*, ausgewählt u. mit einem Nachwort versehen v. Franz Jung, Heidelberg / Darmstadt: Verlag Lambert Schneider, 1961, S. 182-187.
- Fuhrmann, Ernst: *Grundriß einer Biosophie*, in: Ders.: *Grundformen des Lebens. Biologisch philosophische Schriften*, ausgewählt u. mit einem Nachwort versehen v. Franz Jung, Heidelberg / Darmstadt: Verlag Lambert Schneider, 1961, S. 18-26.
- Hausmann, Raoul: An Hanns Fischer am 13.4.1924, in: Ders.: *Dada-Wissenschaft. Wissenschaftliche und technische Schriften*, hrsg. v. der Berlinischen Galerie – Landesmuseum für Moderne Kunst, Fotografie und Architektur, bearbeitet v. Arndt Niebisch, Hamburg: Philo Fine Arts, 2013, S. 171-173.
- Hausmann, Raoul: An Franz Jung am 2.7.1931, in: Eva Züchner: *Scharfrichter der bürgerlichen Seele. Raoul Hausmann in Berlin 1900-1933. Unveröffentlichte Briefe, Texte, Dokumente aus den Künstler-Archiven der Berlinischen Galerie*, Berlin: Berlinische Galerie, 1998, S. 372.
- Hausmann, Raoul: *Trommelfeuer der Wissenschaft*, in: Ders.: *Sieg, Triumph, Tabak mit Bohnen. Texte bis 1933*, München: edition text + kritik, 1982, S. 156-161.
- Herold, Herbert: *Seelenfang*, in: *Gegner*, 2. Jg., 1931, Heft 1, S. 6-8.
- Huelsenbeck, Richard: *Reise bis ans Ende der Freiheit. Autobiographische Fragmente*, aus dem Nachlaß hrsg. v. Ulrich Karthaus u. Horst Krüger, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984.

- Jung, Franz: An Raoul Hausmann am 22.6.1931, in: Ders.: *Briefe 1913-1963*, hrsg. v. Sieglinde und Fritz Mierau, Hamburg: Edition Nautilus, 1996 (= *Franz Jung Werke*; 9/2), S. 152 f.
- Jung, Franz: *Das goldene Zeitalter* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 67-73.
- Jung, Franz: *Der neue Mensch* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 32-38.
- Jung, Franz: *Die große Trommel* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 74-79.
- Jung, Franz: *Die Zeit steht still* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 48-50.
- Jung, Franz: *Getarnte Spekulation* (1931), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 83-85.
- Jung, Franz: *Die Parteien sterben – wir wollen leben!* (1932), in: Ders.: *Feinde ringsum. Prosa und Aufsätze 1912-1963*, Hamburg: Edition Nautilus, 1982 (= *Franz Jung Werke*; 1/2), S. 95-97.
- Jung, Franz: An Sheba Strunsky, International Rescue and Relief Committee, am 1.7.1947, in: Ders.: *Briefe 1913-1963*, hrsg. v. Sieglinde und Fritz Mierau, Hamburg: Edition Nautilus, 1996 (= *Franz Jung Werke*; 9/2), S. 311-315.
- Jung, Franz: An Cläre Jung am 30.12.1956, in: Ders.: *Briefe 1913-1963*, hrsg. v. Sieglinde und Fritz Mierau, Hamburg: Edition Nautilus, 1996 (= *Franz Jung Werke*; 9/2), S. 549-552.
- Jung, Franz: *Der Weg nach unten*, Leipzig: Reclam, 1991.
- Mayr, Rolf: An Raoul Hausmann am 4.7.1931, in: Eva Züchner: *Scharfrichter der bürgerlichen Seele. Raoul Hausmann in Berlin 1900-1933. Unveröffentlichte Briefe, Texte, Dokumente aus den Künstler-Archiven der Berlinischen Galerie*, Berlin: Berlinische Galerie, 1998, S. 377.

- Niebisch, Arndt: *Einleitung*, in: Raoul Hausmann: *Dada-Wissenschaft. Wissenschaftliche und technische Schriften*, hrsg. v. der Berlinischen Galerie – Landesmuseum für Moderne Kunst, Fotografie und Architektur, bearbeitet v. Arndt Niebisch, Hamburg: Philo Fine Arts, 2013, S. 17–68.
- Ohne Namen: *Splitter aus Österreich*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 9.
- Ohne Namen: *Wird Deutschland Steppe?*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 25 f.
- on: *Spiegel an der Wand*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 3.
- Otten, Karl: An Franz Jung, 5.3.1961, in: Fritz Mierau (Hrsg.): *Almanach für Einzelgänger*, Hamburg: Edition Nautilus, 2001, S. 65.
- Pyta, Wolfram: *Hitler. Der Künstler als Politiker und Feldherr. Eine Herrschaftsanalyse*, Siedler: München, 2015.
- Turel, Adrien: *Die Eroberung des Jenseits*, Berlin: Rowohlt, 1931.
- Turel, Adrien: *Bilanz eines erfolglosen Lebens*, Hamburg: Edition Nautilus 1989.
- W. H.: *Humbug als Wissenschaft*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 16 f.
- W. H.: *Kontinente im Nebel*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 1, S. 24–26.
- x x x: *Der deutsche Wirtschaftsgeneralstab*, in: *Gegner*, 1. Jg., 1931, Heft 2, S. 7 f.
- Zuckmayer, Carl: *Geheimreport*, München: dtv, 2007.

Rolf Raasch

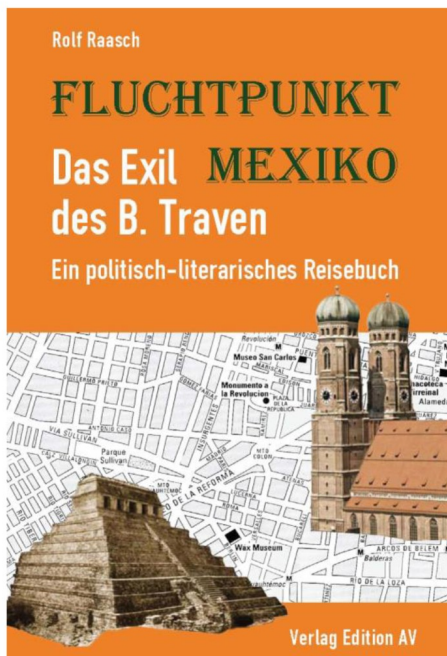
Fluchtpunkt Mexiko: Das Exil des B. Traven

Ein politisch-literarisches Reisebuch

Das schriftstellerische Werk B. Travens ist eng mit seinem mexikanischen Exil verknüpft. Dies und der Bezug zur aktuellen Lage Mexikos sind Gegenstand dieses Buches. Zwei autobiographische Tendenzen tragen Travens Geschichten: zum einen der Hang des individual-anarchistischen Revolutionärs, schlechte Verhältnisse zu kritisieren und Veränderungsoptionen aufzuzeigen. Zum anderen die Faszination des Exilanten an der Exotik und des Abenteuers in der Fremde. Traven lotete für sich die Möglichkeiten individueller Befreiung aus. Ihm war es in einer verzweifelter Lebenslage und mit großem Mut

gelingen, sich von seiner alten Identität zu befreien, um sie gegen eine produktive neue in Mexiko zu tauschen.

Sein Werk weist jedoch über den Rahmen Mexikos hinaus und lenkt den Blick auf die Asymmetrie globaler Wirtschaftsbeziehungen, mit ungerechten Gewinner- und Verliererverhältnissen. Das Hauptanliegen liegt aber in einer stets aktuellen Kritik persönlicher, sozialer und politischer Machtbeziehungen.



Verlag Edition AV, 185 Seiten, diverse Abbildungen, 18,00 €

ISBN 978-3-86841-294-9 / Erscheint Ende Januar 2023

Fluchtpunkt Mexiko: Das Exil des B. Traven

Von Rolf Raasch

1. Ankündigung einer politisch-literarischen Neuerscheinung

Anfang 2023 erscheint im Verlag Edition AV mein neues Buch *Fluchtpunkt Mexiko: Das Exil des B. Traven. Ein politisch-literarisches Reisebuch*, in dem ich mich mit dem mexikanischen Werk des anarchistischen Schriftstellers B. Traven und seiner nach wie vor bestehenden Aktualität beschäftige.

Das schriftstellerische Werk B. Travens ist eng mit seinem mexikanischen Exil verknüpft. Dies und der Bezug zur aktuellen Lage Mexikos sind Gegenstand dieser Neuerscheinung.

Ein langfristig angelegter politischer Systemwandel in Mexiko, unter Einbeziehung indigener Vorstellungen direkter Demokratie, war Traven ein wichtiges Anliegen. Ein ähnliches Demokratisierungskonzept wird auch gegenwärtig von Vielen geteilt.

Heutzutage ist es jedem Menschen möglich, nach Mexiko zu reisen, wenn er nur willens ist, seine Ressourcen dafür einzusetzen. Auch deshalb sei die Frage erlaubt, ob Travens Bücher aktuell nicht überholt und überhaupt noch lesenswert sind? Ich finde: Ja – dies kann mit Fug und Recht behauptet werden!

Travens Prosa hat immer noch einen authentischen Klang, der mit seiner Lebenswirklichkeit korrespondiert. Denn die Geschichten werden durch zwei Tendenzen seiner Biographie getragen: zum einen der Hang des individualanarchistischen Revolutionärs zur Kritik an schlechten Verhältnissen und zum Aufzeigen von Veränderungsoptionen. Zum anderen die Faszination des Exilanten am Geheimnisvollen, an der Exotik und am Abenteuer in der Fremde.

Beispielhaft lotete Traven für sich die Möglichkeiten individueller Befreiung aus. Ihm war es in einer verzweiferten Lebenslage und mit großem Mut gelungen, sich von seiner alten Identität zu befreien, um sie in Mexiko gegen eine produktive neue einzutauschen. Das Leben nahm fortan wieder Fahrt auf und es eröffnete sich ein weiter Horizont von Möglichkeiten.

Zugleich hat sein Werk auch etwas Zeitloses. Vieles, was der Autor seinerzeit so eindringlich kritisiert hat, ist heute immer noch aktuell.

Über hundert Jahre nach dem Ende der Mexikanischen Revolution gilt Mexiko als Land, das sich auf der schwierigen Suche nach einem Ausweg aus der Zwickmühle befindet, in die es zwischen dem Chaos gewalttätiger Drogenkartelle und der Tatenlosigkeit eines ineffektiven und korrupten Staates geraten ist. Zwar hat eine punktuelle politische Demokratisierung stattgefunden, aber viele Probleme, die Auslöser der Mexikanischen Revolution waren – vor allem die soziale Frage und die Emanzipationsbestrebungen der indigenen Völker –, bleiben bis heute weiterhin ungelöst.

Außerdem – und auch deswegen hat er uns heute noch viel zu sagen – weist Travens Perspektive über den Rahmen Mexikos hinaus und lenkt den Blick auf die Asymmetrie globaler Wirtschaftsbeziehungen, mit ungleichen Gewinner- und Verliererverhältnissen.

Sein Hauptanliegen liegt aber in einer stets aktuellen Kritik persönlicher, sozialer und politischer Machtbeziehungen.

2. Vorabauszug

2.1. Von B. Travens Reisebericht „*Land des Frühlings*“ ...

Im Jahr 1926 nahm Traven an einer Expedition in den mexikanischen Bundesstaat Chiapas teil. Er setzte sich bald von der Gruppe ab und reiste auf eigene Faust weiter. Ein Jahr darauf erschien der ethnologisch-sozialwissenschaftlich orientierte Reise- und Erlebnisbericht *Land des Frühlings*, in dem Traven mehr als nur seine Reiseerfahrungen verarbeitete.

Für ihn sind darin der weltpolitische und der landeskundliche Aspekt untrennbar miteinander verbunden. Diese Sichtweise kommt in der Gleichsetzung der Ureinwohner*innen mit dem Industrieproletariat zum Ausdruck: Nämlich, dass sie zukünftig eine emanzipatorische Rolle bei der Entwicklung einer modernen Gesellschaft spielen würden. Ihre kulturellen Wurzeln sollten sie dabei nicht aufgeben, sondern als eigenständigen Beitrag einbringen.

In Form eines sachlichen Berichts setzt Traven sich mit der indigenen Kultur sowie den sozialen und politischen Voraussetzungen des zeitgenössischen Mexiko auseinander. Vor allem die Rolle der katholischen Kirche bei der psychischen oder „inneren Kolonisierung“ der Indigenen belegt er durch zahlreiche Beispiele.

Er erläutert darin nicht nur seine Auffassung über die Mexikanische Revolution, die er vorwiegend als Aufstand der mehr als vierhundert Jahre lang kolonisierten Indigenen begriff, er beschreibt darin auch den Zusammenhang der globalen Beziehungen zwischen Süd und Nord, Arm und Reich, Entwicklungs- und Industrieländern Mitte der 1920er Jahre.

Zunächst schildert Traven in den ersten Kapiteln die wirtschaftlichen und kulturellen Lebensbedingungen der in Chiapas lebenden indigenen Völker. Erst im letzten Drittel erfolgt die eigentliche Erzählung anhand der Stationen seiner Reise. Traven antizipiert eine „Föderation der indigenen Völkerschaften Amerikas“, die „sich rein zwangsläufig als Gegengewicht gegen den nordamerikanischen ökonomischen Überdruck“ bilden würde.

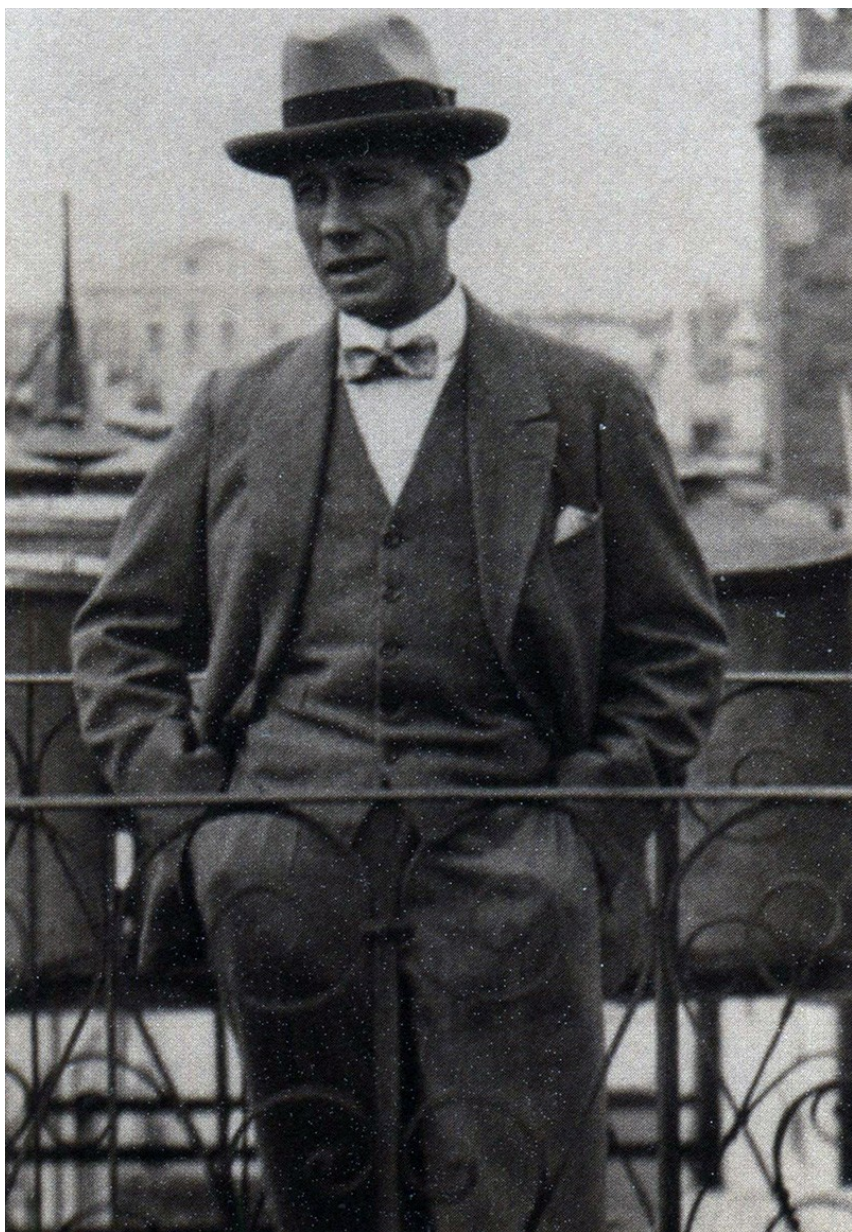
Die Grenzen „innerer Kolonisierung“ werden in dem Kapitel ausgeführt, in dem er schildert, dass die Indigenen nicht wirklich am katholischen Glauben interessiert seien.

Traven macht keinen Hehl aus seiner Sympathie für die radikale Kirchenpolitik der damaligen Regierung Calles und formuliert kritisch die Rolle der Kirche bei der „inneren Kolonisierung“ der Indigenen:

Der Kampf um die Seelen der Eroberten äußerte sich auch in Verboten gegenüber den seit Jahrtausenden kultisch angewandten halluzinogenen Drogen (des halluzinogenen Kaktus Peyote und halluzinogener Pilze) und der gleichzeitigen Gewöhnung der Ureinwohner*innen an hochprozentigen Alkohol mit seinen verheerenden entwurzelnden Auswirkungen.

Traven verweist in seinem Werk an vielen Stellen auf den grundverschiedenen Arbeits- und Zeitbegriff der Indigenen, der sie auch in ihrer Definition menschlicher Bedürfnisse von den Europäern grundlegend unterscheidet, und es ist deutlich, dass er darin grundsätzlich mit ihrer Auffassung sympathisiert.

Die ersten Reiseerfahrungen Travens mit Chiapas, die zum *Land des Frühlings* verarbeitet worden sind, scheinen für ihn ein Schlüsselerlebnis zum Verständnis des indigenen Mexiko gewesen zu sein.



Der Autor und Anarchist B. Traven. Instituto Nacional de Bellas Artes, Mexico D. F.

Die Travenforschung rückt Travens Reisebericht von 1928 in eine für sein Werk zentrale Position, als ein „Dreh- und Angelpunkt von Travens Arbeit über Mexiko“. Darüber hinaus sieht sie es als „ein bahnbrechendes Werk“ für die Art und Weise, in der Traven spätere linke Analysen der Beziehung zwischen Kapitalismus und Unterentwicklung vorwegnimmt. Auch sei Traven der erste Beobachter, der die anthropologische Bedeutung der Lebensweise des Maya-Volks der Chamula aufzeichnete.

2.2. ... zur Lage der Indigenen im heutigen Mexiko

Die stockende Demokratisierung des Landes kann heutzutage nur durch die forcierte Mobilisierung der Zivilgesellschaft und mit Hilfe der indigenen sozialen Bewegungen weitergetrieben werden. Bis es wenigstens dazu kommen konnte, mussten mühselige Wege zurückgelegt werden.

Denn indigene Geschichte wurde lange von außen – von den Kolonisatoren und europäischen Eliten der Oberschicht – gedeutet und geschrieben. Das hängt mit der jahrhundertelangen Randständigkeit der Betroffenen und ihrer fehlenden Bildungsmöglichkeiten zusammen. Erst seit neuerer Zeit sind in Mexiko eigene indigene Initiativen möglich, und es wurde zunehmend deutlich, dass sich die verschiedenen Gruppen mit ähnlichen gesellschaftlichen Problemen konfrontiert sahen. Spätestens mit dem Aufstand der EZLN im Bundesstaat Chiapas von 1994 wurden die Agenden indigener Bewegungen bekannter.

Ein mexikanischer Nationalmythos besagt, dass mit der Geburt des ersten Kindes aus der Beziehung eines spanischen Eroberers und einer indigenen Frau zugleich der erste Mestize und Mexikaner auf die Welt gekommen sei. Nach der Unabhängigkeit des Landes 1821 galt das Mestizentum fortan als das nationale Ideal, in das sich die Indigenen zu assimilieren hätten.

Im laufenden 19. Jahrhundert wurde im Zuge der liberalen Reformen Druck auf die Indigenen ausgeübt, ihre kleinbäuerlichen Strukturen und ihre autonome Lebensweise zugunsten der Lohnarbeit bei Großgrundbesitzern aufzugeben.

Nach Schätzungen befanden sich noch zur Zeit der Unabhängigkeit 40 Prozent des Agrarlandes in Zentral- und Südmexiko im Besitz indigener

Gemeinden. Nach dem Sturz der Diktatur Porfirio Díaz' 1911 waren es nur noch 5 Prozent.

Nach der Revolution wurde das Ideal einer gesamtmexikanischen Identität unter dem Begriff der Mestizaje verstärkt von den Eliten hochgehalten. Der damalige Bildungsminister José Vasconcelos propagierte die „Kosmische Rasse“ als Ideal aus der Verschmelzung von Indigenen und Europäern. So würde, glaubte man, die vermeintliche Rückständigkeit der Indigenen langfristig verschwinden und eine homogene moderne Nation entstehen. Mit der Etablierung des Indigenismus, einer Form paternalistischer Zuwendung der politischen Eliten, wurde den Indigenen Schulbildung und Hilfe angeboten, um sie so zur Gleichheit zu erziehen. Ein Recht auf Selbstbestimmung und Anderssein, wie es heutzutage als angemessen gilt, war damit aber nie vorgesehen.

Um die Integration der Ureinwohner*innen in den Staat zu beschleunigen, wurde schließlich unter Präsident Miguel Alemán 1948 das „Nationale Indigenistische Institut“ (INI) gegründet. Umgesetzt wurde die indigenistische Politik nach dem Modell der Staatspartei PRI durch Gründung der CNC („Confederación Nacional Campesina“; „Nationale bäuerliche Föderation“) und durch zweisprachige Lehrer*innen im Schulsystem. Auch indigene Kaziken wurden mit ins PRI-System einbezogen und an den Pfründen beteiligt.

In Mexiko gibt es 62 anerkannte indigene Gruppen. 2010 lebten dreiviertel der ca. 14 Millionen Indigenen in starker oder sehr starker Armut, besonders in den Bundesstaaten Chiapas, Oaxaca und Guerrero. Ihnen gegenüber sind Übergriffe durch Sicherheitskräfte, Militärs, Paramilitärs, lokale Machthaber*innen und Anhänger*innen der Regierungsparteien an der Tagesordnung, um soziale und politische Kontrolle auszuüben und wirtschaftliche Interessen in ihren Gebieten (Öl, Wasser, Edelmetalle und Gen-Piraterie) geltend zu machen.

Indigene gelten weithin als „unterentwickelt“, „unzivilisiert“ und als „Fortschrittsverweigerer“ – oder höchstens als folkloristische Dekoration im Tourismussektor. Aktuell erhalten die indigenen mexikanischen Kleinbauern immer weniger Unterstützung durch den Staat, sodass sie nicht in der Lage sind, mit der hochsubventionierten Agrarindustrie der USA oder Kanadas zu konkurrieren.



Auf den Bus wartende indigene Frauen in Pantelhó im Bundesstaat Chiapas, Mexiko. [Lon&Queta](#), flickr.com, CC-Lizenz.

Im Artikel 27 der Verfassung von 1917 bildete die Landreform die zentrale Errungenschaft der Mexikanischen Revolution. Das Ejido, eine Form des den Familien in den Dörfern garantierten Landnutzungsrechts, wurde neben dem Staats- und Privatbesitz zur verfassungsrechtlichen Norm. Das Land, das als öffentliches Gut unverkäuflich war, blieb zwar im Eigentum des Staates, wurde aber zur langfristigen Nutzung freigegeben.

Besonders während der Regierungszeit von Präsident Lázaro Cardénas (1934-1940) sollte es zu nennenswerten Landverteilungen zum Nutzen der Landbevölkerung kommen.

Als extrem einschneidend erwies sich die Modifikation des Artikels 27 der Verfassung im Jahr 1992 im Zuge des NAFTA-Verhandlungsprozesses. Sie bedeutete das Ende der Landverteilung und des Ejidos in der bisherigen Form. Der Boden wurde damit zur privaten Ware mit allen Konsequenzen für die indigene gemeinschaftliche Lebensweise (Spaltung, Entsolidarisierung, Landverkäufe, Migration usw.). Als Begründung diente die Floskel der notwendigen Modernisierung der Landwirtschaft.

Die Deregulierung der Landwirtschaft seit Inkrafttreten der NAFTA führte zugleich zum Anschwellen der Migrationsbewegungen. Mexikaner stellen seit 1995 bis zur Gegenwart die größte Gruppe irregulärer Migranten in die USA dar. Die Anzahl von „unautorisierten“ Mexikanern und Mexikanerinnen – 1995 waren es 2,9 Mio. Menschen – hatte ihren Höhepunkt 2007 mit ca. 6,9 Millionen Personen und fiel wieder leicht auf 6,4 Millionen im Jahr 2009. Die illegale Migration findet unter schwierigen Bedingungen statt. Migrant*innen sind an der Grenze sehr oft Opfer von Gewalt und Diskriminierung seitens der mexikanischen und US-amerikanischen Polizei.

Hunderttausende kleinbäuerliche Familien müssen regelmäßig innerhalb des Landes migrieren. In den indigenen Gemeinden wandert ein Viertel der Bevölkerung zwischen ihren Heimatgemeinden und den Zielen in den nördlichen Bundesstaaten Baja California, Sinaloa, Chihuahua, Sonora. Sie arbeiten dort als Erntehelfer*innen und Tagelöhner*innen unter prekären Bedingungen.

Mit dem Trend zur Landflucht verschlechtert sich die Ernährungssituation der Menschen, denn sie hören auf, Subsistenzlandwirtschaft zu betreiben und Überschüsse von Mais und Bohnen für den lokalen Markt zu

produzieren. Stattdessen konzentrieren sich wenige auf Monokulturen, wie Kautschuk- und Ölpalmpflanzungen, und geraten so in starke Abhängigkeit vom Auf und Ab des Weltmarkts. Letztendlich profitieren nur einige Familien von dieser Entwicklung. Mehr als 90 Prozent der bäuerlichen Bevölkerung haben nicht mehr genügend Einkünfte, um ihr Existenzminimum zu sichern, so eine Studie.

Hier setzen staatliche Hilfsprogramme an, die zugleich der Klientelpolitik dienen oder als politisches Kontrollinstrument eingesetzt werden.

2007 präsentierte der Gouverneur von Chiapas, Juan José Sabines Guerrero, einen Entwicklungsplan, der vorsah, die in kleinen zerstreuten Siedlungen lebende indigene Landbevölkerung in „nachhaltige Landstädte“ umzusiedeln. Diese Entvölkerung der Gemeindeländereien sollte eine wirtschaftliche Verwertung mit Blick auf Tourismus, Bergbau und Biospritanbau ermöglichen. Diese neuen Siedlungen sind Teil des „Projekts Mesoamerika“, wie der „Plan Puebla-Panamá“ inzwischen heißt. Die Betroffenen wurden an der Planung und Entwicklung dieser Vorhaben einmal mehr nicht beteiligt, und die Lebensbedingungen dort sind schlecht. Viele migrieren und/oder bebauen wieder ihr ehemaliges Land, um sich ernähren zu können.

Die territoriale und soziale Integrität der indigenen Dörfer, vor allem in Guerrero, Chihuahua, Michoacán, Jalisco, Sonora, Durango, Chiapas und Veracruz, wird immer wieder durch den Drogenanbau und -handel und die darauffolgende – scheinbare oder tatsächliche – Verfolgung seitens des Staates verletzt. Viele Gemeinden leiden unter der Gewalt des organisierten Verbrechens. Die Drogenmafia zwingt sie auch immer wieder, Mohn und Marihuana anzubauen. Andere sehen sich armutsbedingt entweder dazu oder zur Migration gezwungen.

Als Reaktion der Regierungen auf die Aktivitäten der Drogenkartelle wird zunehmend Militär eingesetzt. Neben den Drogenkriminellen werden Militärs und Paramilitärs, die selbst in das Drogengeschäft verwickelt sind, zahlreiche Menschenrechtsverletzungen vorgeworfen.

Auch die zapatistisch orientierten Gemeinden in Chiapas werden regelmäßig des Drogenanbaus bezichtigt. Jedoch wird die besonders von den zapatistischen Frauen durchgesetzte Anti-Drogenpolitik von der Basis weitestgehend eingehalten. Im Gegenteil zerstören Zapatisten immer wieder

Hanffelder, die von Soldaten oder zivilen Regierungsanhängern angelegt wurden.

Das Engagement des Militärs für die „Innere Sicherheit“ richtete sich in den 1960er und 1970er Jahren gegen soziale Bewegungen und Aufständische vor allem in Guerrero, wo die linksgerichtete Guerilla um Lucio Cabanas Barrientos und die mutmaßlich involvierte Zivilbevölkerung bekämpft wurden. Ganze Dörfer wurden bombardiert. Hunderte Menschen verschwanden bei den berüchtigten Todesflügen, wo sie lebend über dem Meer abgeworfen wurden.

In den süd mexikanischen Bundesstaaten Guerrero und Chiapas ist die Militarisierung bis heute sehr stark, weil dort Landarbeiter*innen- und Indígenaorganisationen dabei sind, parallele autonome Gemeinschaften aufzubauen. Diese Bewegungen stehen nicht nur den Interessen von Kaziken, Großgrundbesitzern und der Drogenmafia im Weg, sondern auch den höchst umstrittenen Infrastrukturprojekten der Regierung – gemeint sind Autobahnen, Staudämme, Flughäfen, Bergbau und Tourismus. Zur Sicherung dieser Projekte wird Polizei, Militär und Paramilitär mobilisiert, mit verheerenden Folgen für das soziale Gefüge indigener Gemeinden. Über das Militär kommen Drogen, Gewalt und Prostitution herein. Dabei geht es nicht nur um den Eigenbedarf der Soldaten, sondern große Teile der Regierung, des Militärs und der Polizei sind selbst aktiv in den Drogenhandel verwickelt. Oft macht das Militär gemeinsame Sache mit einem Drogenkartell gegen ein anderes oder schließt sich mit den Bossen gegen Menschenrechtsaktivist*innen, Gewerkschafter*innen und soziale Netzwerke zusammen. Willkürliche Festnahmen sind an der Tagesordnung. Oft werden Festgenommene gefoltert und zu „Geständnissen“ gezwungen.

Polizei, Militär und Paramilitärs arbeiten besonders dort zusammen, wo es eine starke Oppositionsbewegung gibt. Militärs unterliegen einer eigenen Militärgerichtsbarkeit und brauchen sich nicht gegenüber Zivilgerichten zu verantworten, was regelmäßig zu Straflosigkeit oder milden Urteilen führt. Reguläre Streitkräfte müssen möglichst legal vorgehen und dürfen ungesetzliche Aktionen nicht offen durchführen. Diese Aufgaben delegiert der Staat an gut trainierte und bewaffnete Paramilitärs. Diese Gruppen agieren inkognito und genießen Straflosigkeit.

Ein Beispiel für ein derartiges Vorgehen von Paramilitärs ist der Fall des Massakers von Acteal vom 22. Dezember 1997, das vom unabhängigen Menschenrechtszentrum „Fray Bartolomé de las Casas“ umfassend dokumentiert wurde. Die Hinterbliebenen der 47 Todesopfer (meistens Frauen und Kinder) machen den ehemaligen Präsidenten Ernesto Zedillo (Amtszeit 1994-2000), den ehemaligen Gouverneur Julio César Ruiz Ferro und General Mario Renán Castillo für die Morde verantwortlich. Die 87 verurteilten Täter sind nach und nach wegen „Verfahrensfehlern“ wieder freigelassen worden. Erst im September 2020 hat der mexikanische Staat die Verantwortung übernommen. Es bleibt abzuwarten, ob und welche Konsequenzen daraus folgen.

Nicht nur das am stärksten betroffene Chiapas, auch Guerrero ist von massiver Militarisierung bedroht. Dort wurde die Guerillabewegung um Lucio Cabanas Barrientos 1974 besiegt. Doch das Militär blieb in der Region und baute Straßen unter dem Vorwand, die Infrastruktur für den Kampf gegen die Drogenkartelle zu verbessern. Im Ergebnis nahm der Drogenanbau aber weiter zu, und die Widerstandsbewegungen der indigenen Gemeinden konnten effektiver bekämpft werden.

Auch der Bundesstaat Oaxaca war nach der von einer breiten Bevölkerung getragenen Erhebung gegen die PRI-Regierung unter Gouverneur Ulises Ruiz im Jahr 2006 stark von der Gewalt der Militarisierung und Paramilitarisierung betroffen. Allein 2006/2007 gab es dort 27 Tote, die Verhaftung von 500 Personen und viele Verschwundene.

In Chiapas wurde das Reservat „Montes Azules“ lange Zeit – inoffiziell – als eines der Ventile für die ungelöste Landfrage genutzt, damit Großgrundbesitzer nicht vom Staat enteignet werden mussten. 1972 wurde das Gebiet von Präsident Luis Echeverría an 66 Familien der Ethnie der Lakandonen übergeben, obwohl hunderte Flüchtlingsfamilien das Gebiet dringend benötigten. Die Regierung benutzte dann die Lakandonen als Verbündete gegen linke Indígena- und Bauernorganisationen und Jahre später vor allem gegen die EZLN. Das Regierungsargument lautete, dass das Gebiet aus ökologischen Gründen geschützt werden müsse, obwohl die Ausbeutung des Edelhholzes und die Fluchtwelle ins Gebiet von der chiapanekischen Oberschicht zu verantworten sind. Chiapas befindet sich immer noch in den Händen der „Chiapanekischen Familie“, der regionalen Oligarchie, die Geschäfte, Land-



Denkmal zur Erinnerung an das von Paramilitärs 1997 an der indigenen Bevölkerung verübte Massaker in Acteal / Pantelhó, Chiapas, Mexiko. [Lon&Queta](#), flickr.com, CC-Lizenz.

besitz und politische Ämter größtenteils unter sich aufteilt und ihre Privilegien nach wie vor mit Korruption und Gewalt verteidigt.

Auch Biopiraterie bedroht die bäuerlich-indigenen Gemeinden, d. h. die private Aneignung und Patentierung genetischer Ressourcen durch US-amerikanische, europäische und deutsche Konzerne. Die indigenen Gruppen, die diese Pflanzen seit Jahrtausenden nutzen, müssen nach einer Patentierung im Extremfall für die weitere Nutzung zahlen.

In Mexiko ist vor allem der gentechnisch veränderte Mais umstritten. Das Land ist die Ursprungsheimat des Mais, der dort seit jeher Ernährungsgrundlage ist. Dies gilt vor allem für die ländlichen Gebiete des Südens, wo er noch überwiegend lokal produziert und konsumiert wird. Die große Vielfalt der Maissorten ist jedoch zunehmend bedroht. Bereits 2001 wurde genmanipulierter Mais im Bundesstaat Oaxaca entdeckt.

Die Aussaat gentechnisch manipulierter Maissorten gefährdet die indigene subsistenzwirtschaftliche Lebensweise. Die gentechnisch veränderten Sorten verlieren im Lauf der Zeit ihre Fruchtbarkeit und ihr Anbau muss durch Chemiekalieneinsätze gesichert werden. Immerhin ist ein Anfang gemacht: Der Oberste Gerichtshof Mexikos lehnte im Oktober 2021 den Einspruch von Agrarkonzernen gegen einen Anbaustopp von Genmais aus dem Jahr 2013 ab. Eine Gruppe von Wissenschaftler*innen, Akademiker*innen und Landwirt*innen will nun ein endgültiges Verbot erreichen.

Ein ähnliches Problem stellen gentechnisch modifizierte Kaffeepflanzen dar. Die Existenzgrundlage tausender Familien wäre damit bedroht, abgesehen von den nicht kalkulierbaren Folgen für Flora und Fauna. Auch der Anbau gentechnisch veränderter Sojasorten ist seit 2012 in Chiapas üblich, verbunden mit massivem Glyphosateinsatz.

Der Regierung gelingt es immer wieder, Menschen vom Anbau der Ölpalme zu überzeugen. Chiapas ist größter Produzent dieses von der Lebensmittelindustrie stark nachgefragten Produkts. Die produzierenden Familien verdienen inzwischen relativ gut und hoffen, dass der Boom anhält. Das führt zu Spannungen zwischen Befürwortern und Gegnern in den Gemeinden. Nichtregierungsorganisationen, die Kirche usw. warnen vor den großen ökologischen, ökonomischen und sozialen Auswirkungen dieses Entwicklungsmodells und versuchen mit Informationskampagnen aufzuklären.

Auch der Bergbau bedeutet einen massiven Eingriff mit vielfältigen Auswirkungen. Durch Sprengungen und Chemieeinsatz werden Luft und Wasser verunreinigt. In der Folge erkranken oder sterben Menschen, Pflanzen und Tiere. Die mit dem Bergbau verbundene Erosion zerstört Lebensräume. Hinzu kommen nicht zuletzt die sozialen Auswirkungen.

Der Bergbau boomt aufgrund der weltweiten Nachfrage nach Rohstoffen und wird aus einer Allianz von transnationalen Unternehmen, korrupten Politikern und Kaziken sowie dem organisierten Verbrechen vorangetrieben. Allein in Oaxaca wurden für 12,5 Prozent der Fläche Bergbau-Konzessionen ausgestellt. Dagegen hat sich ein Netzwerk von Betroffenen organisiert, das aufklärt und Widerstand organisiert.

Auch die Tourismusbranche mit ihren von den Regierungen forcierten Projekten in Chiapas, Oaxaca und Guerrero unter dem Stichwort „Ökotourismus“ hat negative Auswirkungen auf Bevölkerung und Umwelt. Zum Beispiel der Bau mautpflichtiger Autobahnen, der die ärmere lokale Bevölkerung von der Nutzung ausschließt, denn es entstehen nur wenige Aus- und Einfahrten und die Betroffenen sind fortan abgeschnitten von Einnahmemöglichkeiten durch Imbiss- und Kunsthandwerksstände an den Straßenrändern.

Über diese Strecken werden auch weitere touristische Infrastrukturprojekte erschlossen, wie z.B. Hotelneubauten, die auf indigenem Besitz errichtet werden, oder die in bisher unberührten Regenwald-Schutzgebieten entstehen. Hinzu kommt, dass die neuen Trassen Ökosysteme zerschneiden. Ungeklärtes Abwasser schneidet zudem die Menschen von der Trinkwasserversorgung ab. Es entstehen auch nur wenige Arbeitsplätze und die Wertschöpfung findet woanders statt. So verwundert es nicht, dass niemand vor Ort beizeiten in die Planungen einbezogen wurde.

In den Bundesstaaten Chiapas, Oaxaca und Guerrero liegen die größten Staudämme des Landes, und weitere sind dort geplant. Wie sonst auch, werden die Leute auch hier nicht umfassend über negative Folgen informiert. Die Staudämme überfluten fruchtbare Täler, und die Indigenen verlieren ihren Lebensunterhalt, werden vertrieben und müssen fortan in städtischen Slums dahinvegetieren. Der erzeugte Strom kommt größtenteils den Städten zugute. Auch gegen diese Verhältnisse gibt es zahlreiche Initiativen.

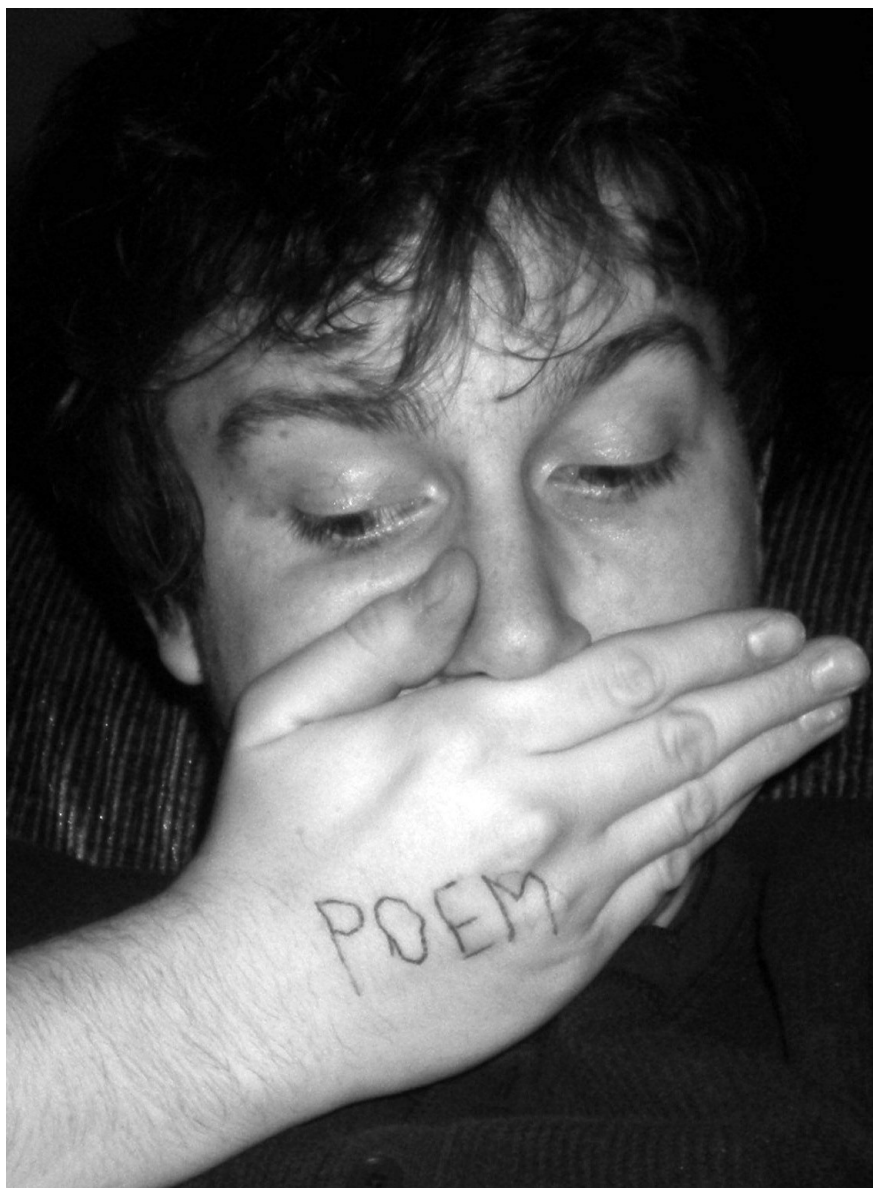
Im März 2001 gab der damalige Präsident Vicente Fox einen „Plan Puebla-Panamá“ bekannt, ein Infrastrukturvorhaben aus öffentlichen und privaten Mitteln, neuerdings unter dem Namen „Proyecto Mesoamérica“.

Es geht darum, noch nicht vollständig erschlossene Gebiete in das wirtschaftliche Verwertungssystem einzubeziehen. Dazu wird für große transnationale Unternehmen eine Infrastruktur aufgebaut, die überwiegend mit öffentlichen Mitteln finanziert wird. Die damit verbundenen Umstrukturierungen gefährden die kleinbäuerlich-indigene Lebensweise.

Dass diese Vorhaben bis heute nicht planmäßig umgesetzt wurden, liegt auch am Widerstand der betroffenen Bevölkerung. Dazu zählt beispielsweise der Teilerfolg, als erreicht wurde, den Flughafenneubau von Mexiko-Stadt bis heute zu verhindern. Andere Beispiele aus Oaxaca sind, dass in einigen Fällen mit relativem Erfolg die Streckenverläufe neuer Straßen verändert oder ihr Bau ganz verhindert werden konnten.

Auffällig ist, dass die Einflussgebiete der EZLN in Chiapas und der autonomen Gemeindepolizeien in Guerrero weitgehend unangetastet geblieben sind, was diese Entwicklungsprojekte betrifft.

Vorabauszug aus: Rolf Raasch: *Fluchtpunkt Mexiko: Das Exil des B. Traven. Ein politisch-literarisches Reisebuch*, Bodenburg / Niedersachsen: Verlag Edition AV, 185 Seiten, diverse Abbildungen, ISBN 978-3-86841-294-9, 18,00 € (erscheint Ende Januar 2023). In der Buchveröffentlichung sind der obige Textauszug wie auch alle übrigen Kapitel mit detaillierten Quellennachweisen versehen. So informiert *Fluchtpunkt Mexiko: Das Exil des B. Traven* umfassend über den aktuellen Stand der Travenforschung.



Poem (2011), [hnguitarist](#), flickr.com, CC-Lizenz.

„Anarcho-Poetry“ – Kleine Auswahl mit Eingangswort

Von Ralf Burnicki

Überlegungen zu einer „Anarcho-Poetry“ (Start: 1996)¹

Ziel von Anarcho-Poetry (anarchistischer Poesie) ist es aus meiner Sicht, Trennungen zwischen Kunst und Politik abzubauen und aufzuzeigen, dass Kunst und Politik zwei sich ergänzende Leidenschaften eines wachen Bewusstseins sind. Bei anarchistischer Dichtung findet Gesellschaftskritik, der Bruch mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten und der Kampf gegen herrschende Bedingungen auf der künstlerischen Sprachebene statt, das hat Konsequenzen bis hin zur Ästhetik. Hierzu einige Grundgedanken, die sicherlich nur einen kleinen Auszug aus den Spielarten widerspiegeln:

Inhaltliche Merkmale von Anarcho-Poetry: Hier seien nur einige von vielen Möglichkeiten genannt. Beispielsweise ist sie Gesellschaftskritik im Sinne einer Kritik an Herrschaft und den von Herrschaft durchzogenen Lebensbedingungen (Dekonstruktion bzw. Versuch der Entlarvung der herrschaftlichen Bedingungen statt Darstellung des Schönen und Guten). Sie kann auch eine direkte Agitation für eine anarchistische Zukunft sein (Lob der Herrschaftslosigkeit), dazu könnte sie die Forderung nach einem besseren Leben unterstreichen. Andererseits kann sie durch sprachliche Normenbrüche befreiend wirken.

Formale Merkmale von Anarcho-Poetry könnten sein: Stilbruch, Hang zum Experimentellen, Formenmix (aus Sprache, Musik und Bild) und Colla-

¹ Der Text ist angelehnt an ein Arbeitspapier von Ralf Burnicki und Michael Halfbrodt anlässlich einer ihrer Lesungen in Bielefeld. Die Gedanken sind das vereinfachte Ergebnis etlicher Diskussionen um die Begründung anarchistischer Kunst. Siehe dazu auch das Eingangswort zum Gedichtband beider Autoren: *Die Wirklichkeit zerreißen wie einen misslungenen Schnappschuss* [Frankfurt am Main: Edition AV, 2000]. Michael Halfbrodt hat sich als libertärer Literaturwissenschaftler mehrfach mit Aufsätzen zur anarchistischen Ästhetik geäußert. Empfohlen sei z. B. sein Aufsatz *Kritik der Trennungen* [in: Graswurzelrevolution (Hrsg.): *Gewaltfreier Anarchismus. Herausforderungen und Perspektiven zur Jahrhundertwende*, Heidelberg 1999, S. 125-152].

ge, Gendarstellung und Kontrastierung (z. B. Anti-Werbung, Anti-Schönheit) und Verfremdung, wilde (,freie‘) Assoziation und Rausch. U. a.

Ziel-Mittel-Zusammenhang: Anarchistische Poesie als Form freien (gedanklichen) Assoziierens nimmt die anarchistische Gesellschaft künstlerisch vorweg (eine anarchistische Gesellschaft baut auf das Mittel der freien Assoziation von Menschen).

Soziales Kriterium anarchistischer Poesie wie auch anarchistischer Kunst überhaupt ist Antihierarchie, d. h. Abkehr vom Elite-Gedanken, stattdessen völlige Egalität der Autor_innen und Leser_innen (jeder Mensch ist Dichter_in: Plädoyer für ein *poetisches Leben*²). Das schließt die Abkehr vom Qualitätsgedanken ein (denn Qualitätsmaßstäbe sind oft von den herrschenden Bedingungen mitgestaltet, stattdessen könnte aus einer Vielzahl von gleichberechtigten Impulsen eine neue Idee entstehen). Der Grundsatz lautet daher *Vereinigung* statt Selektion.

Einbettung in einen politischen Kontext bzw. in ein politisches Umfeld: Anarcho-Poetry ist die Abkehr von der Kunstproduktion für eine Elite mit elitären Orten (Kunsthalle, Stadttheater, Kunsthäuser). Kunst soll stattdessen im öffentlichen Raum für alle stattfinden: Lesungen in Jugendzentren, Bahnhöfen, auf dem Marktplatz, auf Friedhöfen usw., sowie als öffentliche Aktion mit Anbindung an die politisch-emanzipativen Bewegungen (Kunst für politische Ziele – Lesungen bei Aktionen von „Kein Mensch ist illegal“, bei antirassistischen Demonstrationen u. a.) = *Kunst von Unten für Unten*.

In all dem verbirgt sich der Versuch, eine Gesellschaft zu erreichen, die an der Basis gestaltet wird und nicht durch Hierarchien. Anarchistische Poesie bzw. Anarcho-Poetry kann ein Mittel sein, die Praxis der Befreiung von Herrschaft zu begleiten und zu unterstützen. Sie trägt bei als künstlerischer Versuch, sich Freiheit zu nehmen und die herrschende Wirklichkeit auf der Sprachebene und auf vielfältige Weise zu entkräften. So war die Idee seit 1996, und sie ist es noch, weshalb ich mittlerweile mehr zu offenen Formen neige.

² Daher sollten – so lautet eine Forderung – die Verfahren einer anarchistischen Kunst offengelegt werden, statt sie hinter einem ‚Schleier des Geheimwissens‘ zu verbergen.

1. Ströme nach Downtown

Vielleicht ist es der Raum zwischen Ja und Nein, in dem sich die Geräusche versammeln, als träfen sie zu einer Abstimmung zusammen, auch die von den Straßen umgerührten Stimmen, die sich rasch in einen Strom verwandeln. Die Fenster lassen vieles offen, bleiben zurückhaltend gegenüber auftrumpfenden Sichtweisen, aber während noch die Luft stillsteht wie eine alte Armbanduhr werden die Bewegungen schneller, feuert ein Mittag die Imbissstuben & Marktplätze an, jetzt wird es warm, kommt Wirklichkeit zustande, rücken Blicke auf, als hielte gleich die Zukunft eine Antrittsrede.

Ist die Menschheit ein Schwarm, was sind dann Worte, was sind dann Hoffnungen? *Kleine Fische*, sagst du, *Kleinlaute im großen Klangkörper*, *der die Menschheit ist*, als gäbe es kein geschichtliches Gefälle von Tönen. Doch hör mal hin: Kaum werden die Schatten länger, fallen andere Worte. Einweisungen, Ausweisungen, bald herrscht ein rauerer Ton. Also: Was ist der Mensch? Gesellschaft, Gruppierung, seine Schwärmereien und Wiederholungen. Was ist der Mensch: WIR oder WER? Ja, lass es rauschen, knacken, reißen, lass es knirschen im Pulk. Lass es knarren, bis sich Bewegungen nicht mehr gleichen.

Ist der Mensch ein Strom nachwachsenden Gehorsams? Allenthalben wachsen Antworten heran, indem sie andere nachahmen. Ist das Komfort oder Nötigung? Ist der Mensch mehr als die Atmung hinter den Antworten? Immerhin: Manche Fragen bleiben, sind nicht auf Durchreise, einige Begegnungen durchbrechen den Kreis und geben nicht nach. Dafür möchte ich danken. Ich danke den Begegnungen für die hingewürfelten Verschiedenheiten und jedem Satz, der zwischen ihnen einen Becher Licht ausgeschüttet hat. Darauf will ich anstoßen mit einer Atempause, ja komm her, die Erinnerungen gehen aufs Haus.

(aus: Ralf Burnicki: *Lichtaspirin. Anarcho-Poetry*, Bodenburg: Edition AV, 2022)

2. Realitäten

Die Wirklichkeit tritt an uns heran, dann ist sie auch schon vorüber und wir starren ihr fasziniert und zugleich angeekelt hinterher. Wie schön sie ist. Preisvergabe winkt an jeder Ecke, Wunderkerzen für Spätgläubige und einen geläuterten Hoffnungsverlauf. Oder sind WIR die Illusion? Denk dich mal durch die Glastüren deiner Gewissheiten. Was ist der Unterschied zwischen einer Antwort und einer Drehtür, fragst du und dein Lächeln geht durch deine Worte spazieren wie durch einen rauschenden Frühling. Kein Widersinn bricht ein.

Kein Widersinn bricht ein. Das ist es, Ursachen und Folgen, überall Symmetrien, Linearitäten: wie Glasperlen für die Berufstätigen & Karriere-süchtigen, Freudestrahlen der Geradeauszeigenden, dazu einige Nebensätze frei Haus und Straße frei für den Gewohnheitstrott, der in Begriffen steckt. So wird Mensch gemacht, wird Mensch ruhig gemacht, erhält die Berechtigung, nicht in Katastrophen verwickelt zu sein, verliert das Recht auf Beunruhigung, vielleicht, damit kein Aufstand geschieht, und mit diesem Gedanken trifft der Morgen ein, auf dem Stundenplan steht Geldverdienen und Wiederholung.

Geldverdienen und Wiederholung. Los geht's, diese Realität, also was wir benennen können, Farbgebung, Gestalt und so weiter gibt sich zweifel-resistant und kann mit Einverständnis rechnen, das Angebot reicht weit wie das Auge, und unsere Sinne stolzieren am Testbild einiger Erfahrungen entlang, kennen sich aus mit Subkultur und Downtown, Härtegraden und Schriftbildern. Ein kursiv gedachtes Ich ist auch eine Art Schönschrift, sagst du, und als könnten Worte den Tag anhalten oder Drehtüren bezwingen, atme ich deinem Satzbau hinterher. Am selben Abend werfen wir das, was wir Wahrheit genannt haben, einer Polizeistreife nach.

(aus: Ralf Burnicki: *Lichtaspirin. Anarcho-Poetry*, Bodenburg: Edition AV, 2022)

3. Warum Anarchie?

Weil die Tage im Kapitalismus verbrennen und kein Wasser die Flammen löscht. Weil sein Licht überall ist und auf den Körper geklebt jeden Zentimeter des Lebens erniedrigt. Weil den Nächten die Worte fehlen und der Schlaf der Vorbote der Arbeit ist. Weil das Klingeln des Weckers den Morgen erbricht, und weil die sinnloseste Fortsetzung der Übelkeit die Betriebe sind. Weil die Jahre zur Arbeitszeit verkommen. Weil die Hoffnung den Kredit abzahlen muss.

Weil die Mittage von den Chefetagen herunterfallen wie Steine. Weil die Steine nicht zurückfliegen dürfen. Weil Betroffene kein Rückgaberecht besitzen. Weil die Entscheidungen von oben kommen. Weil es Gewinner und Verlierer gibt. Weil das alles so bleiben soll. Weil die Geschichte mit dem Zeigefinger nach unten zeigt. Und irgendwer die Angst vor der Freiheit erfand.

Weil die Sonne auf dem Dienstweg daher kommt und die Nachmittage Verzichtserklärungen gleichen. Weil der Staat das Ende aller Revolutionen festschreibt. Weil das Leben eine Landschaft ist für die Dienstwagen der Regierungen. Und Wahlen nur Rastplätze sind, auf denen Parteien Stimmungen Gassi führen. Weil die Medien den Alltag an der Leine halten. Weil die Zukunft eine Veranstaltung von Parteizentralen ist. Während die Konzerne Rastplätze bauen und Verzichtserklärungen verteilen.

Weil uns die Arbeit ermüdet. Und kein Atem bleibt für die Frage nach Freiheit. Weil die Abende kurz sind und jeder Tag uns ins Feuer stößt. Weil sich das alles ändern kann. Weil Hierarchien keine Ideen sind und Macht keine Antwort. Weil Rastplätze kein Ersatz für Landschaften sind. Weil in Zukunft jede und jeder mitreden soll. Weil der Tag allen Menschen gleichermaßen gehört. Weil wir Fragen in die eigenen Hände nehmen können. Weil wir neue Sätze schaffen. Weil wir keine Verzichtserklärung unterschreiben.

(aus: Ralf Burnicki & Findus: *Hoch lebe sie – die Anarchie. Anarcho-Poetry*, Lich / Hessen: Edition AV, 2014)

4. Die anarchistische Nacht

Die Nacht ist schwarz wie eine anarchistische Fahne, als hätte der Horizont sich abgerollt & aufgerichtet und wollte den bodenständigen Sätzen zeigen, was Verwehung ist, wie Höhe zustande kommt & wie man Entfernungen ein- und ausatmet, die der Wind den Städten nachwirft. Ein leichter Schwenk lässt Sterne aufgehen, knipst Denkmäler aus, lässt Stockwerke verfliegen. Sogar die Arbeit verpufft, die Menschengabe ist geschlossen, gestoppt die übliche Verfütterung von Hirn an die Betriebe. Die heruntergestuften Räumlichkeiten sind in der Erinnerung nachzulesen wie Leitartikel veralteter Zeitungen.

So fällt es auf die Straßen, erscheint als Dunkelheit und Tiefe, fällt auf die von tausend Sonnen ausgekochten Dächer des täglichen Gehorsams als ein gemeinschaftlicher Trost und Abkühlung. Über vereinzelte Fundsachen an Lärm hinweg steigt die Nacht, die anarchistische Fahne, ja die Zeit bricht die Schaufenster auf, damit die Sommermoden des Schnauzehaltens von Alexanderplatz bis Times Square verdunsten und die Sehnsucht sich von ihren Trägheiten befreit. Von knallengen Lieblosigkeiten gekrümmt waren unsere Blicke, die Wünsche geschminkt in den Farben der Anpassung, erfunden von Behörden und Geschäftszonen, die uns die Malstifte hinhielten. Rasch verendete unsere Neugier in der Leuchtschrift einer Kaufhauskette oder in Kinoplakaten mit 3D-Effekt.

Das Streben nach Wettbewerb war nur die Bettelei eines klein gebliebenen Verstandes, befleckt waren wir vom wöchentlichen Aufguss der Belanglosigkeiten, doch jetzt ist Nacht, diese anarchistische Nacht, weil der Mensch mehr ist als die Summe seiner Irrtümer und nicht völlig kaltgestellt werden kann von Kaufhäusern und Konzernen, die ihn herrichten als Beilage zu Samstag und Sonntag auf dem sauberen Teller der Innenstadt mit Sommermotiv. Nein, der Mensch ist nicht entkernbar, das Herz pulsiert in Kellern und Hinterhöfen, schlägt bis zum Hals der Metropolen, weil die Überzeugungen, die der Besänftigung dienten, nicht als Dichtungsringe taugten.

Verblasst sind die Baustellen, in denen unsere Verzweiflung aufwachsen sollte, längst fortgezogen sind unsere Sätze, die weit in die Nacht reichen, und wir setzen uns über unsere Hemmungen hinweg, als gäbe es keine Schwerkraft, als bereiteten wir einen Abflug vor, es ist die Aufbruchstimmung für eine Idee, die die Menschen großschreibt. In der Nacht werden Geräusche dünner gesät, sagt man, dann treten andere Gedanken hervor, Bilder, die Sprunggelenke in sich haben. Und während von einer unsichtbaren Streikwelle erfasst die Wirklichkeit vor sich selbst erschrickt, platzt der Mond in unsere Vergangenheit hinein, faustdick, als hätte er voll hingelangt.

Hier, Endstation Downtown, geht allerlei Eintagswut in Nachtlokalen sterben. Unsere Gedanken aber nehmen Witterung auf, klopfen sich die Traurigkeiten ab wie Dreck, wagen den Anlauf und springen ab von der Bordsteinkante der Gewissheiten, in denen sich der Alltag sortiert. So tanzt unser Zorn Richtung Morgen, dem unser Gelächter vor die Füße spuckt, weil der mit seinen Halbwahrheiten protzt. Und obwohl sich Wolken auf unsere Hoffnungen stürzen, halten wir an unserem Unmut fest und werfen unseren eigenen Sturm in die Welt, aus der in diesem Moment eine neue entsteht.

(aus: Ralf Burnicki & Findus: *Hoch lebe sie – die Anarchie. Anarcho-Poetry*, Lich / Hessen: Edition AV, 2014)

5. Countdown

Wenn dir der Tag auf offener Straße mit Windhupe und aufheulendem Morgen entgegenrast (samt seiner Überladung Arbeitswelt & selbstklebenden Gewissheiten) und deine Ausweichmanöver zum Glücklichsein zwischen Hochgeschwindigkeitssätzen verenden. Wenn du wegen Unfallgefahr vor jeden Zweifel ein Warndreieck aufstellen musst. Wenn sich die Zweifel häufen und die herbeigeeilten Horoskope nicht mehr wirken, dann ist es soweit oder noch weiter. Wenn die Auswege sich zurückbilden & die Geduldsfäden reißen, an denen der Alltag hängt, dann hat der Countdown gestern begonnen.

Wenn die Worte nicht mehr schmecken, weil jede Verheißung kalt auf den Tisch kommt. Wenn die Hoffnungen nicht mehr heimkehren vom Brötchen holen und die Zukunft nur noch zur Häufchenbildung reicht (man sagt, sie habe eine Überdosis Lieblosigkeit genommen). Wenn die Leichtigkeit ihren Auftritt verpassen. Wenn die Gegenwart nicht mehr zu sprechen ist & keine Rezepte mehr ausgibt. Wenn die wetterempfindliche Gewohnheit auf der Flucht ihren wärmenden Anstrich verliert. Wenn Straßenkreuzungen Kreuzverhöre sind und die Straßenzüge Scheuklappen aus Beton.

Wenn jede Himmelsrichtung in Uniform heranwächst und sämtliche Fragen – unsere nicht enden wollenden Flugversuche auf gefärbten Nachmittagsrückständen – mit harten Nächten niederwirft. Wenn Sonderkommandos ausschwärmen mit Fahndungsplakaten auf denen Sterne stehen und andere Gemeinschaftsformen. Wenn Sonderkommissionen frische Sätze ausheben wie einen Schmugglerring. Wenn keine Freudentänzer mehr von Balkonen winken, weil der Sommer sich im Tränengas vergeigt. Wenn das Heute nur der Kniefall von gestern ist, dann werden die Straßen brennen. Dann krempelt die Freiheit ihre Ärmel hoch und ist überall unterwegs.

Dann gibt es Satzausschreitungen auf den Straßen, weil die Demonstrationen beginnen, und die Worte schlagen Wurzeln in der aufgebrochenen Zeit. Auf Marktplätzen finden Vollversammlungen der Gedanken statt, und

die Begegnungen türmen Barrikaden auf aus abgeschlagenen Enttäuschungen und erfinden ein Bild, das Geigen, Nachmittage und Stadtviertel zu Kollektiven vereinigt. Aus sämtlichen Himmelsrichtungen strömt alter Schmerz herbei, um sich in Ideen zu verwandeln und mit den Revolten zu verbünden. Und zwischen all den Geräuschen werden die Zentren der Antworten aufgelöst.

Aus Sprachausschweifungen und zusammengelegten Lichtstreifen entstehen Häuserwelten, in die die Hoffnungen einkehren und Freundschaften gründen, die sich gegenseitig eine bessere Welt ausgeben. Und während der Sommer kühle Solidarität ausschenkt, halten offene Fragen unter freiem Himmel spontane Zusammenkünfte ab, die jegliche Eile verweigern, denn die Antworten sollen zärtlich mit dem Morgen und Übermorgen umgehen. Und die Sätze lernen, Nachmittage zu fliegen. Und die Hände üben die Anfertigung von Nächten für eine Neueröffnung des Blicks. Und der Verstand schüttet sich lachend aus über die Vergangenheit. Es geschieht und du bist dabei.

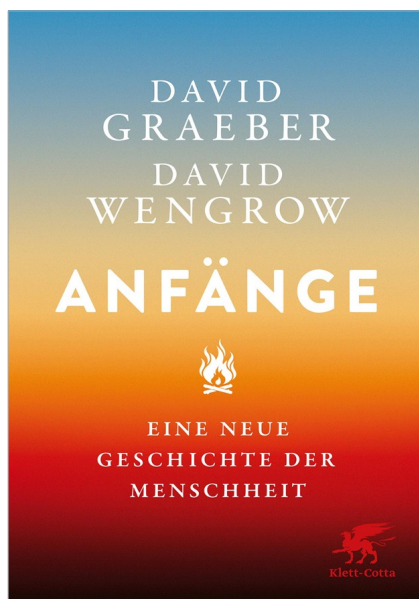
(aus: Ralf Burnicki & Findus: *Hoch lebe sie – die Anarchie. Anarcho-Poetry*, Lich / Hessen: Edition AV, 2014)

Rezensionen

Ein hoffnungsvoller Blick zurück nach vorn – Die Geschichte der Menschheit aus libertärer Sicht

Von Jochen Schmück

Als der amerikanische Anthropologe und bekennende Anarchist David Graeber im Mai 2020 in einem Interview gefragt wurde, an welchem Buchprojekt er gerade arbeiten würde, da erwähnte er ein Buch, an dem er bereits ein ganzes Jahrzehnt lang gemeinsam mit seinem Freund, dem englischen Archäologen David Wengrow, gearbeitet hatte. Dieses Buch ist 2021 im englischen Original unter dem Titel *The Dawn of Everything. A New History of Humanity* erschienen, dem ein Jahr später auch die deutsche Übersetzung unter dem Titel *Anfänge – Eine neue Geschichte der Menschheit* folgte.



In seinem in *espero*, Nr. 2 ([online](#) | [PDF](#)), veröffentlichten Interview beschrieb Graeber damals das Buchprojekt als einen Versuch, mit dem er und sein Co-Autor Wengrow aufzeigen wollten, dass die Menschheitsgeschichte, wie sie seit den Zeiten von Jean-Jacques Rousseau typischerweise dargestellt wird, im Grunde genommen nur eine „säkularisierte Version der Bibel“ ist. Dazu Graeber wörtlich:

„Es gab Eden und dann gab es den Sündenfall. Zuerst lebten wir alle in glücklichen, egalitären Horden von Jägern und Sammlern. Das war Eden. Dann erfanden wir die Landwirtschaft, und alles ging den Bach runter. Wir bekamen Privatbesitz und ließen uns zum ersten Mal nieder. Und sobald wir Städte bekommen haben, bekamen wir auch Staaten und Reiche und Bürokratien und Überschussgewinnung [surplus extraction]. So bekamen wir auch die Schrift-

stellerei und die Hochkultur. Das alles kam als Paket nach dem Motto: Nimm es oder vergiss es.“

Und auf die etwas ungläubige Nachfrage des Interviewers, ob denn diese Darstellung falsch sei, erwiderte Graeber:

„Diese Darstellung ist faktisch falsch, sie beschreibt nicht einmal annähernd das, was historisch wirklich passiert ist. Denn eigentlich lebten die Jäger und Sammler nicht ausschließlich und auch nicht überwiegend in kleinen egalitären Gruppen von zwanzig oder dreißig Menschen. Vielmehr scheinen sie im Laufe der Geschichte zwischen kleinen Gruppen und kleinen Mikro-Städten hin- und hergewechselt zu sein. Sie haben wohl recht ausgeklügelte soziale Strukturen entwickelt, manchmal hatten sie sogar Polizei oder Könige, aber nur für einige Monate im Jahr. Dann zerstreuten sie sich und lebten wieder in kleinen Gruppen. Die Landwirtschaft bewirkte hier kaum einen Unterschied, und die frühen Städte waren eigentlich sehr egalitär“ (*espero*, Nr. 2, S. 103).

Graeber und Wengrow unternehmen also mit Ihrem Buch nichts Geringeres als den Versuch einer Neubeschreibung der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, wobei sie den Fokus ihrer Untersuchung auf jene „dunklen Zeitalter“ und Lücken der Geschichte legen, die von der bisherigen vorherrschenden Forschung stiefmütterlich behandelt wurden. Dieses ambitionierte Projekt einer neuen und aus einer libertären Perspektive geschriebenen Universalgeschichte der Menschheit hatte sich – wie sich David Wengrow in seinem Vorwort zum Buch erinnert – ursprünglich aus einem spielerisch betriebenen Experiment entwickelt, „in dem ein Anthropologe und ein Archäologe mit dem heute vorhandenen Quellenmaterial versuchten, den großen Dialog über die menschliche Geschichte wiederzubeleben“ (S. 7). Was als eine intellektuelle Ablenkung von den ernsteren akademischen Pflichten begonnen hatte, entwickelte sich im Laufe der Jahre zu einem spannenden und fruchtbaren interdisziplinären Dialog zwischen zwei Wissenschaftlern aus unterschiedlichen Fachgebieten.

Allein der dem Buch zugrundeliegende Ansatz zur Interdisziplinarität, mit dem die beiden Autoren archäologische Entdeckungen aus anthropologischer Sicht und anthropologische Forschungsergebnisse aus archäologischer Sicht betrachten, diskutieren und gemeinsam beschreiben, macht ihr Projekt ziemlich einzigartig, denn gewöhnlich besteht zwischen den Fächern

Anthropologie und Archäologie nur selten der Wunsch zur Zusammenarbeit. Das Ergebnis ihrer Arbeit ist eine ausgedehnte Reise in die Vergangenheit, die von Kontinent zu Kontinent und von einer sozialen Sphäre zur anderen springt, um uns eine andere Geschichte der menschlichen Kultur zu erzählen.

Der größte Teil des Buches führt uns von den Jäger- und Sammlergesellschaften der Eiszeit zu den frühen Staaten in Afrika, Eurasien und auf dem amerikanischen Doppelkontinent. Dabei wird deutlich, dass Jäger- und Sammlergesellschaften in ihren sozialen Organisationsformen weitaus komplexer und flexibler waren, als wir es uns gemeinhin vorstellen.

So berichten die Autoren unter Berufung auf den französischen Anthropologen Claude Lévi-Strauss von einer indigenen Gesellschaft im Amazonasgebiet Brasiliens, die Nambikwara, die saisonal zwischen zwei völlig unterschiedlichen Formen der sozialen Organisation wechselte. Während der Trockenzeit lebten die Nambikwara in kleinen verstreut nomadisierenden Wildbeutergruppen, die von einem Häuptling angeführt wurden, der in dieser Zeit den „Boss“ spielte. So gab er Befehle, fand Krisenlösungen und verhielt sich auf eine Art autoritär, die während der Regenzeit von seinem Volk abgelehnt worden wäre. In der Regenzeit dagegen, in der eher Überfluss als Mangel herrschte, betrieben die Nambikwara Gartenbau und bildeten eine große egalitäre Dorfgemeinschaft von mehreren Hunderten von Einwohnern. Obschon sich also in der Regenzeit die Siedlungsgemeinschaft zahlenmäßig deutlich vergrößert hatte, war dies genau die Zeit, in der die Entscheidungen von der Dorfgemeinschaft kollektiv getroffen wurden. Häuptlinge konnten in dieser Saison ihr Volk nur mit schonend vorgetragenen guten Argumenten überzeugen oder auch indem sie mit gutem Beispiel vorangingen, um etwa ihre Gefolgsleute beim Bau ihrer Häuser und der Pflege ihrer Gärten anzuleiten. In dieser Funktion kümmerten sie sich auch um Kranke und Bedürftige, traten bei Streitigkeiten als Schlichter auf, aber sie konnten niemanden zu etwas zwingen.

Graeber und Wengrow räumen in ihrem Buch gründlich mit dem Ur-Mythos einer geradlinig, quasi evolutionär verlaufenden Entwicklungsgeschichte der Menschheit auf. Diesen Mythos gibt es in zwei Varianten: Die eine Variante besagt, dass das Leben als primitive Jäger und Sammler gemein, brutal und kurz war, bis uns die Erfindung der Landwirtschaft und

die Entstehung der Zivilisation den Staat bescherte, durch welchen wir zu Ordnung und Wohlstand kamen. Die andere Variante des Mythos geht davon aus, dass wir, die Menschen, als Jäger und Sammler anfänglich in einem Zustand „kindlicher Unschuld“ glücklich und frei, sozusagen in paradiesischen Zuständen, lebten, und dass wir erst mit dem Aufkommen von Landwirtschaft und Zivilisation „blind auf unsere ‚Ketten‘ losrannten“ (S. 160). Egal, ob wir uns nun für die erste, etatistische Variante des Mythos entscheiden (für die Thomas Hobbes steht), oder ob wir eher der zweiten anarchistischen Variante zustimmen (für die Jean-Jaques Rousseau steht), stets kommen wir zu dem gleichen Ergebnis, dass Hierarchie und Ungleichheit der unvermeidliche Preis sind, den wir dafür zahlen müssen, dass wir als Menschen schließlich „erwachsen“ und „zivilisiert“ geworden sind. Dieser Prozess der Zivilisierung der Menschheit war zwar mit einem Verlust an individueller Freiheit verbunden, doch er brachte auch all die Errungenschaften der Zivilisation wie Literatur, Kunst, Wissenschaft und Philosophie hervor. Zugleich kam jedoch auch „fast alles Schlechte in die Welt: das Patriarchat, stehende Heere, Massenhinrichtungen und nervige Bürokraten, die von uns verlangen, dass wir den größten Teil unseres Lebens damit verbringen, Formulare auszufüllen“ (S. 14).

Diesem Mythos in seinen zwei Sichtweisen von der Entwicklungsgeschichte der Menschheit widersprechen die beiden Autoren vehement, und sie belegen anhand zahlreicher Beispiele, dass menschliche Gesellschaften bereits vor der Entstehung der Landwirtschaft nicht auf kleine, egalitäre Gruppen beschränkt gewesen sind.

„Ganz im Gegenteil – schon zuvor fanden in der Welt der Jäger und Sammler mutige soziale Experimente statt, die weit mehr einem Karnevalszug politischer Formen glichen als den öden Abstraktionen der Evolutionstheorie. Die Landwirtschaft wiederum war nicht mit der Entstehung des Privateigentums verbunden, und sie bedeutete keineswegs einen irreversiblen Schritt Richtung Ungleichheit“ (S. 16).

Viele der frühen Städte, bei denen es sich um Ansiedlungen mit Tausenden von Einwohnern handelte, weisen keinerlei Anzeichen einer zentralisierten Verwaltung auf. Es gibt in ihnen keine Paläste, keine Gemeinschaftslager, keine offensichtlichen Unterscheidungen nach Rang oder Reichtum. Dies

gilt schon für das vielleicht älteste urbane Siedlungsgebiet der Menschheit, die auf dem Gebiet der heutigen Ukraine entstandene „Megastätte“ der „Trypillja-Kultur“ bei Taljanky, die erst in den 1970er Jahren entdeckt wurde und deren Entstehung auf etwa 4100 v. Chr. datiert wird. „Nach herkömmlichen politischen Vorstellungen ließ sich dort offenbar keine Zentralregierung oder Verwaltung nachweisen – geschweige denn eine herrschende Klasse“ (S. 317), und es gibt auch „keinerlei Belege für Monarchen oder Kriegereliten und somit sei es wahrscheinlich, dass sich Institutionen kommunaler Selbstverwaltung entfalteten“ (S. 350).

Ebenso wie in der Megastätte bei Taljanky scheint in der um 3300 v. Chr. gegründete Stadt Uruk in Mesopotamien ein explizites Gleichheitsethos bestanden zu haben, das die Autoren wie folgt definieren:

„Ein bewusstes Gleichheitsethos kann zu jedem Zeitpunkt der Geschichte eine von zwei diametral entgegengesetzten Formen annehmen. So kann man darauf pochen, alle Menschen seien genau gleich oder sollten es sein (zumindest in den Bereichen, die wir für wichtig erachten). Oder man besteht darauf, alle Menschen unterschieden sich so sehr voneinander, dass es schlicht keine Kriterien für einen Vergleich gebe (zum Beispiel sind wir alle einzigartige Individuen, weshalb es nicht plausibel ist, einen Menschen als besser zu betrachten als einen anderen). Im wirklichen Leben schließt Egalitarismus in der Regel ein bisschen von beidem ein“ (S. 351).

Offensichtlich verkörperte Uruk in Mesopotamien, mit seinen standardisierten Haushaltsprodukten, einheitlichen Zahlungen an Tempelangestellte und öffentlichen Versammlungen weitgehend die erste Erscheinungsform des Gleichheitsethos. Die Megastätte bei Taljanky, in denen anscheinend jeder Haushalt seinen eigenen künstlerischen Stil und vermutlich auch eigene häusliche Rituale entwickelte, steht hingegen für die zweite Erscheinungsform.

Das überzeugendste Beispiel für städtischen Egalitarismus ist für die Autoren zweifellos Teotihuacán, eine mesoamerikanische Stadt, deren eindrucksvolle Ruinenstätte sich in der Nähe von Mexiko-Stadt befindet. In Größe und Pracht konnte Teotihuacán durchaus mit dem kaiserlichen Rom, ihrem Zeitgenossen, konkurrieren. Der Überlieferung zufolge wurde Teotihuacán um das Jahr Null v. Chr. von einem Zusammenschluss von Ältesten,

Priestern und Weisen aus anderen Siedlungen gegründet, und sie wird heute als eine der bedeutendsten Ruinenstätte in der Geschichte der Kulturen Mexikos betrachtet. Das Höhlensystem und die Ruinen von Teotihuacán umfassen ein riesiges Areal, das zu seinen „Glanzzeiten“ vermutlich aus 75 Tempeln und 600 Werkstätten bestand. Die von Hundertausenden von Einwohnern bewohnte Stadt war damals das größte kulturelle und geistig-religiöse Zentrum Mesoamerikas, das über seine Handelsbeziehungen auch kulturellen und politischen Einfluss auf weit entfernte Völker wie die Maya ausübte, die das Gebiet der heutigen mexikanischen Halbinsel Yucatán sowie das Territorium des heutigen Guatemala, von Belize, Honduras und El Salvador besiedelten.

Anfänglich konzentrierten sich die Bemühungen der Bewohner von Teotihuacán auf den Bau einer heiligen Stadt inmitten des weitläufigen Stadtgebiets, in dem sie viele monumentale Bauten, darunter auch die berühmte große Sonnenpyramide und die etwas kleinere Mondpyramide, errichteten und künstliche Flüsse anlegten. Diese aufwendige Bautätigkeit forderte ihren Tribut, auch an Menschenleben, denn wie die archäologischen Zeugnisse belegen, war jede wichtige Bauphase von Teotihuacán mit rituellen Menschenopfern verbunden. Um 200 n. Chr. hatte es den Anschein, als hätte sich Teotihuacán in die Tradition der klassischen mesoamerikanischen Zivilisationen mit ihren Kriegeraristokratien und Stadtstaaten eingereiht. Doch die archäologischen Zeugnisse erzählen eine ganz andere Geschichte, denn die Einwohner der Stadt schlugen einen anderen Weg ein, den die Autoren wie folgt beschreiben:

„Statt Paläste und Eliteviertel zu bauen, begannen die Bewohner mit einem erstaunlichen Stadterneuerungsprojekt, das unabhängig von Reichtum und Status für fast die gesamte Bevölkerung hochwertigen Wohnraum bereitstellte. (. . .) Die große Wende im Schicksal der Stadt setzte offenbar um etwa 300 n. Chr. ein. Damals oder kurz danach entweihte man den Tempel der Gefiederten Schlange und plünderte die Vorratskammern mit den Opfergaben. Nicht nur den Tempel setzte man in Brand, auch viele der Köpfe der Gefiederten Schlange an seiner Fassade, die wie Wasserspeier aussahen, wurden zerschlagen oder bis auf einen Stumpf abgeschliffen. (. . .) Nach dem Brand des Tempels wurde der Bau neuer Pyramiden endgültig eingestellt, und für rituell sanktionierte Tötungen an der zuvor errichteten Sonnen- und der

Mondpyramide gibt es keine weiteren Zeugnisse mehr. Beide Pyramiden blieben als städtische Monumente weiter in Gebrauch, dienten aber anderen, weniger gewaltsamen Zwecken, über die wir nur wenig wissen. Stattdessen ist erkennbar, dass enorme Mittel in den Bau ausgezeichneten gemauerten Wohnraums flossen, der nicht nur den Wohlhabenden und Privilegierten, sondern den meisten Einwohnern zugutekam. (. . .) Viele Archäologen hielten die gemauerten Wohnungen zunächst für Paläste, und es ist gut möglich, dass sie es anfänglich, um etwa 200 n. Chr., auch waren, als die Stadt allem Anschein nach auf eine starke politische Zentralisierung zusteuerte. Nach 300 jedoch, nachdem der Tempel der Gefiederten Schlange entweiht war, setzte man ihren Bau in hohem Tempo fort, bis die meisten der etwa 100 000 Einwohner der Stadt in der Tat unter ‚palastartigen‘ oder doch sehr komfortablen Bedingungen lebten. (. . .) Mit anderen Worten, in dieser Stadt gab es nur wenig sozial Schwache. Mehr noch, viele Bürger hatten einen bisher unbekannten Lebensstandard, wie ihn auch in unseren heutigen Städten nur selten ein so großer Anteil der städtischen Gesellschaft erreicht“ (S. 369 f.).

Da keine schriftlichen Zeugnisse existieren, werden sich die Details der politischen Ordnung in Teotihuacán vielleicht niemals genau rekonstruieren lassen, aber nach Ansicht der Autoren können wir ziemlich sicher jede Art von hierarchischem System ausschließen, in dem elitäre Kader königlicher Verwalter oder Priester Pläne ausgearbeitet und Befehle erteilt hätten. Die politische Autorität und Verwaltung der kommunalen Angelegenheiten dürfte auf lokale Versammlungen von Nachbarschaftsräten verteilt gewesen sein.

Anhand von Beispielen aus zahlreichen anderen Kulturen belegen Graeber und Wengrow in ihrem Buch, dass bereits in der Welt der Jäger und Sammler mutige soziale Experimente stattfanden, die sich nur schwer mit dem Mythos einer geradlinig verlaufenden, quasi evolutionären Entwicklungsgeschichte der Menschheit in Einklang bringen lassen. Gleichzeitig räumen die Autoren des Buches gründlich mit dem Mythos auf, dass die Einführung der Landwirtschaft zwangsläufig zur Entstehung des Privateigentums sowie von Ungleichheit und politischen Herrschaftssystemen führen musste:

„In Wirklichkeit waren viele der ersten landwirtschaftlichen Gemeinden relativ frei von Rängen und Hierarchien. Und eine überraschend große Zahl der ersten Städte auf unserem Planeten war weit davon entfernt, Klassenunterschiede in

Stein zu meißeln. Sie waren in robusten egalitären Strukturen organisiert – ohne Bedarf an autoritären Herrschern, ehrgeizigen Krieger-Politikern oder auch nur herrischen Verwaltern“ (S. 16).

Die in ihrer Fülle an historischen Beispielen beeindruckende Studie von Graeber und Wengrow macht deutlich, dass es in der Geschichte der Menschheit kein „goldenes Zeitalter“ der Freiheit und Gleichheit gegeben hat. Stattdessen gab es immer wieder Zeiten, in denen einige Gesellschaften ihr Leben nach libertär-egalitären Prinzipien organisiert haben, während zur gleichen Zeit ihre Nachbarn düstere Epochen durchlebten, in denen die politische Macht in den Händen weniger monopolisiert gewesen ist, die daraus ihre wirtschaftlichen Vorteile gezogen haben. Ihr Buch zeigt aber auch, dass solche politischen Sackgassen, in denen sich die Menschheit in ihrer Geschichte immer wieder verfangen hat, nicht das unvermeidliche Resultat eines evolutionär verlaufenden Entwicklungsprozesses gewesen sind. Denn es gibt auch den Weg zurück aus der Sackgasse des Autoritarismus und der sozialen Ungleichheit, und das ist vielleicht die wichtigste, weil hoffnungsvollste Botschaft des Buches.

Das Buch war leider Graebers letztes Buchprojekt, denn am 2. September 2020, gerade mal drei Wochen nach Abschluss des Buchmanuskriptes, ist der für den modernen Anarchismus so bedeutsame Autor und Aktivist im Alter von 59 Jahren in Venedig plötzlich verstorben. Es war sein libertäres Verständnis von präfigurativer Politik, das die Essenz von Graebers Anarchismus bildete. Statt für eine ferne anarchistische Zukunft zu kämpfen, ging es ihm darum, Freiräume für eine gelebte Anarchie im Hier und Jetzt zu schaffen. Dieser praxisorientierte Ansatz von Graebers Anarchismusverständnis zeigt sich wohl am deutlichsten in der Rolle, die er in der internationalen Occupy-Wall-Street-Bewegung spielte, die maßgeblich durch ihn geprägt wurde. So ist es seinem Einfluss zu verdanken, dass die Occupy-Bewegung libertäre Organisationsformen – einschließlich direkter Demokratie, Sprecherräte, Konsensentscheidungen und Affinitätsgruppen – annahm und dass die Protest-Camps der Bewegung anarchische Räume bildeten, die ohne eine zentralisierte Autorität eingerichtet und betrieben wurden. In Graebers libertärem Organisationsmodell und in der anarchistischen Art der Entscheidungsfindung, die er in die Bewegung einbrachte,

lässt sich deutlich der Background der anthropologischen und soziologischen Erkenntnisse erkennen, auf denen sein Verständnis von Anarchie und Anarchismus beruht. Damit steht er in der Tradition des modernen pragmatischen Anarchismus, wie er nach dem Zweiten Weltkrieg von Colin Ward und Nicolas Walter in England begründet wurde. So wie diese beiden Vordenker des modernen Anarchismus stand auch Graeber den traditionellen Strömungen des Old-School-Anarchismus – wie Anarcho-Kommunismus und Anarcho-Syndikalismus – eher kritisch gegenüber. Seiner Ansicht nach waren solche den Anarchismus in seinem Handlungsspielraum einengenden Lesarten seiner Ideologie zu starr und auch zu isoliert angelegt, was sie für die breite Mehrheitsgesellschaft unattraktiv machte. Graebers pragmatischer Anarchismus war dagegen spielerisch und inklusiv angelegt, um Raum für den Einzelnen zu schaffen, die Welt nach seinen politischen Überzeugungen und Werten zu gestalten.

Auch wenn die Sympathien von Graeber und seinem Co-Autor Wengrow deutlich erkennbar bei den freiheitlich-egalitären Gemeinwesen liegen, so leiten sie aus ihren historischen Erkenntnissen doch kein eindeutiges Plädoyer für den Anarchismus ab. Stattdessen möchten sie mit ihrer aus libertärer Sicht geschriebenen Entwicklungsgeschichte der Menschheit das Geschichtsbild ihrer Leserschaft erweitern, um dem gesellschaftlichen Dialog über freiheitliche Alternativen zu den bestehenden Gesellschaftssystemen neuen Schwung zu verleihen. Wenn „wir Menschen uns den größten Teil unserer Geschichte fließend zwischen verschiedenen Sozialordnungen hin- und herbewegt haben, wenn wir regelmäßig Hierarchien aufgebaut und wieder abgebaut haben“ (S. 135), dann sollten wir nach Ansicht von Graeber und Wengrow auch sinnvollerweise nach Antworten auf die folgenden Fragen suchen:

„Wie sind wir stecken geblieben? Wie sind wir bei einer einzigen Ordnung gelandet? Wie haben wir das politische Bewusstsein verloren, das für unsere Spezies einst so typisch war? Wie kommt es, dass wir hohes Ansehen und Unterwürfigkeit als unentrinnbare Elemente des menschlichen Daseins betrachten und nicht mehr als befristete Notlösungen oder gar als Pracht und Herrlichkeit einer großartigen saisonalen Theateraufführung? Wenn wir anfangs nur gespielt haben, wann haben wir vergessen, dass wir spielten?“ (S. 135).

Aus den Erkenntnissen heraus, die sie bei ihrer Arbeit an dem Buch gewonnen haben, wagen die Autoren schließlich zum Ende ihres Buches doch noch einen fast hoffnungsvollen Ausblick auf eine Zukunft und Gesellschaft, die in der Lage ist, eine moderne Kultur der Freiheit und Solidarität zu entwickeln, so wie sie in der Geschichte der Menschheit immer wieder zum Vorschein gekommen ist und über lange Epochen hinweg das Leben der Menschen geprägt und bereichert hat:

„Wer weiß? Womöglich werden wir, wenn unsere Spezies überlebt, eines Tages auf diese heute noch unvorhersehbare Zukunft zurückblicken und Aspekte der fernen Vergangenheit, die heute wie Anomalien wirken – Bürokratien, die im Gemeindemaßstab arbeiten; Städte, die von Nachbarschaftsräten regiert werden; Regierungssysteme, in denen Frauen eine Mehrheit der offiziellen Posten bekleiden; Formen der Landverwaltung, die eher auf Pflege als auf Besitz und Ausbeutung beruhen –, als die wirklich bedeutenden Durchbrüche erkennen und große Steinpyramiden oder Statuen eher für historische Kuriositäten halten. Wie wäre es, wenn wir diesen Ansatz jetzt schon wählten und [die in dem Buch aufgeführten Beispiele freiheitlich-egalitärer Gemeinwesen] nicht mehr nur als zufällige Schlaglöcher auf einem Weg betrachteten, der unvermeidlich zur Bildung von Staaten und Imperien führt, sondern als alternative Möglichkeiten, als Wege, die wir nicht eingeschlagen haben?“ (S. 557f.).

David Graeber und David Wengrow: *Anfänge – Eine neue Geschichte der Menschheit*, aus d. Englischen v. Helmut Dierlamm, Henning Dedekind u. Andreas Thomsen, Stuttgart: Klett-Cotta, 2022, ISBN: 978-3-608-98508-5, 672 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, 28,00 €.

„Auge in Auge mit dem Staat“: Anarchistische Justizkritik von Pierre Ramus

Von Markus Henning

Gesetzgebung, Rechtsprechung und Strafvollzug sind Grundpfeiler staatlicher Herrschaftspraxis. Das Machtgefälle autoritärer Über- und Unterordnung ist ihnen konstitutiv eingeschrieben.

Was bedeutet dieses strukturelle Gewaltverhältnis für die Beziehung zwischen juridischem Recht auf der einen Seite, sozialer Gerechtigkeit und Zukunftsfähigkeit unseres Zusammenlebens auf der anderen Seite? Und wie sollen in einer dezentralisierten, egalitär-herrschaftsfreien Gesellschaft Verbrechen geahndet und widerstreitende Interessen ausgeglichen werden? Welche Arrangements sind denkbar, um individuelle Autonomie und soziale Aushandlungsprozesse auch im Konfliktfall verbindlich und für alle Beteiligten „ohne Gesichtsverlust“ miteinander in Einklang zu bringen?

Für Theorie und Praxis der sozial-ökologischen Transformation, also für eine der drängendsten Aufgaben unserer Zeit, sind das grundlegende Fragen. Die Suche nach tragfähigen Antworten kann von der anarchistischen Denktradition wegweisende Impulse empfangen.

Beispielhaft hierfür stehen Leben und Werk von Pierre Ramus (d.i. Rudolf Großmann; 1882-1942). Er gilt bis heute als einer der bedeutendsten Anarchisten Österreichs. Die Grundlagen für sein lebenslanges Engagement gegen die Justizapparate seiner Zeit wurden schon im jugendlichen Alter bei einem mehrjährigen USA-Aufenthalt gelegt. Hier wurde Ramus



politisiert, entdeckte die soziale Frage und sein publizistisches Talent. Hier wurde er Bewegungsaktivist, ohne sich dogmatisch auf eine bestimmte Richtung libertären Denkens zu begrenzen. Zu den ihn früh prägenden Einflüssen gehörten individualanarchistische Momente ebenso wie die Bodenreformideen von Henry George (1839-1897) oder der Pazifismus von Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Henry David Thoreau (1817-1862) und Lew Nikolajewitsch Tolstoi (1828-1910).

Zurück in Europa entwickelte Ramus sich ab 1902 zum international bestens vernetzten Vordenker und rastlosen Propagandisten von Antimilitarismus, gewaltfreier Revolution, Lebensreform und libertären Erziehungskonzepten. Er arbeitete mit anarchistischen Größen wie Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921), Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1846-1919) oder Rudolf Rocker (1873-1958) zusammen. Er versuchte, die unterschiedlichen Milieus der alpenländischen Gegenkultur unter der Fahne des Antiautoritarismus zu versammeln, gründete während der revolutionären Umwälzung 1918/19 in Wien den „Bund herrschaftsloser Sozialisten“ und landete wegen seiner politischen Aktivitäten etliche Male selbst vor den Schranken des Gerichts und hinter Kerkermauern.

Im Wiener Verlag Monte Verità ist nun erstmals eine Zusammenstellung *Justizkritischer Betrachtungen* von Pierre Ramus erschienen. Sie bildet den zweiten Band seiner *Gesammelten Werke* und umfasst Schriften aus den Jahren 1918 bis 1929.

In ihnen nimmt Ramus uns mit auf eine epochenübergreifende Reise durch die Welt der Staatsverbrechen. Anhand ausgewählter Beispiele – vom Todesurteil gegen Sokrates (399 v. u. Z. in Athen) über die Hinrichtung der „Haymarket-Anarchisten“ (1887 in Chicago), dem Freispruch der Lynchmörder Gustav Landauers (1920 in München) bis hin zum tödlichen Drama um Sacco und Vanzetti (1927 in Charlestown) – öffnet er unseren Blick für Abgründe der Justizbarbarei. Er entschlüsselt die verhängnisvolle Macht der schwarzen Roben und reflektiert die Interessen ihrer Auftraggeber.

Dabei interessiert Ramus sich nicht allein für die ganz großen, spektakulären Exzesse einer blutdürstigen Klassenjustiz gegen Protagonisten des Anarchismus. Gerade auch die vermeintlich unpolitische Alltäglichkeit außerhalb des Rampenlichts, die individuellen Tragödien und zerstörten Leben der „kleinen“ Leute finden seine tätige Aufmerksamkeit – etwa beim

Mordprozess gegen die unbescholtene Haushaltshilfe Franziska Pruscha (1924/25 in Wien).

Aus diesem Kontrast gewinnt die Justizkritik von Ramus einen besonderen Reiz. Ihre analytische Schärfe verdankt sich nicht zuletzt der Philosophie Max Stirners (d.i. Johann Caspar Schmidt; 1806-1856). Wie intensiv sich Ramus mit diesem auseinandergesetzt hat, geht ebenfalls aus vorliegendem Sammelband hervor.

Stirner, einer der großen Staats- und Ideologiekritiker des Vormärz, hatte vom Standpunkt eines radikalen Individualismus aus den bürgerlichen Rechtsbegriff dekonstruiert: Innerhalb einer Unterwerfungsordnung begründen sich Rechte letzten Endes immer über die Gnade bzw. Ungnade der jeweils Herrschenden. Wo der Staat Rechte gewährt, existieren stets auch Vorrechte – eine realgeschichtliche Dialektik, die als umfassender Regelungskomplex sämtliche Lebensbereiche usurpiert und aus der Justiz eine organisierte Racheverkörperung macht.

Ramus folgt diesem Gedankengang, gräbt sich durch Kriminalstatistiken und kommt zu dem Schluss: Eine Besserung der Delinquenten ist keineswegs der Zweck der heute üblichen Strafverfolgung. Als bloß unterdrückende Gewalt verewigt sie die Übel, die sie zu bekämpfen vorgibt!

„Bis zu neunzig Prozent aller Verbrechen sind zurückzuführen, indirekt wie direkt, auf das bestehende GELDRAUBSYSTEM, AUF DAS GRUND- UND BODENMONOPOL, AUF DAS BESTEHENDE GEWINN-, PROFIT- UND RACHGIERSYSTEM, das durch die Gesetze des Staates aufrechterhalten und geschützt wird. Im Großen dürfen sie rauben, plündern und morden – nur nicht im Kleinen. [...] Wir sprechen dem Staat deswegen das Recht ab, für Verbrechen zu strafen, solange er sie erzeugt. [...] Die Aufgabe der Gesellschaft muss es sein, eine Tat des Verbrechens zu *verhüten*, nicht aber, sie geschehen zu lassen und dann Rache zu nehmen“ (S. 270 f. u. S. 284; Hervorhebungen im Original).

Eine libertäre Um- und Neugestaltung hat also vor allem die staatliche Herrschaft zurück zu drängen. Mit einer grundlegenden Reform der ökonomischen Verhältnisse hat sie an den sozialen Motiven anzusetzen, die zum Verbrechen treiben. Und sie hat Gegenmodelle eines ethischen Umgangs mit Denjenigen zu entwickeln, die ins Straucheln geraten sind.

Ramus benennt zwei wesentliche Bausteine für eine Urteilsfindung, die Recht und Gerechtigkeit nicht als Produkte einer sozialen Hierarchie, sondern als Wesensmomente gegenseitiger menschlicher Beziehungen begreift: 1) Situative *Schlichtung* durch sachverständige Vermittler *statt Verurteilung* nach einer konfektionierten Gesetzesordnung; 2) Praktische *Wiedergutmachung* durch den Schädiger *statt Bestrafung* und Ausschluss vom sozialen Miteinander.

Verletzungen, Meinungsverschiedenheiten und Zielkonflikte lassen sich nur dann produktiv bearbeiten, wenn innerlich aufgerichtete Menschen sich gleichberechtigt begegnen können. Das ist vor allem eine Sache der Einübung, mit der wir schon heute beginnen müssen.

Ramus erweitert die Solidarität mit den Justizopfern zu einer experimentalsozialistischen Perspektive bürgerrechtlichen Engagements. In ihr müsste es um die Bündelung sämtlicher Kräfte der Gerechtigkeit gegen eine Rechtsordnung gehen, die als organisierte Gewalt der Herrschenden geschaffen wurde. Angesichts der monströsen Justizgräuel unserer Gegenwart – wir denken beispielhaft an den Staatsterror der Straflagersysteme im russischen und im chinesischen Einflussbereich – ist das ein Appell, der aktueller nicht sein könnte.

Zum tieferen Verständnis der *Justizkritischen Betrachtungen* von Pierre Ramus ist die sozial- und ideengeschichtlich profunde Einleitung ihres Herausgebers Gerhard Senft (geb. 1956) unbedingt zu empfehlen (S. 9-59). Ihre Lektüre kommt einer Einladung gleich: Einer Einladung zum Diskurs *und* zur Aktion.

Denn die Zukunft ist nicht nur das, was auf uns zukommt, sondern vor allem das, was wir aus ihr machen.

Pierre Ramus: *Gesammelte Werke. Band 2: Justizkritische Betrachtungen*, Im Auftrag der Pierre Ramus-Gesellschaft hrsg. v. Gerhard Senft, Wien: Verlag Monte Verità, 2020, ISBN: 978-3-900434-92-2, 301 Seiten, 35,00 €

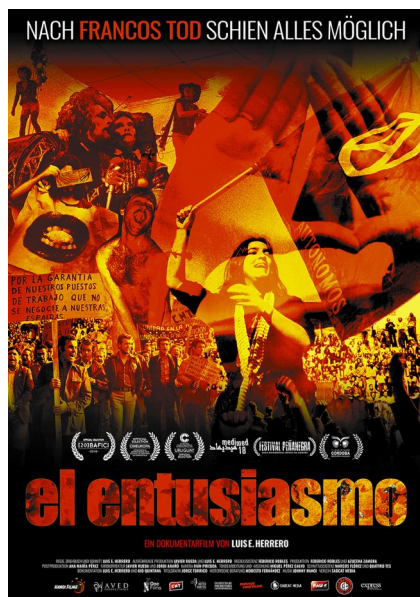
El Entusiasmo – Eine Filmkritik

Von Rolf Raasch

Das Bild eines Shakespeare'schen Dramas in der Realität: Der faschistische Staatsführer von Spanien – General Franco – liegt 1975 wochenlang im Sterben. Die Menschen sind in immer angespannterer Erwartung! In dieser Lage wird Francos Tod mit medizinischen und propagandistischen Mitteln hinausgezögert und verheimlicht, bis er endlich am 20. November 1975 verkündet werden muss. Im Hintergrund haben die Offiziellen inzwischen Zeit gewonnen, Absprachen mit etwaigen neuen politischen Kräften zu treffen und ihren Einfluss für die Zukunft zu sichern.

Nach über 35 Jahren Diktatur schien für das Land nun alles möglich zu sein. Der kurze Sommer der Anarchie, der 1936 begann und der 1939 gewaltsam durch den Sieg der Faschisten abgebrochen wurde, war wieder spürbar und bot die Chance seiner Fortsetzung. Welche Optionen waren möglich? Bewaffneter Kampf und Revolution oder der Übergang zur bürgerlichen Demokratie nach europäischem Muster oder vielleicht etwas ganz anderes?

Der Diktator war zwar tot, aber sein System lebte weiter. Wie sollte die anstehende Transición vonstattengehen? In Übergangsphasen, nach Kriegen und Systemwechseln, entfaltet sich gerne Anarchie, mit Möglichkeiten, Utopien real zu leben. Und gerade Spanien machte jetzt explosiv nachholende Veränderungen durch. In kürzester Zeit wurden kulturelle und politi-



sche Entwicklungen vollzogen, die seit 1968 woanders schon stattgefunden hatten. Aber: War nicht noch mehr möglich? Gerade die Jugend nahm ihre Chancen wahr und orientierte sich in Richtung Antiautoritarismus, freie Liebe, Frauenbefreiung usw. Der soziale und politische Fokus verschob sich auf neue Kulturen des Zusammenlebens und der Kommunikation, von der auch Kunst und Filmemacherei erfasst wurden.

Die anarchosyndikalistische CNT – als größte Organisation der Arbeiterbewegung Spaniens bis Ende des Bürgerkriegs – erwachte wieder zu enormer Stärke, die hunderttausende Menschen erfasste und Massen zu Demonstrationen, Streiks, Festen und Direkten Aktionen bewegte. Die Menschen fühlten, endlich wieder Akteure ihres eigenen Schicksals zu sein. Dies konnte alten und zukünftigen Machtzirkeln nicht gefallen, und dieses bedrohliche Phänomen musste beizeiten gestoppt werden. Durch ein quasi konzertiertes Vorgehen legaler und illegaler Kräfte und Mittel, u. a. Angst machender, verunsichernder Terroranschläge mit vielen Toten und Verletzten, zugleich sozialstaatlich angelegter Konzepte legalistischer Partei- und Organisationsstrukturen (Sozialdemokratische und Kommunistische Partei und entsprechende Gewerkschaften), konnte das außerparlamentarische anarchistische Modell schließlich abgeblockt und in ein Außenseiter- und Nischendasein abgedrängt werden.

Die noch fragile Bewegung der Anarchisten fand keine adäquaten Antworten darauf. Dort grassierten bald Spaltpilz und ideologische Grabenkämpfe. Ein Teil der Alten, die im Untergrund oder im Exil gelebt hatten, setzte mit seinen Vorstellungen dort an, wo er seinerzeit aufhören musste. Der Arbeiteranarchismus und seine Kultur der moralischen Reinheit und Prinzipien-Strenges ließ meiner Ansicht nach nur wenig Spielraum für Experimentelles. Für die Altanarchisten waren die kulturellen Eskapaden der Jungen geradezu skandalös: Rockmusik, Drogenkonsum, freie Liebe usw. Die Rahmenbedingungen waren eben nicht mehr dieselben. Europa und die Welt hatten sich weiterentwickelt. Viele Freiheiten, die das gesellschaftliche Leben betrafen, sind inzwischen in den bürgerlich-liberalen Gesellschaften Westeuropas Allgemeingut geworden. Dafür musste nicht mehr gekämpft und gelitten werden. Der modernisierte Kapitalismus hatte menschlichere Züge angenommen, mit materiellem Wohlstand, flachen Hierarchien, mehr Bildungschancen und einem immer größeren Dienstleis-

tungssektor. Im Rahmen des europäischen und globalen Kapitalismus waren libertäre Sonderwege einzelner Gesellschaften aber wohl schwer möglich.

Der Spagat, diesen Hintergrund mit historischem Material zu illustrieren, aber den Fokus auf die Freuden des historischen Aufbruchs nach 1975 zu lenken, ist den Filmemachern mit *El Entusiasmo* meines Erachtens gelungen. Zeitzeugen steuerten unzählige Bild-, Film- und Musiksequenzen aus den vergangenen Jahrzehnten bei. Die Spannung des Films wird durch die regelmäßig eingestreuten Passagen mit sich zu den Sequenzen äßernden Protagonist:innen erzeugt. Dieser authentische Blickwinkel belebt den Film enorm. Dynamisch, aber in nachvollziehbaren Ausschnitten serviert, mit gut eingesetzter Musik, hat dieser Dokumentarfilm keine Sekunde gelangweilt. Das Engagement und die Sympathie von Machern und Beteiligten ist durchgängig deutlich spürbar.

Aber beim Zusehen macht sich auch Melancholie bemerkbar, wegen dem, was hätte sein können, und dem, was daraus geworden ist: In Spanien Mitte bis Ende der 1930er, dann wieder ab Mitte der 1970er Jahre, aber auch hier und heute in Osteuropa. Sind die Anarchist:innen wieder einmal an der Machtfrage gescheitert? Ich glaube „ja, aber ...“, denn sie sind stets auch eine Avantgarde der Demokratie, die auslotet, was in der jeweiligen historischen Situation lebbar ist. Und was dann politisch machbar ist, ist der gesellschafts-politischen Gesamtkonstellation geschuldet. Der Krieg in der Ukraine erzeugt einen Eindruck davon, wie sehr politisch-soziale Errungenschaften bedroht sein können. Das enorme destruktive Potential der politischen Rahmenbedingungen, unter denen die freiheitlichen Kräfte vor dem Zweiten Weltkrieg agieren mussten, lässt sich nur erahnen, und so sind ihre Leistungen umso mehr zu würdigen. So mein Resümee des Films!

El Entusiasmo, Ein Dokumentarfilm von Luis E. Herrero, Spanien 2018, 80 Min, HD, Spanisch/Katalanisch mit deutschen Untertiteln. Weitere Informationen zum Film inkl. Trailer unter: sabcatt.media ([online](#)).

Die Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe

Johann Bauer ist Autor und langjähriger Mitarbeiter der Zeitschrift *graswurzelrevolution für eine gewaltfreie, herrschaftslose Gesellschaft*.

Ralf Burnicki (geb. 1962) ist langjähriges Mitglied der anarchosyndikalistischen FAU, Mitbegründer des ehemaligen Netzwerks libertärer Autor*innen – Fraktal und zusammen mit Michael Halbrodt Initiator des anarchistischen Literaturprojektes Blackbox in Bielefeld. Neben theoretischen Schriften zum Anarchismus (*Anarchie als Direktdemokratie*, *Anarchismus und Konsens*) verfasst er „Anarcho-Poetry“, eine Literaturrechtung, die sich kritisch gegen Herrschaft jeglicher Art wendet. Diverse Gedichtbände, darunter mit Michael Halbrodt *Die Wirklichkeit zerreißen wie einen misslungenen Schnappschuss* (2000), mit Maryam Sharif *Die Straßenreiniger von Teheran* (2004), *Zahnweiß* (2007), mit Findus *Hoch lebe sie – die Anarchie!* (2014), mit Günter Specht *Der Sound von OWL* (2016), zuletzt *Lichtaspirin* (2022) sowie mit Christine Zeides das politische Kettengedicht *Keine Lücken* (2022).

John P. Clark, der in New Orleans/USA wohnt, ist ein öko-anarchistischer Theoretiker und Aktivist. Clark, der auch Mitglied der *Education Workers' Union of the Industrial Workers of the World (IWW)* ist, betätigt sich vor allem als Pädagoge und Publizist. Er ist emeritierter Professor für Philosophie an der *Loyola University von Miami* und aktiver Direktor des *La Terre Institute for Community and Ecology* in Bayou La Terre in der Nähe von Dedeaux, Mississippi. Seine Interessens- und Forschungsschwerpunkte umfassen das dialektische Denken, ökologische Philosophie, Umweltethik, anarchistisches und libertäres Denken, das soziale Imaginäre, Kulturkritik, buddhistische und daoistische Philosophie sowie die Krise der Menschheit und der Erde.

Uri Gordon ist ein Theoretiker des zeitgenössischen Anarchismus, dessen Werk in dreizehn Sprachen übersetzt wurde. Er war in Großbritannien und Israel/Palästina in der Umwelt- und antimilitaristischen Bewegung aktiv, ebenso in den Bewegungen für soziale Gerechtigkeit, er hat für den Rund-

funk Israels als Reporter gearbeitet, und er ist akademischer Dozent. Gordon ist der Autor von *Hier und Jetzt: Anarchistische Praxis und Theorie* (Nautilus). Zu seinen jüngsten Arbeiten gehören eine Studie zur Genealogie der Präfigurativen Politik (CrimethInc.com, 12.06.2018 [\[online\]](#), deutsche Übersetzung in *espero* [N.F.], Nr. 4 / Jan. 2022, S. 87-125 [\[online | PDF\]](#)), eine Untersuchung der anarchistischen Auseinandersetzungen über die Fragen der nationalen und ethnischen Identität (in *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, 2018) und eine Analyse des Demokratiedefizits bei den israelischen Zelt-Protesten 2011 (in *Protest Camps in International Context: Spaces, Infrastructures and Media of Resistance*, 2017). Demnächst erscheint sein Buch *Anarchy, State and Utopia*.

Markus Henning, geb. 1963. Soziologe und Dipl.-Kaufmann. War in Berlin im Libertären Forum und bei der Bibliothek der Freien aktiv. Lebt seit 2014 in Frankfurt am Main. Ist Hausmann, liest gerne Bücher, interessiert sich für Philosophie, Anarchismus und Freiwirtschaft. Siehe auch die von ihm mitbetriebene Webseite der Arbeitsgemeinschaft Freiwirtschaft: *Ökonomie und Herrschaftslosigkeit* ([online](#)).

Tomás Ibáñez (geb. 1944 in Zaragoza) ist ein Psychologe, militanter Libertärer und anarchistischer Theoretiker. Seit seiner Kindheit ist sein Leben vom Anarchismus geprägt: Als Kind des libertären Exils in Frankreich begann er seine politische Karriere in den 1960er Jahren unter jungen spanischen Exilanten und in französischen anarchistischen Jugend- bzw. Studentengruppen. Im Mai 1968 nahm er als Mitglied der Bewegung des 22. März zusammen mit anderen Anarchisten wie Daniel Cohn-Bendit und Jean-Pierre Duteuil an zahlreichen revolutionären Veranstaltungen teil, bis er am 10. Juni verhaftet wurde und als politischer Flüchtling ins Exil gehen musste. Er widmete sich dem Kampf gegen Franco, kehrte 1973 nach Spanien zurück und beteiligte sich ab Ende 1975 an den gescheiterten Versuchen, die CNT wiederaufzubauen. Bis zu seiner Pensionierung im Jahr 2007 war er Professor für Sozialpsychologie an der Universität Autònoma de Barcelona. Tomás Ibáñez setzt sich seit Jahren dafür ein, dass die Geschichte des Anarchismus nicht als tote Sprache, sondern als lebendige Erinnerung erhalten bleibt. Als Referenzautor für libertäre Strömungen in Spanien und im Aus-

land hat er die grundlegenden anarchistischen Ansätze mit den Beiträgen des französischen Poststrukturalismus und insbesondere Michel Foucaults bereichert (nicht ohne einen Skandal unter den anarchistischen „Tempelhütern“ auszulösen). Tomás Ibáñez ist Mitbegründer der Zeitschrift *Archipielago*, Verfasser zahlreicher Essays über Dissidenz, Anarchismus und den Kampf gegen Herrschaft. 2014 hat er *Anarquismo es movimiento (Anarchismus ist Bewegung)*, Edition Virus) veröffentlicht. Hierin behandelt er das Wiederaufleben des Anarchismus im 21. Jahrhundert, überprüft die heutige Gültigkeit der libertären Ideale und Postulate und analysiert ihr Eindringen in die Kämpfe der sozialen Bewegungen. Ibáñez beschäftigt sich mit Protestbewegungen wie 15-M (movimiento de los indignado), der Ausweitung selbstverwalteter sozialer Zentren, Konsumgenossenschaften und alternativer Wirtschaftsnetzwerke. Er warnt vor den Gefahren, denen sich diese Bewegungen seiner Meinung nach beim Übergang zum Parlamentarismus stellen müssen, den einige von ihnen bereits vorbereiten.

Gabriel Kuhn wuchs in Österreich auf. Seit 2007 lebt er in Schweden. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Anarchismus, darunter die Aufsatz- und Interviewsammlungen *Vielfalt – Bewegung – Widerstand* (2009) und *Anarchismus und Revolution* (2017).

Rolf Raasch, geb. 1953, lebt in Berlin. Diverse berufliche Tätigkeiten – unter anderen als Dekorateur und Altenpfleger –, Studium der Soziologie, Beschäftigung zuletzt als Sozialtherapeut. Mitbegründer des Libertad Verlages und des Libertären Forums Berlin. Mitarbeiter des Oppo-Verlages.

Rudolf Rocker (1873-1958) war eine der herausragenden Gestalten nicht nur des deutschen, sondern auch des internationalen Anarchismus und Anarchosyndikalismus. Seit den 1890er Jahren trat Rocker während seines erzwungenen politischen Exils in Paris und London der libertären jüdischen Bewegung bei und wurde – trotz seiner nichtjüdischen Herkunft – Autor, Herausgeber und Verleger jiddischer Zeitungen und Zeitschriften. Nach dem Ersten Weltkrieg kehrte Rocker nach Deutschland zurück, wo er sich zu einem der bedeutendsten Theoretiker der entstehenden anarchosyndikalistischen Bewegung entwickelte. Er verfasste die *Prinzipienerklärung des*

Syndikalismus, engagierte sich in der Freien Arbeiter Union Deutschlands (FAUD), arbeitete als verantwortlicher Redakteur bei der Zeitschrift *Der Syndikalist* und war 1922 maßgeblich an der Gründung der anarchosyndikalistischen Internationalen Arbeiter-Assoziation (IAA) beteiligt. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 flohen Rocker und seine Lebensgefährtin Milly Wittkop (1877-1955) in die USA. Hier stellte Rocker 1937 mit *Nationalism and Culture* eines seiner wichtigsten Werke fertig und blieb bis zu seinem Tode als libertärer Autor aktiv. Nach dem Zweiten Weltkrieg warb Rocker in der anarchistischen Bewegung für eine pragmatisch-antitotalitäre, an den gesellschaftspolitischen Möglichkeiten orientierte Ausrichtung, unterstützte die Föderation freiheitlicher Sozialisten (FfS) in Deutschland und veröffentlichte in deren Zeitschrift *Die freie Gesellschaft*.

Bernhard Rusch, geb. 1967, lebt mit seiner Familie in München, arbeitet als Industriekaufmann, ist seit 1988 Herausgeber der Zeitschrift *applaudissement für Kunst und Literatur*, behauptet von sich, Anarchist zu sein, veröffentlicht gelegentlich Lyrik (2021 den Gedichtband *Bilderbogen* im Altriper Schrägverlag), stellt sporadisch aus (2020 unter dem Titel *...und was jetzt* Zeichnungen in Starnberg), beschäftigt sich seit 1986 mit Dada und publiziert dazu seit einigen Jahren, beispielsweise im *Hugo Ball Almanach*, im *Journal für Kunstgeschichte* und der Zeitschrift *Literatur in Bayern*. Außerdem erschien 2022 im Schrägverlag seine Monographie *Dada und München. Eine Art Romanze*.

Jochen Schmück, geb. 1953, lebt in Potsdam. Nach einer Lehre als Kupferdrucker war er in verschiedenen Berufen tätig, u. a. als Rangierarbeiter und Altenpflegehelfer. Erlangung der Hochschulreife auf dem 2. Bildungsweg, danach Studium der Kommunikationswissenschaften/Publicistik, Geschichte und Politologie an der Freien Universität Berlin. Verleger und Herausgeber von Veröffentlichungen des Libertad Verlages ([online](#)). Mitbegründer des Forschungs- und Dokumentationsprojektes „Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA)“ und des DadAWeb, das Onlineportal für Anarchie- und Anarchismusforschung ([online](#)). Für seine verlegerische Arbeit wurde er von der Erich-Mühsam-Gesellschaft gemeinsam mit Andreas W. Hohman von der Edition AV mit dem Erich-Mühsam-Preis 2013 ausgezeichnet.

Marlies Wanka sympathisiert seit früher Jugend mit anarchistischen Ideen. Ihr besonderes Interesse gilt nach wie vor der sozialen Ungleichheit, weshalb sie einen juristischen Beruf erlernte. Da jedoch die Amtssprache oft menschenverachtend ist, beschäftigt sich Wanka zum Ausgleich mit Literatur, besonders mit der des beginnenden 20. Jahrhunderts, wobei sie zu Oskar Maria Graf ein besonderes Verhältnis hat, war er doch einer der Dichter der Bayrischen Räterepublik.

Siegbert Wolf, Dr. phil., geb. 1954, Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Gründungs- und Vorstandsmitglied der Martin Buber-Gesellschaft. Zahlreiche Bücher u. a. über Judentum, Gustav Landauer, Martin Buber, Hannah Arendt, Jean Améry, Samuel Lewin, Antisemitismus sowie zur Frankfurter Stadtgeschichte: Hrsg.: *Jüdisches Städtebild Frankfurt am Main* (1996). Mitinitiator des im Sommer 2017 feierlich eingeweihten neuen „Gustav Landauer-Denkmal“ auf dem Alten Teil des Waldfriedhofs in München. Seit 2008 Herausgeber der *Ausgewählten Schriften* Gustav Landauers im Verlag Edition AV (Bodenburg/Nds.). Zuletzt Bd. 15: *Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer – Textkritische Ausgabe* (2019). Vgl. auch den *Wikipedia*-Eintrag zu Siegbert Wolf ([online](#)).

Last but not least: *espero* braucht Deine Unterstützung!

Wir hoffen, dass Dir die vorliegende Ausgabe der *espero* gut gefallen hat und Du auch künftig am Erscheinen unserer undogmatisch-libertären Zeitschrift interessiert bist.

Wie Du Dir nach der Lektüre dieser Ausgabe sicher vorstellen kannst, erfordert die Herstellung der von uns *kostenlos* herausgegebenen Halbjahreszeitschrift *espero* einen nicht unerheblichen Aufwand, den wir auf Dauer sicher nicht alleine werden schultern können. Um das längerfristige Erscheinen der *espero* zu sichern, sind wir deshalb auf die Unterstützung durch unsere Leserinnen und Leser angewiesen.

Wenn auch Du am weiteren Erscheinen der *espero* interessiert bist und das Projekt einer kostenlos erscheinenden undogmatisch-libertären Zeitschrift unterstützen möchtest, dann kannst Du das folgendermaßen machen:

1. **Jetzt spenden!** über unsere Spendenseite auf dem gemeinnützigen Spendenportal betterplace.org. Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie Satz und Layout, Web-Providergebühren, Übersetzungen usw.) verwendet.
2. *Indem Du uns direkt* bei der Herausgabe und Herstellung der *espero* unterstützt. Unterstützung brauchen wir in den Bereichen: Übersetzung, Redaktion und Korrektorat, Satz und Layout sowie Webentwicklung (Aufbau der *espero*-Homepage inkl. Onlinearchiv). Du erreichst uns per E-Mail an: kontakt@edition-espero.de.

Wir freuen uns über jede Art der Unterstützung!

Das Herausgeberkollektiv

Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam | www.edition-espero.de

www.aLibro.de

Die Fachbuchhandlung für Anarchie und Anarchismus

Ein Mausklick auf den Namen des Autors bzw. der Autorin
führt direkt zu deren Buchtitel im aLibro-Onlineshop

Texte von Ach, Manfred • Agnoli, Johannes • Ba Jin • Bakunin, Michail A. • Barclay, Harold • Bartolf, Christian • Baumann, Michael „Bommi“ • Becker, Heiner M. • Berkman, Alexander • Bernecker, Walther L. • Berneri, Marie-Louise • Beyer, Wolfram • Bianchi, Vera • Blankertz, Stefan • Boas, Franz • Bookchin, Murray • Briese, Olaf • Brupbacher, Fritz • Buber, Martin • Burazerovic, Manfred • Camus, Albert • Cantzen, Rolf • Chomsky, Noam • Clastres, Pierre • Critchley, Simon • Debord, Guy • Degen, Hans Jürgen • Dolgoff, Sam • Drücke, Bernd • Duerr, Hans Peter • Eckhardt, Wolfgang • Einstein, Carl • Fährnders, Walter • Federn, Etta • Feyerabend, Paul • Fleming, Kurt W. • Friedrich, Ernst • Gandhi, Mahatma • Gesell, Silvio • Godwin, William • Goldman, Emma • Goodman, Paul • Gordon, Uri • Graeber, David R. • Graf, Andreas G. • Günther, Egon • Haude, Rüdiger • Haug, Wolfgang • Heider, Ulrike • Henning, Markus • Hirte, Chris • Jung, Franz • Kalicha, Sebastian • Kast, Bernd • Kellermann, Philippe • Klemm, Ulrich • Knoblauch, Jochen • Kramer, Bernd • Kröger, Marianne • Kropotkin, Pjotr A. • Kuhn, Gabriel • Landauer, Gustav • Laska, Bernd A. • Le Guin, Ursula K. • Lehning, Arthur • Lévi-Strauss, Claude • Linse, Ulrich • Mackay, John Henry • Malatesta, Errico • Marin, Lou • Matzigkeit, Michael • Mauss, Marcel • Michel, Louise • Most, Johann • Mühsam, Erich • Mümken, Jürgen • Nelles, Dieter • Nettelau, Max • Oberländer, Erwin • Oppenheimer, Franz • Orwell, George • P. M. • Paz, Abel • Portmann, Werner • Proudhon, Pierre-Joseph • Raasch, Rolf • Ramm, Thilo • Ramus, Pierre • Rätsch, Christian • Read, Herbert • Reclus, Élisée • Rocker, Rudolf • Roemheld, Lutz • Rübner, Hartmut • Rüdtenklau, Wolfgang • Rüdiger, Helmut • Russel, Bertrand • Santillán, Diego Abad de • Schmück, Jochen • Schuhmann, Maurice • Seidman, Michael M. • Senft, Gerhard • Serge, Victor • Sigrist, Christian • Souchy, Augustin • Spooner, Lysander • Stirner, Max • Stowasser, Horst • Szitty, Emil • Thoreau, Henry David • Timm, Uwe • Tolstoi, Leo Nikolajewitsch • Tomek, Václav • Traven, B. • Vaneigem, Raoul • Volin • Von Borries, Achim • Voß, Elisabeth • Wagner, Thomas • Walter, Nicolas • Weil, Simone • Wilk, Michael • Wolf, Siegbert • Zahl, Peter-Paul und vielen anderen Autor*innen. • Bei aLibro findest Du die Bücher, die Du woanders nicht oder nicht mehr bekommst. GOTO: www.alibro.de.

contrast^e

zeitung für selbstorganisation

447

38. JAHRGANG

DEZEMBER 2021

4'50 EUR

PROJEKTE GENOSSENSCHAFTEN BIOTONNE KUNST & KULTUR



SCHWERPUNKT

**Nachbarschaftshilfen als
genossenschaftlicher Verbund?**

www.contraste.org

DADA UND MÜNCHEN

Bernhard Rusch (geb. 1967) sammelt und analysiert seit über dreißig Jahren alles, was in Zusammenhang mit Dada steht. Angetan haben es ihm vor allem auch die Randbereiche und Außenseiter dieser Kunst- und Literaturbewegung.



„Dada und München“ beschreibt die Beziehungen diverser Dadaist*Innen (beispielsweise Hugo Ball, Franz Jung, Sophie Taeuber und Emmy Hennings) zu München sowie die Bedeutung der hier gesammelten Erfahrungen auf die Entstehung Dadas in Zürich und Berlin.

Das nur selten im dadaistischen Zusammenhang genannte München wird dabei in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg als Ort prägender Eindrücke erlebbar, nicht nur im literarischen und künstlerischen, sondern auch im politischen Bereich. Die Politik war es dann auch, die einige der Protagonisten nach dem Krieg wieder

nach München kommen ließ, um die Räterepublik zu unterstützen. Nach deren Scheitern gab es noch vereinzelte Impulse aus München für Dada, zu einem Zentrum der Bewegung wurde die Stadt nicht.

Basierend auf umfangreichen Recherchen ergibt sich ein – der Quellenlage geschuldet – zwar immer noch lückenhaftes, aber doch schlüssiges Bild wesentlicher Ursprünge einer bis heute nur schwer einzuordnenden Kunstbewegung.

SCHRÄGVERLAG 2022, Softcover, 250 Seiten, 30 Illustrationen, Lesezeichen mit Gebrauchsanweisung, Preis: 18.19 EUR. Buchbestellungen bitte per E-Mail an: kontakt@schraegverlag.de

graswurzel revolution



Seit 1972 erscheint die graswurzelrevolution und kommentiert die aktuelle Politik und Kultur aus gewaltfrei-anarchistischer Sicht.

Sie berichtet über:

- Direkte gewaltfreie Aktionen
- Gewaltfreie und anarchistische Bewegungen in anderen Ländern
- Theoretiker*innen des Anarchismus und der Gewaltfreiheit
- Befreiung im Alltag

Jahresabo / Geschenkaboo: 45 € (10 Ausgaben)

Schnupperabo: 9 € (12 € Ausland, 3 Ausg., bitte Vorkasse)

Auslandsabo: 55 € / Förderabo: 68 €

Pdf-Abo: 38 €

Bequem bestellen: graswurzel.net / abo@graswurzel.net

Abos verlängern sich automatisch. Sie können jederzeit gekündigt werden. Geschenkabos verlängern sich nicht automatisch. Ein Schnupperabo verlängert sich ohne Kündigung zum Jahresabo. Kündigung jederzeit möglich.

Abwärts! abonnieren!

Abwärts! steht in der Tradition der *Sklaven* (1994-1999) und *Gegner* (1999-2013). Der Name der Zeitschrift geht auf Franz Jungs Autobiographie zurück: *Die Vögel und die Fische. 33 Stufen abwärts. Aus dem Leben eines Deutschen* war der Arbeitstitel von *Der Weg nach unten* (1961).

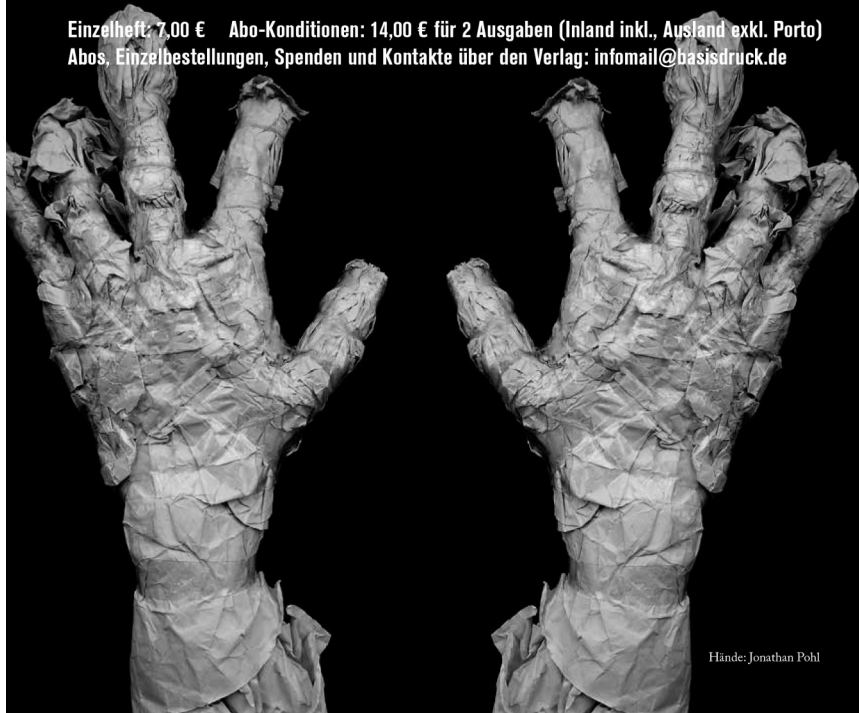
Abwärts! erscheint seit März 2014 und bewältigt nun viermal jährlich die „Zweite Stufe der Vorarbeit“. Geschichte und Aktualität, verschränkt durch Widerstand: „willst du leibhaftiger sein / oder leibeigener, dem es schmeckt / daß er gesamtvollstreckt nahrhafte stiefel leckt“? (Bert Papenfuß, *Manschetten*)

***Abwärts!* erscheint im BasisDruck Verlag Berlin www.basisdruck.de**

Redaktion: Alexander Krohn, Bert Papenfuß, Kai Pohl, Henning Rabe, Stefan Ret, Hugo Velarde

Einzelheft: 7,00 € Abo-Konditionen: 14,00 € für 2 Ausgaben (Inland inkl., Ausland exkl. Porto)

Abos, Einzelbestellungen, Spenden und Kontakte über den Verlag: infomail@basisdruck.de



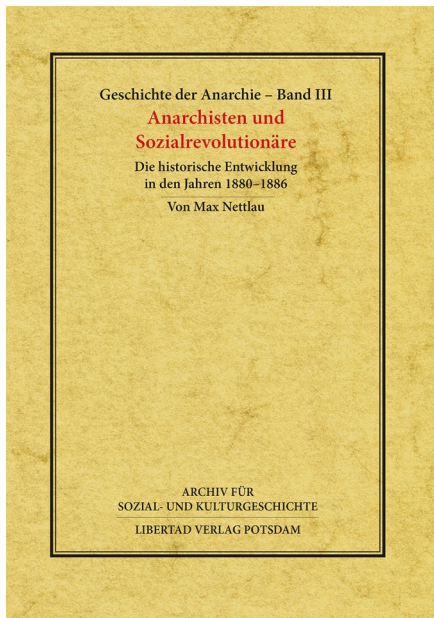
Hände: Jonathan Pohl

Geschichte der Anarchie – die neue Werkausgabe

Von Max Nettlau. Herausgegeben von Jochen Schmück

Potsdam: Libertad Verlag, 2019 ff., Hardcover (Fadenheftung). Überarbeiteter, korrigierter und erweiterter Neudruck nach der Originalausgabe bzw. dem Originalmanuskript. Alle Bände jeweils mit einer editorischen Notiz des Herausgebers, Errata-Verzeichnis und einem neu erstellten Register der Personen und Periodika.

Max Nettlau (1865-1944) gilt nach wie vor als nicht nur der produktivste, sondern auch als der bedeutendste Historiker des Anarchismus. Mit seinem auf sieben Bände angelegten Werk *Geschichte der Anarchie*, von dem zu seinen Lebzeiten nur die ersten drei Bände erschienen sind, hat Nettlau das Fundament für eine umfassende und transnational ausgerichtete Geschichtsschreibung des Anarchismus geschaffen, das immer noch als das Standardwerk zum Thema betrachtet werden kann.



Bisher erschienen und lieferbar:

- Band 1: *Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*, Potsdam: Libertad Verlag, 2019, Hardcover, 346 Seiten, ISBN: 978-3922226291, 38,00 € (**Direktkauf**)
- Band 2: *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859-1880*, Potsdam: Libertad Verlag, 2020, Hardcover, 344 Seiten, ISBN: 978-3922226307, 38,00 € (**Direktkauf**)
- Band 3: *Anarchisten und Sozial-Revolutionäre. Die historische Entwicklung in den Jahren 1880-1886*, Potsdam: Libertad Verlag, 2022, Hardcover, 496 Seiten, ISBN: 978-3922226314, 58,00 € (**Direktkauf**)

Weitere Informationen zur Edition der Werkausgabe der *Geschichte der Anarchie* finden sich auf unserer Homepage unter: www.geschichte-der-anarchie.de

espero – Neue Folge – knüpft an die Tradition der von 1993 bis 2013 erschienenen Vierteljahresschrift *espero* an und will dieses bewährte Forum für libertäre Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in neuer und zeitgemäßer Form fortführen. Im Bewusstsein, dass es nicht „den Anarchismus“ geben kann, sondern unzählige Möglichkeiten, Anarchie zu leben und weiterzuentwickeln, vertreten und diskutieren wir einen offenen Anarchismus ohne Adjektive. Wir wollen dabei Gräben zuschütten und nicht aufreißen. Innerhalb unserer Möglichkeiten treten wir für eine herrschafts- und gewaltfreie solidarische Gesellschaft ein.

espero heißt (im Spanischen): Ich hoffe. Und wir hoffen, mit unserer ab Januar 2020 in neuer Folge unter diesem Titel erscheinenden Zeitschrift in einen Dialog mit unseren Leser:innen zu kommen. Wir würden uns freuen, wenn *espero* sich zu einem Forum für die undogmatische Diskussion libertärer Ideen entwickelt.

Das Redaktionsteam
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam

Jetzt spenden!

Über die *espero*-Spendenseite
auf betterplace.org