espero

Libertäre Zeitschrift | Neue Folge – **Nr. 9/10** | Dezember 2024
Im Web: www.edition-espero.de | ISSN (Online): 2700-1598

Themenschwerpunkte: 100. Geburtstag von Colin Ward; Israel und Palästina; Punk und Anarchismus

Editorial | **Sophie Scott-Brown:** Wie im Kalten Krieg in Großbritannien die „gewöhnliche Anarchie“ entdeckt wurde | **Ulrich Klemm**: Prinzip Freiheit – Für eine Theorie libertärer Vergesellschaftung | **Kay Schweigmann-Greve**: Martin Bubers Verständnis von Gesellschaft und Staat und sein Verhältnis zum Staate Israel | **Fredy Perlman**: Antisemitismus und das Pogrom von Beirut (1982) | **Uri Gordon**: Anarchismus in Israel – die Herausforderungen der Staatlichkeit und des gemeinsamen Kampfes | **Peter Seyferth**: Punk und Anarchismus: Ein seltsames Paar | **Grzegorz Piotrowski**: Punk gegen den Kommunismus im Polen der 1980er Jahre | **Mariana Calandra**: Anarchistischer Punk und postlinker Anarchismus in Südamerika (1983–1993) | **Uri Gordon**: Der Körper des Leviathans. Fredy Perlmans anarchistische Gesellschaftstheorie | **Stephan Krall**: Peter Kropotkin – Anarchist und streitbarer Evolutionstheoretiker | **Ewgeniy Kasakow**: Nestor Kalandarischwili und die Anarchisten im Russischen Bürgerkrieg | **Tomás Ibáñez** u. a.: Abschied von den Legenden. Kleines Dossier über die wahren Ursprünge des A im Kreis-Symbols | **Thomas Keith**: Über Theokratie als Anarchie | **Rezensionen**.

Erscheint im Libertad Verlag, Potsdam

espero

Libertäre Zeitschrift

www.edition-espero.de

Neue Folge
Nr. 9 / 10
Dezember 2024

Themenschwerpunkte:
Colin Wards 100. Geburtstag,
Israel und Palästina,
Anarchismus und Punk

Herausgegeben
von Markus Henning und
Jochen Schmück

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. 9/10 – Version: 1.2 (Dezember 2024)

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 9

1. Themenschwerpunkt:
Colin Ward (1924-2010). Zum 100. Geburtstag des Pioniers des pragmatischen Anarchismus 13

Sophie Scott-Brown: Wie im Kalten Krieg in Großbritannien die „gewöhnliche Anarchie“ entdeckt wurde 15
- Einführung 16
- Die Vergangenheit und die Zukunft des Anarchismus 25
- Emotionale Anarchist:innen 38
- *Anarchy* 50
- Fazit 59
- Literatur und andere Quellen 62

Ulrich Klemm: Prinzip Freiheit – Für eine Theorie libertärer Vergesellschaftung 71
- Einleitung – oder: Der Anarchismus ist tot – es lebe der Anarchismus!? 71
- Anarchie und Anarchismus – Zur Semantik eines ideologisierten Begriffes 75
- Staat und kulturelle Evolution 78
- Staat – Macht – Herrschaft 80
- Ideengeschichte des Egalitarismus 85
- Anarchismus als Konzept einer Gegengesellschaft und als Organisationstheorie 89
- Freiheit als gesellschaftliches Prinzip 97
- Wider die Nation und den Nationalismus 105
- Sozialgeschichtliche Anmerkungen zur anarchistischen Bewegung 107
- Gemeinschaft und Föderation 110
- Egalitarismus als Gestaltungsprinzip kultureller Evolution 119
- Literatur 121

2. Themenschwerpunkt:
Israel und Palästina aus libertärer Perspektive 133

Kay Schweigmann-Greve: Zwischen libertärsozialistischem Königtum Gottes und nahöstlicher Realität. Martin Bubers Verständnis von Gesellschaft und Staat und sein Verhältnis zum Staate Israel 135
1. Der Staat als „Kristallisation“ des defizitären Verhältnisses der Menschen zueinander 137
2. Buber und die Zionistische Bewegung 154
Bibliographie 172

Fredy Perlman: Antisemitismus und das Pogrom von Beirut [1982] 175

Uri Gordon: Anarchismus in Israel – die Herausforderungen der Staatlichkeit und die Dynamik des gemeinsamen Kampfes 199
Vorbemerkung 199
Unerwartete Komplikationen 202
Anarchismus und Nationalismus 205
Unterstützung der Staatlichkeit? 210
Die Verknüpfung der Themen 215
Direkte Aktion 222
Alternativen und Friedensarbeit an der Basis 233
Fazit 239
Literatur 241

3. Themenschwerpunkt:
Punk und Anarchismus 245

Peter Seyferth: Punk und Anarchismus – Ein seltsames Paar 247
Soll ich dazu echt was schreiben? 247
Anarchismus 249
Ich und Punk und Anarchie, aber hauptsächlich ich 255
Wir können auch anders: Anarcho-Punk 264
Anarchie-Slogans 268
Und jetzt? 274
Literatur 276

Grzegorz Piotrowski: Punk gegen den Kommunismus:
Das Jarocin Rockfestival und die rebellierende Jugend im Polen
der 1980er Jahre 279
Einleitung 279
Hintergrund und wichtige politische (historische) Ereignisse 280
Die Opposition gegen den Kommunismus 281
Frühe Jugendsubkulturen in Polen 283
Die wachsende Bedeutung des Jarocin-Rockfestivals 286
Der „dritte Zyklus", „kultureller Anarchismus" und politische
Dissidenz 290
Die Reaktionen der Behörden und die politische Bedeutung
des Punk-Rock 293
Fazit 295
Literatur 298

Mariana Gabriela Calandra: Anarchistischer Punk und post-linker
Anarchismus in Argentinien, Chile und Uruguay (1983-1993) 301
Einige Definitionen 303
Postdiktatur im Cono Sur 307
Argentinien 308
Uruguay 316
Chile 322
Schlussfolgerungen 328
Literatur 331

Beiträge zu weiteren Themen 335

Uri Gordon: Der Körper des Leviathans: Die Wiederentdeckung von
Fredy Perlmans anarchistischer Gesellschaftstheorie 337
Einführung 337
1. Die Ent-Entfremdung in der Praxis 343
2. Von der Theorie zur Parodie 353
3. Anarchistische Praxis und maximalistische Theorie 365
Fazit 373
Literatur 375

Stephan Krall: Peter Kropotkin – Anarchist und streitbarer Evolutionstheoretiker 381
Fremdsprachen 383
Der Wissenschaftler 385
Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) 387
Charles Darwin (1809-1882) 388
August Weismann (1834-1914) 389
Kropotkin kannte Weismanns Theorie gut 390
Gegenseitige Hilfe 392
Die Rolle von Sofia Grigorevna Kropotkin in Peter Kropotkins Forschung 408
Fazit 414
Literatur 421

Ewgeniy Kasakow: Nestor Kalandarischwili und die Rolle der Anarchisten auf den ostsibirischen und fernöstlichen Kriegsschauplätzen des Russischen Bürgerkrieges 427
Politische Anfänge in Transkaukasien 428
Neubeginn in Irkutsk 431
Die erste Sowjetmacht 436
Anarchisten an der Front, in der Partisanenbewegung und im Untergrund 440
Partisanenkampf und Rückkehr der Sowjets 443
Postumer Ruhm und Bedeutung für die Anarchismusforschung 448
Literatur 449

Tomás Ibáñez, Amedeo Bertolo und Marianne Enckell: Abschied von den Legenden. Kleines Dossier über die wahren Ursprünge des A im Kreis-Symbols (April 1964 – 2024) 455
Wie das A im Kreis entstanden ist: Die Geburt eines Symbols 455
Sind die folgenden Aussagen über das A im Kreis richtig oder falsch? 459
DOKUMENTE: 464
Dokument 1a/b (Übersetzung): Die ursprüngliche Argumentation für die Nutzung des A im Kreis als Symbol für den Anarchismus durch die anarchistische Bewegung 466

Dokument 2: Erstmalige Verwendung des A im Kreis in der Überschrift eines Artikels von Tomás Ibáñez (1964) 469
Dokument 3: Der erste, 2002 erschienene zuverlässige Artikel zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des A im Kreis und seine Übersetzung: Die wahre Geschichte des A im Kreis 470

Thomas Keith: „Dir, HERR, gebührt die Majestät und Gewalt“ (1. Chronik 29,11). Ein Dialog über Theokratie als Anarchie 477
Literatur 487

Rezensionen 489

Markus Henning: Der Garten und die Anarchie 490

Rolf Raasch: *Gläubige ohne Gott, Helden ohne Pathos* – Der erste Band der *Gesammelten Schriften* von Bernd Kramer 495

Jan Rolletschek: Flaschenpost – Fast vergessene Denker*innen aus dem „Vorfrühling der Anarchie“ 506

Stephan Krall: Führt der moderne Staat zur Anarchie? 512

Maurice Schuhmann: Anarchafeminismus 521

Rolf Raasch: „Bürokratie muss sein“ oder die „Phantasie an die Macht“? 525

Stephan Krall: Kropotkins kommunistischer Anarchismus 531

Jan Pauls: Jenseits von Staat und Kapital: Anarchistische Visionen einer gerechten Gesellschaft 535

Anhang

Die Autor:innen dieser Ausgabe 541

Die espero-Mitmachbörse 548

espero: Die bisher erschienenen Ausgaben:

espero, Nr. 0 (Jan. 2020)

espero, Nr. 1 (Juli 2020)

espero, Nr. 2 (Jan. 2021)

espero, Nr. 3 (Juli 2021)

espero, Nr. 4 (Jan. 2022)

espero, Nr. 5 (Juli 2022)

espero, Nr. 6 (Jan. 2023)

espero, Nr. 7 (Juli 2022)

espero, Nr. 8 (Jan. 2024)

Editorial

Als wir am frühen Neujahrsmorgen 2020 auf unserer Homepage mit der Nachricht *Wir sind wieder da!* die Wiedergeburt der Zeitschrift *espero* verkündeten, waren wir uns ziemlich unsicher, ob wir mit der neuen digital erscheinenden *espero* eine größere Leserschaft erreichen würden. Zumindest hatte die erste Folge der damals in gedruckter Form erscheinenden *espero* einen überschaubaren Kreis von Leser:innen erreicht, von denen allerdings nicht wenige auf unsere Ankündigung der neuen digitalen Ausgabe mit Skepsis, teilweise sogar mit Ablehnung des E-Zine-Formats reagiert hatten.

Umso überraschter waren wir, als wir nur wenige Tage nach Erscheinen der Nullnummer feststellten, dass die Downloadzahlen der neuen *espero* von Tag zu Tag kontinuierlich anstiegen. Gleichzeitig erhielten wir in den folgenden Wochen sowohl von alten als auch von neuen Leser:innen zahlreiche Zuschriften, die uns zum Weitermachen ermunterten. Ein halbes Jahr später, als wir im Juli 2020 mit *espero,* Nr. 1 die erste reguläre Ausgabe auf unserer Homepage veröffentlichten, hatten sich bereits über 8.000 Leser:innen die Nullnummer von unserer Website heruntergeladen.[1]

Wir haben natürlich weitergemacht und freuen uns, nun unsere zehnte Ausgabe vorlegen zu können. Ein kleines Jubiläum, wenn man so will. Zählt man die erste Folge der *espero* mit hinzu, die von 1994 bis 2013 in gedruckter Form erschienen ist, dann gehört unsere undogmatisch-libertäre Zeitschrift *espero* mit zu den langlebigsten Periodika des neuen Anarchismus im deutschen Sprachraum. Ursprünglich hatten wir auf ein paar Hundert Leser:innen gehofft, und wir erwarteten sie vor allem aus dem deutschen Sprachraum. Es wurden dann aber doch deutlich mehr, als wir uns jemals erhofft hatten, und ganz besonders freut uns auch die Tatsache, dass wir mit der neuen *espero* auch Leser:innen in zahlreichen nicht-deutschsprachigen Ländern dieser Welt gefunden haben. Dadurch haben wir nicht selten Kontakt mit fremdsprachigen Autor:innen bekommen, deren von uns ins Deutsche übersetzte Beiträge dann später in der *espero* erschienen sind.

---

[1] Die aktuellen Download-Zahlen der einzelnen Ausgaben der *espero* finden sich online in unserer Download-Statistik.

Wir können noch ein weiteres Jubiläum feiern: den 100. Geburtstag von Colin Ward (1924–2010), der in den 1960er Jahren in England den modernen pragmatischen Anarchismus begründete, in dessen Tradition wir auch die *espero* sehen. Es ist uns daher eine besondere Freude, dieses Jubiläum mit einem Aufsatz der renommierten britischen Historikerin und Colin-Ward-Biografin Sophie Scott-Brown würdigen zu können. In der Tradition des von Colin Ward begründeten pragmatischen Anarchismus steht auch Ulrich Klemm, der mit seinem Beitrag eine moderne Theorie libertärer Vergesellschaftung präsentiert.

Ein zweiter Schwerpunkt dieser Ausgabe behandelt den Israel-Palästina-Konflikt aus libertärer Sicht. Kay Schweigmann-Greve zeigt, wie Martin Buber diesen Konflikt durch ein binationales Modell der jüdisch-arabischen Kooperation zu lösen suchte. Auch der jüdisch-amerikanische Anarchist Fredy Perlman und der israelische Anarchist Uri Gordon setzen sich in ihren Beiträgen mit diesem Konflikt auseinander und versuchen, libertäre Ansätze zu seiner Lösung aufzuzeigen.

Der dritte Themenschwerpunkt beleuchtet die Wechselbeziehungen zwischen dem Anarchismus und der Punk-Bewegung in unterschiedlichen politischen Kontexten. So reflektiert Peter Seyferth seine persönlichen Erlebnisse in der westdeutschen Punkszene und analysiert einige ihrer Texte. Grzegorz Piotrowski untersucht die Rolle des Punkrock für die regimekritische Mobilisierung und politische Prägung der Jugend im Polen der 1980er Jahre, und Mariana Calandra beleuchtet in ihrem Beitrag die vielfältigen Verbindungen zwischen der anarchistischen Bewegung und der Punkkultur in Südamerika in den Jahren 1983 bis 1993.

Es folgt eine „bunte Mischung“ von Beiträgen zu unterschiedlichen Themen. So beschreibt Uri Gordon in einem weiteren Beitrag Leben und Werk Fredy Perlmans, den er neben Noam Chomsky und Murray Bookchin zu den drei großen Gründungsgestalten des neuen Anarchismus in den USA zählt. Außerdem gibt es in dieser Ausgabe noch einen „Nachschlag“ zu unserem Themenspecial *Anarchismus und Wissenschaft* in *espero,* Nr. 8, in dem sich der libertäre Biologe Stephan Krall explizit mit dem Naturwissenschaftler Peter Kropotkin auseinandersetzt und deutlich macht, welch großen Einfluss der russische Anarchist auf den wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit hatte.

Tomás Ibáñez, Amedeo Bertolo und Marianne Enckell beleuchten in ihrem Beitrag die von Legenden umwobene Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des „A im Kreis“, jenes ikonischen Symbols des Anarchismus, das Ibáñez vor genau 60 Jahren in Paris „erfunden“ hat, womit wir ein weiteres Jubiläum würdigen können. Im Anschluss daran stellt Ewgeniy Kasakow in seinem Beitrag den russisch-georgischen Anarchisten Nestor Kalandarischwilli (1876-1922) vor, der während des Russischen Bürgerkriegs in Sibirien als Partisan agierte. Die als Doppelnummer erscheinende neue Ausgabe der *espero* klingt aus mit einem literarisch-philosophischen Dialog über die Theokratie als Anarchie, womit sich Thomas Keith auf die anarchische Hochkultur der Richterzeit im vorköniglichen Israel bezieht.

Inhaltlich schließen wir auch diese Ausgabe mit Rezensionen aktueller Neuerscheinungen ab. Markus Henning stellt den Sammelband *Unterwegs in die Stadt der Zukunft* vor, der urbane Gemeinschaftsgärten als wichtige Orte der sozial-ökologischen Transformation von Städten beschreibt und dabei theoretische Analysen mit Fallstudien zu konkreten Gemeinschaftsgartenprojekten verbindet. Rolf Raasch stellt David Graebers Buch *Bürokratie – Die Utopie der Regeln* sowie den ersten Band der *Gesammelten Schriften* von Bernd Kramer vor. Jan Rolletschek bespricht Olaf Brieses *Anarchistisches Lesebuch,* das eine Sammlung frühanarchistischer Texte aus der Zeit der deutschen Revolution von 1848/49 enthält und damit einen bislang von der Forschung nur wenig beachteten Aspekt der ideologischen Entstehungsgeschichte des Anarchismus in Deutschland beleuchtet. Maurice Schuhmann rezensiert Chiara Botticis *Anarchafeministisches Manifest,* und Stephan Krall bespricht den Sammelband *Staat, Fortschritt, Anarchie* mit Texten von Élisée Reclus sowie in einer weiteren Rezension die Neuauflage von Michael Lausbergs Buch über Kropotkins anarchistisches Denken. Schließlich stellt Jan Pauls noch den Sammelband *Anarchistische Gesellschaftsentwürfe* vor, in dem aus unterschiedlichen libertären Blickwinkeln die Frage diskutiert wird, wie eine herrschaftsfreie und egalitäre Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gestaltet werden könnte.

Wir wünschen unseren Leser:innen eine anregende Lektüre!

Das *espero*-Redaktionskollektiv
in Berlin, Bad Nenndorf, Köln und Potsdam

Colin Ward (1924-2010), der „Erfinder“ des modernen pragmatischen Anarchismus.
Bildbearbeitung: ArtsLab@edition-espero.de, 2024

1. Themenschwerpunkt:
Colin Ward (1924-2010)
Zum 100. Geburtstag des Pioniers des pragmatischen Anarchismus

Colin Ward zu Anfang der 1960er Jahre.
Foto: Harriet Ward; Bildbearbeitung: ArtsLab@edition-espero.de, 2024.

Wie im Kalten Krieg in Großbritannien die „gewöhnliche Anarchie“ entdeckt wurde

Von Sophie Scott-Brown

Vorbemerkung

Der britische Journalist Colin Ward (1924-2010) vertrat die Auffassung, dass Anarchismus etwas Alltägliches ist, dessen Wurzeln in den kleinen, tagtäglichen Handlungen der improvisierten Zusammenarbeit liegen, die ein Zusammenleben der Menschen erst möglich machen. Für ihn bestand die wahre Revolution darin, diese Fähigkeiten zu kultivieren und sie so weit zu entwickeln, dass sie alle Aspekte des täglichen Lebens durchdringen. Tatsächlich scheiterten die meisten Revolutionen nicht am mangelnden Willen zur Veränderung, sondern an der Unkenntnis darüber, was als nächstes zu tun sei. Die Aufgabe der anarchistischen „Experten“, und er selbst betrachtete sich als einen solchen, sei es daher, den Menschen das dafür bereits vorhandene Handlungspotential aufzuzeigen.

Mit dieser Auffassung geriet er in den späten 1940er und 1950er Jahren in Konflikt mit einigen seiner anarchistischen Mitstreiter:innen, insbesondere mit denen, die sich um die Zeitung *Freedom* scharten. Einige aus dieser Gruppe hielten ihn für naiv, weil er glaubte, eine Revolution sei ohne einen gewaltsamen klassenkämpferischen Aufstand möglich. Das Gegenteil zu behaupten, war aus ihrer Sicht entweder sehr blauäugig oder ein Verrat an der Sache. Für andere hingegen, wie für Herbert Read und Alex Comfort, war eine graduelle, friedliche Revolution konsequenterweise notwendig und auch möglich, aber nur, wenn sie von einem wissenschaftlichen Verständnis der menschlichen Psychologie geleitet wurde, das sich in gesellschaftlichen Entwürfen für ein harmonisches Zusammenleben niederschlug.

Ward blieb jedoch hartnäckig, und die von ihm ab 1961 bis 1970 herausgegebene Zeitschrift *Anarchy: A Journal of Anarchist Ideas* wurde zum Vehikel dieses gewöhnlichen, unvollendeten Anarchismus. Obwohl die Zeit-

schrift in den sechziger Jahren erschien, lag ihr eigentlicher Ursprung eindeutig in den früheren Debatten der fünfziger Jahre. In meinem folgenden Beitrag untersuche ich die Argumente, die in diesen Debatten vorgebracht wurden, um anhand von Colin Ward ein vernachlässigtes Kapitel radikalen politischen Denkens in einem viel geschmähten Jahrzehnt zu beleuchten.

Einführung

Im Rückblick auf die Nachkriegslinke erklärte der sozialistische Historiker Raphael Samuel[1], dass *Anarchy: A Journal of Anarchist Ideas* (1961-1970) die radikalste Lektüre der 1960er Jahre gewesen sei, noch vor der von ihm 1960 mitbegründeten Zeitschrift *New Left Review*.[2] Auch wenn seine Bemerkung den anhaltenden Spannungen innerhalb der britischen Neuen Linken geschuldet war, so war es doch eine merkwürdige Reaktion. Denn *Anarchy* versuchte, nicht radikal zu sein oder zumindest nicht den Anschein zu erwecken. Das von dem Journalisten Colin Ward herausgegebene Monatsmagazin im A5-Format mit dem ikonischen Titelbild von Rufus Segar widmete ganze Ausgaben Themen wie Gemeinschaftsspielplätzen, Baugemeinschaftsprojekten, therapeutischen Alternativen zum Gefängnis oder der Finanzplanung für Mietervereinigungen. Es gab keine aufrührerische Rhetorik, die die Kapitalisten beschimpfte und die Arbeiter zum Aufstand aufrief, der Stil des Blattes war ruhig und wohlwollend vernünftig.

Wie die Bemerkung von Samuel schon andeutet, war der Einfluss von *Anarchy* weit größer als ihre relativ kurze Lebensdauer und ihre bescheidene Abonnentenzahl (von 2.800) vermuten lassen. Das Journal ging aus der Zeitung *Freedom* hervor, die 1886 von Charlotte Wilson und Pjotr A.

---

[1] Raphael Elkan Samuel (1934-1996) war ein britischer marxistischer Historiker. Er war Mitbegründer der Zeitschrift *New Left Review* und beteiligte sich an der Gründung des *Partisan Coffee House* in London, von dem später noch die Rede sein wird. Samuel war auch Mitbegründer der Bewegung der Geschichtswerkstätten, mit der er die Entwicklung einer „Geschichte von unten" maßgeblich beeinflusste. (*Anm. d. Übers.*)

[2] Vgl. Raphael Samuel*: Then and Now: A Re-evaluation of the New Left,* in: *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years On,* Papers based on a Conference Organized by the Oxford University Socialist Discussion Group, edited by Robin Archer et al., London: Verso Books, 1989, p. 148.

Kropotkin gegründet und 1936 von den italienischen Anarchisten Vernon Richards und Marie Louise Berneri wiederbelebt worden war. Ward, der ab 1947 Redakteur der *Freedom* gewesen ist, identifizierte sich natürlich mit Kropotkins sozialem Anarchismus und beschrieb sein eigenes Werk als eine „aktualisierende Fußnote" zu dem Œuvre des Russen.[3] Im Großen und Ganzen vertrat er die Ansicht, dass das Individuum ein gesellschaftlich konstituiertes Wesen ist und dass Gleichheit eine notwendige Voraussetzung für Freiheit ist.

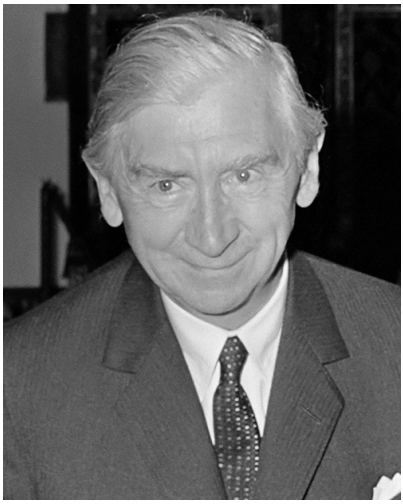
Die Hauptmerkmale seines aktualisierten sozialen Anarchismus – und damit auch von *Anarchy* – waren Pazifismus, Gradualismus und Pragmatismus. Anstelle eines gewaltsamen Volksaufstandes setzte er auf gewaltfreie Aktionen, die auf eine schrittweise Veränderung in der Gegenwart abzielten.[4] Stuart White[5] fügte hinzu, dass Seriosität ein wesentliches Korrelat seiner pragmatischen Haltung gewesen sei. Ward, so White, widersprach den vorherrschenden Stereotypen vom Anarchismus als gewalttätigem Extremismus oder utopischem Idealismus, indem er ihn mit zeitgenössischen intellektuellen Strömungen in Verbindung brachte und auf kulturell vertraute Beispiele der gegenseitigen Hilfe oder Zusammenarbeit im täglichen

---

[3] Colin Ward: *Anarchy in Action,* London: George Allen & Unwin & Freedom Press, 1973, 2008, p. 10.

[4] Siehe David Goodway: *Colin Ward*, in: *Anarchist Seeds Beneath the Snow: Left Libertarian Thought from William Morris to Colin Ward,* Oakland: PM Press, 2012, pp. 309-325; Clarissa Honeywell: *Colin Ward and the Future of British Anarchism,* in: Dies.: *A British Anarchist Tradition: Herbert Read, Alex Comfort and Colin Ward,* London: Continuum, 2011, pp. 88-105; Chris Wilbert and Damien White: *Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader,* Edinburgh: AK Press, 2011, pp. VII-XXX sowie *Colin Ward: Life, Thought, Times,* edited by Carl Levy, London: Lawrence and Wishart Ltd, 2013.

[5] Stuart White ist Tutor für Politik am Jesus College der Universität Oxford und Dozent an der Fakultät für Politik und Internationale Beziehungen. Seine Forschung befasst sich mit politischer Theorie, der Geschichte des politischen Denkens und der öffentlichen Politik, wobei sein Fokus auf der Erforschung antikapitalistischer und antiautoritärer Ideen liegt. Er ist Autor mehrerer Bücher, darunter *The Civic Minimum* (2003), *Equality* (2006), und Mitherausgeber von *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage* (2020). Gelegentlich schreibt er für die unabhängige internationale Medienplattform *openDemocracy,* und er hat sich an den Online-Debatten über die Verfassungskrise im Vereinigten Königreich und über die Demokratisierung der politischen Ökonomie beteiligt. White ist außerdem Mitglied des Centre for Political Ideologies in Oxford und war von 2017 bis 2020 Co-Direktor des Oxford Political Theory Network. (*Anm. d. Übers.*)



Von links oben nach rechts und unten:

Herbert Read (1893-1968), Alex Comfort (1920-2000) und Paul Goodman (1911-1972), die nach dem II. Weltkrieg als Bindeglied zwischen dem traditionellen und dem neuen Anarchismus dienten.

Bildquellen:
Open Source.

Leben verwies.[6] White verortete diesen „respektablen Anarchismus“ in einer Reihe von Nachkriegsdebatten innerhalb der *Freedom* Group und betonte Wards Affinität zu seinen Zeitgenossen Herbert Read[7] und Alex Comfort. Zusammen mit dem amerikanischen Schriftsteller Paul Goodman werden die drei oft als „Brückengeneration“ zwischen dem klassischen Anarchismus, der die umfassende soziale Revolution anstrebte, und dem „neuen Anarchismus“ bezeichnet, der mit seiner Konzentration auf das Individuum zu einer kulturellen Wende in der Bewegung beitrug.

Auf einer allgemeinen Ebene geht diese Darstellung von einer Stabilität der Begriffe „klassisch“ und „neu“ aus, die allerdings einer genaueren Prüfung nicht standhält. Wie David Morland feststellte, hat es im Anarchismus immer ein breites Spektrum von Positionen gegeben, wobei bestimmte Fraktionen zu bestimmten Zeiten stärker in den Vordergrund traten als andere.[8] Noch problematischer ist die Idee einer „Brückengeneration“. Während sich Persönlichkeiten wie Read, Comfort und Ward in Fragen wie Gewaltlosigkeit, der Bedeutung des Individuums und dem Wert von Bildung einig waren, gab es grundlegende Unterschiede in der Frage des „wissenschaftlichen“ Status des Anarchismus. Für Read und Comfort stimmten die modernen Sozialwissenschaften, insbesondere die Psychologie, nicht nur mit den anarchistischen Prinzipien überein, sondern legitimierten sie als notwendige Bedingungen für das menschliche Wohlergehen.[9] Obwohl die beiden Männer pragmatisch darauf bestanden, dass die wissenschaftli-

---

[6] Vgl. Stuart White: *Making Anarchism Respectable? The Social Philosophy of Colin Ward,* in: *The Journal of Political Ideologies,* vol. 1, (2007), No. 1, pp. 11-28 und Ders.: *Social Anarchism, Lifestyle Anarchism, and the Anarchism of Colin Ward,* in: *Colin Ward: Life, Times, Thought,* edited by Carl Levy, London: Lawrence and Wishart Ltd, 2014, pp. 116-133.

[7] Herbert Read (1893-1968) war ein englischer Kunsthistoriker, Dichter und Philosoph, der sich dem Anarchismus in der Tradition von Edward Carpenter und William Morris verpflichtet fühlte. Read war ein aktiver Gegner des Franco-Regimes in Spanien und setzte sich immer wieder für die Verteidigung von politischen Gefangenen in Spanien ein. In seiner philosophischen Sichtweise stand Read dem europäischen Idealismus nahe und wandte sich später dem Existenzialismus zu. (*Anm. d. Übers.*)

[8] Vgl. David Morland: *Demanding the Impossible: Human Nature and Politics in Nineteenth Century Social Anarchism*, London & Washington: Cassell, 1997.

[9] Vgl. Matthew S. Adams: *Kropotkin, Read and the Intellectual History of British Anarchism: Between Reason and Romanticism,* Basingstoke, 2015, pp. 62-72 sowie Honeywell: *A British Anarchist Tradition*, a. a. O. (vgl. Anm. 4).

chen Erkenntnisse ihrer Zeit den Anarchismus rechtfertigten, stützte sich diese Rechtfertigung doch auf das Ideal der Aufklärung eines rationalen und autonomen Subjekts und berief sich auf dieses.[10]

Anarchy gilt gemeinhin als das Hauptorgan dieses sozialwissenschaftlichen Anarchismus, aber sowohl die Zeitschrift als auch ihr Herausgeber hatten ein differenzierteres Verhältnis zu den Sozialwissenschaften, als es diese Verbindung vermuten lässt.[11] Zumindest in diesem Punkt stand Ward einer radikal pragmatischen Position näher. In Anlehnung an Michael Sullivan und Daniel Solove sind radikale Pragmatiker zwar den „Fakten des Tages" verpflichtet, nehmen ihnen gegenüber aber eine ambivalente, ironische Haltung ein, da sie sich ihres zufälligen und vorläufigen Charakters bewusst sind. Sie akzeptieren auch scheinbar „nicht-rationale" Faktoren – wie Überzeugungen, Wünsche, Ideale und Intuitionen – als relevant für alle Arten von Sozialforschung.[12]

Angesichts dieser Umarmung des Zufalls (bzw. der Kontingenz) kann keine noch so umfassende Theorie und kein noch so umfassender Plan Aussicht auf die Verwirklichung einer allgemein befriedigenden Lebensweise bieten. Wichtiger als das Vorschreiben bestimmter Organisationsformen[13] war für Ward daher die „Ermöglichung der Praxis der Demokratie" durch die Förderung einer möglichst großen aktiven und freiwilligen Beteiligung an der gesellschaftlichen Organisation. Sein anarchistisches Engagement konzentrierte sich deshalb auf die Förderung demokratisierender Methoden in allen Lebensbereichen: Arbeiterkontrolle in der Industrie, Bür-

---

[10] Todd May: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism,* Philadelphia: Penn State University Press, 1994, p. IX. Siehe auch: Benjamin Franks: *Postanarchism: A Critical Assessment,* in: *Journal of Political Ideologies*, vol. 12 (2007), no. 2, 127-145 sowie Saul Newman: *The Politics of Postanarchism,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

[11] Vgl. Jeff Shantz und Dana Williams: *Anarchy and Society: Reflections of Anarchist Sociology,* Leiden: Brill, 2013, pp. 40-50; Stuart White: *Social Anarchism, Lifestyle Anarchism and the Anarchism of Colin Ward,* in: *Colin Ward: Life, Times and Thought,* a. a. O. (vgl. Anm. 6), p. 122.

[12] Vgl. Michael Sullivan and Daniel J. Solove: *Radical Pragmatism,* in: *Cambridge Companion to Radical Pragmatism,* edited by Alan Malachowski, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 324-345.

[13] Vgl. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950,* London: Chatto & Windus, 1958, p. 341.

gerkontrolle in der Planung, Bewohnerkontrolle im Wohnungswesen und Schüler-/Lehrerkontrolle im Bildungswesen.

Dies verleiht seinem Credo der Seriosität eine zusätzliche Bedeutungsebene. Um den Anarchismus als eine gemeinsame soziale Aktivität zu kultivieren, reichte es nicht aus, anarchistische Ideen „vernünftig" zu machen, sie mussten auch „brauchbar" sein, es sollten also Dinge sein, die die Menschen in ihrem täglichen Leben anwenden konnten und wollten. Dies war der Grundgedanke von *Anarchy,* wie er in einem privaten Interview erklärte:

„Man könnte sagen, dass dies ein Trick war, um den Leser:innen den Eindruck zu vermitteln, dass der Anarchismus keine abwegige Idee ist, sondern ein Aspekt des täglichen Lebens, eine der Strömungen des zeitgenössischen Denkens, und dass er deshalb ernst genommen werden sollte."[14]

Als selbsternannter anarchistischer Propagandist (und weniger als Denker) hatte Ward ein Gespür für das Publikum, das Intellektuelle wie Read und Comfort nicht oder weit weniger hatten. Er beobachtete nicht nur die Fakten des Tages, sondern auch, was sie für die Menschen bedeuteten. Seine radikal-pragmatische Sichtweise und *Anarchy* als ihr wichtigstes Ventil entwickelten sich aus dieser genauen Beobachtung seiner Zeit, der politisch-intellektuellen Kultur der 1950er Jahre.[15]

Noch vor Ende der 50er Jahre wurden diese als konformistisch, apathisch und intellektuell konservativ abgeschrieben, eingefroren im Paradigma des Kalten Krieges. In seiner gröbsten Form wurde das Leben einfach in eine starre ideologische Dichotomie eingeteilt, tatsächlich war es komplexer als es den Anschein hatte.[16] Wie Louis Menand in Bezug auf das

---

[14] Tony Gibson: *Interview with Colin Ward,* in: TGP/ARCH0515, International Institute of Social History (IISH).

[15] Die „1950er" sind hier definiert als der Zeitraum der drei aufeinander folgenden konservativen Regierungen von 1951 bis 1964.

[16] J. B. Priestley: *Thoughts in the Wilderness,* New York: Harper & Brothers, 1957, pp. 1-3; Norman MacKenzie: *Conviction,* Oxford: MacGibbon & Kee, 1958, p. 17; *Out of Apathy,* edited by E. P. Thompson et al, London: Stevens & Sons, 1960; Perry Anderson: *Origins of the Present Crisis,* in: *New Left Review,* vol. I (1964), no. 23 (January/February), pp. 26-53; *The Left in the Fifties,* in: *New Left Review,* vol. I (1965), no. 29, (January/February), 3-18; *Philosophy, Politics, Society,* edited by Peter Laslett, New York, 1956, p. VII, X.

Amerika des Kalten Krieges bemerkte (und dasselbe könnte auch für Großbritannien gelten), lag ihm eine fast universelle Stimmung des Antitotalitarismus zugrunde, die ein Spektrum ansonsten disparater Positionen sowohl überlappte als auch vereinte. Die antitotalitäre Stimmung war nicht nur antikommunistisch, sondern sie konnte auch anti-antikommunistisch sein.[17] Mit anderen Worten: Einige Varianten standen den totalisierenden Tendenzen *innerhalb* des Liberalismus ebenso kritisch gegenüber wie jenen außerhalb des Liberalismus.

Im Falle Großbritanniens führte dies, wie Jim Smyth feststellte, zu einer politisch interessanteren Situation, als gemeinhin angenommen wird.[18] Die zunehmende Desillusionierung über die traditionelle Politik jeglicher Art, die durch den Kalten Krieg, das Atomprogramm und den raschen Übergang von der Sparsamkeit zum „Wohlstand" noch verstärkt wurde, ließ eine mögliche Zukunft erahnen und führte einige zu der Schlussfolgerung, dass nun ganz andere Formen des politischen Denkens und Handelns erforderlich seien. Die Herausforderung bestand darin, sich vorzustellen, wie diese aussehen und funktionieren könnten. Eine Antwort war die Wiederbelebung der Traditionen der direkten Aktion an der Basis, die in Ablehnung der „parteipolitischen und parlamentarischen" Methoden den „einfachen" Menschen und themenorientierten (nicht ideologischen) Kampagnenmodellen den Vorzug gaben.

Dies steht im Zusammenhang mit dem, was Lawrence Black den Übergang von „politischen Körpern" zu einer „Politik des Körpers und des Selbst" genannt hat, ein Übergang, der durch die Entstehung neuer politischer Räume (Black bezieht sich hier auf Michael Youngs *Consumer Association*[19]) gekennzeichnet ist, die von einem pluralistischeren demokratischen

---

[17] Vgl. Louis Menand: *The Free World: Art and Culture in Cold War America,* London: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

[18] Vgl. Jim Smyth: *Cold War Culture: Intellectuals the Media and the Practice of History*, London: Bloomsbury Publishing, 2020, pp. 4-25.

[19] Michael Young (1915-2002) war ein britischer Sozialwissenschaftler, politischer Aktivist und Schriftsteller. Er war einer der Ideengeber der Labour Party und an der Gründung zahlreicher gemeinnütziger Organisationen wie der *Consumers' Association,* der *Open University* und des *National Consumer Council* beteiligt. Youngs Hauptanliegen war es, den Menschen mehr Mitsprache bei der Gestaltung ihres Lebens und ihrer Institutionen zu geben. Die von ihm 1957 gegründete *Consumer Association* ist eine britische Non-Profit-Organisation, die

Geist geprägt sind, der die Menschen selbst entscheiden lässt, wie und in welcher Form sie sich politisch engagieren.[20] Radikale wie Ward gingen noch einen Schritt weiter. Sie forderten nicht nur alternative politische Foren, sondern auch eine neue politische Mentalität. Für Read war dies „die Politik des Unpolitischen“[21], für E. P. Thompson „die Politik der Antipolitik“[22]. In jüngerer Zeit hat Madeleine Davis sie als „aktivistische Politik“[23] beschrieben. In den verschiedenen Definitionen wurde diese Politik meist als eine Politik der gewöhnlichen Leute, für die gewöhnlichen Leute und von den gewöhnlichen Leuten an den gewöhnlichsten Orten beschrieben.

Die Betonung des „Gewöhnlichen“ bedeutete nicht oder nicht nur, eine bestimmte Vision der Arbeiterklasse heraufzubeschwören, wie es eine frühere Generation von Schriftstellern getan hatte.[24] Tatsächlich wurde der Begriff *Klasse* in dieser Zeit zu einem so umstrittenen Begriff, dass es problematisch war, sich auf ihn zu berufen.[25] Vielmehr entsprach er eher einer Reihe von Stereotypen nationaler Charaktere, die von Schriftstellern wie George Orwell in seinem Essay *England Your England* (1941) gepriesen wurden: unheroisch, unsentimental und praktisch veranlagt.[26] Obwohl Orwells Gesellschaftsbild in den 1950er Jahren bereits veraltet war, überschnitten sich die von ihm beobachteten Charakteristika mit den sich neu herausbil-

---

sich – vergleichbar mit der *Stiftung Warentest* in Deutschland – für die Rechte und Interessen der Verbraucher einsetzt. (*Anm. d. Übers.*)

[20] Lawrence Black: *Redefining British Politics: Culture, Consumerism and Participation, 1954-70,* Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2010, pp. 1-7.

[21] Siehe Herbert Read: *The Politics of the Unpolitical,* London: George Routledge, 1943.

[22] Vgl. E. P. Thompson: *The Poverty of Theory and other Essays,* New York; London: Monthly Review, 1978, p. 241.

[23] Siehe Madeleine Davis: *Reappraising Socialist Humanism,* in: *Journal of Political Ideologies*, vol. 18. (2013), no. 1, pp. 57-81 sowie Michael Randle: *Non Violent Direct Action in the 1950s and 1960s,* in: *Campaign for Peace: British peace movements in the twentieth century,* edited by Richard Taylor und Nigel Young, Manchester: Manchester University Press, 1987, pp. 150-158.

[24] Vgl. Marc Strears: *Out of the Ordinary: How Everyday Life Inspired a Nation and How it Can Again,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2021.

[25] Vgl. Stuart Hall: *A Sense of Classlessness,* in: *Universities and Left Review*, Winter 1958, pp. 26-31; Ralph Samuel: *Class and Classlessness*, in: *Universities and Left Review*, Spring 1959, pp. 44-51.

[26] Siehe George Orwell: *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius,* London: Penguin Books, 2018, pp. 6-8.

denden Identitäten, die durch die sich wandelnden sozialen Formationen hervorgerufen wurden und von denen einige in der ikonischen Literatur der Zeit dramatisiert wurden. Bücher wie *Lucky Jim* (1954), *Saturday Night, Sunday Morning* (1958) oder *Absolute Beginners* (1959) führten einen neuen Typus von Antihelden ein, der zwischen Klassen und Kulturen gefangen ist und darum kämpft, sich in der neuen „mobilen" Gesellschaft zurechtzufinden oder auch einfach nur zu überleben.[27]

Die wirkliche Bedeutung von „gewöhnlich" war nicht auf die eine oder andere Klasse oder nationale Eigenschaft beschränkt. Es war nur eine Metapher, um ein bestimmtes Verhältnis und eine bestimmte Einstellung zur Macht zu beschreiben. „Gewöhnliche" Menschen strebten nicht nach Macht, zumindest nicht auf Dauer, und in vielen Fällen auch nicht nach Einfluss. Sie hatten nicht den Wunsch, geschweige denn die Erwartung, etwas für das „höhere Wohl" zu tun. Stattdessen kümmerten sie sich um Angelegenheiten, die unmittelbar ihr Privatleben und vielleicht das ihrer unmittelbaren Umgebung betrafen. Das mag im üblichen Sinne wie das Gegenteil von radikal klingen, aber die Nutzung dieser alltäglichen Energien hatte für Persönlichkeiten wie Ward ein revolutionäres Potenzial.

In diesem Beitrag werde ich aufzeigen, wie sich sein „gewöhnlicher Anarchismus" durch eine Reihe anarchistischer Debatten über postnukleare Theorie und Strategie entwickelt hat. Diese Entwicklungen spiegelten einen allgemeinen Trend in der Linken wider, weg von einem ausgeprägten „Arbeiterkult" hin zu einer Betonung der kulturellen Transformation als Schlüsselschauplatz revolutionären Handelns. Ich möchte anmerken, dass er Forderungen nach einem „erzieherischen" Anarchismus unterstützte, aber dagegen war, diesen auf (seiner Meinung nach) allzu deterministische Vorstellungen der menschlichen Natur zu gründen. Hier schloss er sich einem breiteren Kampf zeitgenössischer Intellektueller an, darunter Isaiah Berlin[28], die Aktivisten der *Campaign for Nuclear Disarmament* und der

---

[27] Vgl. Peter Mandler: *The English National Character: The History of an idea from Edmund Burke to Tony Blair*, New Haven and London: Yale University Press, 2006, p. 208; Colin MacInnes: *English, Half English,* London: MacGibbon & Kee, 1961.

[28] Isaiah Berlin (1909-1997) war ein einflussreicher britischer Philosoph und Historiker jüdisch-russischer Herkunft. In Riga geboren, zog er im Alter von sechs Jahren nach Petrograd, wo er die russische Revolution von 1917 miterlebte, die seine lebenslange Abneigung

Universities and Left Review[29] sowie der First New Left[30], um politisches Engagement mit der Akzeptanz, ja sogar mit der Umarmung des Wertepluralismus in Einklang zu bringen. Schließlich werde ich noch zeigen, wie er diese „Stimmung" in *Anarchy* konkretisierte. Auf diese Weise koppelte sich die Zeitschrift jedoch von der neuen Jugendbewegung ab, die gegen Ende des Jahrzehnts aufblühte.

Die Vergangenheit und die Zukunft des Anarchismus

In Reads 1947 gehaltenen Vortrag *Anarchism: Past and Future*[31] erklärte der Kunstkritiker, dass es nach zwei Weltkriegen, der Diskreditierung der

---

gegen revolutionäre Gewalt und politischen Extremismus im Allgemeinen nachhaltig geprägt hat. Bekannt wurde er vor allem durch seinen Aufsatz *Two Concepts of Liberty,* in dem er *negative Freiheit* als Abwesenheit von Zwang und *positive Freiheit* als Selbstbestimmung definierte. Sein philosophischer Kerngedanke des Wertepluralismus besagt, dass moralische Werte gleichwertig und doch widersprüchlich sein können, was zu Konflikten führt, die nur pragmatisch gelöst werden können. (*Anm. d. Übers.*)

[29] Die *Universities and Left Review* war eine 1957 in Großbritannien gegründete politische und intellektuelle Zeitschrift. Sie diente als Plattform für Diskussionen und Debatten über linke Politik, Sozialismus und intellektuelle Ideen, insbesondere in Bezug auf die Rolle der Universitäten und der akademischen Welt in der Gesellschaft. Die Zeitschrift war eng mit der sog. First New Left (s. Anm. 30) verbunden und trug zur Entwicklung der alternativen politischen und sozialen Visionen dieser Bewegung bei. (*Anm. d. Übers.*)

[30] Als die First New Left bezeichnet man einen Kreis linker Intellektueller im Großbritannien der 1950/60er Jahre, dem neben dem Historiker und Friedensaktivisten Edward Palmer Thompson auch Kulturtheoretiker wie Raymond Williams und Stuart Hall angehörten. Sie entstand nach den Ereignissen von 1956, insbesondere dem ungarischen Volksaufstand und der Entstalinisierung der Sowjetunion. Diese erste Neue Linke vertrat eine alternative, demokratisch-sozialistische Vision, war aber weniger theoretisch und internationalistisch ausgerichtet als die spätere zweite Neue Linke, die sich in den 1960er und 1970er Jahren im Zuge der antiautoritären Jugendrevolte formierte. Obwohl intellektuell produktiv, blieb die Gruppe der ersten Neuen Linken in der Praxis relativ einflusslos, da sie weder die Labour Party noch die Kommunistische Partei reformieren konnte. (*Anm. d. Übers.*)

[31] Herbert Read: *Anarchism: Past & Future,* in: *Freedom,* vol. 8 (1947), no. 10 (17th May), pp. 2, 6; repr. in: *Resistance. An Anarchist Monthly,* vol. 6 (1947), no. 2 (June), pp. 5-9 (online | PDF) und in: Ders.: *One Man Manifesto,* edited by David Goodway. London: Freedom Press, 1994, pp. 117-119.

Sowjetunion und dem Fortbestehen des Kapitalismus nur wenig Zuversicht gebe, dass eine Revolution als physische Eroberung der Produktionsmittel durch das Volk erfolgreich (oder wünschenswert) sein könne. Vor allem die Atombombe habe dem Staat absolute Macht verliehen, was „entscheidende Auswirkungen auf die revolutionäre Strategie“[32] gehabt habe. Die Anarchist:innen mussten sich nun entweder anpassen oder als eine romantische Episode der Geschichte wieder verschwinden. Diese Anpassung musste auf dem Gebiet der Ideen erfolgen. „Seit einem halben Jahrhundert wurde kein grundlegender Gedanke mehr den Prinzipien des Anarchismus gewidmet“, argumentierte er, „der letzte wichtige Beitrag zum Anarchismus war Kropotkins *Mutual Aid*[33], das vor fünfzig Jahren geschrieben wurde.“[34] Die moderne Psychologie, so Read weiter, sei heute so weit fortgeschritten, dass sie das vollenden könne, was Kropotkin begonnen habe.

Die Psychologie erlebte in der Tat die Anfänge eines „goldenen Zeitalters“. Dies war Teil einer allgemeinen Expansion der Sozialwissenschaften an den britischen Universitäten in dieser Zeit, aber es war auch symptomatisch für einen umfassenderen Wandel der intellektuellen Kultur, für den es mehrere Gründe gab. Erstens wurde der Kalte Krieg außerhalb von Konfliktgebieten wie Korea von vielen als ein Kampf der Überzeugungen erlebt. Man wollte nicht nur die Natur dieser Überzeugungen verstehen, sondern auch die gemeinsamen Merkmale der politisch Radikalen identifizieren (entweder zu Rekrutierungs- oder zu Präventionszwecken). Zweitens konnten die Institutionen des Wohlfahrtsstaates, obwohl sie nicht zu diesem Zweck geschaffen worden waren, mehr und bessere Informationen über das Privatleben der Menschen liefern.

Der dritte Grund war, dass die Psychologie im Laufe des Jahrzehnts vor allen anderen Wissenschaften am besten in der Lage schien, die Auswirkungen des Wandels zu untersuchen: den Zusammenbruch traditioneller sozialer Ordnungen und Gemeinschaftsstrukturen, die Auswirkungen von

---

[32] Read: *One Man Manifesto*, a. a. O. (vgl. Anm. 31), p. 119.

[33] Pjotr Kropotkin: *Mutual Aid: A Factor of Evolution,* New York, McClure, 1902; dt. Übers. von Gustav Landauer: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung,* Leipzig: Verlag von Theodor Thomas, 1904; zahlreiche Neuauflagen, zuletzt: Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2021. (*Anm. d. Übers.*)

[34] Read: *One Man Manifesto*, a. a. O. (vgl. Anm. 31), p. 117.

Wohlstand und Leistungsstreben, insbesondere auf die Jugend.[35] Wie das *Committee on Children and Young People* im Oktober 1960 berichtete, „ist die materielle Revolution deutlich sichtbar [. . .] Nicht immer wird so klar erkannt, welch tiefgreifende Veränderungen in den sozialen und persönlichen Beziehungen [. . .] und auch in den Grundannahmen, die das Verhalten regeln, stattgefunden haben“[36]. Ben Jackson zeigte die Bedeutung dieses „totalen Wandels“ für die revisionistischen Strömungen innerhalb der Labour Party auf, während Lise Butler beschrieb, wie Michael Young, frustriert über die Trägheit der parlamentarischen Labour Party, das Ausmaß der Veränderungen zu begreifen, 1953 das *Institute of Community Studies* gründete, um ihre Auswirkungen zu untersuchen.[37]

Aus anarchistischer Sicht hatten die psychologische Wende und das Wachstum der Sozialwissenschaften im weiteren Sinne verschiedene Auswirkungen. Im Mainstream tendierte die sozialwissenschaftliche Forschung zu einem unverhohlenen Positivismus, der die vorherrschende Stimmung vom „Ende der Ideologien“ und die Hoffnung (nicht die Überzeugung) verstärkte, dass alle expliziten ideologischen Systeme (insbesondere der Kommunismus) zusammen mit allen anderen Formen von „fadenscheiniger Metaphysik“ zugunsten empirisch robuster wissenschaftlicher Methoden ausgerottet werden könnten (und sollten).[38] Eine solche Wissenschaft war mächtig, wenn sie in die Politik eingebracht und durch ein erweitertes Bil-

---

35 Siehe Mathew Thomson: *Psychological Subjects: Identity, Culture and Health in Twentieth Century Britain,* Oxford: Oxford University Press, 2006. Siehe auch Robert Farr: *The Roots of Modern Social Psychology 1872-1954,* London: Wiley, 1996. Siehe im Hinblick auf die Erweiterung der Sozialwissenschaften: Mike Savage: *1948-1962 The Remaking of Social Class Identities,* in: Ders.: *Identities and Social Class in Britain since 1940: The Politics of Method,* Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 215-237; A. H. Halsey: *The History of British Sociology: Science, Literature, and Society,* Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 89-113; Roger E. Backhouse and Phillippe Fontaine: *Toward a History of the Social Sciences,* in: *The History of the Social Sciences since 1945,* edited by Roger E. Backhouse and Philippe Fontaine, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 184-254.

36 *Report of the Committee on Children and Young People,* HMSO, 1960, p. 7 (online).

37 Vgl. Ben Jackson: *Equality and the British Left: A Study in Progressive Political Thought, 1900-64,* Manchester: Manchester University Press, 2007, pp. 151-210 sowie Lise Butler: *Michael Young, Social Science and the British Left,* Oxford: Oxford University Press, 2020.

38 Siehe Smyth: *Cold War Culture,* a. a. O. (vgl. Anm. 18), pp. 18-20; Edward Shils: *The End of Ideology?,* in: *Encounter,* no. 5 (November 1955), pp. 52-58.

dungs- und Wohlfahrtssystem durchgesetzt wurde. Sie war in der Lage, die „normale“ menschliche Erfahrung zu definieren und dann zu regulieren.

Für Anarchisten wie Read, die Anhänger des gewaltfreien sozialen Wandels waren, hat die Sozialpsychologie mit ihrer Untersuchung der Beziehungen zwischen Individuum, Gruppe und Umwelt die anarchistische Ideologie nicht widerlegt, sondern bestätigt. Sie zeigte, wie individuelle Neurosen (z. B. Devianz[39]) und kollektive soziale Krankheiten (z. B. Kriminalität) durch den Anarchismus als die den sozialen Instinkt am besten optimierende Organisationsform überwunden werden können. Um dies zu erreichen, so Alex Comfort[40], ebenfalls *Freedom*-Autor und Psychiater, müssten die Anarchisten damit beginnen, die Geschichte der Psychologie systematisch zu studieren und sie von allen Traditionen und Aberglauben zu befreien (von allem, was nicht positiv verifiziert werden konnte), so dass nur eine Wissenschaft übrigbleibt, die auf reiner Vernunft beruht[41]. Für die beiden Männer bestand also keine Notwendigkeit, eine spezifisch „anarchistische“ Wissenschaftstheorie zu entwickeln. Eine konsequentere Anwendung der anerkannten wissenschaftlichen Methoden würde den Anarchismus rechtfertigen.

Wie Read war auch Comfort der Ansicht, dass die moderne Wissenschaft die anarchistischen Prinzipien rechtfertige und dass Ideen die einzig wirksamen radikalen Waffen seien: „Ein wissenschaftlicher Versuch, die konkreten Faktoren in der Gesellschaft, in der Familie und im Individuum

---

[39] Devianz bezeichnet Verhaltensweisen, die von den in einer Gesellschaft geltenden Normen und Werten abweichen. Diese Abweichungen können rechtlich, moralisch oder konventionell definiert sein und werden von anderen Mitgliedern der Gesellschaft als unerwünscht oder inakzeptabel wahrgenommen. Die Zuschreibung von Devianz ist dabei ein sozialer Prozess, der mit Sanktionen und Stigmatisierung einhergehen kann. Soziologische Theorien der Devianz untersuchen, wie solche Abweichungen entstehen und wie Gesellschaften darauf reagieren. (*Anm. d. Übers.*)

[40] Alexander Comfort (1920-2000) war ein britischer Arzt und Schriftsteller, der vor allem durch sein Sexualratgeber-Buch *The Joy of Sex* bekannt wurde. Neben seiner Arbeit als Sexualforscher engagierte sich Comfort auch als Pazifist, Anarchist und Kriegsdienstverweigerer und hat für die *Freedom* zahlreiche Beiträge verfasst. Als Gerontologe erforschte er zudem die Biologie des Alterns und machte dieses Thema populär. Comfort führte eine öffentliche Debatte mit George Orwell über den Pazifismus und wurde mehrmals wegen zivilen Ungehorsams inhaftiert. (*Anm. d. Übers.*)

[41] Vgl. Alex Comfort: *Authority and Delinquency in the Modern State: A Criminological Approach to the Problem of Power,* London: Routledge and K. Paul, 1950, p. 12 (online | PDF).

aufzuspüren, die zu ‚Verbrechen' krimineller Art führen, ist an sich schon eine revolutionäre Aktivität, wenn wir unter Revolution den Versuch verstehen, unangemessene soziale Muster durch gezielte Aktionen zu verändern."[42] Zu diesem Zweck verfasste er Broschüren, in denen er aufzeigte, wie sich soziale Störungen auf sexuelle Unterdrückung zurückführen ließen[43] oder wie Politiker klassische „abweichende" Verhaltensweisen ("deviant" traits) aufwiesen – anhaltende Adoleszenz, ständiges Verlangen nach Aufmerksamkeit und Kontrolle –, die von der Regierung bedient wurden, ohne sie wirklich zu befriedigen.[44]

Read stimmte zu, dass die vielversprechendste Zukunft der Anarchist:innen in einem umfassenden Forschungsprogramm liege. Er schloss seinen Vortrag 1947 mit einem Plädoyer, das Wort Revolution (in seiner traditionellen Verwendung) aus der anarchistischen Propaganda zu streichen und durch Bildung zu ersetzen. Er räumte ein, dass sich nicht jeder zum Studium eigne. Diejenigen, deren rebellisches Temperament zum Aktivismus neige, könnten ihre Energien auf die aktuelle Kampagne gegen die Wehrpflicht richten, und dementsprechend müsse über gewaltfreie Aktionsformen nachgedacht werden. Man dürfe jedoch nie vergessen, dass die wirkliche Revolution, die nicht direkt zur Tyrannei geführt habe, eine individuelle und interne gewesen sei. Die wirksamste Aktion war „molekularer" Natur.[45]

Weder Read noch die Anarchisten waren die Einzigen, die einen Strategiewechsel im revolutionären Denken für notwendig hielten, und sie waren auch nicht die Einzigen, die der Ansicht waren, dass der Schwerpunkt nun auf Bildung und individueller Verhaltensänderung als dem wichtigsten Feld

---

42 Alex Comfort: *Delinquency,* in: *Freedom,* vol. 11 (1950), no. 18 (September 2nd), p. 2, cont.: no. 19 (September 16th), p. 2.

43 Siehe Alex Comfort: *Barbarism and Sexual Freedom. Lectures on the Sociology of Sex from the Standpoint of Anarchism,* London: Freedom Press, 1948.

44 Vgl. Comfort: *Authority and Delinquency in the Modern State,* a. a. O. (vgl. Anm. 41). Mit diesem Werk nahm Comfort zwei ähnliche Studien in der politischen Psychologie vorweg: Theodor W. Adorno: *The Authoritarian Personality* (1950) und Hans Eysenck: *The Psychology of Politics* (1954). Wie Adorno, aber im Unterschied zu Eysenck, räumte Comfort autoritäre Züge bei den Linken wie bei den Rechten ein, unterschied aber das psychologische Profil des Faschisten von dem des Kommunisten. Dies führte zu heftigen Kontroversen unter den Anarchist:innen; siehe auch Alex Comfort: *Stalin the Nerve Soother,* in: *Freedom,* vol. 12 (1951), no. 2 (January 20th), p. 4.

45 Herbert Read: *One Man Manifesto*, a. a. O. (vgl. Anm. 31), p. 122, 125.

politischen Handelns liegen müsse. Dennis Dworkin[46], der die verschiedenen Strömungen in den Kulturwissenschaften der Nachkriegszeit dokumentiert hat, stellte eine ähnliche Hinwendung zur Sozialpsychologie bei der Historikergruppe der Kommunistischen Partei fest, die ihrerseits auf die Volksfrontpolitik der Partei reagierte, die den Marxismus in die jeweilige nationale Vergangenheit (und damit theoretisch auch in die nationale Psyche) integrierte.[47]

Aber nicht alle akzeptierten diese Position. *Freedom* wurde mit Leserbriefen überschwemmt, in denen der Vortrag von Read als *Verlust des Elans* in der Linken beklagt wurde oder in denen bedauert wurde, dass Read die Soziologie (Klassenkampf) durch die Psychologie (Individuen) ersetzt hatte.[48] Ward, der mit 23 Jahren ein Neuling in der Bewegung war, reagierte darauf ambivalent. Einerseits begrüßte er die Vision des älteren Mannes von einem pazifistischen, intellektuell belastbaren Anarchismus, der durch Vernunft und nicht durch Gewalt überzeugte, aber er bezweifelte, ob er selbst so ohne weiteres auf die „robuste Praxis der Propaganda und Agitation" verzichten könne. Er war der Meinung, dass Read den Aktivismus auf grobe Mechanismen reduzierte, die unter der sorgfältigen Anleitung klügerer Genossen ausgeführt werden sollten, was im Widerspruch zu dem stand, worum es seiner Meinung nach beim Anarchismus ging.

---

[46] Dennis Dworkin ist ein britischer Historiker, der sich auf Kulturtheorie und Theorien des Nationalismus spezialisiert hat und derzeit als Professor an der University of Nevada in Reno / NV tätig ist. Seine Forschungsschwerpunkte sind britische Geschichte, europäische Geistesgeschichte, Kulturtheorie, moderne jüdische Geschichte und italienische Geschichte. Sein bekanntestes Werk ist das Buch *Cultural Marxism in Postwar Britain* (1997), in dem er die Geschichte des britischen Kulturmarxismus von seinen Anfängen in der Nachkriegszeit bis zu seiner Rolle in der Krise der britischen Linken und dem Aufstieg des Thatcherismus beschreibt. (*Anm. d. Übers.*)

[47] Dennis Dworkin: *Cultural Marxism in Post War Britain: History, the New Left and the Origins of Cultural Studies,* Durham: Duke University Press, 1997, pp. 10-44; Alastair MacLachlan: *The Rise and Fall of Revolutionary England: An Essay on the Fabrication of Seventeenth Century History,* Basingstoke: Macmillan, 1996.

[48] Siehe z. B. C. S. Craig: *Sociology and Anarchism: A Contribution to the discussion on Herbert Read's Lecture* in: *Freedom,* vol. 8 (1947), no. 11 (31st May), p. 7. Vgl. auch die Leserbriefe und anderen Beiträge zur Diskussion, die als Reaktion auf Reads Vortrag *Anarchism: Past & Future* (vgl. Anm. 31) in den folgenden Ausgaben der *Freedom* (vol. 8 [1947], Nr. 12 [June 14th] - Nr. 17 [August 23rd]) veröffentlicht wurden.

„Haben wir das Recht, die Aktivitäten der letzten 50 Jahre zu verwerfen, nur weil sie keinen literarischen Ausdruck gefunden haben?“, fragte er und fuhr fort:

„Der Anarchismus begann im Volk und wird nur so lange lebendig bleiben, wie er eine Bewegung des Volkes bleibt, und es sind die revolutionären Anstrengungen der ‚Unwissenden‘ und Ungebildeten, die uns lehren und ermutigen sollten (wenn wir bereit sind zu lernen).“[49]

Nicht nur, dass die Vorstellung, eine Volksbewegung müsse sich einer Avantgarde unterordnen, den Anarchisten bekanntermaßen zuwider war – sie war die Grundlage der Kritik von Pierre-Joseph Proudhon und Michail A. Bakunin an Marx und der Ersten Internationale in den Jahren 1846 bzw. 1872 –, sondern jede Unterbrechung dieser engen Verbindung barg auch die Gefahr, dass der Anarchismus seine ethische und intellektuelle Bodenhaftung verlor. Der Anarchismus musste in einem engen Dialog mit dem Alltagsleben der Menschen bleiben, in welcher Form auch immer, denn dieses war der Rohstoff, aus dem er sich und seine Ziele immer wieder neu definierte. Die Vielfalt des Volkslebens in eine einheitliche Theorie zu pressen, sei sie soziologisch oder psychologisch, war kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt.

Ward fand auch die Position von Comfort irritierend. In der ersten Ausgabe von *The University Libertarian*, einer neuen anarchistischen Studentenzeitschrift, schrieb er 1955:

„In Ihrem Brief, in dem Sie den *University Libertarian* ankündigen, erwähnen Sie die Beweise für den Anarchismus, die von den Sozial- und Humanwissenschaften geliefert werden [. . .], und Sie erklären, dass dieses höchst bedeutsame Material ‚uns sehr wahrscheinlich zwingen wird, unsere Ansichten irgendwie zu ändern‘. Ich stimme Ihnen zu, bin aber froh, dass Sie dieses Argument nicht weiter ausführen, wie es Alex Comfort getan hat. Er sagte, dass seine wissenschaftlichen Erkenntnisse ihn zum Anarchismus geführt hätten und dass er den Anarchismus aufgeben würde, wenn die wissenschaftliche Untersuchung ihn zu etwas anderem führen würde. Ich glaube, dass er sich geirrt hat. Ich glaube nicht, dass die Argumente für den Anarchismus wissenschaftlich begründet sind.“

---

[49] Colin Ward *Anarchism – Past & Future,* in: *Freedom,* vol. 8 (1947), no. 14 (July, 12th), p. 7.

„Der Anarchismus“, fuhr er fort, „entspringt dem ‚Streben des Herzens‘ nach der größtmöglichen Freiheit. Er entspringt nicht den ‚Schlussfolgerungen des Verstandes‘. Er sei kein natürliches, logisches oder historisches Gesetz, das entdeckt oder offenbart werden könne.“[50]

Ein stillschweigender Bezugspunkt war hier der Marxismus, ein Hinweis darauf, dass Wards Skepsis sich immer in Einklang mit der allgemeinen politischen Stimmung befand. Abgesehen von ihrer historischen Feindschaft gegenüber den Marxist:innen, fanden die Anarchist:innen mit ihrem Beharren auf der Freiheit als dem höchsten Gut während des Kalten Krieges ein direktes Echo in der weit verbreiteten Antipathie der Liberalen gegenüber dem Totalitarismus. Wards persönliche Sympathien in dieser Frage waren ziemlich eindeutig. In seinem Bericht über die Sitzungen des *Kongresses für kulturelle Freiheit*[51] bemerkte er: „Ich finde *Encounter*[52] sehr interessant, und obwohl sein Inhalt typischerweise das wiedergibt, was der modebewusste Intellektuelle denkt, gibt es doch nicht viel Getrommel für

---

[50] Colin Ward: *From the Outside Looking in,* in: *The University Libertarian,* no.1 (December 1955).

[51] Der *Kongress für kulturelle Freiheit* war eine 1950 in West-Berlin gegründete internationale Kulturorganisation, die sich als Sammlungsbewegung linksliberaler Intellektueller gegen den Totalitarismus verstand. In seiner Blütezeit war der bis 1969 bestehende *Kongress für kulturelle Freiheit* in 35 Ländern aktiv und veranstaltete zahlreiche Konferenzen. Darüber hinaus finanzierte er eine Reihe von Zeitschriften, darunter die hier im Text erwähnte Zeitschrift *Encounter* (s. Anm. 52) oder in Deutschland die kulturpolitische Zeitschrift *Der Monat.* Wie in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre erstmals bekannt und später bestätigt wurde, wurde der Kongress für kulturelle Freiheit heimlich von der CIA finanziert, zum Teil über eigens zu diesem Zweck in den USA gegründete Stiftungen sowie über Rückflüsse aus dem Marshallplan. (*Anm. d. Übers.*)

[52] *Encounter* war eine 1953 von dem englischen Schriftsteller Stephen Spender und dem amerikanischen Journalisten Irving Kristol gegründete einflussreiche Literaturzeitschrift. Sie erhielt zum Teil verdeckte finanzielle Unterstützung vom amerikanischen Geheimdienst CIA, um den Einfluss der Sowjetunion auf die westliche Kultur zu bekämpfen. Von Anfang an wurde die Zeitschrift von namhaften Autoren und Denkern von beiden Seiten des Atlantiks geprägt. Auch deutsche Autoren wie Günter Grass, Walter Laqueur und Golo Mann schrieben für das renommierte kulturpolitische Blatt. In den 1960er Jahren erweiterte sich der Fokus von *Encounter* auf die Themen Dissidenz im Ostblock und Entkolonialisierung. Nach Bekanntwerden der CIA-Finanzierung im Jahr 1967 verließen zahlreiche Mitarbeiter die Zeitschrift, doch *Encounter* überlebte noch bis 1991, als es wegen finanzieller Schwierigkeiten eingestellt werden musste. Die Zeitschrift gilt als Höhepunkt des intellektuellen Journalismus der Nachkriegszeit und sie hatte großen Einfluss auf die ideologischen und kulturellen Debatten des Kalten Krieges. (*Anm. d. Übers.*)

den Kalten Krieg“[53]. Wie sich später herausstellte, war *Encounter* eine von der CIA finanzierte Propaganda-Initiative[54], aber er hob hervor, dass die Autor:innen des Blattes nicht nur einen einzigen Standpunkt zu propagieren schienen und sogar bereit waren, Selbstkritik zu üben. Das wünschte er sich auch von den Anarchist:innen. Häufiger jedoch blühte unter ihnen das Sektierertum mit seinen verschiedenen Fraktionen, die sich endlos über die „wahre“ Interpretation des Anarchismus oder das „richtige“ Modell einer anarchistischen Gesellschaft stritten.

In *Anarchism and the “Open Society”* (1952), in dem er neben einer wohlwollenden Rezension von Isaiah Berlins Vorlesungsreihe *Freedom and its Betrayal* im Dritten Programm der BBC auch Jacob Talmons 1952 veröffentlichtes Buch *The Origins of Totalitarian Democracy* (mit einer Kritik an Jean Jacques Rousseau) und Karl Poppers *The Open Society and its Enemies* (1945) besprach, ging Ward direkt auf dieses Problem ein. Die „vernünftigen Argumente“ in diesen Werken, die sich aus der liberalen Anarchismuskritik ergeben, fasste er wie folgt zusammen:

(1) Der Anarchismus ist eine idealistische und perfektionistische Philosophie der persönlichen Freiheit, die letztlich auf Rousseau zurückgeht [. . .].
(2) In seiner Ablehnung von Kompromissen und kleineren Übeln ähnelt der Anarchismus der Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen [. . .].
(3) Der Anarchismus spricht oft messianisch von einer Revolution, die ein goldenes Zeitalter einleiten soll [. . .].
(4) Im Anarchismus werden die gleichen falschen Annahmen über die menschliche Natur gemacht wie von den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts.[55]

---

[53] Colin Ward: *Comment on Encountering . . . Mr. Berlin, The Indian Village, and Erasmus,* in: *Freedom,* vol 16 (1955), no. 26 (June 25th), pp. 2-3 sowie *The Congress for Cultural Freedom Discusses Economic Development,* in: *Freedom,* vol. 16 (1955), no. 48 (November 26th), pp. 3-4; continued: vol 16 (1955), no. 49 (December 3rd), p. 3.

[54] Siehe Frances Stonor Saunders: *Who Paid the Piper: The CIA and the Cultural Cold War,* London: Granta Books, 1999.

[55] Colin Ward: *Anarchism & the “Open Society”,* in: *Freedom*, vol., 13 (1952), no. 47 (November 22nd), p. 2.

In seiner Antwort auf die Argumente der liberalen Kritiker räumte er lediglich ein, dass „wie ein Blick in die internationale anarchistische Presse deutlich macht, die Einwände der Leute berechtigt sind."

Gleichzeitig war er der Meinung, dass die Argumente der Kritiker das ernstzunehmende anarchistische Denken falsch wiedergaben. „Was der Anarchismus meiner Meinung nach zum Ausdruck bringt, ist folgendes", schrieb er, „die menschliche Natur ist weder gut noch schlecht, sie ist zu allem fähig", eine Schlussfolgerung, die er aus persönlichen Beobachtungen der Gesellschaft und „(*wenn man Sozialpsychologie und Anthropologie als wissenschaftlich betrachtet*) aus den Beobachtungen der Sozialwissenschaftler" zog[56]. Er drehte also den Spieß um. Die von den Anarchist:innen formulierte kritische Analyse des Staates und seiner Rolle bei der Aufrechterhaltung von Konkurrenz und Konflikten entlarvte die Widersprüchlichkeit des liberalen Glaubens an „den Staat als einem Instrument, durch das das Individuum sein Los verbessern kann".[57]. Im Gegensatz dazu sollte der Anarchismus seiner Definition entsprechend die größtmögliche Realisierung der offenen Gesellschaft bieten.

Wards großzügige und elastische Definition der menschlichen Natur spiegelte Berlins eigene pluralistische Auffassung wider, die die Grundlage für seine Kritik am „positiven" Utopismus in seiner Sendereihe *Freedom and its Betrayal* bildete. Ward schätzte Berlin sehr, hörte seine Radiosendungen, sammelte seine Bücher und Artikel und besuchte seine öffentlichen Vorträge im Puschkin-Club, die er als „ein Vergnügen" beschrieb, das einem das Gefühl gab, „seine scharfen und subtilen Gedanken wirklich hören zu können"[58]. Die größte Schnittmenge zwischen den beiden Männern war ihre gegenseitige Wertschätzung des russischen Denkers Alexander Herzen (1812-1870), „jenem Helden des skeptischen Idealismus"[59], dessen Miss-

---

[56] Colin Ward: *Anarchism & the "Open Society",* in: *Freedom*, vol. 13 (1952), no. 48 (November 29th), pp. 2; Kursivierung von mir.

[57] Colin Ward: *Anarchism & the "Open Society",* in: *Freedom*, vol. 13 (1952), no. 47 (November 22nd), p. 2.

[58] Colin Ward: *Comment on Encountering . . . Mr. Berlin, The Indian Village, and Erasmus,* in: *Freedom,* vol 16 (1955), no. 26 (June 25th), p. 4

[59] Gary Saul Morson: *Alexander Herzen: The Hero of Skeptical Idealism,* in: *The New York Review of Books,* vol. LXIII (2016), no. 18 (November 24th), p. 45.

trauen gegenüber der Abstraktion und dessen unerschütterlicher Glauben an die individuelle Freiheit von beiden geteilt wurde.[60]

Ward versuchte nie, Berlin für den Anarchismus zu vereinnahmen, aber er begrüßte den Versuch des Philosophen, den kruden ideologischen Dualismus des Kalten Krieges aufzubrechen. Wie einige andere britische Intellektuelle war Berlin ein kritischer „Kalter Krieger" (was ihn vielleicht effektiver für die Sache machte) und kein Apologet des Positivismus.[61] Er erkannte die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis und des Anspruchs darauf als Teil dessen an, was Joshua Cherniss das selbstkritische Ethos im Herzen seines revidierten Liberalismus nannte. [62]

Hinweise auf diesen Einfluss finden sich in Wards eigenen Bemühungen, die Wissenschaft von politischen Ansprüchen *zu trennen,* was dem Ansatz von Read und Comfort widersprach. In seiner Rezension von *Tribes Without Rulers* (1958), einer von David Tait und John Middleton herausgegebenen Studie über herrschaftsfreie Stammessysteme in Afrika, begrüßte er das Werk als ein Buch, das zweifellos von Interesse für Anarchist:innen war, „die sich schon immer für die Berichte von Reisenden und Ethnologen über jene menschlichen Gesellschaften interessiert haben, die man früher als Gesellschaften von ‚Wilden' bezeichnet hat." Das Wissen, dass es Beispiele menschlicher Gesellschaften ohne institutionalisierte Autorität gibt, ist ein Gegenargument gegen die Behauptung, dass „die [anarchistischen] Theorien der ‚menschlichen Natur' widersprechen". Dementsprechend „findet man in der anarchistischen Presse oft ansprechende Darstellungen von Stammesanarchien".[63]

Die seit langem bestehende Anziehungskraft der Anthropologie für Anarchist:innen machte diese Präzisierung bedeutsam. In Bezug auf die Stammesgesellschaften empfahl er den Lesern von *Freedom,* über den

---

[60] Vgl. Alexander Herzen: *From the Other Shore & The Russian People and Socialism,* trans. by Moura Budberg and Richard Wollheim, Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 39; Isaiah Berlin: *Alexander Herzen and the Grand Inquistors,* in: *Encounter,* vol. 6 (1956), no. 5 (May), pp. 20-34 sowie Colin Ward: *Alexander Herzen's Testament,* in: *Freedom,* vol. 17 (1956), no. 23 (June 9th), p. 2, 4.

[61] Vgl. Smyth: *Cold War Culture,* a. a. O. (vgl. Anm. 18), p. 12; Hugo Wilford: *The CIA, the British Left and the Cold War: Calling the Tune,* Abington: Taylor & Francis, 2013, pp. 193-224.

[62] Vgl. Joshua Cherniss: *A Mind In Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought,* Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 232.

[63] Colin Ward: *Tribal Anarchists,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), No. 48 (November 29th), p. 3.

Unterschied zwischen Stammesanarchien, in denen auch ohne formale Herrschaft Formen von Zwang (z. B. durch religiöse Riten und Bräuche) angewendet wurden, und anarchistischen Gesellschaften, die jegliche Autorität ablehnen, nachzudenken. Zweitens forderte er sie auf, anzuerkennen, dass die Autoren von *Tribes Without Rulers* soziale Strukturen beschrieben und sich nicht mit den subjektiven Erfahrungen von Menschen befassten, was bedeute, dass es keine verfügbaren Daten gebe, um den ersten Punkt zu klären. Es sei schlichtweg unmöglich zu wissen, ob sich die Menschen als freie Akteure fühlten.[64] Das Buch sei wegen seiner praktischen Beschreibungen verschiedener Modelle der führungslosen Organisationen nach wie vor von Bedeutung, es kann (und sollte) jedoch nicht zur Untermauerung weitergehender Aussagen herangezogen werden.

Ward begrüßte die wissenschaftliche Methode, sofern sie die Aufmerksamkeit auf die Details lenkte, die der sozialen Vorstellungskraft zugrunde lagen. In *'Freedom' in the Sixties*[65] forderte er 1959 die Anarchist:innen auf: „Wir müssen uns das Recht verdienen, ernst genommen zu werden. In den letzten zehn Jahren hat sich eine ganze Schule von Schriftstellern herausgebildet, die sich mit sozialen und wirtschaftlichen Fragen befassen [. . .], die eine sorgfältige und kritische Bewertung der sozialen Institutionen dieses Landes vornehmen. Wir müssen", fügte er hinzu, „ihre anarchistischen Gegenstücke unter den Beiträgern dieser Zeitung finden"[66]. Im folgenden Jahr schlug er eine Serie über *The New Social Investigators*[67] (hier „Investigators" [Forscher] im Gegensatz zu Wissenschaftlern) vor, in der einige der Labour Party nahestehende Forscher der London School of Economics um Richard Titmus vorgestellt wurden.

Besonders hob er die folgenden Werke hervor: *The Cost of the National Health Service* von Richard Titmuss und Brian Abel Smith (1956), *Social Aspects of Prescribing* von J. P. Martin (1957), *Essays on the Welfare State* von Richard Titmuss (1958), *The Cost of Education* von J. Vaizey (1959) und

---

64 Colin Ward: *Harmony Through Complexity,* in: *Freedom*, vol. 19 (1958), no. 51 (December 20th), p. 3.

65 Colin Ward: '*Freedom' in the Sixties,* in: *Freedom,* vol. 20 (1959), no. 43 (October 24th), p. 3.

66 Ebd., p. 3.

67 Colin Ward: *The New Social Investigators - I,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 37 (September 10th), p. 3.

Social Science and Social Pathology von Barbara Wootten (1959) sowie verschiedene Arbeiten der Forscher vom Institute of Community Studies[68]. Was ihn an diesen Autoren beeindruckte, war, dass sie „gezeigt haben, dass das meiste, was über den Wohlfahrtsstaat gesagt und geschrieben wird, entweder Ausdruck von Hoffnungen oder von Vorurteilen ist, die nicht durch Fakten gestützt werden. Sie haben dies einfach dadurch erreicht, dass sie sich die Mühe gemacht haben, die Statistiken zu analysieren und Umfragen durchzuführen."[69]

Auch hier hielt sich seine Begeisterung in Grenzen. Wie bei den Anthropologen deckten Umfragen und Statistiken die Ungereimtheiten in den Behauptungen der Regierung auf, aber sie konnten nicht zum Kern des Problems der staatlichen Wohlfahrt vordringen, das seiner Meinung nach in der systembedingten Verleugnung der menschlichen Individualität lag, die eine zentralisierte Wohlfahrtsversorgung mit sich bringt. Obwohl viele dieser Forscher der Labour Party in ihrer bestehenden Form kritisch gegenüberstanden, hielten sie automatisch an den staatlich kontrollierten Methoden der Verteilung und Verwaltung von Sozialleistungen fest und empfahlen lediglich eine aufgeklärtere Herangehensweise an die Verwaltung, die nach Wards Ansicht im Grunde am eigentlichen Problem vorbeiging. Während er also „ihre Diagnosen begrüßte", blieb er „skeptisch gegenüber ihren Lösungsansätzen".[70]

---

[68] Das *Institute for Community Studies* ist ein gemeinnütziges Forschungsinstitut, das 1953 von Michael Young (s. Anm. 19) gegründet wurde und heute von der Young Foundation betrieben wird. Es setzt sich für die stärkere Einbindung von Gemeinschaften der Zivilgesellschaft in Entscheidungsprozesse ein. In Zusammenarbeit mit verschiedenen Akteuren entwickelt es evidenzbasierte Lösungen für lokale Herausforderungen wie wirtschaftliche Resilienz, Sicherheit und Partizipation. (*Anm. d. Übers.*)

[69] Ward: *The New Social Investigators – I,* a. a. O. (vgl. Anm. 67), p. 3. Dies war jedoch nicht ganz zutreffend, denn Titmuss und Abel Smith äußerten sich in *The Cost of the National Health Service* überwiegend positiv über die sozialen Auswirkungen des National Health Service.

[70] Colin Ward: *Freedom in the Sixties,* a. a. O. (vgl. Anm. 65). In diesem Zusammenhang zitierte er John Vaizey mit den Worten: „In der modernen britischen Politik radikal zu sein, bedeutet heute, sich vom Schicksal der Labour Party zu distanzieren. Fünfzig Jahre lang schien es wichtig zu sein, ‚die Bewegung' an die Macht zu bringen; erst jetzt wird klar, dass ‚die Bewegung', wenn sie einmal an der Macht ist, aus den gleichen Machtmenschen besteht, die wir auch bei allen anderen gesehen haben."

Hier stieß er allerdings auf ein Problem. Wenn die sozialwissenschaftliche Forschung nur als Instrument zur Verifizierung und Widerlegung hochtrabender Behauptungen genutzt werden kann, dann eignet sie sich nicht als Grundlage für ein überzeugendes neues Gesellschaftsideal. Aber woher sollte eine solche motivierende Vision kommen?

Emotionale Anarchist:innen

Das Jahr 1956 markierte einen Wendepunkt in diesem Jahrzehnt. Chruschtschows Rede[71] und der sowjetische Einmarsch in Ungarn[72] brachten den internationalen Kommunismus weiter in Verruf. Die Suezkrise[73] und die daraus resultierende Demütigung offenbarten den anhaltenden Imperialismus der britischen Regierung und die Unfähigkeit der Labour Party als Opposition. Die Kombination dieser Ereignisse in Verbindung

---

[71] Gemeint ist Nikita Chruschtschows Geheimrede *Über den Personenkult und seine Folgen* auf dem 20. Parteitag der KPdSU 1956. In dieser Rede verurteilte Chruschtschow den Personenkult um Stalin und kritisierte die Unterdrückung und Ermordung von Oppositionellen, die Deportation ganzer Volksgruppen sowie die übertriebene Darstellung der Rolle Stalins im Zweiten Weltkrieg. Die Rede hatte schwerwiegende Folgen: Spannungen mit China, politische Unruhen in Polen. Über Umwege gelangte das Dokument zur CIA und wurde 1956 in der *New York Times* veröffentlicht. In der Sowjetunion wurde die Rede erst 1989 im Rahmen der Glasnost-Kampagne von Michail Gorbatschow bekannt. (*Anm. d. Übers.*)

[72] Am 23. Oktober 1956 war in Ungarn ein Volksaufstand gegen die kommunistische Regierung und die Herrschaft der Sowjetunion ausgebrochen, der zu heftigen bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den Aufständischen und den sowjetischen Truppen führte. Nach anfänglichen Zugeständnissen an die Aufständischen, wie der Ernennung von Imre Nagy zum Ministerpräsidenten, griff die Sowjetunion am 4. November erneut mit massiver militärischer Gewalt ein, um den Aufstand endgültig niederzuschlagen. Die Reaktionen im Westen und in anderen kommunistischen Ländern auf die Niederschlagung des ungarischen Volksaufstandes durch die Sowjetunion waren überwiegend kritisch und führten teilweise, wie in Italien, zu Spaltungen innerhalb der kommunistischen Parteien. (*Anm. d. Übers.*)

[73] Die Suezkrise 1956 war ein Konflikt zwischen Ägypten und Großbritannien, Frankreich sowie Israel. Auslöser war Nassers Verstaatlichung des Suezkanals, woraufhin die übrigen drei Länder Ägypten angriffen. Die USA und Sowjetunion erzwangen jedoch den Rückzug der Truppen. Die Krise stärkte Nassers Position im Nahen Osten und offenbarte den Machtverlust der Ex-Kolonialmächte. Sie markierte auch den Beginn stärkeren Einflusses der Supermächte USA und Sowjetunion in der Region. (*Anm. d. Übers.*)

mit Vorschlägen, eine in Großbritannien gebaute Atomwaffe zu testen, reichte aus, um eine wachsende Zahl von Student:innen zum Handeln zu bewegen. Im November 1956 versammelten sich etwa 10.000 Menschen auf dem Trafalgar Square, um erneut gegen den Suez-Krieg zu protestieren. Eine Gruppe junger Sozialist:innen, die gerade ihren Abschluss in Oxford gemacht hatten, spürte, dass ein Wandel in der Luft lag, und schloss sich mit anderen linken Dissidenten zusammen, von denen es inzwischen viele ehemalige Kommunisten gab, um die erste britische Neue Linke zu gründen.

Als wichtigstes und sicherlich sichtbarstes Instrument zur Kanalisierung dieser Wiederbelebung des politischen Engagements auf breiter gesellschaftlicher Ebene erwies sich jedoch die 1957 ins Leben gerufene Kampagne für nukleare Abrüstung *(Campaign for Nuclear Disarmament).* Ihre Wurzeln lagen zum Teil in den kleineren Initiativen der *Non-Violent Resistance Group* und später des *Direct Action Committee*, die mit einer Reihe von Sitzblockaden die von Gandhi entwickelten Techniken des militanten Passivismus einführten. Mit dem Stimmungsumschwung in der Öffentlichkeit wuchsen Umfang und Reichweite ihres Engagements. Am 4. April 1958 brachen rund 8.000 Menschen[74] in London auf und trotzten vier Tage lang Regen und Wind, um Aldermaston zu erreichen.[75]

Freedom hatte mehrere direkte Verbindungen zur Kampagne für nukleare Abrüstung. Sowohl Read als auch Comfort waren prominente Mitglieder und später auch Mitglieder des *Committee of 100.*[76] Natürlich berichteten die *Freedom*-Redakteure voller Sympathie über den ersten Marsch nach

---

[74] Vgl. Pat Arrowsmith: *Marching the Ban the Bomb: Pat Arrowsmith recalls the first Aldermaston March*, in: *The Socialist Worker*, 18 March 2008 (online).

[75] Vgl. Michael Randle: *Non-Violent Direct Action in the 1950s and 1960s,* a. a. O. (vgl. Anm. 23), pp. 131-161. Siehe auch Holger Nehring: *Demonstrating Security,* in: *Politics of Security: British and German Protest Movements and the Early Cold War 1945-1970,* Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 190-229.

[76] Das *Committee of 100* war eine 1960 von Bertrand Russell und anderen Anti-Militarist:innen gegründete britische Anti-Kriegs-Bewegung. Neben Pazifisten gehörten auch Anarchisten wie Nicolas Walter dazu. Trotz anfänglicher Erfolge wurde sie durch staatliche Repression und interne Differenzen geschwächt. Ab 1962 erweiterte sie ihre Kampagnen über Abrüstung hinaus, was 1968 zur Auflösung führte. Das Komitee trug dazu bei, gewaltfreien Protest als Mittel des sozialen Wandels in Großbritannien zu popularisieren. (*Anm. d. Übers.*)

Aldermaston und warben enthusiastisch für ihn, wenn auch etwas eigenwillig: „Verbannt alle Bomben: Das heißt aber auch, die Regierung zu verbannen!“[77].

Viele von ihnen, darunter auch Ward, nahmen selbst an dem Marsch teil. Der Artikel *Aldermaston & After*[78], der anschließend erschien, war zurückhaltender. Die Redaktion räumte zwar ein, dass der Marsch ein angemessenes Presseecho und, was vielleicht noch wichtiger war, eine starke öffentliche Unterstützung gefunden hatte, aber es sei nicht zu übersehen, dass die Zahl der Teilnehmer entlang der Strecke abgenommen habe, was die Wirkung geschmälert habe, und dass die Reden über die moralische Führungsrolle Großbritanniens die jüngeren Teilnehmer nicht beeindruckt hätten.[79] Sie kam zu dem Schluss:

„Der Marsch von Aldermaston war eine großartige Geste und ein bewegender Protest. Wenn wir es jetzt ernst meinen, müssen wir den Slogans Taten folgen lassen, die auf einer nüchternen Analyse des Problems basieren.“[80]

Im folgenden Jahr, 1959, fiel die Berichterstattung, nun von Ward, deutlich kühler aus: „Der Marsch wird in der Welt der öffentlichen Angelegenheiten nichts verändern“, schrieb er, „seine Bedeutung liegt in der persönlichen Erfahrung der Menschen, die daran teilgenommen haben“[81]. Im Februar 1960 freute er sich auf den „jährlichen Osterausflug des linken Gewissens“[82] und die Gelegenheit, Exemplare von *Freedom* an Studenten zu verteilen. Nach dem Marsch fragte er freimütig: „Ist Aldermaston wirklich genug“ und erklärte: „Die C.N.D. [Kampagne für nukleare Abrüstung], was auch immer die ursprünglichen Motive ihrer Gründer gewesen sein mögen, stützt ihren öffentlichen Aufruf auf die Angst vor der allgemeinen Vernich-

---

77 Editors: *Ban all Bombs: But it Means Banning Government, Too!,* in: *Freedom*, vol. 19 (1958), no. 14 (April 5th), p. 1, 4.

78 *Aldermaston & After,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 15 (April 12th), p. 1, 3.

79 Siehe Jodi Birkett: *Redefining British Morality: ‘Britishness’ and the Campaign for Nuclear Disarmament 1958-1968,* in: *Twentieth Century British History,* vol. 21 (2010), no. 2, pp. 184-205.

80 *Aldermaston & After,* a. a. O. (vgl. Anm. 78), p. 3.

81 Colin Ward: *Reflections on Aldermaston: On the Road . . . But How Far?,* in: *Freedom,* vol. 20 (1959), no. 14 (April 4th), p. 4.

82 Tristram Shandy (d. i. Colin Ward): *Anarchist and the Aldermaston March – A Suggestion: Easter Parade (with soup), Freedom*, vol. 21 (1960), no. 7 (February 13th), p. 4.

tung“[83]. Dies jedoch könne keine solide Grundlage für eine alternative Bewegung sein.

Die Redakteure von *Freedom* erkannten, dass die Friedensbewegung ein wichtiges Rekrutierungsfeld war, wie sie es schon immer für die Anarchist:innen gewesen ist. Diesmal führte sie sogar Nicolas Walter[84] (einen jungen Absolventen der Neueren Geschichte in Oxford, der mit der Neuen Linken unzufrieden war) in das Team der *Freedom-Press.* Aufgrund ihrer Distanziertheit verpassten die Altgenossen jedoch die Chance, eine jüngere Generation anzusprechen, die sich nicht mit den traditionellen politischen Kanälen identifizieren konnte oder wollte.[85] Walter, ein älterer Angehöriger dieser Generation, hat sie in einer kurzen Karikatur als das Zeitalter des „intellektuellen Hardliners oder hartgesottenen Intellektuellen“ bezeichnet, „der sich vom Ästhetizismus zum Philistertum, vom politischen Engagement zum unverbindlichen Dissens, von der erlesenen Empfindsamkeit zum schlichten Anstand zurückgezogen hat und keine Sensibilität für das Grausame oder Böse, sondern nur für das Falsche oder Lügnerische besitzt“. [86]

---

[83] *Is Aldermaston Enough?,* in: *Freedom*, vol. 21 (1960), no. 16 (April 16th), p. 1-5.

[84] Nicolas Walter (1934-2000) studierte Geschichte in Oxford und war nach seinem Studium als Publizist tätig, und er hat zahlreiche Schriften, insbesondere zu den Themen Anarchismus und Atheismus verfasst. Seit 1958 war Walter als Anarchist in der britischen Antikriegsbewegung aktiv. Er war Gründungsmitglied des antimilitaristischen *Comitee of 100* und der im Untergrund arbeitenden Gruppe „Spies for Peace“, die 1963 die bis dahin geheim gehaltenen Vorbereitungen der britischen Regierung für einen Atomkrieg aufdeckte. International bekannt wurde Nicolas Walter durch sein 1969 erschienenes Buch *About Anarchism,* in dem er den Versuch einer modernen Definition des Anarchismus unternimmt (siehe die deutsche Ausgabe: Ders.: *Betrifft: Anarchismus. Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit,* mit einem biografischen Nachwort von Natasha Walter, hrsg. u. mit einem Geleitwort, Anmerkungen und einer kommentierten Anarchismus-Bibliografie von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad Verlag, 2018). (*Anm. d. Übers.*)

[85] Vgl. G.: *Are you marching for kicks?,* in: *Freedom*, vol. 21 (1960), no. 16 (April 16th), p. 4. Mit jüngerer „Generation“ sind hier diejenigen gemeint, die während des Krieges unter 18 Jahre alt waren. Die zweite Hälfte dieser Altersgruppe war die erste, die die Auswirkungen des Wohlfahrtsstaates, insbesondere im Bildungsbereich, zu spüren bekam. In den späten 1950er Jahren waren sie unter 30 Jahre alt.

[86] Nicolas Walter: *The „new wave” in Britain,* in: *Anarchy* vol. 1 (1961), no. 1 (March), p. 27.

Dies galt jedoch nicht nur für die Intellektuellen der Mittelschicht. Die moderne Jugend, ob nun Teddy Boys[87] oder Gymnasiasten, wollte harte Realitäten. „Alles wird auf den Kopf gestellt: Scheitern wird als unerwarteter Erfolg interpretiert, Lachen ist besser als Weinen, Ironie besser als Wut". Sie verachten die Täuschung, „ihr Engagement ist im Wesentlichen autonom und antinomisch, es folgt keiner Ideologie und verlangt keine Schibboleths[88] – es ist ein Engagement im Zeitalter des Kalten Krieges, des Wohlfahrtsstaates und der Wohlstandsgesellschaft"[89]. Ihre Galionsfigur war der Schriftsteller Alan Sillitoe[90], der „keine tröstende Botschaft [. . .], keine nachsichtige Zuneigung wie Orwell oder MacInnes[91]" anbot, „er ist nur für die einfachen Leute und gegen ihre Bosse und Herrscher, und zwar ohne Wenn und Aber".[92]

---

[87] Die Teddy Boys oder Teds waren eine hauptsächlich britische Jugendsubkultur der frühen 1950er bis Mitte der 1960er Jahre, die sich für Rock'n'Roll und R&B-Musik interessierte und sich teilweise vom Kleidungsstil der Dandys der Edwardianischen Ära inspirieren ließen. Die Ursprünge der Teddy-Boy-Bewegung liegen in der Nachkriegszeit, einer Zeit des sozialen Wandels und politischer Spannungen. In den 1950er Jahren waren einige Teddy Boys in gewalttätige Auseinandersetzungen mit Immigranten verwickelt, was dazu beitrug, dass sie mit rechtsextremen Ansichten in Verbindung gebracht wurden. Innerhalb der Bewegung gab es jedoch keine einheitliche politische Ausrichtung, und viele Teddy Boys waren mehr an der Pflege ihrer eigenen Subkultur, an Musik und Mode interessiert als an politischem Engagement. (*Anm. d. Übers.*)

[88] Unter dem Begriff *Schibboleth* versteht man eine gruppenspezifische Sprache oder Ausdrucksweise, mit der sich die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder Region identifizieren oder verifizieren lässt. (*Anm. d. Übers.*)

[89] Walter: *The „new wave" in Britain,* a. a. O. (vgl. Anm. 86), p. 32.

[90] Alan Sillitoe (1928-2010) war ein englischer Schriftsteller, der als einer der „zornigen jungen Männer" der 1950er Jahre bekannt wurde. Bekannt wurde er vor allem durch seinen ersten Roman *Saturday Night and Sunday Morning* und seine frühe Kurzgeschichte *The Loneliness of the Long Distance Runner,* die beide verfilmt wurden. Sillitoe, der selbst aus einfachen Verhältnissen stammte, thematisierte in seinen Werken häufig die Lebensrealitäten und sozialen Herausforderungen der Arbeiterklasse in der Nachkriegszeit. (*Anm. d. Übers.*)

[91] Colin MacInnes (1914-1976) war ein englischer Romanautor und Journalist, der für seine Darstellungen der Londoner Jugend- und schwarzen Immigrantenkultur der 1950er Jahre bekannt geworden ist. Seine Werke thematisieren urbanes Elend, Rassismus, Bisexualität, Drogen, Anarchie und Dekadenz und spielen häufig im Londoner Stadtteil Notting Hill. (*Anm. d. Übers.*)

[92] Nicholas Walter: *Because he is a Man,* in: *Anarchy,* vol. 1 (1961), no. 10 (December), p. 289.

Es hätte kein fruchtbareres Publikum für die Anarchist:innen geben können, zumal sich die Grenzen der Kampagne für nukleare Abrüstung bemerkbar machten. Aber der „*Freedom*“ gelang es einfach nicht, sie anzusprechen, wie aus den Kommentaren einer Leserumfrage hervorgeht, die die Zeitschrift 1960 durchführte:

„Wir sollten uns in unserer Welt, so wie sie ist, mit anarchistischen Methoden beschäftigen [. . .] Diejenigen, die das zum Beispiel in der CND [*Campaign for Nuclear Disarmamen*t] tun, scheinen nicht den Segen der *Freedom* zu haben. Doch warum?

Ich würde gerne sehen, dass *FREEDOM* aktueller wird [. . .] und sich mit dem DAC [*Direct Action Committee*] beschäftigt. Oder wie wäre es zum Beispiel mit einem Beitrag über den Surrealismus?

Versucht, Euch an die Spitze der progressiven Bewegungen zu setzen und den friedensbewegten Typen eine Führung zu geben.“[93]

Ihre „Konkurrenten“ in der Neuen Linken verschwendeten hingegen keine Zeit, um diese ungebundenen Dissidenten zu hofieren. Beide Flügel, die sich zunächst um zwei Zeitschriften gruppierten – *The New Reasoner*, herausgegeben von E. P. Thompson und John Saville, und *The Universities and Left Review*, herausgegeben von der Gruppe der Oxford-Absolventen Stuart Hall, Gabriel Pearson, Raphael Samuel und Charles Taylor – engagierten sich von Anfang an in der Friedensbewegung. Während Thompson sich als einer der eloquentesten Fürsprecher der *Campaign for Nuclear Disarmament* erwies, stellte die Gruppe der *Universities and Left Review* ihr eigenes Hauptquartier in Soho als Aktionsbasis zur Verfügung und nahm eifrig neue Aktivist:innen in ihr wachsendes Netzwerk von Clubs auf.

Sobald die neuen Aktivist:innen erst einmal im Netzwerk angekommen waren, verfolgte die *Universities and Left Review* auch ihre Interessen, indem sie sich mit dem auseinandersetzte, was diese am meisten betraf, nämlich „die vollständige Veränderung [...] der sozialen und persönlichen Beziehungen“, die sie unmittelbar miterlebten.[94] Dabei ließen sie sich von

---

93 *Readership Survey,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 21 (May 21st), p. 2.

94 Home Office: *Report of the Committee on Children and Young Persons,* London, October 1960, p. 7.

Richard Hoggarts *The Uses of Literacy* (1957) und Raymond Williams *Culture and Society* (1958) inspirieren, die beide den Begriff der Kultur sehr weit fassten und ihn als primären Ort des politischen Handelns hervorhoben. Williams argumentierte, dass „Kultur etwas Alltägliches" sei und jede menschliche Gesellschaft „ihre eigene Form, ihre eigenen Ziele und ihre eigenen Bedeutungen" besitze, die sich aus ihren gemeinsamen Erfahrungen ergeben. Sie drückte diese durch ihre Institutionen, Künste und Bildungsformen aus, die ihrerseits dazu beitrugen, künftige Erfahrungen zu produzieren, indem sie das kollektive und individuelle Bewusstsein formten.[95] Die Artikel in der *Universities and Left Review*, die im Stil eines lebendigen Magazins gestaltet war, behandelten alle aktuellen Themen der Zeit – die sich verändernde Arbeitswelt, Jugend und Kriminalität, Stadtplanung, Bildung, Musik und Kino – und sie verorteten den „neuen" Sozialismus fest im täglichen Leben der Leser:innen und, was noch wichtiger war, in der Wahrnehmung dieses Lebens.

Ward verfolgte die Aktivitäten der *Universities and Left Review* aufmerksam. Er verglich die Zeitschrift mit ihrem anarchistischen Pendant, dem *University Libertarian* und erklärte:

„*The University Libertarian* [UL] bietet sieben Artikel auf 16 Seiten für 10 Pence. *The Universities and Left Review* [ULR] bietet 74 Seiten für 3 Shilling und 6 Pence. Der UL publiziert Autor:innen, die den Leser:innen der anarchistischen Presse größtenteils bekannt sind, und er kämpft darum, über seine dritte Ausgabe hinauszukommen, mit einem Mangel an Öffentlichkeit und Unterstützung, auf Kosten ihres Herausgebers. Die U.L.R. enthält Artikel von einigen der ‚großen Namen' des sozialistischen Journalismus, ihr Erscheinen wurde mit viel Werbung und Anzeigen angekündigt, sie hat 7.000 Exemplare verkauft und wurde nachgedruckt."[96]

---

[95] Vgl. Raymond Williams: *Culture is Ordinary,* in: *Convictions,* edited by Norman Mackenzie, London: MacGibbon & Kee, 1958, pp. 74-92 (online | PDF), Stuart Middleton: *The concept of „experience" and the Making of the English Working Class 1924-1963,* in: *Modern Intellectual History,* 13 (2016), no. 1, pp. 179-208. Siehe auch Freddy Foks: *The Sociological Imagination of the British New Left,* in: *Modern Intellectual History,* vol. 15 (2018), no. 3, pp. 801-820.

[96] Colin Ward: *University Probes and Publications,* in: *Freedom*, vol. 18 (1957), no. 22 (June 1st), p. 3.

Ihm war klar, dass sich die *Universities and Left Review* an den Ideen der außerparlamentarischen Politik und der direkten Aktion orientierte, die den Anarchist:innen nicht nur vertraut waren, sondern die sie bereits mit beträchtlicher Raffinesse kultiviert hatten. Aber die Newcomer hatten ihren eigenen Stil gefunden, diese Ideen zu vermitteln, der auf eine größere Resonanz stieß. Innerhalb eines Jahres hatte eine Gruppe von Hochschulabsolventen die Leserschaft von *Freedom* verdoppelt (von dem *University Libertarian* ganz zu schweigen). An anderer Stelle fragte er sich:

„Warum floriert die *Universities and Left Review* – und wird inhaltlich immer besser –, während ihr halbanarchistisches Pendant vor sich hindümpelt und nur knapp dem Untergang entgeht? Oder wie kommt es, dass einen Monat, nachdem der *Malatesta Club*[97], der Stolz der Londoner Anarchist:innen, schließen musste, die Gruppe um die *U&LR* in der Lage war, ihre *Partisan Coffee Bar* zu eröffnen? Diese Organe der ‚Neuen Linken', ob in der gewerkschaftlichen Militanz, im Verlagswesen oder in der Gastronomie, haben seit ihren Anfängen 1956 mehr Menschen, mehr Geld und mehr Unterstützung zusammengebracht als die der Anarchist:innen."[98]

Zu allem Überfluss beschrieb Alan Lovell, einer der Organisatoren der *Campaign for Nuclear Disarmament*, wie die Kampagne und die Neue Linke „emotionale Anarchist:innen" (vor allem junge Leute) anzogen, weil die bestehende britische anarchistische Bewegung „ein absolutes Desaster für jede Art von seriösem anarchistischen Denken" gewesen sei.[99]

---

[97] Der *Malatesta Club* wurde 1954 in London als Treffpunkt und Veranstaltungsort für die nach dem Zweiten Weltkrieg wieder auflebende anarchistische Bewegung gegründet. Der Club bot ein abwechslungsreiches Programm mit Vorträgen, Diskussionen, musikalischen Darbietungen und satirischen Aufführungen. Neben Anarchist:innen kamen auch andere Linke in den *Malatesta Club,* um sich miteinander auszutauschen und zu vernetzen. Der Club existierte vier Jahre lang, bis er 1958 wegen gestiegener Miete schließen musste. Trotz seiner kurzen Existenz trug der *Malatesta Club* dazu bei, anarchistische Ideen in Großbritannien wieder populär zu machen. (*Anm. d. Übers.*)

[98] Colin Ward: *A House of Theory,* in: *Freedom,* vol. 20 (1959), no. 5 (January 31st), p. 3.

[99] Vgl. Stuart Hall and Patrick Whannel: *Direct Action: A Discussion with Alan Lovell,* in: *New Left Review,* vol. I (1960), no. 8 (März/April), pp. 16-27. Siehe auch Kenneth Tynan: *Theatre and Living,* in: *Declaration,* edited by Tom Maschler, London: MacGibbon and Kee, 1958, pp. 91-111.

Diese Ansichten wurden auch von anderen Mitgliedern der Bewegung geteilt. So war etwa Phil Holgate der Meinung, der Anarchismus habe sich zu einer Minderheit unter den Minderheitssekten entwickelt, die nur noch diejenigen ansprach, die die Exklusivität genossen, einer Minderheitssekte anzugehören[100]. Walter bestand darauf, dass die Anarchist:innen sich unbedingt mit den brennenden Fragen der Zeit auseinandersetzen müssten, wenn sie nicht Gefahr laufen wollten, in der Bedeutungslosigkeit zu versinken.[101] Ward bestätigte, dass sich die Bewegung in zwei chimärische Pole gespalten habe: harte Revolutionäre und weiche Reformisten. Wenn es darum gehe, Entscheidungen über die Zukunft der Bewegung zu treffen, zögen sich die jeweiligen Lager zurück und eine produktive Diskussion sei nicht mehr möglich.[102]

Das Gefühl der Rivalität mit der Neuen Linken, gepaart mit der Frustration über die selbstverschuldete Lethargie der Bewegung, führte zu einer Reihe von Artikeln, die die Argumente für einen pragmatischen Anarchismus auffrischten. So argumentierte der australische Philosoph George Molnar[103] in *Anarchy and Utopia*[104], dass die Assoziation des Anarchismus mit naivem revolutionärem Utopismus übertrieben sei und oft darauf beruhe, die anarchistische Rhetorik für bare Münze zu nehmen. Dabei wurde eine äußerst praxisbezogene Strömung des anarchistischen Denkens übersehen, die weit in die Ursprünge der Bewegung zurückreicht. Sie findet sich in den Schrif-

---

100 Vgl. Philip Holgate: *Is Anarchism a Minority Sect or Social Force?,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 43 (October 22nd), p. 4.

101 Vgl. Nicolas Walter: *Anarchism: A Revisionist Approach,* in: *Freedom*, vol, 21 (1960), no. 1 (January 2nd), p. 2.

102 Vgl. C. W. [Colin Ward]: *Letters to the Editors. The Tender Trap,* in: *Freedom,* vol. 18 (1957), no. 43 (October 26th), p. 4.

103 George Molnar (1934-1999) war ein aus Ungarn stammender Philosoph, der sich vor allem mit Metaphysik beschäftigte. In den 1950er und 1960er Jahren war Molnar ein prominentes Mitglied der *Libertarian Society* an der University of Sydney und schrieb für die britischen libertären Zeitschriften *University Libertarian, Freedom* und die von Colin Ward herausgegebene *Anarchy.* Molnar argumentierte, dass eine anarchistische Gesellschaft wahrscheinlich unmöglich sei, dass aber die anarchistische Bewegung eine „permanente Opposition“ zu den autoritären Kräften in der Gesellschaft bilden sollte. (*Anm. d. Übers.*)

104 George Molnar: *Controversy: Anarchy and Utopia – 2,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 30 (Juli 26th), p. 2, continued: *Anarchy and Utopia,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 31, (August 2nd), pp. 2-3.

ten Proudhons, stellenweise auch in denen von Bakunin, wurde aber am besten von Kropotkin in *Modern Science and Anarchism* (1913) zum Ausdruck gebracht:

„In der Geschichte unserer Zivilisation standen sich zwei Traditionen, zwei gegensätzliche Tendenzen gegenüber: die römische Tradition und die volkstümliche Tradition, die imperiale Tradition und die föderalistische Tradition, die autoritäre Tradition und die freiheitliche Tradition. Zwischen diesen beiden Strömungen, die in der Menschheit immer lebendig sind und miteinander ringen – der Strömung des Volkes und der Strömung der Minderheiten, die nach politischer und religiöser Vorherrschaft streben –, haben wir die Wahl.“[105]

Molnar sah in diesem Auszug eine im Wesentlichen agonistische [d. h. konfliktbetonte] Darstellung der menschlichen Geschichte als eines permanenten und endlosen Kampfes. Auf dieser Grundlage schlug er vor, den Anarchismus als eine Bewegung des permanenten Protests neu zu positionieren, als ein effektiv „negatives“ Programm, das sich gegen politische Angriffe wehrt und die Römer in Schach hält. Nach der „Bombe“ schien ihm dies der realistischste Weg für die heutige Bewegung zu sein.

Ward akzeptierte Molnars post-utopische Position und sein Argument für permanenten Widerstand, glaubte aber, dass es noch Raum genug für einen wesentlich ambitionierteren „konstruktiven Anarchismus“ gäbe. In seiner Antwort, *Anarchy for Adults*, schlug er 1958 vor, dass Anarchist:innen sowohl die populäre Tradition verteidigen als auch bestehende Beispiele der Praxis finden und erweitern sollten, aber nur zu ihren eigenen Bedingungen.[106] Dies bedeutete, ein tieferes Verständnis ihrer latenten Möglichkeiten zu erlangen. In einem zweiten Artikel mit dem Titel *Constructive Anarchism* stimmte er mit Walter darin überein, dass das größte Bedürfnis der Bewegung darin bestehe, „den Anarchismus mit den sozialen Tatsachen und Möglichkeiten der heutigen Zeit in Beziehung zu setzen“.[107] Die Sozialwissenschaften schienen dafür gut geeignet zu sein, da „diese Wissenschaften Antworten auf einige der Fragen geben können, die der

---

[105] Peter Kropotkin: *Modern Science and Anarchy* (1913), Part III: *The State: Its Historic Role,* edited by Iain McKay, Oakland, CA: AK Press, 2018, p. 338 (online).
[106] Vgl. Colin Ward: *Anarchy for Adults,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 31 (August 2nd), pp. 2-3.
[107] Nicolas Walter: *Anarchism – A Revisionist Approach,* a. a. O. (vgl. Anm. 101).

Anarchismus stellt, wie auch auf einige der Fragen, die wir an den Anarchismus stellen", vorausgesetzt, sie hielten sich mit der Behauptung zurück, „dass der Anarchismus oder irgendeine andere Sozialphilosophie wissenschaftlichen Ursprungs ist", eine Behauptung, „die wir nur mit Vorsicht verwenden sollten".[108]

Constructive Anarchism wurde von Rita Milton kritisiert, die regelmäßig für *Freedom* schrieb und Ward den gleichen Vorwurf machte, den er ein Jahrzehnt zuvor gegen Read erhoben hatte. CW, so schrieb sie, versuche, die direkte Aktion in ein Programm blutleerer Gelehrsamkeit aufzulösen.[109] In seiner Antwort beharrte er jedoch darauf, dass die Aufgabe des anarchistischen Sozialwissenschaftlers sich darauf beschränke, gut recherchierte Fallstudien zu erstellen, um Propagandisten (wie Milton) die nötigen Beweise zu liefern, die sie brauchten, um die Einwände zu entkräften, mit denen sie so oft konfrontiert würden (wie „in einer anarchistischen Gesellschaft würden Verbrechen und Gewalt an der Tagesordnung sein" oder „niemand würde mehr die Drecksarbeit machen"). Diese Arbeit ziele nicht darauf ab, die „Wahrheit" der menschlichen Natur zu „enthüllen", und schon gar nicht darauf, die Freiheit als eine Form der Anpassung an die Natur darzustellen. Sie biete den Menschen lediglich „reale Möglichkeiten", die ihnen helfen zu verstehen, dass „gewöhnliche Männer und Frauen in der Lage sind, verantwortungsvoll zu handeln, wenn sie die Gelegenheit dazu erhalten und dazu ermutigt werden".[110]

Genervt von den Diskussionen beschloss Ward, seinen Genossen zu erklären, was er meinte. Die Gruppe hatte schon lange geplant, neben der Zeitung auch eine Zeitschrift herauszugeben. Ward schlug ein monatliches Magazin vor, in dem die anarchistischen Methoden, Praktiken und Techniken vorgestellt werden sollten, in der Hoffnung, bei den Lesern die Neigung zur direkten Aktion zu wecken.[111] Am 25. Februar 1961 wurde *Anarchy: A journal of anarchist ideas* gegründet.

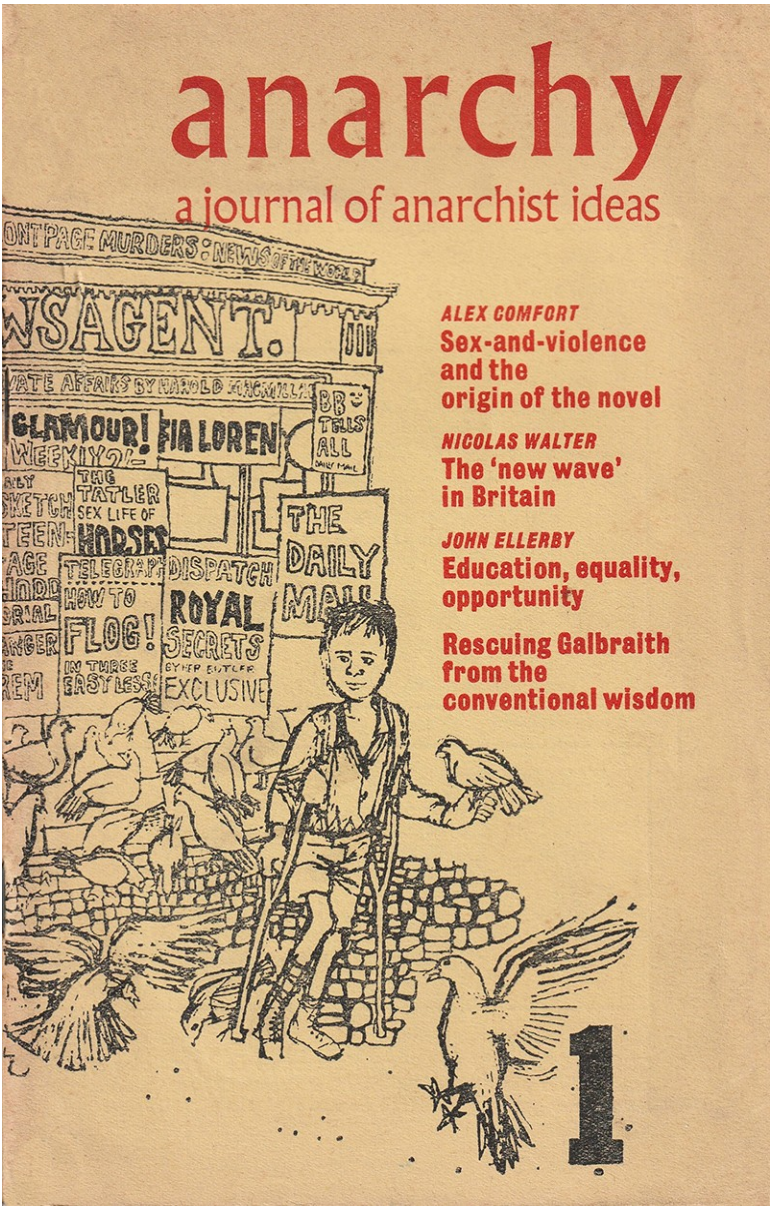
---

108 Colin Ward: *Constructive Anarchism,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 20 (May 14th), p. 2.

109 Vgl. Rita Milton: *Destructive or Constructive Anarchism?,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 21 (May 21st), p. 2.

110 Colin Ward: *Constructive Anarchism,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 22 (May 28th), p. 2.

111 Vgl. Colin Ward: *The Future of Anarchism 3,* in: *Anarchy,* vol. 3 (1963), no. 28 (June), pp. 175-176.



Die erste Ausgabe der von Colin Ward im Verlag der Freedom Press (London) seit 1961 herausgebenen Zeitschrift *Anarchy. A journal of anarchist ideas.*

Anarchy

Die Zeitschrift *Anarchy* war ein Experiment des pragmatischen Anarchismus und der Propaganda, die für Ward untrennbar miteinander verbunden waren: Die Art und Weise, wie man anarchistische Ideen vermittelte, entschied darüber, ob die Leute sie nutzten oder nicht, was wiederum darüber entschied, ob man es mit einer Volksbewegung zu tun hatte oder nicht. Der pragmatische Anarchismus war selektiv und nicht systematisch, er lehnte „Perfektionismus, utopische Phantasie, Verschwörungsromantik und revolutionären Optimismus" ab, er übernahm „von den klassischen Anarchisten ihre brauchbarsten, nicht ihre fragwürdigsten Ideen", ergänzt durch „die subtileren Beiträge späterer [. . .] Denker wie Landauer und Malatesta" und „die Beweise, die in diesem Jahrhundert von den Sozialwissenschaften, der Psychologie und Anthropologie sowie durch den technologischen Wandel geliefert wurden".[112]

Dieser Ansatz erforderte einen neuen Stil. Hier lernte Ward von der frühen *Universities and Left Review.* Anstatt zu provozieren und zu schwadronieren oder mit Theorien zu verwirren, bot *Anarchy* thematische Sammlungen von Fallstudien. Wichtig war, dass diese immer selbstkritisch waren. Dafür gab es zwei Gründe: Erstens erlaubte dies den Autor:innen von *Anarchy,* sich dem Vorwurf des Utopismus zu entziehen, indem sie offen die Unzulänglichkeit des Individuums oder des Beispiels einräumten. Zweitens war die Bewertung der Fehler einer Initiative ein wertvolles Lehrmittel. Dementsprechend war der Ton von *Anarchy* im Allgemeinen seriös, aber immer auch mit einem Schuss Ironie.

Zwischen 1961 und 1970 betreute Ward die Produktion von 118 Ausgaben, von denen sich etwa 25% mit Aspekten der anarchistischen Geschichte und Theorie befassten, 14% mit Bildung, 10% mit internationalen Ereignissen oder regionalen Fallstudien, 9% mit nicht-anarchistischen politischen Kommentaren, 8% mit Wohnen und Umwelt, 8% mit Gesundheit und Beziehungen, 7% mit Populärkultur, 7% mit Arbeit und Industrie, 5% mit Verbrechen und Recht und 2% mit moderner Technologie. Natürlich standen die klassischen Ahnen des Anarchismus – Godwin, Prou-

---

[112] Colin Ward: *The Unwritten Handbook,* in: *Freedom*, vol. 19 (1958), no. 26 (June 28th), p. 3.

dhon, Bakunin, Tolstoi, Kropotkin und inzwischen auch Emma Goldman – im Vordergrund, wurden regelmäßig zitiert oder erwähnt, aber *Anarchy* führte auch neue Ikonen ein, die mehr dem Zeitgeist entsprachen. So gab es eine Sonderausgabe über Alex Comfort, dessen Popularität als Friedensaktivist und dessen Forschungsarbeit über Sex and Crime die Anhängerschaft der *Campaign for Nuclear Disarmament* anzog, aber es waren die Ideen von Paul Goodman[113], die die Zeitschrift wirklich geprägt haben.[114]

Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit widmete sich Goodman auch der Sozialpsychologie, der Pädagogik und der Stadtplanung. Er war ein Verfechter der Gestalttherapie, der freien Schulbewegung, des Kommunalismus und des Föderalismus. Es war jedoch nicht eine seiner Ideen im Besonderen, die Ward an ihm bewunderte, sondern sein intellektuelles Ethos im Allgemeinen. Goodmans Methode, mit sozialen Problemen umzugehen, bestand darin, „praktische Hilfsmittel" zu erfinden, oder wie er es ausdrückte (und Ward ihn zitierte): „Meine Methode, ein Buch über Sozialtheorie zu schreiben, bestand darin, Gemeinschaftspläne zu erfinden [. . .], eine Diskussion über die menschliche Natur ist ein Lehrprogramm oder ein pädagogisches Handbuch mit therapeutischen Übungen".[115]

---

113 Paul Goodman (1911-1972) war ein jüdisch-amerikanischer Intellektueller, der in den 1950er Jahren zur Entwicklung der Gestalttherapie beitrug und mit seinen anarchistischen Ideen die Gegenkultur der 1960er Jahre im libertären Sinne maßgeblich prägte. Internationale Bekanntheit als anarchistischer „Philosoph der Neuen Linken" erlangte er 1960 mit seinem gesellschaftskritischen Buch *Growing Up Absurd*. Obwohl sich Goodman Ende der 1960er Jahre aus Enttäuschung über den zunehmenden Leninismus der Neuen Linken von der jugendlichen Gegenkultur abwandte, würdigte ihn der libertäre kanadische Historiker George Woodcock als „den einzigen wirklich bahnbrechenden libertären Denker unserer Generation" (Zit. nach Paul Goodman: *Drawing the Line Once Again. Paul Goodman's Anarchist Writings,* edited und preface by Taylor Stoehr, Oakland: PM Press, 2010, p. 13). (*Anm. d. Übers.*)

114 Vgl. John Ellerby (d. i. Colin Ward): *The Anarchism of Alex Comfort,* in: *Anarchy,* vol. 3 (1963), no. 33 (November), pp. 329-339; Ders.: *The World of Paul Goodman,* in: *Anarchy,* vol. 1 (1962), no. 11 (January), pp. 1-2; Tom Jones: *The Community of Scholars – An English view,* in: *Anarchy,* vol. 3 (1963), no. 2 (February), pp. 39-42; Paul Goodman: *The present moment in education,* in: *Anarchy,* vol. 10 (1970), no. 107 (January), pp. 1-17.

115 Zitiert in Ellerby (d. i. Colin Ward): *The World of Paul Goodman,* a. a. O. (vgl. Anm. 114), p. 2.

Diese Mittel und die zu ihrer Erfindung erforderliche Kreativität (nicht unbedingt die Vorschläge selbst) standen im Mittelpunkt der Zeitschrift. So wurden traditionelle Aspekte der anarchistischen Theorie, wie z. B. die Arbeiterkontrolle, durch praktische Ideen aus der Betriebswirtschaft ergänzt. Beispielsweise beschrieb der Beitrag *Freedom in Work* in *Anarchy,* Nr. 47 die von James Gillespie entwickelte 12-Schritte-Methode zur Einführung „freier Gruppen" am Arbeitsplatz, die nach und nach die Kontrolle über ihre Abteilungen übernehmen sollten. In seinem Editorial warnte jedoch Ward davor, dass Gillespies detaillierte Beschreibung der Anzahl der Gruppen (nicht mehr als 12) und der Versammlungs- und Berichtsmethoden niemandem gefallen würde:

„Die Industriellen werden ihn für einen Anarchisten halten, und die Anarchisten werden in ihm einen Apologeten halbherziger Maßnahmen sehen"[116].

Die Methode der freien Gruppen stellte jedoch eine Übergangsstufe zur vollständigen Arbeiterkontrolle dar, die, so erinnerte er seine Leser:innen, in der Regel daran scheiterte, dass die Menschen nicht daran gewöhnt waren, Kontrolle auszuüben, und die Techniken dafür erst nach und nach erlernen mussten.[117]

In den Ausgaben zum Thema Bildung wird das Lob für freie oder alternative Schulen durch Berichte über die Probleme relativiert, die dann entstehen, wenn die Menschen ihre Ideale zu restriktiv verfolgen. Die *Freedom* hatte sich schon seit längerem für Abenteuerspielplätze eingesetzt, die von den Kindern selbst errichtet werden sollten, und diese als Beispiel für gelebte Anarchie dargestellt, doch *Anarchy* räumte ein, dass die Versuche, solche Spielplätze in England einzurichten, auf den Widerstand lokaler Gemeinden gestoßen waren, die den Intentionen der Organisatoren misstrauten.[118] In vergleichbarer Weise war die umstrittene Amtszeit von Michael Duane als revolutionärer Schulleiter der Risinghill Gesamtschule in

---

116 Colin Ward: *Editor's note*, in: *Anarchy,* vol. 4 (1965), no. 47 (January), p. 1.

117 Vgl. James Gillespie: *Towards Freedom in Work,* in: *Anarchy,* vol. 4 (1965), no. 47 (January), pp. 5-32. Siehe auch Dorothy Blitzen: *On autonomous groups,* in: *Anarchy,* vol. 7 (1967), no. 77 (July), pp. 206-209.

118 Vgl. Colin Ward: *Adventure Playground: a parable of anarchy,* in: *Anarchy,* vol. 1 (1961), no. 7 (September), pp. 193-201.

London gescheitert, weil er trotz seiner fortschrittlichen Ideen seine Mitarbeiter nicht mitgenommen hatte.[119] Die Lehre daraus war, dass die Anarchist:innen die Grenzen einer Situation erkennen – und, wenn nötig, auch Kompromisse eingehen – müssen, um erfolgreich zu sein.

Im Hinblick auf die Kriminalität baute *Anarchy* auf der seit langem bestehenden Kritik der Anarchist:innen am Strafvollzug auf und bot hierfür den Vertretern der „neuen Kriminologie", darunter Stanley Cohen, David Downes und Jock Young (der später die *National Deviancy Conference*[120] mitbegründete), eine Plattform. Diese sahen sich im Konflikt mit der „technischen Engstirnigkeit", die in den etablierten kriminologischen Studien vorherrschte, insbesondere mit dem typischerweise verengten Fokus auf kriminelle Handlungen, die von größeren Zusammenhängen isoliert wurden. Stattdessen suchten sie nach stärker ganzheitlich ausgerichteten, „therapeutischen" Ansätzen, die umfassendere soziologische, psychologische und sogar philosophische Faktoren einbezogen. Auf den Seiten von *Anarchy* teilten Cohen und Young die Zweifel an der Möglichkeit wissenschaftlicher Neutralität und wiesen auf die Grenzen der weißen, liberalen, bürgerlichen „Ideologie der Objektivität" hin. Während dies zweifellos die offizielle Orthodoxie in Frage stellte, gab es auch Stimmen, die der Meinung waren, dass damit die Grundlage für einen entschiedenen Widerstand untergraben wurde. So beklagte sich der altgediente Anarchist Tony Gibson: „Zweifellos wird eine solche selbstreflexive Wissenschaft von Kapitalisten, Marxisten und anderen Ideologen mit dem Argument angegriffen werden, dass es keine objektiven Tatsachen geben kann – nur Fakten, die durch diese oder jene subjektive Brille betrachtet werden. Und dagegen wehrt sich der Wissenschaftler, wie ich schon sagte, ganz entschieden."[121]

---

119 Vgl. Martin Small: *About Risinghill,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 92 (Oktober), pp. 289-306.

120 Die *National Deviancy Conference* (auch bekannt als das *National Deviancy Symposium*) war eine Gruppe britischer Kriminologen, die sich in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren von der orthodoxen „positivistischen Kriminologie" abwandten. Zwischen 1968 und 1973 organisierten sie dreizehn Konferenzen und veröffentlichten drei Sammelbände. Ihre Arbeiten trugen wesentlich zur Entstehung der kritischen Kriminologie bei. (*Anm. d. Übers.*)

121 Tony Gibson: *Libertarian Criminology: An Observation,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), no. 101 (July), pp. 224. Siehe auch Jock Young: *The Zookeeper of Deviancy,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), no. 98 (April), pp. 101-108 sowie Stanley Cohen: *Notes on Detention Centres,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), no. 101 (July), pp. 210-222.

Die anschaulichsten Beispiele für Anarchie im Sinne von *Anarchy* kamen natürlich von Ward selbst. So entstand zum Beispiel der Beitrag *Tenants Take Over* als Reaktion auf die Parlamentsdebatten über den Verkauf von Sozialwohnungen an die Mieter. Ward begann seinen Beitrag mit der Feststellung, dass Großbritannien über das geringste Wohnungsangebot in Europa verfüge. Wohnungsbaugesellschaften seien eine vernünftige Alternative, um diese Situation zu verbessern, aber die derzeitige Gesetzgebung verhindere ihre Gründung. Noch beunruhigender sei der offensichtliche Mangel an öffentlicher Nachfrage nach Wohnraum. Er führte dies wiederum auf die mangelnde praktische Erfahrung der Menschen mit der Ausübung von Kontrolle zurück und schlug vor, dieses Problem durch die Bildung von Mietervereinigungen (nach dem Vorbild von Gillespies Modell der freien Arbeitsgruppen in der Industrie) als Übergangslösung zu beheben. Diese Vereinigungen würden nach und nach die tägliche Arbeit der Verwaltung einer städtischen Wohnsiedlung übernehmen, bis die gesamte zentralisierte Verwaltung überflüssig würde. In den letzten Abschnitten seines Beitrags werden mögliche Modelle für die Organisation der Vereinigungen sowie Lösungen für mögliche rechtliche und finanzielle Probleme vorgestellt.[122]

Tenants Take Over griff ein aktuelles Problem auf, das vielen Menschen, insbesondere aus der Arbeiterklasse, vertraut war, und schlug ein realistisches Ziel vor, das (letztendlich) zu einer echten Umverteilung der Macht führen würde, und zwar in einem Tempo, an das die Menschen sich anpassen und das sie leicht bewältigen konnten. Anschließend untermauerte er seinen Vorschlag mit praktischen Ratschlägen zu den Schritten, die zur Überwindung möglicher Hindernisse erforderlich seien. Wie immer stieß er damit auch auf Kritik. In *Anarchy,* Nr. 88, verurteilte Murray Bookchin[123] in

---

[122] Vgl. Colin Ward: *Tenants Take Over,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 83 (January), pp. 1-19.

[123] Der US-amerikanische Sozialtheoretiker Murray Bookchin (1921-2006), Sohn jüdischer Emigranten aus Russland, gilt als einer der bedeutendsten Begründer des modernen Ökoanarchismus. In den späten 1960er Jahren schrieb Bookchin unter dem Pseudonym Lewis Herber gelegentlich auch für die von Colin Ward herausgegebene Zeitschrift *Anarchy* (z. B. in Nr. 69 und Nr. 78). Seine Ideen haben auch auf internationaler Ebene soziale Bewegungen wie die Neue Linke, die Anti-Atomkraft-Bewegung und die Occupy-Wall-Street-Kampagne maßgeblich beeinflusst. Zu seinen wichtigsten Werken zählen *Our Synthetic Environment* (1962), *Post-Scarcity Anarchism* (1971), *The Ecology of Freedom (*1982) und *Urbanization Without Cities*

Against Meliorism scharf alle „revisionistischen“ Ansätze des Anarchismus, insbesondere den „Pragmatismus à la Goodman“, der seiner Meinung nach nur ein verkappter Liberalismus sei. Eine schrittweise Revolution könne es nicht geben. Wer etwas anderes behaupte, verleugne die politische Realität, deren Wesen der Kampf sei. Kompromisse und kleine Schritte stärkten nur das *ancien regime* (alte Regime), machten es erträglicher und verhinderten, dass sich die Frustration aufbaue, die für seine endgültige Zerstörung erforderlich sei.[124] Er erwähnte zwar nicht direkt *Tenants Take Over,* Ward oder die *Anarchy,* aber seine Aussage zielte dennoch auf sie ab. Die Grenze zwischen sozialem Anarchismus und sozialem Liberalismus war in der *Anarchy* in der Tat sehr fließend.

In dieser Hinsicht ähnelte die Zeitschrift oft eher der zeitgleich erscheinenden *New Society* (1962-1986) als der *Freedom* oder dem Rest der internationalen anarchistischen Presse. Tatsächlich schrieb Ward in einem Brief an Paul Baker (der von 1966 bis 1986 die *New Society* herausgegeben hatte):

„Die Impulse, die mich dazu brachten, *ANARCHY* zu gründen, waren die gleichen, die Tim Raison dazu brachten, *NEW SOCIETY* zu gründen: nämlich die Erkenntnis, dass wir uns in einer Welt befanden, die nicht den angenommenen ‚Tatsachen‘ entsprach. Suez, Ungarn, *Look Back in Anger*[125], die neuen Sozial-

---

(1987). Gegen Ende der 1990er Jahre zeigte sich Bookchin zunehmend desillusioniert von dem, was er als unpolitischen „Lifestyle-Anarchismus“ der zeitgenössischen anarchistischen Bewegung kritisierte, und er hörte auf, sich selbst als Anarchisten zu bezeichnen. Stattdessen entwickelte er seine eigene freiheitlich-sozialistische Ideologie, die er als Kommunalismus oder auch als libertären Munizipalismus bezeichnete und die darauf abzielte, Staat und Kapitalismus durch ein dezentrales System von basisdemokratischen, ökologisch nachhaltigen und nicht-hierarchischen Kommunen zu überwinden, die in einer losen Konföderation miteinander verbunden sind. (*Anm. d. Übers.*)

124 Vgl. Murray Bookchin: *Against Meliorism,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 88 (June), pp. 191-192.

125 *Look Back in Anger* bezieht sich auf das gleichnamige Theaterstück von John Osborne, das 1956 am Royal Court Theatre in London uraufgeführt wurde. Das Stück gilt als Meilenstein des britischen Nachkriegstheaters und wird oft als das Manifest der britischen „Angry Young Man“-Bewegung der 1950er und 1960er Jahre betrachtet, die sich gegen die etablierte Ordnung, Klassenunterschiede und Konventionen der Nachkriegsgesellschaft auflehnte. Im Mittelpunkt des Stücks steht der aus der Arbeiterklasse stammende, frustrierte Jimmy Porter, der sich gegen seine Ehe, seinen Schwiegervater und die ganze verlogene bürgerliche Welt auf-

analytiker der 50er Jahre wie Townsend und Abel-Smith usw. und die neuen Soziologen der Devianz, wie Cohen, die Taylors und David Downes".[126]

Die *New Society* lieferte ebenfalls kritische, empirische Fallstudien über Planung, Wohnungsbau, Bildung, Sozialfürsorge, Familie, Kriminalität, Popkultur, politische Ökonomie und Sozialtheorie[127] und sie stellte regelmäßig Sozialwissenschaftler vor, die – wie Barbara Wootton und Peter Townsend – von Ward geschätzt wurden. Zugegebenermaßen war jedoch die Zeitschrift weniger bereit, konkrete Maßnahmen vorzuschlagen, dennoch wurde Ward sofort zu ihrem Fan, als sie 1962, ein Jahr nach Gründung der *Anarchy,* erschien.[128] Wie schon vier Jahre zuvor bei der *Universities and Left Review* mischte sich auch in diesem Fall Bewunderung mit Eifersucht. *Anarchy* nutzte vielleicht den Freibrief, den der politischer Außenseiterstatus ihr gewährte, um ihre Forderungen weiter voranzutreiben, aber die *New Society* gewann an Boden und an Abonnements, weil sie ihre Leser:innen nicht erst von ihren politischen Vorurteilen abbringen musste.

In anderer Hinsicht wirkte sich dieser Wunsch, in die Mainstream-Kultur aufgenommen zu werden, jedoch negativ auf die Zeitschrift aus, wenn es darum ging, die nächste Generation rebellischer Jugendlicher anzusprechen. Als die Jahre vergingen und sich die Seiten von *Anarchy* mit intelligenten Kommentaren von Sozialwissenschaftlern und Schriftstellern füllten, gab es Momente, in denen die Zeitschrift als eine Art professionelles Bekennerblatt der Progressiven erschien. Junge Menschen waren auf ihren Seiten häufiger das Thema als sie es als Autor:innen waren. *Anarchy,* Nr. 18, brachte ein Interview mit einem Abiturienten und einen Essay eines Sechstklässlers, *Anarchy,* Nr. 34, eine Schilderung des Teenagers Tom Pickard, der in eigenen Worten sein Leben auf der Straße beschrieb, und in *Anarchy,* Nr. 99, finden sich Interviews mit Gabriel und

---

lehnt. Das Stück schockierte damals durch seine derbe Sprache und die unverblümte Darstellung von Ehe, Sexualität und Klassenkonflikten. Es löste heftige Kontroversen aus, wurde aber auch für seinen innovativen Realismus gefeiert. (*Anm. d. Übers.*)

[126] Colin Ward an Paul Barker, 23. Oktober 1990, in: *Colin Ward, Letters 1990-99,* CWP/ARCH03180, International Institute of Social History (IISH), Amsterdam.

[127] Vgl. Mike Savage: *The Moment of Sociology,* in: *Identities and Social Class in Britain since 1940: The Politics of Method*, pp. 112-136.

[128] Vgl. Colin Ward an Paul Barker, 23. Oktober 1990, a. a. O. (vgl. Anm. 126).

Daniel Cohn-Bendit[129] und Alexander Hebert[130], den Führern der französischen Studentenbewegung. Aber dies waren nur Flüstertöne in einem Chor wohlartikulierter Stimmen von Erwachsenen, und doch war dies genau die Zeit, in der die Jugend weltweit an politischem Einfluss und Sichtbarkeit gewann und 1968 als Bewegung ihren Höhepunkt erreichte.

Anarchy beschäftigte sich intensiv mit den internationalen Studenten- und Jugendprotesten: So befasste sich *Anarchy,* Nr. 66, mit PROVO, der niederländischen Gegenkulturbewegung, *Anarchy,* Nr. 99, mit den französischen Protesten des Mai ‘68, *Anarchy,* Nr. 112, mit den Anti-Apartheid-Kämpfen in Südafrika und *Anarchy,* Nr. 90, mit der gesamten globalen Bewegung. Ermutigende Worte fand Ward in seinem Editorial zu *Anarchy,* Nr. 90: „Die Studentenbewegung war ein Mikrokosmos des Anarchismus in Aktion: spontane, selbstgesteuerte Aktivität, die die Hierarchie der Autorität durch eine Gesellschaft autonomer Gruppen und Individuen ersetzt“.[131] Gleichzeitig gab es aber auch Vorbehalte, die Richard Mabey[132] in seinem Bericht über eine studentische Anti-Vietnam-Demonstration vor der US-Botschaft am Grosvenor Square wie folgt auf den Punkt brachte:

---

129 Gabriel Cohn-Bendit (1936-2021) war ein französischer Akademiker und Politaktivist in anarchistischen und linken Kreisen, bevor er sich den Sozialisten und Grünen anschloss. Sein Bruder Daniel Cohn-Bendit (geb. 1945) wurde als „Dany le Rouge“, als Studentenführer der 68er Proteste in Frankreich bekannt. Nach seiner Ausweisung aus Frankreich war Daniel in Deutschland im SDS und in der APO aktiv. In den 70er Jahren gehörte er zur Frankfurter Sponti-Szene und gab die Zeitschrift *Pflasterstrand* heraus. Ab 1978 engagierte er sich bei den entstehenden Grünen zusammen mit Joschka Fischer in der „Realo“-Fraktion. Von 1994 bis 2014 war er Mitglied des Europäischen Parlaments, dort ab 2002 Co-Vorsitzender der Fraktion *Grüne/ Europäische Freie Allianz.* (*Anm. d. Übers.*)

130 Alexandre Hébert (1921-2010), französischer Anarchist und Gewerkschafter, war Generalsekretär der CGT-Force Ouvrière für Loire-Atlantique. Obschon er sich als Anarchosyndikalist verstand, unterhielt er enge Verbindungen zu trotzkistischen Gruppen und vertrat deren Positionen in der CGT-FO. Später bewegte er sich in rechtsgerichteten Kreisen und gab Interviews für *Français d'abord!,* dem Organ des *Front National.* (*Anm. d. Übers.*)

131 Colin Ward: *A Microcosm of Anarchy,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 90 (August), p. 256.

132 Der britische Schriftsteller Richard Mabey gehörte in den 1960ern zum Kreis der von Colin Ward herausgegebenen Zeitschrift *Anarchy.* Als Lektor bei Penguin Books betreute er einige von Wards Büchern. Seit 1974 arbeitet Mabey als freier Autor. Zu seinen bekanntesten Werken zählen die preisgekrönten Bücher *Flora Britannica,* eine Biographie von Gilbert White und das autobiographische Buch *Nature Cure.* (*Anm. d. Übers.*).

„Was war das für ein Ritual, zu dem man uns aufforderte? Ein revolutionäres Vorspiel, eine Art massenhaftes Faustschütteln? Ein gewaltiges symbolisches Moralspektakel mit der Metropolitan Police als Satan und Tariq Ali[133] als Herr Jedermann? Oder ein Mini-Putsch, ein tatsächlicher Versuch, die Kontrolle über einige wichtige Institutionen zu übernehmen? Die Tatsache, dass diese Fragen meines Wissens nirgendwo diskutiert wurden [...], scheint mir ein trauriges Spiegelbild unseres Mangels an einer Theorie der Demonstrationen zu sein."[134]

Seine Kommentare erinnerten an die Bemerkungen, die Ward vor fast einem Jahrzehnt über Aldermaston gemacht hatte. Mabey erkannte zwar an, dass die Energie des Zorns, der Wunsch nach Veränderung und die Dramatik der Proteste wichtig waren, aber er zeigte sich ebenso frustriert über den Mangel an plausiblen Alternativen oder praktischen organisatorischen Fähigkeiten der demonstrierenden Studenten, um diese auch umzusetzen.

Anarchy wurde 1961 gegründet, um ein ähnliches Bedürfnis zu befriedigen. Sie hätte dies vielleicht erneut versuchen können, wenn Ward die Zeichen der Zeit und die Unterschiede erkannt hätte. Es ist zwar schwierig, die globale Studentenbewegung als Ganzes zu verallgemeinern, aber es gab mehrere Strömungen, die gemeinsam durch ihre verschiedenen Arenen zogen. Zunächst einmal handelte es sich eindeutig um eine „Jugendbewegung", die sich auf die Ablehnung einer „korrupten" Erwachsenenwelt stützte. Die Ästhetik des Radikalismus war daher wichtig, nicht nur folgerichtig. Es war wichtig, dass die Gegenkultur sichtbar anders war, symbolisch ausgedrückt durch Kleidung, Frisuren, Musik und vor allem durch die

---

133 Tariq Ali ist ein pakistanisch-britischer Politaktivist, Publizist, Historiker und Filmemacher. Er wurde 1943 in Lahore, Britisch-Indien (heute Pakistan) geboren und studierte Philosophie, Politik und Wirtschaftswissenschaften am Exeter College in Oxford. In den 1960er Jahren war Ali eine prominente Figur der Neuen Linken und war mit einflussreichen Persönlichkeiten wie Malcolm X und John Lennon befreundet. Er gehörte der *International Marxist Group* (IMG) an und war Mitglied des Internationalen Exekutivkomitees der Vierten Internationale. 1968 gab er die linksradikale Wochenzeitschrift *The Black Dwarf* heraus, die der britischen Neuen Linken eine Plattform für politische sowie kulturelle Themen bot. Ali schrieb zahlreiche Bücher zu politischen Themen und engagierte sich später gegen die US-Invasionen in Afghanistan und im Irak. (*Anm. d. Übers.*)

134 Richard Mabey: *Grass roots or hair roots: Reflections on the revolution game,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), No. 96, pp. 33-34.

Sprache. Die Sensibilität für die Politik der Sprache und des Selbstausdrucks war ein weiteres Merkmal, das in der Blütezeit der radikalen Zeitungen und Zeitschriften – wie *The International, Oz, Black Dwarf, Gandalf* – am Ende des Jahrzehnts am sichtbarsten wurde.[135] Während *Anarchy* in Form und Inhalt auf das Leben, die Werte und die Sorgen der Menschen abzielte, wollten diese Blätter schockieren und die Heuchelei der herrschenden gesellschaftlichen Normen aufbrechen.[136] Ward bewunderte sie alle als autonome Unternehmen und begrüßte ihre energische Dissidenz, teilte aber nicht ihre Werte.

Fazit

Im Dezember 1970 erschien die letzte Ausgabe von *Anarchy* (Nr. 118) unter der Herausgeberschaft von Ward. Es war kein unrühmliches Ende; bis zum Schluss konnte *Anarchy* eine konstante Anzahl von 2.800 Abonnenten halten. Obwohl *Anarchy* nie eine große Leserschaft erreichte, war es doch ein bescheidener Erfolg, einige Leute als Leser:innen oder Autor:innen zu gewinnen, die dann bestimmte Aspekte der in der Zeitschrift vertretenen Ideen in ihren jeweiligen Tätigkeitsbereichen verbreiteten: Walter in der politischen und kulturellen Publizistik, Downes und Cohen in der neuen Kriminologie, Mabey in der Umweltpublizistik und Samuel in der Erwachsenenbildung und der Bewegung der Geschichtswerkstätten. Ward selbst widmete sich unterdessen anderen Projekten. Er wurde 1971 zum Bildungsbeauftragten der *Town and Country Planning Association*[137] ernannt und schaffte 1973 seinen Durchbruch als Autor mit der Veröffentlichung von

---

135 Vgl. Richard Vinen: *The Long 68: Radical Protest and its Enemies,* London: Penguin Books, 2018, p. 4.

136 Siehe James Birch und Barry Miles: *The British Underground Press of the Sixties: A Catalogue,* London: Rocket 88, 2017.

137 Die Town and Country Planning Association (TCPA) ist eine unabhängige, gemeinnützige Organisation in Großbritannien, die nachhaltige und inklusive Gemeinden fördert. Sie wurde 1899 von Sir Ebenezer Howard, dem Begründer der Gartenstadtbewegung, gegründet. Die TCPA behandelt Themen wie Gartenstädte, Klimawandel, Bürgerbeteiligung und grüne Infrastruktur. Durch Forschung, Kampagnen und Projekte treibt die TCPA Reformen voran, basierend auf den Prinzipien der Gartenstadtbewegung. (*Anm. d. Übers.*)

Anarchy in Action[138], einer beeindruckenden Zusammenfassung der größten Erfolge und wiederkehrenden Themen von *Anarchy*.

Entsprechend ihrer pragmatischen Philosophie war *Anarchy* eng mit den sozialen Realitäten ihrer Zeit verbunden, aber diese Philosophie und der Stil, der sie begleitete, hatten ihre Wurzeln im „politischen Moment" der 1950er und frühen 1960er Jahre. Dieser „Moment" war mit dem Radikalismus der späten 1960er Jahre verwandt, aber er diente ihm nicht nur als ein Schmelztiegel. Er war einzigartig. Dies anzuerkennen bedeutet nicht, die üblichen Vorwürfe des politischen Konservatismus und der Konformität, die gegen diese Zeit erhoben werden, zu leugnen, sondern einfach zuzugeben, dass einige Elemente ein „radikales Potenzial" besaßen, nicht zuletzt der Wunsch, sich der ideologischen Vereinnahmung in jeder Form zu widersetzen. Persönlichkeiten wie Ward verstärkten diese Tendenz noch, indem sie sich die Skepsis, die in dieser ideologiefeindlichen Stimmung zum Ausdruck kam, zunutze machten und sie auf sich selbst bezogen.

Es geht auch darum anzuerkennen, dass scheinbar lähmende politische Kräfte manchmal die Kreativität der Zivilgesellschaft beflügeln können. Wie Berlin festgestellt hat (in einem anderen Kontext, aber das Prinzip ist übertragbar), „erzeugt die Forderung nach Konformität die [Gegen-]Forderung nach ‚mehr Licht' und nach einer Ausweitung der Bereiche individueller Verantwortung und spontanen Handelns".[139] In einem nuklearen Zeitalter der sich auflösenden Solidaritäten und sich verschiebenden Identitäten, in dem zuerst der Wohlstand und dann der Überfluss in das Privatleben der Menschen eindrangen, schrumpften die Möglichkeiten für beides. Gleichzeitig hat es die Menschen aber auch näher an die Politik herangeführt als jemals zuvor.

Als die Politik persönlich wurde, gab es dennoch einen Unterschied zwischen dem Persönlichen und dem Politischen, der mit der Gegenkultur ver-

---

138 Colin Ward: *Anarchy in Action,* London: George Allen & Unwin & Freedom Press, 1973; mehrere Neuauflagen, zuletzt: Oakland, CA: PM Press, 2018. Eine nicht sonderlich überzeugende deutsche Übersetzung des Buches erschien 1978 unter dem Titel *Anarchismus in Aktion* im Impuls Verlag, Bremen. Der Libertad Verlag plant die Herausgabe einer Neuübersetzung des Werkes, die unter dem Titel *Gelebte Anarchie. Anarchismus als Organisationstheorie* (unter ISBN 978-3-922226-32-1) erscheinen wird. (*Anm. d. Übers.*)

139 Isaiah Berlin zitiert in Aileen Kelly: *Towards Another Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance,* New Haven: Yale University Press, 1998, p. 17.

bunden war, die hauptsächlich aus der Frauenbewegung hervorging. Dies berührt das zweite wichtige Erbe der fünfziger Jahre für die Anarchie im Sinne von *Anarchy*, nämlich die ästhetischen Zwänge, die durch die Feindseligkeiten des Kalten Krieges auferlegt wurden und in gewisser Weise eine andere Form von Kreativität einforderten. Wenn man, wie Ward selbst einräumte, eine extreme Idee wie den Anarchismus vertrat, fand man einfach kein Gehör, wenn man sich besonders extrem verhielt. Das zwang ihn und andere, zu raffinierteren Methoden zu greifen, um die anarchistischen Prinzipien in akzeptable Formen zu übersetzen. So setzte er auf Vernunft und appellierte an den „gesunden Menschenverstand", auch wenn sich das bei näherem Hinsehen als eine etwas fragwürdige Methode erwies. Ein Jahrzehnt später schlug die Stimmung unter den Radikalen um, und der Begriff „gesunder Menschenverstand" wurde offen abgelehnt.

Anarchy hatte ihre Grenzen, ebenso wie die politische Kultur, aus der sie hervorgegangen war. Vielleicht war sie zu kompromissbereit. Es blieb unklar, wie selbst erfolgreiche „Ausweitungen" freiwilligen sozialen Handelns jemals größere systemische Veränderungen anregen und aufrechterhalten oder strukturelle Barrieren abbauen könnten. Es wurde nicht in vollem Umfang erkannt, wie Faktoren wie Klasse, Geschlecht, ethnische Herkunft und Sexualität bestimmte Formen der freiwilligen Beteiligung für viele Menschen ausschlossen. Nichtsdestotrotz war es ein ernsthafter Versuch, die ideologische Sackgasse des Kalten Krieges zu überwinden und stattdessen ein vielfältiges volksdemokratisches Ethos zu kultivieren, das nicht von der Aufrechterhaltung eines strikten Konsenses abhängt, aber den Kollaps eines ewigen Konfliktes verhindert.

***

Quelle: Sophie Scott-Brown: *Inventing Ordinary Anarchy in Cold War Britain,* in: *Modern Intellectual History,* vol. 20 (2023), no. 4 (December), pp. 1251-1272. DOI: 10.1017/S1479244323000057. Die Vorbemerkung wurde in gekürzter Fassung dem Beitrag *Radical Democracy and/or Ordinary Anarchy?* von Sophie Scott-Brown im *Cambridge Core Blog* vom 6. Juni 2023 (online) entnommen. Die Übersetzung aus dem Englischen erfolgte durch Jochen Schmück, der zum besseren Verständnis des Textes den Beitrag durch eigene Anmerkungen ergänzt hat, die mit dem Hinweis „*Anm. d. Übers.*" gekennzeichnet sind.

Literatur und andere Quellen

- Adams, Matthew S.: *Kropotkin, Read and the Intellectual History of British Anarchism: Between Reason and Romanticism,* Basingstoke, 2015.
- *Aldermaston & After,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 15 (April 12th), p. 1, 3.
- Anderson, Perry: *Origins of the Present Crisis,* in: *New Left Review,* vol. I (1964), no. 23 (January/February), pp. 26-53.
- Anderson, Perry: *The Left in the Fifties,* in: *New Left Review,* vol. I (1965), no. 29, (January/February), pp. 3-18;
- Arrowsmith, Pat: *Marching the Ban the Bomb: Pat Arrowsmith recalls the first Aldermaston March,* in: *The Socialist Worker,* 18 March 2008 (online).
- Backhouse, Roger E. and Phillippe Fontaine: *Toward a History of the Social Sciences,* in: *The History of the Social Sciences since 1945,* edited by Roger E. Backhouse and Philippe Fontaine, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 184-254.
- Berlin, Isaiah: *Alexander Herzen and the Grand Inquistors,* in: *Encounter,* vol. 6 (1956), no. 5 (May), pp. 20-34.
- Birkett, Jodi: *Redefining British Morality: 'Britishness' and the Campaign for Nuclear Disarmament 1958-1968,* in: *Twentieth Century British History,* vol. 21 (2010), no. 2, pp. 184-205.
- Black, Lawrence: *Redefining British Politics: Culture, Consumerism and Participation, 1954–70,* Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2010.

- Blitzen, Dorothy: *On autonomous groups,* in: *Anarchy,* vol. 7 (1967), no. 77 (July), pp. 206-209.
- Bookchin, Murray: *Against Meliorism,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 88 (June), pp. 191-192.
- Butler, Lise: *Michael Young, Social Science and the British Left,* Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Cherniss, Joshua: *A Mind In Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought,* Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Cohen, Stanley: *Notes on Detention Centres,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), no. 101, pp. 210-222.
- *Colin Ward: Life, Thought, Times,* edited by Carl Levy, London: Lawrence and Wishart Ltd., 2013.
- Comfort, Alex: *Authority and Delinquency in the Modern State: A Criminological Approach to the Problem of Power,* London: Routledge and K. Paul, 1950 (online | PDF).
- Comfort, Alex: *Barbarism and Sexual Freedom. Lectures on the Sociology of Sex from the Standpoint of Anarchism,* London: Freedom Press, 1948.
- Comfort, Alex: *Delinquency,* in: *Freedom,* vol. 11 (1950), no. 18 (September 2nd), p.2, continued: no. 19 (September 16th), p. 2.
- Comfort, Alex: *Stalin the Nerve Soother,* in *Freedom,* vol. 12 (1951), no. 2 (January 20th), p. 4.
- Davis, Madeleine: *Reappraising Socialist Humanism,* in*: Journal of Political Ideologies,* vol. 18: (2013), no. 1, pp. 57-81.
- Dworkin, Dennis: *Cultural Marxism in Post War Britain: History, the New Left and the Origins of Cultural Studies,* Durham: Duke University Press, 1997.
- Editors: *Ban all Bombs: But it Means Banning Government, Too!,* in: *Freedom*, vol. 19 (1958), no. 14 (April 5th), p. 1, 4.
- Ellerby, John (d. i. Colin Ward): *The Anarchism of Alex Comfort,* in: *Anarchy,* vol. 3 (1963), no. 33 (November 1963), pp. 329-339.
- Ellerby, John (d. i. Colin Ward): *The World of Paul Goodman,* in: *Anarchy,* vol. 1 (1962), no. 11 (January), pp. 1-2.

- Farr, Robert: *The Roots of Modern Social Psychology 1872-1954,* London: Wiley, 1996.
- Foks, Freddy: *The Sociological Imagination of the British New Left,* in: *Modern Intellectual History,* vol. 15 (2018), no. 3, pp. 801-820.
- Franks, Benjamin: *Postanarchism: A Critical Assessment,* in: *Journal of Political Ideologies*, vol. 12 (2007), no. 2, pp. 127-145.
- G.: *Are you marching for kicks?,* in: *Freedom*, vol. 21 (1960), no. 16 (April 16th), p. 4.
- Gibson, Tony: *Interview with Colin Ward,* in: TGP/ARCH0515, IISH, Amsterdam.
- Gibson: *Libertarian Criminology: An Observation,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), no. 101 (July), pp. 223-224.
- Gillespie, James: *Towards Freedom in Work,* in: *Anarchy,* vol. 4 (1965), no. 47 (January), p. 5-32.
- Goodman, Paul: *The present moment in education,* in: *Anarchy,* vol. 10 (1970), no. 107 (January), pp. 1-17.
- Goodway, David: *Anarchist Seeds Beneath the Snow: Left Libertarian Thought from William Morris to Colin Ward,* Oakland: PM Press, 2012, pp. 309-325.
- Hall, Stuart: *A Sense of Classlessness,* in: *Universities and Left Review,* Winter 1958, pp. 26-31.
- Hall, Stuart and Patrick Whannel: *Direct Action: A Discussion with Alan Lovell,* in: *New Left Review,* vol. I (1960), no. 8 (März/April), pp. 16-27.
- Halsey, A. H.: *The History of British Sociology: Science, Literature, and Society,* Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Herzen, Alexander: *From the Other Shore & The Russian People and Socialism,* trans. by Moura Budberg and Richard Wollheim, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Holgate, Philip: *Is Anarchism a Minority Sect or Social Force?,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 43 (October 22nd), p. 4.
- Home Office: *Report of the Committee on Children and Young Persons,* London, October 1960.

- Honeywell, Clarissa: *Colin Ward and the Future of British Anarchism,* in: Dies.: *A British Anarchist Tradition: Herbert Read, Alex Comfort and Colin Ward,* London: Continuum, 2011, pp. 133-182.
- *Is Aldermaston Enough?,* in: *Freedom*, vol. 21 (1960), no. 16 (April 16th), p. 1-5.
- Jackson, Ben: *Equality and the British Left: A Study in Progressive Political Thought, 1900-64*, Manchester: Manchester University Press, 2007.
- Jones, Tom: *The Community of Scholars – An English view,* in: *Anarchy,* vol. 3 (1963), no. 2 (February), pp. 39-42.
- Kropotkin, Peter: *Modern Science and Anarchy* (1913), Part III: *The State: Its Historic Role,* edited by Iain McKay, Oakland, CA: AK Press, 2018) (online).
- MacInnes, Colin: *English, Half English,* London: MacGibbon & Kee, 1961.
- MacKenzie, Norman: *Conviction,* Oxford: MacGibbon & Kee, 1958.
- MacLachlan, Alastair: *The Rise and Fall of Revolutionary England: An Essay on the Fabrication of Seventeenth Century History,* Basingstoke: Macmillan, 1996.
- Mandler, Peter: *The English National Character: The History of an idea from Edmund Burke to Tony Blair*, New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- May, Todd: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism,* Philadelphia: Penn State University Press, 1994.
- Mabey, Richard: *Grass roots or hair roots: Reflections on the revolution game,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), No. 96, pp. 33-37.
- Menand, Louis: *The Free World: Art and Culture in Cold War America,* London: Farrar, Straus and Giroux, 2021.
- Middleton, Stuart: *The concept of "experience" and the Making of the English Working Class 1924-1963,* in: *Modern Intellectual History,* 13 (2016), no. 1, pp. 179-208.
- Milton, Rita: *Destructive or Constructive Anarchism?,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 21 (May 21st), p. 2.

- Molnar, George: *Controversy: Anarchy and Utopia – 2,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 30 (Juli 26th), p. 2, continued: *Anarchy and Utopia,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 31, (August 2nd), pp. 2-3.
- Morland, David: *Demanding the Impossible: Human Nature and Politics in Nineteenth Century Social Anarchism*, London & Washington: Cassell, 1997.
- Morson, Gary Saul: *Alexander Herzen: The Hero of Skeptical Idealism,* in: *The New York Review of Books,* vol. LXIII (2016), no. 18 (November 24), pp. 45–46, 48.
- Nehring, Holger: *Demonstrating Security,* in: *Politics of Security: British and German Protest Movements and the Early Cold War 1945-1970,* Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Newman, Saul: *The Politics of Postanarchism,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Orwell, George: *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius,* London: Penguin Books, 2018.
- *Out Of Apathy,* edited by E. P. Thompson, London: Stevens & Sons, 1960.
- *Philosophy, Politics, Society,* edited by Peter Laslett, New York, 1956.
- Priestley, J. B.: *Thoughts in the Wilderness,* New York: Harper and Brothers, 1957.
- Randle, Michael: *Non Violent Direct Action in the 1950s and 1960s,* in: *Campaign for Peace: British peace movements in the twentieth century,* edited by Richard Taylor und Nigel Young, Manchester: Manchester University Press, 1987, pp. 131-161.
- Read, Herbert: *Anarchism: Past and Future,* in: *Freedom,* vol. 8 (1947), no. 10 (17th May), pp. 2, 6; reprinted in: *Resistance. An Anarchist Monthly,* vol. 6 (1947), no. 2 (June), pp. 5-9 (online | PDF) und in: Ders.: *A One-Man Manifesto and Other Writings for Freedom,* edited by David Goodway, London: Freedom Press, 1994, p. 117-119.
- Read, Herbert: *The Politics of the Unpolitical,* London: George Routledge, 1943.
- Samuel, Ralph: *Class and Classlessness,* in: *Universities and Left Review,* Spring 1959, pp. 44-51.

- Samuel, Raphael: *Then and Now: A Re-evaluation of the New Left,* in: *Out of Apathy: Voices of the New Left,* Papers Based on a Conference Organized by the Oxford University Socialist Discussion Group, edited by Robin Archer et al., London: Verso Books, 1989, pp. 143-170.
- Stonor-Saunders, Frances: *Who Paid the Piper: The CIA and the Cultural Cold War,* London: Granta Books, 1999.
- Savage, Mike: *1948-1962 The Remaking of Social Class Identities,* in: Ders.: *Identities and Social Class in Britain since 1940: The Politics of Method,* Oxford; Oxford University Press, 2010, pp. 215-237.
- Savage, Mike: *The Moment of Sociology,* in: *Identities and Social Class in Britain since 1940: The Politics of Method,* Oxford; Oxford University Press, 2010, pp. 112-136.
- Shandy, Tristram (d. i. Colin Ward): *Anarchist and the Aldermaston March – A Suggestion: Easter Parade (with soup), Freedom*, vol. 21 (1960), no. 7 (February 13th), p. 4.
- Shantz, Jeff and Dana Williams; *Anarchy and Society: Reflections of Anarchist Sociology,* Leiden: Brill, 2013.
- Shils, Edward: *The End of Ideology?,* in: *Encounter,* no. 5 (November 1955), pp. 52-58.
- Small, Martin: *About Risinghill,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 92 (Oktober), pp. 289-306.
- Smyth, Jim: *Cold War Culture: Intellectuals the Media and the Practice of History*, London: Bloomsbury Publishing, 2020.
- Strears, Marc: *Out of the Ordinary: How Everyday Life Inspired a Nation and How it Can Again,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2021.
- Sullivan, Michael and Daniel J. Solove: *Radical Pragmatism,* in: *Cambridge Companion to Radical Pragmatism,* edited by Alan Malachowski, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 324-344.
- *The Congress for Cultural Freedom Discusses Economic Development,* in: *Freedom,* vol. 16 (1955), no. 48 (November 26th), pp. 3-4; continued: vol. 16 (1955), no. 49 (December 3rd), p. 3.
- Thompson, E. P.: *The Poverty of Theory and other Essays,* New York; London: Monthly Review, 1978.

- Thomson, Mathew: *Psychological Subjects: Identity, Culture and Health in Twentieth Century Britain,* Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Tynan, Kenneth: *Theatre and Living,* in: *Declaration,* edited by Tom Maschler, London: MacGibbon and Kee, 1958, pp. 91-111.
- Vinen, Richard: *The Long 68: Radical Protest and its Enemies,* London: Penguin Books, 2018.
- Walter, Nicolas: *Anarchism: A Revisionist Approach,* in: *Freedom*, vol. 2 (1960), no. 1 (January 2nd), p. 2.
- Walter, Nicolas: *Because he is a Man,* in: *Anarchy,* vol. 1 (1961), no. 10 (December), pp. 289-295.
- Walter, Nicolas: *The „new wave" in Britain*, in: *Anarchy* vol. 1 (1961), no. 1 (March), pp. 27-32.
- Ward, Colin: siehe auch die Einträge unter seinen Pseudonymen *„Ellerby, John"* und *„Shandy, Tristram".* [Seine Beiträge in *Freedom* sind häufig mit den Initialen *C.* oder *C. W.* gekennzeichnet. (*Anm. d. Übers.*)]
- Ward, Colin: *A House of Theory,* in: *Freedom,* vol. 20 (1959), no. 5 (January 31st), p. 3.
- Ward, Colin: *Adventure Playground: a parable of anarchy,* in: *Anarchy,* vol. 1 (1961), no. 7 (September), pp. 193-201.
- Ward, Colin: *Alexander Herzen's Testament,* in: *Freedom,* vol. 17 (1956), no. 23 (June 9th), pp. 2, 4.
- Ward, Colin: *Anarchy for Adults,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 31 (August 2nd), pp. 2-3.
- Ward, Colin: *Anarchism & the "Open Society",* in: *Freedom*, vol. 13 (1952), no. 47 (November 22nd), p. 2; continued: *Freedom*, vol. 13 (1952), no. 48 (November 29th), pp. 2, 4.
- Ward, Colin: *Anarchy in Action,* London: George Allen & Unwin & Freedom Press, 1973.
- Ward, Colin: *Anarchism – Past & Future,* in: *Freedom,* vol. 8 (1947), no. 14 (July, 12th), p. 7.
- Ward, Colin: *Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader,* edited by Chris Wilbert and Damien White, Edinburgh: AK Press, 2011.

- Ward, Colin: *Comment on Encountering . . . Mr. Berlin, The Indian Village, and Erasmus,* in: *Freedom,* vol 16 (1955), no. 26 (June 25th), pp. 2-3.
- Ward, Colin: *Constructive Anarchism,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 20 (May 14th), p. 2; continued: *Discussion: Constructive Anarchism,* in: *Freedom,* vol. 21 (1960), no. 22 (May 28th), p. 2.
- Ward, Colin: *From the Outside Looking in,* in: *The University Libertarian,* no.1 (Dezember 1955).
- Ward, Colin: *'Freedom' in the Sixties,* in: *Freedom,* vo. 20 (1959), no. 43 (October 24th), p. 3.
- Ward, Colin: *The Future of Anarchism 3,* in: *Anarchy,* vol. 3 (1963), no. 28 (June), pp. 175-176.
- Ward, Colin: *Harmony Through Complexity,* in: *Freedom*, vol. 19 (1958), no. 51 (December 20th), p. 3.
- Ward, Colin: *A Microcosm of Anarchy,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 90 (August), p. 256.
- Ward, Colin: *Tenants Take Over,* in: *Anarchy,* vol. 8 (1968), no. 83 (January), pp. 1-19.
- Ward, Colin: *University Probes and Publications,* in: *Freedom*, vol. 18 (1957), no. 22 (June 1st), p. 3.
- Ward, Colin: *Tribal Anarchists,* in: *Freedom,* vol. 19 (1958), no. 48 (November 29th), p. 3.
- Ward, Colin: *The Unwritten Handbook,* in: *Freedom*, vol. 19 (1958), no. 26 (June 28th), p. 3.
- White, Stuart: *Making Anarchism Respectable? The Social Philosophy of Colin Ward,* in: *The Journal of Political Ideologies,* vol. 1, (2007), no. 1, pp. 11-28.
- White, Stuart: *Social Anarchism, Lifestyle Anarchism and the Anarchism of Colin Ward,* in: *Colin Ward: Life, Times and Thought,* edited by Carl Levy, London: Lawrence & Wishart Limited, 2013, pp. 116-133.
- Wilford, Hugh: *The CIA, the British Left and the Cold War: Calling the Tune,* Abington; Taylor & Francis, 2013.

- Williams, Raymond: *Culture and Society, 1780-1950,* London: Chatto & Windus, 1958.
- Williams, Raymond: *Culture is Ordinary,* in: *Convictions,* edited by Norman Mackenzie, London: MacGibbon & Kee, 1958, pp. 74-92 (online | PDF).
- *Young, Jock: The Zookeeper of Deviancy,* in: *Anarchy,* vol. 9 (1969), no. 98 (April), pp. 101-108.

Prinzip Freiheit – Für eine Theorie libertärer Vergesellschaftung

Von Ulrich Klemm

Einleitung – oder: Der Anarchismus ist tot – es lebe der Anarchismus!?

Sowohl in der gesellschaftlichen Theoriediskussion als auch im Kontext der Neuen Sozialen Bewegungen ist der Anarchismus ein *Desiderat* – will heißen: der Anarchismus hat sowohl im theoretischen als auch im pragmatischen gesellschaftlichen Diskurs seine Anschlussfähigkeit verloren – vorausgesetzt, er besaß sie jemals. In diesem Sinne geht es im Folgenden um einen Versuch zur *Wiedergewinnung von Resonanz.* Es geht um den Versuch einer *Rehabilitierung* anarchistischer Formen der Vergesellschaftung.

Hierzu werden Ideen und Bausteine zur Diskussion angeboten. Es wäre allerdings vermessen, von einer neuen *Theorie des Anarchismus* in diesem Rahmen zu sprechen. Obgleich keine geschlossene Theorie angeboten werden kann, geht es aber um eine analytische Auseinandersetzung. Hierbei ist es nicht das Ziel, vergangene oder aktuelle Praxis zu beschreiben und zu beobachten, dies ist bereits vielfach und an anderer Stelle erfolgt. Es geht vielmehr um die *Fruchtbarmachung* libertärer Prinzipien für eine gesellschaftspolitische Theoriediskussion. Es wird der Versuch unternommen, aus einer gewissen Distanz heraus das Phänomen und die Begriffe der Anarchie und des Anarchismus zu operationalisieren und diese in einen annähernd systematischen Kontext einzubinden. Das Ergebnis erscheint dabei vielleicht stellenweise zu aphoristisch und eklektizistisch. So will der Beitrag auch lediglich *Notate,* sowohl zu einer derzeit weitgehend unterlassenen Diskussion innerhalb der anarchistischen Bewegung als auch in den Gesellschaftswissenschaften im deutschen Sprachraum, vorlegen. Entgegen den angelsächsischen Ländern, die nach dem Zweiten Weltkrieg eine Fülle von Theorieentwürfen und -diskussionen hervorbrachten, gehören entsprechende Zusammenhänge bei uns eher zu den Randbereichen eines libertä-

ren Diskurses. Weder unter dem Blick der *Kontinuität,* noch unter dem der *Aktualität,* hat der deutsche Sprachraum nach 1945 wesentlich Neues zur intellektuellen Evolution libertärer Vergesellschaftung beitragen können.

Die Gründe hierfür mögen vielfach und auch nachvollziehbar sein. Ohne große Mühe kann festgestellt werden, dass die deutsche anarchistische Bewegung ab den 1960er Jahren in erster Linie eine pragmatische *Bewegung der Straße* wurde, die versuchte, sich in die aktuelle Tagespolitik einzuklinken und hier Anschlussfähigkeit und Resonanz herzustellen. Eine entsprechende Diskussionsplattform kann seit den 1970er Jahren mehr oder weniger beobachtet werden, wobei die Zeitschriften *Graswurzelrevolution* (seit 1972), *Schwarzer Faden* (seit 1980) und die *Direkte Aktion* (seit 1977) einen herausragenden Stellenwert eingenommen haben, was Kontinuität und Resonanz (und auch Auflagenhöhe) betreffen.

Ein gleichsam metatheoretischer und selbstkritischer Blick auf den Anarchismus als Gesellschafts- und Organisationstheorie, und damit auch die Hinterfragung seiner Relevanz im gesellschaftlichen Kontext, blieb jedoch auch dabei weitgehend aus. Zu den Ausnahmen gehören u. a. die Studien von Stefan Blankertz (1988)[1], Rolf Cantzen (1987)[2], die Sammelbände, herausgegeben von Heribert Baumann, Francis Bulhof und Gottfried Mergner (1984)[3] sowie von Jens Harms (1988)[4], und auch der erstmals 1951 vorgelegte und 1985 in einer dritten Auflage unverändert publizierte Essay des Schweizer Soziologen Peter Heintz *Anarchismus und Gegenwart – Versuch einer anarchistischen Deutung der modernen Welt*[5]. Es geht in diesen Publikationen um ein mehr oder weniger systematisches und distanziertes Nachdenken über die Bedeutung libertärer Formen der Vergesellschaf-

---

[1] Stefan Blankertz: *Politik der neuen Toleranz. Plädoyer für einen radikalen Liberalismus,* Wetzlar: Büchse der Pandora, 1988.

[2] Rolf Cantzen: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus,* Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch, 1987.

[3] *Anarchismus in Kunst und Politik. Zum 85. Geburtstag von Arthur Lehning,* hrsg. von Heribert Baumann, Francis Bulhof und Gottfried Mergner, Oldenburg: Universität Oldenburg, 1984.

[4] *Christentum und Anarchismus. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis,* hrsg. von Jens Harms, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.

[5] Peter Heintz: *Anarchismus und Gegenwart. Versuch einer anarchistischen Deutung der modernen Welt,* Zürich: Regio Verlag, 1951.

tung und um das Interesse an einer Wiederaneignung antietatistischer – also egalitärer – Positionen im Kontext einer allgemeinen Gesellschaftstheorie.

Anzumerken ist, dass sich die Analyse auf den Zeitraum bis Anfang der 1990er konzentriert und neuere Entwicklungen ab den 2000er Jahren nicht berücksichtigt.

Die Studie versucht, Impulse zu geben und Argumente gegen die *Ausgrenzung* des Anarchismus aus der öffentlichen und wissenschaftlichen Diskussion um kulturelle Evolutionsprozesse zu finden. Der Beitrag ist aus einer Position der sympathisierenden Distanz zum Gegenstand heraus geschrieben und damit auch nicht frei von evokativen Anteilen. Es wird das Wagnis unternommen, den Anarchismus als Gesellschaftstheorie zu *rehabilitieren* und ihn fruchtbar für eine weitere analytische und historische Auseinandersetzung zu machen. Gleichsam essayistisch führt der Beitrag auf die These zu, den Anarchismus als ein wesentliches aber ausgegrenztes *Gestaltungsprinzip der kulturellen Evolution* zu betrachten, das im Laufe kultureller Selektions- und Stabilisierungsprozesse in den Hinterhof der Evolution verbannt wurde.

Unter dem Stichwort *Der Anarchismus ist tot – es lebe der Anarchismus* sollen zum Einstieg in die Diskussion drei Thesen angeführt werden, die im Mai 1984 anlässlich eines wissenschaftlichen Symposiums an der Universität Oldenburg im abschließenden Round-Table-Gespräch von dem Historiker Ulrich Linse, dem Erziehungswissenschaftler Gottfried Mergner und dem Publizisten Günter Bartsch aufgestellt wurden. Grundtenor ist dabei, dass der Anarchismus zwar einerseits als politische Organisation und organisatorische Kraft heute abgewirtschaftet hat, d. h. unzeitgemäß geworden ist, andererseits aber auch bis in die unmittelbare Gegenwart hinein seine Wirkung und Potenz in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen spürbar, nachvollziehbar und vielleicht auch zukunftsträchtig geblieben ist.

U. Linse: (. . .) „Als politische Organisation gehört der Anarchismus der Vergangenheit an, überspitzt gesagt, vielleicht gehört er eigentlich schon dem 19. Jahrhundert an. Der Anarchismus als Theorie erscheint mir durchaus noch zukunftsorientiert. Ich kann mir denken, dass alternative Bewegungen, künstlerische Avantgarden zum Beispiel, immer wieder dann, wenn sie zur Politik hin vorstoßen, mit anarchistischen Theorien arbeiten.

Aber ich kann mir eigentlich kaum mehr denken, dass sich ein sozialer Träger finden wird, so wie früher die Landarbeiter oder die Handwerker, der noch einmal eine echte anarchistische Bewegung tragen könnte. Also, dass das irgendwie der letzte Rest ist, der sozusagen in sektiererischer Form vielleicht noch Jahrzehnte weiterexistieren wird, das kann ich mir schon denken, aber nicht mehr als eine wirkliche Bewegung."

G. Mergner: (. . .) „Der Anarchismus ist als organisatorische Kraft heute und in Zukunft unbedeutend. Doch sind seine Theorien und Ideen in einigen kritischen Sozialbewegungen Allgemeingut geworden: z. B. die Forderung nach Dezentralisation von Entscheidungsbefugnis oder der Politisierung der Alltagsbedürfnisse. Ich möchte nun die Frage aufwerfen, ob die überlieferten anarchistischen Theorien für diesen Prozess der Verallgemeinerung des Anarchismus noch eine Bedeutung haben und wenn ja, welche?"

G. Bartsch: (. . .) „Ich knüpfe auch an das an, was Ulrich Linse sagt. Nach meinen Erfahrungen mit dem Anarchismus, nach dem was ich sehe und erfahre, besteht die Wirksamkeit des Anarchismus nicht mehr wie früher darin, dass er eine Organisation unterhält, so wie damals die syndikalistische Arbeiterbewegung in Deutschland ihre eigene Propaganda, ihre eigene Zeitung etc. hatte, sondern darin, dass er viele, eigentlich alle neuen Bewegungen beeinflusst, sich in sie einbringt, aber nicht unterwandert. Er hat Einfluss auf die antiautoritäre Idee, auf die Idee der Föderation, auf die Idee des Vorausnehmens der künftigen Gesellschaft, auf die eigene Lebenspraxis. Und er wirkt durch andere Gedanken, durch die von Bakunin, Kropotkin und vor allen Dingen durch Ideen, die von Proudhon stammen, wie die Ideen der Gegenseitigkeit, die der gegenseitigen Hilfe, jetzt auf diese Weise indirekt auf alle neuen Bewegungen ein, vor allem auf die Alternativbewegung. Aber als eigene Kraft, als eigene soziale Bewegung spielt der Anarchismus heute kaum noch eine Rolle. Und ich meine sogar, seine Wirksamkeit geht so weit, dass er einer eigenen Organisation gar nicht mehr bedarf, dass die eigene Organisation überflüssig wird, dass sie sogar zum Hindernis werden kann. Das ist eine ganz neue Situation, meine ich"[6].

---

[6] Heribert Baumann (Protokoll und Redaktion): *Round-Table-Gespräch: Zur Aktualität anarchistischer Tradition*, in: *Anarchismus in Kunst und Politik,* a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 163-176.

Anarchie und Anarchismus – Zur Semantik eines ideologisierten Begriffes

In seinem Buch *Anarcho-Syndicalism* (1938) beschreibt der deutsche Anarchist Rudolf Rocker den Anarchismus folgendermaßen: Er ist „kein festes, in sich geschlossenes Gesellschaftssystem, sondern eher ein bestimmter Trend in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, der im Gegensatz zur geistigen Führerschaft sämtlicher klerikaler und staatlicher Institutionen nach freier, ungehinderter Entfaltung aller Individuen und gesellschaftlicher Kräfte im Dasein strebt. Selbst Freiheit ist nur ein relativer, kein absoluter Begriff, da sie stets danach trachtet, sich zu vergrößern und weitere Kreise in vielfältigerer Weise zu erfassen. Für den Anarchisten ist Freiheit kein abstrakter philosophischer Begriff, sondern die lebendige, konkrete Möglichkeit für jedes menschliche Wesen, all seine Kräfte, Fertigkeiten und Talente, mit denen die Natur es ausgestattet hat, zu voller Entfaltung zu bringen und auf gesellschaftliche Belange zu wenden"[7].

Diesem Verständnis widerspricht jedoch seit nahezu 200 Jahren die allgemeine Meinung über Anarchisten und Anarchismus, die Johann Most, ebenfalls deutscher Anarchist Ende des 19. Jahrhunderts, in markanter Weise zum Ausdruck bringt:

„In jeder Tasche eine Bombe, angefüllt mit Dynamit, den Mordstahl in der einen, die Brandfackel in der anderen Hand – so stellt sich ein Gegner des Anarchismus in der Regel einen Anarchisten vor. Er erblickt in einem solchen einen Menschen, der, halb Narr, halb Verbrecher, nichts weiter im Sinne hat als die Ermordung eines jeden, der nicht seiner Meinung ist, und dessen Ziel der allgemeine Wirrwarr, das Chaos ist"[8].

Wenn wir uns mit der anarchistischen Bewegung befassen, dann sind es diese beiden Positionen eines Verständnisses, die uns vermutlich im Kopf begleiten werden: Auf der einen Seite der Anspruch von Anarchisten, die

---

[7] Rocker zit. nach Noam Chomsky: *Arbeit, Sprache, Freiheit. Essay & Interviews zur libertären Transformation der Gesellschaft,* in: *TRAFIK* (Mülheim), 1987, S. 30-36.

[8] Johann Most: *Der Kommunistische Anarchismus* (1889), Berlin: Libertad, 1978 (= *anarchistische texte;* 10), S. 11.

Idee der absoluten Freiheit auf ihre Fahnen geschrieben zu haben und andererseits das Bild der *öffentlichen Meinung* von Terror und Chaos.

Angesichts solcher Verwirrungen und Verirrungen ist es sinnvoll, sich dem Anarchismus vom Begriff und seiner ursprünglichen Idee her zu nähern.

Aus dem Griechischen kommend, bedeutet Anarchismus so viel wie die *Lehre von der Abwesenheit von Herrschaft* und Anarchie entsprechend einen *herrschaftsfreien gesellschaftlichen Zustand.* Im Zeitalter der Aufklärung definierte Immanuel Kant im Unterschied zur Republik (= Freiheit und Gesetz *mit* Gewalt) Anarchie als einen politischen und gesellschaftlichen Zustand von Gesetz und Freiheit *ohne* Gewalt[9].

Diese Begriffsbestimmung sollte wörtlich genommen werden und entsprechend ergeben sich daraus zwei idealtypische Merkmale des Anarchismus: Negativ formuliert bedeutet Anarchismus die Theorie und Lehre von der Abwesenheit von Herrschaft, Gewalt und sozialen Hierarchien; positiv gedeutet ergibt sich die Forderung nach individueller und kollektiver Freiheit und Selbstbestimmung.

Wenn im Folgenden von Anarchismus gesprochen wird, dann ist damit in erster Linie ein Begriff gemeint, der ab Mitte des 19. Jahrhunderts zur Selbst- und Fremdbezeichnung politisch-gesellschaftlicher Gruppierungen dient, die sich ab diesem Zeitpunkt international zu etablieren beginnen und im Kontext der Gesellschafts- und Kulturkritik sowie des Sozialismus angesiedelt sind.

Anarchismus soll verstanden werden zur Kennzeichnung einer sozialen Bewegung, wie sie im 19. Jahrhundert entstand. Anarchismus ist in diesem Sinne jedoch von Anarchie zu differenzieren. Wie Peter Ludz und Christian Meier[10] nachweisen können, hat die Semantik von Anarchie ihren Ursprung in der griechischen Antike als Begriff aus der Herrschaftsformenlehre: „Die

---

[9] Vgl. Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden,* Bd. 10: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik,* hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, A331, S. 686.

[10] Peter Ludz und Christian Meier: *Anarchie, Anarchismus, Anarchist,* in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* Bd. 1: *A-D,* hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, S. 49-109.

Wahrnehmung von *An-archie* ist also in der klassischen und direkt nachklassischen Zeit einerseits auf den führungs- bzw. regierungstechnischen Tatbestand beschränkt und verliert sich andererseits in allgemeinen Bemerkungen und Bildern von der Ungebundenheit des Lebens"[11].

Als terminus technicus dient er einem theoretischen Verständnis, nicht jedoch zur Kennzeichnung eines Gruppenbewusstseins.

Anarchie erfährt seit dieser Zeit bis Ende des 18. Jahrhunderts eine Entfaltung und Differenzierung, etwa in Form des semantischen Topos von der Verbindung von Anarchie und Despotismus, der Vorstellung von der durch Demokratie erzeugten Anarchie oder von der Anarchie als Verfallsform von Herrschaft.

Im Zuge der Aufklärung finden nun auch „Erste Anklänge eines positiven Bedeutungsgehalts"[12] statt: Anarchie wird als eine „positive Urform von Gemeinschaft und Gesellschaft gesehen"[13].

Eine bis heute nachwirkende Ausdifferenzierung in der Wortbedeutung erfährt die Anarchie jedoch erst seit der Französischen Revolution. Es findet eine Politisierung und Ideologisierung als Kampf- und Abwehrbegriff statt: „Anarchie wurde jetzt auch zum glücklichen Ort der Freiheit in der *natural society* und damit zum Parteibegriff, zur ideologisch-politischen Waffe, zum Kampfbegriff"[14].

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts hat er schließlich seine generelle Bedeutung als Ordnungsbegriff in der Verfassungs- und Staatslehre nahezu ganz verloren. Es findet nach Peter Ludz und Christian Meier[15] eine Bedeutungserweiterung, -polarisierung und -verschiebung statt.

Anarchie erhält nun die Bedeutung einer *positiven Verfassungsform,* indem alte Topoi wie etwa die Verbindung von Anarchie und Despotie aufgehoben werden. Diese Trennung ist gleichzeitig Voraussetzung für eine politische Identifikationsmöglichkeit und für eine gesellschaftliche Transformation. Die zur Politik gewordene *Anarchie* wird zum *Anarchismus.*

---

[11] Ebd., S. 52.
[12] Ebd., S. 67-68.
[13] Ebd., S. 68.
[14] Ebd., S. 72.
[15] Ebd.

Wenn Ludz und Meier am Ende ihres historisch-semantischen Überblicks zu dem Ergebnis kommen, dass im 20. Jahrhundert die Begriffe Anarchie und Anarchismus „in West wie in Ost als Abwehrbegriffe mehr oder weniger manipulativ"[16] Verwendung finden, dann deckt sich dies mit späteren Studien – z. B. mit der kommunikationstheoretischen Arbeit von Gabriele Voser[17], die die Rezeption des Anarchismus-Begriffs am Beispiel der Magazine *Spiegel* und *Weltwoche* im Zeitraum von 1968 bis 1975 untersucht – und deutet die Problematik wissenschaftlicher Untersuchungen über diesen Gegenstand an.

Mit anderen Worten: Wir haben es mit einem Thema zu tun, das über Jahrhunderte hinweg eine negativ besetzte Semantik hinsichtlich seiner philosophisch-politischen und gesellschaftlichen Legitimation aufweist, im 19. und 20. Jahrhundert zu einem ideologisierten Kampf- und Abwehrbegriff geworden ist und sich entsprechend im individuellen und kollektiven Bewusstsein verfestigt hat.

Die Distanz bei der Betrachtung des Gegenstandes *Anarchismus* fällt dementsprechend bis heute aufgrund dieser evokativen Semantik schwer.

Staat und kulturelle Evolution

Erfolgreiche Menschheitsgeschichte wird uns meist als eine geglückte Organisation staatlicher Verfasstheit dargestellt. Mehr noch: Die Geschichte der menschlichen Zivilisation, auch als kulturelle Evolution verstanden, wird in der Regel als die Geschichte von Staatenbildung beschrieben.

Staatliche Strukturen sind gleichbedeutend mit Fortschritt, mit der die Emanzipation des Menschen aus einer anarchischen, gleichsam vorgeschichtlichen Epoche glückte. Der Staat ist zu einer allgemein anerkannten gesellschaftlichen Erscheinung geworden, die allerhöchste politische Priorität besitzt und die Qualität eines sozialanthropologischen Paradigmas hat.

---

16 Ebd., S. 109.

17 Gabriele Voser: *„Anarchismus" – ein Reizwort in der öffentlichen Meinung. Erörtert anhand der Verwendung der Anarchie-Begriffe in „Spiegel" und „Weltwoche" in den Jahren 1968 und 1975*, Frankfurt a. M.: Haag + Herchen, 1982.

Ohne staatliche Ordnung verfällt soziales Leben in Chaos und Anarchie – so eine weit verbreitete Meinung. Der Staat garantiert Schutz vor inneren und äußeren Feinden, vor Willkür, garantiert aber auch Freiheit, Gleichheit, Ordnung und Rechtsverhältnisse.

Hierzu bemerkt der Soziologe Ralf Dahrendorf: „Der heterogene Nationalstaat ist eine der großen Errungenschaften der Zivilisation. Bisher zumindest ist kein anderer Rahmen gezimmert worden, in dem die Rechte aller Bürger verfasst, also formuliert und garantiert werden können. Das nationalstaatliche Gewaltmonopol ist Voraussetzung der Geltung, also der Einklagbarkeit und Erzwingbarkeit von Bürgerrechten. Insofern ist der heterogene Nationalstaat Bedingung der Möglichkeit der gesicherten Freiheit und ein Gut, das Liberale verteidigen müssen"[18].

Dies ist sozusagen die erfolgreiche Geschichte des Staates, das Bild in der Öffentlichkeit, der Marktwert des Staates. Und doch ist diese nur die *eine* Seite des *Prinzips Staat.* Nicht erst jüngste gesellschaftlich-industrielle Entwicklungen lassen Zweifel an der Nützlichkeit und Sinnhaftigkeit staatlicher Strukturen aufkommen.

Strukturelle Gewalt[19] wird zum Kennzeichen moderner Industrienationen; der *Atomstaat*[20] droht den Bürger zu entmündigen und mit dem Anspruch auf einen Sicherheitsstaat wird der Bürger zu einem *Sicherheitsrisiko*[21].

Im Juni 1986 fand in der Trägerschaft eines breiten Bündnisses verschiedener gesellschaftlicher Gruppierungen in Bielefeld ein Kongress mit dem Thema „Kein Staat mit diesem Staat"[22] statt, prangerte zunehmende Eingriffe in bürgerliche Freiheitsrechte in unserer „freiheitlich demokratischen Grund-

---

[18] Ralf Dahrendorf: *Die Zukunft des Nationalstaates*, in: *MERKUR,* Jg. 48 (1994), H. 9/10 (Sept./Okt.), S. 751.

[19] Johann Galtung: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung,* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1975.

[20] Robert Jungk: *Der Atomstaat*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.

[21] *Wir Bürger als Sicherheitsrisiko. Berufsverbot und Lauschangriff. Beiträge zur Verfassung unserer Republik,* hrsg. von Wolf-Dieter Narr, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.

[22] *Kein Staat mit diesem Staat? Freiheitsrechte, Repression und staatliche Hilfe in der Demokratie. Kongress in Bielefeld, 30. Mai-1.Juni 1986; Beiträge zur Vorbereitung,* hrsg. von Dieter Hummel u. a., Bielefeld, 1986.

ordnung" an und stellte den „massiven Ausbau des staatlichen Gewalt- und Repressionsapparates" in unserer Demokratie fest[23].

Es wird heute wieder über *Entstaatlichung*[24] nachgedacht, über neue Lebensentwürfe jenseits staatlicher Ordnung[25] und über *Staatsillusionen:* „Die *Staatsillusionen* über die Fähigkeit und Bereitschaft des Staatsapparates, die durch das chaotische Agieren der Einzelkapitale verursachten Verwüstungen zu kompensieren, müssten eigentlich zerstoben sein. Nicht staatliche Vernunft, sondern die ökologische Widerstandsbewegung hat hier lebenserhaltende Entscheidungen erzwungen, die der Legende nach vom Staat hätten getroffen werden müssen"[26].

Auf einen weiteren Aspekt des Misstrauens gegenüber dem Staat macht Walter Rüegg im Vorwort zur Neuausgabe von Ernst Cassirers *Der Mythus des Staates*[27] aufmerksam: „Je mehr sich der moderne Staat über den Erdball ausbreitet, je stärker er in das Leben des Einzelnen eingreift, umso mehr zeigt er die Fratze irrationaler Macht"[28].

Staat – Macht – Herrschaft

Damit sind wir an einem zentralen Punkt, der Kritik am Staat – sprich: Etatismus –, angekommen: Die historische und aktuelle Frage ist die nach politischer Macht und Herrschaft, nach ihren Ursprüngen, nach dem Verhältnis von Staat und Herrschaft. Nach der Definition von Franz Oppenheimer als soziologischer Begriff ist der Staat „seiner Entstehung nach ganz und seinem Wesen nach auf seinen ersten Daseinsstufen fast ganz eine gesellschaftliche Einrichtung, die von einer siegreichen Menschengruppe einer

---

23 Ebd., S. 1.

24 Thomas Schmid*: Gemeindefreiheit. Über die Kontinuität einiger staatsabgeneigter Traditionen*, in: *Entstaatlichung,* hrsg. von Thomas Schmid, Berlin: Wagenbach, 1988, S. 117-136.

25 Walter-Archeion Moritz: *Die Utopie hat begonnen. Die Bedeutung der Landkommunebewegung für eine humane technologische Gesellschaft,* Alpen: Zero, 1979.

26 Christian Sigrist: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas* (1967), Frankfurt a. M.: Syndikat, 1979 (Neuauflage), S. XIX.

27 Ernst Cassirer: *Der Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (1949), Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch, 1985.

28 Walter Rüegg: *Vorwort*, in: Cassirer: *Der Mythus des Staates*, a. a. O. (vgl. Anm. 27), S. 6.

besiegten Menschengruppe aufgezwungen wurde, mit dem einzigen Zwecke, die Herrschaft der ersten über die letzte zu regeln und gegen innere Aufstände und äußere Angriffe zu sichern. Und die Herrschaft hatte keinerlei andere Endabsicht als die ökonomische Ausbeutung der Besiegten durch die Sieger"[29].

Diese Definitionsrichtung findet sich auch, eingekleidet in die Klassenkampftheorie und den historischen Materialismus, bei Friedrich Engels in seiner Schrift über den *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*[30] sowie darauf aufbauend bei W. I. Lenin in *Staat und Revolution*[31]. Als Kernthese hierzu sei Engels zitiert:

„Der Staat ist also keineswegs eine der Gesellschaft von außen aufgezwungene Macht; ebenso wenig ist er die *Wirklichkeit der sittlichen Idee, das Bild und die Wirklichkeit der Vernunft,* wie Hegel behauptet. Er ist vielmehr ein Produkt der Gesellschaft auf bestimmter Entwicklungsstufe; er ist das Eingeständnis, dass diese Gesellschaft sich in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickelt, sich in unversöhnliche Gegensätze gespalten hat, die zu bannen sie ohnmächtig ist. Damit aber diese Gegensätze, Klassen mit widerstreitenden ökonomischen Interessen, nicht sich und die Gesellschaft in fruchtlosem Kampf verzehren, ist eine scheinbar über der Gesellschaft stehende Macht nötig geworden, die den Konflikt dämpfen, innerhalb der Schranken der *Ordnung* halten soll; und diese, aus der Gesellschaft hervorgegangene, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht ist der Staat."[32]

Einen heute in der Forschung immer wichtiger werdenden Ansatz zur Erklärung des Zusammenhangs von *Herrschaft und Staat* bieten die Anthropologie und Ethnologie (in Verbindung mit der Archäologie[33]). So kommt

---

[29] Franz Oppenheimer: *Der Staat. Eine soziologische Studie* (1907), Berlin: Libertad, 1990 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* 2), S. 15.

[30] Friedrich Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen* (1884), Berlin (Ost): Dietz, 1964.

[31] Wladimir I. Lenin: *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution* (russ. 1918; dt. 1919), in: W. I. Lenin: *Werke,* Bd. 25: *Juni-September 1917,* Berlin: Dietz, 1960, S. 393-507.

[32] Friedrich Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates,* a. a. O. (vgl. Anm. 30), S. 190-191.

[33] Erste Forschungsergebnisse hierzu legte der amerikanische Völkerkundler und Kulturanthropologe Lewis H. Morgan als Privatgelehrter Ende des 19. Jahrhunderts mit seiner Studie

der nordamerikanische Anthropologe Elmar R. Service in seiner evolutionstheoretischen Untersuchung über die *Ursprünge des Staates und der Zivilisation*[34] zu dem Schluss, dass die Ursprünge politischer Herrschaft „im Wesentlichen in der Institutionalisierung einer zentralisierten Führungsinstanz liegen"[35].

Anders als der Soziologe Oppenheimer kann Service feststellen, dass politische Herrschaft in ihrer Urform nicht deshalb entstand, „um eine andere Klasse oder Schicht der Gesellschaft, sondern um *sich selbst* zu schützen – indem sie sich in ihrer Rolle als Wahrerin des gesellschaftlichen Ganzen legitimierte"[36].

Dieses Phänomen, diese Genese politischer Herrschaft im Zusammenhang mit staatlichen Strukturen, untersuchte Service für die sechs primären Zivilisationen (Mittelamerika, Peru, Ägypten, Mesopotamien, Indus-Tal, China) sowie für einige sogenannte *primitive Staaten.* Zusammenfassend stellt er eingangs fest: „Als ich mit der Arbeit begann, ging ich wie selbstverständlich von der üblichen Annahme aus, dass der Aufstieg der Zivilisation gleichbedeutend ist mit dem Entstehen des Staates – letzterer verstanden als ein auf physischer Gewalt basierender Repressionsmechanismus. Ich bin auch immer noch der Meinung, dass diese Definition des *Staates* sinnvoll auf *manche modernen primitiven Gesellschaften* anzuwenden ist. Dagegen habe ich festgestellt, dass die genannten Charakteristika des Staates zwar vereinzelt bei manchen *archaischen Zivilisationen* auftauchen, für die meisten von diesen jedoch nicht typisch sind. Mir ist klar geworden, dass der Staat als repressive Gewalt kein für die Definition archaischer Zivilisationen geeigneter Begriff ist; weder beschreibt er die Entstehung der Zivilisation, noch gibt er ein Identifizierungskriterium für Zivilisation ab"[37].

Die Urgesellschaft (engl. 1877, dt. 1891) vor, die Friedrich Engels zentral bei seiner Untersuchung über den *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884) beeinflusste; zur Kritik an Morgan vgl. Gordon Childe: *Soziale Evolution,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

[34] Elmar R. Service: *Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Prozess der kulturellen Evolution* (engl. 1975), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

[35] Ebd., S. 12.

[36] Ebd., S. 13.

[37] Ebd., S. 11.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt der Münsteraner Soziologe Christian Sigrist aufgrund seiner sozialanthropologischen Studie *Regulierte Anarchie*[38]: „Entgegen allen Versuchen, Herrschaft zur Elementarstruktur aller menschlichen Gesellschaften zu hypostasieren, wird hier die Position vertreten, dass als Elementarformen menschlicher Vergesellschaftung Gleichheit, Gegenseitigkeit, Kooperation, Solidarität, Opposition, Normativität zu begreifen sind – dass politische Herrschaft aber nicht zu ihnen gehört"[39]. In diesem Sinne spricht er auch von einem *primären Egalitarismus*[40] als Urform gesellschaftlicher und sozialer Realität, liefert Belege für die Funktionalität herrschaftsfreier und staatenloser gesellschaftlicher Zustände (für afrikanische Gesellschaften) und bietet einen Beitrag gegen die These von der *Universalität von Herrschaft*[41]. Es ließen sich noch eine Vielzahl weiterer Untersuchungen zum Beleg einer *Anthropologie der Anarchie* hinzuziehen[42] und auch die Diskussion von Herrschaftszusammenhängen[43] allgemeiner Art könnten zur weiteren Klärung beitragen, jedoch würde ein solches Vorhaben den Rahmen dieser kleinen Schrift überschreiten.

---

38 Sigrist: *Regulierte Anarchie,* a. a. O. (vgl. Anm. 26).

39 Ebd., S. XII.

40 Ebd., S. XV.

41 In diesem Zusammenhang muss auch der Geograph und anarchistische Sozialphilosoph Peter Kropotkin erwähnt werden, der mit seiner Studie *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (1902) erstmals den wissenschaftlichen Versuch unternahm, egalitäre und kooperative Sozialstrukturen in der Geschichte nachzuweisen und auf diesem Gebiet zu den Pionieren zählt. In Deutschland ist es Henning Ritter gewesen, der diesen Text 1975 erstmals wieder in einer wissenschaftlich edierten und kommentierten Ausgabe publizierte; siehe Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt,* deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer, mit einem Nachwort neu herausgegeben von Henning Ritter, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1975.

42 Vgl. Pierre Clastres: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie* (franz. 1974), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976; *Gesellschaften gegen den Staat,* hrsg. von Peter Peterson, in: *TRAFIK – Internationales Journal zur libertären Kultur und Politik* (Mühlheim), Nr. 27 (1988); Harold Barclay: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie* (engl. 1982), Berlin: Libertad, 1985 (= *Edition Schwarze Kirschen;* 6).

43 Vgl. Hans Haferkamp: *Soziologie der Herrschaft. Analyse von Struktur, Entwicklung und Zustand von Herrschaftszusammenhängen,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983 (= *Studienbücher zur Sozialwissenschaft;* 48); Karl Otto Hondrich: *Theorie der Herrschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973; Horst Günther: *Freiheit, Herrschaft und Geschichte. Semantik der historisch-politischen Welt,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

Der libertär-marxistische Ethnologe und Soziologe Christian Sigrist (1935-2014).
Foto 05.09.2010 von Volker Pade (Freundeskreis Paul Wulf).

Für den Anarchismus als Theorie und soziale Bewegung formulierte eine Anthropologie vor allem Peter Kropotkin in seinem Buch *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*[44], das er als Kampfschrift gegen die sozialdarwinistische Auffassung vom Daseinskampf („alles Leben bedeutet Kampf, Kampf ums Dasein"), aber auch als konsequente Fortsetzung von Charles Darwins Thesen zur Evolution verstand. Kropotkin entwickelte in diesem populärwissenschaftlichen Werk sozialhistorisch die *gegenseitige Hilfe* als dominantes Element der Evolution, d. h. sowohl in der Tier- als auch in der Menschenwelt. Hauptansatzpunkt ist, dass er die These der Sozialdarwinisten vom Kampf um die Existenzmittel bei Tieren und Menschen gegen ihre eigene Art als falsch zu widerlegen versucht. Die Erfahrungen, die ihn zu dieser Annahme kommen ließen, sammelte er auf seinen früheren ausgedehnten geologisch-biologischen Expeditionen nach Asien, über die er schreibt:

„Sie lehrten mich frühzeitig verstehen, welch überwiegende Bedeutung das von Darwin als *die natürlichen Hemmnisse gegen die Übervölkerung* bezeichnete Moment hat im Verhältnis zu dem Kampfe um die Existenzmittel zwischen Individuen der gleichen Art, einem Kampfe, der hie und da in einem gewissen Umfange statt hat, aber niemals die Bedeutung des ersten Moments erreicht. Spärliche Verteilung von Lebewesen auf weitem Raum, Untervölkerung und nicht Übervölkerung war das deutliche Charakteristikum jenes ungeheuren Teiles der Erde – Nordasiens –, und so regten sich damals in mir ernsthafte Zweifel – die nachfolgende Studien bestätigten – an der Wirklichkeit jenes furchtbaren Kampfes um Nahrung und Leben innerhalb jeder Spezies, der für die meisten Darwinisten ein Glaubensartikel war und nach ihnen eine ausschlaggebende Rolle in der Entwicklung neuer Arten spielte."[45]

Ideengeschichte des Egalitarismus

Fragt man nun nach dem Verbleib dieses *Egalitarismus* – in Anlehnung an Christian Sigrist und seiner These vom primären Egalitarismus[46] bei Stam-

---

[44] Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, a. a. O. (vgl. Anm. 41).
[45] Ebd., S. 12-13.
[46] Sigrist: *Regulierte Anarchie,* a. a. O. (vgl. Anm. 26), S. XV.

mesgesellschaften, könnte man hier von einem sekundären Egalitarismus als insulare Widerstandsform in sekundären Zivilisationen sprechen – im nachchristlichen Abendland, muss man sich zunächst der Diskussion um Utopien als realexistierende Orte oder literarische und politische Phantasien zuwenden, die diese Erscheinungen unter Begriffen wie *politische Utopien, Sozialutopien* oder *Frühkommunismus* aufarbeitet.

Einen marxistischen und populärwissenschaftlichen Versuch, die Geschichte des Kommunismus mit ihren Vorläufern zu rekonstruieren liefert Karl Kautsky mit seinem Werk *Vorläufer des neueren Sozialismus*[47]. Schwerpunkt seiner Untersuchung, die jedoch nicht als Beitrag zur Forschung zu werten ist, sondern eher einen populären Aufklärungscharakter hat, ist das Mittelalter mit seinen verschiedenen frühsozialistischen Modellen. Zur Sprache kommen u. a. Thomas Müntzer, die Wiedertäufer, die Taboriten sowie italienische und englische Formen eines sogenannten *vormarxistischen Sozialismus*[48]. Eine weitere frühe Studie, die auch als Forschungsbeitrag zu werten ist, ist die Untersuchung von Georg Adler[49] über die *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart.* Eine moderne philosophische Interpretation der Geschichte der *Sozialutopien* liefert Ernst Bloch als 36. Kapitel von *Das Prinzip Hoffnung*[50]. Schließlich kann auch die Studie von Rolf Schwendter *Utopie – Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff*[51] als Beleg aufgeführt werden.[52]

---

[47] Karl Kautsky*: Vorläufer des neueren Sozialismus,* Bd. 1: *Kommunistische Bewegungen im Mittelalter* und Bd. 2: *Der Kommunismus in der deutschen Reformation,* Berlin/Bonn: Dietz 1976 (erstmals 1896).

[48] *Vormarxistischer Sozialismus,* hrsg. von Manfred Hahn, Frankfurt a. M.: Athenäum Fischer, 1974.

[49] Georg Adler: *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart,* 1. Teil: *Bis zur Französischen Revolution,* Leipzig: Verlag von C.L. Hirschfeld, 1899.

[50] Ernst Bloch*: Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien* (1959), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

[51] Rolf Schwendter*: Utopie – Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff*, Berlin: Edition ID-Archiv, 1994.

[52] Die Begrifflichkeit bei dieser Diskussion ist dabei insgesamt jedoch eher heterogen: Was Karl Marx und Friedrich Engels zur Unterscheidung ihres *wissenschaftlichen Sozialismus* als *kritisch-utopischen Sozialismus und Kommunismus* (1848) bezeichnen, wird von Hahn als *Vormarxistischer Sozialismus* (1974), von Frits Kool und Werner Krause als *Die frühen Sozialisten* (1967), von Bloch als *Sozialutopien* (1959) tituliert.

Die Formen und Modelle dieser egalitär-libertären Utopien sind dabei ebenso vielfältig wie unübersichtlich und bewegen sich im Spektrum von revolutionären Pamphleten[53] mit zeitloser politischer Bedeutung und Brisanz, kommunitären Dorfgemeinschaften, die aus einem Traditionalismus heraus Macht und Herrschaft minimieren[54], frühkommunistischer Bewegungen mit politischen Zielen, die jedoch oftmals nur von kurzer Dauer waren[55], mehr oder weniger erfolgreichen sozialen Experimenten in Form von alternativen Wohn- und Wirtschaftsformen der Gegenwart[56] oder von utopischen Romanen mit dem literarischen Blick in eine staatenlose und herrschaftsfreie Zukunft[57].

Einen ersten Versuch der Systematisierung dieser egalitären Ansätze der letzten zweitausend Jahre (ohne etatistische Utopien wie Thomas Morus *Utopia* oder Campanellas *Sonnenstaat*) besorgte 1925 der Historiker Max Nettlau mit dem ersten Band seiner *Geschichte der Anarchie* mit dem Titel *Der Vorfrühling der Anarchie*[58]. Auch wenn diese Untersuchung eher den fragmentarischen Charakter einer egalitären Theorie- und Praxisgeschichte hat, so dokumentiert sie doch eindeutig ihr Vorhandensein und deutet eine Genese hin zum modernen Anarchismus an.

---

53 Z.B. Étienne de La Boétie: *Von der freiwilligen Knechtschaft* (franz. ca. 1548), in der Übersetzung von Gustav Landauer, hrsg. und mit einem Vorwort von Ulrich Klemm, Frankfurt: Trotzdem, 2009.

54 Z.B. Karl-Ludwig Schibel: *Das alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter,* Frankfurt a. M.: Sendler, 1985.

55 Z.B. Hugo Hillquit: *Der utopische Sozialismus und die kommunistischen Versuche in den Vereinigten Staaten Nordamerikas*; in: Hugo Lindemann und Morris Hillquit: *Vorläufer des neueren Sozialismus,* Bd. IV, Berlin/Bonn-Bad Godesberg: J.H.W. Dietz Nachf., 1977.

56 Z.B. James Horrox: *Gelebte Revolution. Anarchismus in der Kibbuzbewegung* (engl. 2009), Heidelberg: Graswurzelrevolution, 2021.

57 Z.B. Etienne Cabet *Reise nach Ikarien* (franz. 1839), *Materialien zum Verständnis von Cabet,* zusammengestellt von Alexander Brandenburg und Ahlrich Meyer, Berlin: Karin Kramer, 1979 (= *Bibliothek der Utopien*); William Morris: *Kunde von Nirgendwo. Eine Utopie der vollendeten kommunistischen Gesellschaft und Kultur aus dem Jahre 1890,* mit einem Vorwort von Wilhelm Liebknecht, neu herausgegeben von Gert Selle, Reutlingen: Trotzdem, 1980.

58 Max Nettlau: *Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahr 1864* (1925), Werkausgabe; hrsg. von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad, 2019 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* Bd. 9).

Eine erste systematische Studie zur Ideen- und Sozialgeschichte kommunitärer Lebens- und Arbeitsformen in der mittelalterlichen Dorfgemeinschaft und den nordamerikanischen Siedlergemeinden des 19. Jahrhunderts legt 1985 Karl-Ludwig Schibel vor.[59] Seine Absicht ist die Rekonstruktion kommunitärer Verfasstheit als *gesellschaftliches Gestaltsprinzip* sowie der Nachweis, dass diese Kommunebewegungen mehr als nur *Vorläufer-Modelle* des modernen Sozialismus sind, wie von Karl Kautsky[60] angenommen.

Mit dem Entstehen des Feudalismus und des modernen Nationalstaates verschwanden zusehends ursprüngliche kommunitäre Vergesellschaftsformen aus dem Alltag und siedelten sich in gesellschaftlichen Nischen an. Beispielsweise verschwand weitgehend in Mitteleuropa mit dem Bauernkrieg die Kommune als Vergesellschaftungsform. In den USA dagegen, wo die *Community* als politisches Prinzip eine lange Tradition hat,[61] verlor diese jedoch erst an Bedeutung mit Zunahme einer „erstarkenden Zentralgewalt und der Durchsetzung fabrikkapitalistischer Produktionsformen"[62].

Für die mitteleuropäische Bauern- und Dorfkultur des Mittelalters weist Schibel[63] – analytisch-systematisch betrachtet – eine adäquate Entwicklung nach[64]: Das Spätmittelalter ist geprägt durch den Kampf der Bauern gegen eine neue Territorialherrschaft. Damit wird für Europa im 16. Jahrhundert ein Bruch vollzogen, der genossenschaftliche, selbstverwaltete und herrschaftsarme gesellschaftliche Strukturen zurückdrängt bzw. vernichtet. Die letzten öffentlichen Refugien des Egalitarismus werden vom neuen Etatismus okkupiert und durch Formen institutionalisierter, zentralisierter und monopolisierter Macht- und Kontrollinstanzen ersetzt. Zusammenfassend für den Niedergang egalitärer Vergesellschaftung stellt Schibel fest:

---

59 Siehe Schibel: *Das alte Recht auf die neue Gesellschaft,* a. a. O. (vgl. Anm. 54).

60 Karl Kautsky*: Vorläufer des neueren Sozialismus,* Bd. 2: *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (1896), Berlin/Bonn: Dietz, 1976.

61 Vgl. *Entstaatlichung. Neue Perspektiven auf das Gemeinwesen*, hrsg. von Thomas Schmid, Berlin: Wagenbach, 1988.

62 Schibel: *Das alte Recht auf die neue Gesellschaft,* a. a. O. (vgl. Anm. 54), S. 11.

63 Ebd.

64 Vgl. Werner Rösener: *Die Bauern in der europäischen Geschichte,* München: C.H. Beck, 1993.

„Die alten Formen wurden nicht einfach durch die neuen ersetzt, sondern den Subjekten wurde die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, als Grundlage des sozialen Zusammenhangs, ausgetrieben, bis sie als isolierte Untertanen und dann als Bürger eines Staates, als Gläubige einer Amtskirche, als abhängig Arbeitende eines Unternehmens ohne diese zentralisierten Institutionen gar nicht mehr lebensfähig waren"[65].

Anders ausgedrückt: *Die Neuzeit erfordert neue Strukturen egalitärer Vergesellschaftung, sozusagen militantere und mit einer größeren Überlebenschance.* Kommunitäre Formen, wie sie sich noch in der Vergangenheit – z. B. im Mittelalter – behaupten konnten, werden in der Neuzeit nicht überlebensfähig.

Anarchismus als Konzept einer Gegengesellschaft und als Organisationstheorie

Der Sprung in die gesellschaftliche Praxis gelingt dem Anarchismus jedoch nur selten im großen Maßstab. Erfolgreicher ist er dagegen als ein auf *das Subjekt von Geschichte bezogenes Lebensprinzip und Leitbild.* So ist es heute auch nicht die gesellschaftliche Praxis, die primär überzeugen kann – da sie nicht oder nur selten stattfindet, sondern die *Vision einer herrschaftsfreien Gesellschaft* als Alternative zu real existierenden autoritären Verhältnissen und Zuständen[66]. Dieses Dilemma des Anarchismus begleitet ihn heute mehr denn je, obgleich er als gesellschaftliche und philosophische Leitidee seit den 1960er Jahren eine neue Akzeptanz und Resonanz gefunden hat:

- Ernst Friedrich Schumachers *Rückkehr zum menschlichen Maß* als *Alternative für Wirtschaft und Technik*[67] leitet unter dem Slogan *Small is Beautiful* eine Tendenzwende im Planungsdenken ein;

---

65 Schibel: *Das alte Recht auf die neue Gesellschaft,* a. a. O. (vgl. Anm. 54), S. 268.

66 Zur Bedeutung des Begriffes *Anarchie* für sich als Anarchisten selbst bezeichnende Menschen, vergleiche die Befragung anlässlich der *Libertären Tage 1993* in Frankfurt a. M. in: *Libertäre Tage, Ostern 1993 in Frankfurt. Dokumentation,* hrsg. vom Anarchistischen Forum Frankfurt, Frankfurt a. M. 1994 (online).

67 Ernst Friedrich Schumacher*: Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik* (engl. 1973), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.

- in den letzten Jahren wird zunehmend – und nicht von Anarchisten – die *Entstaatlichung* als *Neue Perspektive für das Gemeinwesen* gesehen[68] und die Grenzen des Staates neu unter dem Motto *Kein Staat mit diesem Staat*[69] diskutiert;
- die Diskussion um Theorie und Praxis der sogenannten alternativen Ökonomie[70] seit den 1960er Jahren trägt die Idee der Selbstverwaltung und Genossenschaftsökonomie des Anarchismus bzw. des utopischen Sozialismus weiter;
- die Diskussion um die *Rückkehr in die Gemeinschaft*[71] und die Diskussion um neue Formen des Zusammenlebens in der Stadt vor dem Hintergrund der zunehmenden Vereinzelung des urbanen Menschen sind originär im Anarchismus unter dem Stichwort der *gegenseitigen Hilfe* angelegt;
- der anarchistische Gesellschaftsbegriff findet bewusst in neue Politikmodelle Eingang und hat in den USA beispielsweise als *Anarchokapitalismus* mit der erfolgreichen Bewegung der *Libertarians* ein Politik- und Wirtschaftsverständnis entwickelt, das zwischen Individualanarchismus, Liberalismus und Konservatismus angesiedelt ist und mit dem amerikanischen Ökonom Murray Rothbard eine internationale Leitfigur hat[72]. In Deutschland wird seit Mitte der 1980er Jahre der *Demokratische Sozialismus* auch unter der Perspektive des *libertären Sozialismus* diskutiert[73] und schließlich finden wir auch bei den *Grünen* mit ihrer Politik einer direkten Demokratie anarchistische Politikelemente;
- die sogenannte *Gegen-* oder *Subkultur,* wie sie sich seit den 1960er Jahren in einer kaum überblickbaren Vielfalt weltweit entwickelt hat[74],

---

68 Siehe *Entstaatlichung*, a. a. O. (vgl. Anm. 61).

69 Siehe *Kein Staat mit diesem Staat?,* a. a. O. (vgl. Anm. 22).

70 Vgl. *Die Mühen der Berge. Grundlegungen zur alternativen Ökonomie,* Teil 1: *Materialien der AG SPAK72,* hrsg. von Rolf Schwendter, München: AG SPAK, 1986; Ebd., Teil 2: *Materialien der AG SPAK73,* München 1986, hrsg. von Rolf Schwendter; *Materialien zur Alternativen Ökonomie. 1. Materialien der AG SPAK 19,* hrsg. von Rolf Schwendter, München: AG SPAK, 1976.

71 Dieter Korczak: *Rückkehr in die Gemeinschaft. Kleine Netze: Berichte über Wohnsiedlungen,* Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch, 1981.

72 Ulrike Heider: *Die Narren der Freiheit. Anarchisten in den USA heute,* Berlin: Karin Kramer, 1992.

73 Cantzen: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft,* a. a. O. (vgl. Anm. 2).

74 Vgl. *Gegenkultur – von Woodstock bis Tunix – von 1969 bis 1981,* hrsg. von Jens Gehret, Asslar: MarGis, 1985 (3. Aufl.); Walter Hollstein: *Die Gegengesellschaft. Alternative Lebensformen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1981.

transportiert nicht nur bewusst oder unbewusst in vielen Fällen die anarchistische Gesellschafts- und Beziehungsvision als ein neues Lebensgefühl in das Zeitalter der *Postmoderne,* sondern wird ab Mitte der 60er Jahre in weiten Teilen zum Träger und Animateur eines *Neuen Anarchismus*[75], von dem aus Impulse auf die kurz darauf folgenden Studentenunruhen in Kalifornien, Paris, Berlin, etc. ausgehen;

- schließlich dürfen in diesem Zusammenhang auch das *Enfant terrible* der Wissenschaftstheorie, Paul Feyerabend, sowie sein deutscher Kollege, der Philosoph, Ethnologe und Kulturhistoriker Hans Peter Duerr nicht unerwähnt bleiben, die sich mit dem Axiom von *Wider den Methodenzwang*[76] für einen erkenntnistheoretischen Pluralismus *(Dadaismus)* im öffentlich-gesellschaftlichen sowie im wissenschaftlichen Diskurs aussprechen und Rationalität nur als eine mögliche und zudem suspekte Form von Bewusstheit und Erkenntnisgewinnung sehen. P. Feyerabend spricht von einem *Erkenntnistheoretischen Anarchismus*[77] (1976), wobei Vernunft und Rationalität nur ein möglicher Maßstab unseres Denkens sein können, denn schließlich habe noch niemand bewiesen, so eine These von P. Feyerabend, „dass Wissenschaft besser als Hexerei sei und dass die Wissenschaft rational vorgehe."[78]

Ohne dass diese Aufzählung vollständig sein kann und will – sie hat fragmentarischen und exemplarischen Charakter –, soll damit angedeutet werden, dass auf verschiedenen praktischen und theoretischen Ebenen der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung anarchistische Organisationselemente zum Tragen kommen und als Alternative Eingang in die öffentliche Diskussion finden.

Wie weitreichend dabei die Idee der *Gegenseitigen Hilfe* auch in der staatlichen Reformdiskussion bereits Fuß gefasst hat, verdeutlicht ein Bei-

---

[75] Zum Beispiel Roel van Duyn [Dujn]: *Die Botschaft eines weisen Heinzelmännchens. Das politische Konzept der Kabouter* (niederländisch 1969), Wuppertal: Jugenddienst-Verlag, 1971; Rudolf de Jong*: Provos und Kabauter* (engl. 1971), in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand,* hrsg. von Hans-Peter Duerr, Bd. 2, Berlin: Karin Kramer, 1977, S. 199-222.

[76] Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (engl. 1975), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.

[77] Ebd.

[78] Ebd., S. 132.

trag des Soziologen Jürgen Nowak in der 1989 von der Friedrich-Ebert-Stiftung herausgegebenen Zeitschrift *Die Neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte* über eine *ökologische Theorie des Sozialstaates*[79]. Verarbeitet zu einer ökologischen Sozialstaatsstrategie finden sich hier größtenteils die Annahmen und Prämissen einer libertären Vergesellschaftungstheorie wieder. Zusammenfassend fordert J. Nowak in diesem Sinne[80]:

ÖKOLOGISCHE LEITLINIEN

Sozial-öko-demokratische	**statt**	**konservative Positionen**
Solidarische Sozialpolitik	statt	Subsidiaritätspolitik
Vergesellschaftung	statt	Privatisierung
Gegenseitige Hilfe	statt	individueller Selbsthilfe
Lebensgemeinschaft	statt	(bürgerlicher) Kleinfamilie
Soziale Grundsicherung	statt	subsidiärer Sozialhilfe
Strategie der Kleinen Netze	statt	Wohlfahrtskonzern-maximierung
Dezentrale Selbstverwaltung	statt	zentraler Hierarchie
Bezahlte Sozialhelfer/innen	statt	ehrenamtlicher Laienhelfer
Professionelle Sozialarbeit	statt	Selbsthilfeforderung
Ganzheitliche Lösungen	statt	Fragmentierungen
Einklagbarer Rechtsanspruch	statt	karitativen Wohlverhaltens
Soziale Vernetzung	statt	isolierender Vereinzelung

FAZIT

Ökologischer Sozialstaat	**statt**	**eines liberalen Nachtwächterstaates**

[79] Jürgen Nowak*: Gegenseitige Hilfe statt Selbsthilfe. Plädoyer für eine ökologische Theorie des Sozialstaates*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte,* Jg. 36 (1989), Nr. 1 (Januar), S. 49-55.
[80] Ebd., S. 54.

Ein Problem wird hierbei jedoch deutlich: J. Nowak vereinnahmt die Elemente einer libertären Vergesellschaftung für einen Ansatz des *Ökologischen Sozialstaates,* d. h. egalitäre bzw. antietatistische Systemelemente werden auf ein hierarchisch-etatistisches System übertragen. Anders ausgedrückt: Der *liberale Nachtwächterstaat* soll mit egalitär-antietatistischen Systemelementen zu einem *Ökologischen Sozialstaat* reformiert werden. Dies scheint mir zweifelhaft und in der Logik paradox zu sein: Denn entweder führen libertäre Systemelemente wie *Lebensgemeinschaft, Kleine Netze, Dezentrale Selbstverwaltung, Ganzheitliche Lösungen, Soziale Vernetzungen, Gegenseitige Hilfe* zur Aufhebung staatlicher Strukturen, da sie hierarchischen Machtstrukturen widersprechen, aber diese gleichsam konstituierend für jeden Staat sind[81], oder sie werden in ihrer Wirkung von der Dominanz und Potenz des hinter einem *Ökologischen Sozialstaat* stehenden Etatismus paralysiert und gleichsam zur potemkinschen Systemfassade.

Egal, ob *Nachtwächter* oder *sozial-ökologisch,* Staat bleibt Staat und gehorcht im Sinne von Immanuel Kant[82] dem Prinzip von *Gewalt mit Freiheit und Gesetz* (= Republik) und unterscheidet sich signifikant von der anarchistischen Kombination von *Gesetz und Freiheit ohne Gewalt* (= Anarchie).

Zweifellos kann dieser Trend nun nicht als der *Neue Anarchismus* bezeichnet werden, da seinen Trägern in vielen Fällen die bewusste und beabsichtigte *politische Identifikation mit der Geschichte und Theorie des Anarchismus* fehlt. Andererseits finden hier aber auch unter einem anderen Vorzeichen libertäre Elemente Eingang in die gesellschaftliche Realität und Auseinandersetzung, die von Anarchisten seit jeher eingeklagt und gefordert werden.

So erscheint es sinnvoll und notwendig, den Anarchismus unter der Perspektive der *Organisationstheorie* in gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht neu zu diskutieren. Dies erfolgt vor allem in England und den USA seit den 1960er Jahren mit der Leitidee eines *Pragmatischen Anarchismus.* Colin Ward nennt in diesem Zusammenhang[83] vier Orga-

---

[81] Vgl. Roman Herzog*: Allgemeine Staatslehre*, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1971.

[82] Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik,* a. a. O. (vgl. Anm. 9).

[83] Colin Ward: *Der Anarchismus als Organisationstheorie* (engl. 1966), in: *Der Anarchismus,* hrsg. von Erwin Oberländer, Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1972, S. 403-422.

nisationsparameter des Anarchismus, die er mit *freiwillig, funktionsgerecht, zeitlich begrenzt und klein* beschreibt.

Ähnliche Bekenntnisse zum Anarchismus als einer Organisationstheorie finden wir auch in jüngster Zeit bei Horst Stowasser. Er schreibt:

„Es mag manche überraschen, dass es so etwas überhaupt gibt: anarchistische Organisationstheorie. Das widerspricht jener verbreiteten Auffassung, in welcher Anarchie – diffamierend wie wohlwollend – als organisationsfeindlich, ordnungswidrig und strukturverneinend verstanden wird. Dabei ist Anarchie sehr wohl eine strukturierte Ordnung mit spezifischer Organisation. Ich meine sogar, dass die Organisationsmodelle des Anarchismus mit das Spannendste und Vielversprechendste sind, was er heute zu bieten hat.“[84]

Als *Ordnungsbegriff* stammt der Terminus *Anarchie* – um hier die von H. Stowasser verwendete Definition von Anarchie als eine *strukturierte Ordnung* zu präzisieren – aus der Staatsrechtslehre und Rechtsphilosophie und ist vor dem Verhältnis von Staat und Herrschaft zu sehen. Der Staat wird in der allgemeinen Staatslehre als Herrschaftsträger definiert[85], von dem *Staatsgewalt* ausgeht[86]. Für den Verfassungsrechtler und früheren Bundespräsidenten Roman Herzog ist unbestreitbar, „dass die Herrschaftsausübung als solche auch bei einer ganz unvoreingenommenen Betrachtung eine der wesentlichsten Varianten staatlicher Aktivität darstellt und dass die Verfügung über die sächlichen Voraussetzungen solcher Herrschaftsausübung auch heute noch eines der zentralen Merkmale des Staatsapparats ist.”[87]

Aus der Sicht der Staatsrechtslehre ist die Anarchie zunächst als ein wertneutraler Begriff zu werten, der gleichberechtigt neben anderen Staats- und Herrschaftsformen steht. Das entscheidende Unterscheidungsmerkmal ist der Bezug zur Machtausübung bzw. zur Staatsgewalt. Gehen wir von dem für Staatsformen konstitutiven Element der Herrschaft aus, dann bedeutet *Monarchie* Alleinherrschaft und *Oligarchie* Cliquenherrschaft.

---

[84] Horst Stowasser: *Anarchismus als Organisationsmodell der Vernetzung, in: Christentum und Anarchismus,* hrsg. von Jens Harms, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988, S. 275.

[85] Herzog: *Allgemeine Staatslehre, a.* a. O. (vgl. Anm. 81).

[86] Reinhold Zippelius*: Allgemeine Staatslehre. Ein Studienbuch*, München: C.H. Beck, 1978 (6. Aufl.).

[87] Herzog*: Allgemeine Staatslehre*, a. a. O. (vgl. Anm. 81), S. 103.

Als *Polyarchie* wird ein Zustand beschrieben, bei dem die Herrschenden gegenüber den Beherrschten in der Mehrheit sind; ein Sonderfall dazu ist die *Panarchie,* bei der alle herrschen. Was bleibt, ist ein Zustand der Abwesenheit von Herrschaft, also die Anarchie[88]. Zweifellos hat die Anarchie hierbei staatsrechtlich eine Sonderstellung, da sie die einzige Form ist, die ohne Herrschaftsausübung auskommen will. Der ehemalige Justizsenator, Rechtsphilosoph und Strafrechtler Ulrich Klug bemerkt zu dieser Sonderrolle*:*

„Er (der Begriff der Anarchie; U. K.) ist bis zum Nachtmahr ängstlicher Staatsdiener mythologisiert, obwohl er schon auf den ersten Blick als wertfreier Strukturbegriff erkennbar sein müsste – jenseits von Gut und Böse. Aber diese neutrale und wissenschaftliche Sicht scheint immer wieder emotional verstellt zu sein, obwohl sie durch die Intentionen einer reinen Rechtslehre, wie sie Hans Kelsen (2008[89]; U. K.) schon seit Jahrzehnten eindrucksvoll vortrug, nahegelegt sein sollte"[90].

Rechtfertigen die einen Modelle verschiedene Stufen und Formen der Staatsgewalt, so rechtfertigt und begründet die Anarchie eine staatsfreie Gesellschaftsform ohne Herrschaftsverhältnisse. Als Ordnungsbegriff charakterisiert Anarchie also eine bestimmte Form und Qualität gesellschaftlicher Zuordnung von Personen[91] und ist in diesem Sinne beispielsweise auch für pädagogische Modelle und Ansätze von Interesse.

Im Gegensatz zur Begriffsgeschichte der Anarchie verfügt der *Anarchismus als Gesellschaftstheorie* erst seit etwa 200 Jahren über eine Sozialgeschichte. Der Anarchismus wird als eine Gesellschaftstheorie verstanden und findet entsprechend seinen Platz in der soziologischen Theoriegeschichte des 19. Jahrhunderts[92]. Zusammen mit der politischen Prämisse der *Entstaatlichung der Gesellschaft* bzw. der *Aufgabe der Trennung von Staat und Gesell-*

---

[88] Vgl. Ulrich Klug: *Die geordnete Anarchie als philosophisches Leitbild des freiheitlichen Rechtsstaates,* in: *Christen in der Demokratie,* hrsg. von Heinrich Albertz und Joachim Thomsen, Wuppertal: Hammer, 1978, S. 285-292.

[89] Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre* (1934), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

[90] Ebd., S. 285.

[91] Ebd., S. 286.

[92] Vgl. Gabor Kiss: *Einführung in die soziologischen Theorien I. Vergleichende Analyse soziologischer Hauptrichtungen,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977 (3. Aufl.).

schaft entwickelt der Anarchismus des 19. und 20. Jahrhunderts sowohl eine Kritik an konkreten und prinzipiellen Herrschaftsverhältnissen als auch eine positive Vision der Herrschaftsfreiheit. Dieses Konzept eines *negativen* (Herrschaftskritik) und *positiven* (Zustand der Freiheit) Anarchismus[93] wird von Gabor Kiss als ein gruppentheoretischer Ansatz soziologisch interpretiert, „dessen wichtigste Merkmale in den Dezentralisierungstendenzen komplexer Wirtschaftssysteme (Selbstverwaltung), in der Verselbständigung der Gruppengebilde und in der Eigendynamik der Gruppenexistenz des Menschen unter selbstentwickelten und situationsadäquaten Normsystemen zu sehen sind“[94].

Ein weiterer gesellschaftstheoretischer Zugang zum Anarchismus kann über die Definition als Organisationstheorie erfolgen. Die Organisationsprinzipien *Freiwilligkeit, Funktionalität, Überschaubarkeit und Begrenztheit* werden als Axiome einer anarchistischen Gesellschaftstheorie verstanden[95]. Eine solche föderative und egalitäre Gesellschaftsstruktur verdeutlicht auch der deutsche Anarchist Gustav Landauer, wenn er schreibt:

„Es gibt also zweierlei Organisationsformen. Die erste ist ein Bund von Bünden oder Gruppen, deren Glieder zur Selbsttätigkeit entschlossen sind, die niemals abdanken und nur zu praktischen Zwecken vorübergehend und unter dauernder Aufmerksamkeit bestimmte Tätigkeiten Beauftragten übertragen. Die zweite schafft sich eine dauernde Bürokratie und ein Instanzensystem, sie ist zentralistisch, und die Vertreter handeln *aus eigener Machtvollkommenheit* und entscheiden über Dinge, um derentwillen die Vertretenen sie gar nicht entsandt oder gewählt haben.”[96]

Für den russischen Anarchisten Peter Kropotkin ist die Suche nach einer idealen Vergesellschaftung der Individuen in der Gemeinschaft das Ziel des Anarchismus als Gesellschaftstheorie. So schreibt er in einem seiner letzten größeren Werke:

---

[93] Vgl. Peter Heintz: *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon. Versuch einer immanenten Kritik,* Köln: Verlag für Politik und Wirtschaft, 1956; Kiss: *Einführung in die soziologischen Theorien,* a. a. O. (vgl. Anm. 92).

[94] Kiss: *Einführung in die soziologischen Theorien,* a. a. O. (vgl. Anm. 92), S. 186.

[95] Ward: *Der Anarchismus als Organisationstheorie,* a. a. O. (vgl. Anm. 83).

[96] Gustav Landauer: *Organisationsfragen*, in: *Der Sozialist* (Berlin und Bern), Jg. 1 (1909), Nr. 10 (1. Juli), S. 79.

„Welche sozietären Formen gewährleisten für eine gegebene Gesellschaft und darüber hinaus für die Menschheit im allgemeinen die größte Summe an Glück, qualitativ und quantitativ zu wachsen und sich zu entwickeln, d. h. vollständiger und allgemeiner zu werden? Hiermit ist – nebenbei gesagt – auch die Definition des Fortschritts gegeben. Der Wunsch, die Entwicklung in dieser Richtung zu fördern, bestimmt die Tätigkeit des Anarchisten auf sozialem, wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiet"[97].

Als Organisationstheorie reagiert der Anarchismus damit – in der Tradition der Begrifflichkeit von Anarchie als Ordnungsbegriff – auf einen Grundwiderspruch der Neuzeit, der als *Antimonie von Freiheit und Zwang* festzumachen ist. Es geht um die Frage, wie der Mensch angesichts hierarchischer Ordnungs- und Machtsysteme schöpferische Freiheit bewahren kann. Organisationssoziologisch gesehen bringt die Neuzeit im Laufe ihrer kulturellen Evolution immer größere sowie unkontrollierbarere und undurchschaubarere Megainstitutionen und Organisationen (z. B. Staatssysteme und Wirtschaftsorganisationen) hervor und setzt menschlichen Freiheiten neue Grenzen.

Auf diese neuen Grenzen, die als Gegensatz von schöpferischer Freiheit und institutionalisierter Ordnung in politischen (z. B. Staat), wirtschaftlichen (z. B. Unternehmen) und privaten (z. B. Familie) Institutionen erlebt werden, versucht der Anarchismus mit einer libertären Organisationstheorie zu antworten. Dem Anarchismus geht es aber nicht – wie dies oftmals zu hören ist – um die Abschaffung der Ordnung, um das Chaos, sondern um eine neue, gleichsam höhere Form von Ordnung, in der Freiheit und Kreativität als *Ordnungsfaktor* eine dominante Rolle spielen.

Freiheit als gesellschaftliches Prinzip

Der Anarchismus der Neuzeit kann in diesem Sinne als eine Bewegung bzw. eine neue Phase des egalitären Widerstandes betrachtet werden, der sich gegen die Gefahr des *Verlusts von libertären Verfügungsrechten* im Alltag zur Wehr setzt.

---

97 Peter Kropotkin: *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie* (1913), Wien und Grafenau: Trotzdem, 1993, S. 61.

Ideengeschichtlich ist dieser Ansatz geprägt durch eine konsequente Interpretation der neuzeitlichen Freiheitsidee sowie durch die gesellschaftliche Situation der Klassenauseinandersetzungen ab dem Ende des 18. Jahrhunderts.

Der Anarchismus kann als eine Erscheinung der Neuzeit definiert werden, begründet als Widerstandspolitik gegen den drohenden bzw. bereits vollzogenen Verlust alter Freiheiten. Als Frage formuliert: Anarchismus als Versuch der Neuzeit, die Idee der politischen Freiheit zu retten?

In seinem Kulturgemälde des Jahrhunderts beschreibt der Genfer Historiker und Kulturwissenschaftler Jean Starobinski die Aufklärung als eine Epoche, in der „die Idee der Freiheit dem Zivilisationsprozess, als dessen entscheidende Bewegungskraft eingepflanzt wurde"[98], und nennt diese erstmals 1964 erscheinende Studie *L'invention de la Liberte* (Die Erfindung der Freiheit).

Der eigentliche Bruch im Zivilisationsprozess, der schließlich die neue Idee von der Freiheit als politische, philosophische und wirtschaftliche Parole der Neuzeit begründet und auslöst, beginnt bereits mit der Auflösung der mittelalterlichen Ordnung und dem Erwachen der sogenannten *Neuzeit* zur Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert. Jacob Burckhardt nennt dies in seiner epochemachenden Studie *Die Entdeckung der Welt und des Menschen*[99].

Die Idee und der Begriff der Freiheit traten bislang in der Geschichte der Menschheit vor allem in gesellschaftlichen Umbruchphasen in das Bewusstsein der Öffentlichkeit bzw. in den Vordergrund philosophischer und politischer Reflexion. Beispiele sind die Spätantike mit der Stoischen Schule, das 16. Jahrhundert oder das Jahrhundert der Aufklärung.

Während dieser Zeiträume wurde Freiheit in erster Linie als Idee und Paradigma zur Modernisierung gesellschaftlicher Verhältnisse und Verfasstheiten verwendet und erhielt die Qualität einer metatheoretischen Leitlinie der kulturellen Evolution. Auch wenn diese Leitlinien des Denkens in den

---

[98] Jean Starobinski*: Die Erfindung der Freiheit 1700-1789* (franz. 1964), Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1988, Umschlag, U4.

[99] Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), Stuttgart: Alfred Kröner, 1987.

Zeiten der Aufklärung – verstanden als all jene Epochen des Aufbruchs der Menschheit aus Vormundschaft und Knechtschaft – dieselben blieben, so veränderten sich jedoch gesellschaftliche Bedingungen und entsprechende Begründungsversuche von Freiheit.[100] Andererseits wurde nun aber auch ein Mangel an Freiheit bzw. ihre Nichtdurchsetzung als Kulturkrise gedacht. Hierzu Diderot: „Entfernt ihr die Freiheit, so ist die ganze menschliche Natur umgekehrt und es gibt keine Spur von Ordnung mehr in der Gesellschaft . . . das Gute ist nicht mehr gut, das Schlechte nicht mehr schlecht."[101]

Diese Annahme weist auf einen ideen- und kulturgeschichtlichen Ursprung der Idee der Freiheit hin, der auch die Spur für eine Rezeptionsgeschichte legt: Der Freiheitsbegriff ist philosophiegeschichtlich gesehen eng mit dem *Naturrechtsgedanken* verbunden, hat dort seinen Ursprung bzw. erfährt in diesem Kontext seine Konkretisierung und Operationalisierung für die Neuzeit.

Ähnlich der Annahme, dass Freiheit vor allem in gesellschaftlichen Umbruchsituationen eine Wiederaneignung bzw. Modifikation – und somit gesellschaftliche Relevanz – erlangt, so muss auch die Tradition des Naturrechts als ein immer wiederkehrender ideengeschichtlicher Funke diskutiert werden, der vor allem (oder doch zumindest) zur Revolutionierung des Geistes beiträgt. Ernst Bloch bringt dies auf den Punkt, wenn er schreibt: „. . . das Naturrecht konstruierte Verhältnisse, in denen die *Erniedrigten* und *Beleidigten* aufhören"[102].

Freiheit – als philosophischer Begriff und politische Forderung seit der Renaissance eine zentrale Formel der Neuzeit – hat also, ideengeschichtlich gesehen, ihre Wurzel im *Naturrechtsgedanken* der Antike, erfährt erstmals ab dem 15. Jahrhundert eine breitere politische Diskussion und entwickelt aber erst im 18. Jahrhundert eine gesellschaftspolitische Dynamik auf breiter Front, mit der sie das Ghetto politischer Enklaven bzw. revolutionärer Salons verlässt. Naturrecht, verstanden als „Wiederherstellung einer unbeschädigten Vernunft, mit der die gesellschaftliche Verdunkelung durchbro-

---

100 Günther: *Freiheit, Herrschaft und Geschichte,* a. a. O. (vgl. Anm. 43).

101 Zitiert nach ebd., S. 85-86.

102 Ernst Bloch*: Gesamtausgabe,* Bd. 6: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1961, S. 13.

chen wird"[103], muss zum Ausgangspunkt aller Untersuchungen zum Freiheitsbegriff werden.

Welchen Stellenwert erhält nun der Anarchismus im Kontext der Freiheitsdiskussion der Neuzeit? Wie ist der Anarchismus mit seiner Theorie in diesem Rahmen zu verorten? Welche Impulse gehen von ihm aus?

Grundsätzlich sei angemerkt, dass der Freiheitsbegriff im Anarchismus in einem überaus starken Maße zur politischen und philosophischen *Leitidee* für seine Theorie und Praxis wurde. Mehr noch: Es lässt sich die These aufstellen, dass der Freiheitsgedanke bzw. der Freiheitsbegriff im Anarchismus eine überaus pointierte und radikale Transformation für die gesellschaftliche Praxis in der Neuzeit erlebt. Paradigmatisch für den Anarchismus Ende des 19. Jahrhunderts drückt dies Michael Bakunin im Kontext eines Beitrags zur Pariser Kommune[104] aus:

„Ich bin ein leidenschaftlicher Liebhaber der Freiheit, die ich für das einzige Milieu halte, in welchem die Intelligenz, die Würde und das Glück des Menschen sich entwickeln und wachsen können; – nicht jener ganz formellen, vom Staat aufgezwungenen, zugemessenen und reglementierten Freiheit, vom Staat der ewigen Lüge, die in Wirklichkeit nie etwas anderes vertritt, als das Vorrecht einzelner, gegründet auf die Sklaverei aller; – nicht jener individualistischen, egoistischen, kleinlichen und fiktiven Freiheiten, welche die Schule J.-J. Rosseaus und andere Schulen des Bourgeosieliberalismus lobpreisen und welche das sogenannte Recht aller, das der Staat vertritt, als Grenze des Rechts jedes einzelnen betrachtet, was notwendigerweise immer das Recht des einzelnen auf Null reduziert. Nein, ich verstehe darunter die einzige dieses Namens wahrhaft würdige Freiheit, diejenige, welche in der vollen Entwicklung aller materiellen, geistigen und moralischen Kräfte besteht, die im Zustand schlummernder Fähigkeiten jedem zu eigen sind, die Freiheit, die keine anderen Beschränkungen kennt, als die uns von den Gesetzen unserer eigenen Natur vorgeschriebenen, so dass es, genau genommen, keine Beschränkungen sind, da diese Gesetze uns nicht von einem äußeren Gesetzgeber auferlegt sind, der neben oder über uns existiert, – sie sind uns innewohnend und eigen, sie bilden die

---

[103] Hans-Joachim Heydorn: *Bildungstheoretische Schriften,* Bd. 1: *Zur bürgerlichen Bildung. Anspruch und Wirklichkeit,* Frankfurt a. M.: Syndikat, 1980, S. 193.

[104] Michael Bakunin: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff* (1871), in: Ders.: *Gesammelte Werke,* Bd. II, Berlin: Der Syndikalist 1923, S. 267-281.

Grundlage unseres ganzen Wesens, des materiellen wie des intellektuellen und moralischen; statt also in ihnen die Grenze zu sehen, müssen wir sie als die wahren Bedingungen und die tatsächliche Ursache unserer Freiheit betrachten."[105]

Dieses pathetisch zum Ausdruck gebrachte Freiheitsverständnis zeigt die Absolutheit, mit der Freiheit als *Ziel* und vor allem auch als *Voraussetzung* menschlichen Handelns begründet wird sowie als Naturgesetz anthropologische Priorität im Prozess der kulturellen Evolution erhält. Es wird unterschieden zwischen einem *richtigen* und *falschen* Freiheitsverständnis. Zum Maßstab hierbei wird der Ort, von dem aus Freiheit begründet und legitimiert wird: Die Grenzen der Freiheit können nicht von einer gesellschaftlichen Institution wie etwa dem Staat oder der Kirche festgelegt werden. Hierzu besteht kein *Rechtsanspruch* dieser Institutionen. Die Grenzen der Freiheit liegen in den Gesetzen unserer Natur[106], d. h. im Individuum und lassen sich nur *intrinsisch* begründen. Eine *extrinsische* Legitimation von Freiheit – also z. B. *über den Staat – reduziert das Recht des einzelnen* auf Null und widerspricht der Natur des Menschen. Damit wird die intrinsische Begründung und Legitimierung von Freiheit auch nicht als Begrenzung von derselben gesehen, sondern als deren Voraussetzung: „Sie bilden die Grundlage unseres ganzen Wesens, des materiellen wie des intellektuellen und moralischen."[107]

Als Beispiel einer politischen Operationalisierung dieses Freiheitsbegriffes für den Anarchismus sei hier auf Erich Mühsam verwiesen. Für ihn wird Freiheit zu einem *gesellschaftlichen Prinzip.* Freiheit wird als *gesellschaftliche Freiheit* verstanden. Es geht dem Anarchismus um die „Neugestaltung der Gesellschaft im Geiste der Freiheit"[108]. Gesellschaftspolitisch bedeutet dies die Transformation von einer auf der *Gehorsamspflicht*[109] beruhenden gesellschaftlichen Ordnung in eine, die vom Prinzip des *Kameradschaftsdienstes*[110] geleitet ist.

---

[105] Ebd., S. 268.
[106] Ebd.
[107] Ebd.
[108] Erich Mühsam*: Die Freiheit als gesellschaftliches Prinzip*, in: *Fanal,* Jg. 4 (1930), Nr. 12 (Sept.), S. 269.
[109] Ebd., S. 270.
[110] Ebd.

Gesellschaftliche Freiheit wird in diesem Sinne gleichgesetzt mit einer neuen Art gesellschaftlichen Handelns, die von Erich Mühsam[111] und vor allem von Peter Kropotkin ausführlich als das Prinzip der *gegenseitigen Hilfe* naturwissenschaftlich[112] und philosophisch[113] begründet wird. Es geht um die Frage, wie und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen sich der Mensch verwirkliche, d. h. autonom werden kann. Erich Mühsam bemerkt hierzu:

„Der Mensch strebt nach Erfüllung seiner individuellen Möglichkeiten. Er will seinen einmaligen, von allen anderen Menschen unterschiedenen Charakter mit den darin begründeten Fähigkeiten, Neigungen, Kräften, Leistungs- und Genussanlagen unabhängig von auferlegtem Zwang frei entwickeln und verwerten. Die Unabhängigkeit, die Selbstbestimmung und Selbstverantwortung in sich schließt, ist seine Vorstellung von Freiheit; ohne sie kann es keine Freiheit für ihn geben. Die Menschen aber sind auf ihre Arbeit angewiesen, und zwar jeder auf die Arbeit aller, alle auf die Arbeit eines jeden. Infolgedessen ist die Gemeinschaftsaufgabe jeder Gesellschaft, die sogenannte soziale Frage zu lösen, d. h. Arbeit, Verteilung und Verbrauch so zu organisieren, dass Leistung und Verwendung in das richtige Verhältnis zum Ertrage der Erde gebracht werden. Unter gesellschaftlicher Freiheit wird nun gemeinhin verstanden, dass die Organisation der gemeinsamen Arbeit der Willkür und dem Nutzen Einzelner entzogen und der Gesamtheit des produzierenden und konsumierenden Volkes übertragen werden. Ist nun – und das entscheidet, ob die Freiheit als gesellschaftliches Prinzip bestehen kann, – eine Regelung der menschlichen Beziehungen erreichbar, bei der das Höchstmaß verbundenen Werteschaffens zum Nutzen aller und unter Ausschaltung der Willkür Einzelner geleistet wird, – und gleichzeitig die Persönlichkeit zur vollen Entwicklung ihrer Fähigkeiten, zum vollen Ausleben ihrer Kräfte, zur vollen Befriedigung ihrer Bedürfnisse gelangen kann?"[114]

Die Lösung der oben gestellten Frage – die gleichsam als eine Grundfrage der politischen Philosophie der Neuzeit gewertet werden kann – erfolgt über eine Konkretisierung der Definition von Freiheit im Sinne von *Freiwilligkeit:*

---

111 Erich Mühsam*: Der Geist der Freiheit*, in: *Fanal,* Jg. 3 (1929), Nr. 4 (Jan.), S. 73-80; Ders.: *Die Freiheit als gesellschaftliches Prinzip*, a. a. O. (vgl. Anm. 108), S. 265-273.

112 Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt,* a. a. O. (vgl. Anm. 41).

113 Kropotkin: *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie,* a. a. O. (vgl. Anm. 97).

114 Mühsam: *Die Freiheit als gesellschaftliches Prinzip*, a. a. O. (vgl. Anm. 108), S. 268.

„Freiwilliges Schaffen gleichberechtigter Individuen im Dienste gegenseitiger Hilfe, so erhalten wir das soziale Programm einer Menschengemeinschaft, in der Freiheit das gesellschaftliche Prinzip ist“[115].

Freiheit als gesellschaftliches Prinzip verstanden führt also zu der Frage nach der gesellschaftlichen Verfasstheit, in der die Freiheit des Menschen ermöglicht werden soll. Für die Anarchisten ist dabei die Freiheit des Einzelnen keineswegs grenzenlos. Sie korreliert vielmehr mit der Gemeinschaft – Mühsam spricht hier von der „Gesamtheit des produzierenden und konsumierenden Volkes.”[116] Die Verwirklichung von Freiheit als gesellschaftliches Prinzip hängt von der Qualität der Beziehung und Kommunikation zwischen den Individuen ab, die von Mühsam in Anlehnung an Kropotkin idealtypisch mit *gegenseitiger Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* umschrieben wird[117]. Ähnlich wie Bakunin, und damit im Widerspruch zu Thomas Hobbes, geht E. Mühsam von einem *guten* Menschen im *Naturzustand* aus und kann von hier aus Freiheit als einen *natürlichen* und ursprünglichen Wert des Menschen definieren.

Für den Anarchismus ist nicht der Staat die *Lösung* des Problems der *sozialen Frage* – wie bei allen anderen politischen Philosophien der Neuzeit –, sondern vielmehr der *Verursacher* derselben. Bakunin geht spekulativ davon aus, dass es bei einer empirisch vorhandenen Möglichkeit zur freien Entfaltung der intrinsischen Motivation und Veranlagung des Menschen gar nicht erst zum Zustand des sozialen Kampfes kommen wird. Wie die meisten anderen Anarchisten auch, bleibt Michael Bakunin hierbei jedoch eine empirische Begründung schuldig und begnügt sich mit der metaphysischen Beschwörung eines empirischen Konjunktivs.

Mit diesem idealistischen Menschenbild versucht der klassische Anarchismus das Freiheitsproblem bzw. die Freiheitsparadoxie – den Widerspruch von innerer Freiheit und äußerem Zwang – zu lösen. Er entfernt sich dabei deutlich von der vorherrschenden Diskussion über gesellschaftliche Rahmenbedingungen von Freiheit, d. h. von der Auseinandersetzung um den freiheitlichsten Staat, und erklärt vielmehr den Ausgangspunkt die-

---

115 Ebd., S. 271.
116 Ebd.
117 Ebd., S. 270.

ser Diskussion als falsch und stellt fest: *Der Mensch benötigt seine Freiheit und die der anderen, um frei zu sein.* Weder ein Gesellschaftsvertrag zwischen Individuum und Gesellschaft noch ein allmächtiger Staat, dem der Bürger Individualrechte abtritt, löst nach Meinung der Anarchisten das Problem der individuellen Freiheit. Die Realisierung von Freiheit kann nur unter freien Menschen und der gegenseitigen Akzeptanz dieser Freiheit erfolgen. Freiheit ist für den Anarchismus keine *vertraglich garantierte.* Sie kann nur dort entstehen, wo Gleichheit besteht. Freiheit und Gleichheit benötigen keine Verträge zur Verwirklichung, da sie ausschließlich an das Individuum und seine Rechte gebunden sind. Für Bakunin stellt sich das in seiner Schrift *Gott und der Staat*[118] folgendermaßen dar:

„Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn alle Menschen, die mich umgeben, Männer und Frauen, ebenso frei sind wie ich. Die Freiheit der anderen, weit entfernt davon, eine Beschränkung oder die Verneinung meiner Freiheit zu sein, ist im Gegenteil ihre notwendige Voraussetzung und Bejahung. Nur durch die Freiheit anderer werde ich wahrhaft frei, derart, dass, je zahlreicher die freien Menschen sind, die mich umgeben und je tiefer und größer ihre Freiheit ist, desto weiter, tiefer und größer auch die meine wird (. . .) Meine auf diese Weise durch die Freiheit aller bestätigte persönliche Freiheit erstreckt sich ins Unendliche.

Man sieht, dass die Freiheit, so wie sie von den Materialisten aufgefasst wird, eine sehr positive, sehr vollständige und vor allem eine äußerst soziale Sache ist, weil sie nur in der Gesellschaft und nur in der strengsten Gleichheit und Solidarität aller verwirklicht werden kann"[119].

Für eine weitere Diskussion ergeben sich folgende Elemente des Freiheitsbegriffs im Anarchismus:

- Der Anarchismus geht bei der Klärung und Definition von Freiheit von derselben Fragestellung aus, die auch zu den vorherrschenden etatistischen politischen und philosophischen Lösungen geführt haben. Es geht um die Frage der Ermöglichung von Freiheit des Individuums bei seiner gleichzeitigen Eingebundenheit in einen natürlichen und sozio-kulturellen Lebenskontext.

---

[118] Michael Bakunin: *Gott und der Staat* (dt. 1884), in: Ders.: *Gesammelte Werke,* Bd. I, Berlin: Der Syndikalist 1921, S. 94-199.
[119] Ebd., S. 180.

- Anthropologisch gesehen geht die Theorie des Anarchismus von einem *guten* Menschen aus, d. h. er verfügt über eine optimistische Anthropologie. Der Mensch wird nicht mit einem Naturzustand des *Kampfes aller gegen alle* (wie etwa bei Th. Hobbes oder den Sozialdarwinisten) definiert, sondern durch die *gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt.* Der Anarchismus setzt eine angeborene soziale Kompetenz des Menschen voraus, um damit zu einer *optimistischen* Gesellschafts- und Freiheitstheorie zu gelangen.
- Der Freiheitsbegriff im Anarchismus anerkennt keine extrinsische Begründung und Legitimierung von Freiheitsgrenzen, wie beispielsweise durch die Autorität des Staates. Freiheit kann und darf sich nur intrinsisch, d. h. über die *Natur des Menschen,* regulieren,
- Meine eigene Freiheit definiert sich über die Freiheit der anderen, d. h. ich bin nur dann frei, wenn alle anderen Menschen um mich herum auch frei sind.
- Freiheit wird als *gesellschaftliches Prinzip* – und nicht als ein transzendentales, wie bei I. Kant – gesehen und erhält einen empirischen Charakter.

Wider die Nation und den Nationalismus

Es ist vermutlich kein Zufall, dass etwa zeitgleich mit der *Erfindung der Nation*[120] Ende des 18. Jahrhunderts der moderne Anarchismus ebenfalls als Konzept und Bewegung auftrat. Der Staat erhält mit der Idee des Nationalismus eine neue Qualität: Es entsteht der Typus einer politisch-sozialen Gesellschaft, die sich als begrenzt und souverän begreift[121] und auf Abgrenzung angelegt ist.

Das *Nation-Sein* wird zum universellsten legitimierten Wert im politischen Leben der Neuzeit[122]. Diesem Programm, dass eine zentrale Bedeutung zur Herausbildung neuzeitlicher politischer Identität und Motivation be-

---

[120] Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts* (engl. 1983), Frankfurt a. M.: Campus, 1988.
[121] Ebd., S. 14-17.
[122] Ebd., S. 12-13.

kommt, steht der Anarchismus kontraproduktiv gegenüber: Der etatistisch-nationalen *Gesellschaft* steht eine egalitär-libertäre *Gemeinschaft* als politisch-sozialer Gegenentwurf gegenüber [123].

Sowohl historische als auch ideengeschichtliche Forschungen deuten heute daraufhin, dass der Nationalismus eine zeitbedingte historische Erscheinung ist, im Kontext der Staatstheorie der Neuzeit steht und Ausdruck machtpolitischen (Staats)denkens seit Ende des 18. Jahrhunderts ist.

Benedict Anderson spricht in diesem Zusammenhang von der *Erfindung* der Nation und Johannes Willms vom Nationalismus als dem großen historischen *Mythos* der Moderne[124]. Er schreibt:

„Der Nationalismus behauptet die objektiv vorgegebene Realität einer *Nation,* das heißt die Existenz einer Bevölkerung, deren Zusammengehörigkeit sowohl durch die Gemeinsamkeit ihres *Lebensraums* wie auch dadurch bestimmt ist, dass ihre Mitglieder in einer Reihe nur ihnen gemeinsamer kultureller oder ethnischer Merkmale übereinstimmen. Indem der Nationalismus die *Nation* als eine voluntaristisch gesetzte Wirklichkeit schafft, ist er zugleich aber auch stets bestrebt, dieses Manko zu vertuschen. Deshalb betont er die scheinbar natürliche Gemeinsamkeit vorpolitischer Traditionen kultureller, geschichtlicher, sprachlicher, religiöser oder ethnischer Natur, die von ihm als a priori vorhandene konstitutive Merkmale der *nationalen Identität* ausgegeben werden. Mit dieser Historisierung, die zugleich eine Objektivierung der voluntaristisch gesetzten Wirklichkeit der Nation darstellt, gelingt es dem Nationalismus, das Ziel all seines Strebens als Schicksal oder als Notwendigkeit gesellschaftlich und damit auch politisch zu immunisieren."[125]

Weiter führt er aus, und dies wird im Zusammenhang mit der Erklärung des Anarchismus von Bedeutung, dass der Nationalismus von einer gesellschaftlichen Elite getragen wird, mit dem Ziel, politische Macht zu erringen, auszubauen und auszuüben.

---

[123] Zur Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft folge ich hier der Typisierung von Ferdinand Tönnies; vgl. Ders: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

[124] Johannes Willms: *Nationalismus ohne Nation. Deutsche Geschichte von 1789 bis 1914,* Düsseldorf: Claassen, 1983.

[125] Ebd., S. 10.

Unter Bezug auf Jacob Burckhardt[126] stellt er fest, dass die *Macht* das primäre Ziel dieses Konzepts ist: Der Nationalstaat sowie der Nationalismus dienen der Konzentration und Legitimierung neuer Machtinteressen und sollen ihre Umsetzung garantieren. Dieses Konzept der Macht ist es, dass zum größten Gegner des Anarchismus wird bzw. ihn hervorgebracht hat. Der moderne Staat als Nationalstaat mit seiner bürokratischen, institutionalisierten und zentralisierten Maschinerie[127] wird zum Angelpunkt anarchistischer Gesellschaftskritik. Als sozialrevolutionäre Bewegung bekämpft der Anarchismus diesen Staat *vor Ort* in seiner empirischen Realität; als politische Philosophie versucht er seine Entlegitimierung und bietet eine ideologiekritische Analyse.

Sozialgeschichtliche Anmerkungen zur anarchistischen Bewegung

Neben diesem kulturgeschichtlichen Zugang zur Eingrenzung und Definition des Anarchismus bietet sich in besonderem Maße auch ein sozialgeschichtlicher an. Diese Methodik, die ab Mitte der 70er Jahre zunehmend ideengeschichtliche Erklärungsansätze und Typologien[128] ablöst und als Reaktion auf diese bislang vorherrschende, jedoch ungenügende Bestimmung zu sehen ist, wird erstmals von Peter Lösche[129] 1974 eingeklagt.

---

126 Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, a. a. O. (vgl. Anm. 99).

127 Den Staat als *Maschine* zu begreifen ist ein Bild, das im 18. Jahrhundert entstand und die Vorstellung vom modernen Staat prägt: Rationalisierung, Bürokratisierung und Zentralisierung von Funktionen zur *Perfektionierung absoluter Herrschaft.* Vgl. hierzu Barbara Stollberg-Rilinger: *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin: Duncker & Humblot, 1986.

128 Z. B. Günter Bartsch: *Anarchismus in Deutschland,* Bd. I: *1945-65*, Hannover: Fackelträger, 1972; Ders.: *Anarchismus in Deutschland,* Bd. II/III: *1965-1973*, Hannover: Fackelträger, 1973; Justus F. Wittkop: *Unter der schwarzen Fahne. Aktionen und Gestalten des Anarchismus*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1973; Paul Eltzbacher: *Der Anarchismus* (1900), Berlin: Libertad, 1987 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* 1); Ernst Viktor Zenker: *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie* (1895), Berlin: Libertad, 1979.

129 Peter Lösche: *Anarchismus. Versuch einer Definition und historischen Typologie,* in: *Politische Vierteljahresschrift,* Jg. 15 (1974), H. 1, S. 53-73; Ders.: *Anarchismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Neben der heute bereits klassisch zu nennenden Studie von Eric Hobsbawm über archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert[130] sind in diesem Zusammenhang für die deutsche Forschungsliteratur die Untersuchungen von Gerhard Botz u. a.[131], Dittmar Dahlmann[132] oder von Ulrich Klan und Dieter Nelles[133] zu erwähnen.

Sozusagen idealtypisch stellt der Beitrag von Peter Lösche[134] eine sozialgeschichtliche Typologie der wichtigsten neuzeitlichen Anarchismusvarianten auf: Dem *rückwärtsgewandten Agrar- und Handwerkeranarchismus* steht ein zukunfts- und fortschrittsorientierter *Syndikalismus* gegenüber. Wird der Anarchosyndikalismus hier als Reaktion auf zunehmende autoritäre Tendenzen innerhalb der Arbeiterbewegung gesehen, so liegt die Begründung für die Entstehung des Handwerker- und Agraranarchismus in erster Linie im „Nebeneinander und Überschneiden feudaler und kapitalistischer Strukturen"[135] sowie im Versuch der Sicherung und Wiedergewinnung alter Rechte und Freiheiten angesichts kapitalistischer Arbeits- und Lebensverhältnisse.

Von einer weiteren Anarchismus-Variante sprechen Gerhard Botz u. a.[136], mit Bezug auf Ulrich Linses Untersuchung über den deutschen Anarchismus im Kaiserreich von 1871[137] als einem *Intelligenzanarchismus*[138], der seinen Ursprung in einer nicht vollzogenen Integration in das gesellschaftliche Gefüge hat, wie etwa bei Intellektuellen jüdischer Herkunft oder deklassierten Literaten und Künstlern[139].

---

130 Eric J. Hobsbawm: *Sozialrebellen* (engl. 1959), Gießen: Focus, 1979.

131 Gerhard Botz, Gerfried Brandstetter und Michael Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung: Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland,* Wien: Europaverlag, 1977.

132 Dittmar Dahlmann: *Land und Freiheit. Machnovščina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen,* Stuttgart: Steiner, 1986 (= *Studien zur modernen Geschichte;* 35).

133 Ulrich Klan/Dieter Nelles: *„Es lebt noch eine Flamme". Rheinische Anarcho-Syndikalisten/-innen in der Weimarer Republik und im Faschismus,* Grafenau: Trotzdem, 1986 (online).

134 Lösche: *Anarchismus. Versuch einer Definition . . .,* a. a. O. (vgl. Anm. 129).

135 Ebd., S. 62.

136 Botz, Brandstetter und Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung* a. a. O. (vgl. Anm. 131).

137 Ulrich Linse: *Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich von 1871,* Berlin: Duncker & Humblot, 1969.

138 Botz, Brandstetter/ und Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung,* a. a. O. (vgl. Anm. 131), S. 20 und S. 171 f.

139 Vgl. ebd., S. 170 f.

Schließlich entwickelt Dahlmann im Anschluss an Ulrich Linses Kritik[140] an Lösche[141] einen modifizierten Ansatz zur sozialgeschichtlichen Definition des Anarchismus; er stellt fest:

„Anarchismus soll also hier verstanden werden als eine mögliche Reaktion unter spezifischen Bedingungen, die sich regional, sozial, politisch und ökonomisch bestimmen lassen, der in ihrer Existenz bedrohten Schichten auf das Aufkommen des Kapitalismus hin. Kennzeichnend für solche Bewegungen sind die folgenden Wesenszüge: 1.) Ein Kampf für eine freie Entwicklungsmöglichkeit aller menschlichen Fähigkeiten, 2.) ein Kampf gegen jede Form von Autorität, d. h. sowohl gegen Institutionen als auch gegen Ideologien und Formen persönlicher Herrschaft und 3.) ein Kampf gegen die gegenwärtige Gesellschaft in ihrer organisierten Form, d. h. als Staat"[142].

In die gleiche Richtung geht auch die Definition von Botz u. a.[143], wenn sie schreiben:

„Es scheint, als ob anarchistische Gruppen dort entstünden, wo in Zeiten sozialstruktureller Veränderungen (wirtschaftlichen Krisen mit ihren Eliminations- und Konzentrationsprozessen) bestimmte soziale Schichten ganz besonders starken Wandlungsprozessen ausgesetzt sind."[144]

Betrachten wir also den Anarchismus der Neuzeit unter sozialgeschichtlicher Perspektive, dann wird deutlich, dass er als Reaktion auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Bruchstellen der kulturellen Evolution zu definieren ist, wo traditionelle Legitimationen neu geregelt werden. Botz u. a.[145] beziehen sich hierbei auch auf die Gesellschaftstheorie von Max Weber[146] und Norbert Elias[147] und sprechen vom Anarchismus als Reaktion auf *Ratio-*

---

[140] Ulrich Linse: *Anarchismus-Theorien*, in: *Archiv für Sozialgeschichte,* Jg. 19 (1979), S. 585-589.

[141] Lösche: *Anarchismus. Versuch einer Definition . . .,* a. a. O. (vgl. Anm.129).

[142] Dahlmann: *Land und Freiheit*, a. a. O. (vgl. Anm. 132), S. 26.

[143] Botz, Brandstetter und Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung,* a. a. O. (vgl. Anm. 131).

[144] Ebd., S. 170.

[145] Ebd., S. 179 ff.

[146] Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,* 2 Bände, Tübingen: Mohr Siebeck, 1956.

[147] Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen,* 2 Bände, Bern und München: Francke, 1969.

nalisierungsdruck (M. Weber) sowie als Folge eines *zivilisatorischen Schubs* (N. Elias).

Gemeinschaft und Föderation

Diese historische Analyse und Rekonstruktion, sei sie sozial- oder kulturgeschichtlich, bedarf einer ergänzenden systematischen Untersuchung zur Konkretisierung der Eigenständigkeit des Anarchismus. Der Originalität des Anarchismus als Teil der Kultur- und Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts soll im Folgenden mit Hilfe einer soziologischen Fragestellung nach Organisationsprinzipien nachgegangen werden, d. h. es geht um organisationssoziologische Spezifika anarchistischer Theorie und Praxis.

Der Anarchismus erfordert, wenn er seinem politischen und philosophischen Anspruch auf Freiheit gerecht werden will, vor allem eine eigene, besondere Ordnung der sozialen Organisation.

Exemplarisch für diesen Anspruch des Anarchismus steht beispielsweise das Selbstverständnis Rudolf Rockers, der stellvertretend für den deutschen Anarcho-Syndikalismus im ersten Drittel unseres Jahrhunderts das Wesen und das Ziel des Anarchismus aufzeigt und daraus folgende Organisationsprinzipien ableitet:

„Wir nennen Anarchismus diejenige Richtung in der sozialistischen Gedankenwelt, die eine Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens auf der Basis persönlicher Freiheit und sozialer Gleichheit der Menschen anstrebt. Der Anarchist ist der Meinung, dass eine solche Erneuerung nicht von oben nach unten durch ein Konsortium von Gesetzgebern oder durch irgendeine Regierung diktiert werden kann, sondern sich organisch aus dem Schoße des Volkes entwickeln und zuerst als bestimmte Überzeugung ihren geistigen Niederschlag finden muss. Aus diesem Grunde erstreben wir nicht die Eroberung der politischen Macht – das unverrückbare Ziel aller politischen Parteien –, sondern die Ausschaltung des Staates und aller seiner Organe aus dem gesellschaftlichen Leben, da der Staat seinem innersten Wesen nach stets ein Werkzeug für die geistige Bevormundung und die wirtschaftliche Ausbeutung der Massen gewesen ist und nie etwas anderes sein kann, ungeachtet der Parteischablone, der er zufällig unterworfen ist, und der Personen, die vorübergehend seine ausführenden Organe sind.

Der Anarchist sucht also nicht Fuß zu fassen in den Herrschaftseinrichtungen der heutigen Gesellschaft: er bekämpft diese Einrichtungen bis zum Äußersten und fördert nur solche Organisationsgebilde und Institutionen, die sich spontan aus der Masse entwickeln, deren unmittelbare Bedürfnisse verteidigen und dem Einzelnen die größtmögliche Freiheit und die Betätigung bewusster Solidarität und gegenseitiger Hilfe gewähren. Freiheit und Solidarität, die sich in dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit synthetisch zusammenfinden, sind die Eckpfeiler der Anarchie."[148]

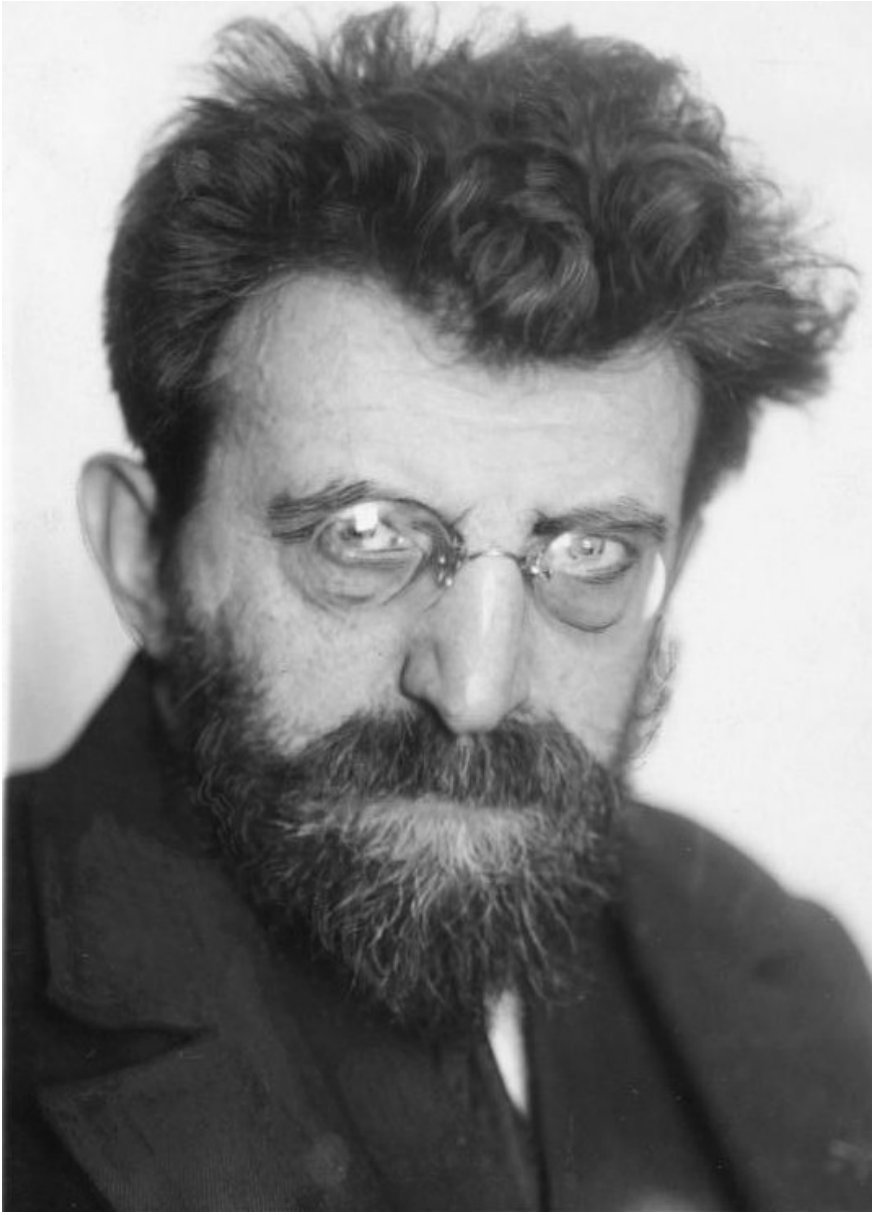
Anarchismus wird hier als Ermöglichungsort für die Gewährung und Ausübung von Freiheit, Solidarität und gegenseitiger Hilfe gesehen, „spontan aus der Masse"[149] entwickelt und geleitet von deren Bedürfnissen. Dies sind die Rahmenbedingungen einer sozialen Verfasstheit, die sowohl Richtmaß als auch Garant der neuen Gesellschaft werden soll.

Die antiautoritäre, klassenlose Gesellschaft kann nur über einen entsprechenden revolutionären oder evolutionären Weg erreicht werden, wobei vermutet werden muss, dass die Bereitschaft zu (Gegen)Gewalt und Militanz derzeit wesentlich höher einzuschätzen ist als bei den Anarchisten der Weimarer Republik, auch wenn der gewaltfreie *Graswurzelflügel* innerhalb der aktuellen Bewegung eine wichtige Rolle in der anarchistischen Kritik und Politik spielt.

Eine *Diktatur des Proletariats* als gesellschaftliche Übergangsform, wie sie der Marxismus kennt, erscheint Anarchisten allerdings als Verrat an ihrer Idee und wird die erstrebte Freiheit in eine neue Tyrannei verwandeln. Dieser Unterschied zwischen Marxisten und Anarchisten hatte für die Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts bzw. für die Ausdifferenzierung des Sozialismus in ein sogenanntes *autoritäres* und *antiautoritäres* Lager weitreichende Folgen, wurde vor allem in der *Internationalen Arbeiter-Assoziation* (I. Internationale 1864-1872) zwischen Karl Marx und Michael Bakunin (sowie den Proudhonisten) ausgetragen und führte 1872 zum endgültigen Bruch innerhalb der I. Internationale sowie zum Ausschluss der Bakunisten (auf dem 5. Kongress der Internationale in Den Haag).

---

148 Rudolf Rocker: *Moderne Probleme des Anarchismus*, in: *Fanal,* Jg. 2, (1927), Nr. 1 (Okt.), S. 11-12.
149 Ebd., S. 12.



Der deutsche Anarchist, Dichter und Antifaschist Erich Mühsam (geb. 1878),
der am 10. Juli 1934 im KZ Oranienburg ermordet wurde.

Ein zentraler Punkt dieser bestehenden Unversöhnbarkeit von Marxisten und Anarchisten ist die *Staatsfrage* – der Marxismus-Leninismus sowie die Sozialdemokratie bekämpfen seitdem geradezu fanatisch alle anarchistischen Tendenzen, was beispielsweise in der Sowjetunion zu einer gnadenlosen Verfolgung von Anarchisten in den 1920er Jahren führte.[150] Michael Bakunin schreibt hierzu in einem Brief vom 23. Januar 1872 an die *Internationalisten der Romagna:*

„Marx ist autoritärer und zentralistischer Kommunist. Er will, was wir wollen: den vollständigen Triumph der ökonomischen und sozialen Gleichheit, aber im Staate und durch die Staatsmacht, durch die Diktatur einer sehr starken und sozusagen despotischen provisorischen Regierung, das heißt durch die Negation der Freiheit. Sein ökonomisches Ideal ist der Staat als einziger Besitzer von Grund und Boden und jedem Kapital, das Land bebauend durch gut gezahlte und von seinen Ingenieuren geleitete landwirtschaftliche Assoziationen und mit dem Kapital alle industriellen und Handelsassoziationen kommanditierend.

Wir wollen den gleichen Triumph der ökonomischen und sozialen Gleichheit durch die Abschaffung des Staates und von allem, was juridisches Recht genannt wird, und was nach unserer Ansicht die permanente Negation des menschlichen Rechtes ist. Wir wollen den Wiederaufbau der Gesellschaft und die Konstituierung der Einheit der Menschheit nicht von oben nach unten, durch irgendwelche Autorität und durch sozialistische Beamte, Ingenieure und andere offizielle Gelehrte – sondern von unten nach oben, durch die freie Föderation der von dem Joch des Staates befreiten Arbeiterassoziationen aller Art."[151]

Eine ähnliche Position finden wir auch ca. 60 Jahre später bei dem deutschen Anarchisten Erich Mühsam, der in der Septemberausgabe von 1930 seiner Zeitschrift *Fanal* diesen Zusammenhang von Freiheit und Organisationsform folgendermaßen beschreibt:

„Die Gesellschaft der Freiheit ist ein Organismus, das heißt ein einheitliches und darum harmonisch schaltendes Lebewesen; das unterscheidet sie vom Staat

---

150 Vgl. Volin: *Die unbekannte Revolution* (franz. 1947), 3 Bände, Hamburg: Association, Bd. I, 1975; Bd. II, 1976; Bd. III, 1976/77.

151 Michael Bakunin: *Ein Brief Bakunins an die Internationalisten der Romagna. An Rubicone und alle übrigen Freunde! (23. Jan. 1872),* in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. III, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Der Syndikalist 1924, S. 188.

und jeder Zentralgewalt, wo ein Mechanismus die Funktionen des organischen Lebens zu ersetzen sucht und wo nicht die Dinge der Gemeinschaft gemeinsam verwaltet, sondern die Menschen von anderen Menschen zur Innehaltung von auferlegten Pflichten zwangsweise angehalten werden. Es genüge hier, die beiden Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens einander gegenüberzustellen. Das System der Regierung von oben nach unten, das System der Zentralisation der Kräfte, hat sich in aller Welt durchgesetzt und bis jetzt, kaum ernstlich bedrängt, erhalten. Das System der Föderation von unten nach oben, des Bündniswesens, der Kameradschaft und der Freiheit, dieses System der Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit muß den Beweis seiner Verwendbarkeit in der wirklichen Welt aus der grauen Vorzeit der Menschheitsgeschichte und aus den täglichen Beispielen der uns umgebenden Tierwelt führen. Wer den Glauben an die Zukunft der Freiheit hat, wird ihn sich durch die Einwendungen der handfest praktischen Gegenwart nicht rauben lassen."[152]

Die politische Unterscheidung von Mühsam zwischen einem *System der Regierung* und einem *System der Föderation* ist, soziologisch gesehen, auch eine Frage der Organisation gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Lebenszusammenhänge. Wir finden hier, wie im Folgenden zu zeigen ist, den vielleicht konsequentesten und pragmatischsten Alternativentwurf zur *herrschenden* – verstanden im doppelten Sinne als vorherrschend und machtvoll – zentralistischen Organisationstechnokratie der Neuzeit.

Im Rückblick und auf die Gegenwart bezogen beschreibt der englische Architekt, Sozialwissenschaftler und Anarchist Colin Ward den Anarchismus als eine Organisationstheorie[153] und stellt fest, dass er vor allem durch vier Prinzipien definiert werden kann (siehe auch oben):

„Die Organisationen müssen 1. freiwillig, 2. funktionsgerecht, 3. zeitlich begrenzt und 4. klein sein. Freiwillig sollen sie aus naheliegenden Gründen sein. Denn unser Eintreten für individuelle Freiheit und Verantwortlichkeit wäre zwecklos, wenn wir gleichzeitig Organisationen forderten, bei denen die Mitgliedschaft obligatorisch ist. Aus ähnlich naheliegenden, aber nicht immer beachteten Gründen sollen sie eine echte Funktion haben. Organisationen neigen dazu, auch dann weiterzubestehen, wenn sie gar keine Funktion mehr haben oder ihre früheren Funktionen überlebt haben. Zeitlich begrenzt sollen

152 Mühsam: *Die Freiheit als gesellschaftliches Prinzip,* a. a. O. (vgl. Anm. 108), S. 272.
153 Ward: *Der Anarchismus als Organisationstheorie,* a. a. O. (vgl. Anm. 83).

sie eben deshalb sein, weil die permanente Existenz einer der Faktoren ist, die die Arterien einer Organisation verkalken lässt, indem sie das Interesse am eigenen Überleben und damit die Tendenz fest begründet, eher den Interessen der Funktionäre als der Ausübung der scheinbaren Funktionen zu dienen. Klein sollen sie sein, weil in kleinen Gruppen, in denen man sich untereinander kennt, die bürokratisierenden und hierarchischen Tendenzen, die jeder Organisation innewohnen, sich am wenigsten entfalten können."[154]

Wenn hier von einer *anarchistischen Organisationstheorie* gesprochen wird, dann heißt dies, dass der Anarchismus sowohl als *Ziel* gesellschaftlicher Entwicklung als auch als gesellschaftliche *Methode* als Voraussetzung zur Strukturierung von Alltag gesehen wird.

Anders ausgedrückt: Wenn das Ziel die größtmögliche Freiheit ist, dann kann der Weg dorthin auch nur über freiheitliche Strukturen in Form von freiwilligen Zusammenschlüssen erfolgen.

Diese Sichtweise setzt ein hohes Maß aller Beteiligten an Verantwortung für sich und für die Gemeinschaft voraus, impliziert eine ethische Grundhaltung der *gegenseitigen Hilfe* (Kropotkin) und macht einen *anthropologischen Optimismus* notwendig.

Eine solche *föderative und egalitäre Gesellschaftsstruktur,* im Gegensatz zu einer zentralistisch-autoritären, setzt ebenfalls einen kollektiven Willen und einen Konsens voraus, den der deutsche Anarchist Landauer 1909 in einem Aufsatz über Organisationsfragen wie folgt beschreibt:

„Es gibt also zweierlei Organisationsformen. Die erste ist ein Bund von Bünden oder Gruppen, deren Glieder zur Selbsttätigkeit entschlossen sind, die niemals abdanken und nur zu praktischen Zwecken, vorübergehend und unter dauernder Aufmerksamkeit bestimmte Tätigkeiten Beauftragten übertragen. Die zweite schafft sich eine dauernde Bürokratie und ein Instanzensystem; sie ist zentralistisch, und die Vertreter handeln *aus eigener Machtvollkommenheit* und entscheiden über Dinge, um derentwillen die Vertretenen sie gar nicht entsandt oder gewählt haben."[155]

Der moralische und ethische Anspruch, der dabei zur Grundlage gemacht wird, wird deutlich, wenn Landauer fordert:

---

154 Ebd., S. 408.

155 Landauer: *Organisationsfragen*, a. a. O. (vgl. Anm. 96), S. 79.

„Zusammenschließen soll man sich, um aus gemeinsamem Geist heraus Tatsächliches zu schaffen. Dazu sind nur die Aufrechten, die Selbständigen und die Tateifrigen zu brauchen, und darum können sie sich nie zu einer Organisationsform entschließen, die ihre eigene Betätigung ausschaltet und durch angestellte Beamte ersetzt."[156]

Diesen Anspruch versucht Landauer vor dem Ersten Weltkrieg mit seinem *Sozialistischen Bund* umzusetzen, der sich als ein Bund von Bünden versteht und auf dieser Basis z. B. zu neuen Siedlungs- und Schulgründungen aufruft[157].

Dieses Organisationsprinzip, das wir in ähnlicher Form auch bei anderen Anarchisten finden, beinhaltet einmal den Grundsatz der Autonomie des Individuums sowie der föderativen Verbundenheit von Individuen untereinander bzw. von Gruppen. Voraussetzung hierfür ist jedoch die freiwillige Anerkennung dieser Grundsätze. Der Anarchismus überlässt diese Organisationsstruktur, die für alle Bereiche des menschlichen Lebens Gültigkeit hat, nicht irgendeiner Institution oder Berufsgruppe, einer Partei oder intellektuellen Avantgarde, sondern setzt auf das Bewusstsein des Einzelnen, auf seinen Willen und seine Überzeugung. Dieses System, das in weiten Teilen von einer *revolutionären Ungeduld*[158] und andererseits von der Vitalität und Spontaneität des Individuums abhängt, ist aber auch weniger kontrollierbar und kanalisierbar. Es birgt Unsicherheiten und Kontingenz und macht einen permanenten Diskurs notwendig sowie die Fähigkeit, durch kommunikatives Handeln Be- und Entschlussfähigkeit herbeizuführen.

Die vier von Ward genannten Organisationsparameter – freiwillig, funktionsgerecht, zeitlich begrenzt und klein – bekommen mit dem Begriff der *Gemeinschaft* eine ideologische Klammer, die idealtypisch anarchistischen

---

156 Ebd., S. 80.

157 Vgl. hierzu die Beiträge in der Zeitschrift *Der Sozialist* von Gustav Landauer. Zur Programmatik des *Sozialistischen Bundes* vergleiche die Dezember-Ausgabe 1913 von *Der Sozialist,* die zusammenfassend die drei Flugblätter des Bundes enthält (1. Flugblatt: *Was will der sozialistische Bund?,* erstmals 1908; 2. Flugblatt: *Was ist zunächst zu tun?,* erstmals 1908; 3. Flugblatt: *Die Siedlung,* erstmals 1910, sowie *Die zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes* von 1910 und 1912 [online]).

158 Wolfgang Harich: *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld. Eine Abrechnung mit dem alten und dem neuen Anarchismus,* Basel: Edition Etcetera, 1971.

Organisationen und Institutionen einen organischen und naturwüchsigen Charakter verleiht.

Dieser *Geist,* der bei Landauer deutlich ist, wird von Buber[159] noch expliziter hervorgehoben und zum Paradigma einer libertären Utopie: „Die Gemeinschaft ist Ausdruck und Ausbildung des ursprünglichen, die Totalität des Menschen vertretenden, naturhaft einheitlichen, bindungsgetragenen Willens"[160] und wird von Buber als eine *gewachsene Verbundenheit*[161] gesehen. Dem gegenüber steht die Gesellschaft, die als „geordnete Getrenntheit, äußerlich zusammengehalten durch Zwang, Vertrag, Konvention, öffentliche Meinung"[162] auftritt. Martin Buber bezieht sich bei dieser Einteilung auf den deutschen Soziologen Ferdinand Tönnies, der diese Unterscheidung erstmals 1887 vornimmt und für die Soziologie des 19. Jahrhunderts eine *epochemachende*[163] Analyse liefert.[164]

Während des Ersten Weltkriegs vollzieht sich bei Martin Buber ein Bruch bzw. eine *Bekehrung* in seiner Biographie[165], die eine Hinwendung

---

159 Martin Buber und Gustav Landauer verband eine Freundschaft – Abraham Schapira (vgl. Anm. 165) spricht sogar von einem Schüler-Lehrer-Verhältnis, wobei Gustav Landauer die Rolle des Lehrers gegenüber Martin Buber einnimmt –, die sich nicht zuletzt durch die Herausgabe von Schriften Gustav Landauers durch Martin Buber nach dessen Ermordung 1919 und bei Landauer in seiner Studie über Buber aus dem Jahr 1916 dokumentieren lassen. Darüber hinaus sah sich Gustav Landauer bewusst in der Tradition des Judentums, bekannte sich dazu, und verband diese mit seiner Vorstellung von Sozialismus und Freiheit, ohne jedoch einem nationalistischen Zionismus das Wort zu reden.

160 Martin Buber: *Worte an die Zeit,* Heft 2: *Gemeinschaft,* München, Wien und Zürich: Dreiländerverlag, 1919, S. 7.

161 Ebd., S. 8.

162 Ebd.

163 Zit. nach Tönnies*: Gemeinschaft und Gesellschaft*, a. a. O. (vgl. Anm. 123), S. XXXV.

164 Tönnies unterscheidet in seiner für die deutsche Soziologie klassischen Schrift die beiden Idealtypen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* als grundsätzlich verschiedene soziale und politische Ordnungssysteme. Die Gemeinschaft ist demnach ein organisch gewachsenes Sozialsystem der Verbundenheit und Tradition, während die Gesellschaft ein zweckrationales Bündnis auf der Basis von Verträgen und Distanz der Individuen darstellt. Historisch gesehen löst die Gesellschaft als moderne Form die ursprüngliche Gemeinschaft ab, was Tönnies unter dem Aspekt des sozialen Wandels thematisiert.

165 Abraham Schapira*: Nachwort* zu: *Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt. Martin Bubers sozialer Utopismus,* in: Martin Buber: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, S. 415-461.

zur politisch-sozialen Realität bedeutet und philosophisch die Idee der *Gemeinschaft* als Sozialutopie in den Vordergrund rückt und 1947 mit der erstmaligen Veröffentlichung seiner Studie *Pfade in Utopia* ihren publizistischen Höhepunkt findet.

Jedoch bereits in einer Jugendarbeit Martin Bubers von 1901 erkennt der Buber-Biograph und -Forscher Abraham Schapira einen utopisch-anarchistischen Traum von der Gemeinschaft[166], der sich erst viele Jahre später philosophisch und publizistisch äußert und im Zusammenhang mit seiner Freundschaft zu Gustav Landauer zu sehen ist. Seinem bereits zitierten Aufsatz *Gemeinschaft*[167] stellt er in diesem Sinne neben einem Zitat von Tönnies und Leo Tolstoi eines von Landauer aus seinem Pamphlet *Aufruf zum Sozialismus*[168] voraus. Auch wenn Buber nicht in erster Linie und explizit der anarchistischen Bewegung zuzurechnen ist – trotz seiner anarchistischen Tendenzen –, zeigt seine Sozialutopie von Gemeinschaft die Anschlussfähigkeit der originär anarchistischen Idee herrschaftsfreier sozialer Verfasstheit an die politisch-philosophische Diskussion des 20. Jahrhunderts.

Auf der zionistisch-sozialistischen Konferenz von 1920 in Prag resümiert Buber den Kern von Landauers Sozialismusidee:

„Es war die Erkenntnis, dass es nicht darauf ankommt, Einrichtungen zu ändern, sondern das menschliche Leben, die Beziehungen der Menschen zueinander zu verwandeln. Dass Sozialismus nicht etwas ist, was aus der Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse heraus entsteht, sondern, dass Sozialismus etwas ist, was nie kommen wird, wenn es nicht jetzt und von uns getan wird. Das war die Idee Landauers und das ist unsere Idee"[169].

Als Kern dieser anarchistischen Vorstellung einer neuen Gesellschaft von Rocker, Bakunin, Ward, Landauer und Buber – Äußerungen in dieselbe Richtung ließen sich auch bei anderen Anarchisten wie etwa Kropotkin, Paul Goodman oder Herbert Read finden – lässt sich feststellen, dass es

166 Ebd., S. 427.

167 *Buber: Worte an die Zeit,* H. 2: *Gemeinschaft,* a. a. O. (vgl. Anm.160), S. 7.

168 Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin: Verlag des Sozialistischen Bundes, 1911 (online).

169 Martin Buber zit. nach Schapira in: *Nachwort* zu: *Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt,* a. a. O. (vgl. Anm. 165), S. 437.

allen Ansätzen um die *Umgestaltung des bürokratisierten, hierarchisierten und zentralisierten Staates zu einem föderativen Bund von autonomen Gemeinschaften und Individuen geht, bzw. um eine neue Theorie, Politik und Philosophie sozialer Organisation.*

Dieser Anarchismus fordert ein neues Denken und eine neue *Sicht der Welt* als Ausgangspunkt und Bedingung einer freiheitlichen Gesellschaft. Systemtheoretisch gesehen ist dies der Wandel von fremdgesteuerten zu selbstgesteuerten, autopoietischen Systemen. Die Idee kollidiert allerdings – so der Schweizer Managementprofessor Fredmund Malik – „mit der tief verwurzelten Form jenes Rationalismus, wonach eben nur das, was ein zentrales Steuerungsorgan bewusst anordnet, zweckmäßig sein kann"[170].

Es ist also zunächst der *Bruch im Kopf,* der vollzogen werden muss, der Bruch mit einer an Autorität, Hierarchien und einer selbstgewählten Unmündigkeit gewöhnten sozialen und politischen Realität.

Egalitarismus als Gestaltungsprinzip kultureller Evolution

Der Anarchismus des 19. und 20. Jahrhunderts als kulturhistorische Restgröße oder als politische Sonderform des Egalitarismus erhält einen überzeitlichen Aspekt: Egalitarismus soll hier als ein *Gestaltungsprinzip kultureller Evolution* gesehen werden, das sich für die Dauer der bisherigen Menschheitsgeschichte in verschiedenen Ausformungen nachweisen lässt.

In diesem Sinne ist der Anarchismus der Neuzeit zwar eine Erscheinung der Geschichte, eingebunden in das 19. und 20. Jahrhundert, andererseits verdichten aber sowohl Belege der anthropologischen, ethnologischen und archäologischen Forschung zur vorgeschichtlichen Epoche als auch historische Untersuchungen für den Zeitraum unserer christlichen Zeitrechnung die These von einem (universellen) Lebensgefühl, das sich kontraproduktiv zur autoritären und etatistischen Realität und Geisteswelt verhält.

Der Anarchismus kann demnach nicht nur aus seiner Sozial- und Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts heraus erklärt werden, sondern

---

170 Fredmund Malik: *Selbstorganisation im Management*, in: *Grundprinzipien der Selbstorganisation,* hrsg. von Karl W. Kartky und Friedrich Wallner, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, S. 98.

muss im Kontext der kulturellen Evolution gesehen werden und erhält von hier aus seine Legitimität und Definition.

Es geht um die Frage der *Eigenständigkeit* des Anarchismus im Kontext der menschlichen Sozial- und Ideengeschichte.

Für den Schweizer Soziologen Peter Heintz stellt sich diese Frage im Zusammenhang einer Untersuchung über die *Autoritätsproblematik bei Proudhon* folgendermaßen:

„Besteht nämlich die Möglichkeit, dass sich der Mensch mit einer nicht-autoritären Position voll und ganz identifizieren kann, so lässt sich das Problem des Autoritarismus nicht mehr auf ein mehr oder weniger autoritäres Verhalten eingrenzen, das heißt auf eine Skala reduzieren, auf welcher die Entfernungen vom autoritären Ideal angegeben sind. Das anarchistische Vorstellungssystem würde sich dann nicht mehr allein durch seine Stellung am untersten Ende dieser Skala bestimmen lassen, sondern würde vermutlich zu einer Gruppe selbständiger Denk- und Verhaltensweisen gehören. Das untere Ende der autoritären Skala würde sich mit anderen Worten nicht mehr in einer grundlosen Tiefe verlaufen. Eine anarchistische Position dieser Art nimmt nicht ausschließlich auf ein autoritäres System Bezug, sondern bestimmt auch eine eigene positive Haltung gegenüber dem Leben. Eine solche Grundposition vermag das gesamte Denken und Verhalten zu durchdringen, genauso wie dies für die autoritäre Grundposition festgestellt werden kann.

Sollte es tatsächlich ein anarchistisches Vorstellungssystem geben, das sich nicht allein aus der Entkräftung des autoritären Systems erklären lässt, dann müsste grundsätzlich zwischen einem autoritären Denken, dessen autoritärer Charakter verblasst ist, und einem anarchistischen Denken unterschieden werden. Ferner würde sich dann auch die Möglichkeit ergeben, dass sowohl das autoritäre als auch das nicht-autoritäre Vorstellungssystem dank ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit in derselben Person oder in derselben Gesellschaftsordnung nebeneinander existieren könnten, obwohl sie zweifellos logisch nicht miteinander vereinbar wären.“[171]

Der Egalitarismus (sprich: Anarchismus) erhält als eine spezifische Systematik von Denken, Verhalten und Ethik einen autonomen Charakter, der allerdings in der Kulturgeschichte des Abendlandes eindeutig als Desiderat

---

171 Peter Heintz: *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon,* a. a. O. (vgl. Anm. 93), S. 10-11.

auftaucht und durch eine ständige politische Verfolgung sowie soziale und moralische Ächtung bzw. Diffamierung gekennzeichnet ist.

***

Quelle: Ulrich Klemm: *Prinzip Freiheit. Für eine Theorie libertärer Vergesellschaftung,* Berlin: OPPO-Verlag 1995. Für die Neuveröffentlichung in *espero* wurde der Beitrag vom Autor überarbeitet.

Literatur

- *„Anarchismus" – ein Reizwort in der öffentlichen Meinung. Erörtert anhand der Verwendung der Anarchie-Begriffe in „Spiegel" und „Weltwoche" in den Jahren 1968 und 1975,* Frankfurt a. M.: Haag + Herchen, 1982.
- Adler, Georg: *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart,* 1. Teil: *Bis zur Französischen Revolution,* Leipzig: Verlag von C.L. Hirschfeld, 1899.
- *Anarchismus in Kunst und Politik. Zum 85. Geburtstag von Arthur Lehning,* hrsg. von Heribert Baumann, Francis Bulhof und Gottfried Mergner, Oldenburg: Universität Oldenburg, 1984.
- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts* (engl. 1983), Frankfurt a. M.: Campus, 1988.
- Bakunin, Michael: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff* (1871), in: Ders.: *Gesammelte Werke,* Bd. II, Berlin: Der Syndikalist, 1923, S. 267-281.
- Bakunin, Michael: *Ein Brief Bakunins an die Internationalisten der Romagna. An Rubicone und alle übrigen Freunde! (23. Jan. 1872),* in: Ders.: *Gesammelte Werke,* Bd. III, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Der Syndikalist 1924, S. 176-203.
- Bakunin, Michael: *Gott und der Staat* (dt. 1884), in: Ders.: *Gesammelte Werke,* Bd. I, Berlin: Der Syndikalist, 1921, S. 94-199.
- Barclay, Harold: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie* (engl. 1982), Berlin: Libertad, 1985 (= *Edition Schwarze Kirschen;* Bd. 6).

- Bardelle, Frank: *Freibeuter in der Karibischen See. Zur Entstehung und gesellschaftlichen Transformation einer historischen Randbewegung,* Münster 1986.
- Bartsch, Günter: *Anarchismus in Deutschland,* Bd. I: *1945-65*, Hannover: Fackelträger, 1972; Ders.: *Anarchismus in Deutschland,* Bd. II/III: *1965-1973,* Hannover: Fackelträger, 1973.
- Bartsch, Günter: *Kommunismus, Sozialismus, Anarchismus. Marx und die sozialen Bewegungen,* Bonn 1975 (= *Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung;* 72); überarbeitete und ergänzte Auflage 1975.
- Blankertz, Stefan: *Politik der neuen Toleranz. Plädoyer für einen radikalen Liberalismus,* Wetzlar: Büchse der Pandora, 1988.
- Bloch, Ernst: *Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozialutopien,* in: Ders.: *Das Prinzip Hoffnung,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1959, S. 547-729; als separate Buchausgabe: Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Bloch, Ernst: *Gesamtausgabe,* Bd. 6: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1961.
- Botz, Gerhard, Gerfried Brandstetter und Michael Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung: Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland,* Wien: Europaverlag, 1977.
- Buber, Martin: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung* (1947), mit einem Nachwort herausgegeben von A. Schapira, Darmstadt 1986.
- Buber, Martin: *Worte an die Zeit,* Heft 2: *Gemeinschaft*, München, Wien und Zürich: Dreiländerverlag, 1919.
- Burckhardt, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), Stuttgart: Alfred Kröner, 1987.
- Burckhardt, Jacob: *Über das Studium der Geschichte. Der Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften*, hrsg. von Peter Ganz, München: Beck, 1982.
- Cabet, Etienne: *Reise nach Ikarien* (franz. 1839), *Materialien zum Verständnis von Cabet,* zusammengestellt von Alexander Brandenburg und Ahlrich Meyer, Berlin: Karin Kramer, 1979 (= *Bibliothek der Utopien*).
- Cantzen, Rolf: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus,* Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch, 1987.

- Cassirer, Ernst*: Der Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (1949), Frankfurt a. M.; Fischer-Taschenbuch, 1985.
- Childe, Gordon: *Soziale Evolution,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
- Chomsky, Noam: *Arbeit, Sprache, Freiheit. Essay & Interviews zur libertären Transformation der Gesellschaft,* in: *TRAFIK* (Mülheim), 1987, S. 30-36.
- *Christentum und Anarchismus,* hrsg. von Jens Harms, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.
- Clastres, Pierre: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie* (franz. 1974), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
- Dahlmann, Dittmar: *Land und Freiheit. Machnovščina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen*, Stuttgart: Steiner, 1986 (= *Studien zur modernen Geschichte;* 35).
- Dahrendorf, Ralf: *Die Zukunft des Nationalstaates*, in: *MERKUR,* Jg. 48 (1994), H. 9/10 (Sept./Okt), S. 751-761.
- Duyn [Duijn], Roel van: *Die Botschaft eines weisen Heinzelmännchens. Das politische Konzept der Kabouter* (niederländisch 1969), Wuppertal: Jugenddienst-Verlag, 1971.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen,* 2 Bände, Bern und München: Francke, 1969.
- Eltzbacher, Paul: *Der Anarchismus* (1900), Berlin: Libertad, 1987 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* 1).
- Engels, Friedrich: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen* (1884), Berlin (Ost): Dietz, 1964.
- *Entstaatlichung. Neue Perspektiven auf das Gemeinwesen*, hrsg. von Thomas Schmid, Berlin: Wagenbach, 1988.
- Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (engl. 1975), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
- *Die frühen Sozialisten,* hrsg. von Frits Kool und Werner Krause, Olten: Walter-Verlag, 1967 (= *Dokumente der Weltrevolution;* 1).
- Galtung, Johann: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung,* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1975

- *Gegenkultur – von Woodstock bis Tunix – von 1969 bis 1981,* hrsg. von Jens Gehret, Asslar: MarGis, 1985 (3. erweiterte u. korrigierte Aufl., erstmals Amsterdam 1979).
- *Geschichte des Sozialismus,* Bd. I: *Von den Anfängen bis 1875. Das utopische Denken bis zur industriellen Revolution* (franz. 1972), hrsg. von Jacques Droz, Frankfurt a. M., Berlin und Wien: Ullstein, 1974.
- *Gesellschaften gegen den Staat*, hrsg. von Peter Peterson, in: *TRAFIK – Internationales Journal zur libertären Kultur und Politik* (Mühlheim), Nr. 27, 1988.
- Gravy, Wavy: *Die Hog Farm Kommune. Die Geschichte einer der bekanntesten amerikanischen Großkommunen des 20. Jahrhunderts* (engl. 1974), mit einem Vorwort von Ken Kesey, Linden: Volksverlag, 1978.
- Günther, Horst: *Freiheit, Herrschaft und Geschichte. Semantik der historisch-politischen Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- Haferkamp, Hans: *Soziologie der Herrschaft. Analyse von Struktur, Entwicklung und Zustand von Herrschaftszusammenhängen,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983 (= *Studienbücher zur Sozialwissenschaft,* Bd. 48).
- Harich, Wolfgang: *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld. Eine Abrechnung mit dem alten und dem neuen Anarchismus,* Basel: Edition Etcetera, 1971.
- Heider, Ulrike: *Die Narren der Freiheit. Anarchisten in den USA heute,* Berlin: Kramer, 1992.
- Heintz, Peter: *Anarchismus und Gegenwart. Versuch einer anarchistischen Deutung der modernen Welt* (1951), 3. Auflage: Berlin: Kramer, 1985.
- Heintz, Peter: *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon. Versuch einer immanenten Kritik*, Köln: Verlag für Politik und Wirtschaft, 1956.
- Herzog, Roman: *Allgemeine Staatslehre,* Frankfurt a. M.: Athenäum, 1971.
- Heydorn, Hans-Joachim: *Bildungstheoretische Schriften,* Bd. 1: *Zur bürgerlichen Bildung. Anspruch und Wirklichkeit,* Frankfurt a. M.: Syndikat, 1980.
- Hillquit, Hugo: *Der utopische Sozialismus und die kommunistischen Versuche in den Vereinigten Staaten Nordamerikas,* in: Hugo Lindemann und Morris Hillquit: *Vorläufer des neueren Sozialismus,* Bd. IV, Berlin, Bonn und Bad Godesberg: J. H. W. Dietz Nachf., 1977.

- Hobsbawm, Eric J.: *Sozialrebellen* (engl. 1959), Gießen: Focus, 1979.
- Hollstein, Walter: *Die Gegengesellschaft. Alternative Lebensformen,* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1981.
- Hondrich, Karl Otto: *Theorie der Herrschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Horrox, James: *Gelebte Revolution. Anarchismus in der Kibbuzbewegung* (engl. 2009), Heidelberg: Graswurzelrevolution, 2021.
- Jong, Rudolf de: *Provos und Kabauter* (engl. 1971), in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand,* hrsg. von Hans-Peter Duerr, Bd. 2, Berlin: Karin Kramer, 1977, S. 199-222.
- Jungk, Robert: *Der Atomstaat*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.
- Kant, Immanuel: *Werke in zehn Bänden,* Bd. 10: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kautsky, Karl: *Vorläufer des neueren Sozialismus,* Bd. 1: *Kommunistische Bewegungen im Mittelalter (1896),* mit einer Einleitung von K. Kupisch, Berlin/Bonn: Dietz, 1980.
- Kautsky, Karl: *Vorläufer des neueren Sozialismus,* Bd. 2: *Der Kommunismus in der deutschen Reformation*, mit einer Einleitung von K. Kupisch, Berlin/Bonn: Dietz, 1981 (10. Aufl.): Nachdruck der 1969 erschienenen 8. Auflage, erstmals Stuttgart 1896.
- *Kein Staat mit diesem Staat? Freiheitsrechte, Repression und staatliche Hilfe in der Demokratie. Kongress in Bielefeld, 30. Mai – 1. Juni 1986; Beiträge zur Vorbereitung,* hrsg. von Dieter Hummel u. a., Bielefeld, 1986.
- Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre* (1934), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- *Das Kibbutz-Modell. Bestandsaufnahme einer alternativen Wirtschafts- und Lebensform nach sieben Jahrzehnten,* hrsg. von Gunnar Heinsohn, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- Kiss, Gabor: *Einführung in die soziologischen Theorien. I. Vergleichende Analyse soziologischer Hauptrichtungen,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977 (3. Aufl.).
- Klan, Ulrich und Dieter Nelles: *„Es lebt noch eine Flamme". Rheinische Anarcho-Syndikalisten/-innen in der Weimarer Republik und im Faschismus*, Grafenau: Trotzdem, 1986 (online).

- Klug, Ulrich: *Der Rechtsstaat und die Staatsphilosophie der geordneten Anarchie,* in: *Staat – Recht – Kultur. Festgabe für Ernst von Hippel zu seinem 70. Geburtstag,* Bonn 1965, S. 148-158.
- Klug, Ulrich: *Die geordnete Anarchie als philosophisches Leitbild des freiheitlichen Rechtsstaates*, in: *Christen in der Demokratie,* hrsg. von Heinrich Albertz und Joachim Thomsen, Wuppertal: Hammer, 1978, S. 285-292.
- Klug, Ulrich: *Struktur und Praxis der Anarchie,* in: *Neues Forum. Österreichische Monatsblätter für kulturelle Freiheit,* Jg. XIII (1966), Oktober 1966, S. 572-575 (online).
- Korczak, Dieter: *Rückkehr in die Gemeinschaft. Kleine Netze: Berichte über Wohnsiedlungen,* Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 1981.
- Kropotkin, Peter: *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie* (1913), Wien und Grafenau: Trotzdem, 1993.
- Kropotkin, Peter: *Ethik,* Bd. 1: *Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit* (russ. 1922), Berlin: Der Syndikalist, 1923.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (engl. 1902), deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer, mit einem Nachwort neu herausgegeben von Henning Ritter, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1975.
- La Boétie, Étienne de: *Von der freiwilligen Knechtschaft* (franz. ca. 1548), in der Übersetzung von Gustav Landauer, hrsg. und mit einem Vorwort von Ulrich Klemm, Frankfurt a. M.: Trotzdem, 2009.
- Landauer, Gustav: *Organisationsfragen*, in: *Der Sozialist* (Berlin und Bern), Jg. 1 (1909), Nr. 10 (1. Juli), S. 79-80.
- Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin: Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlin, 1911 (online).
- Landauer, Gustav: *Aufruf zur Freien Schule,* in: *Der Sozialist* (Berlin und Bern), Jg. 2 (1910), Nr. 2 (15. Januar), S. 15f. [verfasst im Auftrag der Berliner Gruppe „Gemeinschaft“ des „Sozialistischen Bundes“]; Nachdruck in: Gustav Landauer: *Ausgewählte Schriften,* hrsg. v. Siegbert Wolf, Lich/Hessen, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 227-229.
- Landauer, Gustav*: Beginnen. Aufsätze über Sozialismus,* hrsg. von Martin Buber, Köln: F. J. Marcan, 1924; Nachdruck: Westbevern: Büchse der Pandora, 1977.

- Landauer, Gustav: *Die Siedlung,* in: *Der Sozialist* (Berlin und Bern), Jg. 1 (1909), Nr. 11 (15. Juli), S. 81-83; Nachdruck in: Gustav Landauer: *Ausgewählte Schriften,* hrsg. v. Siegbert Wolf, Lich/Hessen, Bd. 3.1: Antipolitik (2010), S. 194-197.
- Landauer, Gustav: *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum,* hrsg. von Martin Buber, Potsdam: Kiepenheuer, 1921; Nachdruck: Westbevern: Büchse der Pandora, 1977.
- Landauer, Gustav: *Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes,* in: *Der Sozialist* (Berlin und Bern), Jg. 2 (1910), Nr. 14 (15. Juli 1910), S. 105.
- Landauer, Gustav: *Shakespeare. Dargestellt in Vorträgen,* hrsg. von Martin Buber, 2 Bände, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 1920.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution* (russ. 1918; dt. 1919); in: W. I. Lenin: *Werke,* Bd. 25: *Juni-September 1917,* Berlin (Ost): Dietz, 1960, S. 393-507.
- *Libertäre Tage, Ostern 1993 in Frankfurt. Dokumentation,* hrsg. vom *Anarchistischen Forum Frankfurt*, Frankfurt a. M. 1994 (online).
- Linse, Ulrich*: Anarchismus-Theorien*, in: *Archiv für Sozialgeschichte,* Jg. 19 (1979), S. 585-589.
- Linse, Ulrich: *Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich von 1871,* Berlin: Duncker & Humblot, 1969.
- Lösche, Peter: *Anarchismus. Versuch einer Definition und historischen Typologie*; in: *Politische Vierteljahresschrift,* Jg. 15 (1974), H. 1, S. 53-73.
- Lösche, Peter: *Anarchismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Ludz, Peter und Christian Meier: *Anarchie, Anarchismus, Anarchist,* in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* Bd. 1: *A-D*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, S. 49-109.
- Malik, Fredmund: *Selbstorganisation im Management*, in: *Grundprinzipien der Selbstorganisation,* hrsg. von Karl W. Kartky und Friedrich Wallner, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, S. 96-102.
- Marx, Karl und Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), Berlin (Ost): Dietz, 1977.

- *Materialien zur Alternativen Ökonomie. 1. Materialien der AG SPAKM 19,* hrsg. von Rolf Schwendter, München: AG SPAK, 2. Aufl. 1976.
- Morgan, L. H.: *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation* (engl. 1877, dt. 1891), Nachdruck: Wien: Promedia, 1987.
- Moritz, Walter-Archeion: *Die Utopie hat begonnen – Die Bedeutung der Landkommunebewegung für eine humane technologische Gesellschaft,* Alpen: Zero, 1979.
- Morris, William: *Kunde von Nirgendwo. Eine Utopie der vollendeten kommunistischen Gesellschaft und Kultur aus dem Jahre 1890,* mit e. Vorwort v. Wilhelm Liebknecht, neu hrsg. v. Gert Selle, Reutlingen: Trotzdem, 1980.
- Most, Johann: *Der Kommunistische Anarchismus* (1889), Berlin: Libertad, 1978 (= *anarchistische texte;* 10).
- *Die Mühen der Berge – Grundlegungen zur alternativen Ökonomie,* Teil 1: *Materialien der AG SPAKM72,* hrsg. von Rolf Schwendter, München: AG SPAK, 1986.
- *Die Mühen der Ebenen – Grundlegungen zur alternativen Ökonomie,* Teil 2: *Materialien der AG SPAKM73,* München: AG SPAK, 1986.
- Mühsam, Erich: *Der Geist der Freiheit*, in: *Fanal,* Jg. 3 (1929), Nr. 4 (Jan.), S. 73-80.
- Mühsam, Erich: *Die Freiheit als gesellschaftliches Prinzip*, in: *Fanal,* Jg. 4 (1930), Nr. 12 (Sept.), S. 265-273.
- Nettlau, Max: *Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahr 1864* (1925), Werkausgabe, hrsg. von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad, 2019 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* 9).
- Nowak, Jürgen: *Gegenseitige Hilfe statt Selbsthilfe. Plädoyer für eine ökologische Theorie des Sozialstaates*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte,* Jg. 36 (1989), Nr. 1 (Januar), S. 49-55.
- Oppenheimer, Franz: *Der Staat. Eine soziologische Studie* (1907), Berlin: Libertad, 1990 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* Bd. 2).
- Rocker, Rudolf: *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten,* hrsg. von Magdalena Melnikow und Hans Peter Duerr, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

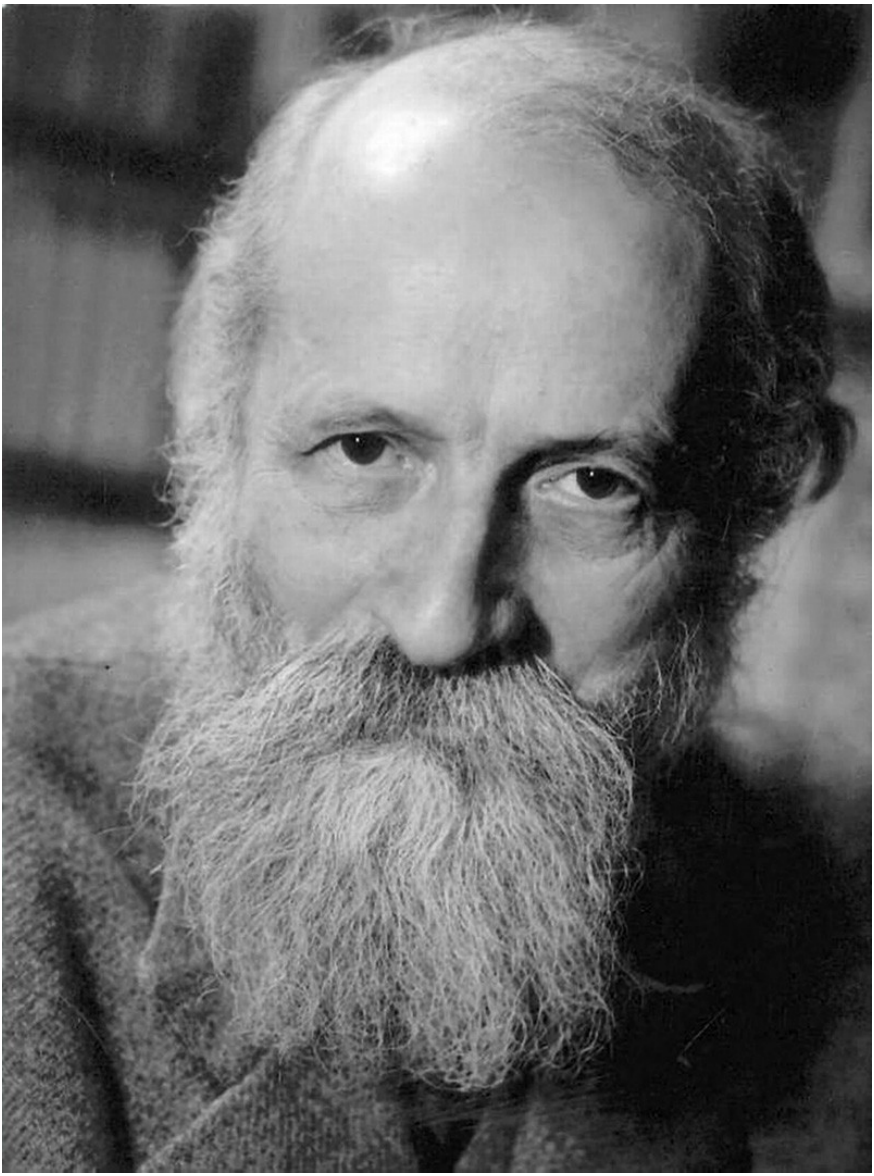
- Rocker, Rudolf: Die Entscheidung des Abendlandes, Hamburg: Oetinger, 1949; Neuausgabe unter dem Titel *Nationalismus und Kultur,* Zürich: Vita Nova, 1976 und Bremen: Impuls, 1977.
- Rocker, Rudolf: *Moderne Probleme des Anarchismus*, in: *Fanal,* Jg. 2 (1927), Nr. 1 (Okt.), S. 8-14.
- Rocker, Rudolf: *Prinzipienerklärung des Syndikalismus,* Berlin: Der Syndikalist, 1920.
- Rösener, Werner: *Die Bauern in der europäischen Geschichte,* München: C. H. Beck, 1993.
- Roszak, Theodore: *Gegengesellschaft. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend* (engl. 1968), München: List, 1973.
- Rüegg, Walter: *Vorwort;* in: Cassirer: *Der Mythus des Staates,* s. ebd., S. 5-6.
- Schapira, Abraham*: Nachwort zu: Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt. Martin Bubers sozialer Utopismus*, in: Buber: *Pfade in Utopia,* s. ebd., S. 415-461.
- Schibel, Karl-Ludwig: *Das alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter,* Frankfurt a. M.: Sendler, 1985.
- Schmid, Thomas: *Gemeindefreiheit. Über die Kontinuität einiger staatsabgeneigter Traditionen,* in: *Entstaatlichung. Neue Perspektiven auf das Gemeinwesen*, hrsg. von Thomas Schmid Berlin: Wagenbach, 1988*,* S. 117-136.
- Schumacher, Ernst Friedrich: *Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik* (engl. 1973), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.
- Schwendter, Rolf*: Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff*, Berlin: Edition ID-Archiv, 1994.
- Service, Elmar R.: *Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Prozess der kulturellen Evolution* (engl. 1975)*,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- Siedlungs-Vereinigung „Gemeinschaft“: *Organisations-Statut,* in: *Der Sozialist* (Berlin), Jg. 5 (1913), Nr. 24 (Dezember), S. 191.
- Sigrist, Christian: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas* (1967), Frankfurt a. M.: Syndikat, 1979.

- Sozialistischer Bund: *Flugblatt des Sozialistischen Bundes: Die Siedlung,* in: *Der Sozialist* (Berlin und Bern), Jg. 2 (1910), Nr. 9 (1. Mai), S. 65 f.
- Starobinski, Jean: *Die Erfindung der Freiheit 1700-1789* (franz. 1964), Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1988.
- Stolberg-Rilinger, Barbara: *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin und München: Duncker & Humblot, 1986 (= *Historische Forschungen;* 30).
- Stowasser, Horst: *Anarchismus als Organisationsmodell der Vernetzung*, in: *Christentum und Anarchismus,* hrsg. von Jens Harms, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988, S. 253-275.
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Volin: *Die unbekannte Revolution* (franz.1947), 3 Bände, Hamburg: Association, Bd. I, 1975; Bd. II, 1976; Bd. III, 1976/77.
- *Vormarxistischer Sozialismus,* hrsg. von Manfred Hahn, Frankfurt a. M.: Athenäum Fischer, 1974.
- Voser, Gabriele: *„Anarchismus" – ein Reizwort in der öffentlichen Meinung. Erörtert anhand der Verwendung der Anarchie-Begriffe in „Spiegel" und „Weltwoche" in den Jahren 1968 und 1975,* Frankfurt a. M.: Haag + Herchen, 1982.
- Ward, Colin: *Der Anarchismus als Organisationstheorie*, in: *Der Anarchismus,* hrsg. von Erwin Oberländer, Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1972, S. 403-422 (erstmals engl. in der Zeitschrift *Anarchy* im April 1966).
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,* 2 Bände, Tübingen: Mohr Siebeck, 1956.
- Wienand, Peter: *Der geborene Rebell. Rudolf Rocker – Leben und Werk,* Berlin: Karin Kramer, 1981.
- Willms, Johannes: *Nationalismus ohne Nation. Deutsche Geschichte von 1789 bis 1914*, Düsseldorf: Claassen, 1983.
- *Wir Bürger als Sicherheitsrisiko. Berufsverbot und Lauschangriff. Beiträge zur Verfassung unserer Republik*, hrsg. von Wolf-Dieter Narr, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.

- Wittkop, Justus F.: *Unter der schwarzen Fahne. Aktionen und Gestalten des Anarchismus*, Frankfurt a. M.: Fischer 1973.
- Wolf, Siegbert: *Gustav Landauer zur Einführung,* Hamburg: Ed. SOAK/ Junius, 1988.
- Zenker, Ernst Viktor: *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie* (1895), Berlin: Libertad, 1979.
- Zippelius, Reinhold: *Allgemeine Staatslehre. Ein Studienbuch*, München: C. H. Beck, 1978 (6. Aufl., neu bearb. Aufl.).

Ein palästinensischer Junge und ein israelischer Soldat begegnen sich an der Trennmauer zwischen Israel und der Westbank. Foto: Justin McIntosh, August 2004. CC 2.0-Generic.

2. Themenschwerpunkt: Israel und Palästina aus libertärer Perspektive



Der libertäre österreichisch-israelische Philosoph Martin Buber (1878-1965).
Public Domain, Quelle: Wikimedia.

Zwischen libertärsozialistischem Königtum Gottes und nahöstlicher Realität. Martin Bubers Verständnis von Gesellschaft und Staat und sein Verhältnis zum Staate Israel

Von Kay Schweigmann-Greve

Martin Buber ist nicht am Staat, sondern an der dem Staate gegenüber stehenden Gesellschaft, konzipiert als ein freiwilliger Zusammenschluss von Gemeinschaften, interessiert. Der moderne Staat, wie er seit dem Mittelalter parallel zur Herausbildung moderner bürgerlicher Gesellschaften entstanden ist, gerät in seiner libertärsozialistischen Perspektive primär als negatives, zu überwindendes Phänomen in den Blick. Dieser Blick auf Staat, Gesellschaft und Individuum ist integraler Bestandteil buberscher Weltanschauung. Dennoch handelt es sich dabei in wesentlichen Zügen um die Rezeption der Vorstellungen seines 1919, nach der Niederschlagung der Münchner Räterepublik, ermordeten Freundes Gustav Landauer.[1] Buber war in den Jahren 1908-1911 aktives Mitglied des von Landauer begründeten „Sozialistischen Bundes" in Berlin, der die von Landauer entwickelten und von Buber geteilten Prinzipien propagierte und in die Realität umzusetzen versuchte. Auch wenn Bubers Position milder erscheint als die Landauers, machte er sich dessen Idee von der Restrukturierung der Gesellschaft und Überwindung des Staates durch hier und jetzt zu begründende Gemeinschaften zu eigen. Das gilt besonders von dem allgemeinen Konstruktionsprinzip freier Gesellschaften als „*Gesellschaft von Gesellschaften von Gesellschaften; ein Bund von Bünden von Bünden; ein Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden; eine Republik von Republiken von Republiken*".[2] Die Bedeutung Bubers in diesem Zusammenhang besteht daher weniger in der Originalität dieser

[1] Vgl. zum Verhältnis Buber/Landauer: Siegbert Wolf: *„Ich Denkender bin ein Jude . . . Gustav Landauers Judentum und seine Freundschaft mit Martin Buber,* in: *Tribüne, Zeitschrift zum Verständnis des Judentums,* Heft 114 (1990), S. 184-197 oder Ders.: *Buber zur Einführung,* Hamburg: Junius, 1992, S. 127-145.

[2] Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus,* in: Ders.: *Ausgewählte Schriften,* Bd. 11, hrsg. von Siegbert Wolf, Lich: Verlag Edition AV, 2015, S. 138.

Vorstellungen, als in einer Vermittlerfunktion für die anarchistische und gemeinschaftszentrierte Vorstellungswelt seines Freundes in die zionistischen Jugendbewegungen – besonders Haschomer Hatzair – und die aus diesen hervorgegangenen israelischen Kibbutzbewegungen. Die Vorstellungen Bubers von Gesellschaft und Staat weisen eine erstaunliche Kontinuität auf: Von den Aktivitäten 1908-1911 über einen Vortrag aus dem Jahre 1924 *Staat und Gemeinschaft,* bis zu seiner bekanntesten Äußerung zu diesem Themenkreis *Pfade in Utopia* aus dem Jahre 1945 bleiben sie im Wesentlichen gleich.

Buber engagierte sich früh im Rahmen der zionistischen Bewegung. Er wurde dort einer der namhaften Vertreter des „Kulturzionismus", einer Richtung, der es weniger um die Begründung eines jüdischen Staates in Palästina, als vielmehr um eine spirituelle und kulturelle Neufundierung des Judentums ging. Ein kurzfristig dort realisierter Staat wäre nach Auffassung Bubers und des Begründers dieser Richtung, Achad Haam (eigentlich Ascher Hirsch Ginsberg, 1856-1927), gar nicht in der Lage gewesen, eine bezogen auch nur auf das osteuropäische Judentum relevante Anzahl von Menschen zu absorbieren. Hinzu kam, dass ein solches Projekt primär eine Gesellschaft neuen Typs und freier neuer Menschen begründen und nicht ein weiterer Staat wie die bereits existierenden sein sollte. Darüber hinaus wiesen die Kulturzionisten energisch darauf hin, dass die damals populäre Formulierung vom „Land ohne Volk für das Volk ohne Land" die Existenz einer arabischen einheimischen Bevölkerung ignoriere und ein zukunftsweisender staatlicher Neubeginn der Juden nur im Einklang mit den Arabern erfolgen könne. Welche organisatorische Form die Heimstadt der Juden in Eretz Israel letztlich auch immer annehmen werde, sie müsse binational sein und auch den arabischen Interessen Rechnung tragen.

Nach seiner Flucht aus Deutschland und der Übersiedlung nach Palästina im Jahre 1938 setzte Buber sich, insbesondere nach Verabschiedung des Baltimore-Programms 1942, verstärkt mit dem entstehenden jüdischen Staat auseinander. Wenig erstaunlich befand er sich dabei in energischer Opposition zu Ben Gurion und dem Mehrheitszionismus, der nun für die Gründung eines jüdischen Nationalstaates kämpfte. Nach der Staatsgründung akzeptierte Buber das nicht revidierbare historische Faktum und trat bei grundsätzlicher Loyalität zum Staate Israel weiter in diesem gegebe-

nen Rahmen für seine moralisch-politischen Ziele und die Rechte der arabischen Minderheit ein.

1. Der Staat als „Kristallisation“ des defizitären Verhältnisses der Menschen zueinander

1.1. 1924: Staat und Gemeinschaft

Staat und Gemeinschaft sind die beiden Pole, zwischen denen sich Bubers Überlegungen in einem Vortrag bewegen, dessen unveröffentlichtes Typoskript sich im Martin Buber Archiv in Jerusalem befindet und der mit dem Vermerk *„Februar 1924“* bezeichnet ist.[3] Eingangs spricht er, der 1914 zunächst selbst vom „Augustfieber“ der Kriegsbegeisterung Infizierte, von *„einem Gefühl der Identität von Staat und Gemeinschaft“*[4] welches zu jener Zeit *„den wirklich lebenden Teil des Volkes und insbesondere der Jugend“* beherrscht habe. Diesem Verständnis zur Folge *„wird der Staat als etwas erlebt, was absolut primär ist, was schlechthin da ist, über der Person, vor der Person, was sich nicht aus Personen zusammenfügt, sondern woraus die Personen hervorgehen“*[5]. Diese *„Vergötzung des Staates, dieses, wo er nicht mehr das Letzte vertritt, sondern das Letzte sein will, die Wirklichkeit“*[6], ist das absolute Gegenmodell seines eigenen Verständnisses.

Ein realistischer Blick auf die Verhältnisse zeige jedoch, dass auf den institutionalisierten Staat, so „inkongruent“ und widersprüchlich dieser auch in seinem Handeln sei, nicht verzichtet werden könne, da er mit seiner Zwangsordnung notwendiger Garant persönlicher Sicherheit nach innen und außen bleibe.

„Der Staat ist eigentlich ein Zwang geworden, ein Zwang, in den man hineingeboren wird, den man, und zwar ob man es sich eingesteht oder nicht, billigt, nämlich der Sicherung wegen, die der Staat verleiht nach innen und außen.“[7]

---

[3] Die Kenntnis dieses unveröffentlichten Manuskripts verdanke ich Elke Dubbels, Bonn.

[4] Martin Buber: *Staat und Gemeinschaft,* unveröffentlichtes Manuskript, Martin Buber Archives, Jerusalem, Februar 1924 (Signatur: Arc. Ms.Var. 350, 47, e), S. 1.

[5] Ebd., S. 2.

[6] Ebd.

[7] Ebd., S. 4.

Die Überhöhung des Staates, die insbesondere für die Jugend von 1914 charakteristisch gewesen sei, beruhe auf einer romantischen „*Verwechslung von Staat und Volk*“[8]. Genauer seiner eigenen Terminologie entsprechend: von Staat und Gemeinschaft. Man müsse jedoch nicht den Staat der Idee, „*das gedachte Gemeinwesen, nicht der Staat in diesem hohen Sinn, sondern den wirklichen, den Staat, in dem man lebt, den jeweiligen, den tatsächlichen Staat*“[9] ins Auge fassen:

„*Der Staat ist Status, der Stand, der Zustand, und zwar der jeweilige Zustand des Nichtverwirklichtseins der wirklichen Gemeinschaft. Eine Linie, die sich stets verschiebt, um es krass zu sagen, so weit muss es Zwang geben und in dieser Weise. Dieser Stand, diese Linie, die anzeigt, wie weit die Menschen frei und fähig sind, das ist nicht etwa in der Linie des Fortschritts zu machen, aber diese immer wechselnde Linie, auf und nieder wechselnde, vielleicht auch steigende Linie des Verwirklichenkönnens der Gemeinschaft, der Fähigkeit des Menschen zu einem Zueinandertreten, zu Freiwilligkeit des Miteinander, die Fähigkeit zum Miteinander, Ineinander, Füreinander der Menschen. Die wird angezeigt durch den Staat. Der Staat zeigt jeweils an, so weit kann noch verwirklicht werden, so viel Zwang, Zwangsorganisation ist noch nötig, und zwar so nötig, dass ihr sie nicht etwa bloss dulden, sondern billigen müsst. Und dieses Negative, das gewinnt immer wieder Form, oder richtiger gesagt, es kristallisiert sich. Staat ist Kristallisation des Negativen . . . denn der Staat zeigt ja an, soweit kann Gemeinschaft nicht verwirklicht werden.*“[10]

Staat ist für Buber ein notwendiges Provisorium, dessen profanen Charakter er in seiner bilderreichen Sprache immer wieder betont:

„*Nicht ein Tempel, ein Wohnhaus, ein umbaubedürftiges Wohnhaus, ein, wollen wir noch richtiger sagen, noch exakter, ein auch stark reparaturbedürftiges Wohnhaus, das ist das, was uns das Schicksal zugeordnet hat. . . [Romantische, idealistische] Staatsbilder sind nicht mehr möglich.*“[11]

So wird Staat einerseits als negative Ergänzung der Gemeinschaften welche die Gesellschaft bilden (sollen) gefasst, andererseits ist er Konse-

[8] Ebd., S. 5.
[9] Ebd., S. 11.
[10] Ebd., S. 12.
[11] Ebd., S. 8 f.

quenz und Ausdruck des nur mittelbaren, beziehungslosen Verhältnisses der einzelnen Menschen zueinander: „*das Verhältnis, wie es heute zwischen Mensch und Mensch in Geltung ist, . . . dieses politische Grundverhältnis, ist das Übel, von dem aus sich der ganze Staat aufbaut.*“[12]

Die romantische, die Realität verkennende Ineinssetzung von Staat, Gemeinschaft und Volk, „*das Grundgefühl der Jugend 1915*“[13], die, gesprochen mit den Worten des Romantikers Adam Müller[14], den Staat „*als die Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und kommenden Geschlechtern*“ und als „*Gegenstand unendlicher Liebe*“[15] auffasse, sei in früheren Zeiten nicht gänzlich unberechtigt gewesen.

„*Freilich gab es eine Zeit, wo Staat und Volk anders zusammenhingen und irgendwie ein solcher Satz eine größere Berechtigung hatte, und das war die Zeit der Polis, wenn es auch damals den Volksbegriff nicht gab, aber er gilt für das zentrale Gebilde der Polis.*“ An diesem Gebilde habe der Mensch „*mit seinem persönlichen und allgemeinen Leben*“ teil gehabt, das dort „*fast ununterscheidbar ineinander floss.*“ Es „*galt noch in einem gewissen Sinn für das christliche Mittelalter, für den Stadtstaat, der noch ein solches Umfangen des persönlichen Lebens, ein solches Ruhen auf der unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch hatte.*“ Seit der Reformation, seit der Begründung des individuellen Gewissens, „*seit es das Faktum der abgetrennten*[16] *Person gibt*“, ist der Staat „*bestenfalls Gebilde, ist Element, auf das man immer wieder zurückgehe, zurückgreifen muss, aus dem sich das zu Wollende bilde.*“[17]

Dem gegenüber stehen die menschlichen Gemeinschaften, die – nicht die Individuen! – sich mannigfaltig zusammenschließen und als „Gemeinschaft aus Gemeinschaften“ letztlich auch die politische Gesamtform des

---

12 Ebd., S. 19.

13 Ebd., S. 5.

14 Adam Heinrich Müller, 1779-1829, Jurist und Staatstheoretiker der politischen Romantik, lehnte die Vertragstheorie (Hobbes, Locke) ab und vertrat einen „organischen“, an Tradition und Volkstum orientierten Staatsbegriff des monarchischen Ständestaates. Wandte sich gegen die Wirtschaftstheorie von Adam Smith und betonte die Sozialbindung des Eigentums.

15 Buber: *Staat und Gemeinschaft,* a. a. O. (vgl. Anm. 4), S. 5.

16 Das Typoskript gibt wegen einer Zeilentrennung das Wort nur unvollständig wieder: „abgetre[???] ten“.

17 Buber: *Staat und Gemeinschaft,* a. a. O. (vgl. Anm. 4), S. 5.

menschlichen Zusammenlebens bilden sollen. Grundlage hierfür ist die unmittelbare Gemeinschaft der menschlichen Individuen, deren Verhältnis zueinander das zentrale Werk Bubers *Ich und Du* gewidmet ist. Dieses Verhältnis, das er in gesellschaftlicher Hinsicht als „politisches Grundverhältnis" bezeichnet, ist die eigentliche Basis seiner Philosophie und auch seines politischen Verständnisses.

Gemeinschaft ist für Buber etwas, das nicht als Selbstzweck willentlich begründet werden kann. Hierin liegt auch eine zentrale Kritik an der zeitgenössischen Jugendbewegung, die – neben anderen Fehlern – die „*primitiven Gemeinschaften*" der „*stammhaften*", „*ja hordenhaften Einheit*" etwa australischer Naturvölker mit ihren eigenen Gemeinschaften, „*mit der existenten Gemeinschaft, mit der Gemeinschaft in der sie leben wollen, von der sie träumen, dass sie sich aus dem . . . personenhaften heutigen Menschen gestalten könnte, zu der sich diese personenhaften, abgetrennten, vereinzelten Menschen zusammenordnen könnten*"[18], verwechselten. Heute kehre authentische Gemeinschaft auf einer „*höheren Stufe*" zurück, als „*ein freies Zusammenleben von Menschen, als etwas von Menschen Gestiftetes, Gegründetes*" im „*Bunde*", „*und zwar im persönlichen Liebesbund, im Tatbund und im religiösen Kultbund*"[19]. Überraschend schlägt Buber hier sodann einen kritischen Bogen in die politische Realität der jungen Weimarer Republik: Es „*wimmele*" im politischen Leben von „*Staatsprojekten*", „*die den Umbau nicht fördern, weil sie vorgeben, Bilder zu sein, statt eben das zu tun, was not tut: Vorschläge für die Republik.*"[20] Ganz im Sinne der skizzieren Akzeptanz des noch nötigen Staates, geht es ihm nicht um dessen revolutionäre Ersetzung, sondern um seine konstruktive Anpassung an die freie gesellschaftliche Entwicklung.

Zukunftsfähige Gemeinschaften, die zu dem erstrebten Umbau der Gesellschaft etwas beitragen können, sind für ihn, wenn auch nicht notwendig dem Inhalte nach, so doch in der Struktur religiös: Der gewünschte Bund könne nicht von gemeinschaftswilligen Individuen aus geschaffen werden, „*also nicht so, wie die jungen Menschen sich heute vorstellen, dass man gleichsam einen Reigen schließt und jeder einem rechts und einem links*

[18] Ebd., S. 6.
[19] Ebd., S. 6.
[20] Ebd., S. 9.

die Hand reicht und nun sich der Kreis geschlossen hat“[21], sondern immer nur von einer Mitte her.

„Ein Kreis entsteht dadurch, dass es eine Mitte gibt und dass es eine Schar von Menschen gibt, von denen aus, von jedem einzelnen aus Radien zu dieser lebendigen Mitte gehen, und die Auswirkung dieser Mitte durch die Radien, die schafft den Kreis. Die Peripherie verwirklicht sich von den Radien aus, nicht umgekehrt. Das heisst, Gemeinschaft ist letztlich ein religiöses Faktum, und alle nicht religiöse Gemeinschaft tendiert auf diese hin und verweist auf sie. Und wenn die Mitte nicht religiös gefasst ist, so vertritt sie die Wirklichkeit, die religiös gefasste Mitte, das heisst die Mitte des Seins. Um es zusammenzufassen: Staat entsteht nicht aus Wollen, und Gemeinschaft . . . jedenfalls nicht aus dem Willen zur Gemeinschaft. Sie kann aus Willen entstehen, aber aus Willen dann zur Mitte, aus Willen zu Gott.“[22]

„*Gemeinschaft*“, so ergänzt er wenig später, „*ist eine messianische Kategorie, nicht eine geschichtliche.*“[23] Es geht ihm dabei jedoch nicht um eine mystische Verschmelzung alles Seins, im Gegenteil, die historisch gewachsene Individualität, Vielgestaltigkeit und Unterschiedlichkeit der „*Geschöpfe*“ müsse fortbestehen, jedoch dauerhaft *„überwölbt von einer wirklichen, alles umfassenden Gemeinschaft. Wohl ist es eine messianische Kategorie, aber von da aus legitimiert sich aller Gemeinschaftsbegriff.*“[24] Hier wird der Maßstab formuliert, an dem Buber sein eigenes politisches Handeln misst und der auch für seine eigenen politischen Vorstellungen in Israel verbindlich ist.

In der historischen Realität habe es „*gemeinschaftsgebende*“ und „*gemeinschaftsbannende*“ Staaten gegeben. So sei die Polis (trotz des unakzeptablen Sklavensystems[25]) für seine Bürger ein gemeinschaftsgebender Staat gewesen, der „*ein relatives Maximum von Gemeinschaft*“ zugelassen und gefördert habe; „*das war ihre Stärke und gewiss auch eine Schwäche, historisch-machtgeschichtlich betrachtet*“[26]. Der moderne abendländische Staat hingegen sei als zentralistischer gemeinschaftsbannend, er unterdrücke das Gemein-

[21] Ebd., S. 10.
[22] Ebd.
[23] Ebd., S. 11.
[24] Ebd.
[25] Vgl. Ebd., S. 15.
[26] Ebd., S. 13.

schaftsleben, das nur noch verschüttet unter der Oberfläche fortexistieren könne. Diese Tendenz macht Buber, repräsentiert durch die kommunistische Partei, auch in der Sowjetunion aus, in der die Räte als eigentlich zukunftsweisende Erscheinung vom staatlichen Zentralismus erstickt würden.[27]

Politischer Fortschritt, der zu tatsächlichen Änderungen im Zusammenleben der Menschen führe, könne eben nicht durch die gewaltsame Änderung der staatlichen Verfassung erzeugt werden, sondern nur durch tatsächlich realisierbare Gemeinschaft und Gemeinde in einem gemeinschaftsbezogenen Staat. Diese Gemeinden sind Grundlage jeder staatlichen Veränderung und gehen dieser notwendig voraus:

„*Die wirkliche Gemeinde, die auf dem wirklichen Zusammenleben von Menschen, auf der unmittelbaren Beziehung von Menschen beruht, ist die Zelle des Gemeinwesens. Kein wirkliches Gemeinwesen kann sich aus Individuen zusammensetzen, [sondern] nur aus Gemeinden. Gemeinde muss erst da sein, damit sich eine eigene Ordnung vollziehen kann.*“[28]

Hierin liegt auch die Vorstellung, dass der Parlamentarismus in seiner heutigen Form mit dem Staat zu überwinden sei. Es handele sich bei ihm um ein „*unwirkliche(s), sinnlose(s) Verhältnis von Wählern und Gewählten, eine Lüge, die von der Fiktivität der Partei überdeckt ist*.“ Auch wenn bei der über die einzelne Gemeinde hinausgehenden politischen Vertretung ein „*gewisser Zentralismus*“ notwendig bleibe, solle soweit möglich, „*immer mehr das öffentliche Leben nach unten in die Gemeinden, in die wirklichen Gemeinschaften verlegt*“ werden.[29] Aus dieser, unter libertären Denkern weit verbreiteten Vorstellung ergibt sich für Buber zunächst in Deutschland die Ablehnung revolutionärer Politik sozialistisch-kommunistischer Provenienz und später, im Falle der jüdischen Selbstbestimmung in Eretz Israel, die Ablehnung zionistischer Politik, die auf die Errichtung eines modernen „abendländisch-zentralistischen“ Staatswesens gerichtet ist. In konsequenter Rückbindung an sein religiöses Grundverständnis wirft er den Revolutionären vor, sie verkennten den messianischen Charakter der Revolution,

[27] Vgl. Ebd., S. 13 und S. 16 f.
[28] Ebd., S. 14.
[29] Ebd.

verwechselten die Etablierung eines neuen Staates, einer neuen Zwangsordnung also, mit der Erlösung. Ihre Revolution könne eben nur die „*äußere Form des Staates*“ und die „*wirkliche Machtverteilung*“ ändern. „*Beides bedeutet aber nicht das, wovon wir sprechen. Das bleibt unbeeinflusst. Das wirkliche Leben der Menschen bleibt unverändert in dem aus der Revolution hervorgehenden Gebilde.*“[30]

Das Übel, der Staat, ist – auch dies ist eine Adaption eines zentralen Gedankens Gustav Landauers – nicht durch den Umsturz der äußeren Verhältnisse abänderbar, sondern nur durch die Änderung der Menschen selbst und den Aufbau unmittelbarer Beziehungen – Marxisten würden von unentfremdet sprechen – zwischen den Menschen. Die an Verwendbarkeit und Brauchbarkeit orientierten Objektbeziehungen zwischen den Menschen sind „*das Übel, von dem aus sich der ganze Staat aufbaut.*“ Man dürfe den Sozialismus – auch dies ein Problem des „*falsche(n) Radikalismus bei der heutigen Jugend*“ – nicht „*konzipieren, als etwas, was irgendwo und irgendwann durchgesetzt werden soll, was es aber nicht jetzt und hier geben kann, wenn es [sic: er] nicht möglich ist, zwischen den Menschen, die sich zu ihm bekennen, dann ist (er) es zwischen keinem und zu keiner Zeit.*“ Sozialismus, wie jede Veränderung gesellschaftlicher Zustände, ist danach zuerst eine Frage der einzelnen Menschen und ihres Verhältnisses zueinander. An diesen gilt es zunächst zu arbeiten, aus dem Stand dieser Beziehungen ergibt sich erst die „Demarkationslinie“ zwischen Gemeinschaften und Staat. „*Dieser Radikalismus als Flucht vor der Wirklichkeit, vor der Verantwortung, das ist das stärkste Hindernis.*“ Bedeutsam ist das, was jeder in seinem Alltag in der Lage ist zu realisieren, die freie Gesellschaft liegt, anders als die Marxisten meinen, nicht in der Zukunft, hinter der staatsumstürzenden Revolution, sondern im Handeln des Einzelnen. Der „Sozialismus“ ist jetzt und jederzeit möglich – wenn ihn die Menschen wollen und zur selbstbestimmten, verantwortlichen Gestaltung ihrer Beziehungen zueinander in der Lage sind. „*Wirkliche Verantwortung*“, kehrt Buber im Schlussabsatz dieses Textes zu seinem religiösen Fundament zurück, „*ist immer Verantwortung vor Einem. Wirkliche Verantwortung beruht nimmer auf der Wirklichkeit von Ich und Du, . . . hängt mit dem Faktum der Mitte und der Beziehung zur Mitte,*

[30] Ebd., S. 16.

die wir wieder finden müssen, zusammen. . . Verantwortung, die bedeutet, dass der Mensch sich inne wird seines Anteils an der Verwirklichung des Reiches, seines Anteils an der Verwirklichung der Gemeinschaft der Schöpfung."[31]

1.2. 1945: Pfade in Utopia

Der klassische Text, in dem Buber seine Vorstellungen von einer freien Gesellschaft und dem Weg, auf dem man diese anstreben solle, darstellte, ist das „im Frühjahr 1945 vollendet(e)", 1946 auf Hebräisch und 1950 auf Deutsch erschienene Buch *Pfade in Utopia*. Ziel dieses Buches ist, wie gleich der Eingangssatz lautet, das Konzept des von „*Marx und den Marxisten so benannten utopischen Sozialismus, und insbesondere dessen Postulat einer Erneuerung der Gesellschaft durch Erneuerung ihres Zellgewebes, genetisch darzustellen*".[32] Anders als in dem zunächst betrachteten Vortrag will Buber hier „*das Bild einer Idee in ihrer Entwicklung . . . zeichnen*", wodurch die ideengeschichtlichen Wurzeln seiner eigenen Vorstellungen beleuchtet werden.

Bei der Darstellung der Entwicklung anhand ihrer wichtigsten Protagonisten (insbesondere Saint-Simon, Fourier, Owen sowie Proudhon, Kropotkin, Landauer) wird gleich zu Beginn des Landauerkapitels deutlich, wie nahe sich die Freunde stehen. Er zitiert: „*Staat ist ein Verhältnis, ist eine Beziehung zwischen den Menschen, ist eine Art, wie die Menschen sich zueinander verhalten; und man zerstört ihn, indem man andere Beziehungen eingeht, indem man sich anders zueinander verhält.*"[33] Anschließend fährt er mit Ausführungen fort, die sich mit denen aus *Staat und Gemeinschaft* decken: Die Menschen stünden gegenwärtig in einem Verhältnis zueinander, das die staatliche Zwangsordnung bis auf weiteres notwendig mache, diese könne nur in dem Maße überwunden werden, als sich das Verhältnis der Men-

---

[31] Ebd., S. 20.

[32] Martin Buber: *Nach der politischen Niederlage* (um 1950), in: Ders.: *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage,* hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, 1993, S. 7.

[33] Ebd., S. 81. Buber weist dieses Zitat nicht nach, es stammt jedoch aus einem Artikel in der Zeitschrift *Der Sozialist* vom 15.06.1910; Gustav Landauer: *Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk!,* in: Ders.: *Antipolitik,* Ausgewählte Schriften, Bd. 3.1, hrsg. von Siegbert Wolf, Lich: Verlag Edition AV, 2010, S. 234.

schen untereinander ändere. Landauers Fortschritt über Kropotkin hinaus bestehe in der Erkenntnis, dass dieses neue Verhältnis der Menschen zueinander nicht durch eine politische Revolution geschaffen werden könne. Anders als der klassische Anarchismus verlange Landauer nicht die revolutionäre Abschaffung des Staates, damit sich dann, nach der Revolution, die „freien Assoziationen" bilden könnten, sondern es geht ihm um den Aufbau freier Assoziationen im Hier und Jetzt. Revolutionäre Gewalt, soweit sie überhaupt notwendig ist, rechtfertigt sich daraus, den bereits bestehenden Elementen einer neuen, freien Gesellschaft nötigen Existenz- und Freiraum zu schaffen.

„*Kropotkin verkennt, wie Bakunin, die grundlegende Tatsache, daß im sozialen Bereich, im Gegensatz zum politischen, die Revolution keine schaffende, sondern 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 Revolution nicht die Stunde der Zeugung, sondern eine der Geburt ist, - wenn eine Zeugung voranging.*"[34]

Zentraler für Buber wie für Landauer ist jedoch der gesellschaftliche und politische Normalzustand. Während ihrer gemeinsamen politischen Praxis war dies das deutsche Kaiserreich, für Buber später die Weimarer Republik, britisch Palästina und Israel. Auch der „normale" staatliche Zustand bedarf jedoch der Kritik und letztlich der Überwindung: „*Jedoch überschreitet jeweils der faktische Umfang des Staates mehr oder weniger, zumeist sehr stark, den, der in dieser Stunde aus dem Maß des rechtmäßigen Zwanges hervorgehen würde. Diese jeweilige Differenz zwischen dem ‚prinzipiellen' und dem faktischen Staat, die ich Mehrstaat nenne*" – hier verschmilzt bereits sprachlich die Darstellung der Landauerschen mit der eigenen Position –, „*erklärt sich aus der geschichtlichen Tatsache, daß akkumulierte Macht nicht ohne Nötigung abdankt. Sie weigert sich, sich dem Steigen der Fähigkeit zur freiwilligen Ordnung anzupassen, solange sich die gesteigerte Fähigkeit nicht in einem hinreichend starken Druck auf die akkumulierte Macht äußert.*"[35] Wie dieser Druck, das „*Zurückdrängen*" des fakti-

[34] Buber: *Nach der politischen Niederlage*, a. a. O. (vgl. Anm. 32), S. 79.
[35] Ebd., S. 83.

schen „*Mehrstaates*“ auf die Grundlinie, die „*Demarkationslinie*“[36] des prinzipiell gerechtfertigten in der Praxis bewerkstelligt werden soll, wenn dieser, wie befürchtet, nicht freiwillig dem Besseren weicht, bleibt unklar. Dies geschehe „*durch die Schaffung und Erneuerung echter organischer Struktur, durch Zusammenschluss der menschlichen Personen und Familien zu mannigfachen Gemeinden und der Gemeinden zu Bünden. . . Dieses Wachstum und nichts anderes ‚zerstört‘ den Staat, indem es ihn verdrängt.*“[37] Hier wird, wie ich meine, der Teil der Realität ausgeblendet, der in das menschenfreundliche Konzept Bubers nicht integrierbar ist: Es existieren Interessenkonflikte, die nicht durch Dialog, sondern letztlich mit Gewalt gelöst werden. Dies gilt im hier dargestellten allgemeinen Kontext für ökonomische, im politischen Umfeld des im Werden begriffenen Staates Israel, in dem Buber bei der Abfassung von *Pfade in Utopia* lebte, für nationale Konflikte.

Neben dem gemeinsamen Grundsatz, dass es „*keinen anderen Anfang und Kern des Zukünftigen gibt, als was Menschen jetzt und hier, unter der Herrschaft des Kapitalismus, mit ihrem Leben miteinander, mit Gemeinschaft des Lebens, aufgerichtet auf der Grundlage einer Gemeinschaft von Produktion und Konsumption, trotz Mühen, Nöten und Enttäuschungen zustandebringen, . . . ist Landauer . . . fern davon, das so Entstandene für die endgültige Form der Verwirklichung zu halten.*“[38] Zwar haben Landauer und er gemeinsame Vorstellungen davon, wie sich diese Gemeinschaften organisieren sollten – in Landgemeinden mit integrierter (Klein-)industrie –, dennoch betont Buber die Notwendigkeit ständiger Fortentwicklung:

„*Allem Verwirklichten droht die Erstarrung; das heute glühend Lebendige kann morgen verkrusten und übermächtig geworden das morgen aufwärts Drängende niederhalten.*“[39]

Und mit den Worten Landauers:

„*Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern der sich selbst als*

---

36 Auch hier taucht diese Formulierung wieder auf, vgl. ebd., S. 77.
37 Ebd., S. 84.
38 Ebd., S. 97.
39 Ebd., S. 98.

permanent erklären wird. Die Revolution muß die Grundlage unserer Verfassung werden.“[40]

Im Weiteren beschäftigt Buber sich mit der Geschichte der Genossenschaften als der historischen Gebilde, die seinen Vorstellungen unentfremdeten Zusammenlebens und -arbeitens am stärksten entsprechen. Die bereits über einhundertjährige Geschichte dieser Bewegungen, die in England und Frankreich im 19. Jahrhundert durchaus zeitweise Erfolge zu verbuchen hatten, und in deren Tradition er seine Überlegungen stellt, legt die Frage nach den Gründen nahe, weshalb sie eine substanzielle Veränderung des Kapitalismus und der modernen Gesellschaften nicht herbeiführen konnten. Letztlich gehen seine Erkenntnisse nicht über die Reflektion der jeweiligen historischen Ursachen – der Übergang zu ausbeutenden Wirtschaftsformen durch die Privilegierung der Gründer gegenüber neueren Mitgliedern und die Beschäftigung fremder Lohnarbeiter sowie die dogmatisch-ideologische Überfrachtung – hinaus.

Ein wirksames Remedium, mit dem sich die einzelne Genossenschaft dauerhaft den Gefahren einer ihr Wesen auflösenden Integration in das kapitalistische System entziehen könnte, ist auch ihm nicht ersichtlich. Allein die Verknüpfung und wechselseitige Unterstützung kooperierender Genossenschaften bietet eine gewisse Hoffnung. Daher bleibt vor dem Hintergrund der starken Stellung der Kibbutzbewegung – die sich in den Vierziger- und Fünfzigerjahren auf dem historischen Höhepunkt ihrer Bedeutung für die israelische Gesellschaft befand – die „Vollgenossenschaft“ (im Unterschied zu Konsum- oder Produktivgenossenschaft) sein zentraler Ansatzpunkt gesellschaftlicher Transformation:

„Damit das Prinzip der organischen Restrukturierung bestimmend werde, bedarf es des Einflusses der Vollgenossenschaft, in der sich Produktion und Konsum verbinden und in der Produktion Industrie durch Landwirtschaft ergänzt wird. Wie lange es auch dauern mag, bis sie die Zelle schlechthin der neuen Gesellschaft wird, es ist grundwichtig, daß sie sich bald als ein weitgespannter Komplex von untereinander verbündeten magnetischen Wirkungszentren aufbaue. Eine echte und zu dauern bestimmte Neuordnung der Gesellschaft von innen her wird nur durch die Vereinigung der Produzenten mit den Konsumenten, jeder von beiden

[40] Ebd., S. 99.

Partnern in selbstständigen und wesenseigenen kooperativen Einheiten konstituiert, geraten können, – eine Vereinigung, deren sozialistische Kraft und Lebendigkeit nur durch eine Fülle zusammenwirkender Vollgenossenschaften verbürgt werden kann, die, in ihrer synthetischen Funktion ausstrahlend, vermittelnden, verbindenden Einfluss üben.

Dazu aber tut not, daß an die Stelle der isolierten und durch ihr ganzes Wesen zur Isolierung verurteilten Versuche, die bisher in mehr als hundertjährigem Ringen in die Erscheinung getreten sind, umfassende Siedlungszusammenhänge treten, territorial entworfen und föderativ aufgebaut, ohne dogmatische Festlegung, mannigfache soziale Gestaltungen nebeneinander zulassend, aber immer auf das Ganze, auf die neue organische Ganzheit ausgerichtet.“[41]

Buber täuscht sich nicht darüber hinweg, dass die Mehrheit der Menschen auch in Israel zukünftig nicht in landwirtschaftlichen Siedlungen wird leben können. Entscheidend für den nachhaltigen Einfluss auf die Gesellschaft ist daher, dass „*das neue Dorf. . . auf die amorph gewordene städtische Gesellschaft im Sinne der Restrukturierung einwirkt*“.[42] Voraussetzung hierfür werde eine weitere technische Entwicklung sein, „*die Dezentralisation der industriellen Produktion ermöglichen und sogar fördern wird*“.[43] Die Vorstellung, die moderne Stadt „*zerschlagen zu wollen*“ sei utopisch und romantisch, dennoch könne „*auch jetzt schon . . . dem modernen genossenschaftlichen Dorfe eine ausstrahlende Kraft auch in die städtische Gesellschaft hinein innewohnen*“. Man müsse versuchen, „*die Städte in engem Zusammenhang mit der technischen Entwicklung organisch aufzugliedern und in Aggregate kleinerer Einheiten zu verwandeln*“.[44]

Selbstbewusst stellt Buber fest, dass die Kibbutzbewegung trotz aller Einschränkungen die historisch erfolgreichste Bewegung ihrer Art ist. Ursache hierfür ist seiner Meinung nach ganz wesentlich der Umstand, dass sie nicht aus „*einer Doktrin, sondern einer Situation*“[45] geboren sei und auf einen Kreis von Menschen zurückgreifen konnte, die nicht mit einer schablonenhaften Ideologie, jedoch mit den richtigen „*Idealen*“ bereit waren, eine in sich plura-

---

[41] Ebd., S. 135 f.
[42] Ebd., S. 220.
[43] Ebd.
[44] Ebd., S. 220 f.
[45] Ebd., S. 222.

listische Bewegung aufzubauen. Auch diese Bewegung sehe sich in allen Problembereichen eines solchen Unterfangens – „*im Bereich der inneren Beziehungen, in dem der Föderierung und in dem der Einwirkung auf die allgemeine Gesellschaft*“[46] – mit ernsten Schwierigkeiten konfrontiert. Dennoch sei es gerechtfertigt, von einem substanziellen „*Nichtscheitern*“ zu sprechen. Der Erfolg dieser Bewegung rechtfertige es, ihr eine zentrale Vorbildfunktion für die Lösung der historischen Aufgaben der Zukunft zuzubilligen, die er auf die folgende Grundfrage zuspitzt:

„*Restrukturierung der Gesellschaft als Bund der Bünde und Reduktion des Staates auf die Einheitsfunktion, oder Resorption der amorphen Gesellschaft durch den allmächtigen Staat.*“[47]

Bezogen auf den Sozialismus als Oberbegriff der historisch wirksamen Bewegungen, die den Imperativ der Lösung der Menschheitsprobleme für sich in Anspruch nehmen, grenzt er sich von deren einem Pol – Moskau –, dem von ihm apostrophierten „‚*sozialistischen*‘ *Unitarismus*“, ab und benennt den anderen Pol – Jerusalem.

1.3. Das Königtum Gottes und die politischen Implikationen des Sinaibundes

In Bubers Denken besteht ein struktureller Zusammenhang zwischen der religiösen, historischen Überlieferung und der richtigen staatlichen Organisation des jüdischen Volkes. Diese leitet er, ohne den Terminus des „Volksgeistes“ im Sinne Herders zu verwenden, aus seiner durch den Sianibund geprägten, spezifischen geistigen Gestalt und nicht aus allgemeinpolitischen Überzeugungen ab. Neben dem nicht national konnotierten Konzept der „Gemeinde von Gemeinden von Gemeinden“ erhält seine Position für die jüdische staatliche Organisation eine tiefergehende, religiöse Fundierung.

Der Bund zwischen Gott und seinem Volk, so Ernst Simon, sein Freund und politischer Mitstreiter im Brith Schalom (Friedensbund), war für Buber durch zwei Aspekte gekennzeichnet: Nur als Kollektiv, als Volk, nicht im einzelnen Individuum, könne das Judentum Träger seiner Erwählung sein. Erst durch Erwählung und Bundesschluss sei es Volk geworden und nur

[46] Ebd., S. 221.
[47] Ebd., S. 233.

durch aktives Wirken im Sinne dieses Bundes bleibe es Volk. Ohne diese Tätigkeit verliere es, zweitens, nicht nur seinen Erwählungsstatus, sondern sein Volkstum selbst. Das Volk Israel – verstanden als Schicksalseinheit, geformt in jenem entscheidenden historischen Moment, und als daraus wachsende Abstammungsgemeinschaft[48] – müsse *„die Erwählung als Verpflichtung auf sich nehmen, aufs neue in jeder Generation, in jeder Situation.“*[49] Dies sei der Ausgangspunkt jüdischer nationaler Identität. Daraus folgte für Buber die Ablehnung einer bloßen Konfessionalisierung des Judentums als Abspaltung der Religion von der Ganzheit des individuellen wie des nationalen Lebens. Genauso lehnte er selbstredend die nationalistische Verengung und Instrumentalisierung der universalen göttlichen Botschaft zu einer partikularen, dem tagespolitischen Interesse dienenden Ideologie ab. Die Gefahr einer dritten Form der Verfehlung der bundesbezogenen Aufgabe des Judentums drohte sich in der politischen zionistischen Bewegung zu realisieren: Die kollektive Assimilation, der Traum Theodor Herzls, eine „normale“ Nation mit einem Staat wie jedem anderen zu werden.

Die dem jüdischen Volke wahrhaft angemessene Staats-, genauer Lebensform ist für Buber die Theokratie, das *Königtum Gottes,* wie ein 1932 erschienenes Buch betitelt ist. So formuliert er für die Zeit des vorköniglichen Israel:

„Der Bund am Sinai bedeutet, seinem positiven Gehalt nach, daß die wandernden Stämme JHWH ‚auf Weltzeit und Ewigkeit‘ zu ihrem König annehmen; seinem negativen Gehalt nach bedeutet er, daß kein Mensch König der Söhne Israels heißen soll. ‚Ihr sollt mir ein Königsbereich sein‘, ‚da ward in Jeschurun ein König‘, das ist ausschließliche Kundgebung auch gegenüber einer weltlichen Herrschaft: JHWH will nicht, wie die anderen Königsgötter, Oberherr und Bürge eines menschlichen Monarchen sein, er will selber der Führer und der Fürst bleiben; der Mann, dem er jeweils seinen Willen zuspricht, daß er ihn vollstrecke, soll nicht bloß in dieser Verbundenheit allein seine Macht haben, er kann auch über den begrenzten Auftrag hinaus keine Macht übergeben . . . Der eigentliche Widerpart der unmittelbaren Theokratie ist das erbliche Königtum.“[50].

---

[48] Ernst Simon: *Nationalismus, Zionismus und der Jüdisch-Arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit,* in: *Bulletin des Leo Baeck-Instituts,* Nr. 33 (1966), vgl. S. 24.
[49] Ebd., S. 38.
[50] Martin Buber: *Königtum Gottes,* Berlin: Schocken Verlag, 1932, S. 139.

Zwar handelt es sich zunächst um eine religionshistorische Untersuchung der antiken Richterzeit, zumindest Nebensätze lassen jedoch keinen Zweifel am Gegenwartsbezug dieser Ausführungen. Sein zeitgenössischer Bezugsrahmen ist im Jahre 1932 noch kein jüdischer Staat, sondern der Jischuw, die vorstaatliche jüdische Selbstorganisation in britisch Palästina, auf die sich Beschreibungen der Probleme des antiken vorstaatlichen Zustandes unschwer beziehen lassen, wenn er etwa feststellt, dass *„die theokratische Ordnung . . . außerreligiös gesprochen, Gemeinschaft als Freiwilligkeit meint"*. Diese könne allerdings *„je und je in eine leidlich sanktionierte Unordnung ausarten, ohne dass in ihrer eigenen Radikalität überwindende Kräfte gefunden würden"*.[51] Aktuell müsste er hier wieder auf die „Demarkationslinie" noch unvermeidlicher staatlicher Strukturen kommen. In seiner Darstellung geht es dann allerdings, dem historischen Kontext entsprechend, um die ordnende charismatische Herrschaft eines Richters:

„Der messianische Glaube Israels ist . . . seinem zentralen Gehalt nach das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes"[52]

Da dies nicht als politikferne Theologie gemeint ist, liefert Buber selbst die soziologische Reformulierung dieser theologischen Betrachtungen:

„Eine soziologische Erfassung des Problems kann uns dazu helfen, die streng innergeschichtliche Formulierung zu finden, die wir brauchen. Ist doch die soziologische ‚Utopie' einer Gemeinschaft aus Freiwilligkeit nichts anders, als die Immanenzseite der unmittelbaren Theokratie."[53]

Dieser, auch für Buber in der Realität unerreichbare, Zustand bildet jedoch den Orientierungspunkt praktischen politischen Handelns.

„Es geht hier", mit den Worten Ernst Simons, *„um nichts geringeres als um die Dialektik der menschlichen Freiheit, die gerade in den höchsten und tiefsten Entscheidungen auf die Probe gestellt wird . . . Buber formuliert ihn . . . für die mosaisch-sinaitische Zeit als das ‚Paradox aller ursprünglichen und unmittel-*

---

[51] Ebd., S. 160.

[52] Zitiert nach Simon: *Nationalismus, Zionismus und der Jüdisch-Arabische Konflikt* . . ., a. a. O. (vgl. Anm. 48), S. 34.

[53] Buber: *Königtum Gottes*, a. a. O. (vgl. Anm. 50), S. 144.

baren Theokratie'. Es besteht darin, ‚dass sie auf die Unbändigkeit der menschlichen Person, den Trieb des Menschen, vom Menschen unabhängig zu sein, eingeht, aber nicht um einer Freiheit, sondern um einer höchsten Bindung willen . . . Die existenzielle Tiefe dieser Paradoxie zeigt sich darin, dass die höchste Bindung ihrem Wesen nach keinen Zwang kennt'.[54] *Der ‚Gottesstaat' ist also ein Widerspruch in sich selbst: jeder Staat ist auf Zwang angewiesen. Die echte Beziehung des Menschen zu Gott erträgt keinen Zwang. Daher besteht bei jedem Kampfe um die Verwirklichung der Gottesherrschaft im wirklichen Leben die Dauergefahr der vereinseitigenden Polarisierung ihrer beiden einander widerstrebenden und gleichzeitig aufeinander angewiesenen Elemente. Macht sich das Herrschaftselement selbstständig, so entsteht der ‚Affe' der Theokratie, nämlich die Hierokratie oder Priesterherrschaft; macht sich das Freiheitselement selbstständig, so droht Anarchie als ‚leere Herrschaftslosigkeit'. Im Rahmen der uns bekannten Geschichte kann immer nur ein Kompromiss, mit all seinen Halbheiten, erreichbar sein. Es [sic! Er] ist dann zu bejahen, und sogar anzustreben, wenn seine ‚Demarkationslinie' sich dem theokratischen Ziele so sehr wie irgend möglich nähert.*"[55]

Dieses Verständnis begründe, so Ernst Simon, „Bubers – wenn auch reservierte – Zustimmung zum politischen Zionismus und die – zunächst noch reserviertere – zum Staate Israel."[56]

1.4. Bubers Einfluss auf Jugend- und Kibbutzbewegung

Bereits in Deutschland wurden Martin Buber und Gustav Landauer in der jüdischen Jugendbewegung rezipiert. Dies galt sowohl für Gruppen wie den „Blau Weiß Bund für Jüdisches Jugendwandern" und den „Jungjüdischen Wanderbund" in Deutschland und Österreich, für die osteuropäischen zionistischen Pionierbewegungen wie Hapoel Hazair (Der Junge Arbeiter) und Haschomer Hazair (Der Junge Wächter). Buber hielt Anfang Mai 1918 vor einem Kongress jüdischer Jugendbewegungen, an dem mehr als 200 Delegierte teilnahmen, dem „Österreichisch-jüdischen Jugendtag" in

---

54 Simon zitiert hier nach Ebd., S. 143.

55 Simon: *Nationalismus, Zionismus und der Jüdisch-Arabische Konflikt* . . ., a. a. O. (vgl. Anm. 48), S. 35 f.

56 Ebd., S. 36.

Wien, eine Rede zum Thema *Zion und die Jugend*[57] in der er die Anwesenden aufrief, „Träger der nationalen jüdischen Erneuerung“ zu sein. Der Jugendtag endete mit der Gründung eines „Zentralverbandes der jüdischen Jugendgruppen Österreichs“.[58] 1920 hielt er beim Hapoel Hazair in Prag einen Vortrag über *Gemeinschaft und Gesellschaft,* der sogleich auf Hebräisch in Palästina publiziert wurde.[59] Der Hapoel Hazair erklärte die Juniausgabe 1920 seines Organs *Die Arbeit* zum „Gustav Landauer Gedenkheft“.[60]

Der israelische Historiker Ofer Nordheimer Nur mag nicht entscheiden, ob Meir Yaari (1897-1987), ein zentraler Vordenker von Haschomer Hazair, zu seiner Vorstellung von „Bund“ – er schuf hierfür den hebräischen Terminus *eda (עדה)* – durch Bubers Schriften oder unmittelbar von Landauer selbst inspiriert wurde.[61] *Eda*, der Bund, wurde das Selbstverständnis der *Kwuzot*, der Gruppen von *Schomrim*, die sich ab 1922 in eigenen Kibbutzim des Schomer Hazair niederließen. Der Bund war für Yaari die Alternative sowohl zur gesichtslosen Masse – dem Proletariat –, wie zu der bourgeoisen Überintellektualisierung und Individualisierung junger Juden in der modernen Gesellschaft.[62] Parteien, ein notwendiges Instrument des politischen Kampfes, waren seiner Meinung nach für jede Form der kulturellen jüdischen Renaissance unbrauchbar. Yaari übernahm Landauers und Bubers Formulierung von der „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ als Konzept des Haschomer Hazair und der von diesem gegründeten Föderation seiner Genossenschaftssiedlungen *Kibbutz Arzi.* Ganz im Sinne von Landauers Anarchismus wies er souveräne Staatlichkeit über die Gemeinschaften des Haschomer Hazair zurück: „*The communities are united by a Covenant; they help each other, leaving each member community an inner autonomy if it*

---

57 Abgedruckt in Buber: *Ein Land und zwei Völker,* a. a. O. (vgl. Anm. 32), S. 686-696.

58 Angelika Jensen: *Sei stark und mutig! Chasak we'emaz! 40 Jahre jüdische Jugend in Österreich am Beispiel der Bewegung „Haschomer Hazair“ 1903-1943,* Wien: Picus Verlag, 1995, S. 75 f.

59 Ofer Nordheimer Nur: *Eros and Tragedy. Jewish Male Fantasies and the Masculine Revolution of Zionism,* Boston: Academic Studies Press, 2014, S. 107.

60 James Horrox: *A Living Revolution. Anarchism in the Kibbutz Movement,* Oakland, Baltimore: AK Press Edinburgh, 2009, S. 44.

61 Nordheimer Nur: *Eros and Tragedy,* a. a. O. (vgl. Anm. 59), S. 110.

62 Vgl. Ebd., S. 110 ff.

needs it. The communities do not tolerate external governance; through free association they erect an anarchic fabric."[63]

Auch James Horrox betont den starken Einfluss Landauers (und Bubers) auf die jüdische „counterculture" nach dem ersten Weltkrieg:

„Landauer's ideas exerted a near-programmatic influence on many of the youth groups that arose from the ideological crisis of post war Europe. The left wing of the Wandervögel, a neo-Romantic youth movement, at that time contained important Jewish, Zionist and socialist groups whose Members identified with Landauers neo-Romantic communitarian anarchism, and a number of groups originating from the Wandervögel and the German youth movement would be important in kibbutz-building during inter-war years. The early groupings of Blau-Weiß, JJWB, the Brith Olim, the Werkleute and the Habonim would all contribute to the kibbutz of the 1920s and 1930s."[64]

Im April 1927 konstituierte sich die Nationale Kibbutzföderation von Haschomer Hazair, zu der damals bereits fünf Kibbutzim gehörten. In den dort verabschiedeten Statuten heißt es:

„Each kibbutz within the Kibbutz Arzi is an organic unit . . . It is an autonomous way of life, serving both as a prototype for the . . . society of the future and as an independent political and ideological collective. The nature of the kibbutz stems from its very social life, which aims at integrating the individual with the community for vital communal tasks. It creates the conditions for a free unfolding and development of the personality. It establishes a new social morality, and tries to find liberating solutions to the problems of the family, women and childraising."[65]

2. Buber und die Zionistische Bewegung

Für Martin Buber, der die Assimilation an eine Mehrheitsgesellschaft ablehnte, stellte der Zionismus das natürliche Bewährungsfeld seiner staatlich gesellschaftlichen Ideen dar. Dies galt umso selbstverständlicher nach der Übersied-

---

[63] Yaari, Meir: *Mitoch Ha-tesisa* (In Gärung), Hapoel Hazair XIV, Nr. 15-16, Januar 1921 in: Mintz, Matityahu: *Havle ne'urim: ha-tenu'ah ha-Shomrit 1911-1921* (Wehen der Jugend: Haschomer Hazair 1911-1921), hebr., zit. nach Nordheimer Nur: *Eros and Tragedy*, a. a. O. (vgl. Anm. 59), S. 112.

[64] Horrox: *A Living Revolution*, a. a. O. (vgl. Anm. 60), S. 44.

[65] Zitiert nach Ebd., S. 48.

lung nach Palästina, die nicht nur der zionistischen Überzeugung, sondern vor allem der persönlichen Bedrohung in Nazideutschland geschuldet war.

2.1. Bubers zionistisches Engagement bis zur Übersiedlung nach Palästina 1938

Buber war an der Wende zum 20. Jahrhundert Zionist geworden. Er trat kurz nach ihrer Gründung 1897 in die zionistische Weltorganisation ein, nahm 1899 als Delegierter am III. Zionistenkongress in Basel teil und wurde auf Bitte Theodor Herzls 1901 Herausgeber der zionistischen Wochenzeitung *Die Welt*. Er war Mitbegründer der „demokratischen Fraktion", die nach Demokratisierung der zionistischen Institutionen und einem größeren Stellenwert kultureller Bemühungen strebte.[66] Gemeinsam mit Achad Haam war er ein prominenter Vertreter des „Kulturzionismus", dessen primäres Anliegen zu jener Zeit die „geistige Wiedergeburt" und Erneuerung des Judentums war. Ein regeneriertes, lebenskräftiges Judentum sei dann zukünftig auch in der Lage, die nationale Wiedergeburt zu bewerkstelligen.

Am Ende seines Lebens hat Buber selbst in Ergänzung seiner Werkausgabe unter dem Titel *Der Jude und sein Judentum* einen Band mit Texten zur jüdischen Identität und zum Zionismus herausgegeben, in dessen Vorwort er seine Perspektive auf den Zionismus und den Staat Israel umreißt. Es spricht dort von einem

„Kampf um Israel in dreifachem Sinn. Zum ersten: ein Kampf nach außen, gegen jene Mächte des Zeitalters, die die uneingeschränkte Existenzberechtigung der jüdischen Lebensgemeinschaft, sei es in der Diaspora, sei es in ihrer Zentrierung in der Urheimat, bestritten. Zum zweiten: ein innerer Kampf gegen jene Kräfte im Judentum selbst, die der Errichtung des Zentrums, der Errichtung ‚Zions' widerstrebten. Zum dritten aber: ein allerinnerster, ganz wesenhafter Kampf, erst innerhalb der zionistischen Bewegung in der Diaspora, dann, an politischem und wirtschaftspolitischem Realismus zunehmend, mitten im Werk an dem Aufbau des neuen Israel in Palästina. Dieser dritte Kampf, der entscheidenste von allen, steht im Zeichen jenes Wortes (Jes, 1.27), in dem sich eine große politische und überpolitische Wahrheit ausspricht: Zion werde durch Gerechtigkeit erkauft werden."[67]

---

[66] Vgl. Buber: *Ein Land und zwei Völker.,* a. a. O. (vgl. Anm. 32), S. 43 f., Fn 4.

[67] Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden,* 2. durchges. u. um Register erweiterte Aufl., Neuausgabe, Lambert Schneider Verlag, Gerlingen, 1993, S. IX.

Nur wenn der Staat Israel – zum Zeitpunkt der Abfassung jenes Vorwortes gerade 14 Jahre alt – dem gerecht werde, werde er dauern. Bezogen auf die Gegenwart habe die zu fordernde Gerechtigkeit zwei Aspekte, nach innen *„eine soziale, als das Prinzip einer echten Gemeinschaftsstruktur, nach außen als eine nationale, als das Prinzip einer umfassenden Kooperation mit den Nachbarvölkern, gegründet auf die Erkenntnis einer Interessengemeinschaft, die allen Interessengegensätzen weit überlegen ist.“*[68] Dem Projekt des sozial gerechten inneren Aufbaus – den Kibbutzim – war Buber, der sich selbst allerdings nach seiner Übersiedlung 1938 in Jerusalem niederließ, eng verbunden, dem äußeren Aspekt, dem Versuch eines Ausgleiches mit den Arabern in Palästina, galten viele seiner intensiven politischen Bemühungen.

Auf dem 12. Zionistenkongress in Karlsbad im Jahre 1921 hielt Buber zwei Reden, von denen eine dem Thema *Nationalismus* gewidmet war, in der er sein Verständnis von Volk, Nation und Nationalismus darlegte und auf die zionistische Bewegung anwandte. Volk ist für ihn, historisch betrachtet, wesentlich Blutsgemeinschaft – nicht notwendig „gleichen“ Blutes, da auch Stämme durch eine prägende historische Situation „verschmolzen“ werden könnten, die bisher keine Blutsverwandtschaft verbunden habe. Für den Volkscharakter entscheidend sei das Prägungserlebnis, ein Volk werde *„von einem gemeinsamen knetenden Schicksal zu einer neuen Ganzheit geformt“*,[69] die über Jahrtausende Bestand haben könne. Sein Wesen erhalte es *„durch die von nun an herrschende Blutreinheit, die nicht exklusiv zu sein braucht, aber auch in Zeiten starker Mischungen eine unerschütterliche Dominante bleiben muss.“*[70] Beide Aspekte, der *„leibliche“* der Abstammungsgemeinschaft, wie der *„seelische“* des *„gemeinsamen Gedächtnisses“* mache die *„leibseelische Einheit des Volkes“* aus. Indem sich ein Volk seiner Abgesondertheit von den anderen bewusst werde und als seiner selbst bewusstes handele, werde es Nation. Nationalismus sei nun zunächst ein *„Krankheitsanzeiger“*, das Gefühl einer Nation für einen bei ihr existenten Mangel ihres inneren oder äußeren Zustandes. Dieser *„ursprüngliche Nationalismus“* könne zur Behebung des Mangels, *„eines Mangels an Einheit,*

---

68 Ebd., S. IX f.
69 Ebd., S. 305.
70 Ebd., S. 305.

Freiheit, territorialer Fundierung“[71] führen. Schieße der Nationalismus über dieses legitime Ziel hinaus, so werde er selbst zu einem „*schweren Krankheitskomplex*“. Eine nationale Bewegung, die sich und ihre Nation als „Selbstzweck“ begreife, befindet sich für Buber bereits im Stadium der Zersetzung. Das Unterscheidungskriterium könne kein Nationalismus aus sich selbst gewinnen, er sei nur „*aus der Erkenntnis der übernationalen Verantwortung der Nation*“[72] herzuleiten.

„*Echtes Selbstbewußtsein eines Volkes heißt: sich als Element fühlen, ohne sich mit anderen Elementen zu vergleichen; sich nicht anderen überlegen zu dünken, aber seine Aufgabe unter die Sterne zu setzen – nicht weil sie größer als eine andere sei, sondern weil sie Schöpfung und Sendung ist. Es gibt keine Skala der Völkerfunktionen; keine von ihnen ist höher zu stellen; Gott will, was er schuf, als Helfer zu seinem Werk brauchen.*“[73]

Die Aufgabe des legitimen jüdischen Nationalismus ist der „*Aufbau einer jüdischen Volksgemeinschaft in Palästina*“, es sei der „*Nationalismus eines schollenlosen Volkes. . ., es will sein heilig-natürliches Leben zurückgewinnen.*“[74] Allerdings dürfe darüber nicht vergessen werden, dass das Judentum über seine nationalen Eigenschaften hinaus eine „*res sui generis*“, eine „*mit dem Volkstum verbundene Glaubensordnung*“ darstelle, die ihren normativen Gehalt nicht preisgeben dürfe. Der auch im Judentum sich artikulierende Nationalismus, der die Nation als Selbstzweck betrachte, ignoriere die „*über allen Volksgemeinschaften aufgerichtete Gesetzestafel, daß jede Souveränität falsch und eitel wird, die nicht dem Souverän der Welt, der auch der Souverän meines Rivalen und meines Feindes ist, in allem Kampf um das Recht doch Untertan bleibt.*“[75]

In diesem Sinne brachte Buber auf dem Kongress einen Resolutionsentwurf ein, der die Grundlage dafür sein sollte, das Verhältnis zur arabischen Bevölkerung in Palästina auf eine konstruktive, gleichberechtigte Basis zu stellen. Diese Resolution wurde in den Verhandlungen gestrafft und in vie-

---

[71] Ebd., S. 306.
[72] Ebd., S. 307.
[73] Ebd., S. 308.
[74] Ebd., S. 310.
[75] Ebd., S. 311.

len einzelnen Punkten abgeschwächt, dennoch stellte sie in deutlich abgeänderter Form für viele Jahre die offizielle Position der zionistischen Bewegung in der „Araberfrage“ dar.[76]

Buber hatte bereits zu dieser Zeit – lange vor seiner Übersiedlung – seine prinzipiellen Vorstellungen von der politischen Struktur der jüdischen Heimstatt in Palästina formuliert: Nur eine föderale Einbindung jüdischer Staatlichkeit, basierend auf sozialistisch kooperativen Siedlungen, in ein nahöstliches Staatengebilde, ermögliche eine friedliche Lösung der nationalen Interessenkonflikte. Das jüdische Siedlungsprojekt gewinnt in seiner Perspektive sogar eine Schlüsselposition für eine positive Entwicklung des Nahen Ostens in der Neuordnung nach dem Weltkrieg:

„*Wir, die als Mittler zwischen Asien und Europa nach Palästina gehen wollen, wir können nicht als Sendlinge eines untergangsreifen Abendlandes vor den aus dumpfem Traum erwachenden Orient treten, um mit jenem sein berechtigtes Misstrauen zu teilen; wir sind zu Herolden eines erwachenden Abendlandes erkoren, die unseren morgenländischen Brüdern helfen sollen, im Bunde mit ihm [sic, ihnen] und aus eigener Kraft ein echtes Gemeinschaftsleben zu begründen*“.[77]

Buber und sein sozialistischer Zionismus nehmen hier für sich in Anspruch, die wahre humanistische Tradition Europas gegen „Versailles“ zu repräsentieren. Das abgewirtschaftete Prinzip des „*zentralistischen Staates*“, dass in Europa in die Katastrophe geführt habe erweise sich auch für den nahen Osten als ungeeignet. „*Das Prinzip, das berufen ist, die Gesellschaft zu erneuern, ist eben das, dem allein die Regeneration der Völkerbeziehungen und so auch der Beziehungen zwischen Europa und Asien glücken kann: das des föderalistischen Sozialismus.*“[78]

Buber betont in verschiedenen Aufsätzen und Reden, die er in den Zwanziger- und Dreißigerjahren hält, dass eine dauerhafte „Wiedereinwurzelung“ des jüdischen Volkes in Palästina nur mit, nicht gegen die arabische Bevölkerung möglich sei. Grundlage dieses friedlichen Zusammenlebens

---

[76] Vgl. Simon: *Nationalismus, Zionismus und der Jüdisch-Arabische Konflikt* . . ., a. a. O. (vgl. Anm. 48), S. 55 f. Dort sind die von Buber vorgeschlagene sowie die letztlich verabschiedete Variante dokumentiert.

[77] Buber: *Der Jude und sein Judentum*, a. a. O. (vgl. Anm. 67), S. 505.

[78] Ebd.

bei gleichzeitiger Fortsetzung der jüdischen Einwanderung sei, dass wenn auch die nichtjüdische Bevölkerung profitiere:

„*Wir können in Palästina eine jüdische Wirtschaft mit Aussicht auf Dauerbestand nur dann aufbauen, wenn wir allen Ernstes darauf ausgehen, eine gesamtpalästinensische Wirtschaft aufzubauen . . . Wir können dort unsere Interessen nur sicher begründen, wenn wir sie mit denen der eingesessenen Bevölkerung assoziieren.*“[79]

Buber wirft der zionistischen Siedlungspolitik seit dem Ende des Weltkrieges vor, durch ein Bündnis mit dem herrschenden landfremden britischen Imperium die Feindschaft der Araber auf sich gezogen zu haben,

„*wir mussten in den Ruf von ‚Schrittmachern eines Imperialismus‘ kommen, an denen sich die im Grunde gegen ihn gerichtete Feindschaft, als dem Punkt des geringsten Widerstandes – der wir, wie überall, so auch hier sind – entladen würde.*“[80]

Am Ende seiner Ausführungen kommt er zu der Feststellung, Juden und Araber hätten in Palästina nebeneinander, nicht miteinander gelebt. Dieses Nebeneinander führe, wenn es nicht zu einem Miteinander komme, notwendig zu einem Gegeneinander. Dieses müsse durch aktive jüdische Anstrengungen überwunden werden. Ein Besuch in Palästina 1927 hatte ihm die Entfremdung zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen deutlich vor Augen geführt.

Bubers politische Aktivitäten waren eng mit dem 1926[81] durch den Veteranen der zionistischen Siedlungsbewegung Arthur Ruppin (1876-1943) begründeten Brith Schalom verbunden. In diesem organisierten sich jüdische Intellektuelle, die zwar dem Projekt der jüdischen Renaissance in Eretz Israel verbunden waren, die jedoch dem Ausgleich mit den arabischen Nachbarn einen höheren Stellenwert einräumten, als die Führung des Jischuw. Zu ihnen gehörten u. a. Jakob Thon (1880-1950), ein enger Mitarbeiter Ruppins und Direktor der Palestine Land Development Company, Joseph Lurie (1870-1937) und Jizchak Epstein (1862-1943), Gründungsfiguren des jüdischen Schul- und

[79] Ebd., S. 329.

[80] Ebd., S. 330.

[81] Vgl. Dietmar Wiechmann: D*er Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith Schalom,* Schwalbach: Wochenschau Verlag, 1998 (= *Schriftenreihe des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten e.V.;* 30), S. 15.

Bildungssystems in Palästina sowie die ehemaligen Mitglieder der Prager zionistischen Studentengruppe Bar Kochbar Hugo Bergmann (1883-1975), Hans Kohn (1891-1971) und Robert Weltsch (1891-1982) sowie der Religionshistoriker Gerschom Scholem (1897-1982) und der Philosoph Ernst Simon (1899-1988). Ausweislich der Mitgliederkartei des Brith Schalom hatte dieser insgesamt nur 60 Mitglieder, die ständig in britisch Palästina lebten, sowie 13 Auslandsmitglieder in Deutschland, den USA, Schweden, Polen und Frankreich. Außerdem wies die Kartei 32 Sympathisanten aus, zu denen auch Martin Buber gehörte.[82] An dieser Gruppe fällt zunächst die Dominanz von Akademikern deutsch-jüdischer Herkunft auf, sodann der für eine vergleichsweise kleine Organisation enorme Widerhall ihrer Statements und Vorschläge in der jüdischen Öffentlichkeit Palästinas. Obwohl nicht formell Mitglied, gilt Buber als einer der geistigen Mentoren des Vereins. Der Brith Schalom übernahm Bubers Forderung nach einem „hebräischen Humanismus", der im Gegensatz zur „zionistischen Realpolitik" nicht die Interessen der jüdischen Nationalbewegung über die durchaus wahrgenommenen Interessen der arabischen Nachbarn stellte[83]. Es sei außerdem falsch, wenn die zionistische Bewegung sich in den Schutz der britischen Mandatsverwaltung begebe, statt direkte Verhandlungen mit der arabischen Welt zu suchen. Weiterhin sei es falsch, die arabischen Effendis abzulehnen und zu versuchen, die Fellachen (gemeint war hauptsächlich die arme arabische Landbevölkerung) für die eigene Bewegung einzunehmen. Auch der Zionismus bestehe aus proletarischen und bürgerlichen Kräften, die im nationalen Interesse zusammenwirkten, daher müsse man auch eine einheitliche arabische Nationalbewegung als Gegenüber anerkennen.[84]

Weder die antijüdischen Ausschreitungen 1920/1921, noch die schweren Pogrome an den alteingesessenen (nicht zionistischen) jüdischen Gemeinschaften in Hebron und Zefad 1929, noch auch die bürgerkriegsähnlichen arabischen Aufstände unter Beteiligung der vom Mufti von Jerusalem ins Leben gerufenen „Nazi-Scouts" 1936-1939 konnten Buber davon abbringen, dass es nur eine Lösung des Konfliktes mit, nicht gegen die Araber geben könne. So wird die Brisanz seiner Rede 1929 vor der Berliner Ortsgruppe des

---

82 Vgl. Ebd., S. 23 f.

83 Vgl. Buber: *Ein Land und zwei Völker,* a. a. O. (vgl. Anm. 32), S. 13-30.

84 Vgl. Wiechmann: D*er Traum vom Frieden,* a. a. O. (vgl. Anm. 81), S. 38-45.

Brith Schalom erst vor den blutigen Ausschreitungen gegen die alten jüdischen Gemeinden in Hebron (67 ermordete Juden und Auflösung der jahrhundertealten jüdischen Gemeinde) und Sefat (20 ermordete jüdische Bewohner) deutlich.[85] Immerhin hatte sich Arthur Ruppin, der Gründungspräsident des Brith Schalom, angesichts dieser Ereignisse vom Konzept der Binationalität abgewandt, verließ in Reaktion auf diese Ereignisse den Brith Schalom und trat für die Stärkung der jüdischen Nationalbewegung ein.[86] Hans Kohn dagegen siedelte im Jahre 1934 in die USA über, da er die Notwendigkeiten zionistischer Einwanderungspolitik nicht mit seinen Idealen vereinbaren konnte (einen Schritt, den Buber als „doktrinär" ablehnte[87]). Buber bekannte sich ganz im Sinne seiner „Demarkationslinie" dazu, dass politische Gestaltung wie jedes menschliche Handeln notwendig Schuld begründe. Auch das zionistische Ideal müsse sich in der Verwirklichung bewähren.

„Es ist wahr, daß Leben Unrechttun einschließt . . . Aber die Menschlichkeit dieses Daseins beginnt da, wo wir uns sagen: Wir wollen nicht mehr Unrecht tun, als wir müssen, um zu leben. Erst indem wir uns das sagen, fangen wir an, das Leben zu verantworten. Diese Lebensverantwortung kann ihrem Wesen nach keine prinzipielle, keine für allemal festgelegte sein; das Maß des jeweils unerlässlichen Unrechttuns kann nicht vorausbestimmt . . . werden . . . Es zuverlässig, im ungebrochenen Ernst des personenhaften Gewissens zu erkennen, heißt als Mensch leben."[88]

Es gelte auch hier, die Interessen der anderen Seite weitestmöglich zu berücksichtigen, die arabische Bevölkerung Palästinas verdiene, so schrieb er einmal, als Teil des Landes, das aufgebaut werden solle, die aktive Förderung durch die jüdische Ansiedlungsbewegung. Die Ursachen der Ablehnung des zionistischen Projektes durch die Araber Palästinas sah Buber nicht im Erwachen eines religiös gefärbten arabischen Nationalbewusstseins, das seinerseits mit imperialen Mächten paktierte und an einer friedlichen Koexistenz grundsätzlich nicht interessiert war, sondern im *„Fehlver-*

---

85 Vgl. Klaus-Michael Mallmann und Martin Cüppers: *Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina,* 2. durchg. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, S. 18.

86 *Encyclopaedia Judaica,* Stichwort *Arthur Ruppin*, Jerusalem und News York: Keter & MacMillan, 1971/1972, Bd. 14, Sp. 432.

87 Vgl. Buber: *Ein Land und zwei Völker.*, a. a. O. (vgl. Anm. 32), S. 141 f.

88 Buber: *Der Jude und sein Judentum,* a. a. O. (vgl. Anm. 67), S. 326 f.

halten der zionistischen Bewegung begründet, und zwar im Hinblick auf eine mangelnde gleichrangige Beachtung der Interessen beider Bevölkerungen", notwendig bleibe das *„nachdrückliche Zugehen aufeinander, um gegenseitige Ängste abzubauen, etwa dadurch, dass man die jeweiligen nationalen Bestrebungen auf ein Minimum*" reduziere.[89] Diese Haltung behielt Buber, der seine Auswanderung aus Nazideutschland bis 1938 hinausschob, um der bedrängten jüdischen Gemeinschaft zu dienen, auch nach 1933 und der beginnenden Masseneinwanderung deutscher Juden bei. Insbesondere mit seiner Ablehnung einer Masseneinwanderung, die das Verhältnis zur arabischen Einwohnerschaft Palästinas belastete, setzte er sich in scharfen Gegensatz zur Mehrheitsmeinung und Politik des Jischuw. Selbst der Brith Schalom wandte sich bereits im Oktober 1930 energisch gegen das britische Passfield-Weißbuch mit seinen restriktiven Bestimmungen gegen die jüdische Einwanderung. *„Als durch das neue Weißbuch die jüdische Immigration und der Aufbau der Jüdischen Nationalen Heimstätte selbst in Gefahr gerieten, verwehrte der Brith Schalom jegliche Mitarbeit."*[90]

Brith Schalom entwickelte im Mai 1930 „Praktische Vorschläge" für unterschiedliche Bereiche des Zusammenlebens von Juden und Arabern in Palästina[91]. Er forderte, die Zusammenarbeit der Stadträte in den Orten mit gemischter Bevölkerung (Jerusalem, Haifa, Jaffa, Sefad, Tiberias) auszuweiten, und forderte, dass perspektivisch die Verwaltungsbeamten mangels einer gemeinsamen Verkehrssprache die drei im Lande relevanten Sprachen (Englisch, Hebräisch, Arabisch) beherrschen sollten. Er regte die Gründung gemeinsamer jüdisch-arabischer Parteien an und forderte die Jewish Agency auf, eine arabischsprachige Zeitung herauszugeben, um unmittelbar zu einer arabischen Leserschaft sprechen zu können. Weiterhin forderte er gemeinsame jüdisch-arabische Handelskammern in Jaffa und Haifa, er schlug gemischte Gewerkschaften und gemeinsame Fabrikantenverbände vor sowie die gemeinsame jüdisch-arabische Werbung für Pro-

---

[89] Siegbert Wolf: *„Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst". Martin Bubers Konzeption der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konfliktes – und was davon geblieben ist,* in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers,* hrsg. von Wolfgang Krone, Thomas Reichert und Meike Siegfried, Berlin: VBB – Verlag für Berlin-Brandenburg, 2011, S. 37.

[90] Wiechmann: D*er Traum vom Frieden,* a. a. O. (vgl. Anm. 81), S. 91.

[91] Vgl. ebd., S. 140-148.

dukte der palästinensischen Wirtschaft, gemischte Kreditkooperativen für die Landwirtschaft, die Aufnahme arabischer Bauern in jüdische Kooperativen und die Übersetzung der Forschungsergebnisse der landwirtschaftlichen Forschung der hebräischen Universität ins Arabische. Weiter sprach er sich für die Öffnung jüdischer Grundschulen (die einen weit höheren Standard hatten als die übrigen im Land) für arabische Schüler und deren sprachliche Vorbereitung, gemischte Klubs für Freizeitaktivitäten und den Aufbau einer besseren Gesundheitsversorgung auch in arabischen Städten und Dörfern unter jüdischer Mithilfe aus.

Ein wesentliches Problem des Brith Schalom bestand darin, Partner auf der arabischen Seite zu finden. Hierfür kamen der Präsident der arabischen Exekutive Musa Kasim Pascha (1850-1934) in Betracht, der jüdischer Einwanderung nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber stand und die rechtliche Gleichstellung von Juden und Arabern in einem demokratischen Staat befürwortete. Auch der einflussreiche Familienclan der Naschaschibis, insbesondere der Jerusalemer Bürgermeister Ragib al-Naschaschibi (1881–1951) in den Jahren 1920-1934, war grundsätzlich zu einer Kooperation mit der zionistischen Bewegung bereit.[92] Allerdings litten diese Versuche darunter, dass der Brith Schalom über kein offizielles Mandat der Jewish Agency verfügte und auch die arabische Seite keine eindeutige Legitimation besaß. Wie wenig ernst die arabische Führung den Brith Schalom als Verhandlungspartner nahm, und wie fremd ihr deren ausgleichendes Bemühen war, zeigt ein offenes Statement von Aouni Abdul-Hadi, Mitglied der Arabischen Exekutive, gegenüber Chaim Margalit Kalvarisky, einem Unterhändler des Brith Schalom:

„*As for me, I'll tell you frankly that I'd rather deal with Jabotinsky or Ussischkin than with you. I know that those men are sworn enemies who want to crush us, take our land and force us to leave the country, and that we must fight them. But you, Kalavarsky, seem to be our friend, while deep-down I don't see any difference between your goal and Jabotinsky's. You, too, stick firmly to the Balfour Declaration, the National Home, unrestricted immigration and the uninterrupted acquisition of lands occupied by the Arabs.*"[93]

---

[92] Vgl. Wolf: *„Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst"*, a. a. O. (vgl. Anm. 89), S 32.
[93] Wiechmann: D*er Traum vom Frieden,* a. a. O. (vgl. Anm. 81), S. 196.

Diese arabische Grundhaltung und der steigende Einfluss des vehement antisemitischen Muftis von Jerusalem, Amin al-Husseini, seit Beginn der Dreißigerjahre, verbunden mit den jüdischen Vorbehalten nach den Pogromen von 1929 und der fehlenden Bereitschaft der jüdischen Führung, die eigenen Interessen für einen Ausgleich mit den Arabern zurückzustellen, standen einem Erfolg des Brith Schalom entgegen.[94] Obwohl der Brith Schalom sich nicht formell auflöste, stellte er seine Tätigkeit, wohl auch aus finanziellen Gründen, im Jahre 1933 ein.[95]

2.2. Bubers politische Positionen nach der Übersiedlung nach Palästina

Zum Zeitpunkt von Bubers Ausreise aus Nazideutschland befand sich Palästina mitten in bürgerkriegsähnlichen Unruhen. Auf die Verkündung des Peel-Planes am 7. Juli 1937, der erstmalig eine Teilung des Landes zwischen Juden und Arabern vorsah, reagierte die arabische Seite empört. Bereits im Vorfeld hatte der Mufti sein grundsätzliches Nein zu jüdischer Existenz in Palästina statuiert und gedroht: *„Geben Sie uns die Selbstständigkeit, und wir werden schon selbst mit den Juden fertig werden!"*; el-Hadi, der Führer der Istiqlal-(Unabhängigkeits-)-Partei meinte mit Blick auf Deutschland, wenn 60 Millionen Deutsche die Anwesenheit von 600.000 Juden nicht ertragen könnten, wie man dann von den Arabern erwarten könne, dass sich ein viel kleineres Land wie Palästina mit 400.000 Juden abfinden solle.[96] Am 26. September wurde der britische District Commissioner von Galilea ermordet, die Briten verschärften ihr Vorgehen, konnten den arabischen Aufstand jedoch zunächst nicht beenden. Die arabischen Anschläge, bewaffnete Überfälle auf jüdische Siedlungen und Morde an PKW- und Überlandbusinsassen sowie britischen Patrouillen, Polizisten usw., setzten sich fort. Die Briten wichen zurück, kamen den arabischen Forderungen weitgehend nach und beschränkten die jüdische Einwanderung rigide. Neben dem Gewaltausbruch gegen Juden und Briten spielte außerdem die innerarabische Gewalt, der in den Jahren 1936 bis 1939 494 Araber zum Opfer fielen, eine wichtige Rolle:

---

94 Vgl. Wolf: *„Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst"*, a. a. O. (vgl. Anm. 89), S. 33.
95 Wiechmann: D*er Traum vom Frieden,* a. a. O. (vgl. Anm. 81), S. 203.
96 Mallmann und Cüppers: *Halbmond und Hakenkreuz*., a. a. O. (vgl. Anm. 85), S. 27 f.

„Kompromißbereitschaft gegenüber Juden und Briten, Parteigängerschaft mit den verbreitet als zu moderat abgelehnten Naschaschibis, prowestliche Einstellungen, Blutrache oder schlicht Geldgier bildeten dafür die Motivation.“[97] *„Durch den massiven, nach innen gerichteten Terror wurde die Entwicklung hin zur bürgerlichen Gesellschaft im arabischen Teil Palästinas jäh unterbrochen. Die arabische Sphäre entledigte sich des Rechtsstaates, koppelte sich vom juristischen System der britischen Mandatsverwaltung ab und urteilte nach eigenem Gutdünken mit den Mitteln entgrenzter, schrankenloser Gewalt.“*[98]

Pluralismus und Meinungsfreiheit wurden eliminiert und machten Zensur und Gesinnungsterror Platz. Der „Arabische Aufstand“ bot dem Mufti und seinen Parteigängern die Möglichkeit, gründlich mit allen politisch Andersdenkenden, mit denen, die mit den Juden sprechen oder mit den Briten verhandeln wollten, aufzuräumen. Von diesen Umständen ließ Buber sich nicht beeindrucken, er hielt an seiner Forderung nach Gespräch und vertrauensbildenden Maßnahmen der jüdischen Seite fest. Gleichzeitig wandte er sich scharf gegen jüdische Vergeltungsmaßnahmen. Zwar lehnte die Hagana, die jüdische Selbstverteidigungsorganisation, eigenen Terror ab, rechte jüdische Splittergruppen – Irgun, Lechi, Stern Gruppe – hielten sich jedoch daran nicht. Simon zitiert Buber hierzu:

„Die Verwirrung im Land hat sich zu einem unerträglichen Maße gesteigert. Sie entlädt sich in Handlungen, die jedem jüdischen Menschen, der noch etwas davon weiss, was Judentum und was Menschentum ist, unerträglich sein müssen.“[99]

Buber warf diesen Gruppen einen Verrat am Zionismus vor; wer die moralischen Prinzipien verletze, auf denen das Projekt der jüdischen Wiedergeburt aufgebaut sei, zerstöre dieses Projekt selbst. Über die radikalen Nationalisten, die in der Tradition Jabotinskis das eigene nationale Interesse zum höchsten Maßstab des Handels machten, schreibt er 1939: *„Unter allen Greueln der Assimilation kenne ich keine Anschauung, in der sich Juden dermaßen erniedrigen wie in dieser, die sich anmaßt, ein Ergebnis des Zionismus zu sein.“*[100] Wenige Zeilen weiter steigert er seine Kritik zu einem direkten Nazivergleich:

---

[97] Ebd., S. 34 f.

[98] Ebd., S. 36.

[99] Simon: *Nationalismus, Zionismus und der Jüdisch-Arabische Konflikt* . . ., a. a. O. (vgl. Anm. 48), S. 69.

[100] Buber: *Der Jude und sein Judentum,* a. a. O. (vgl. Anm. 67), S. 638.

„Wer meint, daß dies ein Land sei wie alle Länder, ebenso wie wir seiner Meinung nach ein Volk wie alle Völker sind; wem das Wort vom Heiligen Land ebenso wie das vom Gottesvolk eine veraltete Redensart ist, der handelt im Land Israel wie Hitler, denn er will, daß wir Hitlers Gott dienen, nachdem wir ihm einen hebräischen Namen beigelegt haben."[101]

Simon berichtet, dass Buber, der in Deutschland in der Mitte der bedrängten jüdischen Gemeinschaft stand, sich mit seiner scharfen Kritik (nur) an der jüdischen Seite an den äußersten Rand des Jischuws begab.

1939 beteiligte sich Buber an der Gründung einer Nachfolgeorganisation des Brith Schalom, der „Liga für jüdisch-arabische Annäherung und Kooperation".[102] Diese stellte das Programm auf, Palästina in eine jüdische und eine arabische Region aufzuteilen, die miteinander föderieren sollten, Jerusalem sollte gemeinsame Hauptstadt werden. Es sollte ein gemischtes Wahlrecht auf Grundlage des Verhältniswahlrechtes geben und Minderheitenrechte sollten berücksichtigt werden. Hebräisch und Arabisch sollten die gleichberechtigten Landessprachen werden. Weiterhin war ein Bundesparlament mit zwei Kammern, einem Repräsentantenhaus und einem paritätischen Staatsrat vorgesehen, der Staatspräsident sollte im Wechsel ein Jude und ein Araber sein. Im Unterschied zum Brith Shalom wurde die Liga um das Jahr 1942 zu einem realen politischen Faktor im Jischuw, da sie die Kräfte bündelte, die gegen die von Chaim Weizmann und Ben Gurion verfolgte Gründung des jüdischen Staates kämpften. Im Mai dieses Jahres traten ihr der Haschomer Hazair, die Poʿalei Zion Smol, die Sozialistische Liga bei[103] – Kräfte, die nach der Staatsgründung die linkssozialistische Mapam-Partei tragen würden.

Auch an der Programmatik des „Ichud", einer 1942 um Jehuda Manges und Martin Buber gegründeten Gruppe von ca. 100 Intellektuellen, großenteils Professoren der Hebräischen Universität Jerusalem, die innerhalb der Liga ein Gegengewicht zu den nun beigetretenen politischen Organisationen bilden wollten, war Buber beteiligt.[104] Der Ichud forderte ein Drei-Stufen-

---

101 Ebd., S. 638.

102 Die Darstellung folgt Wolf*: „Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst",* a. a. O. (vgl. Anm. 89), S. 38.

103 Vgl. Wiechmann: D*er Traum vom Frieden,* a. a. O. (vgl. Anm. 81), S. 223.

104 Vgl. ebd., S. 236.

Programm zur jüdischen Einwanderung:[105] 100.000 Flüchtlinge sollten sofort kommen dürfen, die weitere Einwanderung danach zu einer Bevölkerungsparität mit den Arabern führen. Sobald der zu gründende binationale Staat existiere und in eine Föderation mit seinen arabischen Nachbarstaaten eingebunden sei, in der die Araber ja die Mehrheit stellten, sollte dann weitere jüdische Einwanderung möglich sein.

Buber begab sich in diesen Auseinandersetzungen auch mit Ben Gurion, dem Vertreter der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung, in scharfen Disput. Auf eine Rede, die dieser vor der Histadrut, der jüdischen Gewerkschaftsbewegung gehalten hatte, antwortete Buber im Mai 1944. Ben Gurion vermenge die moralische Pflicht, möglichst viele Juden vor dem Holocaust zu retten, mit seinem politischen Anliegen, eine jüdische Mehrheit in Palästina zu schaffen. Diese Instrumentalisierung erschleiche dem zionistischen Projekt, so wie Ben Gurion es verstehe, einen moralischen Imperativ, der ihm nicht zustehe. Es bleibe auch in dieser verzweifelten Situation dabei, dass es nur gemeinsam mit den Arabern – die noch kurze Zeit zuvor unverhohlen auf den Sieg Rommels in Afrika und den Einmarsch der deutschen Wehrmacht in Palästina spekuliert hatten – eine tragfähige Lösung zu erzielen sei. Die Politik Ben Gurions werde nur *„zu einer Teilung des Landes führen, d. h. zur Errichtung eines vollkommen militarisierten, nicht existenzfähigen jüdischen Kleinstaates.“*[106] Buber propagiert die Vorstellungen von Liga und Ichud: Das Recht zur Einwanderung „*bis zur zahlenmäßigen Gleichheit*“ mit den Arabern müsse Teil einer von den Vereinten Nationen verbürgten „*Magna Charta*“ für Palästina sein.

„Einwanderung über die zahlenmäßige Gleichheit hinaus können wir sicher nur auf dem Wege eines zusätzlichen Abkommens erreichen, wenn es uns inzwischen gelingt, die Furcht der Araber vor einer jüdischen ‚Mehrheit‘ als einer Macht, die ihr Schicksal bestimmte, zu zerstreuen.“[107]

Grundlage einer gemeinsamen Zukunft müsse eine gemeinsame palästinensische Wirtschaft, statt getrennter jüdischer und arabischer Wirtschaftsstrukturen, sein. Den Beitrag abschließend meint er:

---

105 Vgl. Wolf*: „Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst“,* a. a. O. (vgl. Anm. 89), S. 39.
106 Buber: *Ein Land und zwei Völker.,* a. a. O. (vgl. Anm. 32), S. 226.
107 Ebd., S. 227.

„Die erwünschte Entwicklung könnte hauptsächlich durch den Eintritt der palästinensischen [=binationalen] Gemeinschaft in eine Föderation der Staaten von Groß-Syrien unterstützt werden, einer Föderation, in welcher jüdische Initiative und jüdische Arbeit eine großartige Aufgabe zufallen mag.“[108].

Am 11. November 1946 gelang es der Liga, ein Abkommen in ihrem Sinne mit der Organisation Falistin al-Jedida (Das neue Palästina) zu unterzeichnen, die von Fauzi Derwisch El-Husseini, einem Rechtsanwalt aus Nablus, geleitet wurde. Das Abkommen enthielt eine scharfe Kampfansage gegen die von Ben Gurion betriebene jüdische „Einwanderung im Einklang mit der Aufnahmefähigkeit des Landes“. Bereits am 23. November wurde Fauzi Derwisch El-Husseini von arabischen Nationalisten ermordet.[109] Damit war diesem Projekt, dessen Intention darin lag, den Weg für Verhandlungen der offiziellen Führungen beider Nationen zu bereiten, der Boden entzogen.

1947 wiederholte Buber im holländischen Rundfunk seine Forderung nach einem binationalen Gemeinwesen und einer Nahöstlichen Föderation unter Einschluss der Juden. Keines der beiden Völker benötige für seine Fortexistenz einen eigenen Nationalstaat: „*Die Forderung des arabischen Staates und die Forderung des Judenstaates gehören beide jener Kategorie des politischen ‚Mehr‘ an, des Mehrhabenwollens als man wirklich braucht*“[110]. Die tatsächliche Entwicklung 1949, die kriegerische Reaktion der arabischen Welt auf den UN-Teilungsplan, die Proklamation des Staates Israel durch Ben Gurion, der erfolgreiche Verlauf des Unabhängigkeitskrieges und die Flucht und Vertreibung eines großen Teils der arabischen Bevölkerung aus dem Staatsgebiet Israels machten die politischen Vorschläge Bubers und seiner Freunde obsolet.

2.3. Bubers Verhältnis zu Israel nach der Staatsgründung

Auch nach der Gründung des Staates Israel und dem Ende des Unabhängigkeitskrieges hielt Buber seine Grundüberzeugungen aufrecht. Bereits im März 1949 lud Ben Gurion prominente Intellektuelle des Landes ein, sich mit

---

108 Ebd., S. 227.
109 Ebd., S. 328.
110 Ebd., S. 264.

ihnen über die Orientierung des neuen Staates auszutauschen. In seinem Beitrag dort rief Buber neben der Gründung eines Institutes zur Erwachsenenbildung zur Integration der Neueinwanderer zur ethischen Rückbindung der Politik des neuen Staates auf und dazu, den arabischen Flüchtlingen, die sich nunmehr außerhalb des Landes befanden, entgegenzukommen.[111]

Der Ichud gründete sogar eine neue Zeitschrift, *Ner* (Licht), um die eigenen Intentionen unter den veränderten Bedingungen weiter zu verfolgen. Dort bemühte Buber sich im Leitartikel der ersten Ausgabe um die politische Neuausrichtung. Folge der politischen Niederlage dürfe nun kein Schweigen sein, sondern die Anpassung an die neue Situation:

„*Denn die Sache, für die wir mit dem Wort gekämpft haben, eine gute Sache, und ist sie besiegt worden, so ergibt sich doch daraus nur, daß wir uns nunmehr erst recht für sie einzusetzen haben, nur eben in einer durch die veränderte Situation modifizierten Weise.*“[112]

Es müsse zwar der „*Mißerfolg unserer Gruppe*“ akzeptiert, „*aber keinesfalls von einer Niederlage unserer Sache geredet werden*“[113]. Der offizielle politische Zionismus habe nur hinsichtlich seiner eigenen Ziele, nicht jedoch in Bubers Perspektive gesiegt.

„*Das am Zionismus, was in Wahrheit den Namen einer Idee verdient, ist nicht das Streben nach Verpflanzung jüdischer Massen nach dem Lande; das ist nur ein Mittel, es ist nicht einmal das Streben nach Selbstständigkeit, auch das ist nur ein Mittel: es ist das Streben nach Regeneration. Regeneration, sei es eines einzelnen, sei es eines Volkes, ist nicht ein Ziel, das auf beliebigen Wegen erreicht werden kann; das Ziel schreibt hier den Weg unerbittlich vor, und wer einen Weg einschlägt, der nicht in jedem Stück mit seinem Charakter auf den Charakter des Zieles hindeutet, mag was immer erlangen, Regeneration wird es nicht sein.*“[114]

Hinter die historisch entstandene Realität – den souveränen jüdischen Staat – führt dennoch auch für Buber kein Weg zurück. Eine Revision der Staatsgründung kam für ihn niemals in Frage, dennoch hielt er an seinem Engagement für die arabischen Flüchtlinge und die arabische Minderheit in

[111] Vgl. ebd., S. 313-318.
[112] Ebd., S. 320.
[113] Ebd., S. 321.
[114] Ebd., S. 323.

Israel fest. So kritisierte er die Militäradministration, der die israelischen Araber bis 1966 unterstanden, und bezeichnete ihre Gleichberechtigung als eigene „jüdische Frage“[115].

Das Modell eines binationalen Staates verschwand in den vergangenen Jahrzehnten weitgehend aus der politischen Diskussion in Israel. Sowohl in der jüdischen wie der arabischen Gesellschaft dürften sich auch heute nur kleine Minderheiten finden, die darin eine Lösung des bis heute weiter eskalierten Konfliktes sehen. Bubers Position befindet sich in derselben randständigen Position wie zu seinen Lebzeiten: Eine radikale jüdische Linke, sowohl im Kontext der arabisch dominierten Kommunistischen Partei, wie unter anarchistischem Vorzeichen (z. B. Anarchists Against the Wall) spricht, anders als Buber, dem jüdischen Staat sein Existenzrecht ab, die verbliebenen Gruppen der zionistischen Linken (Meretz, Haschomer Hatzair) setzen sich gegenwärtig für eine Zweistaatenlösung ein. Dem Geiste Bubers nahe sind die binationale Siedlung Neve Schalom/Wahat Salam[116] zwischen Tel Aviv und Jerusalem sowie Sha'ar LaAdam/ Bab l'ilInsan – Spirituelles-Ökologisches Zentrum für Koexistenz[117] – in Galilea, das von dem Kibbutz Harduf und dem benachbarten arabischen Dorf Ka´abiya getragen wird. Auf palästinensischer Seite machten sich der frühere Knessetabgeordnete Azmi Bischara und der US-Palästinenser und Orientalist Edward Said binationale Konzepte zu Eigen (wobei fraglich ist, ob ihre Diffamierung Israels als „Apartheitsstaat“ einer solchen Entwicklung nicht von vornherein den Boden entzieht). Auch deutsch-jüdische Intellektuelle, wie Michael Wolffsohn, stellten föderative Lösungsansätze vor,[118] die trotz vieler Differenzen starke Parallelen etwa bei Moshe Zuckermann[119] finden, sich aber allenfalls in einem zweiten Schritt eine Konföderation zunächst selbstständiger Natio-

---

[115] In einem Brief an Rafeeq Farah vom 08.09.1949, zitiert nach Wolf: *„Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst“,* a. a. O. (vgl. Anm. 89), S. 42.

[116] Siehe www.wasns.org, zuletzt eingesehen am 18.06.2024.

[117] Siehe *Über uns: Gemeinschaft. Ökologie. Koexistenz,* in: www.adam-insan.org.il, zuletzt eingesehen am 18.06.2024.

[118] Vgl. Michael Wolffsohn: *Wem gehört das Heilige Land? Die Wurzeln des Streits zwischen Juden und Arabern,* München: Bertelsmann, 1992, S. 288-290.

[119] Vgl. Moshe Zuckermann: *Die Logik der Okkupation. Eine Diskussion mit dem israelischen Historiker Moshe Zuckermann,* in: *iz3w – blätter des informationszentrums 3. welt*, Nr. 261 (2002), S. 12 ff. (online)

nalstaaten vorstellen können. Weit über diese Ansätze hinaus ging Dan Diner, der bereits 1981 die Preisgabe jüdischer Nationalstaatlichkeit und einen Bruch mit dem Zionismus überhaupt vorschlug.[120]

Als radikales Alternativmodell zur bestehenden Realität ist die Idee der Binationalität eine Anregung auch für aktuelle Debatten, insbesondere akademischer Art. Von bleibender Bedeutung ist sicherlich Bubers dialogischer Ansatz, der darauf besteht, die Perspektive des „Anderen" mit der nötigen Empathie in die eigenen Überlegungen mit einzubeziehen. Dies bleibt auch dann eine wesentliche Voraussetzung jeder Deeskalation, wenn die gefundene Lösung ein jüdischer Nationalstaat mit garantierten Minderheits- und Freiheitsrechten für nichtjüdische Ethnien und Konfessionen bleibt. Auch die Betonung einer autonom strukturierten Zivilgesellschaft, die bestrebt ist, dem (Zentral-)Staat möglichst weitgehend Funktionen zu entwinden und diese demokratisch und selbstbestimmt zu erfüllen, ist für jede auf Demokratisierung bedachte Bewegung von Interesse, ermöglicht sie doch die Kooperation von in der weltanschaulichen wie organisatorischen Binnenstruktur differenten Einheiten unter kooperativen und solidarischen Voraussetzungen. Trotz der defensiven Stellung der Kibbutzbewegung in Israels heutiger politischer Landschaft bietet insbesondere für eine ethnisch und kulturell so extrem fragmentierte Gesellschaft wie die israelische (und darin noch einmal die jüdische) eine solche Struktur noch immer ein großes emanzipatives Potential.

* * *

Quelle: Kay Schweigmann-Greve: *Zwischen libertärsozialistischem Königtum Gottes und nahöstlicher Realität. Martin Bubers Verständnis von Gesellschaft und Staat und sein Verhältnis zum Staate Israel,* in: *Zionismus. Theorien des jüdischen Staates,* hrsg. von Samuel Salzborn, Baden-Baden: Nomos, 2015, S. 155-186, doi.org/10.5771/9783845257518-155.

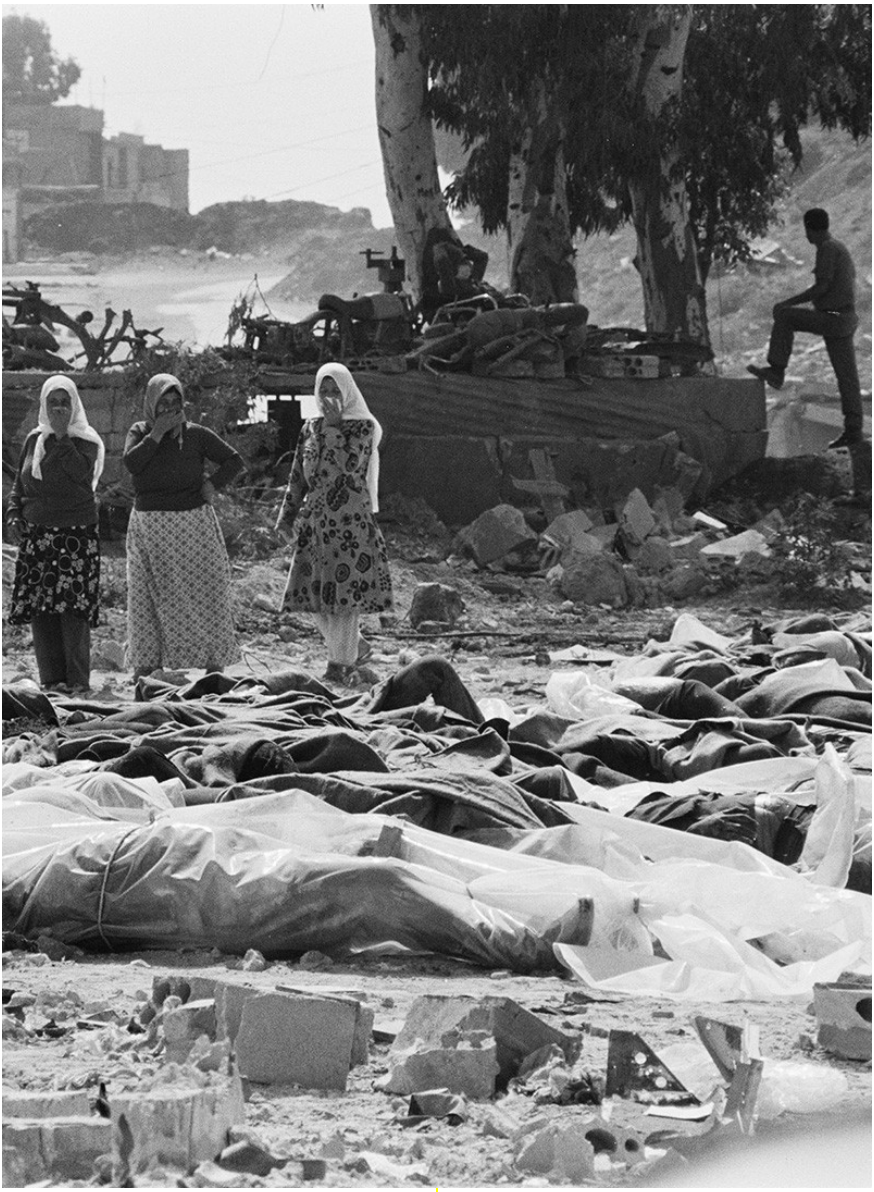
---

120 Vgl. Dan Diner: Israel: *Nationalstaatsproblem und Nahostkonflikt,* in: W*eltprobleme zwischen den Machtblöcken,* hrsg. von Wolfgang Benz und Herman Graml, Frankfurt a. M.: Fischer, 1981 (= *Fischer Weltgeschichte,* Bd. 36: *Das Zwanzigste Jahrhundert III*), S. 200-207.

Bibliographie

- Buber, Martin: *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage,* hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, 1993.
- Buber, Martin: *In später Stunde* (1920), in: Ders.: *Der Jude und sein Judentum,* S. 502-506.
- Buber, Martin: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden,* 2. durchges. und um Reg. erw. Aufl., Gerlingen: Lambert Schneider Verlag, 1993.
- Buber, Martin: *Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina* (1929), in: Ders.: *Der Jude und sein Judentum,* S. 323-334.
- Buber, Martin: *Königtum Gottes,* Berlin: Schocken Verlag, 1932.
- Buber, Martin: *Mehrheit oder so viele wie möglich? Randbemerkungen zu einer Rede* (1944), in: Ders.: *Ein Land zwei Völker,* S. 222-228.
- Buber, Martin: *Der moralische Charakter des Staates Israel. Ein Gespräch mit Ben Gurion* (1949), in: Ders.: *Ein Land zwei Völker,* S. 313-318.
- Buber, Martin: *Nach der politischen Niederlage* (um 1950), in: Ders.: *Ein Land zwei Völker,* S. 319-327.
- Buber, Martin: *Nationalismus. Rede in Karlsbad anläßlich des XII. Zionisten-Kongresses am 5. September 1921,* in: Ders.: *Der Jude und sein Judentum,* S. 302-312.
- Buber, Martin: *Pfade in Utopia,* Heidelberg: Lambert und Schneider, 1950.
- Buber, Martin: *Sie und wir* (1939), in: Ders.: *Der Jude und sein Judentum,* S. 633-639.
- Buber, Martin: *Staat und Gemeinschaft,* unveröffentlichtes Manuskript, Martin Buber Archives, Jerusalem, Februar 1924 (Signatur: Arc. Ms.Var. 350 47 ב e).
- Buber, Martin: *Zwei Völker in Palästina* (1947), in: Ders.: *Ein Land zwei Völker,* S. 259-267.
- Diner, Dan: *Israel: Nationalstaatsproblem und Nahostkonflikt,* in: *Weltprobleme zwischen den Machtblöcken,* hrsg. von Wolfgang Benz und Herman Graml, Frankfurt a. M.: Fischer, 1981 (= *Fischer Weltgeschichte,* Bd. 36: *Das Zwanzigste Jahrhundert III*).
- Horrox, James: *A Living Revolution. Anarchism in the Kibbutz Movement,* Oakland, Baltimore: AK Press Edinburgh, 2009.

- Jensen, Angelika: *Sei stark und mutig! Chasak we'emaz! 40 Jahre jüdische Jugend in Österreich am Beispiel der Bewegung „Haschomer Hazair" 1903-1943,* Wien: Picus Verlag, 1995.
- Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus,* Ausgewählte Schriften, Bd. 11, hrsg. von Siegbert Wolf, Lich: Verlag Edition AV, 2015.
- Landauer, Gustav: *Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk!,* in: Ders.: *Antipolitik,* Ausgewählte Schriften, Bd. 3.1, hrsg. von Siegbert Wolf, Lich: Verlag Edition AV, 2010, S. 232-234.
- Mallmann, Klaus-Michael und Martin Cüppers: *Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina,* 2. durchg. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Nordheimer Nur, Ofer: *Eros and Tragedy. Jewish Male Fantasies and the Masculine Revolution of Zionism,* Boston: Academic Studies Press, 2014.
- Simon, Ernst: *Nationalismus, Zionismus und der Jüdisch-Arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit,* in: *Bulletin des Leo Baeck-Instituts,* Nr. 33 (1966), S. 21-84.
- Wiechmann, Dietmar: D*er Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith Schalom,* Schwalbach: Wochenschau Verlag, 1998 (= *Schriftenreihe des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten e.V.;* Bd. 30).
- Wolf, Siegbert: *„Ich Denkender bin ein Jude. . ." Gustav Landauers Judentum und seine Freundschaft mit Martin Buber,* in: *Tribüne, Zeitschrift zum Verständnis des Judentums,* Heft 114 (1990), S. 184-197.
- Wolf, Siegbert: *Buber zur Einführung,* Hamburg: Junius, 1992.
- Wolf, Siegbert: *„Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst". Martin Bubers Konzeption der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konfliktes – und was davon geblieben ist,* in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers,* hrsg. von Wolfgang Krone, Thomas Reichert und Meike Siegfried, Berlin: VBB – Verlag für Berlin-Brandenburg, 2011, S. 25-51.
- Wolffsohn, Michael*: Wem gehört das Heilige Land? Die Wurzeln des Streits zwischen Juden und Arabern,* München: Bertelsmann, 1992.
- Zuckermann, Mosche: *Die Logik der Okkupation. Eine Diskussion mit dem israelischen Historiker Moshe Zuckermann,* in: *iz3w – blätter des informationszentrums 3. welt*, Nr. 261 (2002), S. 12 ff. (online).



Die Opfer des Massakers christlicher Milizen im palästinensischen Flüchtlingslager Schatila in Beirut am 20. September 1982. Quelle: UNRWA Photo, 1982.

Antisemitismus und das Pogrom von Beirut [1982][1]

Von Fredy Perlman

Die Flucht vor dem Tod in der Gaskammer oder vor einem Pogrom oder die Inhaftierung in einem Konzentrationslager mag einem nachdenklichen und begabten Schriftsteller wie Solschenizyn tiefe Einsichten in viele zentrale Elemente der heutigen Existenz vermitteln, aber eine solche Erfahrung macht aus Solschenizyn keinen Denker, keinen Schriftsteller, keinen Kritiker der Konzentrationslager; sie verleiht ihm per se keine besondere Kraft. In einem anderen Menschen kann die Erfahrung als Potenzial schlummern oder für immer bedeutungslos bleiben, oder sie kann dazu beitragen, aus ihm einen Unhold zu machen. Kurz gesagt, die Erfahrung ist ein unauslöschlicher Teil der Vergangenheit des Individuums, aber sie bestimmt nicht seine Zukunft; das Individuum hat die Freiheit, seine Zukunft zu bestimmen; es kann sich sogar dafür entscheiden, auf seine Freiheit zu verzichten; in diesem Fall entscheidet es sich für das Böse und ist ein *Salaud*[2].

Meine Beobachtungen stammen von Sartre; ich möchte sie nicht auf Solschenizyn anwenden, sondern auf mich selbst, als ein bestimmtes Individuum, und auf die amerikanischen Cheerleader, die sich – als eine spezielle Option – als Claqueure des Staates Israel betätigen.

Ich war eines von drei kleinen Kindern, die von unseren Ältesten aus einem mitteleuropäischen Land [Tschechoslowakei] geholt wurden, einen

---

[1] Mit dem Begriff „Pogrom“ im Titel seines Aufsatzes bezieht sich Fredy Perlman auf das Massaker, das christliche libanesische Milizen ab dem 16. September 1982 in Beirut in den palästinensischen Flüchtlingslagern Sabra und Schatila verübt hatten. Innerhalb von drei Tagen sollen die Milizen bis zu 3.000 Menschen getötet und gefoltert haben. Die israelische Armee, die zu diesem Zeitpunkt Beirut besetzt und die palästinensischen Flüchtlingslager mit ihren Truppen umstellt hatte, ließ die Milizen in die Lager eindringen und unterstützte sie mit Lebensmitteln und Munition. Dem Blutbad, das die christlichen Phalangisten unter den palästinensischen Flüchtlingen anrichteten, sah die israelische Armee tatenlos zu, was das Ansehen Israels in der Welt nachhaltig beschädigte. (*Anm. d. Übers.*)

[2] Der Begriff „salaud“ wird im Französischen meist als grobes Schimpfwort verwendet und kann mit „Schuft“ oder „Schweinehund“ übersetzt werden. Zu Sartres Zeiten galt der Begriff „salaud“ als völlig unangemessen für eine literarische und philosophische Sprache. Sartre verstieß damit eindeutig gegen den Kodex der bürgerlichen Sprache. (*Anm. d. Übers.*)

Monat bevor die Nazis einmarschierten und begannen, die Juden zusammenzutreiben. Nur ein Teil meiner Großfamilie blieb zurück, der Rest wurde deportiert. Alle meine Cousins, Tanten und Großeltern, mit Ausnahme von zwei Onkeln, auf die ich später zurückkommen werde, starben in den Konzentrationslagern oder in den Gaskammern der Nazis.

Einen Monat später hätte auch ich zu denen gehört, die die rational geplante und wissenschaftlich organisierte Vernichtung von Menschen erleiden mussten, die zur zentralen Erfahrung so vieler Menschen in einem Zeitalter hochentwickelter Wissenschaft und Produktivkräfte geworden ist, und ich hätte nicht darüber schreiben können.

Ich gehörte zu denen, die entkommen konnten. Meine Kindheit verbrachte ich unter Quechua sprechenden Menschen im Andenhochland [Boliviens], aber ich lernte kein Quechua und fragte mich auch nicht, warum; ich sprach mit einem Quechua in einer Sprache, die uns beiden fremd war, der Sprache der Konquistadoren. Ich war mir weder meiner selbst als Flüchtling noch der Quechuas als Flüchtlinge in ihrem eigenen Land bewusst; ich wusste nicht mehr über die Schrecken – die Enteignungen, Verfolgungen und Pogrome, die Zerstörung einer alten Kultur –, die ihre Vorfahren erlebt hatten, als ich über die Schrecken wusste, die meine Vorfahren erlebt hatten.

Mir gegenüber waren die Quechuas großzügig, gastfreundlich und ohne Hinterlist, und ich dachte eher an eine Tante, die sie respektierte und mochte, als an eine Verwandte, die sie betrog und verachtete, die sie schmutzig und primitiv nannte.

Die Betrügereien meiner Verwandten waren mein erster Kontakt mit der Doppelmoral, mit der Ausbeutung der Außenseiter, um die Insider zu bereichern, mit dem moralischen Motto, das besagt: Es ist in Ordnung, wenn wir es sind, die es tun.

Die Verachtung meiner Verwandten war meine erste Erfahrung mit dem Rassismus, der sie mit den Pogromisten verband, vor denen sie geflohen war; ihre knappe Flucht vor ihnen machte sie nicht zu einer Kritikerin der Pogromisten; diese Erfahrung trug wahrscheinlich nichts zu ihrer Persönlichkeit bei, ebenso wenig wie ihre Identifikation mit den Konquistadoren, denn diese wurde von Europäern geteilt, die nicht die Erfahrung meiner Verwandten teilten, knapp einem Konzentrationslager entkommen zu sein.

Die unterdrückten europäischen Bauern hatten sich schon vor der Erfahrung meiner Verwandten mit den Konquistadoren identifiziert, die die Nichteuropäer noch schlimmer unterdrückten.

Meine Verwandte nutzte ihre Erfahrung Jahre später, als sie beschloss, den Staat Israel zu unterstützen. Zu diesem Zeitpunkt gab sie ihre Verachtung für die Quechuas nicht auf, sondern übertrug sie auf Menschen in anderen Teilen der Welt, denen sie nie begegnet war und unter denen sie nie gelebt hatte. Aber ich interessierte mich damals nicht für ihre Einstellung, sondern eher für die Pralinen, die sie mir mitbrachte.

⁂

Als Teenager wurde ich nach Amerika gebracht, was selbst für die Quechuas, die bereits in Amerika waren, ein Synonym für New York war, aber auch für viele andere Dinge, wie ich erst nach und nach herausfinden sollte.

Kurz nach meiner Ankunft in Amerika wurde die Staatsmacht des mitteleuropäischen Landes, aus dem ich stammte, von einer gut organisierten Bande von Gleichmachern übernommen, die glaubten, sie könnten die allgemeine Emanzipation herbeiführen, indem sie Staatsämter besetzten und Polizisten wurden, und der neue Staat Israel führte seinen ersten erfolgreichen Krieg und verwandelte eine einheimische Bevölkerung von Semiten in interne Flüchtlinge wie die Quechuas und in Exilanten wie die mitteleuropäischen Juden. Ich hätte mich fragen sollen, warum die semitischen Flüchtlinge und die europäischen Flüchtlinge, die behaupteten, Semiten zu sein, zwei Völker mit so vielen Gemeinsamkeiten, nicht gemeinsame Sache gegen gemeinsame Unterdrücker machten, aber ich war viel zu sehr damit beschäftigt, meinen Weg in Amerika zu finden.

Von einem Freund in der Grundschule, den meine Eltern für einen Hooligan hielten, und von meinen Eltern selbst lernte ich nach und nach, dass Amerika der Ort war, an dem alle sein wollten, so etwas wie das Paradies, aber ein Paradies, das unerreichbar blieb, selbst wenn man es betreten hatte. Amerika war das Land der Büroangestellten und Fabrikarbeiter, aber weder die Büroarbeit noch die Fabrikarbeit waren Amerika. Mein Hooligan-Freund brachte es auf eine einfache Formel: Es gab Deppen und Schlawiner, und man musste dumm sein, um ein Depp zu sein.

Meine Eltern waren weniger deutlich; sie sagten: „Lerne fleißig“, was unterschwellig bedeutete: „Gott bewahre, dass du ein Angestellter oder Fabrikarbeiter wirst! Werde etwas anderes: ein Sachverständiger oder ein Manager.“ Damals wusste ich noch nicht, dass diese anderen Berufe auch zu Amerika gehörten und dass das Paradies mit jeder Sprosse, die man erklomm, unerreichbarer wurde. Ich wusste nicht, dass die Befriedigung des Berufstätigen oder auch des Angestellten oder Arbeiters nicht aus der Fülle des eigenen Lebens kam, sondern aus der Ablehnung des eigenen Lebens, aus der Identifikation mit dem großen Prozess, der sich außerhalb von ihm abspielte, dem Prozess der ungebremsten industriellen Zerstörung. Die Ergebnisse dieses Prozesses konnte man in Filmen oder Zeitungen sehen, wenn auch noch nicht im Fernsehen, das sie bald in jedes Haus bringen würde; die Befriedigung war die des Voyeurs, des Gaffers. Damals wusste ich noch nicht, dass dieser Prozess das konkreteste Synonym für Amerika war.

In Amerika hatte ich keine Verwendung mehr für die Erfahrung, nur mit knapper Not dem Konzentrationslager der Nazis entkommen zu sein; sie konnte mir nicht helfen, die Leiter zum Paradies zu erklimmen, sie konnte mich sogar daran hindern; mein eiliger Aufstieg wäre vielleicht beträchtlich verlangsamt oder sogar aufgehalten worden, wenn ich versucht hätte, mich in den Zustand des Insassen eines Arbeitslagers, der ich hätte werden können, hineinzuversetzen, denn dann hätte ich verstanden, was die Aussicht auf Fabrikarbeit so schrecklich machte: Sie unterschied sich von dem anderen Zustand nur dadurch, dass es keine Gaskammern gab und dass der Fabrikarbeiter lediglich seine Arbeitstage dort verbrachte.

Ich war nicht der Einzige, der mit seinen mitteleuropäischen Erfahrungen nichts anfangen konnte. Auch meine Verwandten wussten damit nichts anzufangen. In diesem Jahrzehnt lernte ich einen meiner beiden Onkel kennen, der tatsächlich ein Konzentrationslager der Nazis überlebt hatte. In Amerika angekommen, hatte auch dieser Onkel keine Verwendung für seine Erfahrungen; er wollte nichts weiter, als das Pogrom und alles, was damit zusammenhing, vergessen; er wollte nur die Stufen der amerikanischen Karriereleiter erklimmen; er wollte nicht anders aussehen, klingen und handeln als andere Amerikaner. Meine Eltern hatten genau die gleiche Einstellung. Sie erzählten mir, dass mein Onkel, der die Lager überlebt

hatte, nach Israel gegangen war, nur um kurz nach seiner Ankunft von einem Auto überfahren zu werden.

In diesem Jahrzehnt interessierte mich der Staat Israel nicht, obwohl ich davon hörte. Meine Verwandten sprachen mit einem gewissen Stolz von der Existenz eines Staates mit jüdischen Polizisten, einer jüdischen Armee, jüdischen Richtern und Fabrikmanagern, kurz von einem Staat, der ganz anders war als Nazideutschland und genau wie Amerika. Unabhängig von ihrer persönlichen Situation identifizierten sich meine Verwandten mit den jüdischen Polizisten und nicht mit denen, die unter Polizeiaufsicht standen, mit den Fabrikbesitzern und nicht mit den jüdischen Arbeitern, mit den jüdischen Schlawinern und nicht mit den Deppen. Aber keiner von ihnen wollte dorthin, sie waren bereits in Amerika angekommen.

Meine Verwandten unterstützten zähneknirschend die zionistische Sache und waren – mit Ausnahme meiner rassistischen Verwandten – erstaunt über die vorbehaltlose Begeisterung der Amerikaner der zweiten bis neunten Generation für einen fernen Staat mit jüdischen Polizisten, Lehrern und Managern, denn diese Leute waren bereits Polizisten, Lehrer und Manager in Amerika. Aber das war mir damals nicht bewusst. Ich war kein übermäßig kluger amerikanischer High-School-Schüler und dachte, dass sich rassistische Solidarität auf Nazis, Afrikaaner[3] und Südstaatler beschränkte.

Ich begann, mich mit den Wesenszügen der Nazis vertraut zu machen, denen ich nur knapp entkommen war: Der Rassismus, der die Menschen auf ihre Abstammung über fünf oder sechs Generationen reduzierte, der kreuzritterliche Nationalismus, der den Rest der Menschheit als Hindernis betrachtete, die *Gleichschaltung*[4], die den Einzelnen seiner Entscheidungsfreiheit beraubte, die technologische Effizienz, die aus kleinen Menschen bloßes Futter für große Maschinen machte, der tyrannische Militarismus, der Panzerwälle gegen Kavallerie errichtete und das Hundertfache der eige-

---

[3] Afrikaans wird von rund sechs Millionen Menschen als Muttersprache gesprochen und ist eine der zwölf Amtssprachen Südafrikas. Mit der Bezeichnung „Afrikaaner" bezieht sich Perlman vor allem auf das rassistische Apartheidsystem in Südafrika, das die systematische Unterdrückung einer nicht-weißen Bevölkerungsmehrheit von rund 41 Millionen Menschen durch vier Millionen Weiße beinhaltete. (*Anm. d. Übers.*)

[4] *Gleichschaltung* im Original auf Deutsch. (*Anm. d. Übers.*)

nen Verluste forderte, die offizielle Paranoia, die den vermeintlichen Feind (schlecht bewaffnete Stadt- und Dorfbewohner) als eine fast allmächtige Verschwörung kosmischen Ausmaßes darstellte. Aber ich konnte nicht erkennen, dass diese Dinge etwas mit Amerika oder Israel zu tun hatten.

⁂

Erst im folgenden Jahrzehnt begann ich als amerikanischer College-Student mit einem gewissen Interesse an Geschichte und Philosophie, mir ein wenig Wissen über Israel und den Zionismus anzueignen, nicht weil ich mich besonders für diese Themen interessierte, sondern weil sie in den Vorlesungen behandelt wurden, die ich besuchte. Ich empfand also weder Ablehnung noch Sympathie, ich war indifferent, ich wusste immer noch nicht, was ich mit meiner Erfahrung als Flüchtling anfangen sollte.

Doch Israel und der Zionismus blieben mir nicht gleichgültig. Es war das Jahrzehnt, in dem Israel auf spektakuläre Weise den „guten Deutschen" Eichmann[5] gefangen nahm und vor Gericht stellte. Es war auch das Jahrzehnt, in dem Israel in einem sechstägigen Blitzkrieg große Teile Ägyptens, Syriens und Jordaniens besetzte – ein Jahrzehnt, in dem Israel nicht nur für Flüchtlinge, sondern für alle Menschen in den Nachrichten präsent gewesen ist.

Über den gehorsamen Eichmann machte ich mir keine besonderen Gedanken, außer dass er wohl nicht so einzigartig sein konnte, da ich in Amerika schon Leute wie ihn getroffen hatte. Aber einige meiner Lektüren brachten mich dazu, über den Rassismus meiner zionistischen Verwandten nachzudenken.

Ich lernte, dass Menschen wie die alten Hebräer, Akkader, Araber, Phönizier und Äthiopier alle aus dem Land Sem (der arabischen Halbinsel) stammten und die Sprache Sem sprachen, was sie zu Semiten machte. Ich erfuhr, dass die jüdische Religion unter den Semiten im alten levantinischen

[5] Adolf Eichmann (1906-1962) war ein hochrangiger SS-Offizier im Dritten Reich. Während des Holocaust koordinierte er die Deportation von Millionen Juden in die Konzentrationslager. Nach Kriegsende floh er nach Argentinien, wurde aber 1960 von israelischen Agenten entführt und in Israel vor Gericht gestellt. Der Prozess in Jerusalem 1961 führte zu seiner Verurteilung und Hinrichtung. Eichmanns Rolle bei der Organisation des Holocaust machte ihn zu einem der berüchtigtsten Kriegsverbrecher des 20. Jahrhunderts. (*Anm. d. Übers.*)

Staat Judäa entstand, die christliche Religion unter den Semiten in den alten levantinischen Städten Nazareth und Jerusalem, die mohammedanische Religion unter den Semiten in den alten arabischen Städten Mekka und Medina, und dass die Region, die Palästina genannt wird, seit 1300 Jahren ein heiliger Ort für die islamischen Semiten ist, die dort und in den umliegenden Regionen leben.

Ich habe auch gelernt, dass die Religionen der europäischen und amerikanischen Juden, ebenso wie die Religionen der europäischen und amerikanischen Christen, über fast zwei Jahrtausende von Europäern und in jüngerer Zeit von Amerikanern entwickelt wurden.

Wenn die europäischen und amerikanischen Juden ihrer Religion nach Semiten waren, dann waren auch die europäischen und amerikanischen Christen Semiten – eine Vorstellung, die allgemein als absurd betrachtet wurde.

Wenn die Juden wegen der Sprache ihres heiligen Buches Semiten waren, dann waren alle europäischen und amerikanischen Christen Griechen oder Italiener, eine Vorstellung, die fast ebenso absurd war.

Mir drängte sich der Verdacht auf, dass die einzige Verbindung zwischen meinem zionistischen Verwandten und Zion in der Levante eine genealogische war, die sich nicht über sechs, sondern über sechzig Generationen zurückverfolgen ließ. Aber ich hatte mich daran gewöhnt, dass solche rassistischen Berechnungen eine Spezialität von Nazis, Afrikaanern und Südstaatlern waren.

Ich war verunsichert. Ich dachte, da steckt bestimmt mehr dahinter. Sicherlich waren diejenigen, die behaupteten, von den Opfern dieses Rassismus abzustammen, nicht Träger eines zehnmal ausgeprägteren Rassismus.

Ich wusste wenig über die zionistische Bewegung, aber genug, um mich von ihr abgestoßen zu fühlen. Ich wusste, dass die Bewegung ursprünglich aus zwei Flügeln bestand. Den einen, den sozialistischen, konnte ich verstehen, weil ich begonnen hatte, mich in die Opfer der Unterdrückung einzufühlen, nicht aus eigener Erfahrung, sondern aus Büchern, die auch anderen zugänglich waren. Der andere Flügel, der zionistische, war für mich unverständlich.

Die egalitären oder linken Zionisten, wie ich sie damals verstand, wollten nicht in den europäischen Staaten, in denen sie verfolgt wurden, assimi-

liert werden, manche, weil sie nicht glaubten, dass sie es jemals sein könnten, andere, weil sie von der Industrialisierung Europas und Amerikas angewidert waren. Der Messias, ihre Bewegung, würde Israel aus dem Exil befreien und nach Zion führen, in etwas ganz anderes, in ein Paradies ohne Deppen und Schlawiner. Einige von ihnen hofften noch metaphorischer, dass der Messias die Unterdrückten von ihren Unterdrückern befreien würde, wenn schon nicht überall, dann wenigstens in einer tausendjährigen egalitären Utopie in einer Provinz des Osmanischen Reiches, und sie waren bereit, sich mit den islamischen Bewohnern Zions gegen die osmanischen, levantinischen und britischen Unterdrücker zu verbünden. Diesen Traum teilten sie mit den christlichen Millenariern, die seit mehr als einem Jahrtausend lang versucht hatten, Zion in der einen oder anderen Provinz Europas zu gründen; beide hatten die gleichen Wurzeln, aber ich vermutete, dass die linken Zionisten ihren Millenarismus von den Christen geerbt hatten.

Die egalitären Zionisten waren arrogant, weil sie glaubten, die islamischen Bewohner Zions würden die europäischen Linken als Befreier begrüßen, und sie waren ebenso naiv wie die Egalitaristen, die in meinem Geburtsland die Staatsmacht an sich gerissen hatten und glaubten, das Millennium beginne, sobald sie Staatsämter bekleideten und Polizisten wurden. Aber wenigstens waren sie keine Rassisten.

Die anderen Zionisten, die Rechten, die zu der Zeit, als ich das College besuchte, die Linken fast verdrängt hatten, zumindest in Amerika, waren ausgesprochene Rassisten und Assimilanten; sie wollten einen Staat, der von einer Rasse beherrscht werden sollte, die sich nur notdürftig als Religion verkleidete, einen Staat, der nicht etwas ganz anderes sein sollte, sondern genauso wie Amerika und die anderen Staaten der Völkerfamilie. Ich konnte das nicht verstehen, denn es schien mir, dass diese Zionisten, zu denen Staatsmänner, Industrielle und Technokraten gehörten, nicht nur Rassisten, sondern auch Conversos waren.

Die früheren Conversos waren Juden im Spanien des fünfzehnten Jahrhunderts, die, um der Verfolgung zu entgehen, entdeckten, dass der lang erwartete jüdische Messias bereits anderthalb Jahrtausende zuvor in der Person des jüdischen Propheten Jesse [Jesus], des Gekreuzigten, gekommen war. Einige dieser Conversos schlossen sich später der Inquisition an und verfolgten Juden, die diese Entdeckung nicht gemacht hatten.

Die modernen Conversos waren nicht zu Katholiken geworden, der Katholizismus war nicht das vorherrschende Credo des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern es waren die Wissenschaft und die Technik.

Ich hatte den Eindruck, dass Jesse wenigstens einige Merkmale der alten menschlichen Gemeinschaft bewahrt hatte, wenn auch nur als Relikte, während die Wissenschaft und die Technik nichts Menschliches mehr bewahrten; sie zerstörten sowohl die Kultur als auch die Natur und die menschliche Gemeinschaft.

Das Traurige war, dass die so lange bewahrten und sorgsam gehüteten Besonderheiten einer kulturellen Minderheit, die sich geweigert hatte, absorbiert zu werden, in dem Augenblick zerbrechen mussten, als man entdeckte, dass der technokratische Staat der Messias und der industrielle Prozess das ersehnte Jahrtausend war. Damit war der ganze Weg sinnlos geworden. Der Traum dieser rassistischen Conversos war mir zuwider.

Erst im folgenden Jahrzehnt, als ich schon über Dreißig war, begann meine Nähe zum nationalsozialistischen Pogrom für mich an Bedeutung zu gewinnen. Diese Neubewertung meiner frühen Erfahrungen kam plötzlich und wurde durch eine zufällige Begegnung ausgelöst, bei der ich auch eine merkwürdige Beziehung zum Staat Israel entdeckte.

Es war das Jahrzehnt, in dem Amerika seinen Vernichtungskrieg gegen ein Volk und eine alte Kultur im Fernen Osten führte.

Zufällig besuchte ich meine amerikanisierten Verwandten zur gleichen Zeit, als meine Tante aus den Anden zum ersten Mal seit ihrer Trennung wieder bei ihnen war. Es war die Tante, die die Quechua sprechenden Menschen respektiert hatte, wenn auch nicht so sehr, dass sie ihre Sprache gelernt hätte, und die bei ihnen geblieben war, als die anderen sie verlassen hatten.

Das Gespräch unter den Verwandten drehte sich um pietätvolle Gedanken über den Onkel, der als Überlebender der nationalsozialistischen Konzentrationslager nach Israel gegangen und dort von einem Auto überfahren worden war.

Meine Tante aus den Anden konnte nicht glauben, was sie da hörte. Sie fragte ihre Verwandten, ob sie denn alle verrückt geworden seien. Die Geschichte vom Autounfall war den Kindern so oft erzählt worden, dass auch die Erwachsenen sie glaubten.

„Dieser Mann ist nicht bei einem Unfall gestorben“, rief sie. „Er hat Selbstmord begangen“. Er hatte die Konzentrationslager überlebt, weil er als Techniker eingesetzt worden war, um die Gaskammern mit Hilfe der chemischen Wissenschaft zu betreiben. Dann beging er den Fehler, nach Israel auszuwandern, wo seine Mittäterschaft bekannt wurde. Wahrscheinlich konnte er den anklagenden Blicken nicht standhalten, vielleicht fürchtete er Vergeltung.

Meine erste Reaktion auf diese Enthüllung war Abscheu vor einem Menschen, der moralisch so verkommen war, dass er seine eigenen Verwandten und Mitgefangenen vergaste. Aber je mehr ich über ihn nachdachte, desto mehr musste ich zugeben, dass zumindest ein Funken moralischer Integrität in seiner letzten selbstzerstörerischen Tat steckte. Diese Tat machte ihn nicht zu einem moralischen Vorbild, aber sie stand in scharfem Kontrast zu den Taten von Menschen, denen selbst dieses Fünkchen an moralischer Integrität fehlte, Menschen, die aus dem Fernen Osten zurückkehrten und zu ihren Taten standen, die sich sogar mit den widernatürlichen Gräueltaten brüsteten, die sie ihren Mitmenschen angetan hatten.

Und ich fragte mich, wer eigentlich die anderen waren, jene aufrechten und lauteren Menschen, die Eichmann, den gehorsamen Deutschen, entlarvt und verurteilt hatten.

Ich wusste nichts über die Menschen in Israel und hatte noch nie einen Israeli getroffen, aber ich wurde mir immer mehr der lärmenden amerikanischen Cheerleader für den Staat Israel bewusst, nicht der linken Zionist:innen unter ihnen, sondern der anderen, der rassistischen Freunde meiner Verwandten. Die Linke war fast in einem dunklen, sektiererischen Limbus verschwunden, in den kein Außenstehender vordringen konnte. Eine Vorhölle also, in der es fast so stank wie in jenem Limbus, in der die Erben des Messias, Lenin und Stalin, gefangen gehalten wurden, mit Sekten, die durch die Existenz des Staates Israel aus der Form gebracht wurden, von denen, die behaupteten, ihre Machtergreifung sei alles, was nötig sei, um den Staat Israel in eine egalitäre Gemeinschaft zu verwandeln, bis zu denen, die behaupteten, der bestehende Staat Israel sei bereits die egalitäre Gemeinschaft.

Aber die linken Zionist:innen begnügten sich damit, einander anzuschreien.

Es waren die anderen, die den richtigen Lärm machten, indem sie alle anderen anschrien. Und diese erklärten explizit, was sie am Staat Israel bewunderten; sie bekräftigten es, sie rühmten es, und es hatte nichts mit der Gleichmacherei des kranken Flügels zu tun. Was sie bewunderten, war:

1. den kreuzzüglerischen Nationalismus, der die Menschheit um sie herum lediglich als ein Hindernis für ihre eigene Entfaltung betrachtete;
2. die industrielle Kraft der Rasse, der es gelungen war, die Wüste zu denaturieren und zum Blühen zu bringen;
3. die Leistungsfähigkeit der Menschen, die zu Fahrern großer Panzer und zu Piloten unglaublich zielsicherer Kampfflugzeuge wurden;
4. die technische Raffinesse der Todesinstrumente selbst, die denen der Nazis unendlich überlegen waren;
5. die spektakulär umtriebige Geheimpolizei, deren Fähigkeiten für einen so kleinen Staat denen der CIA, des KGB oder der Gestapo in nichts nachstanden;
6. der tyrannische Militarismus, der die neuesten Erfindungen der lebensvernichtenden Wissenschaft gegen ein buntes Sammelsurium von Waffen einsetzte und hundert- oder tausendfache Verluste verursachte.

Diese letzte Prahlerei, die die Moral von Hunderten von Augen für ein Auge und Tausenden von Zähnen für einen Zahn zum Ausdruck brachte, klang besonders abstoßend aus dem Munde eines Cheerleaders für einen theokratischen Staat, in dem eine ethische Elite vorgab, eine inspirierende Führung in moralischen Fragen zu sein; aber das wird nur diejenigen überraschen, die mit den Theokratien der Geschichte nicht vertraut sind.

In diesem Jahrzehnt wurde der Rassismus, genauer der Antisemitismus dieser Bewunderer des Staates Israel virulent. Die von Zion enteigneten Semiten galten nicht mehr als Menschen, sondern als rückständige Araber; nur diejenigen unter ihnen, die zu guten, assimilierten Israelis geworden waren, durften als Menschen bezeichnet werden; die anderen waren schmutzige Primitive. Und Primitive hatten nach der Definition der Konquistadoren einige

Jahrhunderte zuvor nicht nur kein Recht, sich gegen Erniedrigung, Enteignung und Verwüstung zu wehren; Primitive hatten kein Recht zu existieren; sie verschwendeten nur die Ressourcen der Natur, sie wussten nicht, was sie mit Gottes kostbaren Gaben anfangen sollten! Nur die Auserwählten Gottes wussten die Gaben des Großen Vaters zu nutzen, und sie wussten genau, was sie damit zu tun hatten.

Aber während sie sich mit der Rückständigkeit der Enteigneten beschäftigten, wurden die Cheerleader paranoid und stellten den erbärmlichen Widerstand der Enteigneten als eine riesige Verschwörung von ungeheurer Macht und fast kosmischen Ausmaßen dar.

Der Ausdruck *mauvaise foi*[6] von Sartre ist zu schwach, um die Haltung dieser Leute zu charakterisieren, aber es ist nicht meine Absicht, einen anderen Ausdruck zu prägen.

***

Ich überlebte bis zu meinem vierzigsten Lebensjahr, auch dank der Tatsache, dass Amerika sich und den Rest der Menschheit noch nicht mit den wirkungsvollsten Brandbomben und Giften ausgelöscht hatte, mit denen es sein eigenes Land und das der anderen verminte[7] oder besser gesagt unterminierte.

---

[6] In der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres beschreibt der Begriff „mauvaise foi“ eine Haltung, in der der Mensch sowohl seine Freiheit und Fähigkeit zur Transzendenz als auch seine konkrete Situation und Faktizität verleugnet. Gängige deutsche Übersetzungen wie „Unwahrhaftigkeit“ oder „Unaufrichtigkeit“ werden Sartres Konzept nicht ganz gerecht, da sie den Gegensatz von „gutem“ und „bösem Glauben“ nicht wiedergeben. Sartre strebte eine Philosophie an, die weder idealistisch noch materialistisch ist. Vielmehr sollte sie den Menschen als ein freies Wesen begreifen, das zugleich in einer konkreten Situation verwurzelt ist – der Mensch ist demnach das, was er aus dem macht, wozu er gemacht wurde. Eine einseitige Fokussierung auf Freiheit oder Determiniertheit lehnte Sartre ab. Zur Verwendung des Begriffes bei Sartre siehe auch Alfred Betschart: *Wahrheit, Anerkennung, Verstehen und mauvaise foi. Reflexionen über Krieg und Frieden (Teil 1 u. Teil 2) . . . neu mit einem Vorwort aus dem Jahr des Ukrainekriegs 2022/23, in: Jean-Paul Sartre – The Website,* (Teil1: online) u. (Teil 2: online). (*Anm. d. Übers.*)

[7] Der Begriff „verminen“ wird hier im Sinne des Verlegens explosiver Minen verwendet, die die Erde zu einer Todeszone machen.

In diesem Jahrzehnt kam zusammen, was ich zuvor für unvereinbar gehalten hatte: eine Flut von Enthüllungen über den Holocaust in Form von Filmen, Theaterstücken, Büchern und Artikeln und das Pogrom, das der Staat Israel an den levantinischen Semiten in Beirut verübte.[8]

Die Enthüllungen berührten den Holocaust in Vietnam nur am Rande; vielleicht müssen erst zwei Generationen vergehen, bevor so ein Dreck an die Öffentlichkeit kommt. Die Enthüllungen betrafen fast ausschließlich den Holocaust, dem ich als Kind nur knapp entkommen war.

Wer die menschliche Freiheit nicht versteht, könnte glauben, die schrecklichen Enthüllungen hätten nur eine Wirkung: Sie würden die Menschen gegen die Täter aufbringen, sie könnten sie dazu bringen, mit den Opfern zu fühlen, sie könnten nur dazu beitragen, die Möglichkeit einer Wiederholung solch entmenschlichender Verfolgung und kaltblütigen Mordens auszuschließen. Aber solche Erfahrungen, ob persönlich erlebt oder durch Enthüllungen erfahren, sind nichts anderes als das Feld, über dem die menschliche Freiheit wie ein Raubvogel schwebt. Die Enthüllungen über das Pogrom vor vierzig Jahren haben sich sogar als Rechtfertigung für ein Pogrom in der Gegenwart erwiesen.

Pogrom ist ein russisches Wort, das in vergangenen, heute fast harmlos erscheinenden Zeiten einen Aufstand von mit Knüppeln bewaffneten Männern gegen schlecht bewaffnete Dorfbewohner anderer kultureller Prägung bezeichnete; je stärker der Staat in den Aufstand verwickelt war, desto abscheulicher war das Pogrom. Die übermächtigen Angreifer projizierten ihren eigenen Charakter als Tyrannen auf ihre schwächeren Opfer und redeten sich ein, ihre Opfer seien reich, mächtig, gut bewaffnet und mit dem Teufel im Bunde. Die Täter projizierten auch ihre eigene Gewalttätigkeit auf ihre Opfer, indem sie aus Details ihres eigenen Repertoires von Taten Geschichten über die Brutalität der Opfer konstruierten. Im Russland des 19. Jahrhunderts galt ein Pogrom als besonders gewalttätig, wenn fünfzig Menschen getötet wurden.

Die Statistik erlebte im zwanzigsten Jahrhundert eine vollständige Metamorphose, als der Staat zum Hauptverantwortlichen für die Aus-

[8] Diese Mitte August [1982] verfasste Erklärung bezog sich auf die israelische Invasion und noch nicht auf das Pogrom im engeren Sinne, so wie man es im 19. Jahrhundert verstanden hat, das im September [16. bis 18. September 1982] stattfand [s. a. Anm. 1].

schreitungen wurde. Die Statistiken der modernen deutschen, russischen und türkischen staatlich organisierten Pogrome sind bekannt; die Statistiken aus Vietnam und Beirut sind noch nicht an die Öffentlichkeit gedrungen.

Beirut und seine Bewohner waren bereits durch die Präsenz der bewaffneten Widerstandsbewegung der enteigneten und vertriebenen Flüchtlinge aus Zion verwüstet worden; wenn man die Opfer dieser Zusammenstöße zu den Toten durch die direkte Beteiligung des Staates Israel am Aufstand hinzuzählt – aber lassen wir das; mir geht es nicht um Zahlenspiele.

Der Trick, dem bewaffneten Widerstand den Krieg zu erklären und dann die unbewaffneten Angehörigen der Widerstandskämpfer und die umliegende Bevölkerung mit den schrecklichsten Produkten der Todeswissenschaft anzugreifen, ist nicht neu. Vorreiter waren die amerikanischen Pioniere, die es zur gängigen Praxis machten, den indigenen Kriegern den Krieg zu erklären und dann die Dörfer, in denen nur Frauen und Kinder lebten, mit Tod und Brandschatzung zu überziehen. Dies ist bereits der moderne Krieg, den wir als Krieg gegen die Zivilbevölkerung kennen; er wird auch unverblümt als Massenmord oder Genozid bezeichnet.

Dass die Täter eines Pogroms sich selbst als Opfer darstellen, in diesem Fall als Opfer des Holocaust, sollte mich vielleicht nicht überraschen.

Herman Melville[9] hat vor mehr als hundert Jahren in seiner Analyse der Metaphysik des Indianerhasses darauf hingewiesen, dass diejenigen, die die Jagd und Ermordung der Ureinwohner dieses Kontinents zu ihrem Hauptberuf gemacht haben, sich selbst – auch in ihrem eigenen Selbstbild – immer als Opfer von Menschenjagden dargestellt haben.

Besser bekannt ist der Gebrauch, den die Nazis von der „jüdischen Weltverschwörung“ machten: In all den Jahren, in denen sie unglaubliche Gräueltaten verübten, sahen sich die Nazis selbst als Opfer.

---

[9] Der amerikanische Schriftsteller Herman Melville (1819-1891) erlangte durch seinen Roman *Moby-Dick* (1851) weltweite Berühmtheit. In seiner Jugend fuhr Melville zur See, was sein literarisches Schaffen prägte. Seine frühen Romane basieren auf eigenen Erlebnissen und beschäftigen sich auch mit den indigenen Kulturen, die Melville ambivalent darstellt. Trotz anfänglicher literarischer Erfolge geriet er später in Vergessenheit und wurde erst gegen Ende seines Lebens als bedeutender Schriftsteller anerkannt. Heute gilt Melville als einer der größten amerikanischen Autoren des 19. Jahrhunderts. (*Anm. d. Übers.*)

Ölgemälde von Philip Neri Miller (1710), das den Pogrom von Deggendorf aus dem Jahre 1338 darstellt, bei dem die Juden des Ortes ermordet wurden. Public Domain, Quelle: Mediawiki.

Es ist, als ob die Erfahrung, Opfer zu sein, von menschlicher Solidarität befreit, als ob sie besondere Kräfte verleiht, als ob sie eine Lizenz zum Töten gibt.

Vielleicht sollte mich das nicht überraschen, aber ich kann meine Wut darüber nicht unterdrücken, denn eine solche Haltung ist die Haltung eines *Salaud*, die Haltung eines Menschen, der die menschliche Freiheit leugnet, der leugnet, dass er sich selbst zum Töten entschieden hat. Die Erfahrung, sei sie persönlich gemacht oder durch Offenbarungen erfahren, erklärt und bestimmt nichts; sie ist nichts anderes als ein falsches Alibi.

Melville analysierte die moralische Integrität des Indianerhassers. Ich spreche von den modernen Pogromisten und im engeren Sinne von den Cheerleadern der Pogrome. Ich spreche von Menschen, die nicht persönlich fünfzig oder fünf oder auch nur einen Menschen getötet haben.

Ich spreche von Amerika, wo man versucht, ins Paradies zu gelangen, indem man jeden Kontakt mit der schmutzigen Arbeit vermeidet, wo nur noch eine Minderheit persönlich an der schmutzigen Arbeit beteiligt ist, wo die große Mehrheit hauptberuflich Voyeure, Gaffer, Professoren sind, oder wie immer man sie sonst noch nennen will.

Bei den Voyeuren konzentriere ich mich auf die Voyeure des Holocaust und der Pogrome. Ich muss mich immer auf das beziehen, was auf der Leinwand zu sehen ist, denn das ist es, was gesehen wird. Aber was mich interessiert, ist der Zuschauer, der sich selbst zum Voyeur macht, vor allem zum Voyeur des Holocaust, zum Cheerleader der Todesschwadronen.

Wenn du ihm gegenüber die Worte „Beirut“ und „Pogrom“ in einem Satz erwähnst, dann wird er die ganze Moral auskotzen, die in ihm steckt. Er wird nicht viel kotzen.

Die wahrscheinlichste Reaktion ist ein albernes Kichern und ein zynisches Lachen.

Das erinnert mich an meinen Onkel, der nicht von einem Auto angefahren wurde und der wenigstens einen Funken moralischer Integrität besaß, um zu sehen, was andere sahen, und es abzulehnen, und ich vergleiche meinen Onkel mit dieser Person, die entweder nichts sieht oder das, was sie sieht, zynisch bejaht und sich selbst als Zyniker akzeptiert.

Wenn er ein Intellektueller ist, ein Professor, dann wird er mit dem genauen Äquivalent des albernen Grinsens oder des zynischen Lachens antworten, aber mit Worten; er wird dich mit Spitzfindigkeiten, Halbwahrheiten und unverhohlenen Lügen überschütten, die selbst für ihn vollkommen durchschaubar sind, noch während er sie ausspricht.

Er ist kein in den Wolken schwebender Idealist mit großen Augen, sondern ein grobschlächtiger, bodenständiger, eigentumsorientierter Materialist, der sich keine Illusionen darüber macht, was eine Enteignung dessen bedeutet, was er das Grundeigentum nennt. Aber dieser Grundbesitzer wird dir erzählen, dass der levantinische Zion jüdisches Land ist, und er wird auf eine zweitausend Jahre alte Besitzurkunde verweisen.

Er nennt Hitler einen Verrückten, weil dieser das Sudetenland zu deutschem Land erklärt hat, denn er lehnt vehement die Regeln ab, die es zu deutschem Land gemacht hätten. Zu seinen Regeln gehörten internationale Friedensverträge, nicht aber gewaltsame Enteignungen.

Aber plötzlich präsentiert er eine Reihe von Regeln, die, wenn er sie wirklich akzeptieren würde, das gesamte Gefüge des Grundeigentums pulverisieren würden. Wenn er diese Regeln wirklich akzeptieren würde, müsste er Grundstücke in Danzig an die Kaschuben verkaufen, die aus dem Exil zurückkehren, und Grundstücke in Michigan, Wisconsin und Minnesota an die Ojibwa, die sich ihr Stammesland wieder aneignen, Grundstücke im Iran, im Irak und in großen Teilen der Türkei an indische Parsen, die in ihre Heimat zurückkehren, und er müsste sogar Teile von Zion selbst an chinesische Nachkommen nestorianischer Christen verpachten, um nur einige zu nennen.

Solche Argumente haben mehr mit dem törichten Kichern als mit dem zynischen Lachen zu tun.

In Worte gefasst, würde das zynische Lachen lauten: Wir (sie sagen immer: *„wir“*), *wir* haben die Primitiven erobert, sie enteignet und vertrieben; die Enteigneten leisten noch immer Widerstand, und inzwischen haben *wir* zwei Generationen herangezüchtet, die keine andere Heimat haben als Zion; als Realisten wissen wir, dass wir den Widerstand ein für alle Mal beenden können, indem wir die Enteigneten eliminieren.

Ein solcher Zynismus ohne einen Funken moralischer Integrität könnte realistisch sein, aber er könnte sich auch als das erweisen, was C. W. Mills[10] „crackpot realism“ (sinngemäß: Spinner-Realismus) nannte, denn der Widerstand könnte überleben und sich ausbreiten, und er könnte so hartnäckig sein wie der Widerstand, den man in Irland beobachten kann.

Es gibt auch eine andere Reaktion, nämlich die des mit einem Knüppel bewaffneten Anhängers der *Defense League*[11], der glaubt, dass das Fehlen eines braunen Hemdes ihn unkenntlich macht.

Er ballt die Faust oder umklammert den Knüppel noch fester und schreit: „Verräter!“

Diese Antwort ist die bedrohlichste, denn sie besagt, dass wir ein Verein sind, in dem jeder willkommen ist, aber für manche ist die Mitgliedschaft obligatorisch.

Verräter bedeutet in diesem Sprachgebrauch nicht Antisemit, denn es richtet sich an Menschen, die mit der Not der heutigen Semiten mitfühlen. Verräter bedeutet nicht Pogromist, denn es richtet sich an Menschen, die noch Mitleid mit den Opfern des Pogroms haben. Das Wort ist über die Jahrhunderte hinweg eine der wenigen Vokabeln im Wortschatz der Rassisten; es bedeutet: Du bist ein Verräter an der Rasse.

Und hier komme ich zu dem einzigen Element, das der neue Antisemit noch nicht mit dem alten Antisemiten teilt: die *Gleichschaltung,* die totalitäre „Synchronisierung“ aller politischen Aktivitäten und Regungen. Die ganze Rasse hat im Gleichschritt zu marschieren, zum gleichen Trommelschlag, alle haben zu gehorchen.

---

[10] C. Wright Mills (1916-1962) war ein US-amerikanischer Soziologe, der die modernen Nachkriegsgesellschaften und die Rolle der Intellektuellen in ihnen analysierte. Seine Werke *The Power Elite* (1956) und *The Sociological Imagination* (1959) zeigten den Zusammenhang zwischen individuellen Erfahrungen und gesellschaftlichen Strukturen auf. Mills gilt als einflussreicher Vordenker der Neuen Linken der 1960er Jahre. (*Anm. d. Übers.*)

[11] Perlman bezieht sich auf die Jewish Defense League (JDL), eine rechtsextreme jüdische Organisation, die 1968 von Rabbi Meir Kahane in den USA gegründet wurde. Ihr Ziel war es, jüdische Menschen mit allen Mitteln, auch mit Gewalt, vor Antisemitismus zu schützen. In den 1970er und 1980er Jahren war die JDL in Terroranschläge verwickelt und wird vom FBI als rechtsterroristische Organisation eingestuft. Heute ist die JDL in den USA nicht mehr aktiv, es gibt jedoch Ableger in Kanada und Frankreich. Kahanes Kach-Partei, die 1994 in Israel wegen Terrorismus verboten wurde, existiert im Untergrund weiter. (*Anm. d. Übers.*)

Auf diese Weise wird die Einzigartigkeit des verurteilten Eichmann auf einen Unterschied im Ritual der Feiertage reduziert.

Ich habe den Eindruck, dass diese Typen keine Bewahrer der Traditionen einer verfolgten Kultur sind. Sie sind Conversos, aber nicht im Sinne des Katholizismus von Fernando y Isabela[12], sondern im Sinne der politischen Praxis des „Führers".

Die lange Zeit des Exils ist vorbei; der verfolgte Flüchtling kehrt endlich nach Zion zurück, aber so vernarbt, dass er nicht wiederzuerkennen ist, hat er sein Selbst völlig verloren; er kehrt zurück als Antisemit, als Pogromist, als Massenmörder; die Zeiten des Exils und des Leidens sind noch in seinem Erscheinungsbild enthalten, aber nur als Selbstrechtfertigung und als Repertoire an Schrecken, die er den Primitiven und sogar der Erde selbst zufügen kann.

Ich denke, ich habe deutlich gemacht, dass die Erfahrung des Holocaust, ob sie nun selbst erlebt oder beobachtet wurde, einen Menschen nicht per se zu einem Kritiker von Pogromen macht, dass sie ihm auch keine besonderen Kräfte verleiht und niemandem eine Lizenz zum Töten oder zum Massenmord gibt.

Aber die große Frage, aus der das alles folgt, habe ich noch gar nicht gestellt: Kann ich überhaupt erklären, warum jemand zum Massenmörder wird?

Ich denke, ich kann darauf eine Antwort geben. Auch auf die Gefahr hin, Sartres Porträt des alten Antisemiten zu plagiieren, kann ich zumindest versuchen, ein oder zwei Elemente im Entscheidungsfeld des neuen Antisemiten zu benennen.

Ich könnte mit der Feststellung beginnen, dass sich der neue Antisemit gar nicht so sehr von jedem anderen Fernsehzuschauer unterscheidet und dass der Fernsehkonsum so ziemlich das Wichtigste bei seiner Wahl ist (ich verwende auch für Zeitungen und Kinofilme die zusammenfassende Abkürzung „tell-a-vision").

---

[12] Die spanischen Monarchen Königin Isabella I. von Kastilien (1451-1504) und König Ferdinand II. von Aragon (1452-1516), der als Ferdinand V. auch König von Kastilien war, werden als Reyes Católicos (Katholische Könige) bezeichnet. Der Herrschertitel Reyes Católicos wurde ihnen 1496 von Papst Alexander VI. verliehen. (*Anm. d. Übers.*)

Was der Fernsehzuschauer auf dem Bildschirm sieht, sind einige der „interessanten“ Handlungen dieses monströsen Ensembles, in dem er eine triviale, aber alltägliche Rolle spielt, gesiebt und zensiert. Die zentrale, aber im Fernsehen selten gezeigte Aktivität dieses riesigen Ensembles ist die industrielle und bürokratische Arbeit, die Zwangsarbeit oder einfach die *Arbeit,* die *frei macht.*[13]

Solschenizyn hat in seinem vielbändigen *Archipel Gulag* eine tiefgründige Analyse dessen vorgelegt, was solche *Arbeit* mit dem äußeren und inneren Leben eines Menschen macht; eine ebenso tiefgründige Analyse der Verwaltung, die diese Tätigkeit „synchronisiert“, der Ausbildungsstätten, die die Eichmanns und Chemiker hervorbringen, die mit rationalen Mitteln die irrationalen Ziele ihrer Vorgesetzten durchsetzen, steht noch aus.

Ich kann Solschenizyns Erkenntnisse nicht zusammenfassen; man muss seine Bücher lesen. In aller Kürze kann ich nur sagen, dass der Teil des Lebens, der in der *Arbeit* verbracht wird, die Trivialität des Daseins auf einem Warenmarkt als Verkäufer oder Käufer, als Arbeiter oder Konsument, das Individuum ohne Verwandtschaft, ohne Gemeinschaft, ohne Sinn zurücklässt; es entmenschlicht es, entleert es; es lässt nichts in ihm zurück als die Belanglosigkeiten, die sein Äußeres ausmachen. Der Mensch hat nicht mehr die Orientierung, den Sinn und die Selbstbestimmung, die die alten Gemeinschaften, die es nicht mehr gibt, ihren Mitgliedern gegeben haben. Er hat nicht einmal mehr die falsche Orientierung, die ihm die Religionen gaben, die die Erinnerung an die alten Qualitäten bewahrten und die Menschen mit Welten versöhnten, in denen es diese Qualitäten nicht gab. Auch die Religionen wurden ausgehöhlt und auf leere Rituale reduziert, deren Bedeutung längst verloren gegangen ist.

Die Leere ist immer da, sie ist wie der Hunger. Sie schmerzt. Aber nichts scheint sie stillen zu können.

Aber es gibt etwas, das die Leere füllen kann, oder zumindest den Anschein davon erweckt; es mag Sägemehl sein und kein geriebener Käse,

---

[13] „Arbeit macht frei“ war die Toraufschrift am Eingang der nationalsozialistischen Arbeitslager.

aber es gibt dem Magen die Illusion, gefüttert worden zu sein; es mag ein völliger Verzicht auf die eigenen Kräfte sein, eine Selbstvernichtung, aber es gibt die Illusion der Selbstverwirklichung, der Wiederaneignung der verlorenen Selbstkräfte.

Dieses Etwas ist das Narrativ der Vision, wie man sie außerhalb der Arbeitszeit und vorzugsweise die ganze Zeit über beobachten kann. Indem sich der Einzelne zum Voyeur macht, kann er all das beobachten, was er nicht mehr ist.

Es hat die Macht, Wüsten in Wälder und Wälder in Wüsten zu verwandeln; es hat die Macht, Völker und Kulturen, die seit Anbeginn der Zeit überlebt haben, auszulöschen, ohne eine Spur ihrer Existenz zu hinterlassen; es hat sogar die Macht, verschwundene Völker und Kulturen wieder zum Leben zu erwecken und ihnen in der klimatisierten Luft der Museen ein ewiges Leben zu schenken.

Falls der Leser oder die Leserin es noch nicht erraten hat: Es ist das technologische Ensemble, der industrielle Prozess, der Messias namens Fortschritt. Es ist Amerika.

Das seines Sinns beraubte Individuum wählt den endgültigen Sprung in die Bedeutungslosigkeit, indem es sich mit dem Prozess identifiziert, der es beraubt. Es wird zum „Wir", zum Ausgebeuteten, der sich mit seinem Ausbeuter identifiziert. Von nun an sind seine Kräfte „Unsere" Kräfte, die Kräfte des Ganzen, die Kräfte des Bündnisses der Arbeiter mit ihren eigenen Chefs, das als die entwickelte Nation bekannt ist. Das machtlose Individuum wird zu einem wesentlichen Modul im allmächtigen, allwissenden, alles sehenden Gott, dem Zentralcomputer; es wird eins mit der Maschine.

Sein Aufgehen in der Maschine wird zu einer Orgie während der Kreuzzüge gegen diejenigen, die sich noch außerhalb der Maschine befinden: unberührte Bäume, Wölfe, Primitive.

Während dieser Kreuzzüge wird er zu einem der letzten Pioniere, er reicht über die Jahrhunderte hinweg den Eroberern des Südens und den Pionieren des Nordens dieses Doppelkontinents die Hand, er reicht den Indianerhassern und den Entdeckern und Kreuzrittern die Hand; er fühlt, dass Amerika endlich in seinen Adern fließt, das Amerika, das schon in den Kesseln der europäischen Alchimisten brodelte, lange bevor Colon (der

Converso)[14] die Kariben, Raleigh die Algonkin[15] oder Cartier die Irokesen[16] erreichten; er gibt seiner verbliebenen Menschlichkeit den Gnadenstoß, indem er sich mit dem Prozess identifiziert, der Kultur, Natur und Menschlichkeit auslöscht.

Würde ich hier fortfahren, käme ich wahrscheinlich zu Ergebnissen, die schon W. Reich[17] in seiner Studie über die Massenpsychologie des Faschis-

---

[14] Colón, der Converso, besser bekannt unter seinem latinisierten Namen Christophorus Columbus, wurde nach vatikanischen Quellen 1415 in Genua als Sohn einer italienischen Wollfärberfamilie geboren. Neuere Forschungen deuten jedoch darauf hin, dass der „wahre Kolumbus" ein sephardischer Jude war, der 1448 als Cristóvão Colón in Cuba, Portugal, geboren wurde und als „Converso" zum Christentum konvertiert war. Seine jüdisch-portugiesische Herkunft wird durch die Verwendung des Namens Cristóvão Colón in allen von ihm unterzeichneten Dokumenten und Verträgen sowie durch die Tatsache bestätigt, dass die Sternkarten, die er zur Navigation benutzte, in hebräischer Sprache geschrieben waren und seine Unterschrift hebräische Buchstaben und Verweise auf jüdische Glaubensbekenntnisse enthielt. (*Anm. d. Übers.*)

[15] Sir Walter Raleigh (1554-1618) war ein englischer Abenteurer, Schriftsteller und Adeliger, der maßgeblich an der englischen Kolonisierung Nordamerikas beteiligt gewesen ist. Raleigh organisierte und finanzierte ab 1584 drei Expeditionen, die an der nordamerikanischen Küste landeten. Obwohl alle seine Expeditionen, die der Besiedlung der „Neuen Welt" dienen sollten, am Widerstand der Ureinwohner, wie der Algonkin, und an der mangelnden Versorgung der Neuankömmlinge scheiterten, trugen sie zur weiteren Erforschung und Kartierung Amerikas bei. (*Anm. d. Übers.*)

[16] Jacques Cartier (1491-1557), ein französischer Seefahrer und Entdecker aus der Bretagne, unternahm im 16. Jahrhundert im Auftrag des französischen Königs drei Reisen nach Nordamerika und erkundete dabei den Sankt-Lorenz-Strom und das Gebiet des heutigen Québec. Obwohl er auf seinen Expeditionen nicht in direkten Kontakt mit den Irokesen kam, trugen Cartiers Entdeckungen dazu bei, das Interesse der Franzosen und später anderer europäischer Mächte an der Region zu wecken. Dies führte schließlich dazu, dass die indigenen Irokesen mit Europäern in Kontakt kamen, insbesondere mit französischen Siedlern und Händlern. (*Anm. d. Übers.*)

[17] Wilhelm Reich (1897-1957) war ein österreichisch-amerikanischer Arzt, Psychiater, Psychoanalytiker, Sexualforscher und Soziologe. Sein Werk *Die Massenpsychologie des Faschismus* (1933) analysiert die Zusammenhänge zwischen autoritärer Triebunterdrückung und faschistischer Ideologie, wobei er die autoritäre Familie und die Kirche als prägende Faktoren identifiziert. Reich betont die Rolle der patriarchalischen Familie als Keimzelle des Staates und zeigt, wie repressive gesellschaftliche Strukturen faschistische Bewegungen begünstigen. Sein Werk beeinflusste später Wissenschaftler wie Erich Fromm und fand in der 68er-Bewegung in Deutschland eine weite Verbreitung. (*Anm. d. Übers.*)

mus herausgearbeitet hat. Es empört mich, dass ein neuer Faschismus die Erfahrungen der Opfer des alten Faschismus zu seiner Rechtfertigung benutzt.

* * *

Quelle**:** Fredy Perlman: *Anti-Semitism and the Beirut Pogrom,* in: *The Fifth Estate,* Vol. 17 (1982), no. 310 (Autumn), (online). Die Übersetzung aus dem Angloamerikanischen erfolgte durch 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.

Cover der 4. Ausgabe der in Tel Aviv seit Anfang der 1990er Jahre erschienenen Anarcho-Punk-Zine מלחמת המילים (Krieg der Worte). Der Slogan des Transparents lautet: „Der Kampf geht weiter, es gibt keine Kapitulation vor dem politischen Terror“.

Anarchismus in Israel – die Herausforderungen der Staatlichkeit und die Dynamik des gemeinsamen Kampfes

Von Uri Gordon

Vorbemerkung

Dieser Beitrag untersucht anarchistische Aktivitäten und Positionen im Kontext des israelisch-palästinensischen Konfliktes und befasst sich mit einigen unzureichend theoretisierten Dilemmata, die sie in Bezug auf gemeinsame Kämpfe und aktive Solidarität mit nationalen Befreiungskämpfen aufwerfen. Der erste Teil des Beitrages beginnt mit einer Kritik der dürftigen anarchistischen Polemik zu Palästina/Israel, die deutlich macht, dass man sich zu sehr auf die anarchistische „Old-School"-Rhetorik verlässt und den realen Kämpfen vor Ort zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Ich behaupte, dass diese Schwierigkeiten darauf zurückzuführen sind, dass die traditionelle anarchistische Kritik des Nationalismus nicht geeignet ist, das Dilemma zu lösen, das im gegenwärtigen Kontext im Vordergrund steht: nämlich die Frage nach der Staatlichkeit eines staatenlosen Volkes. Als Antwort auf diese Frage untersuche ich vier Gründe, warum Anarchist:innen die Forderung der Palästinenser:innen nach staatlicher Unabhängigkeit unterstützen können – und damit auch die anderer unter Besatzung lebender Völker. Im zweiten Teil des Artikels analysiere ich drei Handlungsstränge in den Aktivitäten von Anarchist:innen und ihren Verbündeten in Israel/Palästina: die Verknüpfung von Themen, direkte Aktionen und Friedensarbeit an der Basis. Damit soll untersucht werden, wie die globalen Agenden zeitgenössischer anarchistischer Politik im Kontext eines gemeinsamen Kampfes eine einzigartige lokale Artikulation erhalten und welche Lehren aus den Erfahrungen israelischer Anarchist:innen für soziale Kämpfe anderenorts gezogen werden können.

Unlängst erschien in den *Anarchist Studies* der Beitrag *Israeli Anarchism – Being Young, Queer, and Radical in the Promised Land* von Aaron Lakoff,

ein Interview, das er im Februar 2005 mit Yossi Bar-Tal vom *Alternative Information Centre* führte, der auch in verschiedenen israelischen antiautoritären Initiativen wie *Anarchists Against the Wall* („Anarchist:innen gegen die Mauer“) und *Black Laundry* („Schwarze Wäsche“) aktiv ist.[1] Das Interview ist zwar aufschlussreich, weil es die Aktivitäten und Herangehensweisen von Anarchist:innen in Israel/Palästina[2] beschreibt, aber die Kürze des Interviews und die notwendigerweise in der ersten Person geführten Gespräche lassen noch viel Raum für einen analytischeren Ansatz zur Untersuchung des anarchistischen Aktivismus in der Region und für die Behandlung einiger theoretischer Fragen, die sich aus der besonderen Situation ergeben, in der sich die Aktivisten in diesem Kontext befinden.

Ziel dieses Beitrags ist es daher, die anarchistischen Reaktionen auf den Konflikt in Palästina/Israel unter zwei Gesichtspunkten zu untersuchen: theoretisch und empirisch. Der erste Aspekt betrifft die anarchistische Haltung zur Frage der nationalen Befreiung und zur Solidarität mit den nichtanarchistischen Zielen der Völker, die gegen die Besatzung kämpfen. Hier geht es vor allem um den offensichtlichen Widerspruch, der entsteht, wenn Anarchist:innen sich verpflichten, die aktuellen Kämpfe unterdrückter Völker zu deren eigenen Bedingungen zu unterstützen – was im Falle der palästinensischen Befreiung unweigerlich die Unterstützung der Gründung eines palästinensischen Staates bedeuten würde. Dies scheint sowohl den antistaatlichen Positionen des Anarchismus als auch seinen Einwänden gegen den Nationalismus zu widersprechen. Um diese Dilemmata näher zu beleuchten, beginne ich mit einer Kritik der existierenden anarchistischen Literatur zu Israel/Palästina und gebe einen kurzen Überblick über die anarchistische Kritik am Nationalismus und der traditionellen Unterscheidung zwischen „Nation“ und „Volk“. Anschließend argumentiere ich, dass es mindestens vier verschiedene Gründe gibt, warum Anarchist:innen den palästinensischen Kampf trotz seiner staatlichen Implikationen unterstützen können.

---

[1] Siehe Aaron Lakoff: *Israeli Anarchism: Being Young, Queer and Radical in the Promised Land,* in: *Anarchist Studies,* vol. 13 (2005), no. 2 (online).

[2] In diesem Beitrag werden für das Land westlich des Jordans die Begriffe „Israel/Palästina“ und „Palästina/Israel“ synonym verwendet.

Der zweite, empirische Forschungsstrang betrifft die aktuellen anarchistischen Aktivitäten in Palästina/Israel. Dabei handelt es sich nicht um eine rein deskriptive Betrachtung, sondern um einen analytischen Rahmen, der diese Aktivitäten in den Kontext von drei Themen stellt, die für die zeitgenössische anarchistische Bewegung auf globaler Ebene charakteristisch sind. Dies sind die folgenden Themen:

1. die praktische und theoretische Verknüpfung verschiedener Kampagnenthemen und sozialer Widersprüche durch eine übergreifende Agenda des Kampfes gegen Herrschaft und Hierarchie;
2. das Ethos der direkten Aktion und des zivilen Ungehorsams, das die direkte Konfrontation mit sozialen Ungerechtigkeiten und die Selbstermächtigung der Gemeinschaft betont; und
3. der Aufbau alternativer Formen sozialer Organisation und Interaktion, die sowohl einen praktischen Wert haben (indem sie direkt zur Schaffung einer anderen Gesellschaft beitragen) als auch einen erzieherischen/propagandistischen Wert (indem sie die Gültigkeit und Machbarkeit anarchistischer Visionen aufzeigen und veranschaulichen).

In unserem Fall bedeutet dies, die konstruktive Logik der direkten Aktion auf die Friedensbemühungen an der Basis auszudehnen. Die Erörterung jedes dieser Themen anhand konkreter Beispiele verfolgt zwei Ziele. Erstens soll nachgezeichnet werden, auf welche Weise sich der sich herausbildende globale Bezugsrahmen des zeitgenössischen Anarchismus im israelisch-palästinensischen Kontext widerspiegelt und auf einzigartige Weise artikuliert wird. Zweitens sollen einige anarchistische Themen und Dilemmata – wie Anti-Paternalismus, Gewalt und Burn-out – aufgezeigt werden, die sich besonders in den Aktivitäten in der Region manifestieren und deren Diskussion einen Beitrag zu einer breiteren anarchistischen Debatte leistet.

Unerwartete Komplikationen

Angesichts des hohen Stellenwerts des Konfliktes in Palästina/Israel auf der öffentlichen Agenda und des bedeutenden anarchistischen Engagements in Palästina-Solidaritätskampagnen im In- und Ausland ist es überraschend, dass die wenigen kontroversen anarchistischen Beiträge zu diesem Thema bestenfalls irrelevant für die konkreten Erfahrungen und Dilemmata der Bewegungen in der Region sind und sich schlimmstenfalls völlig vom Anarchismus entfernen. So bedient sich der amerikanische „Plattformist" Wayne Price[3] einer äußerst groben und anmaßenden Sprache, wenn er proklamiert:

„Bei all dem Rauch und dem Blutvergießen, das in diesen Tagen in Israel und Palästina zu beobachten ist, muss eines klar sein: Israel ist der Unterdrücker und die palästinensischen Araber sind die Unterdrückten. Deshalb sollten Anarchist:innen und alle anständigen Menschen auf Seiten der Palästinenser stehen. Die Kritik an ihrer Führung oder ihren Kampfmethoden ist zweitrangig, ebenso wie die Anerkennung, dass auch die israelischen Juden Menschen sind und gewisse kollektive Rechte haben. Der erste Schritt ist immer, sich auf die Seite der Unterdrückten zu stellen, wenn sie um ihre Freiheit kämpfen."[4]

Alle anständigen Menschen aufzufordern, die Menschlichkeit und die kollektiven Rechte anderer als zweitrangig zu betrachten, was auch immer dies bedeuten mag, das ist definitiv kein Anarchismus. Wo bleibt in Price' Parteinahme die Unterscheidung zwischen der israelischen Regierung und den israelischen Bürgern oder die Erwartung von Solidarität mit jenen Israelis,

---

[3] Wayne Price (geb. 1946) ist ein US-amerikanischer libertär-sozialistischer Aktivist, der in den 1960er Jahren durch die Anti-Vietnamkriegsbewegung politisiert wurde. Ende der sechziger Jahre wurde er Lehrer im öffentlichen Schulsystem von New York City und war seit den siebziger Jahren bis zu seiner Pensionierung in der Lehrergewerkschaftspolitik aktiv. In jüngster Zeit ist er in einer Basisgruppe für Klimagerechtigkeit in der nördlichen Bronx und im *Metropolitan Anarchist Coordinating Council* in New York City aktiv. Obwohl Price seit seiner Jugend anarchistische Ideale vertreten hat, war er über viele Jahre in verschiedenen marxistischen Organisationen aktiv. Seit 1998 ist er Mitglied der *North Eastern Federation of Anarchist Communists,* die den sogenannten Plattformismus als Organisationsmodell vertritt. Price ist Autor zahlreicher Artikel und Bücher über Anarchismus und marxistische Theorie und trägt regelmäßig zu verschiedenen englischsprachigen anarchistischen Websites bei. (*Anm. d. Übers.*)

[4] Wayne Price: *Anarchism and the Israeli-Palestinian War,* in: *Barricada,* no. 17 (2002).

die gegen die Besatzung und soziale Ungerechtigkeit kämpfen? Diese Israelis handeln sicherlich nicht, weil sie ‚auf der Seite der Palästinenser' stehen, sondern eher aus einem Gefühl der Ungerechtigkeit, der Verantwortung und der Solidarität heraus. Für die Anarchist:innen unter ihnen ist es auch eindeutig ein Kampf, der aus der Perspektive der Selbstbefreiung von einer militaristischen, rassistischen, sexistischen und anderweitig ungleichen Gesellschaft geführt wird. Price' völlige Gleichgültigkeit gegenüber denen, die sich bewusst gegen die Besatzung und in den vielfältigen sozialen Konflikten innerhalb der israelischen Gesellschaft engagieren, beruht auf weitreichenden Verallgemeinerungen darüber, wie ‚blinder Nationalismus dazu führt, dass jede Nation sich selbst und die jeweils anderen als einen Block betrachtet'. Von Menschen, die innerhalb eines Konflikts leben, kann jedoch kaum erwartet werden, dass sie eine derart naive Haltung einnehmen – der Autor projiziert lediglich seine eigene Schwarz-Weiß-Sicht als Außenstehender auf die vermeintliche Mentalität der Betroffenen, und die als schwarz bezeichnete Seite ist einer groben und entmenschlichenden Sprache ausgesetzt.[5] Dies ist zu einem weit verbreiteten Phänomen im Diskurs der europäischen und amerikanischen Palästina-Solidaritätsbewegung und allgemein der übrigen Linken geworden und repräsentiert das, was anarchistische Kritiker in jüngster Zeit als eine typisch linke Form von Judenfeindlichkeit oder Antisemitismus bezeichnet haben.[6]

Inzwischen ist Price so zuversichtlich, eine gerechte und angemessene Lösung gefunden zu haben, dass er sich erlaubt, ausgefeilte Programme und Forderungen aufzustellen, die bis ins kleinste Detail gehen: einseitiger israelischer Rückzug auf die Linien von 1967, ein palästinensischer Staat und das Recht auf Rückkehr, die in eine „Art ‚säkular-demokratische' oder ‚binationale' kommunale Föderation" mit „einer Art selbstverwalteter nicht-kapitalistischer Wirtschaft" münden soll. Bis dahin „müssen wir den Widerstand des palästinensischen Volkes unterstützen. Es hat das Recht auf

---

[5] Siehe auch Christopher Z. Hobson, Wayne Price and Matthew Quest: *New Intifada (debate),* in: *The Utopian*, no 2 (2001).

[6] Siehe Guy Izhak Austrian and Ella Goldman: *How to strengthen the Palestine Solidarity Movement by making friends with Jews,* in: *Clamor, Communique* #20 (online | PDF); Lucy Michaels: Fear and Loathing, in: *New Internationalist,* no. 372 (October 2004), (online) sowie Shot by both sides: *Anti semitism and the Left,* in: Melbourne.Indymedia.org (2005).

Selbstbestimmung, d. h. auf die Möglichkeit, seine Führer, sein Programm und seine Kampfmethoden selbst zu wählen, unabhängig davon, was wir davon halten".

Also ein Blankoscheck für Selbstmordattentate und für jede gegenwärtige oder zukünftige palästinensische Elite. Der imperative Ton der Erklärung wirft auch die Frage auf: „An wen genau richtet sich dieses von Price deklarierte ‚Wir' mit solch ausgefeilten Forderungen?" An den israelischen Staat, vielleicht unterstützt durch die Drohung mit Botschaftsbesetzungen und dem Boykott von Akademikern, Orangen und Software? Oder an die internationale Gemeinschaft, vielleicht sogar an den amerikanischen Staat, zumindest was diese Frage angeht? In jedem Fall wäre dies eine „Politik der Forderung", die der staatlichen Macht durch den Akt der Forderung selbst eine unangemessene Anerkennung und Legitimität verschafft – ein Ansatz, der weit von den fundamentalen anarchistischen Strategien entfernt ist.

Diese Kurzsichtigkeit gegenüber dem, was vor Ort geschieht, ist auch für Ryan Chiang McCarthy ein Problem.[7] McCarthy kritisiert zwar, dass Price nicht zwischen den Völkern und ihren Herrschern unterscheidet, aber sein Aufruf zur Solidarität mit den libertären Kräften vor Ort gilt leider nur für die Kämpfe, die in seinen voreingenommenen Blickwinkel passen: „Autonome Arbeiterbewegungen der palästinensischen und israelischen Arbeiter ... Eine Arbeiterbewegung, die die engen Linien des Kampfes überschreitet ... und für die unmittelbaren Forderungen der Arbeiter kämpft". Abgesehen davon, dass dies völlig an der Realität vorbeigeht (die Aussichten für autonome Arbeiterbewegungen sind in Israel/Palästina genauso düster wie im Rest der entwickelten Welt), ist ein solcher Arbeiterfetischismus auch direkt schädlich. Er reproduziert die Unsichtbarkeit der vielen wichtigen Kämpfe in Palästina/Israel, die sich nicht um die Arbeit drehen und an denen die meisten Anarchist:innen eher zufällig teilnehmen (siehe unten). Der hartnäckige Klassenreduktionismus aber legt Frontlinien fest, die nicht weniger eng sind als die, die er selber kritisiert, und er tut den Protagonisten Gewalt an, indem er ihr Handeln in einen künstlichen Bezugsrahmen zwingt. So sind Palästinenser und Israelis in erster Linie

---

[7] Siehe Ryan Chiang McCarthy: *Anarchists and Palestine: Class Struggle or Popular Front?,* in: NEFAC.net (2002).

„Arbeiter . . ., die von ihren Herrschern manipuliert werden, um sich gegenseitig abzuschlachten"; die Verweigerung des Militärdienstes ist ein „brillanter Akt der Klassensolidarität über nationale Grenzen hinweg" (die meisten Wehrdienstverweigerer gehören der Mittelschicht an und sind zudem selbsternannte Zionisten); während „das nationalistische Gift . . . die palästinensische proletarische Jugend dazu treibt, sich selbst und ihre israelischen Arbeitskolleg:innen in Selbstmordattentaten umzubringen". Dies mag noch eine Art von Anarchismus sein, aber es ist eine versteinerte Variante, die sich an die überholten Formeln des Klassenkampfes hält, mit wenig oder gar keiner Aufmerksamkeit für die tatsächliche Artikulation des Kampfes durch diejenigen, die ihn führen.

Die Wurzel des Problems, das in diesen Schriften zum Ausdruck kommt, ist, dass der palästinensisch-israelische Konflikt eine Komplexität aufweist, die von einem traditionellen anarchistischen Standpunkt aus nicht leicht zu bewältigen ist. Die Spannung zwischen dem antiimperialistischen Engagement der Anarchist:innen auf der einen Seite und ihrer traditionellen Ablehnung des Staates und des Nationalismus auf der anderen Seite scheint sie in eine Sackgasse zu führen, wenn es um die nationalen Befreiungskämpfe der Völker geht, die unter Besatzung leben. Das Fehlen eines neuen Denkens in dieser Frage führt zu einer Position, von der aus man nur noch auf die Einheitsformeln des Klassenkampfes zurückgreifen oder sich ganz aus der Debatte zurückziehen kann. Um zu verstehen, warum das so ist, möchte ich nun einen Blick auf die anarchistische Kritik am Nationalismus werfen.

Anarchismus und Nationalismus

In der anarchistischen Literatur wird häufig eine erkenntnistheoretische Unterscheidung getroffen zwischen dem künstlichen, vom Staat konstruierten *Nationalismus* einerseits und dem Gefühl der Zugehörigkeit gegenüber den *eigenen Leuten* (folk) oder zu einer Volksgruppe (people) andererseits – einer natürlichen Gruppierung, die sich aus gemeinsamen ethnischen, sprachlichen und/oder kulturellen Merkmalen ergibt. Michael Bakunin vertrat die Ansicht, dass das Vaterland („patria") eine „eigene Art zu leben, zu

fühlen, zu denken, zu wollen und zu handeln“ sei – also eine lokale Kultur, die „immer das unbestreitbare Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwicklung“ ist[8]. Daher ist die tiefe Vaterlandsliebe der „Volksmassen . . . eine natürliche und echte Liebe“. Während Bakunin (und viele andere Anarchist:innen) das Gefühl der Zugehörigkeit, insbesondere zu einem Land, keineswegs ablehnten, lehnten sie die Korrumpierung dieses Gefühls durch staatsähnliche Institutionen als Nationalismus – die primäre Loyalität gegenüber dem eigenen Nationalstaat – ab. Ein solcher Nationalismus wurde und wird als ein reaktionäres ideologisches Mittel betrachtet, das eine falsche Einheit von Identität und Interessen zwischen antagonistischen Elementen innerhalb einer einzigen Gesellschaft herstellen soll, indem es die unterdrückten Arbeiterklassen eines Landes gegen die eines anderen ausspielt und ihre Aufmerksamkeit von der Notwendigkeit ablenkt, auf internationalistischer Grundlage gegen ihre Unterdrücker zu kämpfen. So ist für Bakunin „der politische Patriotismus, die Liebe zum Staate, nicht der getreue Ausdruck“ der Liebe des einfachen Volkes zum Vaterland, „sondern die Entstellung dieser Tatsache durch eine lügnerische Abstraktion, die immer nur einer ausbeuterischen Minderheit nützt“[9].

Die umfassendste Ausarbeitung dieses Themas stammt von Gustav Landauer, der im Volk eine organische Einheit sah, die auf einem einzigartigen gemeinsamen *Geist* (Gefühle, Ideale, Werte, Sprache und Glauben) beruht, der die Individuen zu einer Gemeinschaft verbindet. Für Landauer ist der Volksgeist die Grundlage der Gemeinschaft; er existierte vor dem Staat und würde in einer freien Gesellschaft wieder zum Vorschein kommen. Die Anwesenheit des Staates verhindert, dass sich dieser Geist als „eine solche Gleichheit in den Individuen, ein Gefühl und eine Wirklichkeit [entfaltet], die viele in freiem Geiste zur Einheit und zum Bunde bringt“[10].

---

[8] Michael Bakunin: *A circular letter to my friends in Italy,* in: *The Political Philosophy of Bakunin,* compiled and edited by G. P. Maximoff, London: Free Press, 1953, p. 324. [Hier ins Deutsche übersetzt nach der italienischen Fassung, in: Mihail Bakunin: *Il socialismo e Mazzini: lettera agli amici d'Italia,* Roma; Firenze: F. Serantoni, 1905, p. 75-76. (online), (*Anm. d. Übers.*)]

[9] Ebd.

[10] Zit. nach Eugene Lunn: *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer,* Berkeley: University of California Press, 1973, p. 266. [Hier zit. nach dem deutschen Original des Briefes von Gustav Landauer an Emanuel von Bodman vom 18. Oktober 1911, in: *Gustav*

Landauer hielt es auch für möglich, mehrere Identitäten zu haben – er betrachtete sich als Mensch, als Jude, als Deutscher und als *Süddeutscher*. An anderer Stelle schrieb er:

„Ich bin glücklich über jedes Imponderabile, Ineffabile, das in der Menschheit exclusive Einheiten, Bindungen und also Differenzierungen hervorruft. Will ich also den Patriotismus ‚umwerten', so gehe ich nicht im geringsten gegen die feine Tatsache der Nation an . . ., sondern gegen die Verquickung von Nation und Staat, gegen die Verwechselung von Differenzierung und Gegensatz."[11]

Rudolf Rocker greift in seinem Werk *Nationalismus und Kultur* die Differenzierung Landauers auf, indem er das Volk definiert als „das natürliche Ergebnis gesellschaftlicher Bindungen, ein Sichzusammenfinden von Menschen, welche durch eine gewisse Gleichartigkeit der äußeren Lebensverhältnisse, durch die Gemeinschaft der Sprache und durch besondere Veranlagungen auf Grund klimatischer und geographischer Lebensbedingungen zustande kommen"[12]. Rocker macht jedoch deutlich, dass von einem Volk nur als einer orts- und zeitgebundenen Einheit gesprochen werden kann. Denn „[k]ulturelles Neugestalten und gesellschaftliche Befruchtung gehen

---

Landauer Briefe 1899-1919, hrsg. und kommentiert von Hanna Delf von Wolzogen, unter Mitwirkung von Jürgen Stenzel und Inga Wiedemann, Göttingen: V & R unipress, 2023, Bd. II: *1910-1914,* S. 298; wörtlich begründet Landauer in diesem Brief sein positives anarchisches Verständnis der „Nation", indem er schreibt: „Was gar mich angeht, so glaube ich nicht, daß mich einer an Nation, ich sage ausdrücklich nicht: an Nationalismus übertreffen könnte! Nation ist ja eben eine solche Gleichheit in den Individuen, ein Gefühl und eine Wirklichkeit, die viele in freiem Geiste zur Einheit und zum Bunde bringt. Jedwede Nation ist an-archisch, d. h. zwang-los; die Vorstellungen Nation und Zwang sind völlig unvereinbar. Nation ist das beste, weil das einzige im öffentlichen Leben wirkliche Beispiel für das, was ich Geist nenne. Ich sehe aber nicht ein, was für die Nation noch getan werden könnte; sie lebt, sie ist da, so wie der Geist der Soziale, der Geist in der Wirtschaft nicht da ist oder wenigstens nur in kümmerlichen und entstellten Anfängen." *(Anm. d. Übers)*].

[11] Lunn: *Prophet of Community, a. a. O.* (vgl. Anm. 10), p. 263. [Hier zit. nach dem deutschen Original des Briefes von Gustav Landauer an Bernhard Reichenbach vom 31. März 1915, in: *Gustav Landauer Briefe 1899-1919,* a. a. O. (vgl. Anm. 10), Bd. III: *1915-1919,* S. 58; *(Anm. d. Übers)*].

[12] Rudolf Rocker: *Nationalism and Culture,* New York: Covici- Friede, 1937, pp. 200-201. [Hier zit. nach der deutschen Ausgabe (die erstmals 1949 in Hamburg unter dem Titel *Die Entscheidung des Abendlandes* erschien ist): Rudolf Rocker: *Nationalismus und Kultur,* Münster: Bibliothek Thélème, 1999, S. 193 f. *(Anm. d. Übers.)*].

stets vor sich, wenn verschiedene Völker und Rassen[13] in nähere Verbindung treten. Jede neue Kultur wird durch ein solches Zusammenfließen verschiedener Völkerelemente eingeleitet und erhält von ihm ihre besondere Gestaltung"[14]. Was Rocker dagegen als „Nation" bezeichnet, ist die essentialistische Idee einer einheitlichen Interessen-, Geistes- oder ethnischen Gemeinschaft. Sie ist für ihn eine Schöpfung des Staates. Wie bei Landauer und Bakunin war es also die primäre Loyalität gegenüber dem eigenen Nationalstaat, die Rocker *als* „Nationalismus" verurteilte. Gleichzeitig erwartete die traditionelle anarchistische Position, dass ohne Intervention des Staates ein Raum der Selbstbestimmung und der sich gegenseitig befruchtenden Entwicklung lokaler Volkskulturen entstehen würde.

Diese Einstellungen zum Nationalismus bezogen sich jedoch in erster Linie auf die europäischen Nationalismen, die an bestehende Staaten gebunden waren. Der Frage des Nationalismus in den nationalen Befreiungskämpfen staatenloser Völker wurde weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Kropotkin beispielsweise sah nationale Befreiungsbewegungen positiv und vertrat die Ansicht, dass die Beseitigung der Fremdherrschaft eine Voraussetzung für die Verwirklichung des sozialen Bewusstseins der Arbeiter sei.[15] Aber was eine notwendige Bedingung sein mag, ist noch lange keine hinreichende, und man könnte auch argumentieren, dass nationale Befreiungsbestrebungen letztlich nur neue, staatlich geförderte Nationalismen hervorbringen können.

Dieses Spannungsverhältnis wird im Fall Israel/Palästina besonders deutlich. Die überwältigende Mehrheit der Palästinenser strebt einen eige-

---

[13] Der von Rudolf Rocker (1873-1958) und anderen Libertären seiner Zeit noch häufig verwendete Begriff der „Rasse" ist durch seine Verbindung mit der nationalsozialistischen Rassenideologie historisch belastet. Aus diesem Grund und weil die Vorstellung von klar abgrenzbaren und hierarchisch geordneten biologischen „Rassen" wissenschaftlich widerlegt ist, wird der Begriff heute in den Sozialwissenschaften vermieden. Stattdessen werden neutralere Begriffe wie „Ethnizität", „Kultur" oder „ethnische Gruppe" verwendet, um die Vielfalt menschlicher Bevölkerungen aufgrund kultureller, historischer oder regionaler Merkmale zu beschreiben, ohne damit biologische Unterschiede oder kulturelle Überlegenheit zu implizieren. (*Anm. d. Übers.*)

[14] Rocker: Nationalism and Culture, a. a. O. (vgl. Anm. 12), p. 346. [Hier zit. nach der deutschen Ausgabe, in: Ders.: *Nationalismus und Kultur,* a. a. O (vgl. Anm. 10), S. 341].

[15] Siehe Mina Grauer: *Anarcho-Nationalism: Anarchist attitudes towards Jewish nationalism and Zionism,* in: *Modern Judaism,* vol. 14 (1994), no.1, pp. 1-19.

nen Staat neben dem existierenden Staat von Israel an. Aber wie können Anarchist:innen, die den palästinensischen Kampf unterstützen, dies mit ihren antistaatlichen Prinzipien vereinbaren? Wie können sie die Schaffung eines weiteren Staates im Namen der „nationalen Befreiung“ unterstützen, die das explizite oder implizite Programm fast aller Palästinenser ist? Die Anarchist:innen kritisieren, dass sich die Palästinenser:innen bei ihren Bemühungen um nationale Befreiung der Vorstellung beugen, der Staat sei eine wünschenswerte Institution, und sich nationalistischen Illusionen hingeben, die von den palästinensischen Eliten genährt werden, die nur die Quelle ihrer künftigen Unterdrückung sein werden. Das ist die Logik, die McCarthy und die britischen Gewerkschafter der *Solidarity Federation* antreibt, die erklären:

„Wir unterstützen den Kampf des palästinensischen Volkes . . . [und] wir stehen an der Seite der Israelis, die gegen ihre rassistische Regierung protestieren . . . Was wir nicht unterstützen können, ist die Schaffung eines weiteren Staates im Namen der nationalen Befreiung“[16].

Diese Einstellung wirft jedoch zwei Probleme auf. Erstens zieht sie den Vorwurf des Paternalismus nach sich, indem die Anarchist:innen behaupten, besser als die Palästinenser:innen selbst deren „wahre Interessen“ zu erkennen, während sie die Notwendigkeit der Solidarität mit den von den Unterdrückten artikulierten Bedingungen ignorieren. Zweitens, und das ist noch wichtiger, bleiben den Anarchist:innen nur hohle Erklärungen, dass „wir an der Seite all derer stehen und sie unterstützen, die von denen unterdrückt werden, die die Macht dazu haben“[17]; oder dass „es nicht darum geht, den israelischen Staat zu zwingen, die Rechte der Palästinenser zu respektieren, oder die Gründung eines neuen palästinensischen Staates zu unterstützen. Es geht vielmehr darum, mit der Praxis der Desertion, der Verweigerung, der Sabotage, des Angriffs, der Zerstörung jeder konstituierten Autorität, jeder Macht, jedes Staates zu beginnen“[18]. Auch hier gilt, dass solche Ansichten, obwohl sie sicherlich im Einklang mit den längerfristigen anarchistischen Bestrebungen stehen, Anarchist:innen in der Gegenwart in eine Position der

---

16 Solidarity Federation: *Human Rights: Yes – State of Palestine: No,* in: *Direct Action,* no. 23 (summer 2002).

17 Ebd.

18 *Fawda,* edited by Friends of Al-Halladj, Los Angeles: Venomous Butterfly Publications, 2002.

Bedeutungslosigkeit drängen. Einerseits könnten Anarchist:innen sicherlich zustimmen, dass die Schaffung eines kapitalistischen palästinensischen Staates durch Verhandlungen zwischen den gegenwärtigen und zukünftigen Regierungen nur die „Unterwerfung der Intifada unter eine kompradorische palästinensische Führung[19] im Dienste Israels“ bedeuten würde, und dass die neoliberale Globalisierung und die Initiativen für regionale Handelskooperation, wie die Freihandelszone im Mittelmeerraum, einen kapitalistischen Weg für die Region aufzeigen, der die wirtschaftliche Not und die sozialen Unterschiede nur vergrößern und das Flüchtlingsproblem nicht lösen wird.[20] Andererseits bleibt diesen Anarchist:innen, die sich von den konkreten palästinensischen Forderungen nach einem Staat distanzieren, nichts anderes übrig, als „eine völlig andere Lebensweise und Gleichheit für alle Bewohner der Region . . . die klassenlose anarchistisch-kommunistische Gesellschaft vorzuschlagen“[21]. Schön und gut, aber was passiert in der Zwischenzeit?

Unterstützung der Staatlichkeit?

Anarchist:innen könnten sicherlich etwas Konkreteres in Sachen Solidarität mit den Palästinensern tun, als nur zu sagen: „Wir brauchen eine Revolution“. Doch eine solche Aktion würde hoffnungslos von der etatistischen Agenda kontaminiert erscheinen. Die Tatsache, dass Anarchist:innen sich dennoch in Solidaritätsaktionen mit palästinensischen Gemeinschaften und Gruppen vor Ort engagieren, macht es erforderlich, diesen speziellen Stier

---

[19] Der hier vom Autor verwendete Ausdruck „comprador leadership“ (kompradorische Führung) bezieht sich auf politische und wirtschaftliche Führungspersonen in Entwicklungsländern, die als Vertreter ausländischer, oft westlicher Interessen wahrgenommen werden. Der Begriff „Comprador“ leitet sich vom spanisch/portugiesischen Wort für „Käufer/Einkäufer“ ab und bezog sich ursprünglich auf einheimische Händler, die für die Kolonialherren tätig waren. Der Begriff impliziert, dass die einheimischen Eliten die Bedürfnisse externer Akteure wie multinationaler Konzerne über die der lokalen Bevölkerung stellen. Kritiker des Kapitalismus und Imperialismus verwenden den Begriff, um eine als zu eng empfundene Verbindung der Eliten mit ausländischen Wirtschaftsinteressen anzuprangern. *(Anm. d. Übers.)*

[20] Vgl. Anarchist Communist Initiative, Israel: *Two States for Two Peoples – Two States Too Many* (Flugblatt), in: *We are all Anarchists against the Wall,* edited by Federazione dei Comunisti Anarchici, Fano: I Quaderni di Alternativa Libertaria, 2004 (online).

[21] Ebd.

bei den Hörnern packen. Meiner Meinung nach gibt es mindestens vier kohärente Wege für Anarchist:innen, mit dem Dilemma der Unterstützung eines palästinensischen Staates umzugehen.

Die erste und einfachste Antwort besteht darin, diesen Widerspruch anzuerkennen, aber darauf zu bestehen, dass Solidarität in einer begrenzten und unvollkommenen Situation immer nützlich ist, selbst um den Preis der Inkonsequenz. Die Befürwortung eines palästinensischen Staates durch Anarchist:innen kann als eine pragmatische Position betrachtet werden, die auf antiimperialistischen Überzeugungen oder sogar auf grundlegenden humanitären Bedenken beruht. Es nützt niemandem, den Palästinensern zu sagen: „Es tut uns leid, ihr müsst Nichtbürger unter brutaler Besatzung bleiben, bis wir den Kapitalismus abgeschafft haben". Deshalb kann eine Art repräsentativer Staat für die Palästinenser als die einzige kurzfristige Lösung ihrer gegenwärtigen Unterdrückung angesehen werden, auch wenn sie unvollkommen ist. Dies hängt mit der Auffassung zusammen, dass es bei der Solidarität „nicht darum geht, diejenigen zu unterstützen, die genau die gleiche Politik verfolgen wie man selbst. Es geht darum, diejenigen zu unterstützen, die gegen Ungerechtigkeit kämpfen – auch wenn ihre Annahmen, Methoden, Politiken und Ziele sich von unseren unterscheiden."[22] Mit dieser Art von Antwort erkennen Anarchist:innen ein ungelöstes Spannungsverhältnis in ihrer Politik an, aber sie bringen ein spezifisches Werturteil zum Ausdruck, in dem ihr eigenes antiimperialistisches oder humanitäres Engagement als wichtiger erachtet wird als der ansonsten von ihnen völlig kompromisslos vertretene Antietatismus.

In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass Staaten staatenlosen Völkern (und Nomaden) immer feindlich gegenüberstehen. Die Juden im Europa vor dem Zweiten Weltkrieg und danach die Palästinenser sind zwei von vielen Beispielen für unterdrückte staatenlose Völker in der Neuzeit. Obwohl viele Juden zu Beginn des 20. Jahrhunderts Bürger (oft Bürger zweiter Klasse) der europäischen Länder waren, war der Entzug ihrer Staatsbürgerschaft eine wichtige Voraussetzung für den Holocaust, der sie staatenlos machte.

---

[22] International Solidarity Movement (ISM), Canada: *History, Structure & Philosophy*, in: ism-canada.org (2004), (online).

Eine zweite und separate Antwort ist die Feststellung, dass die Unterstützung der Gründung eines neuen palästinensischen Staates durch die Anarchist:innen eigentlich gar kein Widerspruch ist. Und zwar aus dem einfachen Grund, weil die Palästinenser *bereits* unter einem Staat – nämlich dem von Israel – leben und die Gründung eines neuen palästinensischen Staates nur eine quantitative, aber keine qualitative Veränderung darstellt. Anarchist:innen sind gegen den Staat als allgemeines soziales System – nicht gegen diesen oder jenen Staat, sondern gegen das Prinzip, das ihnen allen zugrunde liegt. Es ist ein Missverständnis, diesen Einwand auf quantitative Begriffe zu reduzieren; die Anzahl der Staaten in der Welt ändert nichts an der Einschätzung der Anarchist:innen, wie sehr die Welt ihren Idealen entspricht. Ein einziger Weltstaat zum Beispiel wäre für Anarchist:innen genauso problematisch wie die gegenwärtige Situation (wenn nicht noch problematischer), obwohl der Prozess der Schaffung dieses Staates etwa 190 Staaten abgeschafft hätte. Aus einer rein antistaatlichen anarchistischen Perspektive wäre es für die Palästinenser daher im schlimmsten Fall genauso verwerflich, unter einem palästinensischen Staat zu leben wie unter einem israelischen. In einer solchen Situation würden die in der ersten Antwort erwähnten pragmatischen Überlegungen nicht mehr als Kompromiss, sondern als eine durch und durch positive Entwicklung angesehen. Wenn man die Wahl hat zwischen einem israelischen Staat und einem palästinensischen Staat, der das Westjordanland und den Gazastreifen kontrolliert, während die grundlegend verwerflichen sozialen Beziehungen staatlich bleiben, dann ist die letztgenannte Option zweifellos vorzuziehen. Ein zukünftiger palästinensischer Staat, selbst wenn er das grundlegende System staatlicher und kapitalistischer gesellschaftlicher Beziehungen beibehält, und wie korrupt oder pseudodemokratisch er auch sein mag, wäre auf jeden Fall weniger brutal gegenüber der palästinensischen Bevölkerung als der israelische Staat. Die Kontrolle durch eine zivile Autorität ist zwar übler als die Anarchie, aber immer noch besser als die militärische Besatzung mit ihrer unerbittlichen Demütigung und Kontrolle über jeden Aspekt des täglichen Lebens der Palästinenser:innen.

Eine dritte Antwort, die von der oben erwähnten Ansicht Kropotkins beeinflusst ist, besteht darin, dass Anarchist:innen einen palästinensischen Staat als strategische Entscheidung unterstützen können, als wünschens-

werte Etappe in einem längerfristigen Kampf. Niemand kann ernsthaft erwarten, dass sich die Situation in Israel/Palästina in einem abrupten Schritt von der gegenwärtigen Situation zur Anarchie entwickeln wird. Deshalb kann die Gründung eines palästinensischen Staates durch einen Friedensvertrag mit dem israelischen Staat, auch wenn sie weit von einer „Lösung" entfernt ist, eine positive Entwicklung auf dem Weg zu einem tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel sein. Die Reduzierung der alltäglichen Gewalt auf beiden Seiten könnte wesentlich dazu beitragen, mehr politischen Raum für ökonomische, feministische und ökologische soziale Kämpfe zu eröffnen und wäre daher aus strategischer Sicht eine positive Entwicklung. Derzeit werden alle freiheitlichen Bestrebungen in der Region durch den anhaltenden Konflikt marginalisiert. Solange die Kämpfe andauern, ist es sehr schwierig, mit den Menschen über andere soziale Themen zu sprechen, da diese durch den Konflikt verdrängt werden. Die Gründung eines palästinensischen Staates wäre daher ein Ausgangspunkt für die Entstehung unzähliger weiterer sozialer Kämpfe in Israel und in jedem politischen Gemeinwesen, das sich unter der palästinensischen Regierungselite herausbildet. Für Anarchist:innen könnte ein solcher Prozess ein wichtiger Schritt in einer längerfristigen Strategie zur Zerstörung des israelischen, palästinensischen und aller anderen Staaten zusammen mit dem Kapitalismus, dem Patriarchat usw. sein.

Eine vierte Antwort bestünde darin, die Parameter der Debatte insgesamt zu verändern, indem man argumentiert, dass die Frage, ob Anarchist:innen einen palästinensischen Staat unterstützen oder nicht, ein strittiger Punkt ist und somit zu einer falschen Debatte führt. Aber was genau sollen Anarchist:innen mit ihrer „Unterstützung" anfangen? Wenn die Debatte in eine sinnvolle Richtung gelenkt werden soll, dann ist die entscheidende Frage, ob Anarchist:innen *Maßnahmen* zur Unterstützung eines palästinensischen Staates *ergreifen* können und sollten. Aber was könnte eine solche Aktion sein, abgesehen von Erklärungen, Petitionen, Demonstrationen und anderen Elementen einer „Politik der Forderung", die die Anarchist:innen zu überwinden versuchen? Es ist schwer, einen Staat durch direkte anarchistische Aktionen zu gründen, und die Politiker, die darüber entscheiden, ob es letztendlich einen palästinensischen Staat geben wird oder nicht, fragen Anarchist:innen nicht gerade nach ihrer Meinung. So gesehen klingen

Debatten darüber, ob Anarchist:innen kurzfristig einen palästinensischen Staat „unterstützen“ sollten, zunehmend lächerlich, da der einzige Verdienst einer solchen Diskussion darin bestünde, eine gemeinsame Plattform zu finden.

Unter diesem Gesichtspunkt können Anarchist:innen in Solidarität mit den Palästinenser:innen (wie auch mit der Bevölkerung Tibets, West Papuas und der Sahrauis[23]) handeln, *ohne* sich auf die Staatsfrage zu beziehen. Die alltäglichen Widerstandshandlungen, an denen sich Anarchist:innen in Palästina und Israel beteiligen und die sie unterstützen, sind unmittelbare Schritte, um die Lebensgrundlagen und die Würde der Menschen zu verteidigen, die nicht notwendigerweise mit einem staatstragenden Projekt verbunden sind. Es ist zweifelhaft, ob die Palästinenser:innen, denen sich Anarchist:innen anschließen, um eine Straßensperre zu räumen oder um ihre Oliven zu ernten, während sie von Siedlern bedroht werden, dies bewusst als einen Schritt in Richtung Staatlichkeit betrachten. Der Punkt ist, dass die Aktionen von Anarchist:innen, wenn man sie aus einer längerfristigen strategischen Perspektive betrachtet, lohnende Auswirkungen haben, unabhängig davon, ob sie mit einer staatsorientierten Agenda der Unabhängigkeit verbunden sind oder nicht.

Mit diesem Ansatz im Hinterkopf scheint es, dass der fruchtbarste Weg für weitere Untersuchungen darin besteht, zu analysieren, was Anarchist:innen und ihre Verbündeten bereits vor Ort tun. Dies führt uns zum zweiten Teil dieses Beitrags. Die entscheidende Frage lautet nun: Welche Aspekte der anarchistischen Mitwirkung an den Kämpfen in Palästina/Israel weisen am deutlichsten auf *relevante* anarchistische Strategien und Ansätze hin?

---

[23] Die Sahrauis sind eine ethnische Gruppe von überwiegend nomadischen oder halbnomadischen Viehzüchter:innen in der Westsahara und Nordafrika. Ihre Kultur ist von arabischen und berberischen Einflüssen geprägt, sie haben jedoch ihre eigene Identität und Sprache bewahrt. Historisch gesehen waren die Sahrauis ein eigenständiges Volk, obwohl ihr Gebiet im 19. und 20. Jahrhundert von verschiedenen Kolonialmächten beansprucht wurde. Seit den 1970er Jahren ist die Westsahara ein umstrittenes Gebiet, das zu einem langwierigen Konflikt zwischen der marokkanischen Regierung und der sahrauischen Unabhängigkeitsbewegung *Frente Polisario* geführt hat. (*Anm. d. Übers.*)

Die Verknüpfung der Themen

Betrachtet man die Konfliktlandschaft in Palästina/Israel, so muss man sich darüber im Klaren sein, dass die anarchistische Präsenz vor Ort spärlich und ungleich verteilt ist.[24] Großzügig geschätzt gibt es in Israel bis zu dreihundert politisch aktive Menschen, die sich selbst als Anarchist:innen bezeichnen würden – die meisten von ihnen jüdische Frauen und Männer im Alter zwischen 16 und 35 Jahren. Unter den Palästinenser:innen gibt es einige Gleichgesinnte und viele Verbündete, aber keine aktive anarchistische Bewegung. Einige Anarchist:innen sind in der internationalen Solidaritätsbewegung vor Ort präsent, insbesondere in der von Palästinenser:innen geführten *International Solidarity Movement*[25]. Trotz ihrer geringen Zahl haben die Anarchist:innen und ihre unmittelbaren Verbündeten einen bedeutenden Einfluss ausgeübt. Bei der Analyse der anarchistischen Aktivitäten in Israel/Palästina fallen drei miteinander verwobene Interventionslinien auf, die auf breitere Charakteristika globaler anarchistischer Politik hinweisen und gleichzeitig einige Fragen aufwerfen, die außerhalb der Region weniger Aufmerksamkeit erhalten haben. Der erste dieser Handlungsstränge ist die Verknüpfung von Themen.

Die vielleicht offensichtlichste Stärke des heutigen Anarchismus ist seine themenübergreifende Plattform, eine bewusste Agenda zur Integration verschiedener Kämpfe. Genealogisch betrachtet ergibt sich diese Platt-

---

[24] Die in diesem Kapitel präsentierten Informationen basieren auf der kontinuierlichen teilnehmenden Beobachtung anarchistischer Aktivitäten durch den Autor, ergänzt durch Beispiele aus der einschlägigen Literatur.

[25] Die pro-palästinensische Organisation *International Solidarity Movement* (ISM) wurde 2001 gegründet, um den gewaltfreien Widerstand gegen die israelische Besetzung der palästinensischen Gebiete zu unterstützen. Die ISM hat mehrere internationale Ableger, darunter auch in Deutschland. Ihre Aktivitäten zielen darauf ab, die prekären Lebensbedingungen der Palästinenser zu dokumentieren, Druck auf die internationalen Medien auszuüben, Freiwillige für Solidaritätsaktionen zu gewinnen und die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Dabei setzt die ISM auf nicht-militante Aktionen wie die Begleitung von Palästinenser:innen bei der Olivenernte oder die Beobachtung israelischer Soldat:innen an Checkpoints, bei denen die Aktivist:innen der ISM als „menschliche Schutzschilde" fungieren. Im Laufe der Jahre wurden mehrere ISM-Aktivist:innen bei Aktionen der israelischen Armee und militanter israelischer Siedler, aber auch von militanten Palästinensergruppen wie der Hamas oder dem Islamischen Dschihad getötet oder verletzt. (*Anm. d. Übers.*)

form aus der Verwurzelung der zeitgenössischen Bewegung in der Schnittmenge von ökologischen, feministischen, Antikriegs- und anti-neoliberalen Bewegungen. Theoretisch basiert diese Schnittmenge auf der anarchistischen Sichtweise von Herrschaft und Hierarchie als Grundlage zahlreicher Ungerechtigkeiten. Durch die Schaffung von Netzwerken, die die verschiedenen Bewegungen und Gruppen, in denen sie aktiv sind, integrieren, können Anarchist:innen die Anerkennung und gegenseitige Unterstützung dieser Kämpfe erleichtern.

Dieser Handlungsstrang ist in den Aktivitäten anarchistischer und anderer radikaler Bewegungen in Israel/Palästina deutlich erkennbar, wo er sich in einzigartigen lokalen Konfigurationen manifestiert. Das Ergebnis ihrer Aktivitäten ist eine tiefere und bewusstere Verbindung zwischen der Besatzung, der wachsenden sozialen Kluft zwischen Arm und Reich, der Ausbeutung ausländischer und einheimischer Arbeiter, dem Status der Frauen, Rassismus und ethnischer Diskriminierung, Homophobie, Zerstörung der Umwelt und Konsumismus[26].

Ein Beispiel für die Verknüpfung des Kampfes gegen die Besatzung mit einer anderen Agenda der Befreiung sind die Aktivitäten von *Kvisa Shchora* („Schwarze Wäsche"), einer direkten Aktionsgruppe von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Transgendern und anderen gegen die Besatzung und für soziale Gerechtigkeit. Sie wurde 2001, wenige Monate nach Beginn der zweiten Intifada, anlässlich der Pride Day Parade in Tel Aviv gegründet. Etwa 250 radikale, schwarz gekleidete Queers schlossen sich dem Marsch an unter dem Motto „No Pride in the Occupation" (Kein Stolz auf die Besatzung) und störten den inzwischen entpolitisierten und kommerzialisierten Festumzug. Seitdem hat die Gruppe Aktionen und Öffentlichkeitsarbeit mit einer stark antiautoritären Ausrichtung durchgeführt, die den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen der Unterdrückung betont, die sich „aus

---

[26] Konsumismus beschreibt eine Kultur, die den exzessiven Konsum von Gütern und Dienstleistungen als zentralen Wert ansieht und die Bedeutung von materiellem Besitz und Konsum häufig als Maßstab für persönlichen Erfolg und Glück betrachtet. Aus sozial-libertärer Sicht stellt der Konsumismus eine falsche Prioritätensetzung dar, die zu sozialer Ungleichheit, Ressourcenverschwendung und Umweltzerstörung führt und besser durch nicht-materielle Werte wie Nachhaltigkeit, Solidarität und Selbstverwirklichung ersetzt werden sollte. (*Anm. d. Übers.*)

demselben Rassismus, demselben Chauvinismus und demselben Militarismus speisen, die die Unterdrückung und Besatzung des palästinensischen Volkes aufrechterhalten . . . In einer Militärgesellschaft gibt es keinen Platz für die Anderen und Schwachen: Lesben, Schwule, Drag Queens, Transsexuelle, ausländische Arbeiter:innen, Frauen, Mizrachim-Israelis[27], Araber, Palästinenser, Arme, Behinderte und so weiter"[28]. Die radikale Queer-Community in Israel ist in den letzten Jahren zahlenmäßig gewachsen und hat sich stärker vernetzt. Kostenlose öffentliche Queer-Partys (die *Queer'hana*), die oft mit den „offiziellen" Pride Day-Veranstaltungen zusammenfielen, trugen zur öffentlichen Sichtbarkeit bei, und die Verbindungen zu queeren Anarchist:innen weltweit wurden durch die Organisation der 9. *Queeruption* – einer kostenlosen Do-It-Yourself-Veranstaltung für radikale Queers im Sommer 2006 – gestärkt[29].

Das radikale israelische Queer-Netzwerk spielt aufgrund seiner themenübergreifenden Politik eine Doppelrolle: Einerseits fördert es die Solidarität mit den Palästinensern sowie Antikapitalismus und antagonistische Politik innerhalb der Mainstream-LGBT-Gemeinschaft, andererseits betont es die Befreiung der Queers in der Bewegung gegen die Besatzung. Einem Mitglied zufolge haben zwar viele Aktivist:innen anfangs nicht verstanden, was es bedeutet, wenn Queers als Queers gegen die Besatzung demonstrieren, aber „nach vielen Aktionen und Diskussionen wird unsere Sichtbarkeit jetzt akzeptiert und willkommen geheißen. Das kann ich von unseren palästinensischen Partnern nicht sagen, und so ziehen wir uns in den

---

[27] Die Mizrachim sind jüdische Bevölkerungsgruppen aus Asien, Afrika und dem Nahen Osten, die auch als „orientalische Gemeinden" bezeichnet werden. Viele von ihnen identifizieren sich mit ihren Herkunftsländern und sprechen deren Sprachen wie Arabisch, Persisch oder Georgisch. Nach der Staatsgründung Israels 1948 wurden bis in die frühen 1980er Jahre über 850.000 Mizrahi- und sephardische Juden aufgrund antijüdischer Maßnahmen aus arabischen und mehrheitlich muslimischen Ländern vertrieben oder evakuiert, wobei die meisten dieser Flüchtlinge in Israel Zuflucht fanden. In Israel erlebten sie anfangs Integrationsschwierigkeiten und Diskriminierung durch die aschkenasische Mehrheit, haben aber heute einen großen Einfluss auf die israelische Gesellschaft, Politik und Religion. Dennoch bestehen wirtschaftliche Ungleichheiten fort. (*Anm. d. Übers.*)

[28] *Black Laundry. Transgenders, Lesbians, Gays, Bisexuals and Others Against The Occupation and for Social Justice,* September 2001 (online).

[29] Siehe *Queeruption 9: August 3rd-13th 2006 Tel Aviv,* hrsg. von queeruption.org (online).

besetzten Gebieten meistens ‚in den Schrank'[30] zurück"[31]. Letzteres hat auch zu Kontakten und Solidarisierungen queerer Anarchist:innen mit palästinensischen LGBTs geführt, die in ihrer Gesellschaft noch weniger akzeptiert werden als die israelischen Queers.

Eine weitere interessante Beziehung, die es in diesem Zusammenhang zu untersuchen gilt, ist die zwischen Tierbefreiungsgruppen und anarchistischen Aktionen. Obwohl sich die beiden Bewegungen weltweit noch nicht sehr eng miteinander vernetzt haben, gibt es doch deutliche Gemeinsamkeiten (eine konfrontative Haltung, Einsatz direkter Aktionen, extreme Dezentralisierung, Wurzeln in der Punk-Subkultur). In jüngster Zeit haben Tierbefreiungsgruppen wie die SHAC[32] damit begonnen, die Infrastruktur von Unternehmen, die Tierversuche durchführen, ins Visier zu nehmen. Während dies eine taktische Entscheidung bleibt, beinhaltet es auch eine tiefere Analyse der Beziehung zwischen der Ausbeutung von Tieren und anderen Formen von Herrschaft – eine Richtung, die in den letzten Jahren mit zunehmender Intensität untersucht wurde.[33] Die jüngsten Tendenzen

---

[30] In der Transgender-Gemeinschaft bezieht sich die hier verwendete Formulierung „we usually go back to the closet" („wir ziehen uns meistens in den Schrank zurück") im übertragenen Sinne auf die Situation, in der eine Person, die sich zuvor offen als Transgender zu erkennen gegeben hat, beschließt, ihre Transgender-Identität wieder geheim zu halten oder zu verbergen. (*Anm. d. Übers.*)

[31] Uri Ayalon: *Resisting the Apartheid Wall,* in: *We are all Anarchists against the Wall,* a. a. O. (vgl. Anm. 20).

[32] Die *Stop Huntingdon Animal Cruelty Campaign* (SHAC) ist eine 1999 von britischen Tierrechtsaktivisten gegründete Tierschutzkampagne gegen Tierversuche der Firma Huntingdon Life Sciences (HLS). Sie machte sich durch internationale Kampagnen und Aktivismus einen Namen. Die Organisation setzte sich mit Gruppen in mehreren Ländern für verschiedene Tierarten ein, um Tierversuche zu beenden und eine tierfreundlichere Welt zu schaffen. Die US-amerikanischen Strafverfolgungsbehörden stuften die Aktionen der Aktivist:innen als Öko-Terrorismus ein. Vgl. *Eco-Terrorism specifically examining Stop Huntingdon Animal Cruelty (''SHAC''),* Hearing before the Committee on Environment and Public Works, United States Senate, one hundred ninth congress, first session, october 26, 2005 (online | PDF). (*Anm. d. Übers.*)

[33] Siehe Brian Dominick: *Animal Liberation and Social Revolution,* Critical Mass Media, 1995 (online); dt. Übers.: Ders.: *Tierbefreiung und Soziale Revolution* (online | PDF); Anonymous10: *Beasts of Burden: Capitalism, Animals, Communism*, London: Antagonism Press, 1999 (online) sowie *A Liberation Reader: Writings and other media connecting animal liberation and social justice,* edited by homefries, in: liberationreader.blogspot.com, 2004, (online).

staatlicher Repression, einschließlich der Einschränkung des Demonstrationsrechts und der Gesetzgebung gegen Wirtschaftssabotage, haben zu einer nützlichen Solidarität und Zusammenarbeit zwischen den beiden Bewegungen geführt, und einzelne Aktivist:innen aus der Tierrechtsbewegung haben in letzter Zeit gezielt Kontakte zu Anarchist:innen geknüpft, ein Prozess, der interessante gegenseitige Befruchtungen hervorzubringen beginnt.

In Israel hat die geringe Größe der radikalen Szene zu einer anderen Realität geführt, in der es tatsächlich sehr viele Überschneidungen zwischen den beiden Bewegungen gibt. Das prominenteste Beispiel ist *Ma'avak Ehad* („Ein Kampf"), eine Affinitätsgruppe, die expliziten Anarchismus mit einer Agenda für die Tierbefreiung verbindet und deren Mitglieder auch im Anti-Besatzungskampf sehr aktiv sind. Auch diese Kombination von Agenden hat das ausdrückliche Ziel, „die Verbindung zwischen allen verschiedenen Formen der Unterdrückung und damit auch der verschiedenen Kämpfe gegen sie hervorzuheben"[34]. Die erklärte antikapitalistische und ökologische Agenda von *Ma'avak Ehad* fügt zudem der Beziehung zwischen dem Kapitalismus und dem israelisch-palästinensischen Konflikt eine seltene radikale Kritik hinzu. Während letzterer auf ökonomischer Ebene gut erforscht ist[35], ist das Bewusstsein für diese Zusammenhänge noch nicht in den öffentlichen Diskurs vorgedrungen und reicht allenfalls zu politischer Rhetorik wie „Geld für soziale Dienste, nicht für die Siedlungen!" Die Betonung der Tierbefreiung durch die Gruppe schafft hier eine kritische Brücke: Sie macht auf Tierrechte innerhalb der Friedens- und sozialen Gerechtigkeitsbewegungen aufmerksam, ermutigt aber auch den Widerstand gegen die Besatzung in der vegetarischen und veganen Community. Durch das Betreiben von „Food Not Bombs"-Ständen stellt die Gruppe sinnvolle Verbindungen zwischen Armut, Militarismus und Tierausbeutung her, die im israelischen Kontext äußerst brisant sind. Darüber hinaus gehören Mitglieder dieser Gruppe zu den Gründern von *Anarchists Against the Wall.*

---

[34] One Struggle: *About Us,* in: onestruggle.org, 2002 (online).

[35] Siehe z. B. Jonathan Nitzan and Shimshon Bichler: *The Global Political Economy of Israel,* London: Pluto Press, 2002 (online | PDF).

Ein drittes Beispiel in diesem Zusammenhang ist *New Profile,* eine feministische Organisation, die die militarisierte Gesellschaftsordnung Israels in Frage stellt. Ihre Aktivitäten lassen sich in zwei Kategorien einteilen. Zum einen leistet sie Aufklärungsarbeit über die Zusammenhänge zwischen Militarismus in der israelischen Gesellschaft und Patriarchat, Ungleichheit und sozialer Gewalt und setzt sich für die „Verbreitung und Umsetzung feministisch-demokratischer Prinzipien im israelischen Bildungswesen ein, indem sie ein System verändert, das den bedingungslosen Gehorsam und die Verherrlichung des Militärdienstes fördert“[36].

Zu den Aktivitäten in diesem Bereich gehören Debatten in Schulen, die kritisches, nicht-hierarchisches Denken fördern, sowie Workshops für Gruppen zu Konsens, Konfliktlösung und demokratischen Prozessen. In ihrer zweiten Rolle ist *New Profile* die radikalste der vier israelischen Gruppen von Kriegsdienstverweigerern und diejenige, in der sich hauptsächlich anarchistische Verweigerer:innen des Wehrdienstes organisieren. Die Gruppe setzt sich für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen ein und bietet hierzu auf ihrer Website detaillierte Anleitungen für Männer und Frauen, die den Wehrdienst verweigern wollen. Sie unterhält ein Netzwerk von „Buddies“, die Kriegsdienstverweigerer:innen vor, während und nach der Haft unterstützen, veranstaltet Seminare für Jugendliche, die noch überlegen, ob sie den Dienst verweigern sollen oder nicht, und setzt sich für die Unterstützung und Anerkennung des Kampfes von Kriegsdienstverweigerern ein.

Die radikalfeministische und antimilitaristische Haltung der Gruppe ist nicht nur eine wichtige Botschaft an die Gesellschaft, sondern auch eine wichtige Brücke zwischen Feministinnen und der Bewegung der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen, die entscheidend dazu beiträgt, die grundlegenden Narrative in Frage zu stellen, an denen die meisten Kriegsdienstverweigerer – überwiegend linkszionistische Männer – weiterhin festhalten.

---

36 Adina Aviram: *Militarization of knowledge,* in: *New Profile. Movement for the Civil-ization of Israeli Society,* 1. July 2003 (online).

Graffiti des Widerstands gegen die seit 2002 bestehende Trennmauer zwischen Israel und Palästina. Quelle: mel.uci, 2005, Flickr.com, CC BY-NC-SA 2.0.

Direkte Aktion

Ein zweiter Interventionsbereich in Palästina/Israel, in dem sich globale Trends widerspiegeln, sind ziviler Ungehorsam und direkte Aktionen, insbesondere im Kontext der Kämpfe gegen die Besatzung seit Beginn der zweiten Intifada. Diese Taktiken sind eindeutig ein zentrales Element des anarchistischen politischen Repertoires, da sie den Schwerpunkt auf unvermittelte, direkte Aktionen legen, um die Realität zu verändern – sei es, um zu zerstören und zu verhindern oder um zu gestalten und zu ermöglichen –, anstatt an einen externen Akteur zu appellieren, der die Macht für einen selbst ausübt.

Der prominenteste Ansatz anarchistischen Engagements in zivilem Ungehorsam und direkter Aktion ist in Israel/Palästina die tagtägliche Unterstützung des gewaltfreien palästinensischen Widerstands. Die Entwicklung dieses Ansatzes lässt sich in zwei Perioden einteilen: Die erste Periode erstreckte sich vom Sommer 2001 bis zum Frühjahr 2003, als die *International Solidarity Movement* (ISM), eine von Palästinenser:innen geleitete Koordinierungsstelle, über die europäische und nordamerikanische Aktivisten, viele von ihnen Antikapitalisten, in die besetzten Gebiete reisten, um gewaltfreie Aktionen zu begleiten, das zentrale Organ für direkte Solidaritätsaktionen war.[37] Die ISM wurde noch vor dem Höhepunkt der Invasionen und Angriffe des israelischen Staates auf palästinensische Bevölkerungszentren aktiv. Zu ihren Aktionen gehörte die Bildung von Menschenketten, um Soldaten am Eingreifen zu hindern, während Palästinenser:innen militärische Straßensperren niederrissen, Massendemonstrationen abhielten oder kollektiv Ausgangssperren brachen, um zur Schule zu gehen, Oliven zu ernten oder Fußball zu spielen. Interessanterweise schätzen die Organisatoren, dass zwischen einem Viertel und einem Drittel der ISM-Freiwilligen Juden waren. Als die Gewalt eskalierte, sah sich die ISM veranlasst, sich mehr und mehr auf die Begleitung und den Schutz von Menschen zu konzentrieren und gleichzeitig die Weltöffentlichkeit durch die „Live"-Präsenz internationaler Zeugen auf die Unterdrückung der Palästinenser aufmerksam zu machen. Während der Invasionen im Frühjahr 2002, zu einer Zeit, in der ein aktiveres Engagement

[37] Vgl. *Peace Under Fire: Israel/Palestine and the International Solidarity Movement,* edited by Josie Sandercock et al, London: Verso, 2004.

unweigerlich mit tödlicher Gewalt zu rechnen hatte, hielten sich ISM-Aktivist:innen in palästinensischen Häusern auf, denen der Abriss drohte, fuhren mit Krankenwagen, begleiteten städtische Arbeiter bei der Reparatur der Infrastruktur und lieferten Lebensmittel und Medikamente an belagerte Gemeinden. In dem am weitesten verbreiteten Drama dieser Phase hielten sich internationale Aktivist:innen wochenlang in der belagerten Geburtskirche in Bethlehem zusammen mit Bewohnern, Geistlichen und bewaffneten Kämpfern auf. Eine Zeit lang wurde das Verhalten der internationalen Helfer davon bestimmt, wann, wo und wie die israelische Armee angreifen würde. Mit dem Abflauen der Gewalt wurde der Schwerpunkt jedoch immer weniger auf defensive Aktionen gelegt, und die ISM wurde wieder offensiv, mit Demonstrationen zur Durchbrechung der Ausgangssperren und einem internationalen Aktionstag im Sommer 2002.

Auch wenn die ISM und ähnliche Solidaritätsgruppen nominell nicht anarchistisch sind und eine große Zahl von Teilnehmern mit den unterschiedlichsten Hintergründen zusammenbringen, können dennoch zwei klare Verbindungen zum Anarchismus hergestellt werden. Erstens, was die Identität der Teilnehmer der internationalen Palästina-Solidaritätsaktivitäten betrifft, sind viele von ihnen Anarchist:innen, die zuvor Erfahrungen in antikapitalistischen Mobilisierungen und lokalen Basisorganisationen in Nordamerika und Europa gesammelt haben. Diese Netzwerke sind daher das wichtigste Instrument für das Engagement internationaler Anarchist:innen vor Ort in Palästina. Zweitens, und das ist noch wichtiger, kann man argumentieren, dass die Hauptquelle anarchistischer Affinitäten zur ISM darin besteht, dass sie viele der Kennzeichen anarchistischer politischer Kultur aufweist: das Fehlen einer formalen Mitgliedschaft und einer umfassenden „Politik“ oder offizieller Führungsgruppen; ein dezentralisiertes Organisationsmodell, das auf autonomen Affinitätsgruppen, Sprecher:innen-Räten und Konsensentscheidungen beruht; und ein strategischer Schwerpunkt auf kurzfristigen Kampagnen und kreativen Taktiken, die direkte Aktionen und die Ermächtigung der Basis betonen. Diese Gemeinsamkeiten werden in einer Erklärung der ISM Kanada deutlich, in der von der Notwendigkeit die Rede ist, „von einem arroganten ‚Retter‘-Modell des Aktivismus zu einem echten ‚Solidaritäts‘-Modell des Aktivismus überzugehen“:

„Solidarität ist mehr als ‚Wohltätigkeit', die unser Gewissen beruhigt. Sie bedeutet auch mehr als nur *Zeuge* von Gräueltaten zu sein oder diese *zu dokumentieren* – obwohl auch diese Aufgaben für unsere Arbeit entscheidend sind. Für die ISM bedeutet Solidarität, sich *aktiv* am Widerstand gegen die Besatzung *zu beteiligen,* Partei zu ergreifen, unseren Körper aufs Spiel zu setzen und das relative Privileg unserer Pässe und in manchen Fällen unserer Hautfarbe zu nutzen – und zwar in erster Linie auf eine Art und Weise, die von den Palästinensern tatsächlich gewünscht wird, aber auch so, dass sie dazu beiträgt, Vertrauen aufzubauen und die Netzwerke der gegenseitigen Hilfe zu erweitern."[38]

Es muss jedoch betont werden, dass diese anarchistischen Affinitäten nicht das Ergebnis eines direkten Einflusses eines Teils der westlichen anarchistischen Bewegung sind. Vielmehr handelt es sich um einen Schnittpunkt zwischen dem Anarchismus und der in Palästina weit verbreiteten Tradition des Volkswiderstandes. Die Palästinenser besitzen eine lange Tradition des zivilen Ungehorsams und der gewaltfreien Aktion, die seit der ersten Intifada andauert – einem Aufstand, der von Volkskomitees organisiert und weitgehend unabhängig von der PLO-Führung geführt wurde und der Massendemonstrationen, Generalstreiks, Steuerverweigerung, den Boykott israelischer Produkte, politische Graffiti und die Gründung von Untergrundschulen und Basisprojekten der gegenseitigen Hilfe umfasste.

Der erste Einwand, den wir in Bezug auf die Besonderheiten des anarchistischen Engagements in der direkten Aktion in Palästina machen müssen, bezieht sich also auf die starke Ausprägung des Anti-Avantgardismus. An all diesen Aktionen haben Anarchist:innen und ihre Verbündeten bewusst als Mitläufer:innen und Unterstützer:innen und nicht als Gleichberechtigte teilgenommen. Das Ethos der ISM und anderer Solidaritätsgruppen betont, dass die Führung von Mitgliedern oder Repräsentanten der palästinensischen Gemeinschaft übernommen wird, basierend auf dem Prinzip, dass die Entscheidungsfindung und die Kontrolle von Aktionen im Verhältnis zum Grad der Betroffenheit durch das mögliche Ergebnis stehen sollte. Dementsprechend haben die ISM-Mitglieder sehr darauf geachtet zu

---

[38] International Solidarity Movement (ISM), Canada: *History, Structure & Philosophy,* a. a. O. (vgl. Anm. 22).

betonen, dass „die Internationalen nicht so tun können, als kämen sie, um den Palästinensern *irgendetwas* über ‚Frieden' oder ‚Gewaltlosigkeit' oder ‚Moral' oder ‚Demokratie' oder sonst etwas beizubringen, was viele im Westen typischerweise (sowohl arrogant als auch fälschlicherweise) als die exklusive Domäne westlichen Aktivismus und westlicher Werte betrachten"[39]. Ähnlich argumentierte Yossi Bar-Tal, der erklärte:

„Wir arbeiten in Palästina nicht, um zu erziehen . . . Wir würden niemals Flugblätter auf Arabisch verteilen, die erklären, was Anarchismus ist und warum man sich uns anschließen sollte, denn das ist nicht unsere Art . . . Wir sind nicht dort, um zu erziehen, denn solange sie von unserem Staat besetzt sind, haben wir keinen Grund, dorthin zu gehen, um zu predigen"[40].

Dieselbe Logik wurde auf die Ideen des zivilen Ungehorsams und der direkten Aktion angewandt. In einem solchen Umfeld würde jeder Versuch, einen substantiellen Beitrag in Form von direkter Aktion zu leisten – z. B. durch die Übernahme von Taktiken nach westlichem Vorbild – von Anarchist:innen als eine arrogante Einmischung empfunden werden. In diesem Fall besteht die anarchistische Verbindung eher in der Unterstützung bestehender Formen des Volkswiderstands, zu denen die Anarchist:innen eine Affinität haben, als im Import ihrer eigenen Politik in eine neue Arena.

Das Frühjahr 2003 markierte eine deutliche Übergangsphase für direkte Aktionen in Israel/Palästina, in der sich der Schwerpunkt der Solidaritätsaktivitäten von der ISM auf israelische Initiativen verlagerte. Der Grund für diese Verlagerung war eine tiefe Krise der ISM nach einer raschen Abfolge tragischer Ereignisse, die zu einer Schwächung ihres Profils führte und ein Vakuum schuf, das von den *Anarchists Against the Wall* ausgefüllt wurde, die sich zur gleichen Zeit zu organisieren begannen.

Zwei Faktoren trugen zum Abflauen der ISM-Aktivitäten bei. Der erste war die Ermordung von zwei Freiwilligen in Gaza. Am 16. März wurde Rachel Corrie von einem gepanzerten israelischen Bulldozer überrollt, als sie versuchte, die Zerstörung eines Hauses in Rafah zu verhindern. Am 11. April wurde ein anderer Internationalist, Tom Hurndall, in derselben Gegend von einem israelischen Scharfschützen in den Kopf geschossen, fiel ins Koma

[39] Ebd.
[40] Lakoff: *Israeli Anarchism: Being Young, Queer and Radical,* a. a. O. (vgl. Anm. 1).

und starb neun Monate später. Diese Morde erregten internationales Aufsehen, steigerten den Bekanntheitsgrad der ISM und machten die Brutalität des Besatzungsregimes noch deutlicher. Sie zeigten auch deutlich, dass Solidaritätsaktivitäten mit einem enormen Risiko verbunden sind, und veranlassten viele Aktivist:innen, sich eine Reise nach Palästina zweimal zu überlegen.

Der zweite Faktor war eine gezielte israelische Kampagne, um die ISM mit Terrorismus in Verbindung zu bringen, gefolgt von einem rigorosen Vorgehen gegen die Organisation. In der Nacht des 27. März, während der Ausgangssperre und der militärischen Verhaftungen in Jenin, kam ein 23-jähriger Palästinenser namens Shadi Sukiya durchnässt und frierend im ISM-Büro in Jenin an und erhielt Kleidung zum Wechseln, ein heißes Getränk und eine Decke. Kurz darauf kamen israelische Soldaten und verhafteten Sukiya, den sie beschuldigten, ein führendes Mitglied des *Islamischen Dschihad* zu sein. Die Armee behauptete auch, eine Pistole im Büro gefunden zu haben, zog diese Behauptung jedoch später zurück. Am 25. April nahmen zwei junge britische Muslime, Asif Hanif und Omar Khan Sharif, an einem öffentlichen Gedenkgottesdienst für Rachel Corrie teil, der von der ISM organisiert worden war. Fünf Tage später verübten sie einen Selbstmordanschlag in einem Restaurant in Tel Aviv. Obwohl in beiden Fällen nur wenig Kontakt bestand und die ISM-Freiwilligen nichts über die Identität ihrer Gäste wussten, nahm die israelische Regierung diese Ereignisse zum Anlass, die Organisation öffentlich zu beschuldigen, Terroristen Unterschlupf zu gewähren, und begann, gegen sie vorzugehen. Am 9. Mai führte die Armee eine Razzia im Medienbüro der ISM in Beit Sahour durch und beschlagnahmte Computerausrüstung, Videokassetten, CDs und Akten. Es wird vermutet, dass sich unter dem beschlagnahmten Material auch eine umfassende Liste ehemaliger und aktueller ISM-Freiwilliger befand, einschließlich ihrer Adressen und Passnummern. Dies ermöglichte es dem israelischen Sicherheitsapparat, seine „schwarze Liste“ unerwünschter Ausländer zu erweitern, was in den folgenden Monaten zu einer Zunahme von Ausweisungen und Einreiseverweigerungen nach Israel führte. Diese Ereignisse stürzten den ISM in eine Krise und führten zu einem deutlichen Rückgang des Zustroms internationaler Freiwilliger nach Palästina – auch wenn bis heute immer noch eine kleine Zahl von Freiwilligen einreist.

In der Zwischenzeit, ebenfalls im Frühjahr 2003, verspürten einige Israelis, die in direkten Aktionen mit ISM-Affiliate-Gruppen und anderen Internationalen zusammengearbeitet hatten, zunehmend das Bedürfnis, ihrem eigenen Widerstand als Israelis mehr Sichtbarkeit zu verleihen. Dafür gründeten sie eine autonome Gruppe, die mit Palästinensern und Internationalen zusammenarbeitete. In dieser Zeit wurde mit dem Bau der Sperranlage im westlichen Teil der besetzten Westbank begonnen (die Sperranlage besteht aus einem Netz von Zäunen mit Fahrzeugsperrgräben [95%] und Betonmauern [5%]).[41] Nach einigen Aktionen gegen die Sperranlage in Israel und Palästina begann sich eine kleine Gruppe zusammenzuschließen und erwarb sich einen vertrauenswürdigen Ruf als israelische Aktivist:innen, die bereit waren, gemeinsam mit den Palästinenser:innen vor Ort zu kämpfen. Im März 2003 lud das Dorf Mas'ha die Gruppe ein, ein Protestcamp auf dem Land des Dorfes zu errichten, das für den Bau der Mauer beschlagnahmt worden war (96% des Landes von Mas'ha wurden enteignet). Das Protestcamp wurde zu einem Zentrum des Kampfes und der Information gegen den geplanten Bau der Sperranlage in diesem Gebiet und im gesamten Westjordanland. Während der viermonatigen Dauer des Camps haben sich mehr als tausend internationale und israelische Teilnehmer dort über die Situation informiert und sich dem Kampf angeschlossen. Während des Camps wurde eine Aktionsgruppe gegründet, die sich *Anarchists Against the Wall* nannte. Nach der Räumung des Mas'ha-Lagers im Sommer 2003, bei der neunzig Personen verhaftet wurden, nahm die Gruppe weiterhin an vielen gemeinsamen Aktionen in den besetzten Gebieten teil. Mit insgesamt etwa hundert aktiven Teilnehmer:innen war die Gruppe wöchentlich bei Demonstrationen und Aktionen in Dörfern wie Salem, Anin, Biddu, Beit Awwa, Budrus, Dir Balut, Beit Surik und Beit Likia präsent. Bei einigen dieser Aktionen gelang es den palästinensischen Dorfbewohner:innen und Anarchist:innen, Teile des Zauns niederzureißen oder zu durchzutrennen bzw. Tore entlang des Zauns aufzubrechen. Seit 2005 ist die Gruppe vor allem in dem Dorf Bil'in aktiv, das zu einem Symbol des gemeinsamen Kampfes geworden ist.

---

41 Für Details siehe PLO-NAD – Palestine Liberation Organisation, Negotiations Affairs Department: *Barrier to Peace: Assessment of Israel's Revised Wall Route,* in: www.nad-plo.org (2006).

Das Auftreten von Israelis, die gemeinsam mit Palästinensern direkte Aktionen durchführen, hat im Laufe der Zeit die unangefochtene Legitimität der Sperranlage erschüttert und die öffentliche Meinung in Israel in einem Maße beeinflusst, wie es internationalen Aktivisten niemals gelungen wäre. Das liegt nicht so sehr an der Art der Aktionen, die im Grunde die gleichen sind, sondern an der Identität der Teilnehmer. Solche Aktionen, die von Israelis durchgeführt werden, sind in den Augen der israelischen Öffentlichkeit, die nicht daran gewöhnt ist, dass ihre eigenen Bürger ihren Körper für die Rechte der Palästinenser aufs Spiel setzen, viel verstörender und provokativer. Die palästinensische Basis ist an einer solchen Zusammenarbeit interessiert, um die öffentliche Meinung in Israel zu beeinflussen und vor allem, weil sie hofft, dass die Anwesenheit von Israelis die Reaktionen der Soldaten mäßigt.

Auch wenn die israelischen Anarchist:innen von der Mehrheit der Öffentlichkeit im besten Fall als fehlgeleitete, naive Jugendliche und im schlimmsten Fall als Verräter angesehen werden, kann man nicht leugnen, dass ihre direkten Aktionen einen gewissen Einfluss auf den Diskurs in der israelischen Gesellschaft, insbesondere in der Umgebung der Sperranlage, hatten. Die israelisch-palästinensische Zusammenarbeit bei militanten Aktionen ist von Natur aus mächtig, weil sie eine dramatische Umkehrung der Perspektive um 90 Grad bewirkt: Die „horizontale" Darstellung des Konflikts zwischen Israelis und Palästinensern wird durch die „vertikale" Darstellung des Kampfes zwischen Volk und Regierung ersetzt.

Zu den oben untersuchten Aktivitäten der direkten Aktion in Palästina/Israel sind noch zwei weitere Punkte zu nennen. Der erste betrifft die besondere Überschneidung zwischen direkter Aktion und Fragen der politischen Gewalt im aktuellen Kontext. Während die ISM und die *Anarchists Against the Wall* die Legitimität des organisierten, bewaffneten Aufstands anerkennen (wenn auch nicht die des Angriffs auf Zivilisten), beteiligen sie sich nur an gewaltfreien Widerstandsaktionen von Palästinenser:innen. Dadurch sollen die gewaltlosen Aspekte des palästinensischen Kampfes, die den Großteil ihrer Aktivitäten gegen die Besatzung ausmachen und mit denen sich das westliche Publikum leichter identifizieren kann, sichtbar gemacht werden. Diese Position stellt einen interessanten Kontrapunkt zu den Debatten über Gewalt in europäischen

und nordamerikanischen anarchistischen Kreisen dar. Die Befürwortung einer „Vielfalt von Taktiken“ versetzt Anarchist:innen in eine bequemere Position als die strikt gewaltfreien Aktivisten, was die Konfliktlandschaft in Palästina/Israel angeht. Hier spielt der gewaltfreie Aspekt der direkten Aktion eine ganz andere Rolle, da sie im Kontext eines hochgradig *gewalttätigen* Konflikts stattfindet, in dem der bewaffnete Kampf eher die Norm als die Ausnahme ist.

Indem sie sich ausschließlich auf gewaltfreie Aktionsformen beschränken, ohne den bewaffneten Widerstand zu verurteilen, haben die ISM und die Anarchist:innen auf ihre Weise auch eine Position der Vielfalt der Taktiken eingenommen. Während Anhänger einer strikteren, ideologischen Version der Gewaltfreiheit (z. B. in der Tradition Gandhis) mit einer solchen Position in einen tiefen Konflikt geraten können, können westliche Anarchist:innen, die sich von der strikten Gewaltfreiheit distanziert haben, sie leichter akzeptieren – obwohl sie es in diesem Fall sind, die die gewaltfreie Option übernehmen. In Palästina haben sich die Anarchist:innen also auf der anderen Seite der Gleichung von der „Vielfalt der Taktiken“ wiedergefunden, indem sie dem Vorwurf, diese Formel sei nur ein Euphemismus für Gewalt[42], dadurch begegnen, dass sie zeigen, dass auch sie sich unter bestimmten Bedingungen zu rein gewaltfreien Aktionen verpflichten.

Der zweite Punkt, der in diesem Zusammenhang angesprochen werden muss, betrifft das ungewöhnliche Ausmaß staatlicher Gewalt, dem israelische Anarchist:innen ausgesetzt sind, und die daraus resultierende Verbreitung von posttraumatischem Stress und Burn-out in ihren Reihen. Verglichen mit der tödlichen Brutalität, die gegen die palästinensische Bevölkerung eingesetzt wird, ist die Häufigkeit, mit der israelische Anarchist:innen staatliche Repression erfahren, im Vergleich zu ihren europäischen und nordamerikanischen Genoss:innen sicherlich beträchtlich. Der Einsatz von Tränengas und Schlagstöcken gehört mittlerweile zur wöchentlichen Routine, hinzu kommt der Einsatz von Schallgranaten, Gummimantelgeschossen und sogar scharfer Munition. In einem Fall wurde ein israelischer Demonstrant von einer Gewehrkugel in den Oberschenkel getroffen und wäre beinahe an

---

[42] George Lakey: *Diversity of Tactics and Democracy,* in: *Clamor,* no.13 (March/April 2002) (online | PDF).

Blutverlust gestorben, ein anderer wurde von einem Gummimantelgeschoss am Kopf getroffen und befand sich ebenfalls in einem kritischen Zustand. Bei Demonstrationen gegen die Mauer wurden auch zahlreiche Soldaten und Grenzpolizisten leicht verletzt. Die Armee nutzte die Demonstrationen in der Westbank auch, um neue, „weniger tödliche“ Waffen zu testen, wie zum Beispiel Pfefferkugeln (kleine, durchsichtige rote Plastikkügelchen, die ein extrem reizendes Pulver enthalten) und den Tze'aka (hebräisch für „Schrei“) – ein minutenlanger, ohrenbetäubender Lärm, der von einem auf einem Fahrzeug montierten Gerät ausgeht und Übelkeit und Gleichgewichtsprobleme verursacht.[43]

Diese Erfahrungen haben zu einem weit verbreiteten posttraumatischen Stresssyndrom (PTS) geführt, ein Phänomen, das erst jetzt auf internationaler Ebene in anarchistischen Kreisen anerkannt und berücksichtigt wird. In der Zeit der Repression erlebten viele Aktivist:innen emotionale Symptome von PTS wie Angst, Schuldgefühle, Depressionen, Reizbarkeit und Gefühle der Entfremdung und Isolation; kognitive Symptome wie beunruhigende Gedanken, Flashbacks und aufdringliche Bilder, Alpträume, Panikattacken und Hypervigilanz[44]; sowie körperliche Auswirkungen wie Müdigkeit, erhöhter Blutdruck, Atem- und Sehstörungen, Menstruationsbeschwerden und Muskelverspannungen. Leider haben die Anarchist:innen diesen Problemen bis vor kurzem wenig Aufmerksamkeit geschenkt und es versäumt, einen Raum für ihre Therapie zu schaffen. Die Anhäufung von unbehandeltem Stress führte zu einem hohen Grad an Burn-out und Rückzug aus der Initiative, was zu einem Mangel an Kontinuität in der Gruppe führte. Nur eine Handvoll der Gründungsmitglieder ist heute noch aktiv, während neue und jüngere Aktivist:innen hinzukommen, die bald mit den gleichen Schwierigkeiten konfrontiert werden.

Die mangelnde Auseinandersetzung mit dem Thema PTS und Burn-out kann auf die interne Dynamik der Gruppe zurückgeführt werden: Eine

---

[43] Vgl. Steven Rose: *Israel's Other Weaponry,* in: *Palestine News,* summer 2006, pp. 8-9 (online | PDF).

[44] Hypervigilanz beschreibt einen Zustand übermäßiger Wachsamkeit und ständiger Aufmerksamkeit. Sie ist eine Reaktion auf wahrgenommene Bedrohungen, bei der auch harmlose Reize als potentielle Gefahren interpretiert werden. Dieser Zustand geht häufig mit Angstzuständen und posttraumatischen Belastungsstörungen einher. (*Anm. d. Übers.*)

kurzfristige Fokussierung auf die Organisation der nächsten Demonstration, die sich in einem Mangel an strategischeren Diskussionen über die längerfristigen Ziele der Gruppe und ihre Nachhaltigkeit als Gruppe widerspiegelt; und (vielleicht am beunruhigendsten) eine unkritische Reproduktion, zumindest bei einigen Aktivist:innen, eines kulturellen Ethos, das persönliche Aufopferung, Widerstand und Zähigkeit betont, was zu einem weit verbreiteten Widerwillen führt, die psychologischen Auswirkungen regelmäßiger Repression an die Oberfläche zu bringen, aus Angst, als „schwach" zu gelten. Die gleiche Kurzsichtigkeit war auch für die unkontrollierte Entwicklung informeller Hierarchien innerhalb der Gruppe verantwortlich, die auf Unterschieden in der Erfahrung, der persönlichen Zeit und Energie und dem Zugang zu Ressourcen und Netzwerken beruhten.

In den letzten Monaten hat es jedoch einige vielversprechende Veränderungen gegeben. Zwei Mitglieder der britischen *Activist Trauma Group* – ein Netzwerk von Aktivisten, die in der Behandlung von posttraumatischem Stress geschult sind und das Bewusstsein für dieses Thema innerhalb der Bewegung fördern – kamen mit ihren israelischen Partnern in das Land und gründeten eine lokale Gruppe mit den gleichen Zielen.[45] Ursprünglich als Unterstützungsnetzwerk für die bevorstehenden *Queeruption*-Veranstaltungen gedacht, wurde die Initiative bald von einem viel breiteren Spektrum von Aktivist:innen begeistert aufgenommen, darunter auch Teilnehmer:innen von *Anarchists Against the Wall*, die zum ersten Mal über ihre Erfahrungen sprechen konnten und sich sicher fühlten, um Unterstützung zu bitten. In letzter Zeit hat auch eine ernsthafte Diskussion über Fragen der Führung und Macht innerhalb der Gruppe begonnen, mit einem wachsenden Bewusstsein für die Notwendigkeit, Verantwortlichkeiten neu zu verteilen, die Kommunikation zu dezentralisieren und Ressourcen und Fähigkeiten zu teilen. Diese Entwicklungen könnten eine neue Phase in den Aktivitäten der israelischen Anarchist:innen einleiten und eine nachhaltigere Bewegung und Raum für die Entwicklung längerfristiger Agenden schaffen.

---

[45] Für weitere Informationen über die Arbeit der britischen Gruppe siehe www.activist-trauma.net.

New Profile-Aktivist:innen demonstrieren 2023 vor der russischen Botschaft in Tel Aviv. Plakataufschrift: „Die Verweigerung des Militärdienstes in den Reihen der Besatzer ist eine Bürgerpflicht. Freiheit für Palästina! Sieg für die Ukraine! Ⓐ". Quelle: Connection e. V., 2023.

Alternativen und Friedensarbeit an der Basis

Dies bringt uns zum dritten und vielleicht wichtigsten Aspekt der anarchistischen Intervention. Europäische und nordamerikanische Anarchist:innen sind sich seit langem der Notwendigkeit bewusst, destruktive/präventive direkte Aktionen durch konstruktive/ermöglichende Formen derselben zu ergänzen. Der Kontext, in dem letztere diskutiert und angewandt werden, ist jedoch hauptsächlich ein sozialer und ökonomischer, mit Beispielen, die von Hausbesetzungen und Sozialzentren über städtische Lebensmittelgärten und Selbsthilfegruppen bis hin zu Kooperativen und Tauschkreisen (LETS-Systemen)[46] reichen. Die einzigartige Situation in Israel/Palästina erlaubt uns einen Blick auf die weiteren Möglichkeiten dieser Logik in einem Umfeld militärischer Konflikte. Hier können wir eine dritte Art anarchistischer Intervention in Betracht ziehen, bei der direkte Aktion in ihrer konstruktiven Form durch friedensstiftende Projekte an der Basis umgesetzt wird.

Israelische Staatsbürger können nicht legal in das Westjordanland oder den Gazastreifen einreisen, und Bürger der Westbank und des Gazastreifens können nicht legal nach Israel einreisen. Die einzigen Israelis, die die meisten Palästinenser zu Gesicht bekommen, sind Soldaten. Die einzigen Palästinenser, die die Mehrheit der Israelis zu sehen bekommt, sind im Fernsehen zu sehen. Diese Realität fördert natürlich die gegenseitige Ignoranz, Angst und den Hass auf beiden Seiten. Paradoxerweise ist für die meisten jüdischen Israelis der Gedanke an Frieden eng mit dem Gedanken an Trennung verbunden. Ehud Baraks[47] zentraler Slogan im Wahlkampf 1999 lau-

[46] Die LETS-Bewegung (Local Exchange Trading Systems), im deutschsprachigen Raum eher als lokale Tauschkreise oder Tauschringe bekannt, entstand 1983 auf Vancouver Island, Kanada, als Reaktion auf die steigende Arbeitslosigkeit. Ihr Gründer Michael Linton führte den sogenannten „Green Dollar“ und eine Tauschzentrale ein, die die Konten der Mitglieder sowie Angebot und Nachfrage verwaltete. In Tauschringen tauschen die Teilnehmer in erster Linie Dienstleistungen ohne Bargeld, wobei die Leistungen meist nach Zeitaufwand und nicht nach Qualifikation bewertet werden. Tauschringe gelten als Alternative zur konventionellen Geldwirtschaft, erfüllen aber meist nur einen Teil der Bedürfnisse der Teilnehmer. (*Anm. d. Übers.*)

[47] Ehud Barak (geboren 1942 in Israel) ist ein ehemaliger israelischer General und Politiker. Er gehörte mehreren israelischen Regierungen an. Als Politiker führte er die *Arbeitspartei* und war von 1999 bis 2001 der letzte linke Ministerpräsident Israels. In seine Amtszeit fielen wichtige Ereignisse wie die Entscheidung, eine Koalition mit der orthodoxen *Shas*-Partei zu bilden, der

tete: „Physische Trennung von den Palästinensern – wir hier, sie dort". Die Weigerung, diese Trennung zu verstärken, widerspricht daher dem Mainstream-Diskurs. Bemerkenswert ist, dass der von der israelischen Regierung für die Sperranlage gewählte Name („Trennzaun" oder „Trennmauer") für viele Israelis eine positive Bedeutung besitzt, da er die Trennung von Israelis und Palästinensern zum Ausdruck bringt. Der größte Teil des israelischen „Friedenslagers" hat ein Problem mit der Mauer, wäre aber zufrieden, wenn sich ihr Verlauf mit der Grünen Linie[48] decken würde, etwa als Grenze zwischen zwei Staaten. Aber auch diese Idee muss von Anarchist:innen und anderen, die sich für einen echten Frieden in der Region einsetzen, in Frage gestellt werden. Denn die Bedingungen einer physischen Trennung können nicht zu einer wirklichen Versöhnung führen, wie sie ein umfassenderes Friedenskonzept erfordert. Dies würde über einen „dauerhaften Waffenstillstand" hinausgehen und eine vollständige Normalisierung der Beziehungen zwischen Palästinensern und Israelis bedeuten, in denen das Zusammenleben frei von Angst, Misstrauen und Distanz ist.

Viele Friedensbemühungen von unten gehen in diese Richtung. Ein Beispiel ist die Organisation *Ta'ayush* (arabisch-jüdische Partnerschaft), die nach dem Ausbruch der zweiten Intifada gegründet wurde. Damals war es einer der wenigen Fälle, in denen in Israel lebende Palästinenser aktiv Widerstand leisteten und ihre Stimme in Solidarität mit den Menschen in den besetzten Gebieten erhoben. *Ta'ayush* hat viele Mitglieder, Juden und palästinensische Araber mit israelischer Staatsbürgerschaft, darunter viele

---

Rückzug der israelischen Streitkräfte aus dem Südlibanon im Jahr 2000 und die Teilnahme am Camp-David-Gipfel im Jahr 2000 zur Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts. Obwohl er sich 2012 aus der Politik zurückgezogen hatte, versuchte er ein Comeback und kandidierte bei den israelischen Parlamentswahlen im September 2019 als Vorsitzender der von ihm neu gegründeten Partei *Demokratisches Israel,* die sich im selben Jahr mit der linken Partei *Meretz* und der Partei *Grüne Bewegung* zur *Demokratischen Union* zusammenschloss.

[48] Die Grüne Linie bezeichnet die Waffenstillstandslinie zwischen Israel und dem Westjordanland, dem Gazastreifen, den Golanhöhen und der Sinai-Halbinsel aus dem Waffenstillstandsabkommen von 1949. In den Friedensverhandlungen zwischen Israel und den Palästinensern spielt diese Waffenstillstandslinie eine wichtige Rolle, da sie von der palästinensischen Seite als Grundlage einer zukünftigen Grenzziehung zwischen dem Staat Palästina und dem Staat Israel angesehen wird. (*Anm. d. Übers.*)

Evakuierung eines verletzten Aktivisten der *Ta'ayush* nach einem Angriff von Siedlern am illegalen Außenposten Mitzpe Yair in den südlichen Hebron-Bergen, 25. August 2018. Foto: Nasser Nawaja/B'Tselem.

Studierende, und führt zahlreiche Aktionen in den Gebieten durch – sie bringen Lebensmittel in die Städte und helfen den Bauern, ihr Land zu bestellen. Ein eher kommunales Beispiel ist Neve Shalom/Wahat al-Salaam, eine dörfliche Kooperative von jüdischen und palästinensischen Israelis, die genau so weit von Jerusalem wie von Tel Aviv-Jaffa entfernt ist. Das 1972 gegründete Dorf beherbergt heute etwa 50 Familien und betreibt die erste vollständig zweisprachige Regionalschule Israels mit 290 jüdischen und arabischen Kindern. Die Bewohner organisieren auch Projekte zur Unterstützung der Palästinenser im Westjordanland, indem sie Lebensmittel verteilen und medizinische Hilfe leisten. Insgesamt zählt das Netzwerk der Organisationen für jüdisch-arabische Koexistenz in Israel bereits über hundert Gruppen, angefangen von Lobby- und Interessenvertretungsgruppen über Bildungs- und Kunstprojekte bis hin zu lokalen Bürgerforen in gemischten Städten und Regionen.

Im Gegensatz zu *Ta'ayush* definieren sich viele dieser Initiativen jedoch explizit als „apolitisch" und entziehen sich der Verpflichtung, die soziale Ungleichheit in Palästina/Israel zu bekämpfen. Sie verstehen sich als „zivilgesellschaftliche" Initiativen, die die grundlegenden politischen und gesellschaftlichen Strukturen eher ergänzen als in Frage stellen. Ein spezifischer anarchistischer Beitrag zu dieser Interventionsstrategie besteht daher darin, ihr eine deutlichere antagonistische Dimension zu verleihen. Der spezifische Beitrag von Anarchist:innen zur Friedensarbeit an der Basis besteht darin, dass sie sie allein oder in Zusammenarbeit mit anderen Projekte in diesem Rahmen durchführen und dabei eine ablehnende Haltung gegenüber der Staatsmacht einnehmen. So hat die kommunale Friedensarbeit als eine Form der direkten Aktion, die die Politiker:innen umgeht, zumindest das Potential, weitere gemeinsame Kämpfe zu generieren und ein tieferes Bewusstsein dafür zu schaffen, wie kollektive Unterdrückung und Traumata auf beiden Seiten am Werk sind.

In einem ausgesprochen anregenden Artikel skizziert der amerikanisch-israelische Anarchist Bill Templer, wie dies aussehen könnte, wobei er viele Schlüsselbegriffe verwendet, die inzwischen bekannt sein dürften:

„Die Politik in Israel und Palästina neu zu erfinden, bedeutet, jetzt den Grundstein für eine Art jüdisch-palästinensischen Zapatismus zu legen, eine basis-

demokratische Anstrengung zur ‚Rückeroberung der Allmende'. Das würde bedeuten, dass wir uns in Richtung direkter Demokratie, partizipativer Wirtschaft und echter Autonomie für die Menschen bewegen; in Richtung von Martin Bubers Vision eines ‚organischen Gemeinwesen, das eine Gemeinschaft von Gemeinden ist'[49]. Wir könnten dies auch die ‚staatsfreie Lösung' nennen."[50]

Templers Optimismus für ein solches Projekt beruht auf der Wahrnehmung einer weit verbreiteten Vertrauenskrise in die „neoliberale Regierungsweise", die Israel/Palästina „zu einem Mikrokosmos der allgegenwärtigen Hohlheit unserer politischen Vorstellungen und der herrschenden Eliten macht, die sie verwalten . . . [aber] es bietet ein einzigartiges Mikrolabor, um mit einer anderen Art von Politik zu experimentieren". Während er die Unvermeidbarkeit einer Zwei-Staaten-Lösung auf kurze Sicht anerkennt, identifiziert er Elemente, die Palästina/Israel bereits zu einem „Inkubator für die mittelfristige Schaffung einer ‚Doppelmacht' machen, die kapitalistische Strukturen und Top-Down-Bürokratien ‚untergräbt'"[51].

Angesichts der täglichen Schrecken von Tod und Erniedrigung und vor dem Hintergrund der defensiven und kriegslüsternen Haltung der israelischen Öffentlichkeit dürften Templers Spekulationen mehr als nur ein Wunschdenken sein. Der springende Punkt ist jedoch, dass die Aktivitäten antagonistischer Gruppen und Gemeinschaften jeden zukünftigen Friedensprozess mit einer erweiterten Agenda sozialer Transformation „kontaminieren" können. Die Grundlage einer solchen Agenda aus anarchistischer Sicht ist das Argument, dass die Schaffung eines wirklichen Friedens die Schaffung und Förderung politischer Räume erfordert, die eine freiwillige Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe zwischen Israelis und Palästinensern ermögli-

---

[49] Buber folgt hier dem Gesellschaftsverständnis seines Freundes Gustav Landauer, der dieses wie folgt beschrieben hat: „Wollen wir die Gesellschaft, so gilt es, sie zu erbauen, gilt es, sie zu üben. Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Gesellschaften von Gesellschaften; ein Bund von Bünden von Bünden; ein Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden; eine Republik von Republiken von Republiken. Da nur ist Freiheit und Ordnung, da nur ist Geist; ein Geist, welcher Selbständigkeit und Gemeinschaft, Verbindung und Unabhängigkeit ist." (Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* [Revolutionsausgabe], 2. vermehrte und verbesserte Aufl., Berlin: Paul Cassirer, 1919, S. 131). (*Anm. d. Übers.*)

[50] Bill Templer: *From Mutual Struggle to Mutual Aid: Moving beyond the statist impasse in Israel/Palestine,* in: *Borderlands,* vol. 2 (2003), no. 3 (online).

[51] Ebd.

chen. Selbst wenn sich die israelische Regierung eines Besseren besinnen und einen Weg zu Frieden und Normalisierung zwischen den beiden Völkern akzeptieren würde, könnte ein solcher Frieden und eine solche Normalisierung nur durch die Praxis der Menschen und nicht durch den Willen der Regierung geschaffen werden.

Das Camp in Mas'ha hat bereits ein eindrucksvolles Beispiel für die Möglichkeiten solcher Bemühungen geliefert. Die Begegnung zwischen Israelis und Palästinensern, die gemeinsam gegen den Bau der Trennmauer im Dorf kämpften, wurde dort zu einer dauerhaften Begegnung von Angesicht zu Angesicht, bei der die Mitglieder beider Gemeinschaften täglich zusammenarbeiten und die unsichtbaren Mauern der Isolation und die durch die Besatzung geschaffenen Stereotypen überwinden konnten. Für beide Seiten war das Camp eine intensive Erfahrung von Gleichheit und Zusammengehörigkeit, die als Modell für zukünftige Bemühungen dienen könnte, wie die Zitate eines palästinensischen und eines israelischen Teilnehmers deutlich machen:

„*Nazeeh*: Wir wollten zeigen, dass das israelische Volk nicht unser Feind ist; wir wollten den Israelis die Möglichkeit geben, mit uns als gute Nachbarn zusammenzuarbeiten und unseren Kampf zu unterstützen . . . Unser Camp hat gezeigt, dass Frieden nicht durch Mauern und Trennung geschaffen wird, sondern durch Zusammenarbeit und Kommunikation zwischen den beiden Völkern, die in diesem Land leben. Im Mas'ha Camp haben wir vier Monate lang 24 Stunden am Tag zusammengelebt, zusammen gegessen und miteinander geredet. Wir hatten nie Angst voreinander, nur vor den israelischen Soldaten und Siedlern.

Oren: Die junge israelische Generation weiß, dass sich die Welt verändert hat. Sie hat den Fall der Berliner Mauer erlebt. Sie weiß, dass Sicherheit hinter Mauern eine Illusion ist. Die Zeit, die wir gemeinsam im Camp verbracht haben, hat uns allen gezeigt, dass wirkliche Sicherheit darin besteht, einander als Gleiche zu akzeptieren und das Recht des anderen auf ein erfülltes und freies Leben zu respektieren. [Wir kämpfen] dafür, Mauern und Barrieren zwischen Völkern und Nationen niederzureißen und eine Welt zu schaffen, die eine Sprache spricht – die Sprache der Gleichberechtigung und der Freiheit.“[52]

---

[52] Nazeeh Sha'alabi and Oren Medicks: “*The camp in the eyes of a Palestinian activist” and “The camp in the eyes of an Israeli activist”,* in: stopthewall.org.il (2003).

Die Symbolik des Widerstands gegen Zäune, Mauern und Grenzen ist in anarchistischen und breiteren antikapitalistischen Kreisen bereits weit verbreitet. Zäune, die um Gipfeltreffen, Internierungslager für Immigranten, wohlhabende Vororte und Haftanstalten errichtet werden, werden als Symbole für umfassendere soziale Prozesse wie Grenzregime, die Einhegung von Gemeingütern, die Einschränkung der Bewegungsfreiheit, das „Demokratiedefizit" in globalen Institutionen und die Unterdrückung von Dissens verwendet.[53] Unter dem Motto „Kein Mensch ist illegal" fanden in Europa und an der Grenze zwischen den USA und Mexiko inzwischen eine Reihe von „No Border"-Protestcamps statt, die nicht nur eine explizite Ablehnung von Einwanderungskontrollen, sondern aller Grenzregime an sich (und damit – als verdeckte Konsequenz – auch des Staates) zum Ausdruck brachten. In einem solchen diskursiven Umfeld war der Trennzaun in Palästina/Israel geradezu eine Aufforderung zum Handeln. Die Herausforderung besteht jedoch darin, diese Logik auf die zahlreichen – realen und politischen – Zäune auszudehnen, die die israelische und die palästinensische Gemeinschaft auf der Ebene des täglichen Lebens voneinander trennen.

Fazit

In diesem Beitrag wurde versucht, anarchistische Positionen und Aktionen im Kontext von Palästina/Israel verständlich zu machen. Ich habe die Hindernisse aufgezeigt, die die traditionelle anarchistische Position gegen Nationalismus für die Solidarität mit den unter Besatzung lebenden Völkern schafft, und argumentiert, dass die Unterstützung nationaler Befreiung in Form eines neuen Staates nicht im Widerspruch zu grundlegenden anarchistischen Anliegen steht. Dieser theoretische Gesichtspunkt mag interessant sein, er spielt jedoch in der Praxis eine weitaus geringere Rolle. Die Aktionen der Anarchist:innen vor Ort beziehen sich entweder nicht auf die Frage der Staatlichkeit – etwa bei alltäglicher Solidarität und direkter Aktion – oder sie zielen darauf ab, diese zu überwinden, wie bei der Friedensarbeit an der Basis, die Versöhnung und gegenseitige Hilfe unabhängig von staatli-

[53] Vgl. Naomi Klein: *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate,* London: Flamingo, 2002; s. *Preface: Fences of Enclosure, Windows of Possibility* (online).

chen Lösungen anstrebt. Bei der Untersuchung dieser konkreten Aktivitäten vor Ort habe ich sowohl die lokalen Ausdrucksformen des Aktionsrepertoires und der Perspektiven des zeitgenössischen Anarchismus als globale Bewegung als auch die einzigartigen Konfigurationen und Dilemmata herausgearbeitet, die den antiautoritären Aktivismus in diesem besonderen Kontext begleiten.

Ich hätte diesen Beitrag gerne mit einer optimistischen Einschätzung beendet, aber bei Drucklegung meines Aufsatzes ist die Lage in Israel/Palästina schlimmer als je zuvor. Die israelische Regierung macht den Bewohnern des Gazastreifens und des Westjordanlandes weiterhin das Leben zur Hölle und verfolgt eine Politik der reflexartigen Ablehnung jeglicher Initiative für neue Verhandlungen. Die breite Unterstützung der israelischen Öffentlichkeit für den jüngsten Krieg im Libanon[54] und der ausgebliebene Aufschrei über die Ernennung von Avigdor Lieberman[55] zum Minister – einem offenen Rassisten, der ethnische Säuberungen und die Zentralisierung der Macht befürwortet – stehen für eine Stimmung fassungsloser Passivität, die von wirtschaftlicher Not und dem ständigen Wiederaufleben dunkler kollektiver Traumata genährt wird. In einem solchen Umfeld erscheinen die Bemühungen von Anarchist:innen und allgemein der Linken nur wie ein Tropfen auf den heißen Stein. Selbst wenn sich Hunderte mobilisieren, um gegen die fortgesetzte Bombardierung des Gazastreifens

---

[54] Der Autor bezieht sich hier auf den Libanonkrieg 2006, der durch die Entführung zweier israelischer Soldaten durch die Hisbollah am 12. Juli 2006 ausgelöst wurde und mit einem Waffenstillstand am 14. August endete. Israel reagierte auf die Entführung seiner Soldaten mit massiven Luft- und Artillerieangriffen auf Ziele im Libanon, während die Hisbollah den Norden Israels mit Raketen beschoss. Auf Druck der internationalen Gemeinschaft wurde die UN-Resolution 1701 verabschiedet, die einen Waffenstillstand, den Rückzug der israelischen Truppen und die Stationierung libanesischer und verstärkter UNIFIL-Truppen im Südlibanon vorsah. Der Krieg forderte ca. 1.500 Todesopfer, die meisten davon libanesische Zivilisten. (*Anm. d. Übers.*)

[55] Avigdor Lieberman (geb. 1958 in Moldawien) ist ein israelischer Politiker, der 1999 die rechtsnationale Partei *Yisrael Beiteinu* („Unser Zuhause Israel“) gründete. Lieberman vertritt häufig kontroverse Positionen gegenüber den Palästinensern und arabischen Nachbarn Israels. Er bekleidete mehrmals Ministerämter in israelischen Regierungen, darunter als Außenminister von 2009 bis 2012 und 2013 bis 2015 sowie als Verteidigungsminister von 2016 bis 2018. 2018 trat er als Verteidigungsminister zurück, nachdem er die Vereinbarung über eine Feuerpause mit der Hamas im Gazastreifen kritisiert hatte. (*Anm. d. Übers.*)

oder den beschleunigten Bau der Trennmauer zu protestieren, stoßen ihre Stimmen weitgehend auf taube Ohren, während die scheinbar unaufhaltsame Todesmaschinerie weiter auf Hochtouren läuft.

Derweil sich der Albtraum entfaltet, bleibt den Anarchist:innen und ihren Verbündeten nichts anderes übrig, als an ihren Visionen festzuhalten und die undankbare Arbeit des Aufbaus der Infrastrukturen des gemeinsamen Kampfes fortzusetzen, wobei sie nie die Hoffnung auf einen Durchbruch aufgeben, der diesem verwaisten Land endlich etwas Trost spenden würde.

***

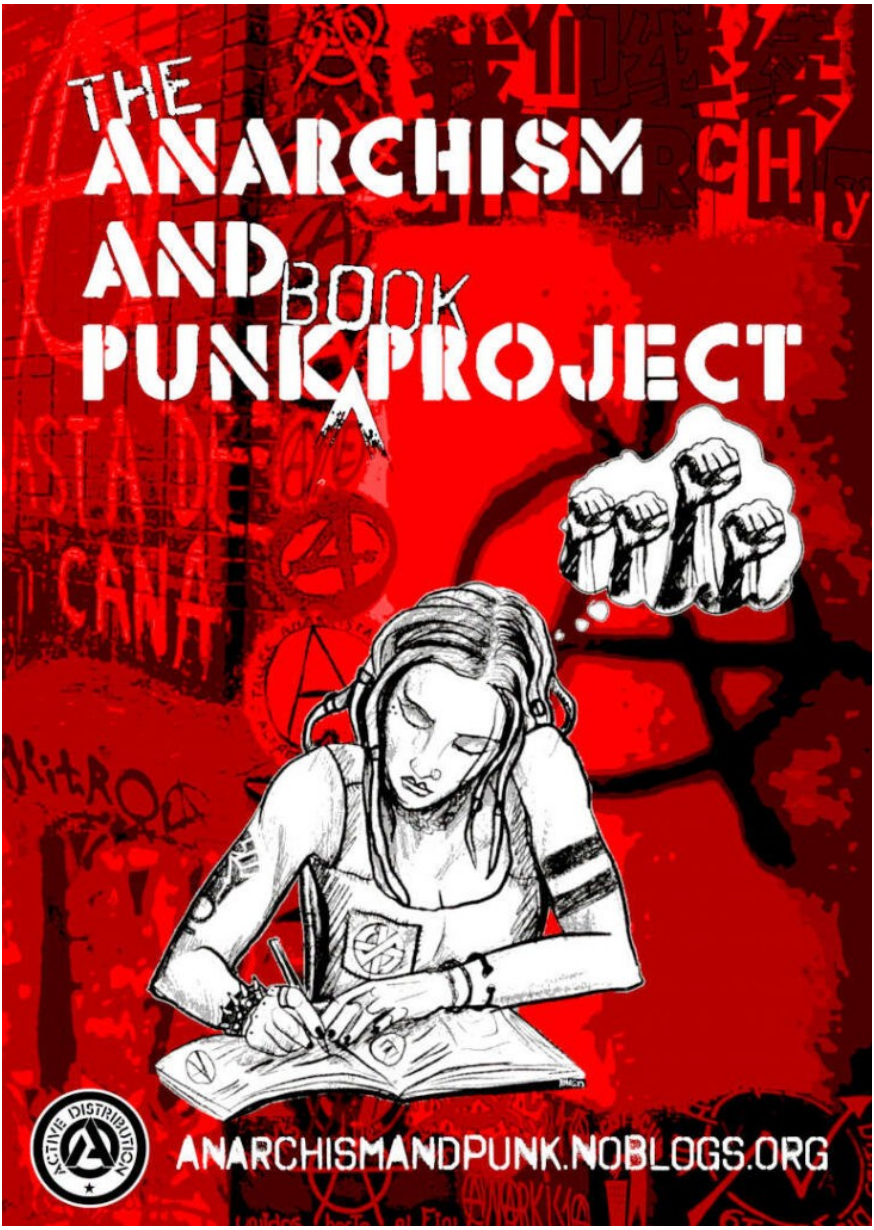
Quelle**:** Uri Gordon: *Israeli anarchism: Statist dilemmas and the dynamics of joint struggle,* in: *Anarchist Studies,* vol. 15 (2007), no. 1, (Spring-Summer), pp. 7-30. Die Übersetzung aus dem Englischen erfolgte durch Jochen Schmück, der zum besseren Verständnis des Textes den Beitrag durch einige eigene Anmerkungen ergänzt hat, die mit dem Hinweis „*Anm. d. Übers.*“ gekennzeichnet sind.

Literatur

- *A Liberation Reader: Writings and other media connecting animal liberation and social justice,* edited by homefries, in: *liberationreader.blogspot.-com,* 2004, (online).
- Anarchist Communist Initiative, Israel: *Two States for Two Peoples – Two States Too Many* (Flugblatt), in: *We are all Anarchists against the Wall* (s. ebd.).
- Anonymous: *Beasts of Burden: Capitalism, Animals, Communism,* London: Antagonism Press, 1999 (online | PDF).
- Austrian, Guy Izhak and Ella Goldman: *How to strengthen the Palestine Solidarity Movement by making friends with Jews,* in: *Clamor, Communique #20* (online | PDF).
- Aviram, Adina: *Militarization of knowledge,* in: *New Profile. Movement for Civil-ization of Israeli Society,* 1. July 2003 (online).
- Anonymous10: *Beasts of Burden: Capitalism, Animals, Communism,* London: Antagonism Press, 1999 (online).

- Ayalon, Uri: *Resisting the Apartheid Wall,* in: *We are all Anarchists against the Wall* (s. ebd.).
- Bakunin, Mikhail: *A circular letter to my friends in Italy* (1871), in: *The Political Philosophy of Bakunin,* compiled and edited by G. P. Maximoff, London: Free Press, 1953 (online | PDF).
- *Black Laundry. Transgenders, Lesbians, Gays, Bisexuals and Others Against The Occupation and for Social Justice,* September 2001 (online).
- Dominick, Brian: *Animal Liberation and Social Revolution,* Critical Mass Media, 1995 (online); dt. Übersetzung: Ders.: *Tierbefreiung und Soziale Revolution* (online | PDF).
- *Fawda,* edited by Friends of Al-Halladj, Los Angeles: Venomous Butterfly Publications, 2002.
- Grauer, Mina: *Anarcho-Nationalism: Anarchist attitudes towards Jewish nationalism and Zionism,* in: *Modern Judaism,* vol. 14 (1994), no. 1, pp. 1-19.
- Hobson, Christopher Z., Wayne Price and Matthew Quest: *New Intifada (debate),* in: *The Utopian,* no. 2 (2001).
- International Solidarity Movement (ISM) – Canada: *History, Structure & Philosophy,* in: ismcanada.org (2004), (online).
- Klein, Naomi: *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate,* London: Flamingo, 2002.
- Lakey, George: *Diversity of Tactics and Democracy,* in: *Clamor,* no. 13 (March/April 2002), (online | PDF).
- Lakoff, Aaron: *Israeli Anarchism: Being Young, Queer and Radical in the Promised Land,* in: *Anarchist Studies,* vol. 13 (2005), no. 2 (online).
- Landauer, Gustav: *Volk und Land: Dreißig sozialistische Thesen,* in: *Die Zukunft,* 12. Januar 1907 (online).
- Landauer, Gustav: *Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk!,* in: *Der Sozialist,* 15. Juni 1910.
- Lunn, Eugene: *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer,* Berkeley: University of California Press, 1973.
- McCarthy, Ryan Chiang: *Anarchists and Palestine: Class Struggle or Popular Front?,* in: http://makhno.nefac.net/html/drupal/?q=node/view/158/ (2002, [toter Link]).
- Michaels, Lucy*: Fear and Loathing,* in: *New Internationalist,* no. 372 (October 2004), (online).

- Nitzan, Jonathan and Shimshon Bichler: *The Global Political Economy of Israel,* London: Pluto Press, 2002 (online | PDF).
- One Struggle: *About Us,* in: onestruggle.org, 2002 (online).
- *Peace Under Fire: Israel/Palestine and the International Solidarity Movement,* edited by Josie Sandercock et al, London: Verso, 2004.
- PENGON – Palestinian Environmental NGOs Network: *The Apartheid Wall Campaign,* in: http://www.pengon.org/wall/info.html (2003, [toter Link]).
- Palestine Liberation Organisation, Negotiations Affairs Department (PLO-NAD): *Barrier to Peace: Assessment of Israel's Revised Wall Route*; in: http://www.nad-plo.org/news-updates/wall.pdf (2006, [toter Link]).
- Price, Wayne: *Anarchism and the Israeli-Palestinian War,* in: *Barricada,* no. 17 (2002).
- *Queeruption 9. Tel Aviv, 3-13. 8. 2006*, published by queeruption.org (online).
- Rocker, Rudolf: *Nationalism and Culture,* New York: Covici-Friede, 1937; [deutsche Ausgabe: Ders.: *Nationalismus und Kultur,* Münster: Bibliothek Thélème, 1999].
- Rose, Steven: *Israel's Other Weaponry,* in: *Palestine News,* summer 2006, pp. 8-9 (online | PDF).
- Sha'alabi, Nazeeh and Oren Medicks: "*The camp in the eyes of a Palestinian activist" and "The camp in the eyes of an Israeli activist",* in: http://stopthewall.org.il/mashacamp/ (2003, [toter Link]).
- Shot by both sides: *Anti semitism and the Left,* Melbourne Indymedia, in: http://www.melbourne.indymedia.org/news/2005/02/87951.php (2005, [toter Link]).
- Solidarity Federation: *Human Rights: Yes – State of Palestine: No,* in: *Direct Action,* no. 23 (summer 2002).
- Templer, Bill: *From Mutual Struggle to Mutual Aid: Moving beyond the statist impasse in Israel/Palestine*, in: *Borderlands,* vol. 2 (2003), no. 3 (online).
- *We are all Anarchists against the Wall,* edited by Federazione dei Comunisti Anarchici, Fano: I Quaderni di Alternativa Libertaria, 2004 (online).



Poster des *Anarchism and Punk Project*, anarchismandpunk.noblogs.org (Crowdfunding).

3. Themenschwerpunkt: Punk und Anarchismus

Der Autor des Beitrages bei der Lektüre der *graswurzelrevolution*, 1998. Foto: PA Peter Seyferth.

Punks am Marienplatz in München am „Tag der Arbeit“, 2011. Foto: Usien, CC BY-SA 3.0.

Punk und Anarchismus – Ein seltsames Paar

Von Peter Seyferth

Soll ich dazu echt was schreiben?

Punk und Anarchismus gehören natürlich zusammen. Das habe ich mir jedenfalls immer eingebildet. Wie ärgerlich war es, als mir klar wurde, dass der vermutete Zusammenhang zum größten Teil ein eingebildeter ist. Weder ist der Anarchismus notwendige Bedingung für Punk noch Punk für den Anarchismus. Es gibt Überschneidungen zwischen diesen beiden Phänomenen, Einflussnahmen und Vereinnahmungen. Von diesen zu erzählen, ist meine Aufgabe, und es ist eine höchst frustrierende Aufgabe, da sich Punk und Anarchismus notorisch der Repräsentation entziehen und ihre charakteristische Qualität gerade dadurch verlieren, dass man von ihnen erzählt. Außerdem ist dabei immer das Forschungsinteresse fragwürdig. Wem nutzt meine Analyse eigentlich? Den Punks beim Vollzug des Punklebens? Den Anarchisten beim Aufbau revolutionärer Alternativgemeinschaften? Eher nicht. Die Akademie ist voll von ehemaligen Iroträgern[1]. So wie die SEX PISTOLS sich ausverkauften, so verkaufe auch ich meine Street Credibility für eine recht zweifelhafte Academic Credibility – Karriere machen, indem man die alten Werte ausschlachtet. Ich sollte es echt nicht tun, aber Punk hat mich moralisch unzuverlässig gemacht.

In dieser Ausgabe der *espero* gibt es zwei weitere Artikel über Punk und Anarchismus: Mariana Gabriela Calandra konzentriert sich darin auf Südamerika und Grzegorz Piotrowski beschäftigt sich mit dem Punk in Polen. Ich bin hingegen für Punk in Deutschland zuständig (und ursprünglich erschien mein Artikel auch in einem Sammelband mit dem Titel *Punk in Deutschland*[2]). Sich auf ein Land zu beschränken, wäre aber auch ein Hinderungs-

---

[1] Vgl. *Punkademics. The Basement Show in the Ivory Tower*, hrsg. von Zack Furness, Wivenhoe, Brooklyn and Port Watson: Minor Compositions, 2012.

[2] Ich danke dem transcript Verlag für die freundliche Genehmigung, dieses Kapitel (leicht verändert) hier noch einmal zu veröffentlichen. Für das Original siehe Peter Seyferth: *Punk und Anarchismus: Ein seltsames Paar,* in: *Punk in Deutschland. Sozial- und kulturwissenschaftliche*

grund. Punk, und erst recht der Anarchismus, sind dermaßen international – mehr noch: antinational und antistaatlich –, dass die geographische Begrenzung anhand von Staatsgrenzen, die der empirischen Sozialwissenschaft allzu oft als natürliche Einschränkung des Forschungsfeldes gilt (weil sie den Staat anerkennen und für ihn arbeiten), das Forschungsobjekt notwendig verfälscht. Punk ist nie deutsch, auch dann nicht, wenn die Punks deutsche Staatsbürger sind und die Punktexte in deutscher Sprache formuliert sind und die Punkszene auf deutschem Staatsgebiet stattfindet. Wenn SLIME „Deutschland verrecke" skandiert, dann ist das nicht nur eine dumpfe Parole, sondern auch ernstgemeintes Programm. Es ist natürlich auch eine dumpfe Parole. Punk ist voll mit Parolen, und die sind oft nicht nur dumpf, sondern dumm, aggressiv, falsch und scheiße. Nicht selten kommen sogar Adjektive wie „scheiße" vor – wenn ich anständig wäre, würde ich so etwas nicht schreiben. Die Parolenhaftigkeit des Punk hat dem Anarchismus nicht wenig Schaden bereitet, nur weil angenommen wurde, die beiden hätten irgendwas miteinander zu tun. Auch deshalb muss ich als Anarchist auf eine gewisse Distanz achten.

Die Methode ist auch schwierig. Soll ich etwa auf Punktreffen fahren und durch teilnehmende Beobachtung etwas über ihre Interaktionssitten erfahren? Soll ich Umfragen bei Konzertbesuchern machen, oder Fragebögen verteilen? Muss ich mich an Experten ranwanzen, um sie zu interviewen – und wer wäre da schon ein Experte? Soll ich Songtexte analysieren, Fanzines lesen, die Netzwerke von Plattenkistentypen und T-Shirt-Druckern und Bands nachvollziehen? Freilich habe ich das alles gemacht, angefangen ca. 1991, und irgendwann ist das dann mehr und mehr eingeschlafen, trotz *AbArt Magazin* und APPD und Pogorausch, die drei institutionalisierten Außenhalte meiner adoleszenten Punkphase. Jetzt noch mal dahin zu gehen, nur nicht mehr als echtes Mitglied, sondern als promovierter Politologe, das wäre vampirisch und unwürdig. Da bediene ich mich lieber einer mir bereits vorliegenden und mit nicht viel Arbeit verbundenen Datenbasis. Ich meine nicht nur Lyric Sheets, sondern mein eigenes qualitatives Erleben der Suche nach der Anarchie bzw. nach dem Anarchismus in den kulturellen

---

Perspektiven, hrsg. von Philipp Meinert und Martin Seeliger, Bielefeld: transcript, 2013, S. 57-81; (DOI online).

Erzeugnissen und sozialen Beziehungen des Punk. Dabei bediene ich mich der Methode der Autoethnographie.[3] Die hat üblicherweise den Zweck, weiße, maskuline, heterosexuelle, christliche, körperlich unversehrte Mittelklasse-Perspektiven zu überwinden, die in traditionellen und offiziellen Methoden der empirischen Sozialforschung reproduziert werden. Nun treffen all diese Kategorien auf mich zu.[4] Dass ich trotzdem eine so „weiche", „schwache", unangesehene Methode wähle, ist zum einen ein politisches Statement (d. h. die hegemoniale Position verzichtet auf ihr methodologisches Machtinstrument und wird so subvertiert), und zum anderen war ich im Untersuchungszeitraum kulturell und sozial deviant, sprich ein Punk. Oder besser: ein Punker, wie das die *BILD*-Zeitung immer nannte. Das Hässliche und Verdammte am Punk lasse ich dabei durch schnoddrige Formulierung in diesen Text einfließen. Hoffentlich wird das als unmöglich empfunden.[5]

Im Folgenden skizziere ich die Geschichte des Anarchismus, berichte von meinen eher mäßigen Erfolgen, Anarchie im Punk zu finden, vergleiche meine eigenen Versuche mit den Erfolgen anderer und werfe einen Blick auf die Repräsentation der Anarchie in US-amerikanischen und deutschen Punk-Texten. Das Fazit überlasse ich schließlich anderen.

Anarchismus

Die Geschichte des Anarchismus kann auf vielerlei Weisen erzählt werden. Es gibt falsche Geschichten, die hier gut passen würden. Man könnte z. B. behaupten, die Kyniker des antiken Griechenlands, deren berühmtester Diogenes von Sinope war, wären Punks und Anarchisten gewesen. Als Kyniker haben sie sich „Hundlinge" genannt, da steckt schon die punktypische

---

[3] Siehe Carolyn Ellis, Tony E. Adams und Arthur P. Bochner: *Autoethnografie,* in: *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, hrsg. von Günter Mey und Katja Mruck, Wiesbaden: VS Verlag / Springer, 2010, S. 345-357.

[4] Ich bekenne mich zwar inzwischen nicht mehr zum Christentum, aber diese Prägung wird man nicht leicht los. Aber das gilt ja auch für die Punk-Sozialisation.

[5] Ich kann auch anders, wie man meinen sonstigen wissenschaftlichen Publikationen entnehmen kann. Der hier verwendete Stil ist m. E. ein notwendiger Teil, die Qualia des Punk zu vermitteln.

Selbstbeschimpfung drin. Dazu kamen ärmliches und sozial offensives Auftreten bis hin zu öffentlichem Sex. Und sie waren wohl auch antiautoritär. Aber trotzdem wäre das eine unzulässige Projektion moderner Phänomene in die Antike. Es gibt auch richtige und gute Geschichten des Anarchismus. Horst Stowassers *Anarchie!*[6] und Peter Marshalls *Demanding the Impossible*[7] sind da empfehlenswerter als das, was ich hier geschwind aufzähle – denn es sind meine Quellen für die Darstellung der Klassiker, sofern ich nicht explizit andere angebe.

Einen exakten Zeitpunkt festzulegen, ab dem es „den Anarchismus gab", ist nicht möglich. In den vielfältigen sozialen, politischen und ideologischen Veränderungen, die Europa aus dem Mittelalter in die Moderne getragen haben, entstanden auch vielfältige Bewegungen und Diskurse gegen die jeweils herrschende Ordnung. Einige der Kämpfer_innen und Denker_innen begannen, nicht nur Freiheit von einer bestimmten üblen Regierung oder Ausbeutungsweise zu fordern (und dabei andere Hierarchien gutzuheißen), sondern generell jede Herrschaft von Menschen über Menschen abzulehnen. In dem Maße, in dem das getan wird, kann man von „Anarchismus" sprechen. Das Wort ist schon seit der Antike (mit Pausen und in sehr unterschiedlicher Bedeutung und Intention) in Gebrauch, doch es gebührt Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) die Ehre, „Anarchist" als Selbstbezeichnung eingeführt zu haben. Proudhon verfasste zahlreiche Schriften, in denen er vor allem die politische und wirtschaftliche Ordnung seiner Zeit kritisierte („Eigentum ist Diebstahl") und Gegenmodelle entwarf („Anarchie ist Ordnung"[8]). Er wollte eine Gesellschaftsordnung, in der freie Menschen

[6] Horst Stowasser: *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, Hamburg: Edition Nautilus, 2007.

[7] Peter Marshall: *Demanding the Impossible. A History of Anarchism,* London u. a.: Harper Perennial, 2008

[8] Diesen Zusammenhang stellte schon 1798 Immanuel Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* her, indem er Ordnungsprinzipien verglich: „A. Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie). B. Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotismus). C. Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei). D. Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik)." (Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften,* Bd. 7: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* Akademie-Ausgabe, Berlin: Reimer & de Gruyter, 1917, S. 350). Allerdings lehnt der Republikaner Kant Anarchie strikt ab – eben weil die (staatliche) Gewalt fehlt, die er für ein unverzichtbares Mittel hält, um Freiheit und Gesetz zur Entfaltung zu bringen. Anarchisten sind der gegenteiligen Ansicht: Es ist gerade die staatliche Gewalt (kombiniert mit zahlreichen weiteren

durch freie Vereinbarungen ihre gemeinsamen Unternehmungen und den Austausch von Gütern regeln. Dabei setzte er auf dezentrale Strukturen, um die Tyrannei zu verhindern. Wirtschaftlich setzte er auf kooperative Genossenschaften und lehnte Zinsen ab, politisch forderte er eine föderale Ordnung, in der die Koordinierung von unten nach oben verläuft. Seine Ziele versuchte er durch die Gründung von Banken und als Abgeordneter zu erreichen, allerdings ist sein Erfolg eher darin zu sehen, dass er den Anarchismus weithin bekannt gemacht hat.[9]

Zur gleichen Zeit war Max Stirner (1806–1856) tätig, dessen Wirken sich allerdings auf das Verfassen eines sehr einflussreichen Buches beschränkte: *Der Einzige und sein Eigentum* (1844)[10]. Darin wird in einer unerhörten Radikalität der egoistische Individualismus begründet. Obwohl sich in späteren Zeiten auch propertarische Libertarianer (also Verfechter eines völlig zügellosen kapitalistischen Individualismus) auf Stirner beriefen und dieser selbst den Anarchismus ablehnte, weil er sich nichts und niemandem unterwerfen wollte, auch keiner noch so schönen Idee, wirkte der Primat des Individuums über alle Formen von Autorität in die gesamte Geschichte des Anarchismus hinein. Es muss aber betont werden, dass der Anarchismus stets ein Sozialismus war, der Stirners Ideen lediglich als Korrektiv für solche Tendenzen der Gemeinschaft nutzte, die das Individuum in seiner Freiheit verletzten. Karl Marx schrieb sowohl über Proudhon als auch über Stirner geifernde Verrisse (und übernahm stillschweigend diejenigen ihrer Ideen, die ihm in den Kram passten). Am schärfsten waren jedoch seine Auseinandersetzungen mit Michail Bakunin (1814–1876), den er als Konkurrent in der ideologischen Führung der Internationalen Arbeiter-Assoziation („Erste Internationale“) sah. Marx wollte eine politische Revolution, also die Macht des Staates übernehmen und mit staatlichen Mitteln (Polizei, Militär) den Sozialismus einführen – die Freiheit entstünde dann von

Unterdrückungsmechanismen), die die Freiheit vernichtet, weshalb der Staat aus anarchistischer Sicht (und in kantischen Begriffen) immer despotisch ist.

[9] Es soll hier nicht verschwiegen werden, dass Proudhon zugleich ein ekliger Frauenfeind und Antisemit war. Seine Gedanken stehen erst am Anfang des anarchistischen Diskurses, und er konnte oder wollte noch nicht erkennen, wie vielfältig die Herrschaftsmechanismen sind, die bekämpft werden müssen.

[10] Siehe Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (1844). Studienausgabe, hrsg. und mit einem Nachwort sowie Annotationen von Bernd Kast, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016.

alleine. Bakunin hingegen wollte eine soziale Revolution, also gleich den Staat, die Religion, den Kapitalismus und alle Formen der Expertokratie zerschlagen, da er von der Eroberung der staatlichen Macht die Korruption der Revolutionäre und somit Unfreiheit erwartete – damit sollte er Recht behalten. Bakunin war Barrikadenkämpfer und Verschwörer und ständig auf der Flucht; er verbreitete dabei die Idee des kollektivistischen Anarchismus in weiten Teilen Europas. Berüchtigt wurde er wegen seiner kurzen Zusammenarbeit mit einem Verbrecher, der in seinem Namen einen sehr blutrünstigen *Revolutionären Katechismus* verfasste: Sergeij Netschajew.[11] Aus der Kombination von Bakunins wildem Bart und Netschajews simpler und falscher Idee, durch Ermordung von Staatsoberhäuptern könne man Freiheit erlangen, entstand ein bis heute weit verbreitetes Zerrbild des Anarchisten als Bombenleger und Attentäter.[12]

Dabei ist nicht das Zerstören, sondern das Aufbauen die Stärke der Anarchist_innen. Pjotr Kropotkin (1842–1921) bewies in seiner wissenschaftlichen Schrift von der *Gegenseitigen Hilfe* (1902)[13], dass die tierische und menschliche Natur nicht durch Konkurrenz und Brutalität erklärt werden kann (wie das in den politischen Ideologien, in der Ökonomie und in der Biologie propagiert wurde, z. T. bis heute). Er verband Evolution mit

[11] Siehe Michael Bakunin und Sergeij Netschajew: *„Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?" Eine Debatte über Ethik und Moral der Revolutionäre und den „Revolutionären Katechismus"*, hrsg. von Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2014.

[12] Tatsächlich wurde eine Reihe von Attentaten durch (zumindest angebliche) Anarchisten verübt. Erfolgreich ermordet wurden: 1894 frz. Staatspräsident Marie François Sadi Carnot, 1897 span. Regierungspräsident Antonio Cánovas del Castillo, 1898 Elisabeth von Österreich-Ungarn („Kaiserin Sisi"), 1900 ital. König Umberto I., 1901 US-Präsident William McKinley, 1912 span. Premierminister José Canalejas y Méndez, 1913 griech. König Georg I. Das Attentat auf Zar Alexander II. (1881) wurde nicht von Anarchisten (sondern radikalen Demokraten) verübt, fand aber Zustimmung beim Anarchisten John Most. Kein einziges der Attentate führte auch nur ein Ziel des Anarchismus herbei. Der Terrorismus gehörte immer zu einer Minderheitenrichtung im Anarchismus, auch wenn er zur Karikatur stark beigetragen hat. Insgesamt wurden noch deutlich mehr Personen von Anarchist_innen getötet, was aber in Relation zu der zigtausendfach höheren Zahl von Menschen gestellt werden muss, die von Regierungen getötet wurden.

[13] Peter Kropotkin: *Mutual Aid. A Factor of Evolution,* London: Heinemann 1902; dt. Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung,* Leipzig: Theod. Thomas, 1904; diverse Neuauflagen, zuletzt unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt,* Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2021.

Revolution und gilt bis heute als einer der stärksten anarchistischen Theoretiker. Wirtschaftlich setzte er auf den Kommunismus, der sich allerdings in eine politische Dezentralisation einfügen müsse. Davon wurden viele spätere Anarchist_innen beeinflusst – Emma Goldman, Murray Bookchin, Peter Seyferth . . . In Deutschland wurde der Anarchismus vom Kropotkin-Übersetzer Gustav Landauer besonders geprägt. Landauer war einer der Revolutionäre, die in München 1918–19 die Räterepublik aufzubauen versuchten; auch in anderen Städten (seltener auf dem Land) waren linksradikale und anarchistische Alternativen zur Monarchie attraktiv für die Massen. Allerdings gab es auch großen Rückhalt für die konservativen und bald auch faschistischen Kräfte; Landauer wurde ermordet, die anarchistisch angehauchten Räterepubliken erst durch den Parlamentarismus, dann durch Diktatur ersetzt.[14] Die Nazizeit überlebten nur die wenigsten Anarchist_innen, so dass nach 1945 in Deutschland nur wenig Anarchie blühte. Diese Schwäche konnte erst durch das Auftauchen des sogenannten „Neo-Anarchismus" überwunden werden, der im Zuge der Radikalisierung der Studentenbewegung Ende der 1960er Jahre entstand.[15]

Um das zwiespältige Verhältnis von Punk und Anarchismus zu verstehen, muss betont werden, dass die alten und die neuen Anarchist_innen eigentlich nur „gegenseitiges Nicht- und Missverstehen" füreinander hatten: „Die Alt-Anarchisten konnten den Lebensstilbruch der Neo-Anarchisten nicht nachvollziehen; die Neo-Anarchisten beklagten Unbeweglichkeit und ‚Antikommunismus' der Alt-Anarchisten."[16] Die neuen Anarchist_innen waren einerseits durch die Neue Linke beeinflusst, andererseits grenzten sie sich von ihr ab[17] und erfanden dadurch tatsächlich etwas Neues, in dem kulturelle Ausdrucksformen eine wichtige Rolle spielten. In Frankreich waren die Situationisten um Guy Debord und Raoul Vaneigem schon berüchtigt für ihre unorthodox-marxistischen Analysen der „Gesellschaft des Spektakels";

[14] Der Kapp-Putsch 1920 war ein früher Versuch, die Weimarer Republik durch eine Diktatur zu ersetzen. Er scheiterte an einem Generalstreik, an dem in zentraler Rolle die anarchosyndikalistischen Gewerkschaften beteiligt waren, in denen sich bis zu 150.000 Arbeiter_innen organisierten.

[15] Hans Jürgen Degen: *„Die Wiederkehr der Anarchisten". Anarchistische Versuche 1945–1970,* Lich: Edition AV, 2009, S. 303

[16] Ebd., S. 311.

[17] Ebd., S. 316-317.

eine rein materialistische Kapitalismusanalyse greife zu kurz, und überhaupt sei der Kapitalismus sehr beweglich: er könne ja auch Che-Guevara-Poster zur profitträchtigen Ware machen. Jeder Widerstand kann kommodifiziert werden, doch umgekehrt kann man auch alle Produkte des Kapitalismus entwenden und einer neuen Verwendung zufügen. Diese Sichtweise liest sich wie eine philosophische Begründung des Schnipsel-Layouts der späteren Punkfanzines und Plattencover. Und tatsächlich war Malcom McLaren zuerst ein Situationist, bevor er in New York die dort entstehende Punkmusik kennenlernte und schließlich in London die SEX PISTOLS designte. Wenn schon nicht inhaltlich, so sind die PISTOLS doch optisch ein Kind der damals neuesten Wendung im anarchistischen Diskurs gewesen. Auf diesem Weg kam ein neuer Stil auch in den deutschen Anarchismus.

Das lässt sich am anschaulichsten anhand der zeitgenössischen anarchistischen Veröffentlichungen zeigen. Die seit 1972 erscheinende *graswurzelrevolution,* die seit 1976 erscheinende *radikal* und die seit 1977 erscheinende *direkte aktion* spielten zwar alle im Titel mit Kleinschreibung, bedienten sich aber eines professionellen bis langweiligen Zeitungs-Layouts („Bleiwüste"), das schon in den meisten anarchistischen Publikationen davor üblich war.[18] Der *Schwarze Faden* hingegen, der ab 1980 erschien, verzichtete anfangs auf ein gesetztes Schriftbild[19] und wirkte daher wie ein Punkfanzine; erst später entstand typographisches Wissen (so ging es mir auch mit dem *AbArt Magazin,* das am Schluss mit QuarkXPress erzeugt wurde, während am Anfang noch Schere und Kleber zum Einsatz kamen). Es folgten zahlreiche weitere kleine Hefte, die auch direkt auf Punk eingingen. Selbst das schon seit 1973 erscheinende Münchener *Blatt* wurde immer punkiger. Die Flugschrift *Geist der Freiheit* etwa begründete die eigene Optik wie folgt:

„Die Aufmachung entsprach dem D.I.Y.-Prinzip: schnipsel – bäbbs – ab in den Kopierer und dann das ‚Produkt' kostenlos unter die Leuts bringen. Zum

[18] Ausnahmen gab es während der NS-Zeit, als keine Druckmaschinen zur Verfügung standen und daher Schreibmaschine und Handschrift eingesetzt wurden. Ein ähnliches Bild bieten die anarchistischen Veröffentlichungen in der DDR. Viele Beispiele finden sich in Bernd Drücke: *Zwischen Schreibtisch und Straßenschlacht? Anarchismus und libertäre Presse in Ost- und Westdeutschland,* Ulm: Klemm & Oelschläger, 1998.

[19] Siehe ebd., S. 205

einen sollte dadurch unsere Nähe zur Subkultur (Punk / HC – DADA LEBT!) dokumentiert werden, zum anderen sollte dies als Anstoß zum Nachahmen verstanden werden: Seht her – so einfach ist es, eine linksradikale Zeitung zu machen!“[20]

Seit geraumer Zeit also gibt es stilistische Überschneidungen zwischen Punk und Anarchismus. Dies hat zu einigen fruchtbaren Erweiterungen der Herrschaftskritik geführt, aber auch dem eh schon stigmatisierten Anarchismus[21] eine weitere „Hässlichkeit“ hinzugefügt, womit keineswegs alle Anarchist_innen glücklich waren. Im folgenden werde ich den Fokus auf die Hässlichkeiten richten, die ich selbst als aktives (und sich anarchistisch bezeichnendes) Mitglied der Punkszene gesehen und produziert habe.

Ich und Punk und Anarchie, aber hauptsächlich ich

Die Geschichte des Punk wird üblicherweise aus der Ich-Perspektive erzählt. Dafür lassen sich auch anarchistische Begründungen finden: In den recht heftigen Auseinandersetzungen in der Autonomen-Szene etwa hat es sich herausgestellt, dass es hilfreicher ist, wenn jeder in der internen Diskussion (z. B. über Sexismus, Mackertum, Gewalt und Tiere essen) nur von seinen eigenen Ansichten und Gefühlen spricht, anstatt im Namen von anderen Behauptungen aufzustellen. So verhindert man Repräsentation und kann alle direkt zu Wort kommen lassen; außerdem wird so sichergestellt, dass keiner die informelle Macht über andere an sich reißt. Für das, was Anna und Arthur[22] denken, ist niemand ein größerer Experte als Anna und Arthur selbst. Das haben die Autonomen spätestens in den 1990er Jahren

[20] Zitiert nach ebd., S. 231.

[21] Nur ein Beispiel: Der *SPIEGEL* verwendete in den 1970er Jahren das Wort „Anarchist“ synonym mit „Terrorist“, machte somit die leninistische (und damit entschieden anti-anarchistische) RAF zu einer „Anarchistenbande“. Und selbst 30 Jahre später, als der *SPIEGEL* (wie die *FAZ*) auch mal wohlwollend über die Thesen des Anarchisten David Graeber berichtete, entblödete er sich nicht, diejenigen Mitarbeiter des Bundesverfassungsschutzes, die sich an Vertuschungen im NSU-Skandal beteiligt hatten, als „Anarchos im Amt“ zu bezeichnen (*SPIEGEL,* Nr. 30 vom 23.07.2012, S. 22).

[22] Mit Anna und Arthur sind einfach alle Autonomen bzw. linksradikalen Aktivist_innen gemeint.

herausgefunden. Die Punk-Historien, die die Ich-Perspektive durchhalten, sind inzwischen recht zahlreich. Ich habe Leg McNeils *Please Kill Me*[23], Ian Glaspers *The Day The Country Died*[24], Helge Schreibers *Network of Friends*[25] und die *Punk in München*-Reihe des *Kruzefix*-Fanzines[26] herangezogen und muss sagen: diese Bücher sind nicht viel mehr als Stoffsammlungen. Der Aufbau ist immer derselbe. Es gibt ein paar Themen und der Herausgeber interviewt eine große Anzahl von Veteranen zu diesen Themen, nach denen er dann das Buch gliedert. Mehr Gliederung gibt es nicht, Chaos scheint die angemessene Ordnung zu sein.[27]

Entsprechend schwer ist es, die Anarchie aus der Punkhistorie zu filtern. McNeils Buch kennt ein Kapitel über „Anarchy in the USA", doch geht es dabei nicht um Anarchismus, sondern um skurrile Anekdoten von der Tour, die die SEX PISTOLS zerstört hat. So interessant es auch sein mag, dass Sid Vicious angeblich irgendeinem Groupie ins Maul geschissen hat[28] – man lernt nichts über Anarchismus. Überhaupt geht es McNeil mehr um sich selbst: wie super er war, als er das *PUNK!*-Magazin erfunden und Debbie Harry fotografiert und alle Größen gekannt hat. Szenefremden mag das arrogant und großkotzig vorkommen, aber so sind die Punktypen halt. Ich auch. Punk und Anarchie, das ist meine Geschichte. Nicht weil sie mir gehört, sondern weil ich sie erzähle.

---

23 Legs McNeil and Gillian McCain: *Please Kill Me. The Uncensored Oral History of Punk,* London u.a.: Penguin Books, 1997.

24 Ian Glasper: *The Day the Country Died. A History of Anarcho Punk 1980–1984,* London: Cherry Red Books, 2006.

25 Helge Schreiber: *Network of Friends. Hardcore-Punk der 80er Jahre in Europa,* Duisburg: Salon Alter Hammer, 2011.

26 Die frühen Ausgaben dieses Fanzines sind leider vergriffen; in ähnlichem Stil hat die *Kruzefix*-Crew die noch erhältliche DVD *Mir san dageng! Punk in München* produziert. Auch zu Glasper: *The Day the Country Died,* a. a. O. (vgl. Anm. 24), gibt es eine DVD, und zu Schreiber: *Network of Friends,* a. a. O. (vgl. Anm. 25), eine CD.

27 Glasper, *The Day the Country Died,* a. a. O. (vgl. Anm. 24), weicht etwas von diesem Muster ab: Statt nach Themen gliedert er sein Buch erst nach Regionen und dann nach Bands; und anders als seine Kollegen schreibt er auch gelegentlich einen eigenen Absatz in die Kapitel, so dass die vielen Narrationen der Zeitzeugen nicht ganz so unverbunden beieinander stehen wie sonst üblich.

28 McNeil and McCain: *Please Kill Me,* a. a. O. (vgl. Anm. 23), p. 329.

Ich war mal katholisch und Heavy-Metal-Fan. Das ging einige Zeit gut, aber eben nicht für immer. Heavy Metal ist nicht unbedingt mit einer bestimmten Ideologie verbunden, tendiert aber zum Satanismus, der nur zu 50 % mit dem Katholizismus kompatibel ist. Anbetung eines transzendenten Wüterichs, sakrales Kerzenlicht und Unterwerfung unter beknackte Dogmen, das haben beide gemein. So wurde ich auch Satanist. Aber nur für einen knappen Monat, denn dann merkte ich, dass sich gar nichts verändert hatte und ich ja immer noch ein Würmchen war. Dann lieber Atheist. Und Anarchist. Das gehört zusammen. Habe ich auch vom Heavy Metal gelernt: MEGADETHs „Anarchy in the USA". Das war keine Vertonung des McNeil-Kapitels, sondern eine Coverversion des SEX-PISTOLS-Hits, den ich erst später entdeckte. Aber plötzlich hat alles zusammengepasst: Ich bin niemandem unterworfen, weder Gott noch Teufel noch meinen Eltern oder den anderen Erwachsenen und schon gleich gar nicht Autoritäten wie den Pfaffen, Bullen oder Lehrern.

Aufzuhören brav zu sein, war keine leichte Aufgabe, aber Musik hat geholfen. Freunde schenkten und schickten mir Platten und Kassetten mit Punk und Hardcore und Crust und vergleichbarem. Und ich fing an, radikale Literatur zu lesen. Aber damals fand ich Bakunins *Gott und der Staat*[29] viel zu verworren und die Dutschke-Schriften total enttäuschend. Das hatte irgendwie nichts mit mir zu tun. Viel wichtiger für mein Erwachen als erwachsener Mensch, also als Anarchist, waren Punksongs. Den Weg bereitet haben die Deutschpunk Kampflieder, natürlich mit den unzensierten SLIME-Klassikern „Polizei SA SS" und „Wir wollen keine Bullenschweine". Und ziemlich schnell kam CRASS. Diese Band hat alles geändert. Alles. Persönlich habe ich Steve Ignorant erst 2010 getroffen, nach einem Konzert seiner „The Last Supper"-Tour, und ich war zu betrunken, um richtig mit ihm zu reden. Einerseits war das gar nicht nötig, er weiß eh, wie inspirierend er für unzählige Junganarchist_innen war. Andererseits liegt da auch der Hund der Punk-Anarchie begraben: Man will den Staat zerstören, macht sich aber selbst kaputt.[30] CRASS bekräftigte und begleitete mich dabei, ein

[29] Michael Bakunin: *Gott und der Staat* (1882), in: Ders.: *Gesammelte Werke,* Bd. I, Berlin: Verlag „Der Syndikalist", 1921, S. 94-199 (online).

[30] Diesen Aspekt kann ich im Rahmen dieses Artikels nicht behandeln. Aber ich möchte auf eine Richtung unter den vielen Untergruppen des Punk verweisen, die zumindest das Potential

Anarchist zu werden. Der häufig geäußerte Vorwurf, Anarcho-Punk-Bands predigten die Anarchie nur den bereits zu ihr Konvertierten, krankt daran, dass die ja irgendwer mal konvertiert haben muss. CRASS ist für sehr viele Punks von besonders wirkungsvollem Einfluss gewesen. Für die Öffentlichkeit waren Punk und Anarchie wegen der SEX PISTOLS miteinander verbunden, weil die SEX PISTOLS im Fernsehen fluchten und Popel aßen. Für die Anarcho-Punks war CRASS die wichtigste Band. Hunderte weitere folgten.

Doch das ist noch nicht einmal die halbe Wahrheit. Man kann nicht nur mit CRASS in die politische Punk-Sozialisation einsteigen. Andere Punkbands erzählen in ihren Lyrics andere Geschichten und werben für andere Ideologien. So höre ich mir auch gerne OHL (Abkürzung für „Oberste Heeresleitung") an und erwische mich gelegentlich dabei, wie ich deren „Nieder nieder nieder / nieder mit dem Warschauer Pakt" singe. Anarchisten haben sehr früh und sehr deutlich die Sowjetunion und ihre Innen- und Außenpolitik kritisiert.[31] Doch OHLs Kommunismuskritik ist nicht anarchistisch, das Punk-Fanzine PLASTIC BOMB bezeichnet OHL als „CDU-Punks"[32].

Noch ideologisch fadenscheiniger sind die in mancher Hinsicht grandiosen, andererseits aber auch nicht zu tolerierenden COTZBROCKEN. Super ist deren Song „Das wahre Leben", der in den späten 1990er Jahren sehr populär wurde, da der Text zum APPD-Slogan wurde: „Saufen, saufen, jeden Tag nur saufen!" Man kann sich auch noch zynisch über „Hurra der Papst ist tot, es lebe Mehmet Ali Agca" freuen. Auf derselben Platte befinden sich aber auch textliche Kackwürste wie „Niemand hat die Gefahr

---

zu positiver, emanzipatorischer Nüchternheit hat: Straight Edge. Wie im Punk überhaupt, so gibt es auch hier völlig beknackte Entwicklungen hin zu Gewalt und Autoritarismus, z. B. bei der Band VEGAN REICH, aber die anarchistischen Möglichkeiten dieser Szene sind beachtlich, wie Gabriel Kuhn in einem Sammelband zeigt; siehe: *Sober Living for the Revolution. Hardcore Punk, Straight Edge, and Radical Politics,* edited by Gabriel Kuhn, Oakland, CA: PM Press, 2010.

[31] Der klassische Text dazu ist Emma Goldman: *My Disillusionment in Russia,* New York: Doubleday, Page & Co, 1923 (online) u. Dies.: *My Further Disillusionment in Russia,* Garden City, NY: Doubleday, Page & Co, 1924 (online).

[32] In mehreren Print-Ausgaben; Online z. B. bei der Ankündigung eines neuen Studioalbums (online).

erkannt / Bald ist Deutschland in Türkenhand“ und „RAF verbünde dich mit dem rechten Kern / Dann geht in Deutschland auf der Terrorstern“.[33] Welche Songs man als erstes hört ist kontingent. Man kann über Punk zum totalen Deppen, sogar zum Nazi werden. Punk kann und darf zwar mit Nazi-Symbolik spielen. Sid Vicious mit Hakenkreuz-T-Shirt im New Yorker Chelsea-Hotel ist eine super-schockierende Optik und daher super. Dieses Bild trug ich monatelang als Button auf meiner Lederjacke, auch bei Antifa-Demos. Sid Vicious war ein Fixer und Mörder, aber er war kein Nazi.[34] Trotzdem gibt es rechts-affinen Punk – und das nicht nur in der Frühzeit der Bewegung, sondern auch ab den 2000er Jahren, als sich die „Conservative Punks“ in den USA für den Krieg und die Unfreiheitsmaßnahmen des zweiten Bush-Regimes aussprachen. Beispielhaft für die politische Zwiespältigkeit des Punk waren die RAMONES: Joey Ramone war ein gemäßigter Linker[35], Johnny Ramone ein Konservativer[36]. Zum weitverbreiteten Slogan „Punx not dead“[37] kam bald ein (weit weniger verbreiteter, aber doch bemerkbarer) Slogan „Punx not red“. Was man wohl mit Sicherheit sagen kann ist: Punk ist nicht ganz sauber.

---

[33] Dem Lied „Hey Punk“ zufolge soll man Anarchisten ins Gesicht spucken, und „Kiffer“ soll man nach dem gleichnamigen Song kaputtschlagen – usw.

[34] Noch deutlicher zeigt sich das etwa bei den SADO SLUTS ON SMACK, die mit Songtiteln wie „Miss Auschwitz ’43“ oder „Concentration Camp Rock“ (mit dem Singalong „Sieg Heil! Sieg Heil!“) provozieren. Dass der Sänger mit diesen Liedern (zumindest angeblich) den KZ-Tod seiner jüdischen Großeltern verarbeitet, befreit diese Songs vom Verdacht, nazistisch gemeint zu sein. Andererseits kann das Spiel mit Nazi-Symbolik auch zu tatsächlicher Identifikation führen, wie das wohl bei den CHILD MOLESTERS (*The Legendary Brown Album*) oder den späteren ANAL CUNT der Fall ist.

[35] Im US-amerikanischen Sprachgebrauch war Joey ein Liberaler; in Deutschland hätte man ihn Sozialdemokrat genannt. Mit Sozialdemokratie ist hier das gemeint, was die SPD vor sehr sehr langer Zeit vertrat (jetzt ist sie im europäischen Sinne eine liberale, also eine kapitalistische Partei) und jetzt höchsten von der Partei Die Linke vertreten wird.

[36] Konservativ bedeutet hier Anhänger der Regierungen Reagan und Bush Jr., also zwei der radikalsten Einführer und Konsolidierer des Neoliberalismus.

[37] „Punks not dead“ war der Titel der ersten EXPLOITED-Platte 1981 und sollte bekräftigen, dass Punk nicht nur eine Modeerscheinung der späten 1970er Jahre war (SEX PISTOLS, THE CLASH, JAM etc.). Ironischerweise befand sich schon auf dem ersten CRASS-Album (*The Feeding of the 5000,* 1978) der Song „Punk is dead“, in dem Punk als Pop-Kommerz kritisiert wurde. 2008 erschien ein ausführliches Tourvideo der Band CLUSTER BOMB UNIT, das unter dem Titel „Pang Nat Det“ von der sehr lebendigen DIY-Punk-Szene in Indonesien berichtete.

Weder Anarchist noch Archist wird man automatisch dadurch, dass man sich in der Jugend oder Adoleszenz zum Punk entscheidet oder verführen lässt. Dennoch ist festzuhalten, dass zu Punk Widerspruch, Widerständigkeit, Hässlichkeit, Abweichung und Devianz gehören. Wenn auch die „normalisierende" Wirkung der Punk-Szene, die sich in stabilen Kleidungs-, Frisuren- und Verhaltenscodes zeigt, nicht geleugnet werden kann, so unterscheidet sich Punk von anderen Subkulturen doch dadurch, dass das Selbst-Machen viel verbreiteter ist und sogar zu den ideologischen Kernelementen gehört. Selbst-Machen (D.I.Y.) ist nicht notwendigerweise, aber bei den Punks tendenziell mit Selbstbestimmung und Selbstregierung, sogar Selbstgesetzgebung („Autonomie") verbunden. Mir liegen keinerlei Zahlen vor und ich werde auch ganz bestimmt keine recherchieren oder erzeugen. Ich berichte von meinen ehrlichen Versuchen, meine kulturellen und identitären Präferenzen mit Anarchismus zu verbinden. Dies ist eine beschränkte Perspektive, die aber ihr Korrektiv in der Verbundenheit mit Gleichgesinnten und Gleichgescheiterten sowie im Kontrast zu konsequenteren Anarcho-Punks findet.

Die Suche nach anarchistischer Message in der Musik behandle ich im übernächsten Unterkapitel. Jetzt geht es um meine tatsächlichen Aktivitäten. In ästhetischer Hinsicht gehört dazu die Ablehnung der bürgerlichen „Normalität", die sich am leichtesten durch Frisuren[38] und Kleidung ausdrücken ließ, die mit Edding, Sprühlack und Tipp-Ex beschriftet wurde (an prominenter Stelle prangte selbstverständlich das Ⓐ). Aber wie sah es mit der Politik jenseits von reiner Symbolik aus? Demonstrationen der (gemäßigten wie autonomen) Antifa habe ich als „Mitläufer" absolviert. Selbst aktiv wurde ich in einer spezifischen politischen Punk-Organisation, der Anarchistischen Pogo-Partei Deutschlands (APPD). Als eines der führenden Mitglieder dieser Kaderpartei (1998–2000 „Verweser", also Vorsitzender des Landesverbandes Bayern) kann ich berichten, dass die Entscheidungsstrukturen in dieser Partei nicht nur den anspruchsvollen Konsensverfahren

[38] Ich habe es nachgerechnet: über 200 Monate lang ging ich nicht zum Friseur; Freundin, Freunde und ich selbst schnitten und färbten mir sieben Jahre lang Irokesenschnitt in allen Neonfarben des Regenbogens, dann mehrere Jahre wechselnd Leopardenmuster und Pyramidenstacheln, schließlich (bereits in die Universitätslehre eingebunden) Glatze mit hinten Dreads (also Crust-Style).

anarchistischer Bezugsgruppen nicht gerecht wurden, sondern nicht einmal die repräsentativ-demokratischen, also nicht-anarchistischen Vorschriften des Bundesparteiengesetzes mehr als rein formal einhielten. Wir waren einfach eine ganz normale Partei, von der Größe und Haarfarbe abgesehen. Die oben bestimmten, die unten folgten (in unserem Falle grölend).[39] Mehrere inhaltliche und personelle Entscheidungen wurden erst getroffen, nachdem den Delegierten bzw. Mitgliedern (bei Vollversammlungen) große Mengen Alkohol ausgeschenkt wurden. Dazu kamen formal und legal zwar korrekte, in der Praxis aber Mitbestimmung behindernde Abstimmungsregeln (Mehrheitsregeln sowie Agenda-Setting durch die Führung). Ich kann sagen, dass ich so gut wie alle[40] von mir gewünschten Punkte demokratisch legitimiert bekam, unabhängig von den ursprünglichen Wünschen der anwesenden Kamernossen[41]. Es gab also sowohl offizielle wie inoffizielle Hierarchiestrukturen.

Die APPD war bei weitem nicht die einzige politische Aktion von Punks, aber sie prägte mich und eine ganze Generation von Punks – und wurde dazu in allen Medien der Bundesrepublik wahrgenommen. Ihrem Selbstverständnis nach war diese Partei (entgegen dem ersten Wort des Namens) nicht anarchistisch. Das ist kein Einzelfall für das, was ich im Punk erlebt und gemacht habe.

---

[39] Ich sollte fairerweise erwähnen, dass sich unter den Parteimitgliedern tatsächlich einige gestandene Anarchist_innen befanden, die da mitspielten, weil sie es für eine performative Kritik am System der Repräsentation hielten. Undemokratisch zu sein, war für sie – und zur Hälfte auch für mich – eine anarchistische Aktion. Zur anderen Hälfte aber hatte ich schlicht Macht, und das verlieh mir das Gefühl, wichtig und bestimmend zu sein. Jede_r sollte sich so fühlen, nur halt nicht auf Kosten anderer!

[40] Ich erinnere mich an eine Ausnahme: im Sommer 1999 schafften es die in Überzahl beim Parteitag in Ulm anwesenden fränkischen Delegierten, „Nürnberg wird Bundeshauptstadt“ als neuen Programmpunkt des Landesverbandes gegen meinen Willen durchzusetzen.

[41] So lautete die Bezeichnung für Parteimitglieder. Dieser Name mischt „Kamerad“ und „Genosse“; diese Mischung aus rechten und linken Begriffen war typisch für die mehr auf Provokation als auf Herrschaftsfreiheit gerichtete symbolische Politik der APPD. In dieselbe Kerbe schlugen meine Verkleidungen, die z. B. im Parteivideo *Nie wieder Arbeit!* zu sehen sind: einmal mit langem Ledermantel, roter Armbinde mit weißem Kreis (darin das „Balkanium“, das verdächtig dem Logo des *V* wie *Vendetta*-Superhelden gleicht) und großer roter Fahne oder ein den Roten Khmer nachempfundenes Outfit, das ich etwa während der Straßenschlacht bei Pinneberg trug.

Zu den zentralen Feinden des Anarchismus gehört der Kapitalismus. Anarchistische Aktionen und Haltungen müssen Ziel und Mittel miteinander verbinden. Das bedeutet konkret, dass sich Punks dem Kapitalismus entziehen und ihn bekämpfen müssen, wollen sie anarchistisch sein. Zugleich „darf Punk alles" (wie ich und viele meiner Freunde meinten), und Widersprüchlichkeit wurde nicht als Problem empfunden. So neigte ich beispielsweise dazu, Punkprojekte durch Gewerbescheine gleichzeitig zu konsolidieren und zu zerstören. Zuerst ein Fanzine (*AbArt Magazin*), das von 1995 bis 1997 gerade mal vier Ausgaben schaffte, und dann eine eigene Biermarke (Pogorausch), die von 2004 bis 2012 existierte. Fanzines werden eigentlich völlig formlos produziert, solange sie kopierte Broschüren mit winziger Auflage sind. Die erste Ausgabe erfüllte alle Punkideale und verletzte auch das Bayerische Pressegesetz, weil kein „V.i.S.d.P." angegeben war (nur eine „Postlagernd"-Adresse). Doch schon ab der zweiten Ausgabe hatten mein Kommilitone (also Mitstreiter) Onkel Ätzgurk und ich keinen Bock mehr, die Platten selbst zu kaufen, die wir reviewten,[42] und wir mussten den Verkaufspreis senken, was aber wegen der Kopierkosten nicht ging. Also meldeten wir ein Gewerbe an, um echter Geschäftspartner für Anzeigenkunden und Promo-Agenturen zu werden. So wurde ich Verleger.[43] Die letzte Ausgabe stellten wir sogar auf der POPKOMM 1997 in Köln vor, wo wir mit zahlreichen anderen Fanzines gemeinsam einen Messestand mieteten (und beutelweise Gratis-CDs und Freibier erbeuteten). Profit machte unsere GbR erst in späteren Jahren, als es schon längst kein *AbArt Magazin* mehr gab; Onkel Ätzgurk verfasste Moderationstexte für MTV und ich war

[42] Stattdessen ließen wir uns bemustern, waren weniger sauer über schlechte Platten und lobten auch das Mittelmaß, wodurch wir Huren der Werbung wurden.

[43] Diesen Beruf gab ich auch beim Landeswahlleiter 1998 an, denn die APPD wollte asozial wirken und entsprechende Berufe auf ihren Listen haben. Am besten Arbeitslose, und immer noch besser Selbstständige als ausgerechnet Studenten, denn in der Parteihymne hieß es „Inteleller Studischeiß wird ganz schnell verstummen / Wir werden das deutsche Volk total zurückverdummen." Die vor Abstimmungen üblichen Manipulationen (bei Bundestagswahlen erfüllen Wahlwerbung und Wahlversprechen diese Aufgabe, innerhalb der Partei setzte ich auf emotional besetzte Reden und bewusstseinsverengende Getränke) führten nur teilweise zu den gewünschten Ergebnissen (der Wahlzettel war ein Erfolg, das Wahlergebnis nicht; beides ist dokumentiert in *Begegnungen 9. Geschichte, Sozialkunde, Erdkunde,* hrsg. von Ambros Brucker und Karl Filser, München: Oldenbourg Schulbuchverlag, 1999, S. 60-61 – jedenfalls waren sie ganz und gar nicht anarchistisch.

Freelancer bei einer Internetfirma (Quality Assurance und Programmierung), und wir rechneten unsere Honorare über die Firma ab (so dass niemand merkte, dass wir je nur einen Kunden hatten und somit nur scheinselbständig waren).[44] Obwohl das Punkfanzine selbst mehr Kosten als Einnahmen verursachte, habe ich es zumindest offiziell als kommerzielles Produkt gemacht. Genauso war es mit Pogorausch und dem „Prallen Pils". Mit ein paar ehemaligen APPD-Mitgliedern wollte ich weiterhin lustige Politik machen, und so kam uns die Idee, Flugblätter auf Bierdosen zu drucken, um das Interesse daran zu steigern. Wir gründeten eine Firma, um Verhandlungen mit Brauereien aufnehmen zu können. Auf Dosen verzichteten wir schnell (nicht aus ökologischen, sondern aus ökonomischen Gründen); die Flaschen und Etiketten und Kästen, die wir schließlich hatten, mussten wir mit großer Mühe in ganz Deutschland ausliefern und dabei immer auf Rentabilität achten. Damit waren wir nicht nur nach außen ein kommerzieller Betrieb, sondern auch nach innen ausbeuterisch (denn die ganze Arbeit blieb im Grunde bei einem hängen, und das war nicht ich). Kommerziell sein, heißt dabei nicht: kommerziell erfolgreich sein. Nach fast acht Jahren Verlustgeschäft gaben wir die Firma Anfang 2012 wieder auf.

Meine politischen und wirtschaftlichen Punk-Aktionen waren also allesamt nicht radikal, antikapitalistisch oder anarchistisch. Dennoch bekam ich viel Anerkennung dafür und bin jetzt sozusagen Teil eines Mythos der heutigen Punkszene (auch wenn ich den Jungspunden selbstverständlich nicht bekannt bin). Es wäre aber grundfalsch, das auf die ganze deutsche Punkszene zu verallgemeinern. Jede meiner Tätigkeiten wurde auch von Punks kritisiert: das Fanzine zu teuer und künstlerisch, die Partei zu kryptofaschistisch und kommerziell, das Bier zu unpolitisch und ökoschädlich. Und dann gehörte ich auch noch dem Flexhead-Orden an, einer geheimnisumwitterten Truppe von rocker-ähnlichen Schlägertypen, die in den 80er Jahren in München Jagd auf Skinheads machte, von den Anarchos aber als zu machohaft kritisiert wurde.[45] Diese Angriffe haben mich immer besonders

---

[44] Hoffentlich ist diese Regelverletzung inzwischen verjährt, ich plaudere das einfach so aus . . .

[45] Ich wurde allerdings erst 1997 Novize und 2004 Vollmitglied, und das auch nur, weil die Aufnahme eines Schwächlings wie mir einerseits andere Flexheads verstörte (wenn man so will, war das ein Machtbeweis des Hochmeisters Mike Baron von Lichtindenstein) und andererseits

getroffen, weil ich wusste, dass sie treffend waren. Eigentlich hatte ich anarchistischere Ambitionen, doch mit meinen persönlichen Punk-Erfahrungen war ich in ein Fahrwasser geraten, das Provokation, Hässlichkeit, Rausch, Arroganz, Trotz und Style für so wichtig erscheinen ließ, dass mir viele anarchistische Aktions- und Kommunikationsformen zu freundlich, zu friedlich, ja zu „hippie" waren.

So wie mir mag es vielen gegangen sein, die eigentlich höchst wirkungsvolle und damit gefährliche Anarchist_innen hätten werden können. Vielen anderen aber ging es anders. Diese Leute waren überhaupt der Grund, weshalb Punk nicht nur im ästhetischen Bereich als Gefahr aufgefasst wurden; in Abgrenzung von zwielichtigen und käuflichen Punks wie (groß und bekannt) den SEX PISTOLS oder (klein und unbekannt) Leuten wie mir, fingen sie an „to Make Punk A Threat Again" (so das Motto des Kollektivs/Fanzines *Profane Existence*). Darauf werde ich im folgenden Unterkapitel eingehen, bevor ich wenigstens eine anarchismuskompatible Aktion darstelle, an der ich beteiligt war, und anschließend einen Überblick über Anarchismus in Punk-Texten versuche.

Wir können auch anders: Anarcho-Punk

Leider habe ich viel weniger Ahnung von dem, was die wahren Anarcho-Punks machen, als von meinen eigenen Aktionen. Daher müsste ich hier vom Hörensagen berichten, was mir aber nicht angemessen zu sein scheint. Ich kann also nur auf die Beispiele verweisen, die mich dazu brachten, so harsche Kritik an mir zu üben. Ich fange mit der zentralen politischen Forderung an, mit der man meine Person in der Öffentlichkeit lange verband: der Befreiung vom Joch der Lohnarbeit. Mit der APPD hatte ich gefordert, dass die Regierung (der ich angehören wollte) ein großzügiges bedingungsloses Grundeinkommen („Jugendrente") einführt. Andere sollten für meinen

die Flexhead-Gruppe in ein etwas anderes Licht stellte. Ich wurde zu einer Zeit aufgenommen, als die ursprünglichen Flexheads keine Gewalttaten mehr begingen. Dennoch hatten die Abzeichen auch Jahrzehnte später noch die elitäre und auch mannhafte Ausstrahlung wie zu Beginn, als sich einige Münchner Irokesen-Nietenkaiser von den verweichlichten anarchistischen Punks (und Hardcores mit Chucks) distanzierten und sich als Monarchisten, als Adlige gerierten.

Wohlstand arbeiten. Eine weniger top-down-orientierte Lösung wäre es gewesen, den bereits vorhandenen Überfluss einfach zu nehmen und an Bedürftige (bzw. alle, die wollen) zu verteilen. Fast überall, wo es Anarcho-Punks gibt, gibt es auch Food Not Bombs-Gruppen, die im Grunde genau das machen: Kostenlos Nahrung sammeln (entweder Spenden, oder Diebstahl, oder „Containern"), lecker zubereiten, und kostenlos anbieten. Weil das alles ohne jede Erlaubnis geschieht, werden diese Gruppen häufig kriminalisiert. MILLIONS OF DEAD COPS haben 1994 eine Soli-7" („Bombs, Not Food!") herausgebracht, auf deren Cover FNB-Gründer Keith McHenry abgebildet ist, wie er gerade wegen Suppenausschanks an Arme abgeführt wird; sie nehmen ironisch die Haltung der Behörden ein, wenn sie singen:

„The Grinch stole Christmas . . . well check this out:
We'll steal your soup and pour it out!
We value power more than your lives,
So we'll take your spoons and forks and knives [. . .]
We like seeing you sick and lean,
if you won't get jobs or join the marines!"

Anders als die heute weitverbreiteten Tafeln verlangen FNB-Gruppen keinen offiziellen Armutsnachweis von ihren „Kunden" – es geht also nicht um die finanzielle Entlastung der staatlichen Sozialsysteme, sondern um direkt angewandte gegenseitige Hilfe.[46]

Überhaupt die Ökonomie: Schon in den situationistischen Vorläufern des Punk wurde die Zwiespältigkeit jeder Produktion von Gütern als zentrales Problem erkannt, weil sie immer zur Ware degenerieren können. Unkommerzielle Aktivitäten sind für den Kapitalismus jungfräuliches Neuland, das imperialistisch penetriert werden muss, um noch mehr Wachstum zu erzeugen. Deshalb kann man Punk konsumieren. Vor dieses Problem sind alle gestellt; während ich aber immer Gesellschaften bürgerlichen Rechts gegründet habe, um Punkfanzines und Bier zu verkaufen, und so fast meine ganze aktive Punk-Zeit über Inhaber einer kommerziellen Firma

[46] In diesem Sinne hatte die Münchner Sektion der anarchosyndikalistischen FAU auch geplant, eine „Kropotkin-Hilfe" mit Gulaschkanone zu gründen. Dies hätte das Punk-Ghetto verlassen – und zugleich den Vegetarismus, der für FNB sehr wichtig ist. Eine Karte mit allen FNB-Gruppen (auch in Deutschland) gibt es unter foodnotbombs.net (online).

war, deren Ziel es war, Einnahmen von anderen Punks zu bekommen (dass das nie geklappt hat und defizitär war, ändert nichts an der Natur der Unternehmung), stellten sich einige produktive Anarcho-Punk-Kollektive deutlich geschickter an.

Stacy Thompson analysiert drei von ihnen detailliert: CRASS, Profane Existence und CrimethInc.[47] Keines der Kollektive hat sich ganz aus dem Kapitalismus befreien können. Zwar waren die CRASS-Songs Anti-Werbung, weil sie ein Bedürfnis schufen (nach Anarchie), ohne dafür ein Produkt anzubieten[48], doch im Grunde war die nächste CRASS-Platte doch so ein Produkt[49]. Profane Existence war zentral an der Beteiligung und Verbreitung des ultrapolitischen Crust-Punk beteiligt, eines sehr unmelodiösen und nicht-schönen, nicht-sauberen Stils, der explizit unverkäuflich sein sollte; doch „no punk product is so shocking that it shuts down the possibility of its own commodification or ability to entertain.“[50] Am offensten selbstkritisch laviert sich wohl CrimethInc. durch den Kapitalismus: Stets wird das Publikum auf die Zwiespältigkeit aufmerksam gemacht, so dass nie der Eindruck entstehen kann, man könne die Revolution kaufen. Thompson sieht das aber kritisch:

„CrimethInc. has alienated the thought process of consciously grasping the commodity form as hollow from the potential consumer, thereby reifying and commodifying the last critical mental function available to the consumer as she faces the commodity in the marketplace.”[51]

Doch wenn das so ist, dann gibt es nur noch einen Ausweg: den Kapitalismus zerschlagen und durch ein anarchistisches Wirtschaftsmodell ersetzen. CRASS, Profane Existence, CrimethInc. und ich stimmen zu.[52]

---

[47] Stacy Thompson: *Punk Productions. Unfinished Business,* Albany, NY: State University of New York Press 2004, S. 81-117.

[48] Ebd., S. 85.

[49] Ebd., S. 86.

[50] Ebd., S. 102.

[51] Ebd., S. 115.

[52] Ich hätte gerne auch deutsche Beispiele angeführt, doch dazu habe ich einfach nicht genug Informationen. Die Anarcho-Punk-Bewegung praktiziert ihr antikommerzielles D.I.Y.-Programm aber überall; das illustrieren Francesca Araiza Andrade und Julia Ostertag in ihrem Dokumentarfilm *Noise and Resistance. Voices from the DIY Underground* (Neue Visionen, 2011).

Es gibt weitere Gebiete, in denen ich von den Anarcho-Punks noch viel hätte lernen können. Wichtige Anlaufpunkte für die Anarcho-Punks waren z. B. die besetzten Häuser, in denen nicht nur Konzerte stattfinden konnten, sondern in denen man auch basisdemokratische Entscheidungsfindung lernen konnte. Wie ich höre, sind die Erfahrungen damit aber durchwachsen.[53] Ich hätte mich anderen Stilarten öffnen können, immerhin gibt es auch nicht-blöden Hip Hop (z. B. Anarchist Academy), und die Raver in Britannien haben „Reclaim The Streets" erfunden. Oder ich hätte auf Anarchismus-Treffen fahren können (das fange ich erst jetzt an, als Gelehrter); dort finden sich immer zahlreiche Punks.

Eigentlich ärgerlich, dass ich nichts davon gemacht habe. Als einziges kann ich mir auf die Fahnen schreiben, dass ich in einem selbstverwalteten Selbstverteidigungs-Kollektiv mitgemacht habe und dort zeitweise sogar als Trainer tätig war. Die Gruppe hieß AKAB und wurde mitunter von der autonomen Antifa als Saalschutz angefordert, wenn Nazis Angriffe angedroht hatten – es gab aber auch Türsteherjobs z. B. beim CONFLICT-Konzert, das die Autonomen stürmen wollten (dem Gitarristen wurden hässliche Dinge vorgeworfen). In unserer Gruppe übten wir auch das Durchbrechen von Polizeiketten, experimentierten mit Tonfa-Entwaffnungen und machten die Gewalteinwirkungen durch autoritäre Gruppen weniger schmerzhaft. Punkspezifische Eigentümlichkeiten wie Alkohol oder Piercings waren bei uns O. K. – wir fühlten uns manchmal wie „Troops of Tomorrow", entschieden aber im Plenum. Abgesehen davon: Wenn ich schon wenig anarchistische Tat in meiner Punk-Biographie gefunden habe, finde ich wenigstens Punk-Theorie in meinem Plattenschrank?

---

[53] Rainer von TARGET OF DEMAND berichtet etwa, dass „bei aller Anarchie und Basisdemokratie [. . .] die Menschen dort ihren shit together" haben und dass ihn der Aufenthalt in Häusern wie der Au in Frankfurt, der Steffi in Karlsruhe oder dem Juzi in Göttingen inspirierten, „über selbstbestimmtes Leben und selbstbestimmte Kultur ohne hierarchische und kapitalistische Grundprinzipien nachzudenken"; Armin von den SKEEZICKS hingegen nervten die unfähigen Volltrottel, „die wohl glaubten, ‚autonom' bedeute auch, dass ein Konzert sich von selbst organisiert und ohne eigenes Zutun läuft." (beide aus Schreiber: *Network of Friends*, a. a. O. [vgl. Anm. 25], p. 63).

Anarchie-Slogans

Mit seinem Dialog mit einem Spießbürger (1840) machte Proudhon den Begriff „Anarchismus“ populär, mit dem er seine Ideen benannte, nachdem er sich von den anderen seinerzeit modernen politischen Richtungen abgegrenzt hatte:

„SB: Sind sie Republikaner?
P: Republikaner, ja: aber dieses Wort ist mir zu ungenau. Res publica, das sind die öffentlichen Belange . . . Könige sind auch Republikaner.
SB: Nanu, sie sind Demokrat?
P: Nein.
SB: Was, sie wären Monarchist?
P: Nein.
SB: Konstitutionalist?
P: Gott behüte!
SB: Dann sind sie Aristokrat?
P: Ganz und gar nicht.
SB: Sie wollen eine gemischte Regierung?
P: Viel weniger.
SB: Was sind sie also?
P: Ich bin Anarchist.“[54]

Dieser berühmte Dialog klingt im Bekenntnis zum Anarchismus auf CRASS' erstem Album *The Feeding of the 5000* (1978) nach, denn auch der Song „Sucks“ ist eine Abgrenzung zu zeitgenössischen Ideologien:

„Do you really believe in Buddha? Buddha sucks.
Do you really believe in Jesus? Jesus fucks.
Is it all right really? Is it all right really?
Is it working?

Do you really believe in Marx? Marx fucks.
Do you really believe in Thatcher? Maggie sucks.
Is it all right really? Is it all right really?
Is it working?

[54] Dieser Dialog taucht an vielen Stellen auf; ich zitiere ihn hier aus Stowasser: *Anarchie!*, a. a. O. (vgl. Anm. 6), S. 20.

Do you really believe in the system? Well o.k.
I BELIEVE IN ANARCHY IN THE U.K.
Is it all right really? Is it all right really?
Is it working?“

Dieses Glaubensbekenntnis bezieht sich eindeutig nicht auf das, was die SEX PISTOLS zwei Jahre zuvor mit „Anarchy in the UK“ wollten (nämlich „destroy the passerby [. . .] give a wrong time stop a traffic line [. . .] get pissed destroy“); im Song „Punk Is Dead“ auf demselben Album kritisieren sie den PISTOLS-Gitarristen:

„Punk narcissism was social napalm,
Steve Jones started doing real harm.
Preaching revolution, anarchy and change
As he sucked from the system that had given him his name.
[. . .]
Steve Jones you’re napalm,
If you’re so pretty vacant why do you swarm?
[. . .]
I see the velvet zippies in their bondage gear,
The social elite with safety-pins in their ear,
I watch and understand that it don’t mean a thing,
The scorpions might attack, but the systems stole the sting.“

Wenn die Zusammengehörigkeit von Punk und Anarchismus bedeutet, dass der Anarchismus ein harmloses kommerzielles Produkt wird, dann muss Punk sterben – oder für tot erklärt werden! Nicht nur deswegen, aber Punk spaltete sich in mehrere Richtungen auf: Manche waren mehr an Mode, andere mehr an Musik, einige schließlich an Politik interessiert. Die letzteren wurden sehr stark von CRASS beeinflusst, und so entstand der Anarcho-Punk, ein weltweites Phänomen, das sich kaum in nationale Einzelerscheinungen aufteilen lässt. In ihren Lieder behandeln CRASS viele politische Themen: Krieg, Sexismus, Erziehung, Kommerz, Arbeit und viele weitere. Dem neuen Vinyl-Release von *Christ the Album* liegen ausführliche Informationen zu Hausbesetzung und gewaltfreien Aktionen bei. Wenn man mich fragte, würde ich ihre Songs „Bloody Revolutions“ (1980) und „Big A Little A“ (1980) in den Kanon der anarchistischen Literatur aufnehmen. Das Phänomen CRASS ist bereits gut dokumentiert; es liegen die Ich-Perspektiven des

Schlagzeugers Penny Rimbaud[55] und des Sängers Steve Ignorant[56] vor; empfehlenswert ist auch George Bergers *The Story of Crass*[57] (2009). Den immensen Einfluss dieser Band auf die sehr aktive britische Anarcho-Punk-Szene Anfang der 1980er Jahre dokumentiert Ian Glasper.[58] Statt also dieses eine der beiden wichtigsten Punk-Länder zu behandeln, schaue ich auf das andere.

Auch in den USA gab es viele Punkbands, die sich mit anarchistischen Texten hervortaten. Wie bei den britischen (und allen anderen) Anarcho-Punks waren und sind die Themen vielfältig; ich beschränke mich hier auf Aussagen, die sich direkt auf den Anarchismus bzw. auf die Anarchie beziehen. Die Bandbreite der Aussagen ist erwartungsgemäß sehr breit. REAGAN YOUTHs Song „USA" (auf ihrem Compilation-Album *Vol. 1*) ist typisch für das einfache Slogan-Muster vieler anarchistischer Punk-Songs:

„Open you mind! Wake up and see!
True freedom is anarchy!
In U.S., A's for anarchy
Not bullshit democracy
I want total liberty
I want peace and anarchy!"

Manche Bands spielen sogar mit den Vorurteilen gegenüber dem Anarchismus und sprechen sich für Gesetzlosigkeit aus, z. B. STARK RAVING MAD auf dem Album *Amerika*:

„Chaos
Rather have Chaos
Rather have Chaos
Chaos
Rather have disorder than this fucking order
Oppression of the poor by the rich is the rule
There will be no tomorrow, their greed will destroy it all
Better chaos than being blown away".

---

55 Penny Rimbaud: *Shibboleth – My Revolting Life. Crass: Punk als Widerstand,* aus d. Engl. von Lisa Shoemaker, Mainz: Ventil, 2004.
56 Steve Ignorant and Steve Pottinger: *The Rest is Propaganda,* London: Southern Records, 2010.
57 George Berger: *The Story of Crass,* Oakland, CA: PM Press, 2009.
58 Siehe Glasper: *The Day the Country Died,* a. a. O. (vgl. Anm. 24).

ANTI-FLAG hingegen spart sich Anarchie-Parolen und beschreibt nachvollziehbar das Denken junger, wütender Anarchist_innen (in ihrem Song „We Don't Need It!" auf ihrem Album *Mobilize*):

„The state of The State, it makes you feel sick
Back stabbing, dollar driven, status quo shit!
[. . .]
That's when you made a pledge to yourself,
‚I'm gonna live my life to build a better world!'
[. . .]
We're going to turn the world upside down!
It's time to show some true humanity
And time to show we really care
For the world, for each other, for those we've known
Through all our years".

Hier wird klar Kropotkins Prinzip der gegenseitigen Hilfe dem hässlichen Egoismus des kapitalistischen Staates gegenübergestellt und als revolutionäres Ziel ausgezeichnet. Überhaupt richtet sich der größte Teil der anarchistischen Songs direkt an das Publikum – es ergibt ja auch ziemlich wenig Sinn, sich mit der Bitte oder Forderung nach Anarchie an die Regierung zu wenden. Die Erwartung, dass Punks Anarchie wollen, wird etwa im DEAD-KENNEDYS-Hit „Nazi Punks Fuck Off" (auf dem Album *In God We Trust*) deutlich: „We ain't trying to be police / When you ape the cops it ain't anarchy". Eine besonders lockere und offene Haltung zu potentiellen Mitstreitern zeigt die anarchistische Hardcore-Band R.A.M.B.O. auf dem Album *Wall Of Death*[59] *The System*. Zuerst fordern sie Rache für einen „anarchistischen" Elch, der ein Polizeiauto zertrampelt hatte und dann von den Bullen erschossen wurde; dann befehlen sie aggressiv „Circle That @ Motherfucker", nur um in den Fußnoten[60] des nächsten Songs („Rockin'

[59] Wall of Death ist eine Pogo-Variante (und wird im Albumtitel als Verb gebraucht), bei der zwei Reihen von Tänzern aufeinander zurennen und sich gegenseitig umrempeln; dabei gibt es häufig Verletzte.

[60] Das ist auch ein weitverbreitetes Merkmal der Anarcho-Punks: Ihre Textblätter enthalten ausführliche Beschreibungen der politischen, sozialen, ökologischen usw. Themen, über die sie singen. Es gibt ein zutreffendes Vorurteil über die typischen Politpunk-Shows, bei denen erst drei Minuten lang erzählt wird, wie BASF Gift in den Rhein leitet und dass man nun mit

with Kropotkin“) zu versichern, dass sie als Punkrocker Verständnis dafür haben, dass manche Kund_innen des anarchistischen Buchladens, in dem sie arbeiten, nur Punkplatten kaufen und die anarchistische Literatur stehen lassen – freilich würden sie sich über mehr Leser freuen: „the wooden shoe’s[61] got all you need / from howard zinn to durrutti“.

Zwar galten die amerikanischen Bands in Deutschland als „ein beliebter und anerkannter Wegweiser“[62], doch auch in Deutschland bezogen sich Punkbands in ihren Texten auf den Anarchismus.[63] Auch hier herrschen Parolen vor wie etwa „Anarchie und Alkohol, / ich trinke viel und fühl’ mich wohl“ von DIE KASSIERER (Album *Sanfte Strukturen*) oder CONDOMs „Anarchie ist kein Terror / Anarchie ist kein Chaos / Anarchie make me free“ (Album *Mir reicht’s . . .*). Man darf aber nicht von der Einfachheit der Slogans auf eine simple Denkweise der Musiker schließen. Musiker von ZSD setzten sich ernsthaft mit der Politik auseinander und waren in unterschiedlichen Zusammenhängen politisch aktiv, doch das hielt sie nicht davon ab, Texte zu formulieren, die nach Ahnungslosigkeit bezüglich anarchistischer Praktiken und Ziele klingen:

---

dem nächsten Song dagegen protestiert, und dann folgen ca. 23 Sekunden völlig unverständlichen Hochgeschwindigkeitsgeprügels.

61 Wooden Shoe Books (online) ist ein bekannter Infoladen in Philadelphia, PA. Der Name bezieht sich auf ein klassisches Mittel der direkten Aktion gegen Ausbeutung: Ein Holzschuh (frz. sabot), ins Getriebe einer Maschine geworfen, stoppt diese und sorgt für eine Arbeitspause. Die Sabotage liegt in der Macht der Arbeiter_innen, benötigt keine Repräsentation und keine Zugeständnisse der Vorgesetzten. Auch in Bonn gibt es ein Buchladenkollektiv, das darauf Bezug nimmt: Le Sabot (online). Und zwischen 2015 und 2024 gab es die anarchistische Crustpunkband SABOT NOIR, über die sich CSU und Verfassungsschutz extrem aufregten (vgl. Bayerisches Staatsministerium des Inneren, für Sport und Integration: *Verfassungsschutzbericht Bayern 2020,* München: StMI, 2021, S. 251 [online| PDF]). Howard Zinn ist ein kritischer Historiker mit anarchistischen Tendenzen; José Buenaventura Durruti war ein Held im Spanischen Bürgerkrieg.

62 Schreiber: *Network of Friends,* a. a. O. (vgl. Anm. 25), S. 199

63 Das geschieht nicht nur auf Deutsch, sondern auch auf Englisch, z. B. RAWSIDEs „Out of Control“: „All the systems in the world / Must be destroyed / Only Anarchy’s chance / For a free Mankind! / The state will fall – out of control / We don’t need the state / We don’t want the state / We can only hate the state / Cause it's not too late!” (*Staatsgewalt*) oder OXYMORONs „Selfrule“: „Ruling class, we don’t need you. / All governments out, don’t need no leader. / We had a lot of systems, they all failed. / [...] / Anarchy – Selfrule, can’t you see it’s up to you!” (*Fuck The Nineties… Here’s Our Noize!*).

„Weg mit der Ordnung, weg mit dem Staat!
Weg mit dem System auf einen Schlag
Und was kommt jetzt?
Keine Regeln, kein Gesetz!
Anarchie ist machbar“
(„Ich bin radikal“ auf *Ehre & Gerechtigkeit*).

Nach den anarchistischen Slogans folgen als Motive sogleich das Nörgeln über dämliche Phrasendrescherei und das Jammern über fehlenden oder verratenen Anarchismus.[64] Hier betreibt die Szene Nabelschau und spielt gelegentlich auch Stylepolice und Politkommissariat. Und selbstverständlich geschieht auch das mal ernst und humorlos, mal ironisch gebrochen und selbstreflexiv.

Häufig wird in der Stimme des Systems gesungen, also der Anarchismus (in anarchistischer Absicht) angegriffen. Klassiker sind „Weltverbesserer“ von TOXOPLASMA und „Anarchistenschwein“ von HASS.[65] Als besonders aggressive Musikrichtung gibt sich Punk auch gern textlich gewaltaffin. WIZO hat mit „Kein Gerede“ geradezu ein Manifest des Netschajewismus abgeliefert:

„Kein Gerede nur die Tat,
Stoppt den skrupellosen Staat
Strommast sägen, Bomben legen,
Ab und zu ein Attentat
Sprengt die Knäste
Sprengt Paläste
Sprengt die Schweine in die Luft“
usw.; das ist *Für'n Arsch* (Albumtitel).

---

[64] Wenigstens ein köstliches Beispiel dafür muss ich zitieren: „Deutschpunk verrecke“ von ERADICATE. „eingekreiste a ohne sinn / nur als mittel zum zweck / deutschpunk verrecke / du hast es verdient / mit parolen schreien / ist niemand gedient / unpolitisch macht hirntot / und phrasendreschen auch / bunthaarige penner / keine spur von wut im bauch“ (*s/t*) – das ist kein Anti-Punk-Song, sondern der Aufruf, anarchistisch tätig zu werden.

[65] Es gibt freilich auch tatsächlich so gemeinte Angriffe auf Anarchisten, etwa „Kernkraftritter“ von OHL. Das gilt übrigens auch für den US-Punk, man denke nur an „Politicians“ oder „For The Punx“ von THE CASUALTIES.

Man kann wütende Jugendliche damit belustigen (und das dürfte bei einer Funpunkband wie WIZO wohl die Absicht gewesen sein), doch anarchistische Aktivist_innen finden darin ihre Praxis nicht wieder. Aber es werden auch die anarchistischen Vorstellungen einer besseren Welt wachgerufen:

„Stell dir mal vor, es sind keine Bonzen da
keiner mehr, der dir die Kehle zuschnürt
Stell dir mal vor, es gibt keinen Knast mehr
Keiner mehr, der eingesperrt wird“
(ABFLUSS: „Anarchie statt Deutschland“ auf *Die Realität*).

Dies wird kombiniert mit Kritik am politischen System:

„Sozial- und Rechtsstaat sind Betrug
Vermeintlicher Wohlstand bringt uns den Tod
Demokratie ist bloß ein Wort
Denn Kommerzkonzerne regier'n diesen Staat
Meinungsfreiheit, die gibt's hier nicht
Weil dein Denken schon mit Normen voll ist
Freiheit heißt Anarchie
Doch das kapiert ihr wohl nie
Freiheit heißt Anarchie
Für die Luxusgesellschaft verkauft ihr sie“
(ABFALL: „Freiheit heißt Anarchie“).

Das sind nur die ersten Beispiele für Bands mit dem Anfangsbuchstaben A . . . Mehr kann hier aus Platzgründen nicht behandelt werden.

In Deutschland wird wie in GB und USA Anarchismus auf die unterschiedlichste Weise in den Texten reflektiert. Der literarischen Form ist geschuldet, dass nicht einmal in den besten Fällen eine analytische Tiefe erreicht wird, die schon einfache Einführungsbücher in den Anarchismus bieten. Dafür kann man mit den Büchern viel schlechter Pogo tanzen.

Und jetzt?

Wie ich dargestellt habe, ist meine Beschäftigung mit Punk-Anarchismus zu krumm, um mich zu einer Autorität auf diesem Gebiet zu machen. Daher erlaube ich mir, die exzellente Analyse zusammenzufassen, die das Crime-

thInc.-Kollektiv dazu gemacht hat.[66] Weil im Punk D.I.Y. hohe Wertschätzung genießt, können radikale Ideen besser gedeihen, man übt das Selbermachen ein, gewinnt Selbstvertrauen und produziert dabei noch Propaganda. Punk war durchaus ein Ghetto; hier war man sicher und eingesperrt mit seinen seltsamen politischen Ideen. Das bewahrte die Ideen in stürmischen Zeiten (wie die Kloster des Mittelalters Wissenschaft und Literatur bewahrten), führte aber nicht zum wirkungsvollen Kampf außerhalb der Szene. Innerhalb der dezentralen Szene konnte man die Effektivität anarchistischer Strukturen direkt erleben. Punk-Cliquen sind im Grunde Bezugsgruppen, also die Elemente, aus denen sich größere anarchistische Zusammenhänge bilden können. Dass nicht alle Punks Anarchist_innen sind, sollte als Herausforderung verstanden werden, denn wer den Anarchismus verbreiten will, muss sowieso zu den (Noch-)Nicht-Anarchist_innen gehen. Allerdings ist Punk eben auch eine Kultur, und wenn es Spannungen gibt zwischen den politischen und den musikalischen Punks, dann bleiben die unpolitischen Musikfans in der Szene. Auch das Internet hat Punk einen üblen Schlag versetzt, denn dezentrale Netzwerke braucht man nun nicht mehr mit Menschen zu bilden: Man kommt ohne vertrauensvolle Szenekontakte an alle Punk-Utensilien.

Egal ob Punk noch lebt oder schon tot ist: Es muss etwas her, das noch besser ist. Wir brauchen soziale Aktivitäten, die angenehm und kreativ sind. Wir brauchen Kulturen, die nicht von irgendeiner Institution abhängen, sondern sich selbst reproduzieren und dabei subversiv sind, ohne sofort Repressionen nach sich zu ziehen. Was wir in der Zukunft schaffen, muss offener für andere Kulturen sein. Und es muss Jugendliche anziehen, weil die am unvorhersehbarsten handeln. Es muss einfach noch geiler werden. Punk is dead. Punx not dead.

***

Quelle: Peter Seyferth: *Punk und Anarchismus: Ein seltsames Paar,* in: *Punk in Deutschland. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven,* hrsg. von Philipp Meinert und Martin Seeliger, Bielefeld: transcript, 2013, S. 57-81; (DOI online); vom Autor überarbeitete Fassung.

[66] Vgl. CrimethInc.: *Music as a Weapon. The Contentious Symbiosis of Punk Rock & Anarchism,* in: *Rolling Thunder,* no. 7 (2009), pp. 68-74 (online | PDF).

Literatur

- Michaels, Lucy*: Fear and Loathing,* in: *New Internationalist,* no. 372 (October 2004), (online).
- Bayerisches Staatsministerium des Inneren, für Sport und Integration: *Verfassungsschutzbericht Bayern 2020*, München: StMI, 2021 (online | PDF).
- *Begegnungen 9. Geschichte, Sozialkunde, Erdkunde*, hrsg. von Ambros Brucker und Karl Filser, München: Oldenbourg Schulbuchverlag, 1999.
- Berger, George: *The Story of Crass*, Oakland, CA: PM Press, 2009.
- CrimethInc.: *Music as a Weapon. The Contentious Symbiosis of Punk Rock & Anarchism,* in: *Rolling Thunder* 7 (2009), pp. 68-74 (online | PDF).
- Degen, Hans Jürgen: *„Die Wiederkehr der Anarchisten". Anarchistische Versuche 1945–1970*, Lich: Edition AV, 2009.
- Drücke, Bernd: *Zwischen Schreibtisch und Straßenschlacht? Anarchismus und libertäre Presse in Ost- und Westdeutschland*, Ulm: Klemm & Oelschläger, 1998.
- Ellis, Carolyn, Tony Adams und Arthur P. Bochner: *Autoethnografie,* in: *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, hrsg. von Günter Mey und Katja Mruck, Wiesbaden: VS Verlag/Springer, 2010, S. 345-357.
- Glasper, Ian: *The Day the Country Died. A History of Anarcho Punk 1980–1984*, London: Cherry Red Books, 2006.
- Goldman, Emma: *My Disillusionment in Russia,* New York: Doubleday, Page & Co., 1923 (online).
- Goldman, Emma: *My Further Disillusionment in Russia,* Garden City, NY: Doubleday, Page & Co, 1924 (online).
- Ignorant, Steve and Steve Pottinger: *The Rest is Propaganda*, London: Southern Records, 2010.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften,* Bd. 7: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Akademie-Ausgabe), Berlin: Reimer & De Gruyter, 2017.
- Marshall, Peter: *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, London u. a.: Harper Perennial, 2008.
- McNeil, Legs and Gillian McCain: *Please Kill Me. The Uncensored Oral History of Punk*, London u. a.: Penguin Books, 1997.

- *Punkademics. The Basement Show in the Ivory Tower*, edited by Zack Furness, Wivenhoe, Brooklyn and Port Watson: Minor Compositions, 2012.
- Rimbaud, Penny: *Shibboleth – My Revolting Life. Crass: Punk als Widerstand,* aus dem Englischen von Lisa Shoemaker, Mainz: Ventil, 2004.
- Schreiber, Helge: *Network of Friends. Hardcore-Punk der 80er Jahre in Europa*, Duisburg: Salon Alter Hammer, 2011.
- Seyferth, Peter: *Punk und Anarchismus: Ein seltsames Paar,* in: *Punk in Deutschland. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Philipp Meinert und Martin Seeliger, Bielefeld: transcript, 2013, S. 57-81.
- *Sober Living for the Revolution. Hardcore Punk, Straight Edge, and Radical Politics*, edited by Gabriel Kuhn, Oakland, CA: PM Press, 2010.
- Stowasser, Horst: *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, Hamburg: Edition Nautilus, 2007.
- Thompson, Stacy: *Punk Productions. Unfinished Business*, Albany, NY: State University of New York Press, 2004.

Panzer auf den Straßen nach der Verhängung des Kriegsrechts in Polen am 13. Dezember 1981. Wikimedia, Public Domain.

Besucher:innen auf dem Jarocin Festival 1982. Foto: Wojciech Kryski, www.bar-grupa.pl.

Punk gegen den Kommunismus: Das Jarocin Rockfestival und die rebellierende Jugend im Polen der 1980er Jahre

Von Grzegorz Piotrowski

Einleitung

Die 1980er Jahre zählen zu den wichtigsten Wendepunkten in der modernen Geschichte Polens. Das Jahrzehnt begann mit der Gründung der Gewerkschaft *Solidarność* und dem 16-monatigen „Karneval der Solidarność", der im Dezember 1981 mit der Verhängung des Kriegsrechts endete. Aus dieser Perspektive endeten die 1980er Jahre mit den halbwegs freien Wahlen von 1989, die den Beginn des demokratischen Wandels markierten. Die an diesen Bewegungen und Entwicklungen beteiligten Personen waren eine sehr heterogene Gruppe, die sich nicht auf die bekannten demokratischen Dissidenten reduzieren lässt. In diesem Beitrag geht es um die Bedeutung der weniger bekannten polnischen Gruppen im Prozess des Umsturzes des Kommunismus – insbesondere um die Jugendgruppen und Graswurzelmobilisierungen, die mit der Punkrock-Subkultur verbunden sind – und um die Frage, ob Punkrock zum Sturz des kommunistischen Regimes in Polen beigetragen hat.

Ich behaupte, dass diese Jugendgruppen und ihre Subkulturen (und insbesondere Punkrock) eine wichtige Rolle bei der Mobilisierung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen spielten und Themen in die öffentliche Debatte einbrachten, die bis dahin nicht diskutiert worden waren. Darüber hinaus legten die Mitte der 1980er Jahre entstandenen Gruppen den Grundstein für spätere Graswurzelmobilisierungen. Die Analyse der Entstehung und Entwicklung von Jugendsubkulturen sollte daher nicht nur aus einer kulturellen Perspektive erfolgen, sondern auch das demokratisierende Potenzial von Subkulturen berücksichtigen. Zu diesem Zweck beschreibe ich zunächst die Hintergründe der Ereignisse und analysiere dann die entstehenden Jugendsubkulturen, wobei ich mich insbesondere auf Punkrock

und das Rockfestival in Jarocin konzentriere. Anschließend bewerte ich die Bedeutung dieses Festivals – und der mit ihm verbundenen Jugendsubkulturen – für die demokratischen Kämpfe und Übergänge Ende der 1980er Jahre.

Dieser Beitrag basiert auf Daten, die im Rahmen verschiedener Forschungsprojekte gesammelt wurden, insbesondere auf Interviews, die für das Projekt „Anarchists in Eastern and Western Europe, a Comparative Study“ (online) durchgeführt wurden, das, finanziert von der „Foundation for Baltic and East European Studies“ (2012-2014) an der Hochschule Södertörn, Schweden, im Rahmen des ERC-Projekts „Mobilizing for Democracy“ am Europäischen Hochschulinstitut durchgeführt wurde. Die in den Interviews gesammelten Informationen wurden mit den Veröffentlichungen der Aktivisten sowohl in aktivistischen als auch in Mainstream-Medien verglichen und in den Kontext der verfügbaren wissenschaftlichen Literatur gestellt (eine ausführlichere Beschreibung des Festivals von Jarocin und der Prozesse der Basisdemokratisierung habe ich an anderer Stelle[1] veröffentlicht).

Hintergrund und wichtige politische (historische) Ereignisse

Um die Entwicklungen und Charakteristika der 1980er Jahre, insbesondere in kultureller Hinsicht, zu verstehen, muss man etwas weiter zurückgehen. Die 1970er Jahre waren ein Jahrzehnt des (relativen) Wohlstands in Polen: Die Regierung nahm große Kredite auf und investierte sie vor allem in den Konsum. So wurden Coca-Cola und erschwingliche Kleinwagen (wie der Polski Fiat 126p) verfügbar und große Wohnungsbauprojekte durchgeführt. In kultureller Hinsicht zeigte sich das Regime liberaler als seine Vorgänger. Westliche Einflüsse in der Popkultur nahmen zu, auch wenn die meisten von der Zensur zugelassenen Musikstücke unpolitisch blieben. Ausländische Popstars wie *Boney M* und *ABBA* wurden nach Polen eingeladen und

[1] Siehe Grzegorz Piotrowski: *Jarocin: A Free Enclave behind the Iron Curtain,* in: *East Central Europe*, vol. 38 (2011), no. 2-3, pp. 291-306 sowie Grzegorz Piotrowski: *Grassroots Groups and Civil Society Actors in Pro-democratic Transitions in Poland,* Department of political and social sciences, European University Institute, 2012 (online).

traten im Fernsehen und auf Musikfestivals auf (die *Rolling Stones* hatten bereits 1967 ein Konzert in Warschau gegeben, das Medienecho fiel jedoch eher negativ aus). Polnische Pop- und Rockmusiker ließen sich stark von diesen westlichen Einflüssen beeinflussen, vermieden aber im Allgemeinen ein politisches Engagement.

Ab Mitte der 1970er Jahre geriet die Wirtschaft jedoch in eine immer tiefere Krise, die zunehmend zu sozialen Unruhen führte. Diese begannen 1976 mit Protesten in den Industriestädten Radom und Ursus, die von der kommunistischen Miliz brutal niedergeschlagen wurden. Die Verhängung des Kriegsrechts 1981 verschlechterte die wirtschaftliche Lage weiter. Nahezu alle Konsumgüter wurden rationiert, von Zucker und Toilettenpapier bis hin zu Autos und Plastik für die Schallplattenherstellung. Der Schwarzmarkt wuchs und der heimliche Tausch von Videokassetten mit westlichen Filmen nahm zu. Die kollektive Erinnerung an eine Zeit relativen Wohlstands in den frühen 1970er Jahren spielte dabei eine wichtige Rolle. Wie Padraic Kenney schreibt:

„Ein zweiter Erklärungsgrund für den Niedergang des Kommunismus war, dass die Menschen in Mitteleuropa zunehmend mit dem Westen vertraut wurden. Dies geschah entweder durch vermehrte Reisen oder durch den Kontakt mit westlichen Medien und Produkten. Dadurch wuchs bei den Bürgerinnen und Bürgern der Wunsch, selbst in den Genuss der Vorteile der westlichen Marktwirtschaft zu kommen“.[2]

Der zunehmende Ruf nach Freiheit hatte also nicht nur politische, sondern auch kulturelle und wirtschaftliche Gründe.

Die Opposition gegen den Kommunismus

Der organisierte Widerstand gegen den Kommunismus begann nicht erst mit der Wirtschaftskrise Ende der 1970er Jahre. Maryjane Osa verweist auf die Kontinuität der Netzwerke der polnischen Opposition seit Ende der 1950er Jahre, die aus dem Umfeld der katholischen Zeitschriften *Więź* und

[2] Padraic Kenney: *A Carnival of Revolution: Central Europe 1989,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002, p. 9 (online).

Znak entstanden. Sie erinnert daran, dass später, im Jahr 1967, „eine Gruppe von Studenten, die sich ‚Kommandos' nannte, an der Warschauer Universität politische Diskussionen und ‚politische Salons' organisierte".[3] Die Aktivitäten dieser Gruppen waren anfangs hauptsächlich reformistischer Natur und konzentrierten sich darauf, die offiziellen, von den Kommunisten kontrollierten Organisationen in unabhängige Vereinigungen umzuwandeln. Dabei orientierten sie sich auch an der Studentenbewegung in Frankreich und Westdeutschland sowie an den unabhängigen Jugendkulturen der 1960er Jahre. Im März 1968 begannen polnische Studierende, darunter die späteren Oppositionsführer Adam Michnik und Jacek Kuron, Proteste zu organisieren. Diese breiteten sich rasch auf die wichtigsten Universitätsstädte Polens aus und hielten mehrere Wochen an. Gleichzeitig wurde 1968 der Versuch tschechoslowakischer Studenten, den Sozialismus zu demokratisieren, mit großer Begeisterung aufgenommen.

Der am häufigsten genannte Wendepunkt in diesem Zusammenhang ist die Gründung des *Komitet Obrony Robotników* (KOR, Komitee zur Verteidigung der Arbeiter) nach den Protesten in Ursus und Radom 1976, das später in *Solidarność* (Solidarität) umbenannt wurde. Das KOR organisierte sowohl Angehörige der Intelligenz als auch Arbeiter:innen, um den Anführer:innen der Proteste Rechtsbeistand zu leisten. Die Strukturen des KOR wuchsen schnell zu einem größeren, landesweiten Netzwerk von Dissident:innen und Arbeiter:innen heran, das auch eine starke Präsenz von jungen Menschen in ihren Zwanzigern aufwies, die zu dieser Zeit zu den geburtenstärksten Jahrgängen gehörten. Die Gründung des KOR wurde formal und strukturell möglich, nachdem die meisten kommunistischen Länder 1975 die Helsinki-Vereinbarungen unterzeichnet hatten.

Die Legalisierung der *Solidarność* im November 1980 und die anschließende Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 markieren nach Ansicht der meisten Beobachter den Beginn der Transformationsphase. Der Anerkennung der *Solidarność* als unabhängige Gewerkschaft durch die polnische Regierung waren weit verbreitete Streiks bis hin zu (landesweiten)

---

[3] Maryjane Osa: *Sieci opozycji w PRL,* in: *Dynamika iycia spotecznego: wspotczesne koncepcje ruchow spotecznych,* edited by Krzysztof Gorlach and Patrick H. Mooney, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2008, p. 223.

Generalstreiks vorausgegangen.[4] Die Legalisierung der *Solidarność* untergrub das staatliche Organisations- und Vertretungsmonopol der Arbeitnehmer:innen, während das Kriegsrecht die Hilflosigkeit des Regimes gegenüber der gesellschaftlichen Mobilisierung signalisierte. In den 16 Monaten zwischen der Legalisierung und der Verhängung des Kriegsrechts, die als der „Karneval der Solidarność" bekannt wurden, unterdrückte die Regierung die Opposition und verhaftete Tausende. Erst um 1985 begann die Bewegung wieder an Kraft zu gewinnen, ein Prozess, der nach September 1986 an Dynamik gewann, als die Behörden eine Amnestie für politische Gefangene verkündeten.

Frühe Jugendsubkulturen in Polen

Seit den 1950er Jahren wurden Subkulturen von den kommunistischen Autoritäten mit großem Misstrauen betrachtet. Alles, was alternativ war, selbst Modetrends (vor allem in den 1950er und 1960er Jahren), und alles, was nicht durch offizielle Kanäle kontrolliert werden konnte, wurde von ihnen als potenzielle Bedrohung angesehen. So wurden Hippies in den 1960er Jahren von der Polizei aufgegriffen und zum Friseur gebracht, um sich die Haare schneiden zu lassen. Wenn sie sich wehrten, bekamen sie Probleme in der Schule oder wurden wegen „asozialen Verhaltens" zu einer Geldstrafe verurteilt.[5] In den 1970er Jahren bildeten sich kleine Enklaven von Subkulturen um Galerien, Künstler und bestimmte Musikgruppen, die jedoch klein blieben, da sie meist mit künstlerischen Avantgardebewegungen verbunden waren.

Für viele jugendliche Aktivist:innen waren die Aktionen der *Solidarność* in den 1980er Jahren zu moderat, denn sie versäumten es, eine Reihe von Themen anzusprechen, die für junge Menschen besonders wichtig waren, wie die Wehrpflicht und Umweltfragen. Letztere wurden nach der Katastrophe von Tschernobyl 1986 besonders akut, als Pläne für den Bau neuer Atomkraftwerke in Polen geschmiedet wurden. Die Kampagnen gegen die

---

[4] Siehe *A Force More Powerful,* edited by Peter Ackermann and Jack DuVall, New York: Palgrave Macmillan, 2001, Chapter 3.
[5] Siehe Kamil Sipowicz: *Hipisi w PRL-u,* Warszawa: Wydawnictwo Baobab, 2008.

geplanten Atomkraftwerke in Żarnowiec und Klempicz, die 1986 begannen, und die gleichzeitigen Auseinandersetzungen gegen den Bau eines Staudamms in Czorsztyn gelten als Gründungsereignisse der polnischen Umweltbewegung.[6]

Diese Kampagnen und Anliegen hatten viele Gemeinsamkeiten mit den Neuen Sozialen Bewegungen Westeuropas. Der Pazifismus spielte eine wichtige Rolle, und Elemente des Protestrepertoires wie Friedensmärsche (insbesondere Ostermärsche) und Kampagnenthemen (Forderung nach Abschaffung der Wehrpflicht) sowie lose, netzwerkartige Organisationsformen glichen denen westlicher Gruppen. Frauenfragen waren weit weniger sichtbar und eher Gegenstand akademischer Debatten als von sozialem Aktivismus, und dies galt sowohl für den dissidentischen Sektor als auch für die gegenkulturelle Szene. Mitte der 1980er Jahre entstanden neuchristliche Bewegungen wie die *Ruch Oazowy*[7], die vor allem unter Jugendlichen populär waren.

Ab Mitte der 1980er Jahre begannen pazifistische und andere Gruppen, die gegen die Wehrpflicht opponierten, wie z. B. *Wolność i Pokój* (WiP)[8], mehr und vor allem jüngere Teilnehmer anzuziehen. Gleiches galt für die anarchis-

---

[6] Siehe Adam Ostolski: *Między wschodem a zachodem,* in: *Polskie odcienie zieleni,* edited by Przemysław Sadura, Warszawa: Heinrich Böll Stiftung, 2008 (online).

[7] Die *Ruch Oazowy* oder *Ruch Światło-Życie* (Bewegung Licht-Leben) ist eine katholische Erneuerungsbewegung, die ihre Wurzeln im Polen des Jahres 1969 hat. Sie wurde unter der Leitung von Pater Franciszek Blachnicki gegründet und verfolgt das Ziel, Menschen aller Altersgruppen und Lebenswege zu einem reifen christlichen Glauben zu führen. Gleichzeitig strebt sie eine Erneuerung der Kirche nach den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Sie ist international aktiv und trägt zur Bildung lebendiger Pfarrgemeinden bei. (*Anm. d. Übers.*)

[8] Die am 14. April 1985 in Krakau gegründete Bewegung *Wolność i Pokój* (WiP; Freiheit und Frieden) betonte die persönliche Freiheit als Voraussetzung für politischen Frieden und richtete sich gegen staatliche Repression und ideologischen Zwang im kommunistischen Polen. Die Bewegung umfasste eine ungewöhnlich heterogene Gruppe von Aktivist:innen, darunter Anarchist:innen, Pazifist:innen und Antimilitarist:innen, Katholik:innen, Liberale, Konservative, Hippies und Punks. Die daraus resultierende weltanschauliche Vielfalt der Bewegung führte zu einem breiten Spektrum an Ansichten und Strategien, die jedoch alle auf das gemeinsame Ziel der Förderung von Frieden und Freiheit ausgerichtet waren. Mit dem Ende des Kommunismus und der Neustrukturierung der politischen Landschaft verloren viele der polnischen Oppositionsbewegungen, darunter auch die WiP, ihre unmittelbare Relevanz und Unterstützung, was zu ihrer Marginalisierung führte. (*Anm. d. Übers.*)

tische *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego* (RSA)[9]. So erinnert sich der Aktivist und einflussreiche anarchistische Autor Rafał Górski[10]:

„Eine neue Form des Protests wurde von der antimilitaristischen und pazifistisch-ökologischen Bewegung *Wolność i Pokój* organisiert. An ihr beteiligten sich Veteran:innen der KPN (*Konfederacja Polski Niepodległej*, eine illegale nationalistische Oppositionspartei)[11], der *Solidarność* und eine neue Generation von Anarchist:innen und Linken sowie Konservative und Christdemokrat:innen. Ihre wichtigsten Aktionen waren kleine Hungerstreiks, die Besetzung von Straßenbahnen zu Demonstrationszwecken und das Anketten an Baugerüsten,

---

[9] Die *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego* (RSA; Bewegung für eine alternative Gesellschaft) war eine anarchistische Organisation in Polen, die Anfang der 1980er Jahre in Danzig gegründet wurde. Sie entstand aus einer Jugendgruppe um die Zeitschrift *Gilotyna (*Guillotine). Nach der Verhängung des Kriegsrechts 1981 ging die RSA in den Untergrund und nahm Kontakt zur *Solidarność* auf, blieb aber unabhängig. Die RSA setzte sich mit eigenen Verlagen und Selbsthilfevereinen für eine von staatlicher Kontrolle befreite Gesellschaft ein. Die Organisation organisierte Demonstrationen und engagierte sich in der politischen und sozialen Bewegung der 1980er Jahre. In den 1990er Jahren schloss sich die RSA der 1989 in Polen gegründeten Anarchistischen Föderation an und war weiterhin in sozialen und ökologischen Kampagnen aktiv. (*Anm. d. Übers.*)

[10] Rafał Górski (1973-2010) war ein polnischer Anarchist und Publizist. Bevor er sich der anarchistischen Bewegung zuwandte, war er als Jugendlicher von 1988 bis 1991 in der Konföderation des Unabhängigen Polens (KPN) aktiv, deren Jugendorganisation er in Krakau leitete, und er beteiligte sich an zahlreichen Demonstrationen und Aktionen gegen das kommunistische Regime und die sowjetische Besatzungsmacht. Nach seiner Hinwendung zum Anarchismus setzte sich Górski für die Rechte von Arbeiter:innen und Mieter:innen ein und war in der anarchosyndikalistischen Gewerkschaft *Inicjatywa Pracownicza* aktiv. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel und Bücher zu Themen wie partizipative Demokratie und Anarchismus, darunter sein Hauptwerk *Bez Państwa. Demokracja uczestnicząca w Działaniu* (Ohne Staat. Die Partizipative Demokratie in Aktion). Wegen seiner politischen Aktivitäten wurde Górski mehrfach verhaftet und er starb 2010 im Alter von 37 Jahren an Krebs. (*Anm. d. Übers.*)

[11] Die 1979 gegründete *Konfederacja Polski Niepodległej* (KPN; Konföderation des Unabhängigen Polens) war eine polnische Oppositionspartei, die für die Unabhängigkeit Polens von der sowjetischen Kontrolle und Besatzung eintrat und eine nationalkonservative, antikommunistische Ideologie vertrat, die sich stark auf die Traditionen des polnischen Unabhängigkeitskampfes und das Erbe Józef Piłsudskis stützte. Die KPN war eine der ersten offiziell anerkannten antikommunistischen Parteien in Polen und eine bedeutende Kraft im Widerstand gegen das kommunistische Regime in den späten 1970er und 1980er Jahren. Sie spielte eine wichtige Rolle beim Übergang Polens zur parlamentarischen Demokratie, durchlebte jedoch nach 1989 interne Spaltungen und verlor in den 1990er Jahren zunehmend an politischer Bedeutung, bis sie schließlich 2018 offiziell aufgelöst wurde. (*Anm. d. Übers.*)

bis die MO (Bürgermiliz, Staatspolizei) eingriff. 1985 initiierte die WiP eine Kampagne zur Rückgabe von Wehrpässen an das Verteidigungsministerium und ermutigte Jugendliche, den Wehrdienst zu verweigern.“[12]

Statt sich formalisierten und hierarchisch organisierten Gruppen anzuschließen, verließen sich zahlreiche Aktivist:innen, vor allem Musiker:innen und Schauspieler:innen, auf kleine lokale Netzwerke und Gruppen, die sich auf bestimmte Themen und Kampagnen konzentrierten. Viele von ihnen waren Student:innen, die zusammen mit den Schüler:innen die Mehrheit der Aktivist:innen stellten. Laut Kenney „betrachteten die 15- bis 25-Jährigen die WiP als die neue Elite. Sie waren furchtlos, entschlossen und schienen, wie man hörte, die besten Partys zu schmeißen. Für einige war diese Gemeinschaft das Beste, was die Kultur der späten 1980er Jahre zu bieten hatte“.[13]

Die wachsende Bedeutung des Jarocin-Rockfestivals

Neben den politischen Dissidentengruppen entwickelte sich in den 1970er Jahren eine Rockmusikszene, die ebenfalls rebellisch war, wenn auch auf andere Weise. Rockmusik gab es in Polen bereits seit Anfang der 1970er Jahre, auch wenn viele Interpreten auf politische Themen verzichteten, um auftreten zu können. Ihre öffentlichen Auftritte wurden von der Zensurbehörde kontrolliert, was zu einer Entpolitisierung der Texte oder zur Verwendung anspruchsvoller Metaphern führte. So wuchs die Rockszene, wurde aber weitgehend zum Mainstream und unpolitisch. Das hat das Rockfestival in Jarocin deutlich gezeigt.

Das Rockfestival in Jarocin ist der Nachfolger des lokalen Festivals *Wielkopolskie Rytmy Młodych* (Großpolnische Rhythmen der Jugend), das in den 1970er Jahren organisiert wurde. Es wurde 1980 in *Muzyka Młodej Generacji* (Musik der jungen Generation) umbenannt (ein Festival gleichen Namens fand bereits 1978 und 1979 in Sopot statt), und 1983 wurde

---

12 Rafał Górski: *Opór społeczny w Polsce (1944–1989),* in: *Przegląd Anarchistyczny,* no. 6 (2007), p. 102 (online).
13 Kenney: *A Carnival of Revolution,* a. a. O. (vgl. Anm. 2), p. 82.

der Name erneut geändert in *Festiwal Muzyków Rockowych* (Festival der Rockmusiker). Das Festival wurde mit Hilfe der Jugendabteilung der Kommunistischen Partei, der ZSMP (*Związek Socjalistycznej Młodzieży Polski*), organisiert und fiel somit in den Zuständigkeitsbereich der lokalen Kulturbehörden. Die lokalen Parteimitglieder gaben dem Festival ihren „Segen". Der ZSMP war für den Campingplatz und den lokalen Radiosender des Festivals verantwortlich und organisierte sogar einen Schönheitswettbewerb. Das bedeutete aber auch, dass Zensoren und andere Behörden während des Festivals anwesend waren und die Geheimpolizei ihre Einschätzung abgeben musste, damit die Veranstaltung genehmigt werden konnte. Die kommunistischen Behörden schienen diese Jugendsubkultur zu tolerieren, anstatt sie zu bekämpfen, wie sie es in den 1950er und 1960er Jahren getan hatten, wahrscheinlich weil sie keine offensichtliche politische Bedrohung darstellte.

Trotzdem entwickelte sich das Rockfestival in Jarocin zum Nährboden einer neuen, unabhängigen Jugendkultur, und seine Popularität nahm entsprechend zu. Zwischen 1980 und 1983 stieg die Besucherzahl von 3.000 auf 6.000 und erreichte 1984 mit 20.000 Besuchern ihren Höhepunkt. Auch die Zahl der Bands, die sich um die Teilnahme am Amateurgruppen-Wettbewerb bewarben, stieg rapide an: von 57 im Jahr 1980 auf 327 im Jahr 1984. Rock hatte sich zu einer beachtlichen Subkultur entwickelt.[14]

Einen interessanten Einblick in die soziale Zusammensetzung des Publikums geben die Berichte der Geheimpolizei (SB – *Służba Bezpieczeństwa*). Im Jahr 1986 wurde geschätzt, dass 70 Prozent der 15.000 Teilnehmer keiner Subkultur angehörten. Nach anderen Untersuchungen, die während der verschiedenen Veranstaltungen des Festivals durchgeführt wurden, machten die „Subkulturen" nicht mehr als 20 Prozent des Publikums aus.[15]

---

[14] Als das „goldene Zeitalter" des Festivals gelten die Jahre 1980-1986, als Walter Chelstowski und Jacek Sylwin für die Organisation verantwortlich waren. Danach setzte ein allmählicher Niedergang ein, und 1994 wurde das Festival wegen Ausschreitungen zwischen Festivalbesuchern, Skinheads und der Polizei abgesagt. Seit 2009 findet jährlich eine neue, kommerzielle Version des Jarocin-Festivals statt.

[15] Siehe Jerzy Wertenstein-Żuławski: *Karnawał szarych ludzi: Jarocin 1980–1986,* in: *Spontaniczna Kultura Młodzieżowa,* edited by J. Wertenstein-Żuławski and Mirosław Pęczak, Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1991, pp. 217-229.

Anzahl der Teilnehmer:innen am Jarocin-Festival[16]

Jahr	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987
Anzahl der Festival-Besucher[a)]	3.000	3.000	6.000	12.000 (20.000)[b)]	20.000	18.000	15.000	12.000
Anzahl der Bands, die sich für den Amateurwett-bewerb bewarben	57	104	164	305	327	336[c)]	224	276

In einem Bericht der SB-Ortsgruppe Kalisz aus dem Jahr 1986[17] schätzte der Verfasser die Zahl der Punks auf 300 mit etwa 1.000 Sympathisanten. Ebenso gab es etwa 300 Heavy-Metal-Fans, die von etwa 400 Sympathisanten unterstützt wurden. Der Bericht erwähnt auch eine Gruppe von 30 Personen, die als „weiße Schnürsenkel" bezeichnet wurden und der Skinhead-Bewegung angehörten. Es wurde betont, dass diese Gruppe „die Hygienevorschriften einhielt und keinen Ärger machte", was darauf hindeutet, dass es sich um Oi!-Skinheads handelte, die sich nicht mit rechten Idealen identifizierten.[18] Laut Lesiakowski und anderen Forschern waren die meisten dieser jungen Leute zwischen 20 und 25 Jahre alt und kamen in der Regel aus Kleinstädten.[19] Dies ist insofern bemerkenswert, als die *Solidarność* und die verschiedenen mit ihr verbundenen Gruppen in der Regel in Großstädten mit Schwerindustrie aktiv waren.

---

16 Anmerkungen zur Tabelle *Anzahl der Teilnehmer:innen am Jarocin-Festival:*

a) Die Angaben beruhen auf Krzysztof Lesiakowski, Paweł Perzyna, Tomasz Toborek: *Jarocin w obiektywie bezpieki,* Warszawa: IPN, 2004 und Krzysztof Kosiński: *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w PRL,* Warszawa: Rosner, i wspólnicy, 2006 sowie auf Finanzberichten, in denen die Zahl der verkauften Eintrittskarten genannt wird (aufgrund der unprofessionellen Sicherheitsmaßnahmen, die von Feuerwehrleuten durchgeführt wurden, schafften es jedoch viele Menschen, ohne Eintrittskarten auf das Festivalgelände zu gelangen).

b) In den Quellen finden sich diese zwei unterschiedlichen Schätzungen.

c) Die Zahl wurde Lesiakowski et al. entnommen [vgl. a)]. Es gibt jedoch einen Widerspruch zu anderen Textstellen, in denen es heißt, dass die größte Anzahl von Demo-Tapes (nämlich 327) im Jahr 1984 eingeschickt wurde.

17 Vgl. Lesiakowski et al: *Jarocin w obiektywie bezpieki,* a. a. O. (vgl. Anm. 16), pp. 144-147.

18 Vgl. ebd., p. 147. Aus irgendeinem Grund werden sie in anderen Dokumenten als „aj"-Skinheads bezeichnet.

19 Siehe ebd., p. 45.

Was motivierte die Teilnehmer dieses Festivals und welche Bedeutung hatte es für die wachsende Dissidenz der Jugend? In dem 2009 erschienenen Dokumentarfilm über die Geschichte der polnischen Rockmusik, *Beats of Freedom,* sagt einer der Teilnehmer des Festivals Mitte der 1980er Jahre: „Wir kommen wegen der Musik hierher, das ist alles, was wir noch haben"; aber viele andere Festivalbesucher betonten das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit und ein Gefühl der Einheit.[20] Um den Wert dieser relativ unpolitischen Motivationen richtig einzuschätzen, kann es hilfreich sein, sie aus dem Blickwinkel des Konzeptes der „Temporären Autonomen Zone" (TAZ) zu betrachten.[21] Diese vom anarchistischen Dichter Hakim Bey[22] entwickelte Idee besagt, dass der beste Weg, ein nicht-hierarchisches System sozialer Beziehungen zu gestalten, darin besteht, sich auf die Gegenwart zu konzentrieren und den eigenen Geist von den Kontrollmechanismen zu befreien, die ihm von der Gesellschaft auferlegt wurden. Diese Art von präfigurativer Politik hat sowohl für die Teilnehmer als auch für die Beobachter erzieherische und politische Konsequenzen.[23] In diesem Rahmen kann die Antipolitik des Punkrock als revolutionär betrachtet werden, da sie versucht, die Spielregeln zu ändern und nicht nur die Spieler auszutauschen, die daran teilnehmen. Dies ist ein großer Unterschied zu den Ideen der Dissidenten der 1950er Jahre, die die nationale Unabhängigkeit zurückgewinnen und in einen Diskurs der nationalen Befreiung einbinden wollten.

---

[20] Siehe Konrad Wojciechowski, Mirosław Makowski, Grzegorz K. Witkowski: *Pokolenie J8: Jarocin '80 – '89,* Poznań: Wydawnictwo InRock, 2011.

[21] Hakim Bey: *Tymczasowa Strefa Autonomiczna,* Krakow: korporacja ha!art, 2009. [Deutsche Ausgabe: Hakim Bey: *T.A.Z. Die Temporäre Autonome Zone*, Amsterdam/Berlin: Edition ID-Archiv, 1994 (online | PDF); *Anm. d. Übers.*].

[22] Hakim Bey (d. i. Peter Lamborn Wilson, 20. Oktober 1945 – 22. Mai 2022) war ein US-amerikanischer anarchistischer Autor und Dichter, der vor allem durch sein Konzept der „Temporären Autonomen Zone" internationale Bekanntheit erlangte. In den 1970er Jahren lebte er im Nahen Osten und arbeitete an der Kaiserlich Iranischen Akademie der Philosophie, wo er sich mit Mystizismus beschäftigte und persische Texte übersetzte. Ab den 1980er Jahren veröffentlichte er unter dem Pseudonym Hakim Bey Schriften zur „ontologischen Anarchie". Sein Werk betonte Individualismus und Mystizismus und war wegen seiner Schriften über Päderastie nicht unumstritten. Trotz dieser Kontroversen gilt Hakim Bey als einflussreiche Figur in subkulturellen und anarchistischen Kreisen. (*Anm. d. Übers.*)

[23] Für eine ausführliche Definition präfigurativer Politik siehe David Graeber: *The new anarchists,* in: *New Left Review,* vol. 13 (2002), no. 6, pp. 61-73 (online).

Der „dritte Zyklus“, „kultureller Anarchismus“ und politische Dissidenz

Ab Mitte der 1980er Jahre entwickelte sich ein eher dissidentisches und kritisches Umfeld, das als der „dritte Zyklus“ bekannt wurde. Der Begriff bezog sich auf die verschiedenen Zyklen von Verlagsausgaben unter den kommunistischen Regimen, wobei die Auflage aus dem ersten Zyklus als die offizielle galt und die aus dem zweiten Zyklus vom Dissidentensektor organisiert wurde.[24] Dieses Muster entwickelte sich in allen Bereichen des kulturellen Lebens, der Kunst und des Verlagswesens, einschließlich der Musik. Zuerst kamen die Gruppen, die die Sympathie der Behörden genossen. Sie wurden in Radio und Fernsehen gespielt und hatten keine Probleme, Konzerte zu organisieren. Dann kamen die professionellen Rockbands wie *Manaam, Perfect* und *Republika,* die mit der Zensur zu kämpfen hatten, aber meistens von ihrer Musik leben konnten. Gelegentlich wurden sie verboten, wie im Fall von *Manaam,* die aus der Hitparade von *Polskie Radio 3* „verschwanden“, nachdem sie sich geweigert hatten, auf dem Internationalen Kongress der Sozialistischen Jugend in Warschau aufzutreten.

Zum letzten Zyklus gehörten Gruppen, die bewusst jede Form von Regelkonformität ablehnten – sowohl in ihrer Ästhetik (wie die berühmten Punk-Sicherheitsnadeln und Rasierklingen als Accessoires) als auch in den Inhalten ihrer Texte. Dadurch positionierten sie sich bewusst außerhalb des gesellschaftlichen Systems und waren eher antipolitisch als unpolitisch. In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre nahm die Veröffentlichung von Zines, Broschüren und Pamphleten stark zu und zog die Aufmerksamkeit rebellierender Jugendlicher auf sich, auch wenn sich die tatsächliche Größe dieser Szene nur schwer abschätzen lässt.[25]

Die offiziellen Kanäle verbreiteten die Aufnahmen dieser Bands nicht, so dass der Großteil ihrer Verbreitung durch das Do-it-yourself-Prinzip (DIY) erfolgte. Sie hatten Schwierigkeiten, Zeit in Aufnahmestudios zu bekommen (wofür die Genehmigung der Zensurbehörde erforderlich war) und auf

---

24 Kosiński: *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w PRL,* a. a. O. (vgl. Anm. 16), p. 349.

25 Siehe Wertenstein-Żuławski: *Karnawał szarych ludzi,* a. a. O. (vgl. Anm. 15) und im Vergleich dazu auch Kenney: *A Carnival of Revolution,* a. a. O. (vgl. Anm. 2), p. 178.

Konzerten zu spielen.[26] Die Bands fanden jedoch bald kreative Wege, diese Regeln zu unterlaufen. Eine Möglichkeit, Probleme mit der Zensur bei Auftritten zu vermeiden, bestand darin, andere Texte einzureichen als die, die sie tatsächlich vortragen würden. Paweł Gumol von der Gruppe *Moskwa* erinnert sich in dem Dokumentarfilm *Fala,* dass sie sogar ein spezielles Lied namens *La, la, la* hatten, das sowohl als Titel als auch als Songtext diente. Für den Fall, dass ein Beamter der Zensurbehörde zum Konzert kommen sollte, spielten sie dieses Lied anstelle ihres normalen Repertoires. Zwar war die Band zufrieden mit diesem Konzept, doch sie war sich unsicher, ob es auch „bei normal gestrickten Zuhörern auf Verständnis stoßen würde."[27] Das Beispiel zeigt, dass die radikale Ästhetik des Punk nicht nur eine praktische, sondern auch eine politische Bedeutung hatte.

Viele Bands des „Dritten Zyklus" hatten politisierte und sozial engagierte Texte, die oft radikale politische Ideen aufgriffen. Konzepte wie radikaler Umweltschutz wurden oft als Lebensstil praktiziert (z. B. als Vegetarismus). Obwohl viele Bands „politisch engagiert" waren, konzentrierte sich ihr Anarchismus statt auf politische Forderungen auf organisatorische Fragen (Gleichheit, Horizontalität, freiwillige Zusammenschlüsse) und Kritik am Staat, der meist durch die Polizei repräsentiert wurde. Trotzdem wurde oft der berühmte Slogan „No Future" verwendet, der sich sowohl auf die politische Situation als auch auf die Jugendarbeitslosigkeit bezog. Dieser Slogan hatte eine andere Bedeutung als in Westeuropa, so Sabrina P. Ramet, die hierzu eine anonyme polnische Punk-Position wie folgt zitierte:

„In Großbritannien singen sie ‚No Future' [. . .] Aber ich würde dort gerne Sozialhilfe beziehen! Wenn du wissen willst, was ‚No Future' bedeutet, dann komm nach Polen!"[28]

---

[26] Dennoch führten im Mai und Juli 1986 Songs der Punkband *Tilt* die Hitparade des dritten Programms des polnischen Rundfunks an, und 1989 wurde ein anderer Song zur Nummer Eins. 1984 war die Nummer Eins *Jezu, jak się cieszę* [Mein Gott, wie ich mich freue; d. Übers.] von *Klaus Mittfoch*, einer anderen polnischen Punkband. Siehe Kosiński: *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w PRL,* a. a. O. (vgl. Anm. 16), pp. 350-352.

[27] Vgl. Lesiakowski et al.: *Jarocin w obiektywie bezpieki,* a. a. O. (vgl. Anm. 16), p. 60.

[28] Sabrina P. Ramet: *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation,* London: Duke University Press, 1995, p. 241.

Jarosław Urbański[29] bezeichnete diese Einstellungen und Praktiken als „kulturellen Anarchismus“, der „unpolitisch, kritisch gegenüber Revolution und revolutionärer Gewalt, links, antitheologisch und antikommunistisch“ sei.[30] Im Allgemeinen schlug sich die Antipolitik der Punks nicht direkt in traditionellen Protestaktionen nieder. Es handelte sich eher um den Versuch, Autonomie und individuelle Freiräume zu schaffen, als um eine echte politische Bewegung mit einem Programm oder Manifest. Stattdessen formulierten sie ihren Freiheitskampf anders als die politischen Dissidenten, indem sie die individuelle und nicht die kollektive Freiheit in den Vordergrund stellten.

Dennoch entsprach die alltägliche Rebellion der Punk-Rocker (aus heutiger Sicht ein Lifestyle) dem eher politisch orientierten Verständnis von Anarchismus, wie er von der *Społeczeństwa Alternatywnego* (RSA) oder der *Wolność i Pokój* (WiP) vertreten wurde, und im Laufe der Zeit näherten sich die beiden Szenen zunehmend an. In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre begann das Jarocin-Festival, eine Reihe neuer Musikgruppen zu präsentieren, darunter auch Bands des „dritten Zyklus“. Auf diese Weise wurden anarchistische Konzepte und radikaler Umweltschutz einem breiteren Publikum vorgestellt. Aus den verfügbaren Quellen (vor allem Dokumente der Geheimpolizei) geht hervor, dass ab 1987 die politischen Aktivitäten auf dem Festival zunahmen, insbesondere die Proteste gegen die Wehrpflicht. Die erste Person, die während des Festivals verhaftet wurde, war Krzysztof Skiba, damals (1985) Student an der Universität Lodz und später Musiker und Entertainer. Er wurde verhaftet, weil er während des Festivals Flugblätter der RSA verteilt hatte. Bald darauf begannen die pazifistische WiP und auch *Solidarność,* Flugblätter zu verteilen.

---

[29] Jarosław Urbański, geboren 1964, ist ein libertärer polnischer Soziologe und Publizist. Seit 1985 engagierte er sich in der antikommunistischen Oppositionsbewegung und war maßgeblich an der Gründung der anarchosyndikalistischen Gewerkschaft *Inicjatywa Pracownicza* beteiligt. Später war er eng mit der Rozbrat-Hausbesetzerbewegung in Poznan verbunden. In seinen Werken setzt sich Urbański mit Themen wie Globalisierung, lokalen Konflikten, Hausbesetzungen und Architektur auseinander. Darüber hinaus umfasst sein publizistisches Werk sowohl wissenschaftliche Artikel als auch journalistische Reportagen. (*Anm. d. Übers.*)

[30] Jarosław Urbański: *Anarchizm – kryzys i transformacja,* in: *Przegląd Anarchistyczny,* no. 9 (2009), p. 100.

Nach 1985 gab es deutliche Anzeichen für eine Politisierung und engere Verbindungen zwischen der Subkultur des „dritten Zyklus“ und den traditionelleren Dissidentengruppen. Der Punk-Rock spielte eine besonders wichtige Rolle bei der Mobilisierung von Neueinsteigern, auch wenn er nicht die einzige Kraft war, die dazu beitrug.

Die Bedeutung dieser Entwicklung wird bei der Analyse der polnischen Transformation von 1989/90 oft übersehen. Jugendsubkulturen und Vereinigungen, die mit dem „Dritten Zyklus“ in Verbindung gebracht wurden, mobilisierten verschiedene Gruppen (vor allem Jugendliche) und führten neue Themen und Protestformen ein, wie z. B. radikale Umweltaktionen. Diese Entwicklung bildete ein Gegengewicht zu den pro-demokratischen Dissidenten, die sich Ende der 1980er Jahre dem Neoliberalismus zuwandten und in einen Dialog mit den Behörden traten – ein Gegengewicht, das ein anderes, individualistischeres Verständnis von Freiheit vertrat und für rebellische Jugendliche attraktiv war. Zahlreiche Basisinitiativen, die in der Zeit des demokratischen Aufbruchs 1989/90 in Polen wie Pilze aus dem Boden schossen, sind aus diesen Prozessen und Entwicklungen hervorgegangen und haben den neu entstandenen NGO-Sektor und die Szene der sozialen Bewegungen mitgeprägt.

Die Reaktionen der Behörden und die politische Bedeutung des Punk-Rock

Eine Frage, die sich unweigerlich aufdrängt, ist, warum die Behörden dem aufkommenden „Dritten Zyklus“ im Kontext der Jugendsubkulturen so wenig Beachtung schenkten.

Eine mögliche Erklärung ist das Bestreben der kommunistischen Machthaber, die Energie der rebellierenden Jugendlichen zu kanalisieren, indem sie ihnen einen Handlungsraum zur Verfügung stellten, der keine Gefahr für das Regime darstellte. Die andere, ebenso mögliche Erklärung ist die Ignoranz der Behörden. Da das Festival von Jarocin, wie bereits erwähnt, ein früheres Musikfestival ersetzte, waren die Behörden an dieses Format gewöhnt und hielten es für „ungefährlich“. Sie hatten keinen Grund, irgendwelche subversiven Effekte zu vermuten. Es ist auch möglich, dass

die kommunistischen Funktionäre, die weitaus größere Probleme hatten als ein kleines Rockmusikfestival oder ein paar marginale Subkulturen, die Bedeutung des Festivals einfach unterschätzten. Nachdem der Journalist Robert Sankowski die ungeschnittene Fassung des Dokumentarfilms *Fala* über das Jarocin-Festival aus dem Jahr 1985 gesehen hatte (die 2005 als Director's Cut veröffentlicht wurde[31]), schrieb er über die Funktionäre, die in dem Film zu sehen sind:

„Das Kauderwelsch, das aus ihren Mündern sprudelt, ist das beste Zeugnis für den Zusammenprall zweier gegensätzlicher Welten in Jarocin. Gerade diese Passagen waren häufig von der Zensur betroffen (veranschaulicht durch animierte Scheren auf dem Bildschirm), was deutlich macht, dass es sich nicht um einen Einzelfall, sondern um ein endemisches Phänomen handelte. Die Zensoren versuchten, die Repräsentanten des Systems nicht als Idioten dastehen zu lassen, was ihnen aber nicht immer gelang. *Fala* ist somit ein hervorragendes Beispiel sowohl für die Mechanismen der Zensur als auch für ihre völlige Hilflosigkeit gegenüber der Rockmusik.“[32]

Beamte des Ministeriums für Kultur und Kunst gaben später zu, dass Jarocin nicht zu ihren Prioritäten gehörte. Viele von ihnen betrachteten Jarocin als ein Festival wie Woodstock und ignorierten den Geist des Punk in Jarocin.[33] Die Behörden schienen das politische Potenzial der aufkommenden Subkulturen nicht zu erkennen, während sie sich auf die traditionelleren Formen der organisierten Dissidenz konzentrierten. Wie Maryjane Osa schreibt:

„In den Jahren 1980-1981 wurde die Repressionsfähigkeit des Staates durch die Mobilisierungsfähigkeit der Gesellschaft erheblich eingeschränkt. Das lag zum Teil an der schlechten Moral in Partei und Regierung, an der Erschöpfung der staatlichen Ressourcen und an der schwindenden organisatorischen Effizienz. Ein weiterer Grund war die zunehmende Zahl nationalistischer Organisationen, die die Aufmerksamkeit des Sicherheitsdienstes auf sich zogen. Die Parteiführung musste radikale Gruppen wie die KPN unterdrücken, da sie die sozialisti-

---

31 Siehe die ungeschnittene Fassung des Dokumentarfilms als YouTube-Video. (*Anm. d. Übers.*)

32 Robert Sankowski: *Fala bez cenzury,* in: *Gazeta Wyborcza,* June 21st 2005 (online).

33 Lesiakowski et al.: *Jarocin w obiektywie bezpieki* , a. a. O. (vgl. Anm. 16), pp. 56-57.

sche Ordnung und das Bündnis mit der UdSSR in Frage stellten. Ein Nichtreagieren hätte die Beziehungen zum Kreml verschlechtern können.“[34]

Eine andere Möglichkeit ist, dass die Geheimpolizei die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen subkulturellen Gruppen, insbesondere zwischen Skinheads und Punks, duldete – und bisweilen auch provozierte –, um die dynamischen Jugendsubkulturen unter Kontrolle zu halten und in den Augen der Öffentlichkeit zu kriminalisieren. Die ersten Skinheads sollen aus der gewalttätigen Subkultur der „Gits“ (git ludzie) hervorgegangen sein, die einem kriminellen Milieu entstammten. Krzysztof Grabowski von der Punkrock-Band *Dezerter* behauptet, dass Skinheads von den Behörden und der Polizei, wenn nicht unterstützt, so doch toleriert wurden.[35] Er und andere (z. B. die Musiker von *Moskwa*) sind der Ansicht, dass es sich dabei um eine „Teile-und-Herrsche“-Taktik der Geheimpolizei handelte. Sie versuchte, ein negatives Bild der Jugendsubkulturen zu verbreiten und sie zu kontrollieren, indem sie dafür sorgte, dass sie sich gegenseitig bekämpften. In den von der Geheimpolizei gesammelten Dokumenten wird den ersten Skinheads große Aufmerksamkeit geschenkt. Ihr Auftreten während des Festivals in Jarocin prägte die spätere antifaschistische Bewegung als einen subkulturellen Kampf unter Jugendlichen.

Fazit

Die Geschichte des Punkrock in Polen ist untrennbar mit der Geschichte des Rockfestivals in Jarocin verbunden. Die Entwicklung der Punkrock-Musik und -Subkultur fiel mit der Entwicklung einer demokratischen Dissidentenbewegung zusammen, die vor allem in der Gewerkschaft *Solidarność* organisiert war. Das Kriegsrecht unterdrückte zunächst die dissidentischen Strukturen, die jedoch Mitte der 1980er Jahre mit Unterstützung der katholischen Kirche wieder auflebten. In der Folge orientierte sich die *Solidarność* eher an einer „konstruktiven Opposition“, vernachlässigte bestimmte The-

[34] Osa: *Sieci opozycji w PRL,* a. a. O. (vgl. Anm. 3), p. 237.

[35] Mikołaj Lizut: *Punk Rock Later,* Warszawa: Sic!, 2003, pp. 31-35. Diese Aussage äußerte Grabowski auch in dem Dokumentarfilm *Dzieci Jarocina* (2000) von Petro Aleksowski.

men und mäßigte sich in ihrem Repertoire an Streitfragen. Die so entstandene Lücke wurde von Jugendgruppen und Aktivist:innen gefüllt, die als „konkretny“ bezeichnet wurden – ein polnischer Begriff, der eine Person bezeichnet, die sich eher auf Aktionen als auf Überlegungen oder Diskussionen konzentriert.[36] Die Entstehung dieses Aktivistentyps spiegelte die Spannungen zwischen „Reformern“ (Dissidenten) und „Revoluzzern“ (Punkrockern) wider. Die Jugendgruppen überwanden die konservativ-neoliberale Wende der demokratischen Dissidenten, indem sie Freiheit eher individualistisch als national und kollektiv verstanden. Punkrock mit seinen rebellischen Texten, seiner nihilistischen Haltung und seiner radikalen Ästhetik wurde zur perfekten Sprache, um die Bedürfnisse und Frustrationen der Jugend im Polen der 1980er Jahre auszudrücken.

Der Punkrock und das Jarocin-Festival dienten den Teilnehmer:innen des „Dritten Zyklus“ in mehrfacher Hinsicht. Erstens waren sie Instrumente der Vernetzung für rebellische Jugendliche. Die DIY-Kultur des Punkrock ließ dichte Netzwerke von Zines und Freundeskreisen entstehen, die gemeinsam Konzerte und Orte besuchten, an denen solche Veranstaltungen stattfanden. Einige dieser informellen Netzwerke wurden später für Demonstrationen gegen die Wehrpflicht, für Umweltschutz und andere Anliegen genutzt. Punkrock war auch eine treibende Kraft für neue Ideen wie Anarchismus und „Tiefenökologie“[37]. Für viele Jugendliche waren die Punk-Texte oft der erste Schritt in eine soziale Bewegung. In der Analyse radikaler sozialer

---

[36] Siehe Kenney: *A Carnival of Revolution,* a. a. O. (vgl. Anm. 2), p. 13.

[37] Die *Tiefenökologie* ist eine Umweltphilosophie, die allen Lebewesen einen eigenen Wert zuschreibt und für ein Umdenken in der Gesellschaft plädiert, um im Einklang mit der Natur zu leben. Sie sieht den Menschen als Teil des Ökosystems und wendet sich gegen ein rein menschenzentriertes Weltbild. Anhänger dieser Philosophie setzen sich für den Schutz der Wildnis, eine freiwillige Begrenzung des Bevölkerungswachstums und einen bescheidenen Lebensstil ein. Überschneidungen gibt es zwischen der Tiefenökologie und dem Öko-Anarchismus: Beide Strömungen lehnen starre Hierarchien ab und befürworten eine naturverbundene Gesellschaft ohne zentrale Machtstrukturen. Allerdings gab es auch Kritik aus den Reihen des Öko-Anarchismus. So warf Murray Bookchin, ein wichtiger Vordenker dieser Strömung, der Tiefenökologie vor, menschenfeindlich zu sein und die Zusammenhänge zwischen Umweltproblemen und gesellschaftlichen Machtstrukturen zu ignorieren. Er kritisierte auch, dass sie das menschliche Potenzial zur Lösung von Umweltkrisen unterschätze. Diese Meinungsverschiedenheiten führten zu einer lebhaften Debatte zwischen Vertreter:innen der Tiefenökologie und Bookchins Ansatz der Sozialen Ökologie. (*Anm. d. Übers.*)

Bewegungen lassen sich diese engen Verbindungen zwischen Subkulturen und sozialen Bewegungen bis heute nachweisen.

Punkrock und insbesondere das Jarocin-Festival wurden auch zu einer „Temporären Autonomen Zone". Dies erklärt, warum das Festival relativ unpolitisch war (politisch betrachtet gab es in Jarocin an sich nicht allzu viele Politaktivist:innen, obwohl im kommunistischen Polen viele Alltagspraktiken und Lebensstile als durchaus politisch interpretiert werden konnten). Zwar waren einige Songtexte politisch und es wurden in der Menge auch provokative Flugblätter verteilt, aber das Jarocin-Festival kann nicht als ein explizites politisches Statement betrachtet werden. Stattdessen drückte es durch Widerstand im Alltag, Kleidung und radikale Ästhetik eine indirekte politische Haltung aus. Das Festival sollte daher als Teil einer Gegenkultur verstanden werden, die sich sowohl gegen die Politik als auch gegen gesellschaftliche Normen und die staatliche Kulturpolitik wandte. Auch wenn es wichtig ist, zu betonen, dass die vorherrschende und die offizielle Kultur nicht ein und dasselbe sind,[38] richtete sich der Widerstand der Künstler:innen und des Publikums auf dem Jarocin-Festival gegen beide.

Die Jugendrevolte in Jarocin war nicht direkt politisch: Sie richtete sich eher gegen das gesellschaftliche System und seine Perspektivlosigkeit und stand unter dem Motto „No Future". Die Rebellion (in Bezug auf die Texte, aber auch auf die künstlerische Sprache, mit der sie zum Ausdruck gebracht wurde) richtete sich gegen strukturiertere Ausprägungen der Macht des Regimes: Staatliche Programme zur Jugendbildung, Perspektivlosigkeit der Jugend usw. usf.[39] Die Wahl der Punk-Ästhetik und der Texte unterstrich die Nonkonformität der Interpreten: Die Band *Dezerter,* die in dem Song *Burdel* (Bordell) davon singt, faul zu sein und nicht arbeiten zu wollen, ist ein gutes Beispiel für diese Haltung, die mehr war, als nur einer Mode zu folgen. Der Punkrock mag nur eine kleine Rolle beim Sturz des kommunistischen Regimes in Polen gespielt haben, aber er trug dazu bei, verschiedene Gruppen von Menschen zu mobilisieren und verschiedene Taktiken zu entwickeln, die als Teil des Transformationsprozesses genutzt werden konnten.

***

---

38 Vgl. Ramet: *Social Currents in Eastern Europe*, a. a. O. (vgl. Anm. 28), p. 236.

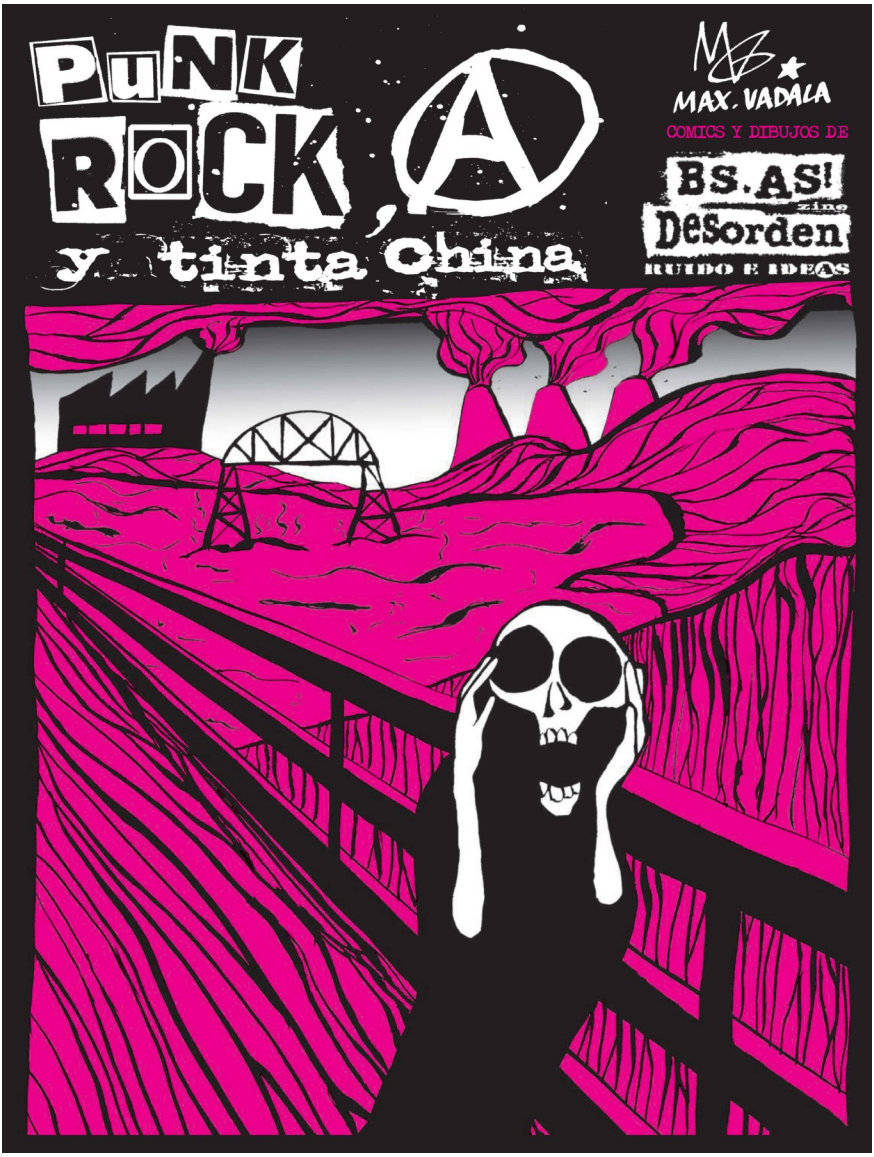
39 Siehe Lesiakowski et al.: *Jarocin w obiektywie bezpieki*, a. a. O. (vgl. Anm. 16), p. 8.

Quelle: Grzegorz Piotrowski: *Punk against Communism: The Jarocin Rock Festival and Revolting Youth in 1980s Poland,* in: *A European Youth Revolt* (= *Palgrave Studies in the History of Social Movements*), edited by Knut Andresen and Bart van der Steen, London: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 203-216. Aus dem Englischen 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

- *A Force More Powerful,* edited by Peter Ackermann and Jack DuVall, New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- Bey, Hakim: *Tymczasowa Strefa Autonomiczna,* Krakow: korporacja ha! art, 2009. [Deutsche Ausgabe: Hakim Bey: *T.A.Z. Die Temporäre Autonome Zone,* Amsterdam/Berlin: Edition ID-Archiv, 1994 (online | PDF)].
- Górski; Rafał: *Opór społeczny w Polsce (1944–1989),* in: *Przegląd Anarchistyczny,* no. 6 (2007), (online).
- Graeber, David: *The new anarchists,* in: *New Left Review,* vol. 13 (2002), no. 6, pp. 61-73 (online).
- Kenney, Padraic: *A Carnival of Revolution: Central Europe 1989,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002 (online).
- Kosiński, Krzysztof: *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w PRL,* Warszawa: Rosner, i wspólnicy, 2006.
- Lesiakowski, Krzysztof; Paweł Perzyna; Tomasz Toborek: *Jarocin w obiektywie bezpieki,* Warszawa: IPN, 2004.
- Lizut, Mikołaj: *Punk Rock Later,* Warszawa: Sic!, 2003.
- Osa, Maryjane: *Sieci opozycji w PRL,* in: *Dynamika iycia spotecznego: wspotczesne koncepcje ruchow spotecznych,* edited by Krzysztof Gorlach and Patrick H. Mooney, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2008, pp. 215-243.
- Ostolski, Adam: *Między wschodem a zachodem,* in: *Polskie odcienie zieleni,* edited by Przemysław Sadura, Warszawa: Heinrich Böll Stiftung, 2008, pp. 21-33 (online).

- Piotrowski, Grzegorz: *Grassroots Groups and Civil Society Actors in Pro-democratic Transitions in Poland,* Department of political and social sciences, European University Institute, 2012 (online).
- Piotrowski, Grzegorz: *Jarocin: A Free Enclave behind the Iron Curtain,* in: *East Central Europe*, vol. 38 (2011), no. 2-3, pp. 291-306.
- Ramet, Sabrina. P.: *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation,* London: Duke University Press, 1995.
- Sankowski, Robert: *Fala bez cenzury,* in: *Gazeta Wyborcza,* June 21st 2005 (online).
- Sipowicz, Kamil: *Hipisi w PRL-u,* Warszawa: Wydawnictwo Baobab, 2008.
- Urbański, Jarosław*: Anarchizm – kryzys i transformacja,* in: *Przegląd Anarchistyczny,* no. 9 (2009).
- Wertenstein-Żuławski; Jerzy: *Karnawał szarych ludzi: Jarocin 1980-1986,* in: *Spontaniczna Kultura Młodzieżowa,* edited by J. Wertenstein-Żuławski and Mirosław Pęczak, Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1991, pp. 217-229.
- Wojciechowski, Konrad; Mirosław Makowski; Grzegorz K. Witkowski: *Pokolenie J8: Jarocin '80 – '89,* Poznań: Wydawnictwo InRock, 2011.



Cover des 2009 in der Ediciones Tren en Movimento erschienenen Buches *Punk Rock y tinta China* (online) des argentinischen Zeichners und Punkrock-Musikers Max Valada mit Texten, Grafiken und Comics aus dem von ihm seit 1993 in Buenos Aires herausgegebenen Anarchopunk-Zine *BS. AS! Desorden.*

Anarchistischer Punk und post-linker Anarchismus in Argentinien, Chile und Uruguay (1983-1993)

Von Mariana Gabriela Calandra

In den ersten Jahren nach den Diktaturen im Cono Sur, dem Südkegel, der Argentinien, Chile und Uruguay umfasst, war Punk fundamental für die Erneuerung der anarchistischen Bewegung. Punk injizierte jungen Menschen Anarchie und dem Anarchismus brachte er junge Menschen. Ein Schlüsselthema, das den Eintritt der neuen Generation in die anarchistische Bewegung bestimmte, war die Art und Weise, wie der Staat die noch aus der Diktatur stammenden Normen und repressiven Praktiken mit neuen kombinierte. Anarchistische Punks gehörten zu den ersten, die den Rechtsapparat und die Repression des neuen Ordnungssystems anprangerten und bekämpften. In diesem Kampf, der sich in den 1980er und 1990er Jahren entfaltete, lancierten anarchistische Punks Aktionen gegen Staat und Kapital und lehnten dabei sowohl die Formen bewaffneter linker Organisationen in Chile ab, von denen sich einige dem Anarchismus annäherten, als auch den spezifistischen Plattformismus[1], der sich in der Region um den Río de la Plata (Uruguay, Argentinien) in den 1960er und 1970er Jahren entwickelt hatte. „Especifismo", deutsch in etwa „Spezifismus", bezieht sich dabei auf

[1] Der anarchistische Plattformismus strebt eine eng koordinierte anarchistische Föderation mit gemeinsamer Taktik, Ausrichtung und Verantwortung an. Er basiert auf Bakunins Prinzip des organisatorischen Dualismus, wonach Anarchist:innen eigene revolutionäre Organisationen gründen und in bestehenden Massenorganisationen agieren sollen. Die Theorie des Plattformismus wurde 1926 von russisch-ukrainischen Anarchist:innen im Pariser Exil formuliert. Trotz der Unterstützung durch Nestor Machno, dem Initiator der nach ihm benannten anarchistischen Machno-Bewegung in der Ukraine, stieß der Plattformismus auf den Widerstand international einflussreicher Anarchist:innen (wie Emma Goldman, Errico Malatesta, Sébastien Faure und Max Nettlau) und führte zu Spaltungen. Später wurde der Plattformismus weiterentwickelt, z. B. von den *Amigos de Durruti* während der Spanischen Revolution und der Föderation der Anarchistischen Kommunisten Bulgariens. Eine lateinamerikanische Variante ist der „Especifismo" der *Federación Anarquista Uruguaya* ab den 1960er Jahren. 2003 gründeten Anarchokommunist:innen, darunter sowohl lateinamerikanische Especifistas als auch europäische Plattformist:innen, das Projekt Anarkismo.net zur Wiederbelebung des Plattformismus auf internationaler Ebene. (*Anm. d. Red.*)

eine insbesondere von der *Federación Anarquista Uruguaya* (FAU) vertretene Form des Aktivismus, die von der Notwendigkeit ausgeht, die anarchistische Praxis zum Aufbau autonomer Massenbewegungen zu nutzen.

In diesem Artikel argumentieren wir, dass der anarchistische Punk der Postdiktaturen des Cono Sur als post-linker Anarchismus zu verstehen ist. Das gemeinsame Merkmal von Punk und anarchistischen Praktiken ist die direkte Aktion. Im anarchistischen Punk haben sich die rebellischsten und individualistischsten Elemente vereint, die davor zurückschreckten, sich strukturierten Organisationen anzuschließen oder solche selbst zu gründen. Dies hinderte sie jedoch nicht daran, ein breites Spektrum von Aktionen zu organisieren: Künstlerkooperativen, unabhängige Publikationen, verschiedene Protestformen, insbesondere Protestcamps, Attentate, Solidaritätsaktionen mit Gefangenen und im weiteren Sinne einen erneuerten Internationalismus unter jungen Menschen zu entwickeln, die von den Diktaturen noch zur nationalen Rivalität erzogen worden waren. Beispielsweise bekamen Schüler in Chile eingebimst, Argentinien habe Patagonien gestohlen, während die jungen Leute in Argentinien lernten, dass sich Chile die Magellanstraße, die Hälfte der Hauptinsel des Feuerland-Archipels und Westpatagonien unter den Nagel gerissen habe. Vergleichbare Grenzkonfliktpropaganda prägte das Verhältnis von Argentinien und Brasilien, Brasilien und Uruguay und so fort.

Diese Studie basiert auf primären und sekundären Informationsquellen, darunter Internetseiten, Publikationen anarchistischer Punks in sozialen Medien sowie persönlichen Interviews, hauptsächlich Telefoninterviews, da die Recherche in die Zeit der Covid-19-Pandemie fiel. Die Untersuchung umfasst das Ende der Diktatur und die jeweils erste demokratische Regierung in Argentinien 1983–1989, Uruguay 1985–1989 und Chile 1989–1993.

Im nächsten Abschnitt werden wir zunächst einige für die Debatte über Anarchismus, Punksubkultur und post-linken Anarchismus notwendige Begriffe definieren. Daraufhin befassen wir uns mit den drei Fällen und präsentieren die Schlussfolgerungen.

Einige Definitionen

Für die Zwecke dieser Analyse verstehen wir den Anarchismus als eine Bewegung im doppelten Sinn: als eine Vielfalt von Tendenzen, Ideen und Taktiken[2] und in direktem Zusammenhang damit als ein dezentrales, vielfältiges und sich ständig weiterentwickelndes Netzwerk, das die Kommunikation und die aktive Solidarität zwischen den verschiedenen Knotenpunkten des gesellschaftlichen Kampfes ermöglicht.[3] Um diese Definition zu untermauern, erinnern wir uns etwa an das von Anarchisten betriebene Centro Ibérico in London, wo anarchistische Punks nicht nur Musik machten, sondern auch aktiv partizipierten und mit Exilanten der Franco-Diktatur zusammenarbeiteten, die ihrerseits dort ein Hauptquartier des anarchistischen Schwarzen Kreuzes organisiert hatten[4]. Im Fall des Centro Ibérico, wie auch beim Anarchismus im Allgemeinen, lassen sich ein dezentrales Netzwerk und eine Vielfalt von Taktiken beobachten, die zum Aufbau einer Kultur des Widerstands im Kampf gegen die Zentralisierung und Gleichförmigkeit von Staat und Kapital zum Einsatz kommen.

Als dezentrales, internationalistisches, Antikriegs-, antikoloniales und antiimperialistisches Netzwerk positioniert sich der Anarchismus als ein Projekt, zu dessen Zielen die Auflösung des Nationalstaats gehört, der seinerseits repressive Strategien zur Unterdrückung des Anarchismus anwendet. Laut Fernández Gómez[5] gelang es den Staaten erst in der Zeit zwischen der Pariser Kommune von 1871 und der Russischen Revolution von 1917, ihren Nationalismus, der bis dahin mit dem anarchistischen Internationalismus konkurrierte, der Identität der Arbeiter aufzuzwingen. Während die Linke sich schließlich dem Staatsprojekt zuwandte, blieb der Anarchismus dem internationalistischen Prinzip treu. Als extreme Opposition zum Natio-

---

[2] Vgl. Patrick Rossineri: *Entre la plataforma y el partido: las tendencias autoritarias y el Anarquismo,* Santiago de Chile: Ediciones Crimental, 2011 (online | PDF).

[3] Vgl. Uri Gordon: *Liberation now: Present-tense dimensions of contemporary anarchism,* Berkeley: University of California (Paper, präsentiert auf der Graduiertenstudenten-Konferenz *Thinking the Present: The Beginnings and Ends of Political Theory*), 2005 (online).

[4] Vgl. Doctor Peligro: *El club londinense que reunió a veteranos anarquistas y punks*, in: *Agente Provocador*, 26. April 2021 (online).

[5] Vgl. Francisco Fernández Gómez: *Factores del desorden. La nacionalización de los anarquistas hasta la Gran Guerra,* in: *Rúbrica Contemporánea,* vol. 6 (2017), no. 11, pp. 67-94 (online | PDF).

nalstaat missachtet der anarchistische Internationalismus Grenzen und lehnt Kriege ab, weil der Staat durch sie seine Macht ausübt, bestätigt und ausbaut[6].

Anarchisten lehnen das Militär grundsätzlich ab, und zwar sowohl wegen seiner Funktion als Stütze des Staates und der herrschenden Klasse, als auch weil es sich auf Gehorsam und Zwang gründet, und damit ein Archetyp des Staates selbst ist. López[7] versteht die Erfahrung der *Federación Anarquista Uruguaya* und des Spezifismus als theoretische Übung für eine politische Praxis, die in historischen und sozialspezifischen Kontexten der Region „Lateinamerika" verwurzelt ist. Mit seiner Verbindung zur kubanischen Revolution befürwortete der Spezifismus die Professionalisierung des Kampfes, das heißt seine Mittelbarkeit in Form einer Quasi-Hierarchisierung mit der Einführung vermittelnder Autoritätsebenen durch eine spezialisierte Organisation. Der Spezifismus wurde aufgrund der von ihm angewandten Taktik der Stadtguerilla mit der marxistischen Linken in Zusammenhang gebracht, von der er ein lateinamerikanisches Profil und nationalistische Positionen übernahm. Der Especifismo-Plattformismus versucht, soziale Kämpfe durch eine nationale Organisation mit taktischer und theoretischer oder ideologischer Einheit zu beeinflussen, die von einer libertären politischen Organisation als Entscheidungskomitee diktiert wird. Diese Aufspaltung ist ein zentraler Aspekt, der den post-linken Anarchismus vom linken Anarchismus unterscheidet[8].

In diesem Sinne schlägt die Tendenz des spezifistischen Plattformismus die Einrichtung eines separaten, hierarchischen und zentralisierten Organs vor, der erwähnten libertären politischen Organisation, und dieser obliegt es, substanzielle Entscheidungen zu treffen, um durch ihr zuvor definiertes Programm Veränderungen herbeizuführen. Folglich entsteht der Kampf nicht mehr aus den Wünschen, Bedürfnissen und Träumen der Ausgebeu-

---

6 Vgl. Ángel Cappelletti: *La Ideología anarquista*, Barcelona: El Grillo Libertario, 2010 (online | PDF).

7 Vgl. Julián López: *La Federación Anarquista Uruguaya (FAU) y la producción intertextual del anarquismo latinoamericano,* in: *Ciencia Política,* vol. 14 (2019), no. 28, pp. 129-157 (online | PDF).

8 Vgl. Wolfi Landstreicher: *From Politics to Life: Ridding anarchy of the leftist millstone*, in: *The Anarchist Library,* 2009 (online).

teten, Unterdrückten, Beherrschten und Enteigneten, die sich ihr Leben wieder aneignen wollen, sondern aus einem Programm, das ihnen aufgezwungen wird und dem sie ihr individuelles Leben und ihre Kämpfe unterordnen müssen[9]. Dementsprechend erfordert der Plattformismus, dass alle Handlungen von der Organisation autorisiert werden, die wiederum alle Handlungen verurteilt und ablehnt, die auf individueller Verantwortung basieren[10].

Wir argumentieren, dass der anarchistische Punk eine Praxis der Wiederaneignung des Lebens ist, eine Rückkehr zur Selbstverwaltung, zur Anti-Hierarchie nach der Mittelbarkeit (Quasi-Hierarchisierung) der linken Erfahrungen der siebziger Jahre. Anstatt dem anarchistischen Punk die „Aneignung bestimmter Elemente der anarchistischen Doktrin" vorzuwerfen[11], sprechen wir lieber über die Übereinstimmung von Ideen und Praktiken zwischen affinen Personen, deren gemeinsamer Nenner die direkte Aktion ist, basierend auf einem freien Zusammenschluss durch Affinität, also dem Gegenteil einer Parteizugehörigkeit.

Affinität selbst impliziert die Verbindung des Vielfachen, die Anerkennung von Unterschieden und der Art und Weise, wie diese kombiniert werden können[12]. Oder wie Bonanno vorschlägt: „Damit wir einander verstehen und uns, indem wir einander verstehen, kennenlernen und, indem wir einander kennen, die Möglichkeit entsteht, gemeinsam etwas zu tun."[13]

---

[9] Vgl. ebd. und Jason McQuinn: *Post-Left Anarchy: Leaving the Left Behind*, in: *The Anarchist Library*, 2009 (online).

[10] Vgl. Bob Black: *¿Zuecos o Plataformas? Sobre la Plataforma Organizacional de los Comunistas Libertarios,* in: *Periódico Anarquista: La Boina,* 3. April 2017 (online).

[11] Vgl. Adriana Petra: *Anarquistas: cultura y lucha política en la Buenos Aires finisecular. El anarquismo como estilo de vida*, Buenos Aires: CLACSO, Biblioteca Virtual, 2001 (online | PDF); Dies.: *Anarquistas: cultura y lucha política en Buenos Aires. El anarquismo como estilo de vida,* in: *Sociabilidades Punks y otros marginales (1977-2010),* in: *Sociabilidades Punks y otros marginales (1977-2010)*, ed. por Pablo Cosso y Pablo Giori, Temperley: Tren en Movimiento, 2015 sowie Nicolás Cuello y Lucas Disalvo: *Ninguna línea recta. Contraculturas punk y políticas sexuales en Argentina 1984-2007*, Buenos Aires: Alcohol & Fotocopias, Tren en Movimiento Ediciones, 2020 (online).

[12] Vgl. David Colson: *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze,* Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

[13] Vgl. Alfredo Bonanno: *El anarquismo entre la teoría y la practica*, Barcelona: Bardo Ediciones, 2013, p. 47 (online | PDF).

Wir hinterfragen die Idee, dass anarchistischer Punk ein Lifestyle-Anarchismus sei[14]. Wir verstehen in Übereinstimmung mit Black[15], Ibáñez[16], Davis[17], Landstreicher[18] und McQuinn[19], dass die von Bookchin[20] entwickelte Dichotomie von Lifestyle-Anarchismus und sozialem Anarchismus mehr Schwierigkeiten birgt, als zur Klarheit beiträgt, um den Anarchismus im Allgemeinen und den anarchistischen Punk im Besonderen zu analysieren. In Bezug auf die von uns untersuchten drei konkreten Fälle stellen wir weder fest, dass „Lifestyle-Themen" soziales und revolutionäres Handeln ersetzen,[21] noch beobachten wir, dass anarchistischer Punk von der revolutionären Vorstellung abweicht oder von der Konfrontation mit dem Staat, wie Petra argumentiert[22]. Ganz im Gegenteil beobachten wir, dass der Trend des anarchistischen Punks in der Zeit nach der Diktatur den Konflikt in eine ständige Konfrontation mit dem Staat, dem Kapitalismus sowie religiösen und parteilichen Institutionen überführte[23]. In diesem Sinne stimmen wir mit Ibáñez[24] überein, für den die revolutionäre Vorstellung des allgemeinen Aufstands durch die der kontinuierlichen und unmittelbaren Revolution ersetzt wurde, die in der Zerstörung der Herrschaftsinstrumente, im

---

14 Siehe Cuello y Disalvo: *Ninguna línea recta*, a. a. O. (vgl. Anm. 11); Petra: *Anarquistas: cultura y lucha política en la Buenos Aires finisecular* (2001), a. a. O. (vgl. Anm. 11) sowie Dies.: *Anarquistas: cultura y lucha política en Buenos Aires* (2015), a. a. O. (vgl. Anm. 11).

15 Vgl. Bob Black: *Notes on 'Post-Left Anarchism'*, in: *The Anarchist Library,* 2015 (online).

16 Vgl. Tomás Ibáñez: *El Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo,* Barcelona: Virus Editorial, 2014 (online | PDF).

17 Vgl. Laurence Davis: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unhelpful Dichotomy,* in: *Anarchist Studies,* vol. 18 (2010), no. 1, pp. 73-82 (online).

18 Vgl. Landstreicher: *From Politics to Life,* a. a. O. (vgl. Anm. 8).

19 Vgl. McQuinn: *Post-Left Anarchy,* a. a. O. (vgl. Anm. 9).

20 Vgl. Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm,* Edinburgh: AK Press, 1995 (online | PDF).

21 Ebd.

22 Vgl. Petra: *Anarquistas: cultura y lucha política en la Buenos Aires finisecular* (2001), a. a. O. (vgl. Anm. 11) sowie Petra: *Anarquistas: cultura y lucha política en Buenos Aires* (2015), a. a. O. (vgl. Anm. 11).

23 Vgl. Pablo Cosso: *El movimiento punk durante la re-emergencia democrática argentina (1983-1989). Identidad política, acción colectiva y lucha anti-policial,* Escritos Antropopunks: Rescates históricos de la Contracultura y el Movimiento Punk en Argentina (80-90 . . . siglo XX), Buenos Aires: Tren en Movimiento Ediciones, 2012 (online).

24 Vgl. Ibáñez: *El Anarquismo es movimiento,* a. a. O. (vgl. Anm. 16).

Wunsch, die Macht zu blockieren, und in der Schaffung von gesellschaftlichen Räumen, die dem Kapitalismus radikal fremd sind, ausgelebt wurde. Selbstverwaltung, ein Wort und ein Konzept anarchistischen Ursprungs, ist für die Schaffung dieser Art von Räumen von grundlegender Bedeutung, und genau dieses Konzept trennte seit der Ersten Internationale die anarchistische Konzeption des Sozialismus von der marxistischen[25]. Wir stimmen auch dem Vorschlag von Collinao Ponce[26] zu, für den anarchistische Ideen zum ideologischen Repertoire der Punksubkultur gehören. Die Do-it-yourself-Praxis (DIY) und Selbstverwaltung sind an sich analoge Konzepte, bei denen es um die Entscheidungsfindung und deren Umsetzung ohne Vermittlung geht. In diesem Rahmen ist DIY eine Strategie der doppelten Konfrontation, die das System delegitimiert und gleichzeitig Alternativen dazu aufbaut[27].

Postdiktatur im Cono Sur

Argentinien, Chile und Uruguay litten fast parallel unter Diktaturen. Unter der Führung der USA operierte ab 1975 die Operation Condor, eine regionale Koordinierung der Entführung, Folter, Ermordung und Verschleppung von Menschen über nationale Grenzen hinweg. Diese Zusammenarbeit hinderte die einzelnen Nationalstaaten jedoch nicht an Grenzkonflikten, und insbesondere die Beziehungen der Länder des Cono Sur waren geprägt von einer Geschichte des gegenseitigen Misstrauens und einer politischen Kultur, die darauf abzielte, es aufrechtzuerhalten und zu verstärken. Tatsächlich wäre zwischen Argentinien und Chile 1978 beinahe ein Krieg ausgebrochen. Schließlich begann die Militärjunta 1982 den Südatlantikkrieg, obwohl dieser nicht zu den ursprünglichen Konfliktszenarien des argentinischen Militärs gehörte[28], dessen Ende auch das Ende der Diktatur in Argentinien und den

---

25 Vgl. Cappelletti: *La Ideología anarquista*, a. a. O. (vgl. Anm. 6).

26 Vgl. D. Collinao Ponce: *Semántica del Movimiento de Protesta Chileno en el período 1990-2011*, Santiago: Universidad de Chile (Masterarbeit), 2014 (online | PDF).

27 Vgl. Gordon: *Liberation now*, a. a. O. (vgl. Anm. 3).

28 Vgl. Christian Buchrucker: *El pensamiento militar argentino. El debate sobre las hipótesis de guerra y geopolítica*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba (Konferenzpräsentation, las jornadas de Ciencias políticas, Centro de Estudios Avanzados), 1991 (online).

Beginn einer „Demokratisierungswelle“ in Lateinamerika markierte. Es ist wichtig anzumerken, dass der Regimewechsel und die erste Regierung nach der Diktatur im argentinischen und uruguayischen Fall immer noch in der bipolaren Welt des Kalten Krieges verankert waren. Die chilenische Diktatur kam hingegen später zu Fall und dort lebte der Anarchismus vor dem Hintergrund weltweiter Proteste gegen die Globalisierung des neoliberalen Kapitalismus wieder auf und der anarchistische Punk breitete sich in einem anderen Szenario aus.

Argentinien

Hintergrund des lokalen Anarchismus

Zwischen dem späten 19. und dem frühen 20. Jahrhundert hatte die anarchistische Bewegung in Argentinien die beeindruckendste Präsenz in Lateinamerika[29]. Sowohl der Anarchosyndikalismus der *Federación Obrera Regional Argentina* (FORA) als auch später die *Federación Anarco-Comunista Argentina* wurden zu wichtigen Bezugspunkten für Anarchisten der Nachbarländer. Der anarchistische Einfluss sank jedoch nach der Vereinnahmung der russischen Revolution durch die Bolschewiki, mit der allgemein zunehmenden Unterdrückung der Gewerkschaften und später auf lokaler Ebene mit der Unterdrückung und dem Exil von Anarchisten als Resultat der Diktatur unter Uriburu (1930-1932). Anschließend führten die Kooptierung der Arbeiterbewegung (1943-1955), ihre Bürokratisierung und die anhaltende Verfolgung des Anarchosyndikalismus unter dem Peronismus zu ihrem Niedergang. Bereits in den 1970er Jahren war daher der spezifistische Plattformismus der *Federación Anarquista Uruguaya* (FAU) mit gewerkschaftlicher und bewaffneter Ausbreitung der einflussreichste Trend in der Region. In Verbindung mit der FAU entstand auf argentinischem Territorium eine kurzlebige Geheimorganisation mit Gewerkschaftsaktivitäten namens *Resistencia Libertaria,* deren Mitglieder fast alle von der Diktatur eliminiert wurden.

---

[29] Vgl. Rafael Barret: *Los sediciosos despertares de la anarquía*, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2011 (online | PDF).

Die Machtübergabe durch die Diktatur

Die argentinische Diktatur (1976-1983) verübte Verbrechen gegen die Menschlichkeit mit Unterstützung politischer Parteien, der Justiz, der Kirche und der Medien. Nach der Niederlage im Falklandkrieg 1982 gegen Großbritannien und aufgrund der wirtschaftlichen Instabilität konnte sich das Regime nicht mehr länger politisch behaupten. Viele Unterstützer von Repression und Staatsterror wechselten die Seiten und prangerten die Regierung an, als ihre Verbrechen international verurteilt wurden[30]. Zwischen 1979 und 1983 forderten die Kirche und die politischen Parteien vom Militär Informationen über die verschleppten Personen (desaparecidos, Verschwundenen), sie bestanden jedoch nicht auf Gerichtsverfahren wegen dieser Verbrechen. Das Militär stellte die geforderten Informationen nie zur Verfügung und bekräftigte im so genannten „Abschlussdokument" von 1983 seine grundlegenden Überzeugungen.

Die politischen Parteien, die bereit gewesen waren, eine Form der Straflosigkeit auszuhandeln, gaben die Militärs erst auf, als diese sich selbst durch das Gesetz zur Nationalen Befriedung (Ley de Pacificación Nacional) amnestierten. Der 1983 gewählte Präsident hob dieses Gesetz auf, ordnete den Prozess gegen die Militärjunta an, richtete die Comisión Nacional de la Desaparición de Personas (Nationalkommission über das Verschwinden von Personen) ein und reformierte das Militärgesetzbuch. Das Militär nahm diese Resolutionen allerdings nicht passiv hin und es kam zu drei Aufständen. Der erste Fall ereignete sich zu Ostern 1987, als sich ein Agent des Militärgeheimdienstes weigerte, sich schuldig zu bekennen, und zusammen mit anderen Soldaten die Aussetzung der Prozesse forderte. Der zweite Aufstand im Januar 1988 begann, als sich ein anderer Offizier weigerte, das Militärgericht anzuerkennen, und der dritte im Dezember 1988, als etwa 45 Eliteoffiziere der Marinepräfektur ein Waffenarsenal plünderten und die Unterstützung weiterer Militärs erhielten, die eine uneingeschränkte Generalamnestie erreichen wollten.

Auf weniger Widerstand stieß die Regierung bei der strafrechtlichen Verfolgung der „terroristischen Anführer" der in den 1970er Jahren tätigen

[30] Vgl. Marina Franco*: La 'transición a la democracia' en la Argentina frente a las cristalizaciones de la memoria,* in: *Caravelle,* no. 104 (2015), pp. 115-131.

bewaffneten politischen Organisationen. Außerdem ließ sie politische Gefangene in Gefangenschaft, und zwar sowohl um der möglichen Ablehnung von Freilassungen durch das Militär zuvorzukommen und eine sich daraus ergebende Destabilisierung zu verhindern, als auch um mögliche Konflikte durch ein neues Auftreten aufständischer Gruppen zu entschärfen. In diesem Rahmen wurden Exilanten inhaftiert, die mit ihren noch aus Zeiten der Diktatur anhängigen Verfahren wegen Terrorismus oder Verbrechen gegen die nationale Sicherheit ins Land zurückkehrten, was den Ordnungsparametern der Diktatur Kontinuität verlieh und die offenen Gerichtsverfahren bestätigte. Die bedeutende Ausnahme dieser Regel bildeten die Peronisten der rechtsextremen parastaatlichen Todesschwadron *Alianza Anticomunista Argentina* (AAA oder Triple A), deren Verbrechen ungesühnt blieben.

Im Argentinien der Postdiktatur gab es keine bewaffneten politischen Gruppen mehr, mit Ausnahme des skurrilen Abenteuers der Eroberung des Tablada-Regiments im Januar 1989, als die Bewegung *Todos por la Patria* (Alle für das Vaterland) einen Militäraufstand vortäuschte, um einen Volksaufstand nach dem Vorbild der sandinistischen Revolution in Nicaragua zu provozieren. Insgesamt definierte das neue Regime die Rolle der Streitkräfte neu mit einer kategorischen Abgrenzung der Befugnisse zwischen externen und internen Sicherheitsaufgaben, was Argentinien zu einem atypischen Fall für Lateinamerika machte[31].

Trotz dieser Veränderungen blieb die Polizei, die an den staatsterroristischen Einsatzkommandos beteiligt gewesen war, nicht nur von Konsequenzen verschont, sondern sie behielt auch weitreichende Befugnisse, Personen durch Polizeierlasse und für Vorstrafenüberprüfungen festzunehmen und zu misshandeln. Die Polizeierlasse waren Disziplinarregeln, die meist von einem Kommissar verfasst wurden und als eine Art paralleles Strafgesetzbuch fungierten. Unter dem Vorwand der Überprüfung von Vorstrafen konnte die Polizei Razzien durchführen, also lokale Kontrolloperationen mit Festnahmen, Überstellungen, Hausdurchsuchungen und der Aufnahme von Personalien einer großen Anzahl von Personen. Dies erlaubte es der Polizei, Personen nach willkürlichem Ermessen und für unbestimmte Zeit wegzusperren.

---

[31] Ebd.

Junge Menschen, die seit der Militärdiktatur Teil der Punksubkultur waren, wurden zum Ziel von Razzien, der Überprüfung von Vorstrafen und Polizeierlassen im Allgemeinen. Dabei weisen Aussagen in der Literatur insbesondere darauf hin, dass die Repression in der Demokratie härter war als unter der Diktatur[32]. In diesem Klima schlossen sich junge Punks dem Anarchismus an, gründeten Plattenfirmen und Kooperativen, organisierten Festivals und Protestaktionen, besetzten den öffentlichen Raum und private Gebäude und beteiligten sich an direkten Aktionen zusammen mit anderen Akteuren, die von der postdiktatorischen Ordnung betroffen waren, wie etwa sexuellen Dissidenten und Sexarbeiterinnen. Eines der Mittel zur Verbreitung von Punk waren Fanzines wie *Resistencia* (ab 1984) und *¿Quién Sirve a la Causa del Kaos?* (Wer dient der Sache des Chaos?; 1986-1987).

Resistencia wurde von Patricia Pietrafesa herausgegeben, die auch Gründungsmitglied vieler Bands war, darunter *Cadáveres de Niños* (Leichen von Kindern) und *She Devils*. Lingux, ein Punk, machte Pietrafesa mit Stirners Schriften bekannt[33] und gemeinsam gründeten sie die Band *Anarquía, un Sentimiento Incontrolable*. Beide wurden in der Szene als Bibliothekspunks oder Anarchopazifisten identifiziert. *¿Quien Sirve a la Causa del Kaos?* wurde von Pietrafesa zusammen mit dem Mitherausgeber Nadal und dem Kolumnisten Gamexane produziert, beide Mitglieder der Band *Todos Tus Muertos* (Alle Deine Toten). Diese Veröffentlichungen waren Organe der Propaganda und des Widerstands im Kampf gegen die Polizei und ihre Erlasse, indem sie Rechtshilfe zum Umgang mit ihnen verbreiteten und die Funktionsweise der Razzien sichtbar machten. Verbreitet wurden die Fanzines vor allem auf Märkten in öffentlichen Parks während der Aufführungen und Zusammenkünfte, die Interventionen im öffentlichen Raum schufen.

---

32 Vgl. Patricia Pietrafesa: *Resistencia: Registro Impreso de la Cultura Punk Rock Subterránea,* Buenos Aires: Alcohol y Fotocopias, 2013. (Zitiert nach: Cuello y Disalvo: *Ninguna línea recta,* a. a. O. [vgl. Anm. 11].)

33 Vgl. Martin Droghei: *El punk, una subcultura de exportación: génesis y analogías entre los casos de Gran Bretaña y Argentina,* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (Diss.), 2018 (online | PDF)

Die argentinische Anarchistin und Punksängerin Patricia Pietrafesa (geb. 1963), die in den 1980er Jahren in der Punkszene von Buenos Aires aktiv wurde und dort die Anarchopunk-Zine *Resistencia* (1984-2001) herausgab. Foto: MiguelAlanCS, Wikimedia, CC BY-SA 4.0.

1985 gründeten Pietrafesa und Mónica Vidal, die Sängerin der Band *Antihéroes,* die *Juventudes Rebeldes,* eine informelle Gruppierung, die zwischen 1985 und 1986 eine herausragende Rolle bei der Organisation von Demonstrationen gegen die Polizei und bei Protesten gegen den Besuch von Papst Johannes Paul II. spielte. Der erste Marsch gegen die Polizei Mitte 1985 bestand aus einem Sitzstreik vor dem Kongress, der die Aufhebung der Polizeierlasse und das Ende der willkürlichen Vorstrafenüberprüfungen forderte, und wurde von Anarchisten, Punks, Aktivisten aus der Gay-Community und Sexarbeiterinnen besucht. Am zweiten Marsch Ende des Jahres nahmen unter anderem mehr als hundert Metalfans, Goths und Punks teil. Die Demonstranten verteilten Flugblätter und wiederholten den Sitzstreik vor dem Kongress. Anschließend marschierten sie zum Obelisken, einem Wahrzeichen von Buenos Aires, wo sie am Fahnenmast das schwarze anarchistische Banner hissten. Die Repression führte zur Festnahme zahlreicher Personen, von denen viele bis zu 30 Tage lang festgehalten wurden, weil sie anarchistisches Material mit sich führten, was dazu genutzt wurde, sie für die Graffiti rund um die Kathedrale von Buenos Aires verantwortlich zu machen. Auf der Polizeistation, in der sie festgehalten wurden, wurden einige Punks vom Inlandsgeheimdienst (Secretaría de Inteligencia del Estado, SIDE, 1946 von Perón gegründet) verhört.

Im Mai 1986 fand der dritte Marsch gegen Polizeierlasse und die Verfahren zur Ermittlung von Vorstrafen statt. Im Vergleich zum ersten Marsch hatte dieser weniger Einfluss auf die öffentliche Meinung und die Medien. Etwa 50 Punks, Metalfans, Goths, Feministinnen, Schwulenaktivisten und Sexarbeiterinnen unterbrachen den Verkehr in der Nähe des Kongresses und wurden von den Passanten feindselig beargwöhnt, während sie marschierten und sich dabei über die Polizei lustig machten. Erneut führte die starke Repression zu zahlreichen Festnahmen. Die vierte Demonstration fand schließlich am 13. Dezember 1986 anlässlich des Internationalen Tages gegen die Polizei auf der Plaza Italia statt. *Juventudes Rebeldes* und die Fanzines *Diarrea Mental, La Furia II, Comando Mugriento* und *¿Quién sirve a la causa del Caos?* realisierten eine Aktion, um das Bewusstsein für den Missbrauch durch die Polizei zu schärfen und antirepressive Rechtshilfe zu verbreiten. Nach diesen Erfahrungen kamen die Organisatoren jedoch zu dem Schluss, dass die Polizeigewalt gegen die Subkultur von der Gesellschaft

schon als etwas Selbstverständliches wahrgenommen wurde und die Taktik der Besetzung des öffentlichen Raums nicht die erhoffte Wirkung erzielt hatte[34]. Obwohl es nicht zu Verhaftungen kam, machte sich eine Desillusionierung darüber breit, inwiefern Punkfestivals eine Rolle als Orte des Widerstands spielen könnten.

Pietrafesa und Gary von der Band *Mutantes del Caos* gründeten 1986 die erste Kooperative unabhängiger Musiker in Argentinien, die *Cooperativa Independiente de Bandas Punk,* die zahlreiche Punkfestivals förderte. Im gleichen Jahr wurde auch die *Coordinadora de Grupos Alternativos* mit dem Ziel gegründet, Repression sichtbar zu machen. Die Gruppe bestand aus *Juventudes Rebeldes,* ehemaligen Mitgliedern des *Grupo de Acción Gay,* des *Movimiento Marginal,* Straßenkunstgruppen wie *Fife* sowie *Autogestion* und *El Bolo Alimenticio* (im Mund geformte Speisekugel), die beiden letzteren als Teil der *Federación Libertaria Argentina,* und anderen Graffiti- und Künstlerinitiativen. Gemeinsam organisierten sie die „Marcha Pagana" (Marsch der Heiden), den unmittelbaren Vorläufer des Marsches gegen den Besuch von Johannes Paul II., der von der Kommission zur Ablehnung des Papstes (*Comisión de Repudio al Papa,* CRAP) organisiert wurde. Beide Demonstrationen endeten mit Razzien, wobei die Polizei mit verdeckten Ermittlern in Zivil in Fahrzeugen ohne Kennzeichen auffuhr, die im Stil der Sonderkommandos (grupos de tarea) des Staatsterrors während der Diktatur agierten und Reaktionen bei den Demonstranten hervorriefen, mit denen die Medien wiederum die Polizeigewalt rechtfertigten.

Zusätzlich zur Konfrontation mit dem Staat erzeugte und verstärkte der anarchistische Punk einen Internationalismus, indem er über Ländergrenzen hinweg ein Netzwerk schuf, in dem sich Punks gegenseitig Wissen vermittelten und Informationen teilten. Das Magazin *Maximum Rocknroll,* das auch über die internationale Punkszene berichtete, veröffentlichte lokale Korrespondentenberichte und verbreitete Informationen über andere Erfahrungen des anarchistischen Punks in der Region. Darüber hinaus entwickelte sich über den Leserbriefbereich ein Netzwerk von Brieffreunden. Diese Erfahrung war der Vorläufer des internationalen Briefnetzwerks, das vor dem Internet als informeller Informationskanal über Bands, Szenen,

[34] Vgl. Cuello y Disalvo: *Ninguna línea recta*, a. a. O. (vgl. Anm. 11).

direkte Aktionen und taktisches Wissen fungierte, die Aufstandsszenarien oder, wie sie definiert wurden, Szenarien der „globalen Anstiftung“ (instigación global) vorwegnahmen[35].

Aus diesen Kontakten entstanden Aktionen wie *Stop the City!* (1986) und der *International Day Against McDonald's* (1988), beide inspiriert von damals aktuellen Initiativen in London. Ursprünglich hatten dort Punks, Anarchisten, Anti-Atomkraft-Aktivisten, Pazifisten, Homosexuelle, Frauen und Tierschützer die *Stop-the-City*-Proteste zwischen 1983 und 1984 gegen den militärisch-industriellen Komplex Großbritanniens organisiert. Die Kampagne bestand aus Blockaden im Londoner Finanzviertel, Angriffen auf Pelzgeschäfte und Fast-Food-Restaurants, diverse Sachbeschädigungen wie der Zerstörung von Türschlössern und Telefonleitungen und daneben Punkshows zur Geldbeschaffung. *Stop the City!* in seiner Río-de-la-Plata-Version fand in der Nacht vom 29. April auf den frühen Morgen des 30. April 1986 statt. An mehr als 25 Schulen und Fabriken im nördlichen, also dem wohlhabenden Teil der Stadt prangten Parolen gegen Bildung, Politik, Macht und Diskriminierung. Anarchistische Punks zerstörten Türschlösser, demolierten Nationalmonumente, verwüsteten Plätze, attackierten Kirchen, die Erzdiözese, Museen und Tierversuchslabore. Schließlich änderten sie den Namen der Straße „Ramón Falcón“, benannt nach dem Polizeichef und Unterdrücker der Arbeiterstreiks zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in „Simon Radowitzky“, einem Einwanderer und Anarchisten, der sich schließlich an ihm rächte.

Über Briefnetzwerke wurden Fanzines mit Informationen über die Kämpfe für die Befreiung von Tieren, über Ökoaktivismus, die Plünderung der Region und die Ausweitung von Ungleichheit und Elend verbreitet. Unter diesen Materialien stach die Übersetzung eines Manifests von London Greenpeace hervor, einer anarchistischen Organisation mit Sitz in London, nicht verbunden mit Greenpeace International, die zwischen 1983 und 1984 vier Aktionen organisierte. Unter dem Titel *What's wrong with McDonald's?*[36] prangerte das berühmte Flugblatt den multinationalen Konzern wegen seiner umweltschädlichen Verpackungen, ungesunden Lebensmittel, Tierquälerei

---

[35] Vgl. ebd. und Pablo Cosso: *La radicalidad sin estructuras. Panorama histórico-antropológico del movimiento punk en Argentina*, Salta: Universidad Nacional de Salta (Segundas Jornadas de Anropología, Libro de ponencias y comunicaciones), 2008.

[36] Vgl. The London Greenpeace Group: *What's wrong with McDonald's?*, 1986 (online | PDF).

und Gewerkschaftsfeindlichkeit an. Einige Jahre später, im Oktober 1988, organisierten anarchistische Punks in Buenos Aires vor dem ersten in Argentinien installierten Standort der Junk-Food-Kette eine Demonstration und verteilten Flugblätter.

Uruguay

Hintergrund des lokalen Anarchismus

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellte die anarchistisch orientierte *Federación Obrera Regional Uruguaya* (FORU) die Mehrheit innerhalb der Arbeiterbewegung. Die russische Revolution führte zu einer Spaltung der FORU, aus der die *Unión Sindical Uruguaya* hervorging. In den 1920er Jahren wurde eine *Federación Anarquista Uruguaya* gegründet, die bestimmte Gruppen zusammenbrachte, jedoch keinen dauerhaften Bestand hatte. Erfolgreicher war die 1938 gegründete *Juventudes Libertarias,* die zusammen mit der Publikation *Voluntad,* dem autonomen Syndikalismus und dem *Ateneo Libre* (einer Basisinitiative für Kultur und Selbstbildung) in den ärmeren Vierteln von Montevideo 1956 die *Federación Anarquista Uruguaya* (FAU) gründete. Die FAU hatte eine starke Verbindung zur lateinamerikanischen Linken, was zu einem Bruch mit dem Anarchosyndikalismus führte. Laut FAU hatten die Anarchosyndikalisten die Politik vernachlässigt und sich lediglich auf den sozialen Kampf konzentriert[37]. Hauptsächlich aufgrund von Meinungsverschiedenheiten über die kubanische Revolution spaltete sich die FAU 1963. Daraus gingen zwei Gruppen hervor, die „Alianza Libertaria Uruguaya", die auf die Wahrung der anarchistischen Identität ausgerichtet war, und die Gruppe, die als FAU weitergeführt wurde und die sowohl für den gewerkschaftlichen Aktivismus als auch für die Praktiken der Stadtguerilla von größerer Bedeutung war. Begleitend zum sozialen Kampf war die FAU zu militärischen Aktionen in der Lage wie Sabotage, Enteignungen, Entführungen von Geschäftsleuten, bewaffneter Unterstützung von Streiks und Fabrikbesetzungen.

---

[37] Vgl. López: *La Federación Anarquista Uruguaya (FAU) . . .,* a. a. O. (vgl. Anm. 7).

Angesichts der starken gesellschaftlichen Mobilisierung gegen die konservative Politik verbot die Regierung 1967 die FAU zusammen mit sechs anderen linken Organisationen. Vor diesem Hintergrund ging die FAU zum bewaffneten Kampf über und organisierte 1968 zum einen eine Massenfront, die *Resistencia Obrero Estudiantil* (ROE), den Arbeiter-Studenten-Widerstand, und zum anderen einen bewaffneten Apparat, die *Organización Popular Revolucionaria - 33 Orientales* (OPR-33), wie sie sich seit dem 16. Juli 1969 nannte, als sie sich die Flagge der so genannten 33 Orientalen aneignete, einer Gruppe von Freiheitskämpfern des 19. Jahrhunderts und nationales Wahrzeichen Uruguays. 1970 begann die FAU, Theorien über eine libertäre politische Organisation zu entwickeln. Der Staatsstreich von 1973 führte jedoch zu Aufstandsbekämpfungstaktiken, die innerhalb weniger Monate einen Großteil der OPR-33 vernichteten. 1975 gründeten einige FAU-Kämpfer im argentinischen Exil, im Versuch einen Hybrid aus Anarchismus und Marxismus zu erschaffen, die *Partido de la Victoria del Pueblo* (PVP, die Partei für den Sieg des Volkes). 1976, mit dem Militärputsch in Argentinien und dem Beginn der Operation Condor, waren die FAU-PVP-Kämpfer fast vollständig ausgelöscht, zum Ende der uruguayischen Diktatur 1985 war auch die Aktivität der FAU fast unsichtbar geworden und die anarchistische Präsenz begrenzt auf kleine geheime Gruppen oder Gruppen von Exilanten[38].

Die Machtübergabe durch die Diktatur

Durch eine Kombination aus Absprachen und Druck errichtete die uruguayische Diktatur (1973–1985) für die Zeit danach ein zivil-militärisches Regime, eine Art „überwachter" Demokratie, in der das Militär erhebliche Macht behielt[39]. Um sich zu legitimieren, organisierte die Diktatur 1980 ein Verfassungsreferendum, das jedoch scheiterte. Die Ablehnung durch die Bevölkerung hatte einen langwierigen Verhandlungsprozess des Militärs mit den politischen Parteien zur Folge, der 1986 mit einer auf militärischen Druck verhängten parlamentarischen Amnestie endete. Per Gesetz wurde auch die

[38] Vgl. Barret: *Los sediciosos despertares de la anarquía*, a. a. O. (vgl. Anm. 29).
[39] Vgl. Diego Pérez Lema: *¿Quién escupió el asado? Subcultura y anarquismos en la postdictadura,* Montevideo: Ediciones Alter, 2020.

Dirección General de Información de Defensa geschaffen, ein militärischer Geheimdienst, der auch Events in der Punkszene infiltrierte. 1985, mit der Freilassung politischer Gefangener, unterwarf sich auch die Mehrheit der linken bewaffneten politischen Gruppen den demokratischen Spielregeln und gab den bewaffneten Kampf auf. Dennoch blieben der Nationale Sicherheitsrat sowie der von der Diktatur verhängte Ausnahmezustand wegen Aufstandsgefahr (estado insurrección) bis 1986 bestehen.

Um mögliche Ermittlungen zur Diktatur zu vermeiden, wurde die Wahl des Oberkommandos der Streitkräfte eingeschränkt und im gleichen Sinne wurde das parlamentarische Untersuchungsgeheimnis durch die Übergabe der Akten der befragten Militärangehörigen an die Militärjustiz verletzt. Schließlich begannen die Streitkräfte, gemeinschaftliche und zivile öffentliche Aufgaben wahrzunehmen. Und zu dieser Zeit wurde auch das Strafvollzugssystem ausgeweitet. Dabei blieb unter der neuen Regierung das Dekret aus der Diktatur in Kraft, das es der Polizei ermöglichte, weiterhin Razzien durchzuführen und Menschen willkürlich nur zur Überprüfung von Vorstrafen festzunehmen. Dies verlieh der repressiven Politik des Staates Kontinuität. Wie in Argentinien nutzte die Polizei dieses Dekret der Diktatur zu massiven Razzien bei Treffen der Jugendsubkultur und in Schwulendiskotheken. Noch über diesen Rechtsrahmen hinausgehend führten die Anweisungen der Sicherheitsdirektion des Polizeipräsidiums an Polizeibeamte dazu, dass Hunderte junge Menschen misshandelt und in Polizeirevieren eingesperrt wurden, Praktiken, die in der Wiedereröffnung des Gefängnisses „La Tablada“, einer ehemaligen Haftanstalt und einem Folterzentrum der Diktatur, gipfelten.

Anarchistischer Punk und Anarchismus

Nach der Sezession, aus der die FAU 1975 als politische Partei hervorging, bildete sie sich 1986 als FAU von Neuem, allerdings mit neuen Herausforderungen wie der Aktualisierung des Klassenbegriffs, der Schaffung von Volksfronten unterdrückter Klassen und der Unterstützung der feministischen Bewegung und von Basisorganisationen. Sie setzte auch den Kampf gegen das Gefängnissystem fort und bezog gewöhnliche Gefangene in den

Kampf für die Menschenrechte ein. Trotz dieser Veränderungen nahmen junge Menschen die FAU nur noch als einen weiteren Apparat konventioneller Politik und als einen engen, begrenzenden Raum wahr mit seinen bürokratischen Methoden wie runden Tischen, Kongressen, Allianzen und Vereinbarungen[40]. Die Punksubkultur zog junge Leute gerade deswegen an, weil sie sich nicht dieses linken Repertoires bediente. Sie begann sich Ende 1986 zu entfalten, parallel zur Verabschiedung des Amnestiegesetzes (Ley de Caducidad). Zu dieser Zeit spaltete sich eine Gruppe von Aktivisten ab, die mit der FAU verbunden, jedoch gegen den Plattformismus war, und gründete den *Taller A* (Werkstatt A).

Während sich in der FAU neue Aktivisten der bestehenden bürokratischen Organisation anschlossen, experimentierte der *Taller A* mit der Schaffung eines offenen Raums, wo Vorschläge präsentiert und weiterentwickelt werden konnten[41]. Daraus entstand die Zeitschrift *Alter,* die zwei Generationen von Anarchisten zu einer redaktionellen Linie gegen die Bildung einer anarchistischen politischen Organisation zusammenbrachte, also gegen das strukturierende Merkmal des Plattformismus. In den frühen 1990er Jahren führte diese Erfahrung zur Gründung von *A Espacio,* wo sich anarchistische Punks mit den Anarchisten früherer Generationen zusammenschlossen. Sie schufen an diesem Ort, unterstützt von den älteren Anarchisten, einen Versammlungsraum sowie eine Bibliothek und trafen sich dort nicht nur, um Musik zu machen oder Kontakte zu knüpfen, sondern auch um zu studieren und sich über Politik und aktuelle Ereignisse auszutauschen.

Der Fall Uruguay ist interessant, weil verschiedene von der dadaistischen Bewegung inspirierte künstlerische Ausdrucksformen für den Angriff auf die Ordnung nach der Diktatur von Bedeutung waren. Ein paradigmatisches Beispiel war das Cabaret Voltaire, das 1986 mit Aufführungen in der Tradition der Züricher Erfahrung von 1916 begann und sich außerhalb des kommerziellen Theaterbetriebs entwickelte. Bei der zweiten Ausgabe des Cabarets 1987 wurde versucht, dieser Erfahrung mehr Kontinuität zu verleihen durch die Gründung einer Kooperative, in der die Mitglieder, darunter

---

40 Vgl. ebd.
41 Vgl. ebd.

auch Mitglieder von Punkbands, alle möglichen Aufgaben erledigten. Infolgedessen erzeugte das Voltaire Ausdrucksformen des anarchistischen Punks, die später in den 1990er Jahren einen starken Einfluss hatten.

Im Rahmen dieses Zusammentreffens verschiedener Strömungen gründeten mit dem Anarchismus verbundene Punkbands 1987 die Kooperative *El Molino,* in der Punks und Metalfans, klassische Rivalen, zusammenarbeiteten. Die Band *Clandestino,* die zu dieser Kooperative gehörte, erschütterte die politischen und kulturellen Grundfesten der Postdiktatur, als Sänger Esteban de Armas 1988 während des Parque-Rock-Dó-Festivals Kongressabgeordnete und Soldaten von der Bühne aus beleidigte und dabei seine Beleidigungen auf das gesamte demokratische System ausweitete, was ihm drei Monate Gefängnis einbrachte. Die Kooperative *El Molino* war der direkte Vorläufer der Kooperative *Acción Organizada,* die ihrerseits 1990 sehr aktiv Festivals veranstaltete. Während sich dieses Zusammentreffen von Personen mit affinen Ideen und Vorstellungen entfaltete, qualifizierte die Linke das Phänomen des anarchistischen Punks als kulturellen Imperialismus ab[42].

Im öffentlichen Raum war für junge Menschen der Wochenmarkt im Villa Biarritz Park in Montevideo einer der beliebtesten Treffpunkte in der Zeit der Postdiktatur. Mit Bedauern betont Pérez Lema[43] das Niveau der Unterdrückung, in dem sich diese Ausdrucksformen im öffentlichen Raum entwickelten. Immer unter der Bedrohung durch Razzien waren auf dem Markt Underground-Publikationen zu haben, er war ein Kontaktforum und es gab mehr oder weniger improvisierte Post-Punk-, Metal- und New-Wave-Konzerte, an denen junge Leute aus verschiedenen Vierteln von Montevideo teilnahmen.

Die 1980 gegründete *Coordinadora de Teatro Barrial* (Nachbarschaftstheater-Koordinierung) bildete sich 1987 zum *Red Teatro Barrial* um, dem mehr als 30 Gruppen angehörten, die später die Anti-Razzia-Bewegung gründeten. 1988 organisierten diese Gruppen das Festival „Arte en la Lona" im Palermo Boxing Club mit Videokunst, Poesie Performance, Tanz, Marionettentheater, Pantomime, Candombe (ein afro-uruguayischer Musikstil

---

42 Vgl. ebd.
43 Vgl. ebd.

und Volkstanz) und Auftritten von Metal- und Punkbands. Dort gründete das *Red Teatro Barrial* eine Anti-Razzia-Brigade, um ihr Stück *Razziol X* (eine Parodie auf die Razzien) aufzuführen. Das Werk wurde beim Festival „Arte en la Lona" uraufgeführt und kam danach in die weiterführenden Schulen Montevideos. Nach ihrem zweiten Auftritt wurden drei Darsteller des Ensembles festgenommen.

Trotz der Zensur fand Ende 1988 im Rivera-Park ein Treffen unter dem Motto „Basta de Razzias" statt, mit Rockbands, Theatergruppen, Pantomimen, Marionettentheater und Videos von Jugendlichen, die die Repression anprangerten. Als Ergebnis dieser Aktionen organisierte die *Coordinadora Anti-Razzias* 1989 das „Campamento Libertad, La Otra Historia" (Protestcamp Freiheit, die andere Geschichte). In der Folge entstand noch eine andere Koordination, die *Coordinadora de Grupos en contra de las Razzias*. Sie war das Resultat einer Vielzahl von Gesprächen an Lagerfeuern, bei Diskussionsrunden und Armenküchen, wo junge Leute verschiedenster Organisationen und Gruppierungen zusammenkamen: vom *Sindicato Único Revolucionario de Muchachos de la Esquina,* der Gruppe *Termas,* über das Netzwerk *Red de Teatro Barrial,* die Gruppe *Homosexuales Unidos,* die *Asociación de Meretrices del Uruguay,* Frauengruppen bis zu jungen Leute mit Verbindung zur FAU sowie weiteren politischen Gruppen, Studenten der *Federación de Estudiantes Secundarios* und Punkgruppen.

Dieses Netzwerk autonomer Gruppen, zu dem Schwule, Transvestiten, Punks, Metalfans und andere von der neuen Demokratie misshandelte Personen gehörten, schuf neue Formen des Kampfes gegen den Staat[44]. Ein Beispiel war der so genannte Fackelmarsch, bei dem im Juli 1989 fast 20.000 Personen gegen die Unterdrückung der Jugend zusammenkamen, ein Thema, das aufgrund seiner skandalösen Proportionen breite öffentliche Aufmerksamkeit erreichte. Im August wurde zu einem neuen Marsch gegen die Repression aufgerufen, und dieses Mal machten Opfer der Razzien bei einer Aufführung des *Red de Teatro Barrial* auf der Bühne vor aller Öffentlichkeit ihre Zeugenaussagen. Dort entstand auch die Idee, ein Protestcamp zu veranstalten.

---

[44] Vgl. ebd.

Die Anti-Razzia-Bewegung und das Koordinierungskomitee erweiterten das Konzept der Menschenrechte politischer Gefangener, das hauptsächlich linke Aktivisten umfasste, auf die so genannten gewöhnlichen Gefangenen[45]. Im September organisierte das Anti-Razzia-Koordinierungskomitee ein Protestcamp in der Stadt Libertad, um die Menschenrechtsverletzungen im dortigen Gefängnis anzuprangern, in dem sich die Zahl der Gefangenen im Vergleich zur Diktatur, als dort nur politische Gefangene inhaftiert gewesen waren, verdoppelt hatte. Der Staat startete daraufhin auf der Straße zwischen Libertad und Montevideo eine Großaktion mit Überfallwagen. Die ursprüngliche Idee der Organisatoren hatte darin bestanden, sich auf einer Anhöhe in der Nähe des Gefängnisses aufzustellen und nachts Fackeln anzuzünden, damit die Gefangenen sie sehen konnten. Doch der Plan scheiterte und die Repression durch die Polizei vertiefte die internen Spaltungen zwischen denen, die der Veranstaltung einen Klassenkampfcharakter verleihen wollten, und denen, die an einem Erlebnis im Woodstock-Stil interessiert waren.

Chile

Hintergrund des lokalen Anarchismus

Der chilenische Anarchismus entwickelte sich von den mutualistischen und tolstoischen Einflüssen des späten 19. Jahrhunderts zu den anarchosyndikalistischen Praktiken im Zusammenhang mit den großen Streiks des frühen 20. Jahrhunderts. Zu Beginn hatte die anarchistische Bewegung eine bescheidene Ausbreitung und wurde von Strömungen in Regionen beeinflusst, aus denen mehr anarchistische Einwanderer kamen, insbesondere Argentinien[46]. Die libertären Sektoren der *Federación Obrera* konnten sich zwar, obwohl sie in der Minderheit waren, als *Federación Obrera Regional de Chile* organisieren. Der anarchosyndikalistische Einfluss ging jedoch aufgrund der von der Ibáñez-Diktatur ab 1931 ausgeübten Repression zurück. Laut Barret[47]

[45] Vgl. ebd.
[46] Vgl. Pamela Quiroga Venegas: *Movimientos Populares, siglos XIX y XX. La diversidad anarquista: Santiago, 1990-2005*, Santiago: Universidad de Chile (Diss.), 2005 (online | PDF).
[47] Vgl. Barret: *Los sediciosos despertares de la anarquía*, a. a. O. (vgl. Anm. 29).

blieb der Anarchismus in Chile von da an bis zum Ende der Pinochet-Diktatur nur in abgeschwächter Form präsent.

Die Machtübergabe durch die Diktatur

Die Pinochet-Diktatur wurde für ihre Wirtschaftsleistung gewürdigt, die Chile zum neoliberalen Modell für die Region machte. Eine weitere Besonderheit des chilenischen Falles war die Präsenz bewaffneter Gruppen in den 1980er und 1990er Jahren. Diese Organisationen verfolgten – auch mit bewaffneten Milizen und Spezialeinheiten – eine Strategie der aggressiven Konfrontation gegen die Diktatur. 1988 wurde im Rahmen des mit dem Militär ausgehandelten Übergangs ein Referendum durchgeführt, um über die Fortsetzung der Diktatur abzustimmen. Die revolutionären Bewegungen hofften dabei, dass sich die Diktatur angesichts eines ungünstigen Ergebnisses weigern würde, die Macht abzugeben, was zu einem Massenaufstand führen würde. Laut Guerra Guajardo[48] verfügten die aufständischen Gruppen jedoch nicht über einen strategischen Plan für den Fall, dass das Militär das Scheitern an den Wahlurnen anerkennt. In diesem Rahmen einigten sich die Anhänger der Concertación – einer Koalition aus linken, Mitte-Links- und Mitte-Parteien, die Chile dann von 1990 bis 2010 regierte – mit der Rechten und dem Militär auf eine Vereinbarung, um die soziale Demobilisierung und die Auflösung der Organisationen sicherzustellen, die gegen die Diktatur gekämpft hatten. Die Concertación fürchtete jede Instabilität, die sie daran hindern würde, ihr Regierungsprogramm voranzutreiben.

1991 brach während der Regierung Aylwin der „Pinocheques"-Skandal aus, weil das Militär Pinochets ältestem Sohn in einem Scheingeschäft Schecks für angebliche Firmenanteile gezahlt hatte. Als die Regierung daraufhin Pinochet zum Rücktritt aufforderte, reagierte dieser, indem er die Armee unter dem Vorwand seiner Sicherheit in die Kasernen befahl. 1993 wurden die gerichtlichen Ermittlungen wieder aufgenommen und acht

[48] Vgl. F. Guerra Guajardo: *Prácticas anarquistas de la violencia Política Revolucionaria Anarquista: 2004-2014. Motivos, Diferencias, continuidades, particularidades en el recorrido de la insurgencia en Chile,* Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Diss.), 2015 (online | PDF).

Beamte zur Aussage vorgeladen. Pinochet reagierte am 28. Mai 1993 mit einem Truppenaufmarsch rund um das Gebäude des Verteidigungsministeriums. Die Verteidiger des Pinochet-Regimes waren sowohl in den Streitkräften als auch in den politischen Parteien und im Kongress vertreten, wo sie gegen jede Bedrohung des Status quo Veto einlegten. Jeder soziale Mobilisierungsversuch galt als gefährlich für die Demokratie, Pinochet blieb de facto und de jure bis 1998 Oberbefehlshaber der Armee und wurde danach zum „Senator auf Lebenszeit" ernannt. Im Jahr 2000 wurde Pinochet ein Verfahren zur Aufhebung seiner Immunität gemacht, das auf der Hinrichtung politischer Gefangener durch die Karawane des Todes (Caravana de la Muerte) basierte, einer von ihm eingesetzten Sondertruppe, dazu abgestellt, politische Gefangene mit unbeschreiblicher Grausamkeit zu foltern, zu töten und in namenlosen Gräbern zu verscharren. Seine Immunität als Senator wurde ihm schließlich entzogen, allerdings wurde der Prozess 2002 wegen Altersdemenz eingestellt.

In Chile wurden die Menschenrechtsverletzungen unter der Diktatur nicht strafrechtlich verfolgt. Laut Guerra Guajardo[49] war die Repression in der Demokratie wirksamer als während der Diktatur in Bezug auf die Zerstörung von Netzwerken von Sympathisanten bewaffneter Gruppen, die Auflösung von Gemeinschaften und kollektiver Identitäten sowie die Kombination von Aufstandsbekämpfungstaktiken mit sozialer Propaganda. Der Staat schuf neue Bedingungen für diejenigen, die dem Aufstand gegen das herrschende System abschworen, und es entstanden Kategorien wie die Renovados (Erneuerten), also Personen mit einer revolutionären Vergangenheit, die nun um Posten in öffentlichen Ämtern konkurrierten. Die Linke bezeichnete diejenigen bewaffneten Gruppen, die sich in der Postdiktatur für eine Fortsetzung des revolutionären Kampfes und den Bankraub zur Subsistenz entschieden, als Deplatzierte (descolgados) und isolierte sie politisch.

Der neue Begriff der „Bürgersicherheit" definierte Kriminalität als inneren Feind, eine Kategorie, zu der auch revolutionäre Gruppen zählten. Der rechtliche Rahmen kombinierte das Gesetz zur Bekämpfung des Terrorismus, die doppelte Verfolgung durch zivile und militärische Justiz aus der

[49] Vgl. ebd.

Diktatur sowie die Kronzeugenregelung der Postdiktatur (Ley de Arrepentimiento y Confesiones compensadas). In der Praxis bedeutete dies die Wiedereingliederung derjenigen in das demokratische Projekt, die sich nach dem Kampf gegen die Diktatur nun gegen ihre noch kämpfenden Kameraden wandten. Diese Gesetzgebung wurde von der Direktion für öffentliche Sicherheit und Informationsdienste (Dirección de Servicios Públicos de Seguridad e Información) angewendet, die für Aufgaben der Infiltration, Auslöschung, Denunziation und der Wiedereingliederung von Kronzeugen geschaffen wurde. Das Büro (La Oficina), wie dieser Geheimdienst landläufig genannt wurde, löste bewaffnete Gruppen auf, die die Kompromisse der Concertación ablehnten. Die Prozesse führten zu langen Haftstrafen und 1994 wurden Dutzende Gefangene in das speziell für „terroristische" Gefangene eingerichtete „Cárcel de Alta Seguridad" (CAS, Hochsicherheitsgefängnis) verlegt.

Anarchistischer Punk und Anarchismus

Mitte der 80er Jahre schlossen sich im Rahmen des Kampfes gegen die Militärdiktatur alte anarchistische und anarchosyndikalistische Militante der Gruppierung *Centro de Estudios Sociales Hombre y Sociedad* an. Sie gaben eine Zeitschrift heraus, die der traditionellen Linken sehr kritisch gegenüberstand und sich für Selbstverwaltung sowie Arbeitnehmerbeteiligung in der Produktion aussprach. Die Initiative löste sich auf, als einige Mitglieder beschlossen, an der Abstimmung des Referendums von 1988 teilzunehmen. Im darauffolgenden Jahr gründeten Anarchisten verschiedener Generationen die *Coordinadora Anarquista,* sie traten auf öffentlichen Veranstaltungen auf und publizierten *Acción Directa.* Ein Schlüsseldatum in dieser Anfangsphase waren Protestveranstaltungen zum 500. Jahrestag der „Entdeckung Amerikas" 1992, an denen Punks und Anarchisten in großer Zahl teilnahmen. Quiroga Venegas[50] und Ramírez Sánchez[51] betonen die Offenheit der alten anarchosyndikalistischen Militanten gegenüber den jungen Punks, mit denen sie gemeinsam *La Red* (das Netzwerk) gründeten. Wäh-

[50] Vgl. Quiroga Venegas: *Movimientos Populares, siglos XIX y XX,* a. a. O. (vgl. Anm. 46).

[51] Vgl. Felipe Ramírez Sánchez: *Arriba los que luchan: un relato del comunismo libertario en Chile. 1997-2011*, Santiago: Universidad de Chile (Diss.), 2013 (online | PDF).

rend bewaffnete Gruppen die Geltung verloren, die sie in den 1980er und frühen 1990er Jahren hatten, distanzierten sich die im Gefängnis einsitzenden Militanten von den Richtlinien ihrer Parteien und wandten sich libertären, horizontalen und autonomen Organisationsformen zu.[52]

Für Guerra Guajardo[53] misslang es der staatlichen Repression nicht nur, die politische Gewalt zu stoppen, sondern sie öffnete auch Räume für autonome Ausdrucksformen jenseits der Parteien, die später als eindeutig anarchistisch anerkannt wurden. So strukturierte sich in den 1990er Jahren die revolutionäre politische Gewalt neu und wurde zum unmittelbaren Vorläufer anarchistischer Gruppen. Dem Kampf für die Freiheit der politischen Gefangenen schlossen sich nach und nach die autonomeren, libertären Tendenzen und die Jugend der Punk-Subkultur an.[54] Im Hochsicherheitsgefängnis CAS artikulierte das *Kolektivo Kamina Libre* (KKL) Mitte der 90er Jahre eine Anti-Gefängnis-Hardcore-Punk-Strömung durch Zusammenstellungen lokaler Musik. Marcelo Villarroel, Mitglied des KKL und Autor mehrerer Texte, die verschiedene Bands und gegenkulturelle Kollektive als Liedtexte verwendeten, gründete und beteiligte sich an mindestens drei Bands, von denen die bekannteste, *D-LINKIR,* seit 2005 existiert. Punks und Hip-Hopper politisierten ihren Diskurs und ihre Praktiken, beteiligten sich an Mobilisierungen, Protestaktivitäten und Hausbesetzungen und stärkten auf diese Weise horizontale soziale Beziehungen, während sie gleichzeitig mit einer Reihe von Aktionen zur Verbreitung des Anarchismus beitrugen.

Bellei Córdova[55] weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Ende der 1980er Jahre Bands auftraten, deren auffälligstes Merkmal eine deutliche Verhärtung ihrer Oppositionshaltung war. Tatsächlich richtete sich der Konflikt im Unterschied zum Punk der 1980er Jahre, der die Diktatur angriff, in den 1990er Jahren gegen die chilenische Demokratie, und die Punkszene ver-

---

52 Vgl. Francisco Solar Domínguez: *Resistencia al interior de la cárcel de alta seguridad: la identidad en el Kolektivo Kamina* Libre, Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Diss.), 2007.

53 Vgl. Guerra Guajardo: *Prácticas anarquistas de la violencia Política Revolucionaria Anarquista: 2004-2014,* a. a. O. (vgl. Anm. 48).

54 Vgl. ebd. und Solar Domínguez: *Resistencia al interior de la cárcel de alta seguridad*, a. a. O. (vgl. Anm. 52).

55 Pablo Bellei Córdova: *Resistencia del movimiento anarco-punk en chile postdictadura,* in: *Revista Bricolaje,* no. 4 (2018), pp. 49-57 (online).

lagerte sich in ärmere Gegenden. *Fiskales Ad-Hok*, eine emblematische Punkband, die in den 1980er Jahren entstanden war, kritisiert in den Texten *El Cóndor* beispielsweise nicht nur das Militär, sondern auch die parlamentarische und exekutive Macht des demokratischen Systems[56].

Unterdessen wurde in der Studentenszene der späten 1980er Jahre die *Vanguardia Anarquista Estudiantil* (VAE) gegründet, der sich ehemalige Mitglieder von *La Vanguardia* anschlossen, um den Straßenkampf fortzusetzen. Zwischen den Straßenaktionen von *La Vanguardia* und anderen Konfrontationsgruppen fand eine Koordination statt. Einige von diesen Gruppen schlossen sich später der Gruppierung *Motor Rebelde* (1994-1995) an, die mit ehemaligen politischen Gefangenen arbeitete und Elemente des Marxismus und Anarchismus einbezog, was laut Ramírez Sánchez[57] den Transfer von Erfahrungen und Wissen über den Straßenkampf von ehemaligen politischen Gefangenen und Militanten der extremen Linken zu den entstehenden anarchistischen Kollektiven ermöglichte.

Ende 1992 gründeten Studierende der Universidad La República und der Universidad de Chile die *Coordinadora Anarquista Estudiantil* (CAE) zum Zweck von Propaganda und studentischer Agitation. CAE gab die Zeitschrift *El Duende Negro* heraus, die nach ihrer Auflösung von der *Milicia Anarquista Luis Olea* in einem von der Punk-Subkultur inspirierten Format herausgegeben wurde[58]. *Estigma* war ein weiteres Kollektiv, das 1993 aus der Universität von Chile hervorging und sich der theoretischen Ausbildung zu Themen wie Anarchismus, Agitation und Straßenaktionen widmete. Dieses Kollektiv gründete zusammen mit *Columna Negra,* einer Gruppe des Pädagogischen Instituts, die *Federación Anarquista Libertaria* (FAL). Diese Gruppe, bestehend aus Aktivisten unterschiedlicher Ideologien, darunter Anarchisten, rief zu Propaganda der Tat und zur bewaffneten Konfrontation auf. Die Aktionen der FAL konzentrierten sich unter anderem auf Straßenproteste und machten *La Vanguardia* und die *Vanguardia Anarquista Estudiantil* als Vorläufer geltend. Ab diesem Zeitpunkt kam es vermehrt zu Demonstrationen, einige Quellen sprechen von ca. 500 vermummten Demon-

---

56 Vgl. Fiskales Ad-Hok: *El Cóndor,* Santiago de Chile: La Batuta Records, 1993 (YouTube).

57 Vgl. Ramírez Sánchez: *Arriba los que luchan: un relato del comunismo libertario en Chile,* a. a. O. (vgl. Anm. 51).

58 Vgl. ebd.

stranten, die direkte Aktionen durchführten.[59] Allerdings lösten diese Aktivitäten auch verstärkte Spionage aus und die Geheimdienstberichte riefen angesichts der jüngsten Denunziationsgeschichte in der Postdiktatur ein solches Misstrauen unter den Aktivisten hervor, dass die FAL aufgelöst wurde. Ehemalige Mitglieder der FAL formierten sich jedoch zur *Coordinadora Revolucionaria del Pedagógico* (CRP; Revolutionäre Koordination des Pädagogischen Instituts). Diese Gruppe, in der eine marxistisch-leninistische und eine anarchistische Tendenz zusammenkamen, erreichte wieder den Radikalismus und die Gewalt ihrer Vorgänger.

Der Schwerpunkt all dieser Gruppen lag auf der Bildung aktiver Minderheiten oder Zentren latenter Konfrontation für den Übergang zu einer erhofften späteren Periode, in der sich der soziale Konflikt verallgemeinern und radikalisieren würde. Im Kern führten sie damit eine während der Diktatur angewandte Praxis weiter, die im Unterbewusstsein des studentischen Kollektivs fortbestand. Die Gründung der CRP markierte jedoch den Beginn einer Spaltung zwischen denen, die die Konfrontation auf der Straße fortsetzten, und denen, die dies nicht taten. Letztere strebten den Aufbau eines revolutionären Projekts an und übernahmen Ende der 1990er Jahre Aktionslogiken, die durch (quasi-hierarchische) Strukturen vermittelt wurden, die vom Plattformismus inspiriert waren.

Schlussfolgerungen

Das bestimmende Merkmal des Punk-Anarchismus während der Postdiktaturen im Cono Sur war die gemeinsame anti-plattformistische und parteifeindliche Ausrichtung. Aufgrund seiner Ablehnung strukturierter Organisationen und der Betonung von Praktiken direkter Aktion argumentieren wir, dass der anarchistische Punk ein post-linker Anarchismus war. Während der Diktaturen förderten sowohl marxistische bewaffnete Gruppen als auch der Spezifismus die Strukturierung von Organisationen, die direkte Aktionen vermittelten. Der Spezifismus im Besonderen assimilierte Organisationen in einer politischen Partei und praktizierte mit seinem Vorschlag

[59] Vgl. ebd.

einer nationalen Organisation mit taktischer und theoretisch-ideologischer Einheit die Trennung zwischen Entscheidungsträgern und -empfängern. Ob als avantgardistisches Organ oder als libertäre politische Organisation, der Especifismo lehnt tatsächlich die individuelle Verantwortung ab und verurteilt sie. Dies ist der zentrale Aspekt, der den linken Anarchismus vom post-linken Anarchismus unterscheidet. Darüber hinaus verstärkten die gegenseitige Annäherung und Allianzen zwischen dem Spezifismus und marxistischen bewaffneten Gruppen die Ausbreitung des Nationalismus und förderten ein lateinamerikanisches Profil.

Wir argumentieren, dass im Gegensatz dazu der anarchistische Punk durch die Übernahme authentischer anarchistischer Praktiken nicht nur die Selbstverwaltung oder die Do-it-Yourself-Praxis, sondern auch den Internationalismus förderte. Deshalb verstehen wir die Beziehung zwischen anarchistischem Punk und Anarchismus als ein Zusammentreffen oder eine Koinzidenz von Ideen und Praktiken zwischen Personen, deren gemeinsamer Nenner direktes Handeln auf der Grundlage freier Assoziation war. Das Fehlen strukturierter Organisationen bedeutete jedoch nicht, dass es an gemeinschaftlichen Aktivitäten und Initiativen mangelte. Anarchistische Punks förderten Märsche, Sabotageakte und sowohl kurzlebige Veröffentlichungen in Fanzines als auch Formen der Selbstverwaltung, die über die Zeit hinweg Bestand hatten, einschließlich Kooperativen, die sich aufgrund von Rollenrotation und dem Fehlen von Hierarchien für die Organisation von Initiativen jenseits kommerzieller Logik eigneten.

Zusammengefasst handelte es sich um einen post-linken Anarchismus, weil es den daran teilnehmenden Personen darum ging, sich ihr Leben wieder anzueignen, indem sie gegen die Hierarchisierung und Mittelbarkeit von linken Erfahrungen rebellierten. Ungeachtet der spezifischen Nuancen des Übergangs von Diktatur und Postdiktatur in jedem der drei untersuchten Kontexte überwachte das Militär auch nach der Machtübergabe die Bevölkerung im gesamten Cono Sur. In diesem Zusammenhang weisen wir darauf hin, dass in allen Fällen anarchistische Punks im Fokus der Geheimdienste dieser Staaten standen.

Im Fall Argentiniens und Uruguays richtete sich der Kampf der anarchistischen Punks gegen die Polizei, ihre Verordnungen und die seit der Diktatur geltenden Razzien, mit denen Gegner der neuen Ordnung unter-

drückt wurden. Die Besonderheit Uruguays ist seine künstlerische Ausrichtung, während das bemerkenswerteste Kennzeichen des argentinischen Falles sein Internationalismus und seine Verbindungen zu anderen Kämpfen weltweit ist. Das charakteristische Merkmal des chilenischen Falles sind schließlich die fortdauernden Mobilisierungen der Studenten auf der Straße, die die während der Diktatur vorherrschenden Kampfmethoden wieder aufgriffen.

Praktiken anarchistischer Punks wurden in den drei Ländern außerhalb und gegen die von der Linken im Allgemeinen und dem spezifistischen Plattformismus im Besonderen verbreiteten Organisationsstrukturen repliziert. Deshalb stieß der anarchistische Punk in Uruguay auf Ablehnung und Unverständnis. In Argentinien dagegen, wo der Plattformismus eine Minderheitstendenz gewesen war, wurden anarchistische Punks in den historischen sozialen Räumen der anarchistischen Bewegung einigermaßen freundlich aufgenommen. Im Fall Chiles, ohne den Hintergrund des Plattformismus, kam es zu einer Verbindung zwischen Anarchosyndikalisten und jungen Menschen aus der Punksubkultur, die durch den Kampf gegen das Gefängnissystem mobilisiert wurden. Diese Solidarität fiel mit den Anliegen linker bewaffneter Gruppen zusammen, die sich nach ihrer Zerschlagung und im Gefängnis hin zu Anarchismus und Informalität entwickelten. Abschließend möchten wir noch einmal betonen, dass das gemeinsame Merkmal in allen drei Fällen die Schaffung von Netzwerken zwischen einer Vielzahl von Tendenzen und Generationen von Anarchisten sowie anderen Ausdrucksformen, Individualitäten und Kollektiven ist, die marginalisiert und verfolgt wurden und die sich mit dem Ziel, die Ordnung der Postdiktatur anzugreifen, vermöge ihrer Affinität zusammenfanden.

***

Quelle: Mariana Gabriela Calandra: *Smash the System! Anarchist punk and post-left. Anarchism in Argentina, Chile and Uruguay (1983-1993),* in: *Punk Anarchism as a Culture of Resistance,* edited by Jim Donaghey, Will Boisseau and Caroline Kaltefleiter, Karlovac / Croatia: Active Distribution, 2022, pp. 107-139. Die Übersetzung ins Deutsche erfolgte durch die Autorin.

Literatur

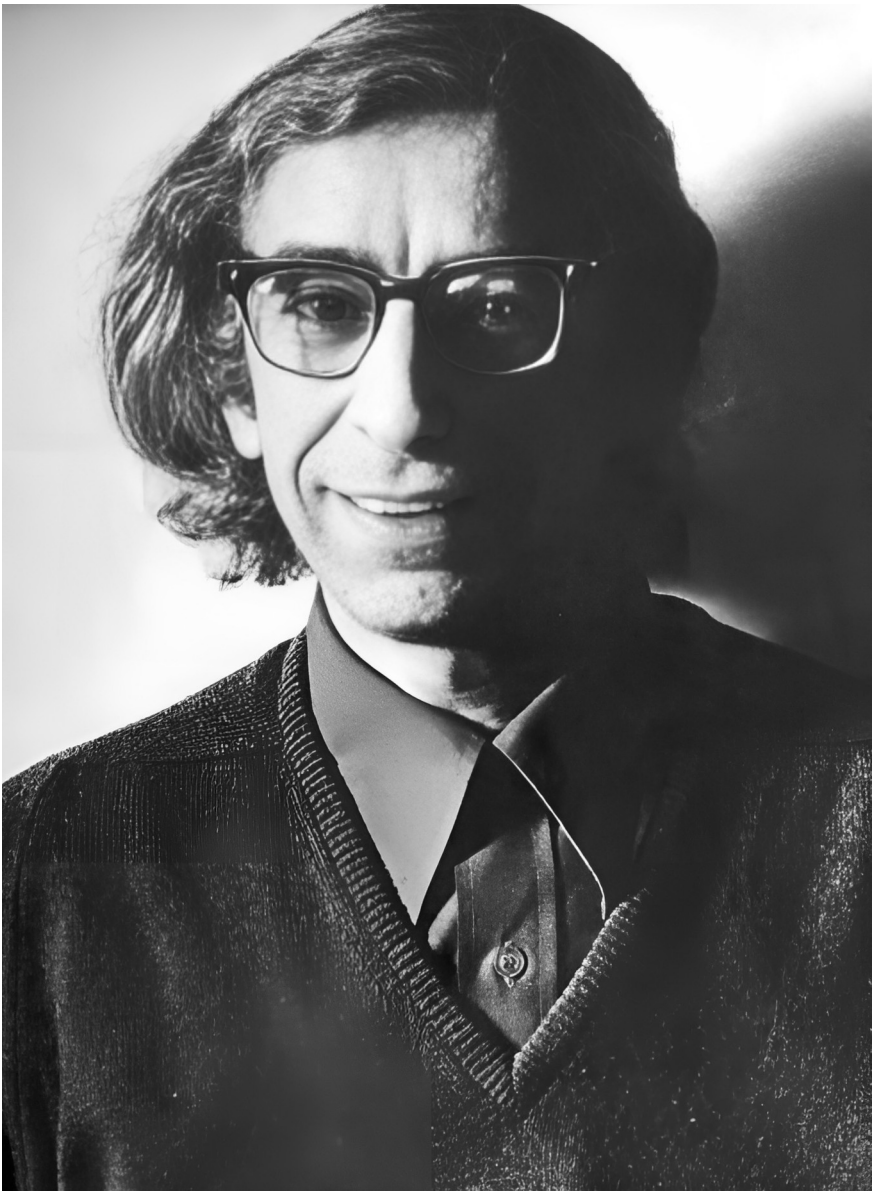
- Barret, Rafael: *Los sediciosos despertares de la anarquía*, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2011 (online | PDF).
- Bellei Córdova, Pablo: *Resistencia del movimiento anarco-punk en chile postdictadura,* in: *Revista Bricolaje,* no. 4 (2018), pp. 49-57 (online).
- Black, Bob: *Notes on 'Post-Left Anarchism'*, in: *The Anarchist Library*, 2015 (online).
- Black, Bob: *¿Zuecos o Plataformas? Sobre la Plataforma Organizacional de los Comunistas Libertarios*, in: *Periódico Anarquista: La Boina*, 3. April 2017 (online).
- Bonanno, Alfredo: *El anarquismo entre la teoría y la practica*, Barcelona: Bardo Ediciones, 2013, p. 47 (online | PDF).
- Bookchin, Murray: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Edinburgh: AK Press, 1995 (online | PDF).
- Buchrucker, Cristian: *Pensamiento militar argentino. El debate sobre las hipótesis de guerra y geopolítica*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba (Konferenzpräsentation, las jornadas de Ciencias políticas, Centro de Estudios Avanzados), 1991 (online).
- Cappelletti, Ángel: *La Ideología anarquista*, Barcelona: El Grillo Libertario, 2010 (online | PDF).
- Collinao Ponce, D: *Semántica del Movimiento de Protesta Chileno en el período 1990-2011*, Santiago: Universidad de Chile (Masterarbeit), 2014 (online | PDF).
- Colson, David: *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Cosso, Pablo: *La radicalidad sin estructuras. Panorama histórico-antropológico del movimiento punk en Argentina*, Salta: Universidad Nacional de Salta (Segundas Jornadas de Anropología, Libro de ponencias y comunicaciones), 2008.
- Cosso, Pablo: *El movimiento punk durante la re-emergencia democrática argentina (1983-1989). Identidad política, acción colectiva y lucha antipolicial,* Escritos Antropopunks: Rescates históricos de la Contracultura y el Movimiento Punk en Argentina (80-90 . . . siglo XX), Buenos Aires: Tren en Movimiento Ediciones, 2012 (online).

- Cuello, Nicolás y Lucas Disalvo: *Ninguna línea recta. Contraculturas punk y políticas sexuales en Argentina 1984-2007*, Buenos Aires: Alcohol & Fotocopias, Tren en Movimiento Ediciones, 2020 (online).
- Davis, Laurence: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unhelpful Dichotomy*, in: *Anarchist Studies,* vol. 18 (2010), no. 1, pp. 62-82 (online).
- Droghei, Martin: *El punk, una subcultura de exportación: génesis y analogías entre los casos de Gran Bretaña y Argentina*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (Diss.), 2018 (online | PDF).
- Franco, Marina: *La 'transición a la democracia' en la Argentina frente a las cristalizaciones de la memoria*, in: *Caravelle*, Nr. 104 (2015), pp. 115-131.
- Fernández Gómez, Francisco: *Factores del desorden. La nacionalización de los anarquistas hasta la Gran Guerra*, in: *Rúbrica Contemporánea,* vol. 6 (2017), no. 11, pp. 67-94 (online | PDF).
- Fiskales Ad-Hok: *El Cóndor,* Santiago de Chile: La Batuta Records, 1993 (YouTube).
- Gordon, Uri: *Liberation now: Present-tense dimensions of contemporary anarchism*, Berkeley: University of California (Paper, präsentiert auf der Graduiertenstudenten-Konferenz *Thinking the Present: The Beginnings and Ends of Political Theory*), 2005 (online).
- Guerra Guajardo, Felipe: *Prácticas anarquistas de la violencia Política Revolucionaria Anarquista: 2004-2014. Motivos, Diferencias, continuidades, particularidades en el recorrido de la insurgencia en Chile,* Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Diss.), 2015 (online | PDF).
- Ibáñez, Tomás: *El Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*, Barcelona: Virus Editorial, 2014 (online | PDF).
- Landstreicher, Wolfi: *From Politics to Life: Ridding anarchy of the leftist millstone*, in: *The Anarchist Library*, 2009 (online).
- López, Julián: *La Federación Anarquista Uruguaya (FAU) y la producción intertextual del anarquismo latinoamericano*, in: *Ciencia Política,* vol. 14 (2019), no. 28, pp. 129-157 (online | PDF).
- McQuinn, Jason: *Post-Left Anarchy: Leaving the Left Behind*, in: *The Anarchist Library*, 2009 (online).

- Peligro, Doctor: *El club londinense que reunió a veteranos anarquistas y punks*, in: *Agente Provocador*, 26. April 2021 (online).
- Pérez Lema, Diego: *¿Quién escupió el asado? Subcultura y anarquismos en la postdictadura*, Montevideo: Ediciones Alter, 2020.
- Petra, Adriana: *Anarquistas: cultura y lucha política en la Buenos Aires finisecular. El anarquismo como estilo de vida*, Buenos Aires: CLACSO, Biblioteca Virtual, 2001 (online | PDF).
- Petra, Adriana: *Anarquistas: cultura y lucha política en Buenos Aires. El anarquismo como estilo de vida,* in: *Sociabilidades Punks y otros marginales (1977-2010),* in: *Sociabilidades Punks y otros marginales (1977-2010)*, ed. por Pablo Cosso y Pablo Giori, Temperley: Tren en Movimiento, 2015.
- Pietrafesa, Patricia: *Resistencia: Registro Impreso de la Cultura Punk Rock Subterránea*, Buenos Aires: Alcohol y Fotocopias, 2013.
- Quiroga Venegas, Pamela: *Movimientos Populares, siglos XIX y XX. La diversidad anarquista: Santiago, 1990-2005*, Santiago: Universidad de Chile (Diss.), 2005 (online | PDF).
- Ramírez Sánchez, Felipe: *Arriba los que luchan: un relato del comunismo libertario en Chile. 1997-2011*, Santiago: Universidad de Chile (Diss.), 2013 (online | PDF).
- Rossineri, Patrick: *Entre la plataforma y el partido: las tendencias autoritarias y el Anarquismo*, Santiago de Chile: Ediciones Crimental, 2011 (online | PDF).
- Salazar Cabra, Nicolás: *De la separación del CUA-C a la Muerte del Maury. Análisis sobre el desarrollo del anarquismo en Chile desde el 2003 hasta el 2009 en Chile*, Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Diss.), 2014.
- Solar Domínguez, Francisco: *Resistencia al interior de la cárcel de alta seguridad: la identidad en el Kolektivo Kamina* Libre, Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Diss.), 2007.
- The London Greenpeace Group: *What's wrong with McDonald's?*, 1986 (online | PDF).

Es lebe die Anarchie! Die Frage ist nur: Wie?, Graffiti. flickr.com, tmx2, 2009, CC BY-NC-ND 2.0.

Beiträge zu weiteren Themen



Der jüdisch-amerikanische Anarchist Fredy Perlman (1934-1985),
einer der bedeutenden Pioniere des Neo-Anarchismus in den USA. Quelle: Open Source.

Der Körper des Leviathans: Die Wiederentdeckung von Fredy Perlmans anarchistischer Gesellschaftstheorie

Von Uri Gordon

Einführung

> Manche Anarchisten unterscheiden sich von den Marxisten nur dadurch, dass sie weniger informiert sind. Sie würden den Staat durch ein Netzwerk von Rechenzentren, Fabriken und Bergwerken ersetzen, das „von den Arbeitern selbst“ oder von einer anarchistischen Gewerkschaft koordiniert wird. Sie würden dieses Gebilde nicht Staat nennen. Die Namensänderung würde sicherlich die Bestie austreiben.
> *Fredy Perlman*

Die wissenschaftliche Vernachlässigung von Fredy Perlman steht in krassem Gegensatz zu seinem posthumen Vermächtnis. Neben Noam Chomsky und Murray Bookchin war Perlman der bei weitem einflussreichste amerikanische anarchistische Autor seiner Generation, ein „Prophet“, dessen „eindringliche Vision die grundlegende Ordnung und Beschränktheit der Vorstellungen, die seine [beiden ehemaligen] Kollegen von Anarchie hatten, durchdrang und aufdeckte“[1]. Perlman verfasste vier politische Werke in Buchform, mehr als zwanzig Artikel und Broschüren, zwei Romane, zwei Theaterstücke und legte (mit seiner Detroiter Druck- und Verlagskooperative *Black & Red* Press) die ersten englischen Übersetzungen von Schlüsseltexten wie *The Society of the Spectacle*[2], *History of the Makhnovist Movement*[3] und *The Wandering of Humanity*[4] vor. Seine üppig illustrierten, selbst

[1] John Moore: *Prophets of the New World: Noam Chomsky, Murray Bookchin, & Fredy Perlman,* in: Ders.: *Anarchist Speculations,* Berkeley: Ardent Press, 1995/2016 (online), p. 363.
[2] Guy Debord: *Society of the Spectacle,* Detroit: Black & Red, 1970 (online | PDF).
[3] Peter Arshinov: History of the Makhnovist Movement, Detroit: Black & Red, 1974/1923 (online).
[4] Jacques Camatte: *The Wandering of Humanity,* Detroit: Black & Red, 1976 (online).

gedruckten Werke waren auch ein Meilenstein in der visuellen DIY-Kultur[5], die die Ästhetik des Undergrounds mit der heute bekannten Mischung aus Dada, Surrealismus und Situationismus prägte.

Dennoch ist Perlman außerhalb der Direct Action-Bewegung[6] so gut wie unbekannt. Sein Werk war bisher nur Gegenstand einer einzigen wissenschaftlichen Studie: Mark Hubas mutige Dissertation[7] über spirituelle Politik in *Against His-story, Against Leviathan!*[8] Während dieses mythopoetische Werk gelegentlich in Diskussionen über Anarchoprimitivismus und technologischen Overkill auftaucht[9], hat Perlmans reichhaltiges Frühwerk

---

[5] Die DIY-Kultur (Do It Yourself) bezieht sich auf einen kreativen und praktischen Ansatz, bei dem Menschen Produkte selbst herstellen, reparieren oder verbessern, anstatt professionelle Dienstleistungen oder kommerzielle Massenprodukte in Anspruch zu nehmen. DIY wird in verschiedenen Bereichen praktiziert, darunter Handwerk, Kunst, Musik, Technologie, Mode und vieles mehr. Oft geht es dabei um Unabhängigkeit, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und kreative Freiheit. Dadurch hat die DIY-Kultur viele Verbindungen zum Anarchismus, insbesondere zum pragmatischen Anarchismus, wie er von dem britischen Anarchisten Colin Ward (1924-2010) ab den 1960er Jahren entwickelt und vertreten wurde. Die DIY-Kultur und der pragmatische Anarchismus teilen die Überzeugung, dass Menschen ihre Umwelt aktiv gestalten und kollektive Solidarität fördern können. Sie betonen die Bedeutung lokaler Gemeinschaften und informeller Netzwerke, die auf gegenseitiger Hilfe und gemeinsamen Zielen basieren. Siehe auch Sandra Jeppesen: *DIY,* in: *Anarchism: A Conceptual Approach,* edited by Benjamin Franks, Nathan Jun and Leonard Williams, New York: Routledge, 2018, pp. 203-218. (*Anm. d. Übers.*)

[6] Die Direct Action-Bewegung in den USA umfasst verschiedene Gruppen, die politische und soziale Veränderungen durch direkte Aktionen und Proteste anstreben, anstatt sich nur auf Wahlen und Lobbyarbeit zu verlassen. Mit Mitteln wie Sitzstreiks, Demonstrationen oder Blockaden werden Probleme wie Umweltzerstörung, Rassismus und soziale Ungerechtigkeit angegangen. Ein zentraler Aspekt der Direct Action-Bewegung ist ihre Unabhängigkeit von staatlicher Unterstützung und die Betonung der direkten Beteiligung der Menschen an politischen und sozialen Veränderungen. Ein Beispiel dafür ist die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre mit Aktionen gegen die Rassentrennung wie dem Marsch von Selma nach Montgomery oder in jüngerer Zeit die Aktionen der Occupy Wall Street-Bewegung und der Black Lives Matter-Bewegung. (*Anm. d. Übers.*)

[7] Mark Huba: *The Other Shore: On Politics and 'Spirit' in Fredy Perlman's Against His-story, Against Leviathan,* PhD, Monash University, 2015 (online | PDF).

[8] Fredy Perlman: *Against His-story, Against Leviathan!,* Detroit: Black & Red, 1983 (online).

[9] Vgl. Chamsy El-Ojeili and Dylan Taylor: *"The Future in the Past": Anarcho-primitivism and the Critique of Civilization Today,* in*: Rethinking Marxism,* vol. 32 (2020), no. 2, pp. 168-186 (online) sowie Alexander Dunlap and Jostein Jakobsen: *The Violent Technologies of Extraction: Political Ecology, Critical Agrarian Studies and the Capitalist Worldeater,* Cham: Springer Nature, 2020.

keine nachhaltige Rezeption erfahren. Die Biographie von Lorraine Perlman, zwei grafische Retrospektiven und mehrere kurze Würdigungen und Rezensionen sind so ziemlich alles, was es an Literatur über ihn gibt.

Diese Vernachlässigung von Perlmans Werk ist umso erstaunlicher, als das Interesse an allen Aspekten des Anarchismus, der radikalen Ästhetik und der Neuen Linken in den letzten zwei Jahrzehnten stark zugenommen hat. Selbst der jüngste 50. Jahrestag des französischen Mai-Aufstands von 1968, zu dem Perlman die erste umfassende Kritik verfasste[10], hat kein neues Interesse geweckt. Sicherlich lässt sich Perlmans ikonoklastisches und genreübergreifendes Werk leichter durch die Erfahrung als durch die Analyse verstehen. Phantasievolle Prosa, bissige Parodien und Textcollagen überwiegen in seinem Werk den intellektuellen Kommentar, denn „Fredy wurde vom brillanten Theoretiker zum Sänger, vom politischen Aktivisten zum intuitiven Rebellen . . . und näherte sich jenen heute vergessenen archaischen Rhythmen, die tief in uns allen widerhallen“[11]. Vielleicht ist es gerade der Reichtum und die Vielfalt von Perlmans Ausdrucksformen, die einer kritischen Würdigung im Wege stehen, nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen Verachtung für die akademische Welt. Was auch immer der Grund sein mag, die Beschäftigung mit seinem reichhaltigen Werk ist ebenso lohnend wie selten.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf Fredy Perlmans mittlere Schaffensperiode (1968-1972), die von den politischen und intellektuellen Trümmern der gescheiterten Revolutionen der 1960er Jahre geprägt ist. Mehr als ein Jahrzehnt, bevor seine Ideen durch die wachsende Besorgnis über Genozid, Feminizid und Ökozid und durch seine Begegnung mit der Vergangenheit der indigenen Völker der Großen Seen neu geformt wurden, befasste sich Perlman bereits mit der hartnäckigen Reproduktion von Herrschaft und Repräsentation in den Zyklen sozialer Umwälzungen und ihrer Dauerhaftigkeit im Alltag. In diesem Prozess begann er, an einer originellen und eindeutig anarchistischen Theorie von Herrschaft als Totalität zu arbeiten. Diese Theorie könnte die Entfremdung der verschiedenen menschlichen Kräfte in den hierarchischen Institutionen, die sie reproduzieren,

---

[10] Siehe Roger Gregoire and Fredy Perlman: *Worker-Student Action Committees,* Detroit: Black & Red, 1969 (online); mehrere Neuauflagen, zuletzt: o. O.: Detritus Books, 2020.

[11] David Watson: *Homage to Fredy Perlman,* in: Ders.: *Against the Megamachine. Essays on Empire and its Enemies,* Brooklyn, NY: Autonomedia, 1997, p. 246-247 (online).

erklären und gleichzeitig als Plädoyer für direkte Aktion und Unmittelbarkeit im transformatorischen Kampf dienen. Trotz ihrer stilistischen Vielfalt können Perlmans sozialtheoretische Essays, die aus dem Schatten seines späteren Werks hervortreten, die aktuellen anarchistischen Diskussionen über Macht und Befreiung bereichern.

Perlmans Ausgangspunkt ist eine Kritik der Praxis der Entfremdung. Diese Kritik zieht sich durch sein gesamtes Werk. Der Schlüssel zu dieser Kritik ist das Konzept des Fetischismus, das für die umgekehrte Herrschaft gesellschaftlicher Formen entfremdeter Macht über die Individuen steht, die sie reproduzieren, wobei er sich zunächst auf Marx und Isaak Illich Rubin[12] stützte und später von den Situationist:innen[13] und möglicherweise auch von Lefebvre[14] beeinflusst wurde. Beeinflusst von seinen Erfahrungen als

---

[12] Isaak Illich Rubin (1886-1937) war ein sowjetischer Ökonom, der aus einer wohlhabenden litauisch-jüdischen Familie stammte und sich früh der revolutionären Bewegung anschloss. Während der Russischen Revolution von 1905 unterstützte er die internationalistischen Menschewiki. Rubin widmete sich dem akademischen Studium der marxistischen Ökonomie und wurde 1926 Mitarbeiter des Marx-Engels-Instituts in Moskau. Seine Schriften, darunter die später von Perlman und Milos Samardzija übersetzten *Essays on Marx's Theory of Value* (vgl. Anm. 35), wurden in der Sowjetunion kontrovers diskutiert und er geriet zunehmend in Konflikt mit den bolschewistischen Machthabern. 1930 wurde Rubin verhaftet, gefoltert und zu falschen Geständnissen gezwungen, mit denen er seinen Mentor, den Direktor des Instituts, Dawid Borissowitsch Rjasanow, belastete. 1934 wurde Rubin aus der Haft, die er größtenteils in Einzelhaft verbracht hatte, entlassen und arbeitete als Wirtschaftsplaner in der Verbannung in Aktobe in der Kasachischen SSR. Während der „Großen Säuberung" wurde er am 18. November 1937 erneut verhaftet und am 25. November 1937 hingerichtet. Erst in der Zeit der Perestroika wurde Rubin rehabilitiert. Sein Leben und Werk sind ein tragisches Zeugnis für die Unterdrückung intellektueller Dissidenz in der Sowjetunion. (*Anm. d. Übers.*)

[13] Der Situationismus entstand in den 1950er Jahren als kulturelle und politische Gegenbewegung zur modernen Konsumgesellschaft. Die Situationistische Internationale (SI) propagierte die Verwirklichung von Kunst im Alltag und die Befreiung von kapitalistischer Warenproduktion, Lohnarbeit und Herrschaft. Mit seiner Ablehnung von Autorität und Hierarchien stand der Situationismus ideologisch dem Anarchismus nahe, und seine Aktionsformen und theoretischen Beiträge hatten einen bedeutenden Einfluss auf die nach dem Zweiten Weltkrieg neu entstehende internationale anarchistische Bewegung. (*Anm. d. Übers.*)

[14] Henri Lefebvre (1901-1991) war ein bedeutender französischer Philosoph und Soziologe des 20. Jahrhunderts. Er gilt als einer der einflussreichsten Denker auf dem Gebiet der marxistischen Theorie und der Urbanistik. Lefebvre war bekannt für seine Arbeiten über die Produktion von Raum, in denen er die soziale Konstruktion von Städten und Landschaften untersuchte. Sein Werk *La production de l'espace* (1974; dt. *Die Produktion des städtischen Raums,*

Aktivist und den anarchistischen Schriften, die er gelesen und übersetzt hat, und unter Berücksichtigung weiterer selektiver Hinweise von C. Wright Mills und möglicherweise Kropotkin, besteht Perlmans entscheidender Durchbruch darin, diese Darstellung des Fetischismus so zu verallgemeinern, dass sie auch produktive Beziehungen einschließt, aber darüber hinausgeht. So stellt er den Staat explizit auf eine analytische Ebene mit dem Kapital, indem er Autorität als einen vom Tauschwert verschiedenen Fetisch theoretisiert. Unterschwellig verweist er auf verschiedene andere Formen entfremdeter menschlicher Macht, darunter die Familie, die Religion und die Wissenschaft. Indem Perlman direkte Aktion mit der Rückgewinnung entfremdeter Macht gleichsetzt, fügt er dem anarchistischen Plädoyer gegen Repräsentation und für kollektive Autonomie in sozialen Kämpfen soziologische Kohärenz hinzu.

Perlmans Arbeit in dem hier untersuchten Zeitraum zeigt eine Mischung aus Erwartungen an die Zeit der Nach-Mangelgesellschaft und Kritik an der Moderne, neben ständigen textlichen und grafischen Verweisen auf antike und mythische Themen. Ich muss es anderen überlassen, diese Themen mit seiner Kritik der Domestizierung, des Patriarchats und des Fortschritts der 1980er Jahre zu verbinden. Damit möchte ich weder anarcho-primitivistische politische Äußerungen,[15] noch die anarchistischen Reflexionen über die frühe Menschheit[16] oder die Kritik an der Technologie[17] zurückweisen. Mein Hauptargument ist jedoch, dass Perlmans frühester und nachhaltigster Beitrag zur Renaissance des Anarchismus in seinem *Maximalismus* zu finden ist – worunter Moore eine anarchistische Kritik versteht, die nicht nur Staat und Kapital, sondern „die Gesamtheit der Machtverhältnisse und das Ensem-

---

1977) ist ein Meilenstein der Raumtheorie und hatte großen Einfluss auf die moderne Geographie und Architekturtheorie. Lefebvre engagierte sich auch politisch und kritisierte sowohl den Kapitalismus als auch den Staatssozialismus seiner Zeit. (*Anm. d. Übers.*)

15 Vgl. El-Ojeili and Taylor: *„The Future in the Past"*, a. a. O (vgl. Anm. 9).

16 Siehe David Wengrow and David Graeber: *Farewell to the "childhood of man": Ritual, seasonality, and the origins of inequality,* in*: Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 21 (2015), no. 3, pp. 597-619 (online | PDF) sowie James Scott: *Against the Grain,* New Haven: Yale University Press, 2017.

17 Rhiannon Firth and Andrew Robinson: *Robotopias: mapping utopian perspectives on new industrial technology,* in*: International Journal of Sociology and Social Policy,* vol. 41 (2020), no. 3/4, pp. 298-314 (online | PDF).

ble der Kontrollstrukturen“[18] umfasst, gepaart mit anarchistischen Praktiken, die der „direkten Aktion“ und experimentellen Alternativen verpflichtet sind[19]. Trotz und gerade wegen seiner zentralen Bedeutung für die anarchistische Tradition war es dieser Maximalismus, für den Perlman eintrat, und zwar nicht nur gegen die Avantgardisten der Neuen Linken, sondern auch gegen jene Anarchisten, die sich mehr auf Mitgliedschaft und Propaganda als auf Affinität und Aktion konzentrierten.

Perlman lehnte es ab, sich selbst als Anarchisten oder als sonst einen . . . *isten* zu bezeichnen, wenn man mal von der Bezeichnung „Cellist“ absieht.[20] Wie wir noch sehen werden, verwendete er jedoch die Begriffe „Anarchie“ und „Anarchist:innen“ oft mit ironischer Billigung, da sie sowohl von Staatsdienern als auch von linken Organisatoren gefürchtet wurden, und er benutzte zunehmend anarchistisches statt marxistisches politisches Vokabular. Es ist zu einem großen Teil Perlman und seinen Anhängern zu verdanken, dass der Maximalismus sowohl die anarchistische Praxis als auch die Lesart der anarchistischen Tradition (neu) definiert hat.

Nach einer biografischen Skizze wird in den Kapiteln 1 und 2 die Entwicklung von Perlmans Ideen dokumentiert, mit besonderem Augenmerk auf seiner Schrift *Worker-Student Action Committees*[21] und dem *Manual for Revolutionary Leaders*[22]. Das 3. Kapitel schließt den interpretativen Kommentar ab, um zur inhaltlichen Kritik seines Werkes überzugehen. Dabei wird Perlmans Nichtberücksichtigung von Gewalt in seiner Darstellung von Selbst- und Gemeinschaftsmacht hinterfragt und eine Auseinandersetzung mit aktuellen

---

[18] John Moore: *Maximalist Anarchism / Anarchist Maximalism,* in: Ders.: *Anarchist Speculations,* Berkeley, CA: Little Black Cart, 1998/2016, p. 9 (online).

[19] Vgl. ebd, p. 13.

[20] Lorraine Perlman: *Having Little, Being Much: A Chronicle of Fredy Perlman's Fifty Years,* Detroit: Black & Red, 1989 (online), p. 96. [Seine Frau Lorraine zitiert ihn darin wörtlich: „The only -ist name I respond to is ‚cellist‘“, also sinngemäß: „Wenn ich mich als irgendeinen . . . *isten* bezeichne, dann als Cellisten“, womit Perlman seine Leidenschaft für das Cellospiel ausdrücken wollte, die er seit Anfang der 1970er Jahre zunächst in Amateur-Kammerorchestern in Detroit und ab 1983 im professionellen Kammermusikorchester von Dearborn auslebte. (*Anm. d. Übers.*)]

[21] Gregoire and Perlman: *Worker-Student Action Committees,* a. a. O. (vgl. Anm. 10).

[22] Fredy und Lorraine Perlman (alias Michael Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* Detroit: Black & Red., 1972/1974 (online).

intersektionalen Theorien eröffnet. Abschließend werden Möglichkeiten aufgezeigt, das reiche, aber vernachlässigte Werk Perlmans weiter zu erforschen.

1. Die Ent-Entfremdung[23] in der Praxis

Geboren in Brünn, in der Tschechoslowakei, floh Perlman mit seiner Familie vor den Nazis nach Cochabamba, in Bolivien, und ließ sich später in den USA in Kentucky nieder. Von 1959 bis 1963 studierte er an der Columbia University und lebte mit seiner Partnerin Lorraine in Manhattan, wo er als Drucker für das Living Theatre[24] arbeitete und das antiimperialistische Stück *Plunder* schrieb. Anschließend zog das Paar nach Jugoslawien, wo Perlman an der Universität Belgrad über ländliche Entwicklungspolitik promovierte. Von 1966 bis 1969 lehrte Perlman an der Western Michigan University in Kalamazoo, wo auch die ersten Broschüren der *Black & Red Press* erschienen sind. Im Mai 1968, nachdem er einen zweiwöchigen Kurs über Wirtschaftstheorie in Turin gehalten hatte, bestieg er den letzten Zug nach Paris, bevor die Zugverbindungen eingestellt wurden, und geriet sofort in den Sog der berauschenden Szenen der französischen Mairevolte. Schon bald darauf brach Perlman

[23] Der Begriff der Entfremdung, der maßgeblich von Karl Marx in Anlehnung an Hegel geprägt wurde, ist ein zentraler Begriff der Sozialphilosophie. Marx unterschied vier Dimensionen der Entfremdung: 1) die Entfremdung vom Produkt der Arbeitstätigkeit, 2) die Entfremdung von der eigenen Arbeitstätigkeit, 3) die Entfremdung von der Gesellschaft und 4) die Entfremdung des Menschen von seinen Mitmenschen. Entfremdung ist für Marx eine Folge ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse, die der Mensch aber durch sein selbstbestimmtes Handeln überwinden kann. Der von Uri Gordon verwendete Begriff der *Ent-Entfremdung* (*dis-alienation* bzw. *de-alienation*) bezieht sich auf den Prozess der Überwindung dieser Entfremdung. Es ist der Versuch, die Formen der Entfremdung, von denen Marx gesprochen hat, rückgängig zu machen und eine authentischere, unverfälschte Beziehung zu sich selbst, zu anderen Menschen, zur Arbeit und zur Gesellschaft wiederherzustellen. (*Anm. d. Übers.*)

[24] Das Living Theatre wurde 1947 in New York von der aus Deutschland stammenden Theater- und Filmschauspielerin Judith Malina (1926-2015) und ihrem amerikanischen Ehemann, dem Schauspieler, Dichter und Maler Julian Beck (1925-1985), gegründet. Als Pioniere des Off-Broadways in den 1950er und 1960er Jahren etablierte sich das Living Theatre schnell als international einflussreiche experimentelle Theatergruppe. Ihre anarchistischen Wurzeln spiegeln sich in ihrem Bestreben wider, Theater als Mittel für gesellschaftspolitische Veränderungen zu nutzen. Die Gruppe trat auf den Straßen New Yorks, in Gefängnissen und in Krisengebieten Amerikas auf, um die Menschen mit ihrem revolutionären Theater aufzurütteln. (*Anm. d. Übers.*)

mit der akademischen Welt und das Paar ließ sich in Detroit nieder. Sie schlossen sich einer Verlagskooperative an, in der die meisten von Perlmans Werken und Übersetzungen unter dem Label *Black and Red* erschienen. Perlmans Artikel in der Detroiter Zeitschrift *Fifth Estate* markieren seine Hinwendung zum Ökofeminismus und Primitivismus[25], die von *Against His-story, Against Leviathan!*[26] und dem unvollendeten Roman *The Strait*[27] gekrönt wurden.

Perlman litt zeitlebens an gesundheitlichen Problemen, und er starb 1985 nach seiner zweiten Herzoperation.[28]

Perlmans zufällige Rolle im Herzen des Pariser Aufstandes war entscheidend für seine politische und intellektuelle Entwicklung. In Paris beteiligte sich Perlman „an einer locker organisierten Gruppe von Intellektuellen, Studenten und jungen Arbeitern, die auf dem Campus Censier der Université Sorbonne Nouvelle diskutierten und versuchten, ihre Bestrebungen auch den Arbeitern der Automobilindustrie zu vermitteln, die in den Pariser Vorstädten lebten und arbeiteten“[29]. Diese Studenten-Arbeiter-Aktionskomitees gaben mehrere Flugblätter heraus, von denen eines „die Einheit von Arbeitern und Studenten im Kampf ‚für die Zerschlagung dieses Polizeisystems, das uns alle unterdrückt’“, forderte und ein anderes für kompromisslosen Internationalismus und Solidarität mit ausländischen Arbeitern eintrat.[30]

---

[25] Vgl. Fredy Perlman (alias T. Nachalo): *Progress and Nuclear Power,* in: *Fifth Estate,* no. 297 (April 18, 1979), (online); Ders.: *Anti-Semitism and the Beirut Pogrom,* in: *Fifth Estate,* no. 310 (Fall 1982), (online), in deutscher Übersetzung in der vorliegenden Ausgabe: *espero,* Nr. 9/10 (2024), S. 157-197 und Ders.: *The Continuing Appeal of Nationalism,* in: *Fifth Estate,* no. 371 (1984 /Fall 2006), (online).

[26] Vgl. Perlman: *Against His-story,* a. a. O. (vgl. Anm. 8).

[27] Perlmans posthum veröffentlichter Roman *The Strait: Book of Obenabi. His Songs* (Detroit: Black & Red, 1988/2002 [online]) spielt in der Region der Großen Seen Nordamerikas und erzählt die Geschichte des indigenen Volkes der Ojibwa (auch Ojibway oder Chippewa genannt), ihrer Kolonisierung und ihres Widerstands gegen die europäischen Eroberer. (*Anm. d. Übers.*)

[28] Siehe L. Perlman: *Having Little, Being Much,* a. a. O. (vgl. Anm. 20).

[29] Ebd., p. 47.

[30] Vgl. Gregoire and Perlman: *Worker-Student Action Committees,* a. a. O. (vgl. Anm. 13), p. 14 sowie Daniel Gordon: *Reaching Out to Immigrants in May 68: Specific or Universal Appeals?,* in*: May 68: Rethinking France's Last Revolution,* edited by Julian Jackson, Anna-Louise Milne & James S. Williams, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 93-108.

In dieser Zeit „lernte er Ideen und Geschichten kennen, die ihn in den folgenden zehn Jahren beeinflussen sollten: die Texte der Situationistischen Internationale, den Anarchismus und die Spanische Revolution, die Rätekommunisten“. Inspiriert vom Anblick der schwarzen und roten Fahnen, die Seite an Seite über der Sorbonne und der Börse wehten, machte er das *Black & Red*-Projekt später zu einer Hauptschlagader für die Veröffentlichung französisch-englischer Texte über Anarchismus, Linkskommunismus und Situationismus.

Perlmans Berichte aus Paris während der Ereignisse bildeten den ersten Teil seines Buches *Worker-Student Action Committees* (Aktionskomitees der Arbeiter und Studenten). Die weitergehende kritische Auseinandersetzung mit den Ereignissen fand in Kalamazoo statt, während Roger Gregoire aus Paris zu Besuch war. Das Buch ist mit zahlreichen Karikaturen und Grafiken aus dem Aufstand illustriert. Den exemplarischen Charakter der Besetzung des Campus Cencier sehen die Autoren in ihrem praktischen Bruch mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung: Sie ersetzte die institutionellen Normen der Universität durch eine selbstverwaltete Struktur von Arbeitsgruppen und einer Vollversammlung; sie verwandelte das Gebäude von einem autoritären institutionellen Raum des Wissens in einen Ort selbstbestimmten Schaffens, Reflektierens und Handelns; und sie hob die Trennung zwischen „Arbeiter:in“ und „Student:in“ als Verkörperung gesellschaftlicher Rollen praktisch auf. Durch diesen bewussten „Prozess der politischen Ent-Entfremdung (dis-alienation)“[31] erkannten die Teilnehmer:innen zum ersten Mal in der Praxis ihre soziale Macht.

Im Gegensatz dazu sind die von der Kommunistischen Partei kontrollierten Gewerkschaften schnell dabei, die Streiks unter ihre Kontrolle zu bringen, so dass

„die besetzten Fabriken nicht in Orte der Kommunikation und des Lernens verwandelt werden; es werden auch keine Vollversammlungen abgehalten; die Arbeiterinnen und Arbeiter werden sich ihrer kollektiven Macht nicht bewusst, und sie eignen sich auch nicht die gesellschaftlichen Produktivkräfte an. Die Aneignung der gesellschaftlichen Macht durch die arbeitende Bevölkerung hätte die Umwandlung der gesamten Gesellschaft in einen Ort des kollektiven

[31] Gregoire and Perlman: *Worker-Student Action Committees,* a. a. O. (vgl. Anm. 10), p. 43.

Ausdrucks, einen Ort des aktiven, bewussten und ent-entfremdeten (de-alienated) Schaffens bedeutet. Eine solche Anarchie wurde abgewendet“.[32]

Das Buch enthält zwölf weitere Stellen, an denen die Wörter „Anarchie“ und „Anarchist:innen“ in einem wohlwollend-ironischen Ton verwendet werden. Die Hauptkritik richtet sich aber gegen die Besetzer des Campus Censier selbst (einschließlich der Autoren), die es versäumt haben, ihren praktischen und intellektuellen Bruch mit der Entfremdung auf Aktionen außerhalb des besetzten Raums zu übertragen:

„Wenn die Leute, die ihre Aktivitäten innerhalb einer besetzten Universität organisierten, zu ‚den Arbeitern’ gingen, entweder auf die Barrikaden oder in die Fabriken, und wenn sie zu ‚den Arbeitern’ sagten: ‚IHR solltet IHRE Fabriken übernehmen‘, dann zeigten sie, dass sie überhaupt nicht verstanden hatten, was sie selbst in den ehemaligen Universitäten taten“[33].

Indem sie die Arbeiter:innen als einen speziellen Sektor der Gesellschaft ansprachen, akzeptierten die Besetzer:innen die herrschende gesellschaftliche Arbeitsteilung. Anstatt selbst aktiv zu werden, zogen sie es vor, auf die Initiative der Fabrikarbeiter:innen zu vertrauen:

„Eines der Lieblingsargumente der ‚Anarchisten’ und ‚Libertären’ bei Censier war: ‚Die Arbeiter müssen ihre eigenen Entscheidungen treffen; wir können uns nicht an ihre Stelle setzen‘. Aber das ist die blinde Anwendung einer antibürokratischen Taktik auf eine Situation, in der diese Taktik überhaupt nicht anwendbar war“[34].

Da in den Fabriken keine Versammlungen organisiert wurden, überließ man das Feld den kommunistischen Gewerkschaften, anstatt ihnen autonom entgegenzutreten. Perlman stellt sich eine echte revolutionäre Eskalation vor, bei der Tausende von Menschen in zahlreiche Fabriken eindringen und sie zu gesellschaftlichem Eigentum erklären – nicht „im Namen“ der „Arbeiter“, sondern als einen Akt kollektiver Macht, der entfremdete soziale Kategorien transzendiert. Eine solche Möglichkeit mag früh bestanden haben, aber sie ging verloren, sobald die Aktionskomitees

---

[32] Ebd., p. 67.
[33] Ebd., p. 71 (Großschreibung im Original).
[34] Ebd., p. 89.

ihre Rolle in Bezug auf die Reichweite definierten. Die anschließenden Konflikte um die Institutionalisierung, die Eskapaden der selbsternannten Anführer und die abschließende Polizeiaktion waren nur ein langes Nachspiel.

Um diese Kritik in den richtigen Kontext zu setzen, ist es hilfreich, die intellektuelle Entwicklung Perlmans nachzuzeichnen. Den entscheidenden Impuls erhielt er durch Isaak Illich Rubins *Essays on Marx's Theory of Value*. Zusammen mit seinem ehemaligen Belgrader Doktorvater Milos Samardzija übersetzte Perlman dieses Werk 1967 (zunächst ins Serbokroatische, dann ins Englische) und fügte ein eigenes Vorwort hinzu.[35]

Von 1926 bis zu seiner Verhaftung 1931 war Rubin wissenschaftlicher Mitarbeiter am Marx-Engels-Institut in Moskau. Er wurde gezwungen, den Direktor des Instituts, David Rjasanow, in eine angebliche menschewistische Verschwörung hineinzuziehen. Rubins eigentliches Vergehen war ideologischer Natur.[36] Rubins wertorientierter Ansatz seiner Exegese des *Kapitals* konzentrierte sich auf die Verdinglichung abstrakter Arbeit und betrachtete den Warenfetischismus als Eckpfeiler der politischen Ökonomie von Marx. Dies stand nicht nur im Widerspruch zum stalinistischen Ökonomismus, sondern stellte auch eine Gefahr für „eine Staatsbürokratie dar, die im Namen von Marx entfremdete Arbeit erwirbt und Kapital anhäuft"[37].

Perlman schließt sein Vorwort mit einer scharfen Kritik an der Wirtschaftswissenschaft, wie sie an amerikanischen Universitäten gelehrt wird, wo die „intellektuelle Gesetzgebung" die politische Ökonomie ausschließt und Marx unlesbar macht.[38] Im Zentrum seiner Ausführungen steht Rubins Argument, dass Marx das Konzept der Entfremdung aus seinem Frühwerk nicht verworfen hat. Vielmehr enthalte Marx' Kritik der politischen Ökonomie dessen Weiterentwicklung in Form der Theorie des Warenfetischismus.

---

35 Issak Illich Rubin: *Essays on Marx's Theory of Value,* trans. by Miloš Samardžija and Fredy Perlman, Detroit: Black & Red, 1971 (online | PDF); Neuaufl.: Montréal and New York: Black Rose Books, 1973; vgl. auch Fredy Perlman: *Essay on Commodity Fetishism,* in: *Telos*, no. 6 (1970), pp. 244-273.

36 Vgl. Ivan Boldyrev and Martin Kragh: *Isaak Rubin: Historian of Economic Thought during the Stalinization of Social Sciences in Soviet Russia,* in: *Journal of the History of Economic Thought,* vol. 37 (2015), no. 3, pp. 363-386.

37 Fredy Perlman: *The Reproduction of Daily Life,* Detroit: Black & Red, 1969, p. 17.

38 Perlman in Rubin: *Essays on Marx's Theory of Value* (1973), a. a. O. (vgl. Anm. 35), p. X.

Rubin erwähnt nicht die 1927 von Rjasanow in russischer Sprache herausgegebenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von Marx[39], die damals fälschlicherweise als „Vorarbeiten für *Die Heilige Familie*“ bezeichnet wurden.[40] Perlman füllt eine wichtige Lücke in Rubins Beweisführung, indem er ausgiebig aus den Marxschen *Manuskripten* zitiert. Er argumentiert, dass es zwar „keinen Zweifel daran gibt, dass Marx 1844 von einer menschlichen Gesellschaft und einer menschlichen Natur sprach, die rehabilitiert, zurückgegeben oder wiederhergestellt werden könnten . . . um einen nicht entfremdeten, idealen, unhistorischen Menschen“ hervorzubringen, aber nachdem Marx 1859 mit Proudhon gebrochen hatte, „taucht der Konflikt auf einer neuen Ebene auf . . . [nicht] zwischen Ideal und Wirklichkeit, sondern als Konflikt zwischen den Produktivkräften und den sozialen Verhältnissen, die beide Teil der Wirklichkeit sind“[41].

Perlmans allgemeinverständliche Darstellung der Wertform-Theorie in *The Reproduction of Daily Life*[42], wurde von Studenten der Neuen Linken häufig gelesen[43]. Sein zentrales Argument lautet, dass „die vorsätzliche Entfremdung von den Lebensaktivitäten, die von den Mitgliedern der kapitalistischen Gesellschaft als überlebensnotwendig angesehen werden, selbst die kapitalistische Form reproduziert, in der die Entfremdung für das Überleben notwendig ist“[44]. Perlman stellt seine diachrone Perspektive gleich zu Beginn unter Beweis, indem er Stammes- und Sklavengesellschaften als erste Beispiele heranzieht, um aufzuzeigen, wie die alltäglichen Aktivitäten der Menschen „die Einwohner [inhabitants], die sozialen Beziehungen und

---

[39] Die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte,* die auch als *Pariser Manuskripte* bekannt sind, wurden von Karl Marx im Jahr 1844 in Paris verfasst und gehören zu seinen Frühschriften. Sie waren von Marx für den persönlichen Gebrauch bestimmt und wurden erst posthum veröffentlicht. Es waren der sowjetrussische Historiker Dawid Borissowitsch Rjasanow und der deutsche Politikwissenschaftler Siegfried Landshut, die diese Manuskripte Ende der 1920er Jahre unter dem Titel *Nationalökonomie und Philosophie* im Archiv der SPD entdeckten und 1932 erstmals in einer jeweils eigenen Ausgabe der Marxschen Frühschriften veröffentlichten. (*Anm. d. Übers.*)

[40] Marcello Musto: *The “Young Marx” Myth in Interpretations of the Economic-Philosophic Manuscripts of 1844,* in: *Critique,* vol. 43 (2015), no. 2, pp. 233-260, p. 234 (online).

[41] Perlman in Rubin: *Essays on Marx’s Theory of Value* (1973), a. a. O., (vgl. Anm. 35), p. XXI.

[42] Perlman: *The Reproduction of Daily Life,* a. a. O. (vgl. Anm. 37).

[43] Mitchell Cohen: *Out in Front of a Dozen Dead Oceans,* Brooklyn: Red Balloon, 2009, 3 ff.

[44] Perlman: *The Reproduction of Daily Life*, a. a. O. (vgl. Anm. 37), p. 14.

die Ideen der Gesellschaft . . . *die soziale Form* des täglichen Lebens“ reproduzieren[45]. Im Kapitalismus reproduziert die alltägliche Aktivität die Lohnarbeit und das Kapital, und die Menschen „reproduzieren die Personifikationen der im Kapitalismus vorherrschenden Formen der Aktivität; sie reproduzieren den Lohnarbeiter und den Kapitalisten“[46].

Perlman übernimmt den Begriff *Personifikation* aus Rubins Interpretation von Marx’ beiläufiger Bemerkung im *Kapital*[47], dass der Kapitalist und der Grundbesitzer das Kapital und den Grundbesitz „personifizieren“. Rubin zufolge deutet dies auf die umgekehrte Herrschaft der Fetische über die Personen hin, deren soziale Beziehungen sie vermitteln, mit dem Ergebnis, dass

„*bestimmte Individuen unter den herrschenden Typus der Produktionsverhältnisse subsumiert werden* . . . Auf diese Weise wird der scheinbare Widerspruch zwischen der ‚Verdinglichung der Menschen’ und der ‚Vermenschlichung der Dinge’ im dialektischen, ununterbrochenen Prozess der Reproduktion aufgelöst“[48].

Nach dieser Lesart ist Entfremdung „weder ein Gefühl noch eine Idee“[49]; „die Menschen (men)[50] beziehen sich tatsächlich durch Dinge aufeinander; der Fetisch ist der Anlass, um dessentwillen sie kollektiv handeln und durch den sie ihre Tätigkeit reproduzieren“[51]. In Anlehnung an Norman Geras[52] beschreibt Perlman den Fetischismus ausdrücklich als reale Herrschaft und nicht als Mystifizierung und falsches Bewusstsein – eine „konstitutive Darstellung des Fetischismus, in der menschliche soziale Beziehungen externe und fremde Entitäten darstellen, die die Gesellschaft beherrschen“[53].

---

45 Ebd., p. 2 (Hervorhebung im Original).

46 Ebd., p. 7

47 Karl Marx: Capital, vol. 3, Moscow: Progress Publishers, 1966, p. 866.

48 Rubin: *Essays on Marx’s Theory of Value,* a. a. O. (vgl. Anm. 35), p. 23-25.

49 Perlman: *The Reproduction of Daily Life,* a. a. O. (vgl. Anm. 37), p. 5.

50 Dies ist das letzte Mal, dass ich Perlman dabei ertappe, wie er die englischen Begriffe *man* und *men* im generischen Sinne verwendet. Über seine zunehmende Verwendung weiblicher Pronomen und Protagonistinnen und seine spätere Auseinandersetzung mit dem Ökofeminismus ließe sich noch einiges schreiben.

51 Perlman: *The Reproduction of Daily Life,* a. a. O. (vgl. Anm. 37), p. 8-9.

52 Siehe Norman Geras*: Essence and appearance: aspects of fetishism in Marx’s Capital,* in: *New Left Review,* vol. 65 (1971), no.1-2, pp. 69-85.

53 Chris O'Kane: *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre,* University of Sussex, 2013, p. 22.

Lorraine und Fredy Perlman, 1967. Quelle: Open Source.

Der Titel seines Pamphlets erinnert an Henri Lefebvres Werk *Critique de la vie quotidienne*[54]. Dazu Lorraine Perlman:

„Das Buch ist nicht in unserer Bibliothek und ich kann mich nicht erinnern, dass Fredy es gelesen hat. Aber er kannte es auf jeden Fall und der Titel ‚Reproduction' weist auf die Verbindung hin".[55]

Ob Perlman nun Lefebvre oder nur Rubin und die Situationisten gelesen hat, die Ähnlichkeiten sind jedenfalls aufschlussreich. Lefebvre geht von der praktischen Tätigkeit und den „Erscheinungsformen" aus, die sie unter bestimmten historischen Bedingungen annimmt. Fetischismus ist für ihn weder eine Eigenschaft des fetischisierten Objekts noch ein erkenntnistheoretischer Irrtum des Individuums, sondern eine soziale Kategorie, die zugleich abstrakt und konkret ist und im Prozess der gesellschaftlichen Reproduktion dazu neigt,

„als eine vom Menschen unabhängige Objektivität [*sic!*] zu fungieren . . . sowohl eine Existenzweise der sozialen Realität, eine tatsächliche Bewusstseins- und Lebensweise als auch eine Erscheinung oder Illusion der menschlichen Aktivität"[56].

Der Bruch mit der entfremdeten sozialen Reproduktion bedeutet also nicht nur einen kognitiven Bruch, sondern die bewusste Praxis anderer sozialer Beziehungen. Auf dieser Grundlage befürwortet Lefebvre ausdrücklich die *autogestion* (Selbstorganisation), die zusammen mit dem ihr innewohnenden Antietatismus „dazu tendiert, dem Gebrauchswert den Vorrang zu geben. Es ‚ist' der Gebrauchswert der Menschen in ihren praktischen Beziehungen", der sie „gegen die Welt der Waren" aufwertet und auf eine radikale Anfechtung von Kapital und Staat hindeutet.[57]

Wenn wir nun auf die Aktionskomitees zurückkommen, sehen wir, wie Perlman diesen Ansatz konkret anwendet, um sie im Hinblick auf ihren

---

54 Henri Lefebvre: *Critique of Everyday Life,* London: Verso, 2014 (1947, 1962, 1981). [Dt. Übers. unter dem Titel: *Kritik des Alltagslebens,* 3 Bde., Frankfurt a. M., 1974/75), (*Anm. d. Übers.*)].

55 Persönliche Mitteilung von Lorraine Perlman am 2.6.2020.

56 Henri Lefebvre: *Dialectical Materialism,* Minneapolis: University of Minessota Press, 2009, p. 80-81.

57 Henri Lefebvre: *Theoretical Problems of Autogestion,* in: Ders.: *State, Space, World,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009 (1966), p. 148.

(begrenzten) praktischen Bruch mit der Entfremdung zu bewerten. Auf diese Weise nutzt er die Wertformtheorie, um das anarchistische Prinzip der Einheit von Mitteln und Zielen zu formulieren. Während diese Einheit auch im Sinne einer tugendhaften Praxis[58] oder einer Pfadabhängigkeit[59] betrachtet werden kann, verbindet Perlman sie mit einer spezifischen Erklärung der sozialen Reproduktion.

Aus dieser Perspektive ist die Ent-Entfremdung sowohl das übergeordnete Ziel des sozialen Wandels, *als auch* die wesentliche Qualität der Praktiken, die zu seiner Förderung beitragen. Obwohl er sich auf eine heterodoxe Lesart von Marx stützt und trotz Perlmans Kritik an den „Anarchisten" und „Libertären" des besetzten Campus Censier, fördert seine Argumentation dasselbe Ethos der direkten Aktion, das Anarchist:innen mit Begriffen wie präfigurative Politik oder konkrete Utopie verbinden.

Wichtig ist auch, dass Perlman den Fetischismus über die Kategorien der Wertform hinaus verallgemeinert. Zu Beginn seiner Schrift über die Arbeiter-Studenten-Aktionskomitees unterscheidet er explizit zwischen vier Formen der Entfremdung und den Spaltungen, die sie aufrechterhalten[60]:

- die Entfremdung aller Mitglieder der Gesellschaft von der politischen Macht und deren Aneignung durch Wahl, Erbschaft oder Eroberung durch eine spezialisierte herrschende Klasse (Teilung in Herrschende und Beherrschte);
- der Verkauf der produktiven Arbeit durch die Produzenten und ihren Erwerb durch die Kapitalisten (Bosse und Arbeiter);
- die Entfremdung der reflexiven Tätigkeit von einer spezialisierten Gruppe „geistiger Arbeiter" (Intellektuelle und Aktivisten, Studenten und Arbeiter); und
- die Entfremdung der schöpferischen Tätigkeit von den „Künstlern" („Kreative und Publikum").

---

58 Siehe Benjamin Franks: *Anarchisms, Postanarchisms and Ethics,* London: Rowman & Littlefield, 2020.

59 Vgl. Uri Gordon: *Prefigurative Politics Between Ethical Practice and Absent Promise,* in: *Political Studies,* Vol. 66 (2018), no. 2, pp. 521-537; dt.: *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung,* in: *espero* (N.F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 87-126 (online | PDF).

60 Gregoire and Perlman: *Worker-Student Action Committees,* a. a. O. (vgl. Anm. 21), pp. 39-40. In der folgenden Auflistung von mir paraphrasiert.

Die Darstellung weist der zweiten Komponente kein analytisches Primat zu und entfernt sich damit von der orthodoxen marxistischen Privilegierung der Produktion und des proletarischen Handelns. Weil die ent-entfremdete Praxis sich nicht auf die fetischisierten sozialen Kategorien stützen kann, die sie nicht mehr reproduziert, könnte man sagen, dass für Perlman sowohl die ehemaligen Studierenden als auch die ehemaligen Arbeiter:innen während der revolutionären Transformation gleichermaßen Mitglieder einer Klasse sind, die sich selbst abschafft.[61]

2. Von der Theorie zur Parodie

Direkte Aktionen standen auch im Mittelpunkt der ersten *Black & Red*-Broschüren, die von den Perlmans in Kalamazoo herausgegeben wurden. In der zweiten Nummer, einem kritischen Bericht über den Parteitag der Demokraten 1968 in Chicago[62], wird die Besetzung eines öffentlichen Parks durch die Yippies[63] begrüßt: Indem sie „ihre eigenen Aktivitäten ohne Befehle oder Genehmigungen, ohne Kompromisse oder Verhandlungen organisierten", „lebten sie ihre Freiheit aus", indem sie den öffentlichen Raum zurückeroberten und damit „aufhörten, die Legitimität des Staates anzuerkennen" – was dessen Gewalt nach sich zog. Im Gegensatz dazu wird das Scheitern der Studentenorganisation in der vierten Nummer, *We Called a Strike and No One Came*[64], auf die Schippe genommen. Durch das Drucken entdeckte Perlman

---

61 Vgl. Proletarios Revolucionarios: *The self-abolition of the proletariat as the end of the capitalist world,* Quito: Proletarios Revolucionarios, 2020 (online).

62 Fredy Perlman and Lorraine Perlman: *Chicago, 1968,* Chicago: *Black & Red,* no. 2 (1968), (online).

63 Die Yippies, auch bekannt als Youth International Party, waren eine libertäre soziale und politische Bewegung, die Ende der 1960er Jahre in den USA aufkam. Ähnlich wie die PROVOS in den Niederlanden setzten sie auf provokativen Aktivismus, Satire und kreative Aktionen, um gegen das Establishment, den Vietnamkrieg oder das Verbot von Marihuana zu protestieren. Sie organisierten spektakuläre Proteste wie das „Festival of Life" 1968 während der Democratic National Convention in Chicago. Mit ihren phantasievollen Aktionen und libertären Ideen prägten die Yippies den systemkritischen politischen Diskurs der späten 1960er und frühen 1970er Jahre in den USA und trugen maßgeblich zur Entstehung einer breiteren anarchistischen Bewegung bei. (*Anm. d. Übers.*)

64 Fredy Perlman and Lorraine Perlman: *We Called a Strike and No One Came*, Chicago, *Black & Red,* no. 4 (1968).

viele neue Möglichkeiten der grafischen Gestaltung, und seine Arbeit entfernte sich immer mehr von den traditionellen Textformaten. Die *Strike*-Broschüre ist ein Beispiel dafür: ein sechsundvierzigseitiger A5-Collage-Comic mit Sprechblasen, die aus den Mündern von Figuren in Renaissance-Gemälden, grotesken Skulpturen und von weißen Männern in Anzügen kommen.

Dieses „Allegorische Epos mit Fußnoten“[65], das sich frei an das Vorbild von *Paradise Lost*[66] anlehnt, erzählt die Geschichte einer verpfuschten Studentenorganisation, die die letzte Runde im kosmischen Kampf zwischen Satan und Gott darstellt. Satans Avatare entdecken, dass Gott seine schwindende Macht wiederherstellen will, indem er das Christentum aufgibt und sich Satans Gabe der Vernunft bemächtigt; er wird „die Menschen in rational organisierte Institutionen treiben, in denen jeder die ihm von der Obrigkeit zugewiesene Arbeit verrichtet“[67]. Sollte dies nicht gelingen, wird er den Jüngsten Tag herbeiführen. Gott, der als Clark Kent und Superman dargestellt wird, stellt somit sein eigenes Wesen als „die soziale Beziehung von Autorität und Unterwerfung dar . . ., wie sie in jeder Beziehung zwischen Herrschern und Beherrschten“[68] besteht. Er verspricht, die Pläne der Anhänger Satans zu durchkreuzen, die „am Rande der absoluten Negation, der Freiheit . . . diese Freiheit nur benutzen, um sich erneut zu versklaven“[69]. Wie sich herausstellt, zieht die neue SDS-Sektion[70] einen regelrech-

---

[65] Ebd., p. 1.

[66] *Paradise Lost* ist ein episches Gedicht des englischen Dichters John Milton (1608-1674), das nicht nur den Sündenfall von Adam und Eva, sondern auch den Höllensturz der gefallenen Engel und ihres Anführers Satan sowie die Vertreibung aus dem Paradies behandelt. Das Werk wurde oft als Allegorie auf den Sturz der Monarchie und den Kampf gegen autoritäre Herrschaft interpretiert. Miltons Darstellung des Satans als rebellischer Freiheitskämpfer wurde später von vielen politischen Bewegungen und Schriftstellern – wie auch in diesem Fall von Fredy Perlman – aufgegriffen und diente als Inspiration für den Widerstand gegen Unterdrückung. (*Anm. d. Übers.*)

[67] F. Perlman and L. Perlman: *We Called a Strike and No One Came*, a. a. O. (vgl. Anm. 64), p. 5.

[68] Ebd., p. 10.

[69] Ebd., p. 12.

[70] Die *Students for a Democratic Society* (SDS) waren eine linke Studentenorganisation in den USA der 1960er Jahre, die dort eine ähnlich bedeutende Rolle bei der Herausbildung einer neuen Linken spielte wie der *Sozialistische Deutsche Studentenbund* (SDS) in Deutschland. In den ersten Jahren engagierte sich der amerikanische SDS vor allem in der Bürgerrechtsbewegung. Ab 1965 wurde der Protest gegen den Vietnamkrieg zum Hauptthema. Die Organisation wuchs

ten Zirkus von Hippies, Liberalen und Leninisten an. Sie rufen zum Streik auf, lehnen aber die Vorschläge der Avatare für konkrete Aktionen zur Vorbereitung ab und marschieren schließlich am Jüngsten Tag durch das Verwaltungsgebäude und rufen: „Streik! Streik!“ Daraus folgert Gott:

„Selbst Deine eigenen Avatare . . . haben es kaum geschafft, ihren Worten Taten folgen zu lassen. Und was die anderen betrifft . . . so habe ich ihnen bisher das Wissen um ihre Macht vorenthalten . . . Und doch bin ich nicht zufrieden. Denn ich weiß sehr wohl, dass meine Zeit sich ihrem Ende nähert. Ich weiß, dass die Abschaffung des Mangels die Abschaffung der Autorität vorwegnimmt. Ich weiß, dass ich die Menschen nicht mehr lange in Unwissenheit lassen kann.“[71]

Dieser technologische Optimismus steht im Einklang mit dem mythologischen Rahmen des Comics, der fünfzehn Jahre vor *Against His-story, Against Leviathan!* erschien. Die *Strike*-Broschüre ist viel spielerischer, aber auch bezeichnend für Perlmans politische Sprache und Affinitäten. Er verwendet komische Archaismen (Gott zu Satan: „Du groovest, aber Du diggerst mich nicht an“ [wörtlich: “Thou grooveth, but thou diggeth me not”]), aber auch das Archaische der Großschreibung von Substantiven, um Schlüsselbegriffe wie Autorität, Unterwerfung, Vernunft, Bürokratie, Macht, Mangel, Angst, Gesetz und Ordnung hervorzuheben – alles Begriffe, die im Wörterbuch des Anarchismus zu finden sind. Auffallend ist auch die groteske Auflistung der Zehn Gebote unter vier Überschriften: die Religion (unhinterfragte Akzeptanz, normalisierte Heuchelei, keine Darstellung des Gemeinschaftssinns); der Staat (Altersdiskriminierung, Tötung von „Feinden“); das Privateigentum (sexuelle Entbehrung, Eigentum von Minderheiten, herrschende Wahrheitsregime); und die Familie (Frauen als Eigentum, sklavische Entbehrung). Der Sabbat wird ausgelassen und das zehnte Gebot wird in zwei Teile geteilt. Wie die in Großbuchstaben geschriebenen Schlüsselwörter und das Beispiel seiner Schrift *Worker-Student Action Committees* zeigen, sind diese vier institutionellen Überschriften eindeutig von Marx’ analytischer Priorisie-

schnell, spaltete sich aber 1969 in zwei rivalisierende Fraktionen: die insurrektionalistische Gruppe *Revolutionary Youth Movement,* aus der später die „Weathermen“ hervorgingen, und die *Worker Student Alliance* (WSA), die als Studentenorganisation der maoistischen *Progressive Labor Party* (PLP) eine orthodoxe marxistisch-maoistische Linie vertrat. 1974 löste sich der SDS auf, wurde aber 2006 von zwei Gymnasiasten und ehemaligen SDS-Mitgliedern neu gegründet.

[71] F. Perlman and L. Perlman: *We Called a Strike and No One Came*, a. a. O. (vgl. Anm. 64), p. 45.

rung der produktiven Beziehungen losgelöst, die selbst *Häretiker* wie Rubin und Lefebvre noch beibehalten haben.

Stattdessen orientiert sich Perlman zunehmend an anarchistischen Darstellungen von Klasse und Herrschaft – insbesondere an den „oligarchischen" Darstellungen (mein Begriff), bei denen mehrere Gruppen verschiedene Formen der Macht durch unterschiedliche, wenn auch miteinander verbundene institutionelle Strukturen konzentrieren, von denen keine eine analytische Vorrangstellung gegenüber den anderen genießt. So argumentiert Malatesta, dass die Geschichte der Eroberung und Ausbeutung neben der besitzenden Klasse auch „eine besondere Klasse (die Regierung)" hervorgebracht hat, die das Eigentum legalisiert und schützt, aber auch „die ihr zur Verfügung stehenden Befugnisse nutzt, um sich selbst Privilegien zu verschaffen und, wenn sie kann, auch die besitzende Klasse selbst zu unterwerfen", und „eine weitere privilegierte Klasse (den Klerus)", die „nicht nur den Interessen der besitzenden Klasse dient, sondern auch ihren eigenen"[72].

Man denke auch an Kropotkins Darstellung des Staates als „die Macht, die zu dem Zweck geschaffen wurde, die Interessen des Grundbesitzers, des Richters, des Kriegers und des Priesters zusammenzuschweißen"[73] – qualitativ unterschiedliche Machtkonzentrationen, die dem Kapitalismus vorausgingen. In der Bibliothek der Perlmans befindet sich ein gelesenes Exemplar der Freedom Press-Ausgabe von Kropotkins ausgewählten Werken aus dem Jahr 1969[74], allerdings ohne Textmarkierungen, von dem Lorraine sagt:

„Vielleicht haben wir es gekauft, als wir in jenem Jahr in London waren … Meine Antwort wäre also: ‚Wahrscheinlich hat er es gelesen. Selbst wenn er es nicht gelesen hat, sind die Parallelen bedeutsam'."[75]

Perlmans Interesse an nicht-marxistischen Klassen- und Herrschaftstheorien zeigt sich auch in seinem letzten wissenschaftlichen Werk, einer Kritik an seinem ehemaligen Lehrer C. Wright Mills, die unter dem Titel *The*

---

[72] Errico Malatesta: *An Anarchist Programme* (1899), in: *The Method of Freedom. An Errico Malatesta Reader,* ed. by Davide Turcato, Oakland: AK Press, 2014, p. 280.

[73] Peter Kropotkin: *Modern Science and Anarchism* (1903), in: Ders.: *Selected Works,* London: Freedom Press, 1903/1969, Kap. 10.

[74] Peter Kropotkin: *Selected Works,* London: Freedom Press, 1903/1969.

[75] Persönliche Mitteilung von Lorraine Perlman vom 26.09.2020.

Incoherence of the Intellectual[76] erschienen ist. Schon früh lobt Perlman den jungen Mills für seinen Versuch, die Herrschaft an der Wurzel zu packen:

„Mills las [Franz] Neumanns Sezierung des Nazi-Behemoths[77] nicht als die Beschreibung eines entfernten Feindes: ‚Die Analyse des Behemoths wirft ein Licht auf den Kapitalismus in Demokratien . . . er [Neumann] rückt den Feind mit einem 500-Watt-Scheinwerfer ins Rampenlicht. Und Nazi ist nur einer seiner Namen . . . Der Behemoth ist überall'[78]".[79]

Perlman argumentierte jedoch, dass für ihn während seiner gesamten späteren Karriere „der unabhängige Revolutionär Mills weiterhin mit dem akademischen Zyniker Mills koexistierte". In Mills' Kopf „waren die Weberianischen Führer und die führerlosen Wobblies[80] in getrennten Abtei-

---

[76] Fredy Perlman: *The Incoherence of the Intellectual: C. Wright Mills' Struggle to Unite Knowledge and Action,* Detroit: Black & Red, 1969.

[77] *Behemoth* bezeichnet ein mythologisches Ungeheuer aus dem Buch *Hiob,* das in der Literatur meist als Symbol für eine mächtige und dominante Kraft verwendet wird. Es wird oft mit dem *Leviathan* in Verbindung gebracht und dient als Metapher für extreme Größe oder Macht. (*Anm. d. Übers.*)

[78] F. and L. Perlman: *We Called a Strike and No One Came,* a. a. O. (vgl. Anm. 64), zitiert C. Wright Mills: *Locating the Enemy: The Nazi Behemoth Dissected* (Review of Franz Neumann: *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*), in: *Partisan Review,* Vol. 4 (September-October 1942), pp. 432-437, in: Ders.: *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills,* New York: Oxford University Press, 1963, p. 177.

[79] Dies deutet darauf hin, dass nicht nur Hobbes, sondern auch Neumanns Titel als Inspiration für Perlmans spätere Wahl des „Leviathan" diente. Mills' Aussage klingt bereits auf den ersten Seiten von *Against His-story, Against Leviathan!* deutlich an, wo der stark von Solschenizyn beeinflusste Perlman bewusst die Unterschiede zwischen modernen Konsumgesellschaften, neolithischen Sklavenstaaten und dem sowjetischen Gulag-System nivelliert.

[80] Der Begriff „Wobblies" ist eine informelle Bezeichnung für die Mitglieder der 1905 in Nordamerika gegründeten revolutionären Gewerkschaft Industrial Workers of the World (IWW). Die IWW propagierte das Konzept der „One Big Union" zur Vereinigung aller Arbeiter als soziale Klasse, um Kapitalismus und Lohnarbeit durch industrielle Demokratie zu ersetzen. Eine verwandte Organisation im deutschsprachigen Raum war die rätekommunistische Allgemeine Arbeiter-Union Deutschlands (AAUD) der 1920er Jahre und ihre Abspaltung, die Allgemeine Arbeiter-Union – Einheitsorganisation (AAU-E). Die IWW organisierte insbesondere gesellschaftlich marginalisierte Gruppen wie Frauen, ungelernte Arbeiter und ethnische Minderheiten. Als Industriegewerkschaft organisierte sie die Arbeiter klassenübergreifend und nicht nach Berufsgruppen. Ähnlich wie für den Anarchosyndikalismus waren für die IWW direkte Aktionen wie Streiks und Sabotage die bevorzugten Mittel des Klassenkampfes, und so ist es nicht verwunderlich, dass es bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in

lungen untergebracht . . . [und] standen sich nie direkt gegenüber“[81]. Neben seiner scharfsinnigen Kritik an der amerikanischen Nachkriegsgesellschaft, so Perlman, veröffentlichte Mills weiterhin Werke der positivistischen Soziologie, die die Analyse derselben Themen verzerrten – was Mills’ begrenztes Verständnis von Entfremdung als Unbehagen (disaffection) offenbarte, in dem er nicht die alltäglichen Aktivitäten sah, durch die sich die Menschen tatsächlich „von ihrer Macht, ihre Umwelt zu gestalten, entfremden“[82].

In *Incoherence* untersucht Perlman die nichtmarxistischen politischen Soziologien von Mills’ zwei gegensätzlichen Lehrmeistern, Max Weber und Thorsten Veblen. Perlman hält Mills für zu „ehrfürchtig, ‚objektiv’ und unkritisch“ gegenüber Webers Szientismus und seinem Ruf nach charismatischer Führung. Auch hier, so Perlman, versäumt es Mills, die Entfremdung als Bindeglied zu begreifen zwischen „Marx’ Betonung, dass der Lohnarbeiter von den Produktionsmitteln ‚getrennt’ ist“ und Webers Ansicht, dass ‚der moderne Soldat auch von den Mitteln der Gewalt ‚getrennt’ ist, ebenso der Wissenschaftler von den Mitteln der Forschung und der Beamte von den Mitteln der Verwaltung“[83]. Diese Weber’sche Feststellung offenbart jedoch ihren Wert, wenn die Entfremdung richtig betrachtet wird. Perlman könnte auch Mills’ weitere Behauptung zitiert haben, dass Webers Analyse durch einen „politischen und militärischen Materialismus“ ergänzt wird und daher „militärische und religiöse, politische und rechtliche Systeme“ gleichberechtigt mit der „Wirtschaftsordnung“ analysiert werden sollten[84] – wodurch die Produktionsverhältnisse aus ihrer analytischen Vorrangstellung bei Marx verdrängt würden.

Im Gegensatz zu Weber schätzte Perlman Veblen hoch ein.[85] Mills bezeichnete Veblen als „den besten Sozialwissenschaftler, den Amerika hervorgebracht hat, der wahrscheinlich im Herzen ein Anarchist und Syndikalist

verschiedenen Ländern, wie Deutschland oder Spanien, zu Kooperationen zwischen den Mitgliedern der IWW und den jeweiligen anarchosyndikalistischen Organisationen gekommen ist. (*Anm. d. Übers.*)

[81] Perlman: *The Reproduction of Daily Life,* a. a. O. (vgl. Anm. 37), n. p.

[82] Ebd.

[83] C. Wright Mills: *From Max Weber: Essays in Sociology,* London: Routledge, 1946/2009, p. 88.

[84] Ebd., p. 85.

[85] Vgl. L. Perlman*: Having Little, Being Much,* a. a. O. (vgl. Anm. 20), p. 43.

war“ und verortete ihn in der Nähe der Wobblies.[86] Perlman schreibt jedoch, dass Mills in *The Power Elite* Veblens Ethik „völlig verdunkelt“ *und* die Möglichkeit eines transformativen sozialen Wandels ausgeschlossen habe:

„Nach [Mills’] Aufzeichnungen sind es die Eliten, die Geschichte machen, und deshalb wendet sich Mills an diejenigen, die Veblen als ‚die adligen und priesterlichen Klassen, zusammen mit einem Großteil ihres Gefolges‘ bezeichnet, die ‚Intellektuellen, Künstler, Minister, Gelehrten und Wissenschaftler‘ . . . vereinzelte Personen, deren soziale Stellung auf ihrem Dienst an der Macht beruht.“[87]

Dies unterstreicht noch einmal Perlmans Interesse an nicht-marxistischen Klassensoziologien – in diesem Fall Veblens institutioneller Darstellung, die sich letztlich nicht auf die Produktionsverhältnisse bezieht. Am nächsten kommen diese Elemente einer Synthese im letzten hier betrachteten Werk, dem *Manual for Revolutionary Leaders*[88].

Das unter dem Pseudonym „Michael Velli“ veröffentlichte *Manual* propagiert angeblich das „moderne Modell der Revolution“, nämlich „revolutionäre Organisationsideologie, Führung und den Kampf um die Staatsmacht“[89]. Es ist das am üppigsten illustrierte Werk der Perlmans. Das bedrohlich wirkende Titelbild zeigt eine balinesische Tänzerin mit Reißzähnen und ist in Fraktur gesetzt, womit Blakes verschlingendes Ungeheuer auf dem Cover von *Against His-story, Against Leviathan!* vorweggenommen wird. Das erste Kapitel („Die Generation der Revolutionäre“) enthält neun ganzseitige surrealistische Collagen: Panzer, die die Stufen von Breugels *Turm zu Babel* hinauffahren, eine farbenfrohe religiöse Prozession, die an einer Wand aus Fernsehern vorbeizieht, und *Der Tanz* von Matisse, der inmitten des feurigen Aufruhrs auf dem Kapitol seine Kreise zieht. Im zweiten Kapitel („Der Aufstieg zum Führer“) wird zu Beginn jedes der zweiundsechzig Absätze ein „großer Führer“ vorgestellt, angefangen bei Castro, Dmitrov und Lenin über Robespierre, Heinrich VIII. und Cäsar bis hin zu Sargon von Akkad (einer Schlüsselfigur in *Against His-story*)[90]. Bilder von Maschinen, gastro-

[86] Mills: *From Max Weber,* a. a. O. (vgl. Anm. 83), p. 35.
[87] Perlman: *The Reproduction of Daily Life,* a. a. O. (vgl. Anm. 37), n. p.
[88] F. and L. Perlman (Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* a. a. O. (vgl. Anm. 22).
[89] Ebd., p. 11.
[90] Sargon von Akkad, auch Sargon der Große genannt, war von 2356 bis 2300 v. Chr. König von Akkad. Er stammte vermutlich aus einfachen Verhältnissen und gilt als Begründer des ersten

nomischen Gerichten, Ödland und Massenmord illustrieren das dritte Kapitel („Die Machtergreifung des Staates“).

Nicht weniger bemerkenswert ist die Verwendung von Textcollagen im *Manual for Revolutionary Leaders*. Während das erste, theoretische Kapitel ein vollständiger Originaltext ist, ist das zweite, programmatische Kapitel ein monströses Plagiat, das Hunderte von nicht zugeordneten Zitaten aus zeitgenössischen Artikeln in *New Left Notes, National Guardian, The Movement, Red Paper*s und ähnlichen Publikationen aneinanderreiht. Dazwischen finden sich Zitate aus drei anderen Quellen: *Die deutsche Ideologie* von Marx und Engels, *Das eherne Gesetz der Oligarchie* von Michels und Hitlers *Mein Kampf*. In den Szenarien, die im dritten Kapitel erzählt werden, sprechen Lenin und Mao oft aus dem Mund von Parteifunktionären und Lakaien. Erst in der zweiten Auflage findet sich ein Literaturverzeichnis, in dem erklärt wird, dass Velli „den Entwurf, der diese weit verstreuten Aussagen vereint“, rekonstruiert und „zu einem einzigen Gedankengebäude zusammengefügt hat, in dem jede dieser Ideen nur ein Fragment ist“[91].

Entscheidend ist, dass ein dritter – in der zweiten Auflage zusätzlich kursiv gedruckter – Erzählstrang aus Schlüsselsätzen des ersten Kapitels besteht, die in den beiden folgenden Kapiteln wieder auftauchen. Sie sind den autoritären Zitaten vorangestellt und machen diese zu einer verzerrten Aufwertung der ursprünglichen Analyse des ersten Kapitels. Ich möchte daher argumentieren, dass Vellis „modernes Modell“ nicht nur ein parodistischer Spiegel der autoritären Tendenzen in der Neuen Linken ist, sondern auch die groteske Verkehrung von Perlmans wirklicher Gesellschaftsanalyse; Velli instrumentalisiert auf zynische Weise ein klares Verständnis von fetischisierter Macht, um sein totalitäres Programm zu entwickeln. Die Übereinstimmung des ersten Kapitels mit Perlmans Ideen und die überzeugenden Argumente, die es für anarchistische Strategien der Ent-Entfremdung liefern würde, machen diese Lesart überzeugend. Hinter der Ironie verbirgt sich eine bemerkenswert originelle Kritik an Autorität und Staat.

---

zentralistisch verwalteten Großreiches der Geschichte, das über mehrere Generationen von derselben Herrscherfamilie regiert wurde. Sein Aufstieg markierte einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte Mesopotamiens. Das Reich von Akkad, in dem die semitische Sprache offizielle Staatssprache wurde, gilt als erster Flächenstaat der Menschheitsgeschichte. (*Anm. d. Übers.*)

91 F. and L. Perlman (Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* a. a. O. (vgl. Anm. 22), p. 263.

Cover des *Manual for Revolutionary Leaders* von Fredy und Lorraine Perlman.

Tatsächlich geht das *Manual* auf Kapital und entfremdete Arbeit erst nach einer Darstellung des Staates ein, der „bei weitem wichtigsten“ unter den „Personifizierungen, Verkörperungen und Repräsentanten der entfremdeten (estranged) Mächte der Gesellschaft“:

„Der Staat ist die Verkörperung der Macht der Gemeinschaft, der entfremdeten Macht der Individuen, gemeinsam über die Methoden, Mittel und den Zweck ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit zu entscheiden. Es ist die besondere Aufgabe des Staates, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln dafür zu sorgen, dass die Macht der Gemeinschaft entfremdet bleibt“[92].

Im Gegensatz zur produktiven Macht, deren entfremdete Erscheinungsformen Waren oder Geld sind, wird soziale oder kollektive Macht in Ämtern entfremdet, welche die gesellschaftlich legitimierte Autorität repräsentieren. Perlman konstruiert Autorität als eine separate Fetischkategorie erster Ordnung, die eher einen normativen als einen Tauschwert hat:

„Indem das Individuum die Legitimität eines Amtes anerkennt, soziale Macht auszuüben, verzichtet es auf seine eigene Macht in diesem Bereich des sozialen Lebens. Das Amt, dem die Macht übertragen wird, wird zur ‚Autorität‘, die das ‚Recht‘ hat, diese Macht auszuüben; ein Individuum, das nicht auf seine Macht verzichtet, wird zum ‚Verbrecher‘, der kein ‚Recht‘ hat, diese Macht auszuüben; alle anderen sind gehorsame, ‚gute‘ und ‚gesetzestreue Bürger‘, da sie keine Macht in diesem Teil der sozialen Aktivität ausüben.“[93]

Perlman geht nicht weiter auf den Inhalt der sozialen oder gemeinschaftlichen Macht ohne Autorität ein, ein Thema, auf das ich weiter unten noch zurückkommen werde. An dieser Stelle möchte ich die Behauptung aufstellen, dass Perlmans Darstellung von Gemeinschaftsmacht, Autoritätsfetischismus und Staat vor seiner Darstellung von Produktivkraft, Warenfetischismus und Kapital eindeutig auf deren analytische Gleichsetzung abzielt. Weitere Belege dafür sind die dyadischen Aussagen, dass die Menschen „ihre Gemeinschaftsmacht an den Staat und ihre produktive Macht an das Kapital abtreten“[94], dass sie „die entfremdete menschliche Macht aus-

[92] Ebd., p. 17.
[93] Ebd., S. 18.
[94] Ebd., S. 19.

üben, die durch Geld repräsentiert und durch Ämter exekutiert wird“[95], und dass sie in einer Gesellschaft leben, in der „die entfremdete Gemeinschaftsmacht – der Staat, die Regierung – als die einzig wahre Gemeinschaft erlebt wird. Die entfremdete produktive Macht – das Kapital, das Geld – wird als das einzig echte Produktionsmittel erlebt“[96].

Dies deutet darauf hin, dass der Staat ungeachtet seiner relativen Autonomie nicht als Erfüllungsgehilfe der Produktionsbeziehungen betrachtet werden sollte. Vielmehr ist der Staat eine Sphäre entfremdeter Macht erster Ordnung, ein institutionelles Konstrukt, das nicht auf seine Rolle bei der Durchsetzung der Beziehungen zwischen Eigentümern und Arbeitern reduziert werden kann. Obwohl Perlman weiterhin den Begriff der „Personifizierung“ verwendet, um die Unterwerfung des Individuums unter die herrschenden Gesellschaftsformen zu beschreiben, trennt er ausdrücklich den Fetisch der Autorität von der Marxschen materiellen Basis:

„. . . vollständige Typen, perfekte Verkörperungen des herrschenden Verhaltens, finden sich in den Aktivitäten, die physisch von den Produktivkräften der Gesellschaft getrennt sind, die geografisch unter Quarantäne stehen: die Aktivitäten der Künstler, der unabhängigen ‚Experten’, der hauptberuflichen politischen Organisatoren und insbesondere die Aktivitäten der Mitglieder der Hierarchien der Politik und des Bildungswesens.“[97]

Perlman geht noch weiter und argumentiert, dass der Staat als eine Domäne entfremdeter Macht nicht nur älter ist als das Kapital, sondern dass er auch bereit ist, dessen Vorherrschaft über die Produktion zu übernehmen. Dies stellt den Kapitalismus als einen „kurzen Exkurs aus der normalen Geschichte der Zivilisationen“[98] dar. Wie die Beispiele des Kolonialismus, der Meiji-Ära in Japan, der UdSSR und der postkolonialen sozialistischen Staaten zeigen, ist es „möglich, die zentralen Beziehungen der Kapitalakkumulation direkt mit Hilfe der Staatsmacht einzuführen, ohne die historische Entwicklung des Kapitalismus zu rekapitulieren“[99]. Im Westen wurde „die Aneig-

[95] Ebd., p. 29.
[96] Ebd.
[97] Ebd., p. 25.
[98] Ebd., p. 35.
[99] Ebd., p. 42.

nung und Konsolidierung der entfremdeten Macht des Gemeinwesens, des Staates, zur Form der Entwicklung der Produktivkräfte unter Bedingungen, unter denen die früheren Formen der Kapitalakkumulation ihre historische Aufgabe nicht mehr erfüllen konnten."[100]

„Um der Stabilität und Ordnung willen muss die Entwicklung der Produktivkräfte kontrolliert, gezügelt und zurückgefahren werden. Das Füllhorn des technischen Fortschritts weckt keine Hoffnungen mehr, sondern verbreitet immer diffusere Ängste. Hinter den Produktivkräften lauert eine wilde Bestie, deren Stunde endlich gekommen ist und die bereit ist, die Welt in pure Anarchie zu verwandeln."[101]

Die Rolle der Avantgarde besteht also nicht darin, den Übergang zum Kommunismus voranzutreiben, sondern ihn zu *unterbrechen* – einen totalitären Staat zu errichten, der dann den Produktionsprozess und alle anderen Aspekte des Lebens übernimmt. Die anarchistische Lesart der Avantgardepartei als totalitärer Staat in Wartestellung wird daher zynisch im zweiten Kapitel aufgegriffen, wo beschrieben wird, wie die Organisation und ihr Anführer sich die entfremdeten Selbstmächte der Aktivisten aneignen sollten.

Das Problem ist jedoch, dass die Arbeiter:innen in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern am wenigsten geneigt sind, den Parteisoldaten zu folgen. In ihrem täglichen Umgang mit den Produktionsmitteln wird von den modernen Arbeiter:innen erwartet, dass sie „gleichzeitig routiniert und phantasievoll, gehorsam und kreativ sind"[102]. Dies führt bei ihnen zu einer anarchischen Auflehnung, die sich in „Absentismus, Sabotage, wilden Streiks, Besetzungen von Produktionsstätten bis hin zu Versuchen, die gesamte Gesellschaftsordnung zu demontieren", sowie „im . . . wachsenden Widerstand gegen die Staatsmacht . . . in der Weigerung, die produktive Tätigkeit zu entfremden . . . und der Ablehnung der Spezialisierung" zeigt.[103] So beschreibt das dritte Kapitel die Missgeschicke von Parteiorganisatoren, die auf-

---

[100] Ebd., p. 43.
[101] Ebd., p. 36.
[102] Ebd., p. 240.
[103] Ebd., p. 239; vgl. auch John Zerzan: *Organized Labor versus 'The Revolt Against Work',* in: Ders.: *Elements of Refusal,* Columbia, MO: Paleo Editions, 1974/1999, pp. 185-198 (online).

ständischen Arbeiter:innen und Gemeinden, die bereits ihre Selbstbestimmung zurückerobert haben, ihre Führungsrolle anbieten – Passagen, die man als „komische Sketche in der besten Tradition des Sid-Cäsarismus[104] und Groucho-Marxismus“[105] bezeichnen könnte. Daher Vellis dreiste Strategie:

„Wenn es zu einem *revolutionären Aufstand* kommt, müssen die revolutionären Führer *sofort die Macht ergreifen – sonst könnte eine Welle echter Anarchie stärker werden als wir es sind.*“[106]

Velli stellt Perlmans Analyse auf den Kopf und schreibt, dass die Staatsmacht ergriffen werden müsse:

„wenn die Menschen an der Schwelle zur Unabhängigkeit stehen, wenn sie die Grenze erreichen . . . und vorübergehend zurückweichen. Es ist der Moment, in dem alle offiziellen Autoritäten *in die Luft gesprengt* wurden, aber die Individuen der Gesellschaft sich noch nicht aktiv die Mächte angeeignet haben, die sie den abgesetzten Autoritäten anvertraut hatten.“[107]

3. Anarchistische Praxis und maximalistische Theorie

Wir haben bisher gesehen, wie Perlmans Begegnung mit dem Anarchismus nicht nur seine antiautoritäre Politik beeinflusste, sondern auch seine Gesellschaftstheorie bereicherte. Zwischen den Zeilen seiner parodistischen

---

104 Der Begriff *Sid Cäsarismus* (Sid Caesarism) bezieht sich auf den Stil und die Art des Humors, die von dem amerikanischen Schauspieler und Komiker Sid Caesar (1922-2014) geprägt wurden, insbesondere durch seine wöchentliche Fernsehshow *Your Show of Shows* in den frühen 1950er Jahren. Sid Caesarismus ist oft eine Mischung aus Slapstick, Wortspielen, improvisiertem Humor und körperbetonter Komik. (*Anm. d. Übers.*)

105 Bob Black: *We Have Met the Enemy and They are Us,* in: *Social Anarchism,* no. 36 (2004), (online).

106 F. and L. Perlman (Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* a. a. O. (vgl. Anm. 22), p. 137; die *kursiv* gesetzten Textpassagen sind zitiert nach V. I. Lenin: *Letter to the Central Committee, the Moscow and Petrograd Committees and the Bolshevik Members of the Petrograd and Moscow Soviets* (October 1917), in: Ders.: *Collected Works,* Vol. 26, p. 140.

107 F. and L. Perlman (Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* a. a. O. (vgl. Anm. 22), p. 184, die *kursiv* gesetzte Textpassage wurde zitiert nach Karl Marx und Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke,* Berlin: Dietz Verlag, Band 4, 6. Aufl. 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1959, Berlin/DDR, S. 473 (online).

Kritik der avantgardistischen Politik entwickelt Perlman eine Darstellung von Herrschaft als Totalität, indem er den Fetischismus als eine allgemeine Dynamik darstellt, mit der sich verschiedene Bereiche entfremdeter Mächte erklären lassen: insbesondere der Staat und das Kapital, aber auch – implizit – die Familie sowie religiöse und intellektuelle Institutionen. Über den Marxschen Materialismus hinaus schlägt Perlman eine differenzierte Darstellung der *Macht* als Grundlage der Gesellschaftskritik vor. Darin spiegelt sich nicht nur sein kritisches Verhältnis zu Veblen und Mills wider, sondern auch seine zunehmende Auseinandersetzung mit dem Anarchismus, dessen ideologische Grundbegriffe er zunehmend verwendet.[108] Dabei geht es Perlman um die Verallgemeinerung der Marxschen Schlüsselerkenntnis von der Entfremdung als Praxis, in der die Arbeit nicht mehr der erklärende Eckpfeiler ist, sondern nur noch ein Spezialfall der *Macht*, deren verschiedene Formen durch miteinander verknüpfte Herrschaftssysteme und die sie reproduzierenden Institutionen entfremdet werden.

Perlman hat nie eine systematischere Darstellung seiner politischen Soziologie vorgelegt, und der terminologische Apparat von Macht, Entfremdung und Personifikation findet in seinem späteren Werk nur noch wenig Resonanz. Wie Huba überzeugend darlegt, ist die spirituelle Politik in *Against His-story, Against Leviathan!* von einem geradezu manichäischen Dualismus geprägt.[109] Während die anfängliche Beschreibung des Leviathans seine Abhängigkeit von menschlichen Akteuren deutlich macht, wird er gleichzeitig als furchterregende außerirdische Macht dargestellt, die in ihrem Wettlauf um die Eroberung und Vernichtung des Planeten nicht aufzuhalten ist. Diese einseitige und übermächtige Darstellung, die sich vor allem auf Jacques Camattes Konzept der „Flucht des Kapitals"[110] stützt, entfernt sich von Perlmans früherem Ansatz der fetischistischen Reproduktion und ihrer möglichen Auflösung in der Praxis. Damit stellt sich von Neuem die Frage der gesellschaftlichen Transformation an der unüberbrückbaren Kluft zwischen den paradiesischen Ursprüngen der Menschheit und dem Ödland der Zivilisa-

---

108 Vgl. *Anarchism: a conceptual approach,* edited by Benjamin Franks, Nathan Jun and Leonard Williams, London: Routledge, 2018.

109 Vgl. Huba*: The Other Shore,* a. a. O. (vgl. Anm. 7).

110 Vgl. Chamsy El-Ojeili: *"Communism . . . is the affirmation of a new community": Notes on Jacques Camatte,* in: *Capital & Class,* vol. 38 (2014), no. 2, pp. 345-364 (online | PDF).

tion. Am Ende setzt Perlman den revolutionären Bruch mit einer ekstatischen Entrückung gleich, einer Flucht aus der Domestizierung in die Wildnis.

Black stellt daher fest, dass das *Manual for Revolutionary Leaders* „nicht viel von der Zivilisationskritik“ vorwegnimmt, die in *Against His-story, Against Leviathan!* und *The Strait* zu finden ist.[111] Dies gilt sicherlich auch für den technischen Fortschritt. In Anlehnung an Gottes Bedenken in der *Strike*-Broschüre warnt Velli davor, dass die unabhängigen Arbeiter, die „die Saat der Anarchie säen“, sich „mit der fortschreitenden Entwicklung der Produktivkräfte ausbreiten werden“[112]. Doch schon im *Manual* wird diese Teleologie der Nach-Mangelgesellschaft[113] von der autoritären Avantgarde durchkreuzt, so dass der Staat in seiner archaischen Form wieder auferstehen kann. Tatsächlich zeigt das *Manual* bereits Perlmans Weitblick in Bezug auf die hierarchische Zivilisation und insbesondere seinen Fokus auf die uralte und inhärente Tendenz des Staates zur Kolonisierung und Territorialisierung – ein weiterer möglicher Bezug zu Kropotkins Schriften über das Russische Reich und die frühneuzeitliche Staatsbildung in Europa.[114] Ich vermute auch, dass die Fülle an antiken und mythischen Themen im *Manual* ein Hinweis auf die diachrone Allgemeingültigkeit von Perlmans Gesellschaftskritik ist, die über die Zeit hinweg ebenso gültig ist, wie sie

---

111 Siehe Black: *We Have Met the Enemy and They are Us,* a. a. O. (vgl. Anm. 105).

112 F. and L. Perlman (Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* a. a. O. (vgl. Anm. 22), pp. 249-250.

113 Unter einer „Nach-Mangelgesellschaft“ (in Anlehnung an den englischen Begriff manchmal auch als „Post-Scarcity-Gesellschaft“ bezeichnet) versteht man eine hypothetische Gesellschaft mit Ressourcenüberfluss, in der Grundbedürfnisse wie Nahrung, Wohnung und Kleidung für alle leicht zu befriedigen sind. In einer solchen Gesellschaft wäre die herkömmliche Notwendigkeit des Wettbewerbs um begrenzte Ressourcen überflüssig. Der von dem amerikanischen Anarchisten Murray Bookchin entwickelte und propagierte „Post-Scarcity-Anarchismus“ geht davon aus, dass in einer solchen Welt des Überflusses der Anarchismus als Gesellschaftssystem besonders geeignet wäre, da hierarchische Strukturen und Zwangsmechanismen überflüssig wären. Stattdessen könnte auf Prinzipien wie direkte Demokratie und gewaltfreie Kooperation gesetzt werden. In der Tradition des „klassischen Anarchismus“ stehend, strebt der „Post-Scarcity-Anarchismus“ eine auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität basierende Gesellschaft an, in der individuelle und gemeinschaftliche Bedürfnisse miteinander in Einklang gebracht werden. (*Anm. d. Übers.*)

114 Vgl. Ruth Kinna: *Kropotkin: Reviewing the Classical Anarchist Tradition*, Edinburgh University Press, 2016, Kap. 4 sowie Anthony Ince: *In the Shell of the Old: Anarchist geographies of territorialisation,* in: *Antipode,* vol. 44 (2012), no. 5, pp. 1645–1666.

synchron für die Gesamtheit der institutionellen Konzentrationen entfremdeter menschlicher Mächte gilt. Schließlich kehrt das zentrale Thema der Kapitulation vor entfremdeten Mächten wieder, um das Narrativ von *Against His-story, Against Leviathan!* voranzutreiben, in der eine Reihe von anarchischen Rebellionen durch *coups d'etat* (Staatsstreiche) beendet werden, während sich die indigenen Völker trotz ihres Widerstands gegen die Eroberung die Logik der Herrschaft aneignen.

Zwischen Perlmans früherem und späterem Werk gibt es insgesamt mehr Kontinuität als Brüche, als manche seiner primitivistischen Anhänger vermuten. Sein Einfluss auf den zeitgenössischen Anarchismus ist jedoch keineswegs auf die primitivistischen Strömungen beschränkt. Während seine späteren Schriften dazu beitrugen, die Detroiter Zeitschrift *Fifth Estate* zu einem Podium der Kritik der Megamaschine zu machen[115], hatten Perlmans frühere Werke und Übersetzungen eine viel breitere Wirkung. Die maximalistische Herrschaftskritik über alle Regime und Institutionen hinweg und die Verbindung revolutionärer Politik mit dem Engagement für kollektive und individuelle Ent-Entfremdung spiegelten erfolgreich die sich überschneidenden Graswurzelbewegungen der 1980er und 1990er Jahre wider und wurden zur diskursiven Grenze zwischen Anarchismus und marxistischer und liberaler Linken. In der Zeit des Aufschwungs der Antiglobalisierungsbewegung übertrugen „post-linke" Anarchisten diese Kritik auch auf den anarchistischen Plattformismus[116], den Syndikalismus und die Sozialökologie[117]. Obwohl die Kritik an der Domestizierung für den Öko-Anarchismus

---

115 Vgl. Steve Millett: *Technology is Capital: Fifth Estate's critique of the Megamachine,* in: *Changing Anarchism*, edited by Jonathan Purkis and James Bowen, Manchester University Press, 2004, pp.73-98 (online) sowie David Watson (alias T. Fuldano): *Against the Megamachine,* in: *Fifth Estate,* no. 306 (July, 1981), (online).

116 Der sog. Plattformismus wurde 1926 in Paris von russischen Exilanarchisten um Pjotr A. Arschinow, Nestor Machno und Ida Mett entwickelt. Sie hatten die Erfahrung gemacht, dass die anarchistische Bewegung in Russland und der Ukraine nicht zuletzt an ihrer fehlenden Einheit gescheitert war. Ziel des Plattformismus war es daher, die verschiedenen Strömungen des Anarchismus in einer gemeinsamen organisatorischen Plattform zusammenzuführen. In jüngster Zeit erlebt das Organisationskonzept des Plattformismus ebenso wie das Konzept des „Anarchismus ohne Adjektive" eine neue Renaissance, so etwa in der im Januar 2019 gegründeten *plattform – anarchakommunistische Föderation.* (*Anm. d. Übers.*)

117 Siehe Bob Black: *Anarchy After Leftism,* San Francisco: C.A.L Press, 1998 (online); Moore: *Maximalist Anarchism / Anarchist Maximalism,* a. a. O. (vgl. Anm. 18); Lawrence Jarach:

und die Agenda der totalen Befreiung von zentraler Bedeutung ist, baut sie auf Perlmans früherer und grundlegenderer Artikulation des anarchistischen Maximalismus als solchem auf, der den Kern der anarchistischen Renaissance der letzten Jahrzehnte bildet.

Soweit die auf den Kontext bezogene Interpretation von Perlmans Arbeit. Im weiteren Verlauf dieses Kapitels möchte ich zu einem eher analytischen Ansatz übergehen und Perlmans Modell der Macht und die Art und Weise, wie es die konstitutive Gewalt ausblendet, problematisieren. Um auf das duale Modell des *Manuals* zurückzukommen, müssen wir feststellen, dass es zwei verschiedene Formen der Macht gibt (die der Produktion und die der Gemeinschaft), mit zwei verschiedenen fetischisierten Formen (Waren und Ämter), die zwei verschiedene Werte repräsentieren (Tausch und Legitimation) und daher Teil von zwei analytisch verschiedenen Bereichen sind (Kapital und Staat). In beiden Fällen ist es die alltägliche praktische Tätigkeit (Arbeit und Gehorsam), die die Entfremdung (estrangement), den Verzicht (abdication) oder die Verfremdung (alienation) dieser Mächte reproduziert.

Ein Problem bei dieser Darstellung ist ihre Unvollständigkeit. Während sie die obige Parallele sauber konstruiert, schweigt sie sich darüber aus, welche (anderen) Mächte bei der Reproduktion der Familie und der religiösen/intellektuellen Institutionen entfremdet werden – die laut Perlman beide gleichermaßen berücksichtigt werden sollten. Sie bietet daher keine Grundlage für eine Analyse des Patriarchats oder der ideologischen Produktion erster Ordnung.

Wichtiger ist jedoch, dass Perlman ein grundlegendes konzeptionelles Problem hat. Während die produktive Macht durch den Arbeitsprozess entfremdet wird, ist das, was seiner Meinung nach im Staat entfremdet wird, die kollektive Macht, „die Macht der Individuen, gemeinsam über die Methoden, die Mittel und den Zweck ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit zu entscheiden“[118]. In Perlmans Terminologie ist die produktive Macht jedoch eine *Selbstmacht* (self-power), die das Individuum in der Praxis weiterhin

---

Anarchists, Don't let the Left(overs) Ruin your Appetite, in: *Anarchy From Anarchy: A Journal of Desire Armed,* no. 48 (Fall/Winter 1999–2000), (online) sowie Wolfi Landstreicher: *From Politics to Life: Ridding Anarchy of the Leftist Millstone,* in: *Anarchy: A Journal of Desire Armed,* no. 54 (Winter 2002/2003), (online).

118 F. and L. Perlman (Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* a. a. O. (vgl. Anm. 22), p. 17.

ausübt, auch wenn sie durch Lohnarbeit, Frondienst oder Sklaverei entfremdet ist. Im Gegensatz dazu wird die Macht der Gemeinschaft (trivialerweise) von einer Gruppe ausgeübt und hört auf, ausgeübt zu werden, sobald sie durch Gehorsam ersetzt wird. Perlman ist hier nicht sehr präzise – Velli sagt, dass die Staatsmacht „in dem kurzen Moment ergriffen werden sollte, nachdem die Bevölkerung die herrschenden Klassen enteignet hat", aber bevor sie „Vertrauen in ihre eigene Selbstmacht gewinnt"[119] – der Begriff der Selbstmacht wird nun kollektiv verwendet und unterscheidet sich nicht mehr von der Gemeinschaftsmacht. Aber die Diskrepanz geht noch weiter. Wenn es keine Entfremdung gäbe, würden die ‚Methoden, Mittel und Ziele' des gesellschaftlichen Handelns, die von der Gemeinschaftsmacht bestimmt werden, auch die Organisation und Verteilung der *produktiven* Macht umfassen. Die Macht der Gemeinschaft wird also im Falle der Lohnarbeit ebenso aufgegeben wie im Falle des legitimierten Gehorsams.

Das Problem besteht darin, dass Perlman eine koordinierende und kollektive Form der Macht zweiter Ordnung an die Stelle einer anderen, konstitutiven Form der Macht erster Ordnung setzt, die dem Staat entspricht. Das wirft die Frage auf: Welche „spezifische gesellschaftliche Macht"[120] außer der produktiven Macht enthält der Staat in seiner entfremdeten Form? Andernfalls haben wir es mit einer Macht erster Ordnung zu tun, die durch die Macht der Gemeinschaft reguliert werden könnte, die aber heute in Form der Staatsmacht entfremdet ist, so wie die produktive Macht in Form von Waren und Geld entfremdet ist. Vellis Argument, der Staat sei bereit, das Kapital bei der Verwaltung der Produktion zu ersetzen, scheint dieses Problem fast aus der Welt schaffen zu wollen. Aber so überzeugend dieses Argument zu Zeiten der Sowjetunion auch gewesen sein mag, es schwächt nur die Definition des Modells.

Die Antwort – die Perlman vielleicht hätte einleuchten müssen – ist, dass sich hinter der Macht nicht die Fähigkeit verbirgt, das Leben zu organisieren (was die Waren auch tun), sondern die Fähigkeit, zu töten und zu verletzen. Die Staatsmacht ist zwar immer mit dem Produktionsprozess verwoben, aber ihr spezifischer Gehalt liegt nicht in ihren koordinierenden Funktionen, son-

---

[119] Ebd., p. 184.
[120] Ebd., p. 18.

dern in der gewalttätigen Kraft, die ihren Befehlen zugrunde liegt. Perlman, dem es wichtig ist, die alltägliche Reproduktion zu betonen, verdrängt die Gewalt aus ihrer konstitutiven Rolle:

„Obwohl viele Befehle einer Personifikation mit Gewalt durchgesetzt werden, ist die Gewährung von Legitimität nicht das Ergebnis von Zwang. Wenn die Macht einer Personifikation nur auf Gewalt beruhen würde, bräuchte die Personifikation keine Legitimation, um ihre Befehle auszuführen ... Gewalt begleitet die Macht, die eine Personifikation ausübt, macht sie aber nicht legitim.“[121]

Gewalt erzeugt nämlich keine Legitimität. Gewalt ist die institutionalisierte physische Kraft, die den Gehorsam untermauert und die aus dem Widerstand gegen den drohenden Zwang erwächst – wie die Yippies gezeigt haben. Indem Perlman jedoch von fetischisierten Formen der Gewalt ausgeht, verwechselt er empirische Häufigkeit mit analytischer Ordnung. Legitimation ist zwar die häufigste Quelle von Gehorsam, aber nicht seine letzte Garantie. Das ist nicht nur eine anarchistische und eine Weber'sche Einsicht; auch Engels definiert (in einem Moment der Offenheit) den Staat als „die Institution einer öffentlichen Gewalt, die nicht mehr unmittelbar identisch ist mit der Selbstorganisation des Volkes als bewaffneter Macht . . . Die Beamten stellen sich jetzt als Organe der Gesellschaft dar, die über der Gesellschaft stehen . . . als Vertreter einer Macht, die sie der Gesellschaft entfremdet“[122].

In der Synthese, die Perlman anzustreben scheint, macht die Dyade von produktiver und gemeinschaftlicher Macht weit weniger Sinn als die Dyade von produktiver und destruktiver (oder gewalttätiger) Macht, die entweder durch die gemeinschaftliche Macht oder durch ihre jeweiligen Entfremdungsprozesse reguliert wird. Beide stehen für die „Selbstmacht des Individuums“[123], unabhängig davon, ob das Individuum sie im Rahmen einer selbstbestimmten Gemeinschaft oder als Teil seiner Funktion in einem Entfremdungsprozess ausübt. Der produktiv-gewalttätigen Dyade können wir nun eine zweite, regulierende Dimension hinzufügen, die von der totalen

---

121 Ebd.
122 Ebd., pp. 229-230.
123 Ebd., p. 31.

Macht der Gemeinschaft bis zur totalen Vereinnahmung durch fetischisierte Gesellschaftsformen reicht.

Während diese analytische Korrektur die konzeptionelle Kohärenz von Perlmans Darstellung stärken kann, ist die dyadische Struktur selbst eindeutig begrenzt: sowohl in ihrer Reichweite, da sie Geschlecht, Religion usw. nicht berücksichtigt, als auch in ihrer Überdefinition, die die Verflechtungen zwischen den beschriebenen Mächten und Institutionen verschleiert. Nichtsdestotrotz zeigt die obige Diskussion bereits die Möglichkeit, Perlmans ideologische Äußerungen als inhaltliche Grundlage für eine eindeutig anarchistische politische Soziologie zu betrachten. Indem sein Ansatz direkt die antirepräsentative Praxis fördert, liefert er Anarchist:innen die Grundlagen für eine eigene, konsistente Perspektive, mit der sie institutionelle Machtkonzentrationen und die daraus resultierenden Herrschaftssysteme analysieren können. Auf diese Weise erklärt er die Dynamik der Macht und liefert die Begründung für eine Politik der direkten Aktion. Entscheidend ist, dass Perlman keiner dieser Institutionen und Regime eine analytische Vorrangstellung einräumt und damit zu einer Synthese mit neueren Theorien zu intersektionaler, reproduktiver und staatlicher Macht[124] sowie zu Konzepten dekolonialer und totaler Befreiung[125] einlädt.[126] Ob eine solche Synthese tatsächlich in der Lage ist, Einfluss auf soziale Kämpfe zu nehmen, bleibt eine offene Frage.

---

[124] Siehe Gareth Pritchard: *Modelling Power in Anarchist Perspective,* in: *Anarchist Studies,* vol. 28 (2021), no. 1, pp. 9-32 (online); Silvia Angulo: *The Feminist Third Wave: Social Reproduction, Feminism as Class Struggle, and Contemporary Women's Movements,* Los Angeles: California State University, 2019 sowie Eric Laursen: *The Operating System: An Anarchist Theory of the Modern State,* Oakland: AK Press, 2021.

[125] Siehe Black Seed: *Not on Any Map,* Berkeley: Black Seed, 2021 und *Anarchism and Animal Liberation: Essays on complementary elements of total liberation,* edited by Anthony Nocella, Richard White and Erika Cudworth, Jefferson, NC: McFarland, 2015.

[126] Die Total Liberation Movement, auch Total Liberation Ecology genannt, ist eine anarchistische Strömung, die neben dem Widerstand gegen Staat und Kapitalismus die Befreiung von allen Formen der Unterdrückung von Menschen, Tieren und Ökosystemen anstrebt. Sie verfolgt eine intersektionale Perspektive gegen Herrschaft und Hierarchie in Bereichen wie Staat, Kapitalismus, Patriarchat, Rassismus, Speziesismus und ökologische Ausbeutung. Die Bewegung entstand in den 1960er Jahren und wurde von Feminismus, Antikolonialismus und Umweltschutz beeinflusst. Total Liberation betont die Notwendigkeit einer umfassenden gesellschaftlichen Transformation durch ethische, anarchistische, antikapitalistische und direkte Aktionen. (*Anm. d. Übers.*)

Fazit

Die Erschließung des reichhaltigen Werkes von Fredy Perlman ist noch nicht abgeschlossen. Obwohl er in der anarchistischen Szene seit langem anerkannt ist, hat dieser Artikel nur die Oberfläche seines umfangreichen und vielseitigen Werks angekratzt. Die Veröffentlichung des zweiten, unvollendeten Bandes von *The Strait* wird derzeit von Lorraine Perlman vorbereitet. Es gäbe noch viel zu schreiben über Perlmans literarische Auseinandersetzung mit revolutionärer Politik und Loyalität in *Letters of Insurgents,* über seine spätere Auseinandersetzung mit ökofeministischer und dekolonialer Kritik, über sein ambivalentes Verhältnis zu seinem jüdischen Erbe und dem Holocaust sowie über seine sich rasch wandelnde Bildsprache. Perlmans Archiv, zu dem ich keinen Zugang hatte, könnte zu all diesen Themen neue Erkenntnisse liefern.

Perlmans kreative Talente waren so vielfältig und seine Ausdrucksformen so individuell, dass er keinen besonderen Grund sah, sich zu spezialisieren. Er beherrschte eine wissenschaftliche Disziplin oder Ausdrucksform nach der anderen und wandte sich dann der nächsten zu. Hätte er länger gelebt, hätte er vielleicht zu einer systematischeren Darstellung seiner Gesellschaftstheorie zurückgefunden, aber angesichts seiner persönlichen und intellektuellen Entwicklung ist dies zweifelhaft.

„Die hoffnungsvolle Euphorie, die Fredy 1968 verspürte, verflüchtigte sich in den folgenden Jahrzehnten, und sein sehnlicher Wunsch, sich an einer kollektiven Anstrengung zur Abschaffung repressiver gesellschaftlicher Institutionen zu beteiligen, erfüllte sich nicht. Auch seine Suche nach einer geeigneten Organisation für gesellschaftliche Veränderungen blieb erfolglos. Dennoch blieb er diesen Zielen sowohl in seinem persönlichen Leben als auch in seinen intellektuellen Projekten verpflichtet. Mit Sympathie und Aufmerksamkeit verfolgte er die Versuche verschiedener Widerstandsaktivisten und nutzte seine handwerklichen Fähigkeiten, um ansprechende Publikationen zu erstellen, in der Hoffnung, auf diese Weise . . . (um es mit Sophias Worten zu sagen) mit ‚seinesgleichen' zu kommunizieren."[127]

---

[127] L. Perlman: *Having Little, Being Much,* a. a. O. (vgl. Anm. 20), p. 139. [In Perlmans fiktivem Briefwechsel *Letters of Insurgents* ist Sophia eine der beiden miteinander korrespondierenden Personen. (*Anm. d. Übers.*)]

Heute spiegeln Perlmans frühe Arbeiten seine anhaltende Besorgnis über unsere tägliche Reproduktion komplexer Herrschaftssysteme wider, aber auch seinen unerschütterlichen Glauben an die Macht von Massenaufständen, die den Weg zu Gemeinschaft und gegenseitiger Hilfe ebnen. Beides sind wichtige Themen, die wir im Auge behalten sollten, während der planetarische Kollaps voranschreitet. Auch wenn wir die biosphärischen Folgen des Klimawandels, des Verlusts von Ökosystemen und der toxischen Verschmutzung nicht mehr verhindern können, so können wir doch dafür kämpfen, ihnen in freien menschlichen Gesellschaften, die auf Gleichheit und Solidarität beruhen, zu begegnen.

***

Quelle: Uri Gordon: *Leviathan's Body: Recovering Fredy Perlman's Anarchist Social Theory,* in: *Anarchist Studies,* vol. 31 (2023), no. 1 (February), pp. 58-81 (online | PDF). Die Übersetzung aus dem Englischen erfolgte durch 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

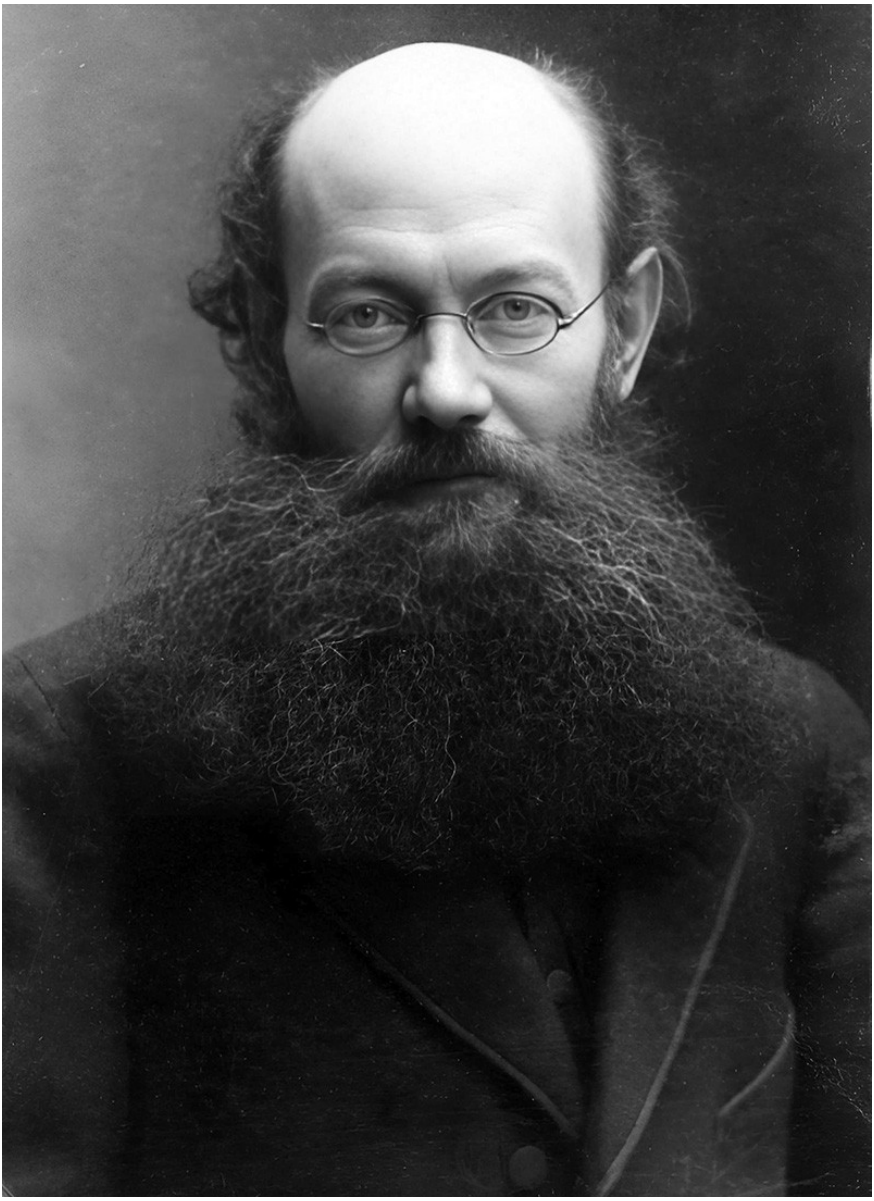
- *Anarchism: a conceptual approach,* edited by Benjamin Franks, Nathan Jun and Leonard Williams, London: Routledge, 2018.
- *Anarchism and Animal Liberation: Essays on complementary elements of total liberation,* edited by Anthony Nocella, Richard White and Erika Cudworth, Jefferson, NC: McFarland, 2015.
- Angulo, Silvia: *The Feminist Third Wave: Social Reproduction, Feminism as Class Struggle, and Contemporary Women's Movements,* Los Angeles: California State University, 2019.
- Arshinov, Peter: *History of the Makhnovist Movement,* Detroit: Black & Red, 1974/1923 (online).
- Artnoose: *Love & Letters of Insurgents,* in: *Fifth Estate,* no. 392 (Fall/Winter 2014), (online).
- Aubert, Danielle: *The Detroit Printing Co-op,* Los Angeles: Inventory Press, 2019.
- Black Seed: *Not on Any Map,* Berkeley: Black Seed, 2021.
- Black, Bob: *Anarchy After Leftism,* San Francisco: C.A.L Press, 1998 (online).
- Black, Bob: *We Have Met the Enemy and They are Us,* in: *Social Anarchism,* no. 36 (2004), (online).
- Blauvelt, Andrew: *All Printing Is Political,* in: *The Gradient*, Dec. 6, 2016 (online).
- Boldyrev, Ivan and Martin Kragh: *Isaak Rubin: Historian of Economic Thought during the Stalinization of Social Sciences in Soviet Russia,* in: *Journal of the History of Economic Thought,* vol. 37 (2015), no. 3, pp. 363-386.
- Cafard, Max: *The Dragons of Brno,* in: *Fifth Estate,* no. 347 (Spring, 1996), (online).
- Camatte, Jacques: *The Wandering of Humanity,* Detroit: Black & Red, 1976 (online).
- Cohen, Mitchell: *Out in Front of a Dozen Dead Oceans,* Brooklyn: Red Balloon, 2009.
- Dauvé, Gilles (Jean Barrot) and François Martin: *Eclipse and Re-emergence of the Communist Movement,* Detroit: Black & Red, 1974.

- Debord, Guy: *Society of the Spectacle,* Detroit: Black & Red, 1970 (online | PDF)
- Dunlap, Alexander and Jostein Jakobsen: *The Violent Technologies of Extraction: Political Ecology, Critical Agrarian Studies and the Capitalist Worldeater,* Cham: Springer Nature, 2020.
- El-Ojeili, Chamsy and Dylan Taylor: "*The Future in the Past": Anarcho-primitivism and the Critique of Civilization Today,* in: *Rethinking Marxism,* vol. 32 (2020), no. 2, pp. 168-186 (online).
- El-Ojeili, Chamsy: "*Communism . . . is the affirmation of a new community": Notes on Jacques Camatte,* in: *Capital & Class,* vol. 38 (2014), no. 2, pp. 345-364 (online | PDF).
- Firth, Rhiannon and Andrew Robinson: *Robotopias: mapping utopian perspectives on new industrial technology,* in: *International Journal of Sociology and Social Policy,* vol. 41 (2020), no. 3/4, pp. 298-314 (online | PDF).
- Franks, Benjamin: *Anarchisms, Postanarchisms and Ethics,* London: Rowman & Littlefield, 2020.
- Geras, Norman: *Essence and appearance: aspects of fetishism in Marx's Capital,* in: *New Left Review,* vol. 65 (1971), no.1-2, pp. 69-85.
- Gordon, Daniel*: Reaching Out to Immigrants in May 68: Specific or Universal Appeals?,* in: *May 68: Rethinking France's Last Revolution*, edited by Julian Jackson, Anna-Louise Milne & James S. Williams, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 93-108.
- Gordon, Uri: *Prefigurative Politics Between Ethical Practice and Absent Promise,* in: *Political Studies,* Vol. 66 (2018), no. 2, pp. 521-537 (online); dt. Übers. in: Ders. *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung,* in: *espero* (N. F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 87-126 (online | PDF).
- Gregoire, Roger and Fredy Perlman: *Worker-Student Action Committees*, Detroit: Black & Red, 1969 (online); mehrere Neuauflagen, zuletzt: o.O.: Detritus Books, 2020.
- Huba, Mark: *The Other Shore: On Politics and 'Spirit' in Fredy Perlman's Against His-story, Against Leviathan!,* PhD, Monash University, 2015 (online | PDF).
- Ince, Anthony: *In the Shell of the Old: Anarchist geographies of territorialisation,* in: *Antipode,* vol. 44 (2012), no. 5, pp. 1645-1666.

- Jarach, Lawrence: *Anarchists, Don't let the Left(overs) Ruin your Appetite,* in: *Anarchy: A Journal of Desire Armed,* no. 48 (Fall/Winter 1999-2000), (online).
- Kinna, Ruth: *Kropotkin: Reviewing the Classical Anarchist Tradition,* Edinburgh University Press, 2016.
- Kropotkin, Peter: *Modern Science and Anarchism* (1903), in: Ders.: *Selected Works,* London: Freedom Press, 1903/1969.
- Landstreicher, Wolfi: *From Politics to Life: Ridding Anarchy of the Leftist Millstone,* in: *Anarchy: A Journal of Desire Armed,* no. 54 (Winter 2002/2003), (online).
- Laursen, Eric: *The Operating System: An Anarchist Theory of the Modern State,* Oakland: AK Press, 2021.
- Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life,* London: Verso, 2014 (1947, 1962, 1981).
- Lefebvre, Henri: *Dialectical Materialism,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009 (1940).
- Lefebvre, Henri: *Theoretical Problems of Autogestion,* in: Ders.: *State, Space, World,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009 (1966), pp. 138-152.
- Lenin, Vladimir: *Letter to the Central Committee, the Moscow and Petrograd Committees and the Bolshevik Members of the Petrograd and Moscow Soviets* (October 1917), in: Ders.: *Collected Works,* vol. 26, Moscow: Progress Publishers, 1964 (1972), pp. 140-141 (online).
- Malatesta, Errico: *An Anarchist Programme* (1899), in: *The Method of Freedom. An Errico Malatesta Reader,* ed. By Davide Turcato, Oakland: AK Press, 2014, pp. 279-295.
- Marx, Karl: *Capital,* vol. 3, Moscow: Progress Publishers, 1966.
- Mills, C. Wright: *Locating the Enemy: The Nazi Behemoth Dissected* (Review of Franz Neumann: *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*), in: *Partisan Review,* Vol. 4 (September-October, 1942), pp. 432-437; in: Ders.: *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills,* New York: Oxford University Press, 1963, pp. 170-178.
- Mills, C. Wright: *From Max Weber: Essays in Sociology,* London: Routledge, 1946/2009.

- Millett, Steve: *Technology is Capital: Fifth Estate's critique of the Megamachine,* in: *Changing Anarchism,* edited by Jonathan Purkis and James Bowen, Manchester University Press, 2004, pp. 73-98 (online).
- Moore, John: *Prophets of the New World: Noam Chomsky, Murray Bookchin, & Fredy Perlman,* in: Ders.: *Anarchist Speculations,* Berkeley: Ardent Press, 1995/2016, pp. 343–366 (online).
- Moore, John: *Maximalist Anarchism / Anarchist Maximalism,* in: Ders.: *Anarchist Speculations,* Berkeley: Ardent Press, 1995/2016, pp. 9-14 (online).
- Musto, Marcello: *The "Young Marx" Myth in Interpretations of the Economic-Philosophic Manuscripts of 1844,* in: *Critique,* vol. 43 (2015), no. 2, pp. 233-260 (online).
- O'Kane, Chris: *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre,* University of Sussex, 2013.
- Perlman, Fredy and Lorraine Perlman: *Chicago, 1968,* Chicago: *Black & Red,* no. 2 (1968), (online).
- Perlman, Fredy and Lorraine Perlman (alias M. Velli): *Manual for Revolutionary Leaders,* Detroit: Black & Red, 1972/1974 (online).
- Perlman, Fredy and Lorraine Perlman: *We Called a Strike and No One Came,* Chicago: *Black & Red,* no. 4 (1968).
- Perlman, Fredy: *The Reproduction of Daily Life,* Detroit: Black & Red, 1969.
- Perlman, Fredy: *The Incoherence of the Intellectual: C. Wright Mills' Struggle to Unite Knowledge and Action,* Detroit: Black & Red, 1969.
- Perlman, Fredy: *Essay on Commodity Fetishism,* in: *Telos,* no. 6 (1970), pp. 244-273.
- Perlman, Fredy: *Letters of Insurgents,* Detroit: Black & Red, 1976.
- Perlman, Fredy (alias T. Nachalo): *Progress and Nuclear Power,* in: *Fifth Estate,* no. 297 (April 18th, 1979), (online).
- Perlman, Fredy: *Anti-Semitism and the Beirut Pogrom,* in: *Fifth Estate,* no. 310 (Fall 1982), (online).
- Perlman, Fredy: *Against His-story, Against Leviathan!,* Detroit: Black & Red, 1983 (online).
- Perlman, Fredy: *The Continuing Appeal of Nationalism,* in: *Fifth Estate,* no. 371 (1984/Fall 2006), (online).

- Perlman, Fredy: *The Strait,* Detroit: Black & Red, 1988 (online).
- Perlman, Lorraine: *Having Little, Being Much: A Chronicle of Fredy Perlman's Fifty Years,* Detroit: Black & Red, 1989 (online).
- Poynton, Darren: *Introduction* to: *The Machine and its Discontents: A Fredy Perlman Anthology,* London: Theory and Practice / Active Distribution, 2018.
- Pritchard, Gareth: *Modelling Power in Anarchist Perspective,* in: *Anarchist Studies,* vol. 28 (2021), no. 1, pp. 9-32 (online).
- Proletarios Revolucionarios: *The self-abolition of the proletariat as the end of the capitalist world,* Quito: Proletarios Revolucionarios, 2020 (online).
- Rubin, Issak Illich: *Essays on Marx's Theory of Value*, trans. by Miloš Samardžija and Fredy Perlman, Detroit: Black & Red, 1971 (online | PDF); Neuaufl.: Montréal & New York: Black Rose Books, 1973.
- Scott, James: *Against the Grain,* Yale University Press, 2017.
- Tucker, Kevin: *Introduction* to: Fredy Perlman: *Anything Can Happen,* Salem, MO: Black and Green, 2017.
- Lee, Unruh (Unruhlee): *Reading "Letters of Insurgents" 34 Years After its Publication,* in: *Fifth Estate*, no. 383 (Summer 2010), (online).
- Velli, M.: s. o. Perlman, Fredy and Lorraine: *Manual for Revolutionary Leaders.*
- Watson, David (alias T. Fuldano): *Against the Megamachine,* in: *Fifth Estate,* no. 306 (July, 1981), (online).
- Watson, David: *Homage to Fredy Perlman (1934-1985),* in: Ders.: *Against the Megamachine,* Brooklyn: Autonomedia, 1997, pp. 244-251 (online).
- Wengrow, David and David Graeber: *Farewell to the "childhood of man": Ritual, seasonality, and the origins of inequality,* in: *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 21 (2015), no. 3, pp. 597-619 (online | PDF).
- Zerzan, John: *Organized Labor versus 'The Revolt Against Work',* in: Ders.: *Elements of Refusal,* Columbia, MO: Paleo Editions, 1974/1999, pp. 185-198 (online).



Der russische Naturwissenschaftler und Anarchist Pjotr A. Kropotkin (1842 -1921).
Foto: Nadar, vor 1910; Public Domain, Quelle: Wikimedia

Peter Kropotkin – Anarchist und streitbarer Evolutionstheoretiker

Von Stephan Krall

Im folgenden Artikel geht es um Dinge, bei denen einige sich fragen werden, was das mit Anarchismus zu tun hat, außer dass es sich um den bekannten Anarchisten Peter Kropotkin handelt. Aber erstens war Kropotkin nicht nur Anarchist, sondern Naturwissenschaftler, vermutlich war ihm das mindestens ebenso wichtig, und zweitens geht es bei dem Thema auch um seine Hypothese der Gegenseitigen Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Aber vor allem wird hier das Bild eines äußerst kenntnisreichen Naturwissenschaftlers gezeichnet, der sich in den letzten fünfundzwanzig Jahren seines Lebens hochengagiert in eine Diskussion eingemischt hat, die damals viele Wissenschaftler beschäftigte, die Vererbung erworbener Eigenschaften. Er schrieb dazu für die angesehene Zeitschrift *The Nineteenth Century and After* insgesamt acht längere Artikel über einen Zeitraum von sieben Jahren. Davor behandelte er das Thema bereits von 1892 bis 1901 in vier Beiträgen der Kolumne *Recent Science* in derselben Zeitschrift. In keiner der mir vorliegenden und bekannteren englisch- und deutschsprachigen Biografien über Kropotkin wird Bezug auf diese späte Arbeit von ihm genommen.[1]

1921 würdigte die Redaktion der Zeitschrift *Nature* Kropotkin in einem Nachruf:

„Für viele Jahre war Prinz Kropotkin ein geschätzter Mitarbeiter der Kolumnen in *Nature* und als er 1917 England verließ, um nach Russland zurückzukehren, drückte er in einem Schreiben sein Bedauern aus, dass die sehr lange Beziehung zwischen ihm und uns nun endet. Gleichzeitig schrieb er, er sei von der ersten Nummer an Leser der *Nature* gewesen und es sei ihm sogar erlaubt wor-

[1] George Woodcock and Ivan Avakumović: *The Anarchist Prince*, London: T. V. Boardman & Co., 1950; Martin A. Miller: *Kropotkin*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976; Stephen Osofsky: *Peter Kropotkin*, Boston: Twayne Publishers, 1979; Heinz Hug: *Kropotkin zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1989.

den, sie zu erhalten, als er als Gefangener in der St. Peter und St. Paul Festung in St. Petersburg inhaftiert gewesen sei."[2]

Nature ist heute *die* Wissenschaftszeitschrift im naturwissenschaftlichen Bereich und weltweit am meisten zitiert. Sie war, als der Nachruf auf Kropotkin mehr als 50 Jahre nach ihrer Gründung erschien, bereits ein etabliertes Prestige-Journal. Eine Veröffentlichung in der wöchentlich erscheinenden Zeitschrift gleicht heute einem „Ritterschlag". Am 4. November 1869 erschien *Nature* zum ersten Mal.[3] Peter Kropotkin (1842-1921) und sein Bruder Alexander (1841-1890)[4] lasen sie von Anfang an, wie er in seinen Memoiren schreibt.[5] Als er 1876 aus dem Gefängnis in St. Petersburg flüchten konnte und nach Edinburgh kam, schickte er bereits einen Artikel über die gerade beendete norwegische nordatlantische Tiefseeexpedition an *Nature* in London, der auch veröffentlicht wurde (obwohl sein Englisch

---

[2] *Prince P. A. Kropotkin,* in: *Nature* (London), vol. 106 (1921), no. 2675 (February 3rd), p. 735 (online | PDF), (Übers. aus d. Engl. v. Verf.). Etwas verwirrend ist, dass in dem am 3. Februar erschienenen Beitrag als Todestag Kropotkins Freitag, der 28. Januar 1921 genannt wird. Sein Todestag wird aber überall als 8. Februar 1921 angegeben. Die erste Vermutung wäre die Differenz zwischen dem gregorianischen und dem julianischen Kalender, da Kropotkin in Russland den julianischen Kalender verwandte („Old Style") und in Westeuropa den gregorianischen („New Style"). Der gregorianische Kalender wurde in England 1752 eingeführt und in Russland von den Bolschewiki 1918 (da betrug die Differenz bereits 13 Tage). Als Erklärung taugt das aber nicht, denn *Freitag,* der 28. Januar 1921 existiert als dieser Wochentag nur im gregorianischen Kalender. Der 28. Januar 1921 im gregorianischen Kalender wäre im julianischen Freitag, der 15. Januar 1921, was noch weniger hinkommt. *Nature* bekam also offensichtlich die Nachricht von Kropotkins Tod Ende Januar und damit vor seinem Tod.

[3] Der Aufmacher auf Seite 1 war ein Goethe zugeschriebener Essay über die Natur in englischer Übersetzung. Ausgewählt hatte ihn im Auftrag des Herausgebers von *Nature* der Biologe Thomas Henry Huxley (1825-1895). Huxley selbst weist am Ende des Essays darauf hin, dass der Beitrag nach Goethes eigener Aussage vermutlich nicht von ihm stammt, aber seine Gedanken ausdrückt. Vermutlich ist er von Georg Christoph Tobler. Die Übersetzung des Textes fertigte wohl Huxley selbst an, denn er konnte Deutsch. Er schrieb 1869, dass, wer sich sachkundig über die Naturwissenschaften informieren möchte, in jedem Fach gezwungen sei, ein halbes Dutzend Mal mehr Bücher in Deutsch als in Englisch oder Französisch zu lesen. Huxley hatte sich bereits als Teenager autodidaktisch Deutsch beigebracht und half später Darwin beim Übersetzen deutscher Texte.

[4] Alexander erschoss sich am 25. Juli 1890, was ein Schock für seinen Bruder Peter war, der eine sehr enge Beziehung zu ihm hatte.

[5] Peter Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs*, Frankfurt a. M.: Insel, 1973, S. 449.

nach eigener Aussage noch schlecht war). Kropotkin sandte aber auch Artikel über russische geographische Forschung an die *Times.* Als Kropotkin von Edinburgh nach London ging, wurde er umgehend bei *Nature* vorstellig und herzlich empfangen. Er bekam einen Tisch in der Redaktion und die Aufgabe, die verschiedenen internationalen wissenschaftlichen Zeitschriften durchzuschauen und über beachtenswerte Aufsätze Beiträge für *Nature* zu schreiben. Er war aber auch für *The Nineteenth Century* tätig und betreute ab 1892 die Rubrik *Recent Science*, die er von Thomas Henry Huxley (1825-1895) übernommen hatte. In dieser Zeitschrift erschienen auch die hier besprochenen Aufsätze. Mit diesen Aufgaben hielt er sich nach eigenen Aussagen finanziell recht gut über Wasser. Noch im selben Jahr fuhr er nach Westeuropa, das er von einer früheren Reise bereits kannte, und lernte 1878 in Genf seine spätere Frau Sofia kennen, ebenfalls eine Russin.[6] Da er 1883 erneut ins Gefängnis kam, diesmal in Clairveaux in Frankreich, ging er nach seiner Freilassung 1886 mit seiner Frau endgültig zurück in das bis dahin eher ungeliebte London[7], wo die beiden bis zu ihrer Rückkehr nach Russland 1917 in Bromley, einem Stadtteil Londons, lebten. Kropotkin war weiterhin für die genannten Zeitschriften tätig und zusätzlich schrieb er regelmäßig Beiträge für die *Encyclopedia Britannica.* Kropotkin war somit Jahrzehnte in einem wissenschaftlichen Umfeld tätig, was ihm sowohl in Wissenschaftskreisen als auch bei den Anarchisten und Sozialisten eine hohe Reputation einbrachte.

Fremdsprachen

Ein Grund, warum Kropotkin bei *Nature* und *The Nineteenth Century (and After)*[8] so nachgefragt war, sind seine Sprachkenntnisse gewesen, denn damals war Englisch noch lange nicht die dominierende Sprache der Wissenschaft. Sehr viel wurde auf Deutsch publiziert, aber auch auf Französisch und

---

[6] Weiter unten wird über Sofia Kropotkin das, was bekannt ist, berichtet.

[7] Für ihn gab es in England zu wenig revolutionäre Aktivitäten und Potenziale.

[8] Die im 19. Jahrhundert gegründete Zeitschrift hieß bei ihrer Gründung *The Nineteenth Century,* was natürlich ab 1900 nicht mehr passte. Da der Titel *The Twentiest Century* schon belegt war, hängte man einfach „*and After*“ an den ursprünglichen Titel.

Russisch. Alle diese Sprachen sprach und las Kropotkin fließend. Es war seinerzeit in russischen Adelskreisen üblich, Französisch zu lernen. Kropotkin und sein Bruder Alexander hatten einen französischen Privatlehrer und lernten schon sehr jung diese Sprache.[9] Aber sie verfeinerten auch ihre Kenntnisse im Schreiben von Russisch durch einen weiteren Privatlehrer[10], später noch einmal im Pagencorps. Einen Privatlehrer für Deutsch hatte Kropotkin nur einen Winter[11], lernte die Sprache dann aber auf der Schule im Pagenkorps perfekt, so dass er dort schon mit großer Begeisterung Goethes Faust und andere Texte las.[12] Latein und Englisch lernte er nicht, eignete sich Englisch aber später gemeinsam mit seinem Bruder durch das Lesen von Büchern auf Englisch und einigen eigenen Übersetzungen vom Englischen ins Russische, die er anfertigte, unter anderem Herbert Spencers *Principles of Biology,* an. Allerdings konnte er noch nicht gut auf Englisch schreiben[13] und noch 1882, also mit 40 Jahren, redete er in gebrochenem Englisch vor Bergwerksarbeitern in Durham[14].

Seine Memoiren, die als Artikelserie in *The Nineteenth Century* erschienen, schrieb er immer erst auf Russisch und dann auf Englisch, wo er zum Teil den Text noch änderte und kürzte. Deshalb existieren auch verschiedene Versionen. Die umfangreichste auf Russisch, aber es gibt auch Teile, die nur als Manuskript in Russland vorliegen.[15] Übrigens sprach Kropotkin auch ein paar Brocken Norwegisch, was er erst für Schwedisch hielt, bis ihn ein Norweger darauf hinwies.[16]

Ich finde es interessant, dass Kropotkin, obwohl er von seinen Fremdsprachen (Norwegisch ausgenommen) Englisch am schlechtesten beherrschte, einige wichtige Werke in dieser Sprache schrieb und publizierte, die anderen auf Russisch und Französisch. Deutsch, obwohl er das sehr gut konnte, hat er nicht zum Schreiben von Büchern genutzt, lediglich für Artikel in verschiedenen Zeitschriften. Er hatte spätestens nach dem deutsch-französischen

[9] Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs*, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 20 ff.
[10] Ebd. S. 24.
[11] Ebd. S. 59.
[12] Ebd. S. 101 f.
[13] Ebd. S. 449.
[14] Ebd. S. 522.
[15] Miller: *Kropotkin*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. VII.
[16] Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs*, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 449.

Krieg 1870/71 und der Niederschlagung der Commune von Paris Vorbehalte gegenüber den Deutschen, was aber nicht die Wissenschaft betraf, wie wir noch sehen werden, wohl aber die an Karl Marx orientierten Sozialisten, die 1872 Bakunin und Guillaume auf dem Haager Kongress aus der Internationale verdrängten.[17]

Der Wissenschaftler

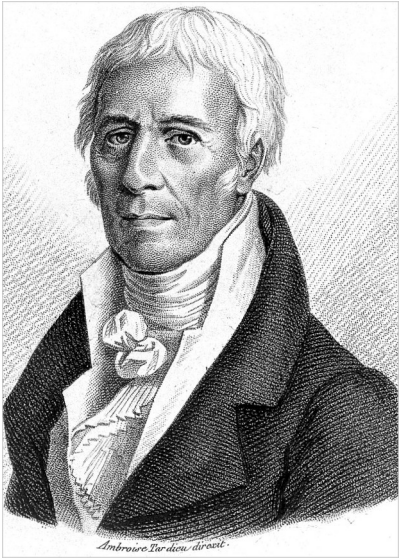
Kropotkin war bereits in seinen jungen Jahren begeistert von der Wissenschaft, obwohl er aus russischen adligen Kreisen stammend für eine Militärlaufbahn vorgesehen war, die er auch begann. Seine geografische Forschung in Sibirien, Finnland, Schweden und im Baltikum, noch im Rahmen des Militärs, machte ihn bekannt.[18] Da er sich für Naturwissenschaften, aber nicht für das Militär interessierte, trat aus diesem aus und begann in St. Petersburg Mathematik und Physik zu studieren. Auf seinen Reisen war er in Kontakt mit einfachen, armen Menschen in den ländlichen Gegenden gekommen. Das führte dazu, dass er beschloss, sein Leben nicht gutsituiert in den Adelskreisen weiterzuführen, sondern sich für diese armen und entrechteten Menschen einzusetzen. Er war zu der Zeit bereits mit sozialistischen Ideen in Berührung gekommen, wie denen von Pierre Joseph Proudhon (1809-1865). Durch den Tod seines Vaters, und das damit verbundene Erbe, konnte er eine lang ersehnte Reise nach Westeuropa unternehmen. Er reiste 1872 in die Schweiz und lernte dort verschiedene Anarchisten kennen, aber auch Kommunarden, die in Paris 1870/71 bei der Commune auf den Barrikaden gestanden hatten. Sein Besuch bei den Uhrmacherinnen und Uhrmachern im Schweizer Jura machte ihn zum Anarchisten.[19] Nach drei Monaten in der Schweiz und einem kurzen Besuch in Belgien kehrte er nach Russland zurück, um für sozialistische Ideen zu werben. Er kam aber nach kurzer Zeit mit dem Gesetz in Konflikt, wurde verhaftet, zu einer

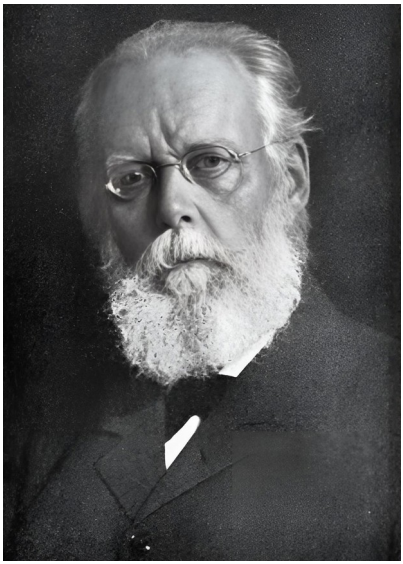
---

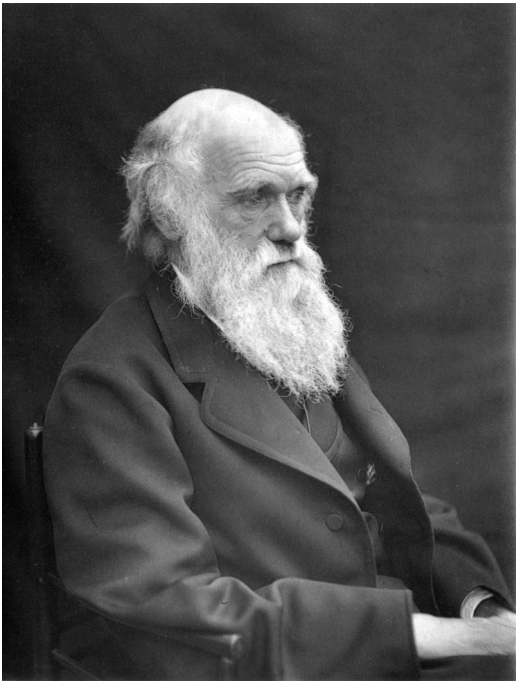
[17] Miller: *Kropotkin*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. 135.

[18] Kropotkin schrieb von 1862-67 Tagebuch, das 1923, also erst nach seinem Tod, auf Russisch in Buchform erschien und fast 100 Jahre danach auf Englisch: *The Curious One: Peter Kropotkin's Siberian Diaries*, edited by Christopher Coquard, Montréal: Black Rose Books, 2022.

[19] 2022 kam dazu ein schweizerischer Film in die Kinos mit dem Titel „Unruh" (Regie und Drehbuch: Cyril Schäublin).







Von links oben nach rechts und unten:

Der französische Botaniker, Zoologe und Entwicklungsbiologe Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829)

Der deutsche Arzt, Histologe, Genetiker und Zoologe August Weismann (1834-1914)

Der englische Naturwissenschaftler und Evolutionstheoretiker Charles Darwin (1809-1882)

Quellen: Open Source.

Gefängnisstrafe verurteilt und kam in die St. Peter und Paul Festung in St. Peterburg. Das beendete seine offizielle Karriere als Wissenschaftler.

Bevor ich nach diesen einleitenden Bemerkungen zum eigentlichen Thema des Artikels komme, möchte ich drei Wissenschaftler kurz vorstellen, um die es sich bei der folgenden Diskussion dreht.

Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829)

Jean-Baptiste de Lamarck war ein französischer Botaniker und Zoologe, der sich mit Evolution beschäftigte. Da er anfangs keine feste Anstellung hatte, schrieb er Bücher über die Pflanzenwelt Frankreichs, die seinen Ruf als Naturwissenschaftler begründeten. Mit 49 Jahren, er hatte bereits sechs Kinder, erhielt er eine feste Stelle am 1793 gegründeten Naturkundemuseum in Paris, allerdings als Zoologieprofessor mit der Aufgabe, sich mit dem Linnéschen System der Klassifikation der Organismen in Bezug auf Insekten und Würmer zu beschäftigen. Er prägte bei dieser Arbeit den bis heute gültigen Begriff der wirbellosen Tiere. Er beschäftigte sich aber auch mit vielen anderen Themen, die über die Biologie hinausgingen.

Bis heute bekannt ist Lamarck allerdings mit seiner 1809 veröffentlichten Transformationslehre in dem Buch *Philosophie zoologique.*[20] Bei vielen wird aus Schulzeiten hängengeblieben sein, dass Lamarck meinte, erworbene Eigenschaften vererben sich. Als ein Beispiel wird in der Schule die Giraffe angeführt, die angeblich so einen langen Hals hat, weil sie sich nach den Blättern in den Bäumen strecken musste. Es wird dann aber in der Regel angefügt, dass das nicht stimmt.

Die Vererbung erworbener Eigenschaften ist zwar das zentrale Thema bei der Diskussion, die Kropotkin führte, aber man wird Lamarck damit nicht gerecht, denn er vertrat schon lange vor Darwin auch eine Theorie der Veränderlichkeit der Arten und gilt damit als Begründer der wissenschaftlichen Evolutionstheorie, die gemeinhin Darwin zugeschrieben wird. Allerdings meinte Lamarck, dass sich Pflanzen und Tiere unabhängig entwickelt haben und an ihrem Beginn jeweils eine Urzeugung stand. Er ging

[20] Jean-Baptiste de Lamarck: *Zoologische Philosophie,* Teil 1-3, Frankfurt a. M.: Harry Deutsch, 2002.

von einer kontinuierlichen Höherentwicklung aus, die determiniert ist, allerdings ohne ein festes Ziel.

In Bezug auf die Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften meinte Lamarck, dass sich bei einem über Generationen fortgesetzten Gebrauch bestimmter Organe eine Veränderung ergibt, die vererbt werden kann. Dabei spielten für ihn veränderte Umweltbedingungen, an die sich die Organismen anpassen müssen, eine wichtige Rolle:

„Eine Menge Tatsachen beweist, daß der unausgesetzte Gebrauch eines Organes zu dessen Entwicklung beiträgt, es stärkt und selbst vergrößert, während zur Gewohnheit gewordener Mangel an Gebrauch eines Organs seiner Entwicklung schadet, es verschlechtert, stufenweise rückbildet und endlich verschwinden lässt, wenn dieser Mangel an Gebrauch während langer Zeit bei allen Nachkommen fortbesteht. Hieraus wird ersichtlich, daß, wenn ein Wechsel von Lebensbedingungen die Individuen einer Tierart zwinge, ihre Gewohnheiten zu ändern, die weniger gebrauchten Organe nach und nach zugrunde gehen, während diejenigen, die mehr gebraucht werden, sich besser entwickeln und eine Stärke und Dimension erlangen, die dem Gebrauch entsprechen, den diese Individuen gewohnheitsmäßig davon machen.“[21]

Übrigens sprach Lamarck bereits 1809 in seinem Buch klar aus, dass sich die Menschen aus Affen entwickelt haben, was Darwin ein halbes Jahrhundert später aus Angst vor der öffentlichen Meinung in seinem berühmten Buch *Die Entstehung der Arten* 1859 noch nicht aussprach und sich erst 1871 in seinem Buch *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl* traute.

Charles Darwin (1809-1882)

Der Brite Charles Darwin ist sicherlich allen bekannt. Er wird meist mit dem Kampf ums Überleben in Verbindung gebracht. Seine wichtigste Theorie ist aber nicht die Evolution der Tiere und Pflanzen als solche, die, wie oben gezeigt, schon Lamarck und auch andere vertreten haben, sondern der *Mechanismus* der Veränderung der Arten, der zur Evolution führt. Darwin

[21] Ebd., Teil 1, S. 45 f.

war der Meinung, dass es im Erbmaterial, die DNS[22] war noch nicht bekannt, kleine zufällige Veränderungen (Mutationen) gibt, die zu Merkmalen führen können, die, wenn sie vorteilhaft sind, dauerhaft vererbt werden. Er wird heute als Gegenspieler von Lamarck hingestellt, was aber nicht stimmt, denn Darwin meinte, wie Lamarck, dass auch die Vererbung erworbener Eigenschaften ihren Platz hätte, wenn auch einen untergeordneten gegenüber den zufälligen Mutationen. In einen Brief an Moritz Wagner schrieb er am 13. Oktober 1876:

„Meiner Meinung nach ist der größte Irrthum, den ich begangen habe, der, daß ich der directiven Wirkung der Umgebung, d. h. der Nahrung, des Climas u.s.w., unabhängig von der natürlichen Zuchtwahl nicht hinreichendes Gewicht beigelegt habe.“[23]

Darwin entwickelte zur Vererbung erworbener Eigenschaften sogar eine „Provisorische Hypothese“, die Pangenesis, bei der Gemmulae oder Zellkörnchen, die in den Körperzellen gebildet werden, in die Keimzellen (Spermien und Eizellen) gelangen können.[24] Damit wäre eine Vererbung von erworbenen Eigenschaften möglich, denn der Körper besteht weit überwiegend aus Körper- und nicht Keimzellen. Wenn also Änderungen in den Körperzellen, also zum Beispiel ein verändertes Äußeres, in die Keimzellen gelangen könnten, dann würden sie erblich.

August Weismann (1834-1914)

Der in seinen Augen falschen Hypothese der Vererbung erworbener Eigenschaften wollte der deutsche Arzt, Genetiker und Zoologe August Weismann, der über 50 Jahre an der Universität Freiburg tätig war, ein Ende setzen, indem er 1883 seine Keimplasmatheorie vorstellte. Obwohl Weismann davor auch noch die Theorie vertrat, dass erworbene Eigenschaften vererbt werden können, wies er dies nun zurück. Weismann ent-

[22] Desoxyribonucleinsäure.

[23] Francis Darwin: *Leben und Briefe von Charles Darwin*, Stuttgart: Schweizbart’sche Verlagshandlung, 1887, S. 155.

[24] Charles Darwin: *Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation*, Bd. 2, Stuttgart: Schweizbart’sche Verlagshandlung, 1872, S. 470-529.

wickelt das Konzept der Keimbahn, einer gesonderten Zelllinie, die von der befruchteten Eizelle zum Embryo führt. Die Urkeimzellen, Weismann benutzt erstmalig den Begriff der Stammzellen, werden schon im Embryo separiert und sind nicht weiter am Aufbau des Organismus aus Körperzellen beteiligt. Sie ruhen, bereit für die nächste Fortpflanzung. Körperzellen können nach Weismann nicht in diese Keimbahn eindringen, was später als Weismann-Barriere bezeichnet wurde, ein noch heute verwendeter Begriff. Nach Weismann können somit zwar die Keimzellen den Phänotyp, also das Äußere eines Organismus bestimmen, aber der Phänotyp nicht die Keimzellen. Eine Vererbung erworbener Eigenschaften gibt es nach ihm somit nicht, außer bei Einzellern, die keine gesonderte Keimbahn besitzen.

Kropotkin kannte Weismanns Theorie gut

Nicht nur Darwin war Kropotkin schon während seiner Zeit im Pagencorps als Autor und Wissenschaftler bekannt. In einem Briefwechsel mit seinem Bruder diskutierte er intensiv Kant und die Schriften von Weismann, Spencer, Darwin sowie der Neo-Lamarckisten.[25] Es war eine Debatte darüber, wie Forschung durchgeführt werden sollte und wie die Mechanismen der Vererbung funktionieren. Darwin hatte in seinem Buch *Die Entstehung der Arten*[26] ausgeführt, dass sich Lebewesen stärker vermehren als zum Arterhalt nötig sei. Die Zahl der Individuen einer Art bliebe aber letztlich mehr oder weniger gleich, da das Nahrungsangebot bei starker Vermehrung nicht ausreicht.[27] Darwin stützte sich auf die Thesen von Thomas Robert Malthus (1766-1834), der in Bezug auf die Bevölkerung Großbritanniens meinte, dass ihre Entwicklung mit der Produktion der Nahrungsmittel nicht schritthalten könne.[28] Darwin nahm diese Thesen zum Anlass, zu postulieren, dass es in

---

[25] Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs*, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 116 f.

[26] Charles Darwin: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray, 1859.

[27] Nicht alle Tiere vermehren sich allerdings stark, sondern viele komplexere Tiere halten ihre Population durch eine moderate Vermehrung konstant.

[28] Es handelte sich dabei um eine Replik Malthus‘ auf den Anarchisten William Godwin (1756-1836); siehe dazu: Stephan Krall: *Thomas Malthus versus William Godwin. Bevölkerungs-*

der Tier- und Pflanzenwelt durch die starke Vermehrung und das begrenzte Nahrungsangebot zu einer Auslese käme. Er benutzte dabei den missverständlichen Begriff *survival of the fittest*, im Deutschen meist mit „Überleben des Stärksten“ übersetzt, meinte aber eigentlich, zumindest für die große Mehrzahl der Fälle, die am besten geeignete Ausstattung eines Individuums in Bezug auf die Anpassung an die Umwelt, heute würde man sagen, das Ökosystem.[29]

Darwin war der Ansicht, dass solche Organismen besser überleben würden, die kleine Verbesserungen hervorbringen. Diese Verbesserungen im Phänotyp und im inneren Habitus, aber auch in dem Verhalten, kämen durch winzige, zufällige Veränderungen in der Erbmasse zustande. Diese treten immer wieder spontan auf. Meist sind sie von Nachteil oder neutral, aber einige sind vorteilhaft und setzen sich dann in einer Population oder Art durch. Das ist bis heute die gängige Meinung, weiterentwickelt zur Synthetischen Theorie der Evolution. Aber, wie oben ausgeführt, nahm Darwin an, dass es auch erworbene Eigenschaften gäbe, die erblich werden können, wenn sie einen Vorteil darstellen, und die sich dann durchsetzen.

Darwin war nicht der einzige Wissenschaftler zu seiner Zeit, der Lamarcks Theorie berücksichtigte. Auch sein wortmächtigster Vertreter in Deutschland, der Biologe Ernst Haeckel (1834-1919), tat das. Im gesamten 19. und auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es Vertreter des Lamarckismus, die Neo-Lamarckisten, die zumindest in Ergänzung zu dem Mechanismus der kleinen zufälligen Mutationen eine Vererbung erworbener Eigenschaften annahmen. Es war allerdings ein sehr breites, heterogenes Spektrum, von Wissenschaftlern, wie Kropotkin, der sich nicht in diese Kategorie einordnen mochte, bis hin zu den Vitalisten, wie Hans Driesch (1867-1941)[30], die ein Lebensprinzip annahmen, was Kropotkin fern lag.

Man sprach damals bereits über den noch heute im Rahmen der Vererbung verwendeten Begriff der phänotypischen Plastizität. Darunter wird

---

wachstum, Evolutionstheorie und Anarchie, in: *espero* (N.F.), Nr. 7 (Juli 2023), S. 153-171 (online | PDF).

[29] Siehe dazu: Stephan Krall: *Führt uns die Wissenschaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft?*, in: *espero* (N.F.), Nr. 8 (Januar 2024), S. 67-97 (online | PDF).

[30] Stephan Krall, Michael Nahm und Hans-Peter Waldrich: *Hinter der Materie. Hans Driesch und die Natur des Lebens*, Zug: Graue Edition, 2021.

verstanden, dass der Phänotyp, aber auch das Verhalten, einer Art, sehr unterschiedlich sein kann (nicht muss), gemäß der jeweiligen Umwelt. Diese Plastizität bedeutet nach heutiger Lesart noch nicht, dass diese unterschiedlichen Eigenschaften, die sich in unterschiedlichen Umwelten entwickeln, auch als erworbene Eigenschaften vererbt werden. Es könnte auch sein, dass sich über kleine Mutationen diese Bandbreite der Anpassungsmöglichkeiten in langen Zeiträumen entwickelt hat. Aber damals diskutierte man über den Erwerb und dessen Vererbung. Heute sind Forscher, die über die Synthetische Evolutionstheorie hinausgehen, wieder der Meinung, dass bestimmte Änderungen, wenn sie umweltbedingt häufig genug auftreten, sich im Erbgut verfestigen können. Kropotkin ging von dieser Plastizität und ihrer erblichen Verfestigung aus, war aber wie Darwin der Meinung, dass dabei auch die Mutationen eine Rolle spielen können, vertrat also keine Standard-Lamarcksche Linie, wonach sich Organismen mit der Umwelt verändern und Selektion keine Rolle spielt. Er betonte, dass Organismen mit einer phänotypischen Flexibilität unter neuen Umweltbedingungen ihre Physiologie verändern und dann die natürliche Auslese zu wirken beginnt und die am besten angepassten übrig bleiben. Kropotkin übernahm das Konzept der „physiologischen Selektion“ von George Romanes (1848-1894).

Gegenseitige Hilfe

Kropotkins wohl berühmtestes Buch, das auf Deutsch als *Die gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* bekannt ist, erschien zuerst als Artikelserie in London in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* von 1890 bis 1896. *The Nineteenth Century* war keine anarchistische Zeitschrift. Es handelte sich um eine der bedeutendsten monatlich erscheinenden Literaturzeitschriften des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Großbritannien mit einer Auflage von mehr als 20.000 Exemplaren und sie nahm für sich in Anspruch, völlig unparteiisch zu sein. Naturwissenschaft war nur ein Bereich dieser Zeitschrift. Als Buch kam Kropotkins Artikelserie 1902 unter dem Titel *Mutual Aid: A Factor of Evolution* in London heraus. Dieser Titel ist passender als der heute auf Deutsch gebräuchliche in Bezug auf Kropotkins Anliegen. Er wollte einerseits zeigen, dass der Kampf ums Überleben nicht der einzige

Faktor in der Evolution ist, sondern auch die Kooperation. Es ging weniger darum, dass dieses kooperative Verhalten, erworben oder erlernt, vererbt werden kann. Kropotkin schreibt über die Vererbung erworbener Eigenschaften in der *Gegenseitigen Hilfe* nur an einer Stelle:

„Es braucht kaum hinzugefügt werden, daß, wenn wir mit Spencer, allen Lamarckianern und Darwin selbst den modifizierenden Einfluß der Umgebung auf die Art annehmen, daß dann noch weniger die Notwendigkeit einer Vernichtung der Zwischenglieder vorliegt.“[31]

Obwohl das die einzige Bemerkung zu diesem Thema in seinem Buch war, beschäftigte er sich parallel dazu bereits mit der Vererbung erworbener Eigenschaften und veröffentlichte erste Kommentare in der Rubrik *Recent Science* in *The Nineteenth Century.* 1904 erschien sein Buch erstmals in Deutschland, damals noch unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*.[32]

Einige Jahre, bevor Kropotkin mit seiner Artikelserie in *The Nineteenth Century* über die *Gegenseitige Hilfe* begann, wie er schreibt, als Reaktion auf einen Aufsatz von Thomas Henry Huxley (1825-1895)[33], war Weismann erstmals vom Lamarckismus abgerückt und lehnte die Vererbung erworbener Eigenschaften 1883 in einem Vortrag ab, der dann als Manuskript erschien:

„Wenn diese Anschauungen, wie sie in vorliegender Schrift mehr angedeutet, als ausgeführt sind, zutreffen, dann werden auch unsere Vorstellungen über Artumwandlung einer eingreifenden Umgestaltung bedürfen, denn das ganze von *Lamarck* aufgestellte und auch von *Darwin* angenommene und vielfach benützte Moment der Umgestaltung *durch Uebung* kommt dann in Wegfall.“[34]

---

[31] Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Verlag von Theod. Thomas, 1904, S. 65.

[32] Das Buch erschien 1904 als Großoktavausgabe auf sehr gutem Papier und ab 1908 im selben Verlag unter dem heute gebräuchlichen Titel *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* als Volksausgabe.

[33] Kropotkin (*Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* [1908], S. IX) schreibt, es sei der Text *Struggle for Existence and its Bearing upon Man* von 1888 gewesen, der unter diesem Titel aber nicht zu finden ist. Vermutlich bezieht sich Kropotkin auf Huxleys *The Struggle for Existence in Human Society* von 1888.

[34] August Weismann: *Ueber die Vererbung – Ein Vortrag*, Jena: Gustav Fischer, 1 8 8 3 (S p e r r d r u c k im Original wird hier *kursiv* wiedergegeben).

1892, als Kropotkins erste diesbezügliche Kolumne in *The Nineteenth Century* erschien, schreibt Weismann bereits klar und unmissverständlich:

„Ich muss also heute noch bestimmter, als früher den Satz aussprechen, dass alle dauernden, d. h. vererbbaren Abänderungen des Körpers von primären Veränderungen der Keimesanlagen ausgehen, und dass weder Verstümmelungen, noch funktionelle Hypertrophie und Atrophie, noch endlich auch Abänderungen, welche durch Temperatur- oder Ernährungs- oder irgend andere Mediums-Einflüsse am Körper hervorgerufen sind, sich den Keimzellen mittheilen und dadurch vererbbar machen können.“[35]

Dieser Konflikt mit Weismanns Ansichten, die Kropotkin sehr genau kannte, war wohl der Hauptgrund, warum er an den Herausgeber von *The Nineteenth Century and After* schrieb und anbot über seine Kommentare in der Kolumne *Recent Science* hinaus, zwei Artikel zu der Frage des Darwin‘schen Kampfes ums Überleben und die Gegenseitige Hilfe zu schreiben. Er wäre bei seiner Arbeit zum ersten Band seiner *Ethik* zum Entschluss gekommen, dass er, bevor er sie fortsetzen könne, erst die obige Frage klären müsse, zu der auch die Diskussion um die Vererbung erworbener Eigenschaften gehörte. Die Diskussion über den Darwinismus und die Vererbung erworbener Eigenschaften beschäftigte zu dieser Zeit auch andere Zeitschriften wie *Nature*. Es wurden statt zwei dann acht Artikel, die Kropotkin schrieb. Der Grund mag ein Konflikt mit Sir Edwin Ray Lankester (1847-1929) in derselben Zeitschrift gewesen sein, der ihn bewogen haben könnte, mehr Beiträge zu verfassen, um mehr Beispiele im Sinne einer induktiven Wissenschaft für die Hypothese der Vererbung erworbener Eigenschaften zusammenzutragen. Er bekam 40 £ pro Artikel, was sehr großzügig war.[36]

Die Artikel erschienen zwischen 1910 und 1919. Die ersten sieben wurden, versehen mit einem Vorwort, 1995 von George Woodcock neu herausgegebenen, zusammen mit Kropotkins Text über *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*.[37] Woodcock hatte Hinweise, wie er schreibt, dass es einen achten Beitrag geben sollte, ging aber davon aus, dass dieser nie erschienen ist.

[35] August Weismann: *Das Keimplasma: Eine Theorie der Vererbung*, Jena: Gustav Fischer, 1892, S. 518.

[36] Einleitung von George Woodcock, in: Peter Kropotkin: *Evolution and Environment*, edited by George Woodcock, Montreal: Black Rose, 1995, p. 111.

[37] Ebd.

Da irrte er sich glücklicherweise. Man kann diesen wichtigen zusammenfassenden Artikel im Internet finden.[38] Alle acht Beiträge wurden 2015 auch auf Französisch veröffentlicht.[39] Es gibt weiterhin zwei Dissertationen, die sich mit diesem Thema und Kropotkins acht Veröffentlichungen beschäftigen. Eric M. Johnson gibt 2019 einen exzellenten, auch mit russischen Quellen gut belegten Überblick der damaligen Diskussion und Graham Purchase arbeitet 2003 den heutigen wissenschaftlichen Stand der Vererbung erworbener Eigenschaften und der Rolle der Umwelt im Abgleich mit Kropotkins Aussagen sehr gut auf.[40]

Kropotkins achter Artikel wurde übrigens erst 1919, nach seinem Weggang aus London, veröffentlicht, aber 1917 noch dort geschrieben. Die acht Aufsätze haben folgende Titel, einer davon wurde in zwei Teilen in aufeinander folgenden Heften publiziert:[41]

1. Die Theorie der Evolution und die Gegenseitige Hilfe (Jan. 1910)
2. Der direkte Einfluss der Umwelt auf die Pflanzen (Juli 1910)
3. Die Antwort von Tieren auf ihre Umwelt, Teil 1 (Nov. 1910)
4. Die Antwort von Tieren auf ihre Umwelt, Teil 2 (Dez. 1910)
5. Vererbung erworbener Eigenschaften (März 1912)
6. Vererbte Änderungen bei Pflanzen (Okt. 1914)
7. Vererbte Änderungen bei Tieren (Nov. 1915)
8. Der direkte Einfluss der Umwelt auf die Evolution (Jan. 1919)[42]

---

[38] Siehe im Literaturverzeichnis die Weblinks zu den im *Internet Archive* archivierten Ausgaben von *The Nineteenth Century* bzw. *The Nineteenth Century and After.*

[39] Pierre Kropotkine: *De Darwin à Lamarck, Kropotkine Biologiste 1910-1919*, Lyons: ENS Éditions, 2015.

[40] Graham Purchase: *Peter Kropotkin, Ecologist, Philosopher and Revolutionary,* Sydney: The University of New South Wales, 2003; Eric M. Johnson: *The Struggle for Coexistence: Peter Kropotkin and the Social Ecology of Science in Russia, Europe, and England, 1859-1922*, Vancouver: The University of British Columbia, 2019.

[41] Die Titel der Aufsätze wurden vom Verfasser ins Deutsche übersetzt. Die englischen Originaltitel finden sich inkl. der Weblinks zu den Online-Digitalisaten der Zeitschrift im Literaturverzeichnis.

[42] Dieser Aufsatz lag dem Herausgeber von *The Nineteenth Century and After* bereits vor, als Kropotkin zurück nach Russland ging. Da er zwei Jahre nichts mehr von ihm hörte, ging er davon aus, dass Kropotkin von den Bolschewiki ermordet wurde und veröffentlichte den Artikel, wie er in einer einleitenden Bemerkung schreibt.

Bevor diese acht Artikel erschienen, hatte Kropotkin das Thema bereits in seiner Kolumne *Recent Science* in *The Nineteenth Century and After* 1892, 1893, 1894 und 1901 behandelt, die er von seinem Vorgänger Huxley 1892 übernommen hatte. Vielleicht auch wegen dieser frühen Beiträge, aber Bezug nehmend auf Kropotkins Artikel vom Juli 1910, sah sich der damals sehr bekannte britische Zoologieprofessor E. Ray Lankester (1847-1929) genötigt, im September 1910 eine Gegenstellungnahme zu veröffentlichen, in der er Kropotkin scharf angriff.[43] Kropotkin erwiderte in ebenfalls scharfem Ton, aber sehr sachlich im November 1910 in einem P. S. zu seinem dritten Artikel, unter anderem mit den Worten: „*Beschuldigen Sie nie jemanden, Beweise zu fälschen, ohne die Texte, auf die Sie sich beziehen, gelesen zu haben.*“[44]

Nach diesen acht Artikeln, schrieb Kropotkin weiter am ersten Band seiner *Ethik*, den er aber nicht mehr vollenden konnte und dessen Manuskript nach seinem Tod, noch auf Wunsch von Kropotkin, von N. Lebedeff 1922 druckfertig gemacht wurde und auf Russisch erschien, bereits 1923 auf Deutsch.[45] Insofern stellen die acht Beiträge Kropotkins in *The Nineteenth Century and After* die letzte umfassende Arbeit dar, die zu seinen Lebzeiten erschien. Rechnet man die vier Beiträge in *Recent Science* dazu, dann sind das mit 177 Seiten 15 Seiten mehr als seine Beiträge zur Gegenseitigen Hilfe in derselben Zeitschrift. Es ist so gesehen seine umfassendste wissenschaftliche Arbeit, mit der er sich, nimmt man die Daten der Veröffentlichungen, über 25 Jahre beschäftigt hat. Und er war Teil der Wissenschaftsgemeinde, auch wenn er selbst keine Experimente machte. Das zeigte sich unter anderem darin, dass die bekannte französische Biologin Marie Goldsmith und der Biologe und Zoologe Yves Delage an der Sorbonne in Paris eine hohe

---

43 E. Ray Lankester: *Heredity and the Direct Action of Environment*, in: *The Nineteenth Century and After*, vol. 68 (1910), no. 403 (Sep.), pp. 483-491.

44 Peter Kropotkin: *The Response of the Animals to their Environment*, in: *The Nineteenth Century and After*, part 1, vol. 68 (1910), no. 405, p. 866 (online); (Übers. aus d. Engl. v. Verf.). Es handelt sich bei Kropotkins Erwiderung um ein zweiseitiges P. S. zu dem genannten Artikel, das in den von Woodcock herausgegebenen Texten, aber auch in der französischen Ausgabe der Artikel leider nicht abgedruckt ist, das mir aber im Original vorlag.

45 Peter Kropotkin: *Ethik,* Band 1: *Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit*, Berlin: Der Syndikalist, 1923. Diese Übersetzung war die erste aus dem Russischen, in andere Sprachen wurde die *Ethik* erst ab 1924 übersetzt.

Meinung von ihm hatten und eine Zusammenfassung seiner Sichtweise in ihr einflussreiches und weitverbreitetes Buch *The Theories of Evolution* aufnahmen.[46]

Kropotkins Auseinandersetzung mit dem Darwinismus war in der *Gegenseitigen Hilfe* eine andere. Es ging ihm darum, zu zeigen, dass nicht nur der Kampf ums Überleben, den es zweifellos gibt, sondern die gegenseitige Hilfe ein dominierender Faktor der Evolution ist, oder zumindest ein zusätzlicher wichtiger. Er sah sich im Grunde einig mit Darwin, nur meinte Kropotkin, dass Darwin diesen Faktor zu zurückhaltend erwähnt hatte. Kropotkin war der Meinung, dass das Verhalten der Gegenseitigen Hilfe ebenso erblich ist, wie andere Merkmale eines Organismus. Es ging ihm nun in seinen neuen Beiträgen um die Mechanismen der Vererbung und deren jeweilige Rolle. Er schreibt:

„Natürlich würde es unserem heutigen Wissen widersprechen, zu glauben, dass die natürliche Auslese nichts mit der Entstehung neuer Arten zu tun hat. Im Gegenteil, sie hat viel damit zu tun, die Rassen, die unter dem Einfluss der direkten Einwirkung der Umwelt die notwendigen Veränderungen erfahren, in ihrer Reinheit zu erhalten. Ihre Hauptfunktion muss jedoch darin bestehen, diejenigen Individuen und Rassen auszusortieren, die nicht über genügend Vitalität und Plastizität verfügen, um die ihnen durch eine Veränderung der Umwelt auferlegten Veränderungen zu überstehen. Die große Schwierigkeit, mit der Biologen konfrontiert waren, solange sie die natürliche Auslese als die Haupttriebfeder der Evolution ansahen . . . besteht nicht mehr, sobald wir anerkennen, dass der Hauptfaktor aller Evolution die direkte Einwirkung der Umgebung ist, und damit einverstanden sind, die natürliche Auslese als eine äußerst nützliche, aber nicht unvermeidliche Hilfe zu betrachten.“[47]

Kropotkin lehnte damit nicht Darwins Theorie von kleinen Veränderungen im Erbgut ab und die Tatsache, dass eine natürliche Auslese nach Vor- oder Nachteil stattfindet, sondern er betont, dass sich Individuen und Rassen, ich spreche besser von Arten, durch die Umwelt verändern und die Auslese dann „prüft“, ob diese Änderungen nützlich sind, und wenn ja, genetisch

---

46 Purchase: *Peter Kropotkin,* a. a. O. (vgl. Anm. 40), p. 190.

47 Kropotkin, Peter: *The Direct Action of Environment on Plants,* in: *The Nineteenth Century and After*, vol. 68 (1910), no. 401 (July), p. 75 (online); (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

stabilisiert. Man spricht heute von genetischer Assimilation, wenn das dauerhaft ist. Kropotkin ging es dabei in erster Linie um die Rolle der Umwelt, die auch in den heutigen Theorien eine große Rolle spielt.

Bevor Weismann seine Hypothese der Keimbahn vorstellte, gingen sehr viele Wissenschaftler, auch Darwin, noch davon aus, dass auch erworbene Eigenschaften vererbt werden können. Erst als Weismann das ausschloss, drehte sich das Bild, und nach Darwins Tod gewannen mehr und mehr die Neo-Darwinisten mit Weismann und Wallace[48] die Oberhand. Sie gingen davon aus, dass nur die von Darwin postulierten zufälligen Mutationen, wenn sie vorteilhaft sind, vererbt werden und damit die Evolution bestimmen. Darwin war 1882 gestorben, also ein Jahr, bevor Weismann seinen berühmten Vortrag hielt. Da Weismann bis dahin auch von der Vererbung erworbener Eigenschaften ausging, konnte Darwin nicht auf diese neue Hypothese eingehen.

In Kropotkins acht Artikeln in *The Nineteenth Century and After* ging es aber um mehr. Wenn die Gegenseitige Hilfe eine durch die Umweltbedingungen erworbene Eigenschaft ist, die dann durch die natürliche Auslese stabilisiert wird, dann spielt der Mechanismus der Vererbung dieser Eigenschaften eine zentrale Rolle. Wenn es nur zufällige, kleine Mutationen bewirken sollten, dann wäre das erstens nicht ausreichend für die schnelle Anpassung an veränderte Umweltbedingungen und den Lebewesen würde zweitens auch ihre aktive Rolle dabei genommen.

Kropotkins Anliegen war es deshalb, erst einmal minutiös anhand zahlreicher Beispiele bei Pflanzen und Tieren nachzuweisen, dass eine Anpassung an die Umwelt nicht nur erfolgt, sondern so schnell erfolgt und in der Art erhalten bleibt, dass das nur mit zumindest zusätzlicher Vererbung dieser erworbenen Eigenschaften erklärt werden kann. Er meinte, dass Individuen durch eine Reaktion auf die Bedingungen in ihrem Ökosystem eine Art Plastizität erwerben, die es ermöglicht, auf weitere Änderungen schnell zu reagieren. Plastizität ist ein zentraler Begriff, auf den ich später noch eingehen werde.

Kropotkin baute seine Artikel systematisch auf, indem er im ersten Beitrag noch einmal auf seine Theorie der Gegenseitigen Hilfe eingeht, wie er

---

[48] Arthur Russel Wallace (1823-1913) beschrieb parallel zu Darwin den Mechanismus der Evolution.

sie in seinem gleichnamigen Buch vertreten hat, das ja bereits erschienen war. In den nächsten drei Artikeln beschreibt er den direkten Einfluss der Umwelt auf Pflanzen und Tiere. Schon bei diesen Artikeln (der über die Tiere erschien in zwei Teilen) zeigt sich die intime Kenntnis der Materie, wie sie nur ein so sprachbegabter Wissenschaftler wie Kropotkin zu der Zeit haben konnte. Er zitiert wahlweise aus englischen, französischen und überwiegend deutschen Veröffentlichungen, die er alle im Original lesen konnte, im Gegensatz zu den meisten seiner britischen Kollegen. Die Beispiele für Pflanzen und auch Tiere betreffen meist Versuche, bei denen die Organismen in andere Biotope verbracht wurden, seien es verschiedene Höhenlagen, Höhlen, Temperaturunterschiede oder bei Amphibien die unterschiedliche Verfügbarkeit von Wasser. So wurde in empirischen Untersuchungen, und auf Empirie kam es Kropotkin an, gezeigt, dass eine Änderung, meist des Phänotypus, so schnell erfolgt, wie es Darwins Theorie der kleinen Mutationen nicht ermöglichen würde.

Was Tiere angeht, ist erwähnenswert, dass sich Kropotkin oft auf die Versuche des Österreichers Paul Kammerer (1880-1926) bezieht, ein überaus begabter und zu seiner Zeit sehr bekannter Wissenschaftler. Kammerer wurde, als er auf der Höhe seines Ruhms war, vorgeworfen, er habe Versuche gefälscht, um die Vererbung erworbener Eigenschaften zu beweisen. Es wurde in seiner Sammlung eine konservierte Kröte gefunden, der angeblich erworbene Schwielen gewachsen waren, die sie auch vererbte. Aber diese Kröte, es war nur ein einziges Exemplar, war manipuliert, ihm war Tinte unter die Haut gespritzt worden, um die Schwielen zu erzeugen, was Kammerer unterstellt wurde. Es gab bei dem anschließenden Skandal auch die Vermutung, dass Personen, die nicht wollten, dass die Vererbung erworbener Eigenschaften bewiesen wird, die Kröte manipuliert hätten, um Kammerer Betrug nachzuweisen. Kammerer betonte immer wieder, dass er nicht betrogen habe und mit dieser Fälschung nichts zu tun hat. Kammerer beging Selbstmord, was aber vermutlich noch andere Gründe hatte. Wer an dieser spannenden Geschichte Interesse hat, dem sei das Buch *Der Krötenküsser*, empfohlen, das den Fall aufarbeitet.[49] Eine Veröffentlichung von 2021 greift

[49] Arthur Koestler: *Der Krötenküsser – Der Fall des Biologen Paul Kammerer*, Wien: Molden, 1972.

die Forschungen Kammerers noch einmal auf, da in den letzten Jahren die Forschung zu Epigenetik und der Vererbung erworbener Eigenschaften wieder Fahrt aufgenommen hat.[50] Kropotkin erlebte den Skandal um Kammerer nicht mehr.

Zurück zu Kropotkins Artikeln. Erst im fünften über die Vererbung erworbener Eigenschaften geht er dezidiert auf Weismann ein, auch das wieder sehr belesen und exzellent argumentierend, dabei immer ausgewogen. Die ersten vier Beiträge erschienen 1910, die intensive Auseinandersetzung mit Weismann eineinviertel Jahr später im März 1912. Weismann hatte vor 1876 noch ganz andere Thesen, die denen von Kropotkin glichen. Über den Einfluss der Umwelt schreibt Weismann:

„Es kann nicht meine Absicht sein, auch den Process der Naturzüchtung hier nochmals auseinanderzulegen; ich erwähne ihn nur, um darauf hinzuweisen, wie die Transmutation in diesem Falle auf einer *doppelten Einwirkung der Aussenwelt* beruht, indem diese zuerst durch *direkte* Einwirkung den Organismus zu kleinen Abweichungen veranlasst, dann aber durch Auslese die hervorgerufenen Variationen häuft.

Fasst man die Variabilität in dieser Weise, betrachtet man jede Variation als Reaktion des Organismus auf eine äussere Einwirkung, als eine Ablenkung der ererbten Entwicklungsrichtung, so folgt daraus, dass ohne Veränderung der Aussenwelt keine Weiterentwicklung der organischen Formen hätte eintreten können.“[51]

Das sind fast die Worte, die ich oben von Kropotkin zitiert habe. Kropotkin weist aber auch auf die teleologische Denkweise Weismanns in dieser Zeit hin, also den Plan, der hinter der Evolution steht:

„… dass nämlich die Welt *als Ganzes* sich nicht aus blinden Nothwendigkeiten entstanden denken lässt, dass die unendliche Harmonie, welche in allen Erscheinungen der organischen wie der unorganischen Natur an allen Enden und Ecken sich offenbart, unmöglich als das Werk des Zufalls gedacht werden

---

50 Michael Nahm: *Paul Kammerer and epigenetics – a reappraisal of his experiments*, in: *Contributions to Zoology,* vol. 90, (2021), no. 3 (May), pp. 1-26.

51 August Weismann*: Studien zur Descendenz-Theorie,* Teil II: *Über die letzten Ursachen der Transmutationen*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1876, S. 310 (S p e r r d r u c k im Original wird hier *kursiv* wiedergegeben), (online).

kann, vielmehr nur als das Resultat eines ‚planmässig gerichteten, grossartigen Entwicklungsprocesses.'"[52]

Ein paar Jahre später ändern sich Weismanns Denken und auch seine Argumentationsweise radikal, wie ausgeführt. Für ihn spielen nur noch die Keimzellen, also Eizellen und Spermien, bei der Vererbung eine Rolle. Sie bilden eine eigene Linie im Körper, die Keimbahn, die getrennt von den Körperzellen existiert. Keimzellen stellen aber nur einen Bruchteil der Zellen im Körper eines komplexeren Organismus dar. Der menschliche Körper besteht aus rund 30 Billionen Zellen, pro Monat werden aber nur 3 Milliarden Keimzellen gebildet. Es gibt also 10.000-mal mehr Körperzellen als Keimzellen.

Weismann meinte, dass es eine Barriere zwischen den Keimzellen und den restlichen Körperzellen gibt. Eine Veränderung in den Körperzellen könne nicht auf die Keimzellen übergehen. Somit würde die Veränderung einer Art, wie auch die Neubildung von Arten, nur über die kleinen, zufälligen Mutationen in den Keimzellen funktionieren. Kropotkin konterte sehr kenntnisreich, aber auch abgewogen, dass ein Übergang doch möglich sein könnte:

„Es wurde soeben erwähnt, dass man bei Pflanzen sehr feine Fäden des Protoplasmas sieht, die die Zellen verbinden. Aber die gleichen Verbindungen wurden auch . . . zwischen den Epithelzellen des Menschen nachgewiesen.

Es mag natürlich möglich sein, dass diese ‚interzellulären Brücken' nur das Mittel zur Übertragung von Nervenströmen sind, aber es scheint viel wahrscheinlicher, dass winzige Partikel lebender Materie an ihnen entlangwandern, wie sie es in Pflanzen tun. Natürlich wissen wir noch sehr wenig über die interzelluläre Kommunikation bei Tieren, aber das Wenige, das wir wissen, zeigt auf jeden Fall, wie vorsichtig man bei seinen Behauptungen über die ‚Unmöglichkeit' der Kommunikation zwischen den Körperzellen und den Keimzellen sein muss."[53]

---

[52] Ebd., S. 315 (Sperrdruck im Original wird hier *kursiv* wiedergegeben). Bei Kropotkin: *Evolution and Environment,* a. a. O. (vgl. Anm. 36), findet sich das Zitat verkürzt auf S. 189.

[53] Peter Kropotkin: *The Inheritance of Acquired Characters: Theoretical Difficulties*, in: *The Nineteenth Century and After*, vol. 71 (1912), no. 421 (March), pp. 523 (online); (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

An der von Weismann postulierten Barriere entzündete sich der Streit zwischen zwei Lagern. Dazu kam, dass Weismann offen sagte, dass er seine Theorie deduktiv entwickelt hätte, also nicht induktiv durch Versuche und Beobachtungen, obwohl er 1887 sogar ein berühmt gewordenes Experiment publiziert hat. Dieses Experiment war allerdings wenig aussagekräftig. Zwölf weißen Mäusen schnitt er den Schwanz ab. Dann sperrte er die sieben Weibchen und fünf Männchen in einen Käfig. Während der nächsten 14 Monate warfen die Weibchen 333 Junge. 15 von diesen Jungen wurde wiederum der Schwanz abgeschnitten. Diese Mäuse wurden in einen anderen Käfig umgesiedelt. Hier zeugten sie erneut Nachkommen. Wiederum 14 der gezeugten Nachkommen wurde der Schwanz abgeschnitten. Weismann führte dieses Experiment über 22 Generationen durch. Aber es kamen immer wieder Mäuse mit Schwänzen zur Welt. Kropotkin kommentierte das Experiment und berief sich auch auf Darwin, der lange vorher ähnliche Versuche mit Schafen gemacht hatte, ohne daraus den Schluss zu ziehen, dass es deshalb keine Vererbung erworbener Eigenschaften gibt.[54] Eine Maus mit abgeschnittenem Schwanz hat diese Eigenschaft weder erworben noch hat sie davon irgendeinen Vorteil. Warum sollte sich das genetisch verankern?

Kropotkin war ein leidenschaftlicher Verfechter der induktiv-deduktiven Methode, die besagt, dass man erst Versuche und Beobachtungen macht, daraus Schlüsse zieht und erst danach deduktiv weitere Vorhersagen ableitet. Mir ist der Streit über deduktiv und induktiv, auf den ich bereits in einem früheren Artikel eingegangen bin, nicht ganz nachvollziehbar, schon gar nicht in der Vehemenz, wie Kropotkin ihn ausficht.[55] Dass ein deduktives Vorgehen kein „Vergehen“ an der Wissenschaft ist, hat Einstein bereits 1919 geschrieben:

„Die wahrhaft großen Fortschritte der Naturerkenntnis sind auf einem der Induktion fast diametral entgegengesetzten Wege entstanden. Intuitive Erfassung des Wesentlichen eines großen Tatsachenkomplexes führt den Forscher zur Aufstellung eines hypothetischen Grundgesetzes oder mehrerer solcher.

---

[54] Ebd., pp. 185 ff.

[55] Vgl. Stephan Krall: *Führt uns die Wissenschaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft?*, a. a. O. (vgl. Anm. 29), S. 70 f.

Aus dem Grundgesetz (System der Axiome) zieht er auf rein logisch-deduktivem Wege möglichst vollständig die Folgerungen. Diese oft erst durch langwierige Entwickelungen und Rechnungen aus dem Grundgesetz abzuleitenden Folgerungen lassen sich dann mit den Erfahrungen vergleichen und liefern so ein Kriterium für die Berechtigung des angenommenen Grundgesetzes. Grundgesetz (Axiome) und Folgerungen zusammen bilden das, was man eine ‚Theorie' nennt. Jeder Kundige weiß, daß die größten Fortschritte der Naturerkenntnis, zum Beispiel Newtons Gravitationstheorie, die Thermodynamik, die kinetische Gastheorie, die moderne Elektrodynamik usw. alle auf solchem Wege entstanden sind, und daß ihrer Grundlage jener prinzipiell hypothetische Charakter zukommt. Der Forscher geht also zwar stets von den Tatsachen aus, deren Verknüpfung das Ziel seiner Bemühungen bildet. Aber er gelangt nicht auf methodischem, induktivem Wege zu seinem Gedankensysteme, sondern er schmiegt sich den Tatsachen an durch intuitive Auswahl unter den denkbaren, auf Axiomen beruhenden Theorien."[56]

Ich denke, dass Kropotkin bei seiner Theorie der Gegenseitigen Hilfe auch nicht rein induktiv vorgegangen ist. Als Anarchist war er der Meinung, dass Tiere wie Menschen nicht per se gegeneinander kämpfen, sondern grundsätzlich kooperieren. Um diese These zu untermauern, sammelte er Beispiel um Beispiel und trug diese erst in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* und später in seinem Buch über die Gegenseitige Hilfe zusammen. Wenn er eine gegenteilige These gehabt hätte, hätte er auch dafür viele Beispiele gefunden, denn es gibt in der Tierwelt sehr viele Einzelgänger, sowohl bei einfachen wie komplexen Tieren, und es gibt bei den Menschen, wie wir derzeit leidvoll erleben, immer Kriege und Missgunst.

Wie Kropotkin vorging, zeigt gut das Beispiel seiner Einstellung zur Familie und Familienverbänden. Er meinte, diese wären ganz unnatürlich, er war gegen die Familie. Also sammelte er Beispiele, wo es um Gruppen, nicht um Familienverbände geht. Letztere bezeichnete er als eher eine Ausnahme. Und wo sie in unserer nächsten Verwandtschaft vorkommt, z. B. bei Orang-Utans und Gorillas, prophezeite er diesen Arten einen baldigen Untergang. Letzteres aber nur, weil wir sie ausrotten, nicht weil ihre Lebensform falsch ist. Übrigens lebte Kropotkin mit seiner Frau und seiner Tochter in

[56] Albert Einstein: *Induktion und Deduktion in der Physik,* in: *Berliner Tageblatt,* Morgen-Ausgabe, 25. Dezember 1919, Beiblatt, S.1.

einer Kleinfamilie. In seiner Argumentation in den acht hier besprochenen Artikeln bringt er allerdings erst sehr viele Beispiele aus der Wissenschaft, um dann daraus seine Schlüsse abzuleiten, also eine induktiv-deduktive Vorgehensweise.

Kommen wir noch einmal zurück auf die letzten drei Artikel von Kropotkin. Erst mehr als zweieinhalb Jahre, nachdem Kropotkin ausführlich auf Weismann und seine Keimbahntheorie eingegangen ist, erschienen im Oktober 1914 und November 1915 zwei weitere Artikel, in denen es erneut um Belege der Vererbung erworbener Eigenschaften bei Pflanzen und Tieren ging, diesmal aber nicht nur, wie die Umwelt auf Pflanzen und Tiere einwirkt, sondern wie diese Änderungen *vererbt* werden können. Erneut geht Kropotkin auch noch einmal auf Weismann und seine Probleme in der Argumentation ein.

Weismann rudert in Kropotkins Einschätzung aufgrund der vielen Belege, die gegen die Keimbahntheorie sprechen, immer wieder etwas zurück oder erweitert diese, um sie passend zu machen. Als er zum Beispiel merkt, dass seine Amphimixis-Hypothese, nach der nur die sexuelle Rekombination zu neuen Merkmalen führt, nicht passt, lässt er sie wieder fallen. Und als er einsehen muss, dass seine Theorie der Keimzellen nicht zu der Vererbung über Knospung und nicht nur zu der über Samen passt, erweitert er sie und meint, dass dann jeder Spross bei der vegetativen Vermehrung die komplette Keimzelle in einer „gebundenen Form" enthalten müsse. Auch den Einfluss der Umwelt gesteht er, wie Kropotkin schreibt, zu, meint aber, dass es eine Art Parallelismus geben müsste, einen Einfluss auf die Körper- und die Keimzellen. Weismann meint, dass die in den Körperzellen gebundenen Keimanlagen durch den Einfluss der Umwelt vielleicht nicht ausreichend ernährt werden, was die vielen Determinanten, das wären die heutigen Gene, die eine bestimmte Köperzelle oder ein Organ bestimmen, langsam ändert. Das könne nach mehreren Generationen erblich werden. Kropotkin schreibt, dass sich Weismann damit der alten Pangenesis-Theorie von Darwin annähert, also der Vererbung erworbener Eigenschaften, ohne dabei allerdings seine (erweiterte) Keimbahntheorie aufzugeben.[57]

[57] Vgl. Peter Kropotkin: *Inherited Variation in Plants,* in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 76 (1914), no. 452 (Oct.), pp. 816-836 (online) sowie Ders.: *Inherited Variation in Animals,* in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 78 (1915), no. 465 (Nov.), pp. 1124-1144 (online).

Kropotkin ist aber in dem Artikel über die Vererbung erworbener Eigenschaften bei Tieren auch nachdenklich:

„Es stellt sich jedoch die Frage: ‚Wenn die Vererbung von Variationen aufgrund von Umwelteinflüssen in der Natur weit verbreitet ist, warum gibt es dann so wenige Fälle, in denen die Vererbung von erworbenen Merkmalen durch direkte Experimente nachgewiesen wird?'"[58]

Er verweist abschließend darauf, dass er versuchen wird, diese Frage in einem der nächsten Artikel zu beantworten. Dass Kropotkin so genau auf alle Argumente eingehen konnte, speziell auch auf die von Weismann, liegt daran, dass er Weismanns Bücher aber auch viele andere Quellen zeitnah und im Original, also auf Deutsch oder Französisch, gelesen hat. Nur einige davon wurden ins Englische übersetzt, weshalb es für die Briten, wie bereits erwähnt, weitaus schwieriger war, diese Diskussion so detailliert zu führen wie Kropotkin es tat.[59]

Den Abschluss und die Zusammenfassung seiner Artikelserie bildete der achte Beitrag, der zwar 1917 geschrieben wurde, aber erst im Januar 1919 erschien, also mehr als drei Jahre nach dem letzten. Die Gründe wurden oben genannt.

Er wiederholt in dem Artikel viele der bereits vorher gemachten Argumente und schreibt, Weismann würde seine vorherige Denkweise, die einen teleologischen Charakter hatte und eine Art unsterbliche Seele im Keimplasma sah, nun in seine Keimbahntheorie verlegen. Somit wäre eine Kontinuität und Unsterblichkeit durch diese Art der Vererbung sichergestellt.[60] Kropotkin verweist auch darauf, dass inzwischen die besten Embryologen sagen, dass sich in allen Zellen eines Organismus die Anlagen für den gesam-

---

58 Kropotkin: *Inherited Variation in Animals*, a. a. O. p. 1144 (vgl. Anm. 57), (online); (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

59 Kropotkin schrieb in einem Brief an Marie Goldsmith vom 7. April 1915, dass er zusätzlich zu seinen Büchern 200 „Separat-Abdrücke" (gemeint sind wohl Sonderdrucke) katalogisiert hätte, so dass sie leicht zu durchsuchen seien. Das Zitat findet sich im Dokumentenanhang von Michaël Confino et Daniel Rubinstein: *Kropotkine savant. Vingt-cinq lettres inédites de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith, 27 juillet 1901-9 juillet 1915,* in: *Cahiers du monde russe et soviétique,* vol. 33 (1992), no. 2-3 (Avril-Sept.), p. 286 (online).

60 Peter Kropotkin: *The Direct Action of Environment and Evolution*, in: *The Nineteenth Century and After*, vol. 85 (1919), no. 503 (Jan.), p. 75 (online).

ten Organismus befinden und nicht nur in den Keimzellen. In diesem Artikel interpretierte Kropotkin auch die oben zitierte Argumentation Weismanns, dass in den Körperzellen doch eine Art genetischer Veränderung stattfinde, die vererbt werden könne, als ein verstecktes Zugeständnis der Vererbung erworbener Eigenschaften.

Kropotkin kommt, wie im Artikel von 1915 versprochen, auch auf die Frage zurück, warum es so wenige direkte Beweise für die Vererbung erworbener Eigenschaften gibt. Er führt dafür verschiedene Gründe an. Einer ist, dass es, vor allem bei Tieren, schwierig ist, sie längere Zeit unter veränderten klimatischen und geografischen Bedingungen zu halten und zu züchten. Es muss auch der richtige Zeitpunkt gewählt werden, bei dem ein Umweltfaktor einwirkt, damit er einen Einfluss auf das Erbmaterial haben kann. Und dieser Einfluss muss über mehrere Generationen auftreten, damit er erblich werden kann. Es bräuchte also einen langen Atem für solche Versuche, damit sie eine Beweiskraft hätten.

Kropotkin meint, ohne das natürlich beweisen zu können, dass sich letztlich auch Weismann der These der Vererbung erworbener Eigenschaften als einem Element der Evolution wieder angenähert hat, wie er das ja auch in seinen frühen Ansichten vertrat. Kropotkin beschreibt diese Synthese wie folgt:

„Die vorherrschende Tendenz der modernen Forschung besteht also darin, eine Synthese der beiden Hauptfaktoren der Evolution zu erreichen: den Buffon-Lamarck‘schen Faktor, der die durch eine sich verändernde Umwelt hervorgerufenen Variationen einschließt, und den Darwin-Wallace'schen Faktor der natürlichen Selektion.“[61]

Und er führt weiter aus:

„Die natürliche Auslese verleiht den Auswirkungen der direkten Aktion der Umwelt sicherlich Stabilität. Die meisten (Wissenschaftler) erkennen auch an, dass neben diesen beiden Hauptfaktoren der Evolution auch die beiden Aspekte – individueller und sozialer – des Kampfes um das Leben, die Entwicklung von Schutzinstinkten bei den höheren Tieren und die Auswirkungen von Gebrauch und Nichtgebrauch von Organen, Kreuzungen und das gelegentliche Auftreten von mehr oder weniger plötzlichen Variationen berücksichtigt werden müssen

[61] Ebd., p. 86 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

– all dies hat Anteil an der Entwicklung der unergründlichen Vielfalt organischer Formen.“[62]

Interessant finde ich, dass sich Kropotkin ausdrücklich von vitalistischen und anderen Theorien der deutschen Neo-Lamarckisten abgrenzt:

„Diese Lehren zeigen, dass Lamarck nicht die geringste Neigung zu einer metaphysischen Natur-Philosophie hatte, und sie haben nichts mit den vitalistischen und anderen Theorien der deutschen Neo-Lamarckianer zu tun, von denen Francé (ein angesehener Botaniker) und Dr. Adolph Wagner prominente Vertreter sind.“[63]

Kropotkin endet seinen achten und letzten Artikel mit der Aussage:

„Die Bedeutung, die man jetzt der direkten Wirkung der Umwelt auf die Evolution der Arten zu geben beginnt, indem man die malthusianische Vorstellung von der Notwendigkeit des Kampfes bis aufs Messer zwischen allen Individuen einer bestimmten Art bei der Entwicklung neuer Arten beseitigt, öffnet den Weg für ein ganz anderes Verständnis von der Natur insgesamt.“[64]

Ohne es noch einmal auszudrücken, spielt Kropotkin hier sicherlich auch auf den wichtigen, in seinen Augen wesentlichen Faktor der Gegenseitigen Hilfe in der Evolution an.

Aber wie steht es heute mit der Diskussion über die Umwelt und die Vererbung erworbener Eigenschaften, die Kropotkin so leidenschaftlich und kenntnisreich führte? Immer mehr setzten sich damals die Neo-Darwinisten durch, die der Argumentation von Weismann-Wallace folgten, nur noch auf zufällige Mutationen schworen und damit selbst komplexeste Entwicklungen in der Evolution erklärten, wie Augen, Flügel, aber auch ein Immunsystem.

Doch im Laufe der Jahre gab es eine allmähliche Änderung dieser ultimativen Einstellung. Aber bevor ich dazu komme, möchte ich einen Einschub machen, der mir wichtig erscheint und am Herzen liegt. Der Geograf und Naturwissenschaftler Kropotkin war mit einer Biologin verheiratet, die in seinen eigenen Schriften, aber auch den wenigen Biografien und anderen

---

[62] Ebd., p. 88 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).
[63] Ebd., p. 89 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).
[64] Ebd., p. 89 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

Schriften, nur am Rande auftaucht. Ich glaube, dass Sofia Kropotkin eine weit größere Rolle gespielt haben könnte als bisher angenommen.

Die Rolle von Sofia Grigorevna Kropotkin in Peter Kropotkins Forschung

Über Peter Kropotkins Frau Sofia (1856-1941), mit der er über 40 Jahre bis zu seinem Tode 1921 verheiratet war, ist nur wenig und teils Widersprüchliches bekannt. Dennoch habe ich versucht, einige Aussagen zusammenzutragen, da eine so enge Beziehung, wie die von Kropotkin und seiner Frau, sicherlich für beide eine große Bedeutung hatte.[65]

Kropotkin traf Sofia erstmals Ende 1878 in einer Cafeteria in Genf, die von russischen Studenten frequentiert wurde. Kropotkin, 35 Jahre alt, wusste zu der Zeit nicht genau, wo er hingehörte, war einsam und suchte nach einer Bindung. Er sagte zu einem Freund:

„Ich habe in Genf ein russisches Mädchen kennengelernt, ruhig, freundlich, sehr sanftmütig, mit einem jener wunderbaren Gemütszustände, die nach einer strengen Jugend immer besser werden.“[66]

Sofia war 22 Jahre alt und studierte Biologie und Zoologie in Bern. Sie war eine hübsche junge Frau, war scharfsinnig und hatte einen starken Willen. Ihr einziger Schwachpunkt schien ihr nachwirkender Snobismus aufgrund ihrer Herkunft zu sein, von dem noch in ihren späten Jahren in Moskau berichtet wird.[67]

Bereits am 8. Oktober desselben Jahres heirateten sie ohne eine religiöse Zeremonie und mit dem persönlichen Versprechen, ihre Beziehung alle drei

---

[65] Die wichtigsten Fakten stammen aus: Woodcock and Avakumović: *The Anarchist Prince*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), pp. 170 ff; Osofsky: *Peter Kropotkin*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. 39 und Miller: *Kropotkin*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. 297. Bei Woodcock und Avakumović sind leider für die Zitate von Sofia und Peter Kropotkin nur vage Quellen angegeben, die sich nicht nachprüfen lassen. Neben diesen Quellen bin ich auf verschiedenen Webseiten, auch russischen, fündig geworden und auch in den Zeitschriften *Freedom* und *Gaidao*.

[66] Woodcock & Avakumović: *The Anarchist Prince*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. 171 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

[67] Vgl. ebd., p. 172.

Jahre zu erneuern. Ihre ähnlichen Erfahrungen in Sibirien trugen zur Sympathie bei. Es wurde eine glückliche Ehe, trotz des Altersunterschieds von 14 Jahren. In der Anfangszeit führten sie, wie Kropotkin sagte, ein „Zigeunerleben", da Sofia durch ihr Studium an Bern gebunden war, er durch seine Aktivitäten an Genf.

Sofia Grigorevna Ananeva war die Tochter eines polnischen Juden, der in seiner Jugend mit polnischen Radikalen sympathisierte und seinen Namen von Rabinovich in Ananev änderte. Er ging von Kiew nach Tomsk im Westteil Sibiriens, als Sofia fünf Jahre alt war. Dort betrieb er eine Goldmine. Mit 17 Jahren revoltierte Sofia gegen das harte Leben der Minenarbeiter und weigerte sich, weiter von dem Geld, das diese erwirtschafteten, zu leben. Sie verließ deshalb ihr Elternhaus, um ihr eigenes Geld zu verdienen. Sofia wurde Teil des einfachen Volkes und arbeitete als Hebamme. Nach einigen Jahren ließ ihre Gesundheit nach und sie wurde, wohl gegen den Willen ihrer Eltern, von Freunden in die Schweiz geschickt, um sich zu erholen. Sie begann dort ein Studium der Biologie. Da das in Genf nicht möglich war, weil dort keine russischen Studenten ohne gymnasialen Abschluss akzeptiert wurden, ging sie nach Bern. Ihren Bachelor-Abschluss machte sie aber offenbar in Genf.[68]

Auch Sofia, wie Peter, fühlte sich 1878 entwurzelt und verwundbar und war, wie sie in ihrer Autobiografie schreibt, von dem älteren erfahrenen Revolutionär sehr beeindruckt.[69] Die Heirat war aus diesen Gründen vermutlich eher rational begründet. Sofia war keine von den unabhängigen „neuen Menschen" und nahm eine radikalere Haltung eher wegen ihres Mannes an.[70] An verschiedenen Stellen steht, dass sie von Anfang an die Rolle

---

[68] Sie schloss nach einer Quelle das Studium 1881 mit einem Bachelor of Science in Genf ab; siehe: *Sophia Kropotkin (and a trip to Hartlepool)*, in: *Freedom News*, September 18th, 2021 (online).

[69] Die nicht veröffentlichte Autobiografie von Sofia Kropotkin befindet sich nach Martin A. Miller (*Kropotkin*, a. a. O. [vgl. Anm. 1], p. 297) im Manuskript-Raum der Lenin-Bibliothek (seit 1992 Russische Staatsbibliothek) in Moskau (GBL.RO), fond 110, karton 7, delo 19. Es wäre äußerst wünschenswert, wenn diese Autobiografie bekannt oder veröffentlicht werden könnte, was aber derzeit kaum machbar sein wird.

[70] In der Onlineausgabe der Zeitschrift *Freedom* (1886 mitgegründet von Peter Kropotkin) heißt es allerdings in einer Ausgabe vom 18. September 2021, dass Sofia sich um 1873, 17 Jahre alt, in Sibirien für revolutionäre Aktivitäten interessierte. Siehe *Sophia Kropotkin (and a*

einer untergeordneten Begleiterin erfüllte und keine ausgeprägte Rolle in Kropotkins intellektuellem Leben spielte. Das bezweifle ich. Kropotkin selbst schreibt:

„Hier [ab Frühjahr 1880 in Clarens, Schweiz, wo Élisée Reclus wohnte; Anm. d. Verf.] habe ich unter dem Beistande meiner Frau, mit der ich jedes Ereignis und jeden Aufsatz vor der Niederschrift besprach und die alles, was ich schrieb, einer strengen literarischen Kritik unterzog, meine besten Artikel für ‚Le Révolté' verfasst, darunter auch den Aufruf ‚An die Jungen', der in Hunderttausenden von Exemplaren in allen Sprachen verbreitet wurde. In der Tat habe ich hier fast für alles, was ich später schrieb, die Grundlage geschaffen."[71]

Zumindest, was Kropotkins naturwissenschaftliche Aufsätze und Bücher angeht, kann ich mir nicht vorstellen, dass seine Frau als Biologin darüber nicht mit ihm diskutiert hat. Vielleicht gäbe es weiterführende Aussagen in ihrer Biografie, die leider nicht veröffentlicht wurde. Sofia hat populärwissenschaftliche Bücher geschrieben, wie in einer anderen Quelle steht, von denen mir aber keines bekannt ist.[72] Was ihren weiteren wissenschaftlichen Weg angeht, konnte ich kaum etwas finden. Kropotkin schreibt in seinen Memoiren anlässlich seines Gefängnisaufenthalts in Clairveaux, den er 1883 antreten musste:

„Gegen Ende des ersten Jahres war meine Gesundheit aufs neue erschüttert. . . . Da ließ meine Frau, die sich studienhalber in Paris aufhielt, dort in Würtz' Laboratorium arbeitete und sich auf die Doktorprüfung vorbereitete, alles im Stich und kam sofort nach dem Ort Clairveaux."[73]

Sie blieb dort, bis ihr Mann 1886 entlassen wurde und schrieb während der Zeit auf Französisch eine kleine Novelle. Es ist die dramatische Geschichte eines Arbeiters, der mit seiner Freiheit und seinem Leben für einen Akt der Empörung bezahlt, der bei ihm durch den Anblick großer sozialer

---

trip to Hartlepool), a. a. O., (vgl. Anm. 68). Vielleicht ist damit aber nur der erwähnte Weggang aus dem Elternhaus gemeint.

[71] Peter Krapotkin: *Memoiren eines Revolutionärs*, Band II, Stuttgart: Verlag von Robert Lutz, 1900, S. 273 f. und Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs*, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 501.

[72] Ivan D. Sytin: *My Life for the Book: The Memoirs of a Russian Publisher*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2012. Das Buch entstand in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre.

[73] Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs* , a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 543.

Ungerechtigkeiten ausgelöst wurde.[74] Ich konnte nicht herausfinden, ob Sofia ihre Doktorarbeit fortsetzte und abschloss. Da Würtz 1884 gestorben ist, war das zumindest bei ihm nicht mehr möglich, da sie bis 1886 in Clairveaux war, außer sie hätte es nebenbei gemacht, was aber unwahrscheinlich ist.[75]

1897 hielt sie an Stelle ihres Mannes, der erkrankt war, öffentliche Vorträge über die Frauenbewegung in Russland. Das waren ihre ersten Auftritte als Rednerin, die offenbar so erfolgreich waren, dass sie gebeten wurde, auch Vorträge über Botanik und Chemie zu halten, was sie in Surrey und Hampstead tat.[76] Daneben schrieb sie gelegentlich Artikel und kleinere Beiträge, u. a. in den Zeitschriften *The Contemporary Review*, *Nature* und *The Nineteenth Century*, die zeigen, dass sie ein eigenständiges intellektuelles Leben führte.[77]

Sofia und Peter bekamen in England im April 1887 eine Tochter, Alexandra, die 1921 nach dem Tod ihres Vaters Russland verließ und in die USA emigrierte. In London hatte Alexandra eine kurze Affäre mit dem Schriftsteller W. Somerset Maugham (1874-1965), der sie als Vorbild für viele seiner Charaktere nahm. Von Alexandra stammt auch die Geschichte, dass bei den sonntäglichen Einladungen der Kropotkins in London zu einem offenen Salon ein junger Gast mit einem indischen Akzent kam, der in Cambridge Jura studierte und den Sofia Kropotkin nicht besonders mochte. Er wartete deshalb an den anderen Tagen immer, bis Sofia aus dem Haus zum Einkaufen ging, und besuchte dann Peter Kropotkin, um mit ihm lange Gespräche zu führen. Es war Mohandas Gandhi (1869-1948), der

---

74 Sophie Kropotkin: *The Wife of Number 4,237,* in: *Liberty* (Boston), no. 77 (March 6th, 1886) bis no. 81 (May 22nd, 1886), (online) in fünf Teilen auf Englisch als Übersetzung aus dem Französischen.

75 Charles Adolphe Wurtz (1817-1884), auch bekannt als Karl Adolph Wurtz, war ein berühmter französischer Chemiker seiner Zeit. Es ist nicht bekannt, mit welchem Thema Sofia Kropotkin bei ihm ihre Doktorarbeit begonnen hat.

76 Woodcock and Avakumović: *The Anarchist Prince*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. 255.

77 Beispiele ihrer Veröffentlichungen in den genannten Zeitschriften sind: Sophie Kropotkin: *Numerous Insects Washed up by the Sea,* in: *Nature,* vol. 48 (1893), no. 1242 (August, 17th), p. 370; Sophie Kropotkin: *The Higher Education of Women in Russia*, in: *The Nineteenth Century,* vol. 43 (1898), no. 251 (Jan.), pp. 117-134; Sophie Kropotkin: *Intensive Farming in Flanders*, in: *The Contemporary Review*, vol. 108 (1915), no. 595 (July), pp. 105-112.

spätere berühmte Mahatma Ghandi. So wurde Ghandi erst von Kropotkin und später von Tolstoi beeinflusst.[78] Alexandra starb 1966 in New York. Sie hatte eine Tochter, die Krankenschwester war und 1944 in London starb.

Sofia Kropotkin starb 1941 in dem Haus in Dmitrow, in dem die beiden bis zu Peters Tod gelebt hatten, und wurde in Moskau auf dem Nowodewitschi-Friedhof neben ihrem Mann beigesetzt.[79] Sie blieb gegenüber dem Sowjetsystem oppositionell gesinnt, das sie aber unbehelligt ließ. Nach Kropotkins Tod 1921 hat sie es mit großer Mühe geschafft, zehn Zimmer in einem früheren Haus der Familie Kropotkin in Moskau, in dem Peter geboren wurde, überlassen zu bekommen und in ihnen 1923 ein Museum über ihren Mann einzurichten. 1939 wurde das Museum von staatlicher Seite geschlossen. Die gesamten Mittel des Museums wurden 1941 an das Revolutionsmuseum (heute das Staatliche Zentralmuseum für Zeitgeschichte Russlands) übertragen. Vom Revolutionsmuseum wurden die Mittel auf andere Museen übertragen. In dem ehemaligen Museum befindet sich heute die Botschaft von Palästina. Es liegt an einer nach Kropotkin benannten Straße und an dem Haus befindet sich eine große Gedenktafel für Kropotkin.[80] Es gibt derzeit nur noch ein kleines Museum in Dmitrow in dem Haus, in dem Kropotkin mit seiner Frau Sofia bis zu seinem Tod lebte und sie bis zu ihrem.

---

[78] Nach: Anatole Dolgoff: *Links der Linken. Sam Dolgoff und die radikale US-Arbeiterbewegung*, Heidelberg: Verlag Graswurzelrevolution, 2020.

[79] In einer Reihe von Quellen wird ihr Todesjahr mit 1938 angegeben, so auch bei Osofsky: *Peter Kropotkin*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. 56 und Woodcock and Avakumović: *The Anarchist Prince*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), p. 437. Bei einer Suche im Internet stieß ich aber auf ihre Grabplatte, die eindeutig das Jahr 1941 als Todesjahr verzeichnet, wie es auch in einigen anderen Quellen angegeben ist. Laut einer Internetseite über den Moskauer Nowodewitschi-Friedhof wurde Sofia Kropotkin in Parzelle 4, Reihe 24, neben ihrem Mann beigesetzt (online).

[80] Es gibt eine umfangreiche russische Webseite über Kropotkin und das Museum in Moskau mit einem virtuellen Rundgang. Dieser Rundgang basiert auf einem Museumsführer, den N. K. Lebedev 1928 geschrieben hatte, der sich auch um Kropotkins Nachlass kümmerte und dessen letztes Buch *Ethik* posthum herausgab. Der virtuelle Rundgang durch das Museum, in dem sich heute die palästinensische Botschaft befindet, enthält viele Originalfotos der verschiedenen Räume des Museums, das nicht mehr existiert. Siehe auch die Website des Museums: www.kropotkin.ru (online).

Sofia und Peter A. Kropotkin 1919 im Garten ihres Hauses in Dmitrow.
Public Domain, Quelle: Wikimedia.

Fazit

Nach diesem Exkurs über Sofia Kropotkin, von der ich annehme, dass sie mit ihrem Mann auch über die Frage der Erblichkeit erworbener Eigenschaften diskutiert hat, möchte ich ein Fazit ziehen.

George Woodcock, dem es zu verdanken ist, dass sieben der acht Artikel 1995 wieder veröffentlicht wurden, hat gegenüber Kropotkin eine kritische Haltung eingenommen, die den Stand der Diskussion Mitte der 1990er Jahre wiedergibt:

„In gewisser Weise wirken Kropotkins Aufsätze über die Evolution mit ihrer klaren und untechnischen Sprache wie die Erinnerung an ein primitives Stadium in der Entwicklung der Biologie, und dieser Eindruck wird durch die arkadische Einfachheit der Experimente, auf die Kropotkin seine Argumente stützte, noch verstärkt. Die Hochtechnologie der modernen biologischen Wissenschaft lag noch Generationen in der Zukunft und Kropotkin und seine Mitstreiter bewegten sich eher amateurhaft am Rande der alten Welt der Viehzüchter und Gartenbauern, wie auch Darwin. Sie waren im Geiste näher an Hesiod als an der Wende zum neuen Jahrtausend, die wir gerade durchleben.“[81]

Dieser Aussage von Woodcock schließe ich mich ausdrücklich *nicht* an, denn die Diskussion über die Mechanismen der Evolution ist vorangeschritten, wie auch die wissenschaftlichen Ergebnisse dazu. Und Woodcocks Anspielung auf Hesiod, der als Ackerbauer und Viehzüchter ca. 700 v. Chr. lebte, empfinde ich als frech.

Kropotkin hatte aus heutiger Sicht im Wesentlichen mit seinen Aussagen recht. Da Kropotkin mit seiner Haltung in eine breite Debatte eingebunden war, kann man ihn aber nicht als Visionär bezeichnen. Er war Teil einer Denkrichtung, die federführend von Deutschland ausging. In der Zeit, in der Kropotkin seine Artikel veröffentlichte, standen sich zwei Lager gegenüber, die Neo-Darwinisten, die sich um Weismann und Wallace scharten, und die Neo-Lamarckianer, die sich auf Spencer und Haeckel beriefen. Die Neo-Lamarckianer stellten ein weit breiteres Spektrum dar als die Neo-Darwinisten, weshalb es Kropotkin nicht zusagte, sich als Neo-Lamarckianer zu

[81] Einleitung von George Woodcock, in: Kropotkin: *Evolution and Environment*, a. a. O. (vgl. Anm. 36), p. 114 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

bezeichnen. Er war ein Anhänger von Darwin, der mit Sicherheit auch kritisch gegenüber Neo-Darwinisten und Neo-Lamarckianern gewesen wäre.

Weismann, den Kropotkin am heftigsten kritisierte und den er als „Karl Marx der Biologie“ bezeichnete[82], hatte ähnliche Lebensdaten wie er, war also ein Zeitgenosse. Rund neun Jahre älter als Kropotkin starb er sieben Jahre vor ihm. Die ersten vier Artikel Kropotkins hätte er kennen können, kurz nach dem fünften ist er im November 1914 gestorben. Mir ist nicht bekannt, ob Weismann sie gelesen hat, und wenn ja, ob er auf einen der Artikel in irgendeiner Form reagierte.

Die Ergebnisse von Gregor Mendels (1822-1884) Kreuzungsexperimenten, der die Vererbung erworbener Eigenschaften ablehnte und das durch seine Experimente bestätigt sah, waren noch einmal Wasser auf die Mühlen des Weismann-Lagers. Sie wurden aber erst um 1900 bekannter, obwohl sie schon 1866 und 1869 publiziert worden sind. Kropotkin erwähnt Mendel in seinen acht Aufsätzen sechsmal, allerdings meist kurz und viermal davon nur in Fußnoten.

Mit der Entschlüsselung der Erbsubstanz Anfang 1953 durch die Briten James Watson (geb. 1928) und Francis Crick (1916-2004) schien alles entschieden. Jetzt wusste man genau, was Gene sind, und meinte zu wissen, dass sie alles determinieren, also einen vollständigen Bauplan des jeweiligen Organismus enthalten, was der Präformationstheorie Weismanns entsprach. Und man konnte nun nachvollziehen, was die kleinen Mutationen dieser Erbsubstanz bedeuten und auch an der Weismann-Barriere festhalten.[83]

Die Synthetische Theorie der Evolution, deren Hauptvertreter Julian Huxley (1887-1975), ein Enkel von Thomas Henry Huxley, Theodosius Dobzhansky (1900-1975), Ernst Mayr (1904-2005) und Bernhard Rensch (1900-1990) waren, setzte sich in den 1950er Jahren durch und blieb bis heute der *Mainstream*.

---

[82] Er schrieb das in einem Brief an Marie Goldsmith vom 2. August 1901: „Weismann, le Karl Marx de la biologie, tout aussi superficiel, faisant grandissimes généralisations sur une poignée de faits – métaphysique sur un fondement qui ne tient pas debout.” (Weismann, der Karl Marx der Biologie, der ebenso oberflächlich ist und aus einer Handvoll Fakten große Verallgemeinerungen macht – Metaphysik auf einem Fundament, das nicht steht); zit. nach Confino et Rubinstein: *Kropotkine savant*, a. a. O. (vgl. Anm. 59), p. 260 (online).

[83] James D. Watson: *Die Doppel-Helix*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969.

Allerdings gab es weiterhin einzelne Wissenschaftler, die das anders sahen. Aber sie waren in der absoluten Minderheit und auch nicht in Schlüsselpositionen der Wissenschaft. Prof. Robert Nachtwey (geb. 1893), über den wenig bekannt ist, nicht einmal sein Sterbedatum, war Naturwissenschaftler und Entomologe. Er schrieb noch 1959, also nach der Entschlüsselung der DNS:

„Es muss die Möglichkeit zugegeben werden, daß die Zellen eines durch die Umwelt veränderten Körperteils neue Gene bilden. Diese unendlich winzigen Eiweißmoleküle können bei Tieren vielleicht ins Blut gelangen, vom Blut zu den Geschlechtszellen getragen und in diesen abgelagert werden. Bei den niederen Tieren, die kein eigentliches Blut besitzen, gibt es andere Transportmöglichkeiten. Bei den Pflanzen kennen wir feinste Plasmaströme, die durch die Zellwände hindurchgehen, die sogenannten ‚Plasmodesmen'. Auch diese können vielleicht die Gene zu den Geschlechtszellen transportieren."[84]

Das sind Argumente, wie ich sie weiter oben in einem Zitat von Kropotkin angeführt habe, aber sie ähneln mit dem Transport der Gemmulae im Blut auch der Pangenesis-Hypothese von Darwin, wie Nachtwey selbst schreibt. Wichtiger ist aber, dass die Diskussion in universitären Kreisen plötzlich wieder Fahrt aufnahm, weil es zunehmend Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gab, die sich nicht vorstellen konnten, dass winzige, zufällige Mutationen die riesige Vielfalt der Evolution mit ihren komplexen Merkmalen hervorbringen können.

Steven J. Gould (1941-2002), ein sehr bekannter US-amerikanischer Evolutionsbiologe, schrieb gemeinsam mit Niles Eldredge (geb. 1943) 1972 einen Aufsatz, in dem der von Darwin angenommenen kontinuierlichen Evolution eine punktuelle Evolution entgegensetzt wurde, mit Phasen der schnellen Entwicklung und solchen ohne (Stasis).[85] Vor Gould war es schon Conrad Hal Waddington (1905-1975) in den 1960er Jahren, der bestimmte Entwicklungspfade proklamierte (Creoden).[86]

---

[84] Robert Nachtwey: *Der Irrweg des Darwinismus*, Berlin: Morus-Verlag, 1999, S. 162 f.

[85] Niles Eldredge and Stephen Jay Gould: *Punctuated equilibria: An alternative to phyletic gradualism*, in: *Models in Paleobiology*, edited by Thomas J. M. Schopf, San Francisco: Freeman, Cooper & Company, 1972, pp. 82-115 (online).

[86] Conrad Hal Waddington: *Die biologischen Grundlagen des Lebens*, Braunschweig: Vieweg, 1966.

Aus der Denkrichtung von Gould und anderen entwickelte sich die evolutionäre Entwicklungsbiologie (Evo-Devo),[87] Waddington kann als der Ur-Vater betrachtet werden. Ihre Ideen waren:

- Organismen verfügen über sehr ähnliche molekulare Mechanismen der Individualentwicklung, wie einen „Werkzeugkasten", der mit regulatorischen Molekülen ausgestattet ist, die die Genexpression kontrollieren.
- Die regulatorischen Moleküle des Werkzeugkastens können unabhängig voneinander in unterschiedlichen Geweben und Körperregionen eingesetzt werden, wodurch ein modularer evolutionärer Wandel möglich wird.
- Unterschiede in der Entwicklung können auf zeitliche oder räumliche Veränderungen der Aktivität von regulatorischen Molekülen oder auch auf Veränderungen im Ausmaß ihrer Aktivität zurückgehen.
- Unterschiede zwischen einzelnen Arten können auf Veränderungen der Expression von Genen beruhen, die die Entwicklung steuern.
- Ein evolutionärer Wandel von Entwicklungsprozessen kann auf Umwelteinflüsse zurückgehen, die diese Entwicklungsprozesse modulieren.

Bei der Evo-Devo tauchen also wieder die Umwelteinflüsse auf. Den Werkzeugkasten muss man sich so vorstellen, dass es nicht nur nützliche und schädliche Mutationen gibt, sondern auch neutrale. Die werden nicht

[87] Die *Evolutionary Developmental Biology* (Evo-Devo) ist ein interdisziplinäres Forschungsfeld, das die Wechselwirkungen zwischen evolutionären und entwicklungsbiologischen Prozessen untersucht. Ziel ist es, zu verstehen, wie Veränderungen in der Genregulation und -expression die Entwicklung von Organismen beeinflussen und so evolutionäre Neuerungen hervorbringen. Indem Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Entwicklung verschiedener Arten vergleichen, können sie Rückschlüsse auf gemeinsame Vorfahren und evolutionäre Mechanismen ziehen. Evo-Devo hat aufgezeigt, dass viele unterschiedliche Organismen ähnliche genetische Werkzeuge nutzen, um ihre Körperstrukturen zu formen. Ein zentrales Konzept ist die Idee der „Modularität", bei der bestimmte Genkomplexe für die Entwicklung bestimmter Körperteile verantwortlich sind. Diese Module können durch evolutionäre Prozesse verändert werden, was zur Vielfalt der Lebensformen führt. Evo-Devo hat damit die klassische Evolutionstheorie erweitert und vertieft, indem es die Bedeutung der Entwicklungsbiologie für die evolutionären Veränderungen betont.

beseitigt, sondern abgelegt, da sie vielleicht einmal von Nutzen sein können. Wenn dann die Bedingungen so sind, dass sie nützlich wären, können sie unmittelbar abgerufen werden, sind also „plötzlich“ da. Ein Grund für die auch von Kropotkin beschriebene Plastizität.

Couragierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler trauten sich dann zunehmend, über den Ansatz von Evo-Devo hinaus der Synthetischen Evolutionstheorie eine Erweiterung vorzuschlagen, da es neue Belege und Forschungsergebnisse gab. Sie nennen ihre Vorstellungen die Erweiterte Synthese der Evolutionstheorie. Evo-Devo ist ein Teil davon. Die drei weiteren sind:

- Inklusive Vererbung,
- Entwicklungsplastizität,
- Nischenkonstruktion.

Unter *inklusiver Vererbung* wird die nicht-zufällige Vererbung und die Epigenetik verstanden. Unter letzterer versteht man die Vererbung erworbener Eigenschaften. Es gibt in den letzten rund 20 Jahren zunehmend Forschungsergebnisse, die nahelegen, dass auch erworbene Eigenschaften vererbt werden können, wenngleich auch nur zu einem geringen Teil und nicht unbedingt lange anhaltend. Und natürlich gibt es die kulturelle Vererbung, das heißt, die Weitergabe von Verhalten von Generation zu Generation in einer Art.

Die *Entwicklungsplastizität* ist das, was auch schon Kropotkin beschrieben hat. Organismen passen sich der Umwelt an, und Vorteile, die durch Mutationen entstanden sind, werden positiv selektiert. Damit gibt man der Umwelt ihre Rolle, aber auch den Mutationen. Der Phänotyp ist demnach sowohl eine Kreation der Gene als auch der Umwelt. Die phänotypische Plastizität ist die Fähigkeit eines individuellen Organismus, seinen Phänotyp als direkte Antwort auf Umweltstimuli oder -inputs zu ändern. Wenn bei diesen Prozessen die Entwicklung im Mittelpunkt steht, wird es Entwicklungsplastizität genannt. Im Grunde ist es das, was Kropotkin beschrieben und verteidigt hat, gegen Weismann und andere Neo-Darwinisten.

Der vierte Pfeiler der Erweiterten Synthese ist die *Nischenkonstruktion*. Bei der Synthetischen Theorie passen sich das Individuum oder die Population passiv an eine vorhandene Nische an. Bei der Erweiterten Synthese kann

sich eine Art eine Nische ursächlich und nicht zufällig selber schaffen, die dann ein Teil ihrer Selektionsbedingungen sowie auch der anderer Arten wird. Soziale Insekten, wie z. B. Termiten und Ameisen, schaffen sich in ihren Bauten ein klimatisch angepasstes Ambiente (Temperatur, Luftfeuchte, Licht) und passen sich dann genetisch an diese neuen Umweltbedingungen immer weiter an und ermöglichen auch anderen Arten, sich an diese Nische anzupassen.

Die zentrale Aussage der Erweiterten Synthese ist die Einführung und Beschreibung der aktiven Rolle von Individuen und Populationen in der Evolution, die weit über den rein passiven Mechanismus der Selektion zufälliger Mutationen hinausgeht. Im Grunde wird auch ein Lamarckismus *light* wieder eingeführt. Darüber hinaus ist die Grundlage ein systemisches Denken auf Ebene der Zellen, Zellverbände und ganzer Organismen. Genschalter werden vom System nach Bedarf aktiviert, um verschiedene physiologische Abläufe und Phänotypen zu erzeugen.

In den letzten 10 bis maximal 20 Jahren hat man bemerkt, dass allein die Gene nicht den Phänotyp ausmachen. Dafür sind es auch zu wenige. Es kommt darauf an, welche dieser Gene an- und abgeschaltet werden, um ein Protein zu erzeugen. Und dieses An- und Abschalten erfolgt von außerhalb des Genoms. Es gibt verschiedene Mechanismen, die Methylierung ist eine. Und diese Faktoren können neben den Genen vererbt werden. Man nennt das die Epigenetik. Dieser Begriff hat heute eine andere Bedeutung als zu Kropotkins Zeiten, wo man auch von Epigenese sprach. Man meinte damit die Herausbildung des Phänotyps aus der Eizelle.

Die Zahl der Forscherinnen und Forscher, die zur Erweiterten Synthese beitragen, nimmt ständig zu. Evo-Devo als eine Komponente ist bereits 40 Jahre alt und taucht jetzt in neuen Lehrbüchern für das Grundstudium der Biologie auch auf, ebenso wie die Epigenetik. Vielleicht ist es auch bald der Fall für die Erweiterte Synthese.[88]

Kropotkin lag also richtig mit seiner Annahme der Vererbung erworbener Eigenschaften als einem Faktor der Evolution, wie es schon Darwin angenommen hatte. Und auch die Plastizität der Arten, wenn sie mit anderen

[88] Siehe z. B.: Axel Lange: *Evolutionstheorie im Wandel*, Berlin: Springer, 2020; Eva Jablonka und Marion J. Lamb: *Evolution in vier Dimensionen*, Stuttgart: Hirzel, 2017; Denis Noble: *Dance to the Tune of Life*, Cambridge: University Press, 2017.

Umweltbedingungen konfrontiert werden, hat er richtig beschrieben und interpretiert. Wenn man ihm die Theorien von Evo-Devo und der Erweiterten Synthese gezeigt hätte, hätte er diese mit Sicherheit unterschrieben, denn sie passen sehr gut zu seinen Anschauungen.

Gerade die Theorie der neutralen Mutationen, die schon bei Darwin kurz angesprochen wird, und der daraus abgeleitete „Werkzeugkasten" hätte Kropotkin sicherlich gefallen, denn er war, wie beschrieben, nicht grundsätzlich gegen Mutationen im Erbgut als einem Faktor der Evolution. Übrigens hätte auch Darwin sicherlich diesen neuen Theorien zugestimmt. Kropotkin war also nicht so rückwärtsgewandt, wie Woodcock es meinte.

Kropotkins Theorie der Gegenseitigen Hilfe als Faktor in der Evolution kann gut in diese neue Denkweise eingeordnet werden, gepaart mit der Theorie der Gruppenselektion, die beschreibt, wie altruistisches Verhalten entstanden sein könnte. Auch mit dieser Frage hatte sich Kropotkin schon beschäftigt.[89]

Da bei Tieren die Vererbung erworbener Eigenschaften schwieriger ist, weil die Keimbahn strikter von den Körperzellen getrennt ist als bei Pflanzen, spielt die nichtgenetische Weitergabe der umweltbedingten Verhaltensanpassung der Tiere von den Eltern an ihre Nachkommen eine wesentliche Rolle. Die Gegenseitige Hilfe bei den Tieren könnte so entstanden sein, also auch ohne eine genetische Verankerung. Es könnte aber auch sein, dass ein Teil des Verhaltens und die damit einhergehenden phänotypischen Veränderungen in den somatischen Zellen genetische Veränderungen hervorrufen und von diesen in die Keimbahn übergehen, wo sie genetisch verankert und dann durch die Darwin'sche Selektion genetisch verfestigt und assimiliert werden.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass Kropotkin sich in seinen Artikeln nicht nur mit komplexeren Tieren, sondern auch mit Bakterien beschäftigt hat, die einen horizontalen Genaustausch praktizieren, was sehr schnell Umwelteinflüsse genetisch verankert. Auch über Symbiose, also dem Zusammenleben verschiedener Arten zum gegenseitigen Nutzen, hat Kropotkin nachgedacht. Wenn zum Beispiel Wiederkäuer Ciliaten (Wimpertiere) im

---

[89] Peter Kropotkin: *The Theory of Evolution and Mutual Aid*, in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 67 (1910), no. 395 (January), pp. S. 86-107.

Magen haben, die ihnen bei der Verdauung der pflanzlichen Nahrung helfen, und den Ciliaten damit bei ihrer Ernährung, dann ist das nicht in den Genen des Wiederkäuers verankert. Aber Kühe lecken nach der Geburt ihre Kälber und geben ihnen dadurch diese Ciliaten weiter.

Kropotkin war, wie Gould in Bezug auf seine Theorie der Gegenseitigen Hilfe schreibt, kein „Spinner“ (Crackpot)[90], und ich ergänze, er war ein vielfältiger, umfassend gebildeter und kreativer Wissenschaftler.

***

Literatur

a) Beiträge von Peter Kropotkin in *The Nineteenth Century* bzw. *The Nineteenth Century and After*

Im Folgenden sind vier Beiträge Kropotkins in der Rubrik *Recent Science* von *The Nineteenth Century* bzw. *The Nineteenth Century and After* und acht Artikel in *The Nineteenth Century and After* mit genauer Referenz aufgelistet:

- Kropotkin, Peter: *Recent Science*, in: *The Nineteenth Century*, vol. 32 (1892), no. 190 (Dec.), pp. 1002-1020 (online).
- Kropotkin, Peter: *Recent Science*, in: *The Nineteenth Century*, vol. 33 (1893), no. 194 (April), pp. 671-691 (online).
- Kropotkin, Peter: *Recent Science*, in: *The Nineteenth Century*, vol. 35 (1894), no. 206 (April), pp. 673-691 (online).
- Kropotkin, Peter: *Recent Science*, in: *The Nineteenth Century and After*, vol. 50 (1901), no. 295 (Sept.), pp. 417-438 (online).
- Kropotkin, Peter: *The Theory of Evolution and Mutual Aid*, in: *The Nineteenth Century and After*, vol. 67 (1910), no. 395 (January), pp. S. 86-107 (online).
- Kropotkin, Peter: *The Direct Action of Environment on Plants*, in: *The Nineteenth Century and After*, vol. 68 (1910), no. 401 (July), pp. 58-77 (online).

[90] Steven J. Gould: *Kropotkin Was No Crackpot*, in: *Natural History*, vol. 97 (1988), no. 7, pp. 12-21 (online).

- Kropotkin, Peter: *The Response of the Animals to their Environment,* part 1, in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 68 (1910), no. 405 (Nov.), pp. 856-867 (online).
- Kropotkin, Peter: *The Response of the Animals to their Environment,* part 2, in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 68 (1910), no. 406 (Dec.), pp. 1047-1059 (online).
- Kropotkin, Peter: *The Inheritance of Acquired Characters: Theoretical Difficulties,* in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 71 (1912), no. 421 (March), pp. 511-531 (online).
- Kropotkin, Peter: *Inherited Variation in Plants,* in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 76 (1914), no. 452 (Oct.), pp. 816-836 (online).
- Kropotkin, Peter: *Inherited Variation in Animals,* in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 78 (1915), no. 465 (Nov.), pp. 1124-1144 (online)
- Kropotkin, Peter: *The Direct Action of Environment and Evolution,* in: *The Nineteenth Century and After,* vol. 85 (1919), no. 503 (Jan.), pp. 70-89 (online).

b) Weitere im Beitrag verwendete Literatur

- Confino, Michaël et Daniel Rubinstein: *Kropotkine savant. Vingt-cinq lettres inédites de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith, 27 juillet 1901 – 9 juillet 1915,* in: *Cahiers du monde russe et soviétique,* vol. 33 (1992), no. 2-3 (Avril-Sept.), pp. 243-301 (online).
- Darwin, Charles: *Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation*, Band 2, Stuttgart: Schweizbart'sche Verlagshandlung, 1872.
- Darwin, Charles: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray, 1859.
- Darwin, Francis: *Leben und Briefe von Charles Darwin*, Stuttgart: Schweizbart'sche Verlagshandlung, 1887.
- De Lamarck, Jean-Baptiste: *Zoologische Philosophie,* Teil 1-3, Frankfurt a. M.: Harry Deutsch, 2002.
- Dolgoff, Anatole: *Links der Linken. Sam Dolgoff und die radikale US-Arbeiterbewegung*, Heidelberg: Verlag Graswurzelrevolution, 2020.

- Einstein, Albert: *Induktion und Deduktion in der Physik,* in: *Berliner Tageblatt,* Morgen-Ausgabe, 25. Dezember 1919, Beiblatt.
- Eldredge, Niles and Stephen Jay Gould: *Punctuated equilibria: An alternative to phyletic gradualism*, in: *Models in Paleobiology,* edited by Schopf, San Francisco: Freeman, Cooper & Company, 1972, pp. 82-115 (online).
- Gould, Steven J.: *Kropotkin Was No Crackpot*, in: *Natural History,* vol. 97 (1988), no. 7, pp. 12-21 (online)
- Hug, Heinz: Kropotkin zur Einführung, Hamburg: Junius, 1989.
- Jablonka, Eva und Marion J. Lamb: *Evolution in vier Dimensionen*, Stuttgart: Hirzel, 2017.
- Johnson, Eric M.: *The Struggle for Coexistence: Peter Kropotkin and the Social Ecology of Science in Russia, Europe, and England, 1859-1922*, Vancouver: The University of British Columbia, 2019.
- Koestler, Arthur: *Der Krötenküsser – Der Fall des Biologen Paul Kammerer*, Wien: Molden, 1972.
- Krall, Stephan: *Führt uns die Wissenschaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft?,* in: *espero* (N.F.), Nr. 8 (Januar 2024), S. 67-97 (online | PDF).
- Krall, Stephan: *Thomas Malthus versus William Godwin. Bevölkerungswachstum, Evolutionstheorie und Anarchie*, in: *espero* (N.F.), Nr. 7 (Juli 2023), S. 153-171 (online | PDF).
- Krall, Stephan, Michael Nahm und Hans-Peter Waldrich: *Hinter der Materie. Hans Driesch und die Natur des Lebens*, Zug: Graue Edition, 2021.
- Krapotkin, Peter: *Memoiren eines Revolutionärs*, Band II, Stuttgart: Verlag von Robert Lutz, 1900.
- Kropotkin, Peter: *Ethik,* Band 1: *Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit*, Berlin: Der Syndikalist, 1923.
- Kropotkin, Peter: *Evolution and Environment*, edited by George Woodcock, Montreal: Black Rose, 1995.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Verlag von Theod. Thomas, 1904.
- Kropotkin, Peter: *Memoiren eines Revolutionärs*, Frankfurt a. M.: Insel, 1973.
- Kropotkin, Peter: *The Curious One: Peter Kropotkin's Siberian Diaries*, edited by Christopher Coquard, Montréal: Black Rose Books, 2022.

- Kropotkin, Sophie: *Intensive Farming in Flanders*, in: *The Contemporary Review*, vol. 108 (1915), no. 595 (July), pp. 105-112.
- Kropotkin, Sophie: *Numerous Insects Washed up by the Sea,* in: *Nature,* vol. 48 (1893), no. 1242 (August, 17th), p. 370.
- Kropotkin, Sophie: *The Higher Education of Women in Russia*, in: *The Nineteenth Century,* vol. 43 (1898), no. 251 (Jan.), pp. 117-134.
- Kropotkin, Sophie: *The Wife of Number 4,237,* in: *Liberty* (Boston), no. 77 (March 6th, 1886) bis no. 81 (May 22nd, 1886), (online).
- Kropotkine, Pierre: *De Darwin à Lamarck, Kropotkine Biologiste 1910-1919*, Lyons: ENS Éditions, 2015.
- Lange, Axel: *Evolutionstheorie im Wandel*, Berlin: Springer, 2020.
- Lankester, E. Ray: *Heredity and the Direct Action of Environment*, in: *The Nineteenth Century and After*, Sep. 1910, pp. 483-491.
- Miller, Martin A.: *Kropotkin*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Nachtwey, Robert: *Der Irrweg des Darwinismus*, Berlin: Morus-Verlag, 1999.
- Nahm, Michael: *Paul Kammerer and epigenetics – a reappraisal of his experiments*, in: *Contributions to Zoology,* vol. 90 (2021), no. 3 (May), pp. 1-26.
- Noble, Denis: *Dance to the Tune of Life*, Cambridge: University Press, 2017.
- Osofsky, Stephen: *Peter Kropotkin*, Boston: Twayne Publishers, 1979.
- *Prince P. A. Kropotkin* [Nachruf d. Red.], in: *Nature* (London), vol. 106 (1921), no. 2675 (February 3rd), pp. 735-736 (online | PDF).
- Purchase, Graham: *Peter Kropotkin, Ecologist, Philosopher and Revolutionary*, Sydney: The University of New South Wales, 2003.
- *Sophia Kropotkin (and a trip to Hartlepool),* in: *Freedom News*, September 18th, 2021 (online).
- Sytin, Ivan D.: *My Life for the Book: The Memoirs of a Russian Publisher*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2012.
- Waddington, Conrad Hal: *Die biologischen Grundlagen des Lebens*, Braunschweig: Vieweg, 1966.
- Watson, James D.: *Die Doppel-Helix*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969.

- Weismann, August: *Das Keimplasma: Eine Theorie der Vererbung*, Jena: Gustav Fischer, 1892.
- Weismann, August*: Studien zur Descendenz-Theorie,* Teil II: *Über die letzten Ursachen der Transmutationen*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1876.
- Weismann, August: *Ueber die Vererbung – Ein Vortrag*, Jena: Gustav Fischer, 1883.
- Woodcock, George and Ivan Avakumović: *The Anarchist Prince*, London: T. V. Boardman & Co., 1950.

Nestor Alexandrowitsch Kalandarischwili (1876-1922).
Public Archive Sovlab Collection Of Giorgi Mirianashvili, Photo 012 P POS S1 16-02-2018 V01.

Nestor Kalandarischwili und die Rolle der Anarchisten auf den ostsibirischen und fernöstlichen Kriegsschauplätzen des Russischen Bürgerkrieges

Von Ewgeniy Kasakow

Die Geschichte der Anarchisten in der Russischen Revolution und dem darauffolgenden Bürgerkrieg wird intensiv erforscht.[1] Die meisten Anarchisten dürften die Geschichte der Machno-Bewegung und des Kronstädter Aufstandes kennen, etwas weniger die Konflikte zwischen Anarchisten und Bolschewiki in Petrograd und Moskau. Dagegen ist die Rolle der Anarchisten in den Kämpfen in Sibirien und im Fernen Osten Russlands weit weniger bekannt. Sie wurde auch in den Werken exilierter Anarchisten wie Wsewolod Wolin (Volin) nicht gewürdigt. Wolins These, dass die Anarchisten in Russland 1917 „die Revolution und die Lösung ihrer Probleme ohne das Mittel der Politik und des Staates, sondern mit Hilfe einer natürlichen und freien ökonomischen und sozialen Aktivität der Assoziationen der Arbeiter selbst" verwirklichen wollten, wird bis heute in anarchistischen Publikationen kaum hinterfragt.[2] Dabei waren Anarchisten nicht selten Anführer größerer Partisaneneinheiten, wie zum Beispiel Grigorij Rogow (1883-1920) und Iwan Nowosjelow (1885-1923?), die auf dem Gebiet der heutigen Region Kemerowo 1919 größere Städte unter ihre Kontrolle bringen konnten,[3] Jakow Trjapizyn (1897-1920), der 1920 die Stadt Nikolajewsk am Amur niederbrannte,[4] Efim Pereschogin (1880?-1918), der im August 1918 die Staatliche Bank von Tschita ausraubte, oder Pjotr Lubkow (1883-1921), der erst gegen die Weiße Armee und später auch gegen die Rote in der Nähe von Tomsk einen Partisanenkampf führte.

---

1 *Anarchismus und Russische Revolution*, hrsg. von Philippe Kellermann, Berlin: Karl Dietz Verlag, 2017.

2 Volin [Wsewolod Wolin]: *Die unbekannte Revolution*, mit Einleitungen von Roman Danyluk und Philippe Kellermann, Berlin: Die Buchmacherei, 2013.

3 Ju. I. Gončarov: *„Zloj genij" komandarma Rogova,* in: *XI Mežregional'nye istoriko-archivnye „Guljaevskie čtenija",* Vyp. 5, Barnaul, (2020), S. 1-20.

4 Anatoly Gutman: *The Destruction of Nikolaevsk-on-Amur: An Episode in the Russian Civil War in the Far East, 1920*, Fairbanks: Limestone Press, 1993.

Politische Anfänge in Transkaukasien

Die Biographie von Nestor Alexandrowitsch Kalandarischwili (1876-1922) ist schon deswegen beachtlich, weil dieser Anarchist zur Sowjetzeit als ein Held verehrt wurde, wobei seine politische Zugehörigkeit offen bekannt war. Der in dem im westlichen Georgien liegenden Dorf Kwiriketi geborene Sohn einer verarmten Adelsfamilie ging nach dem Abitur am Gymnasium in der Stadt Kutaisi zu einem Lehrerkolleg, doch sein Studium wurde durch den Armeedienst von 1895 bis 1897 unterbrochen. Nach seiner Rückkehr an die Lehranstalt begann Kalandarischwili, sich für Politik zu interessieren, und schloss sich 1900 der Partei der Sozialrevolutionäre an. 1905, zu Beginn der ersten Russischen Revolution, wechselte er zu der Revolutionären Partei der Sozialisten-Föderalisten Georgiens, nach anderen Angaben zu den georgischen Sozialdemokraten.[5] Zwar galten die Sozialföderalisten als gemäßigtere Kraft, aber einer der Autoren ihres Programms und Mitglied des Zentralkomitees war Fürst Warlaam Tscherkesischwili (Tscherkesow, 1846-1925), langjähriger Freund und Mitstreiter von Pjotr Kropotkin.[6] Tscherkesischwili/Tscherkesow war ein anarchistischer Autor von internationaler Bedeutung, seine These, bei den Theorien von Marx und Engels handele sich um ein Plagiat, hat unter anderem Pierre Ramus und wahrscheinlich auch Jan Wacław Machajski beeinflusst.[7] Diese Thesen wurden damals in den revolutionären Kreisen Georgiens intensiv diskutiert – einer der ersten veröffentlichten Texte von Iosif Dschugaschwili, der damals noch nicht das Pseudonym „Stalin"

---

[5] Vgl. Igor' Podšivalov: *Anarchija v Sibirii.* Moskau: Common place, 2015, S. 212; A. G. Tepljakov: *K portretu Nestora Kalandarišvili: ugolovnik-avantjurist, partizan i krasnyj komandir*, in: *Istoričeskij kur'er*, Nr. 1 (2018), S. 40-53; hier: S. 41.

[6] Vgl. Ronald Grigor Suny: *The Making of the Georgian Nation*, 2nd edition. Bloomington: Indiana University Press, 1994, S. 165-166, 374; Pëtr Rjabov: *Myslie'-anarchist Varlaam Čerkezov: „nauka čelovečnosti" protiv „nauki partii"*, in: *Libertarnaja mysl'*, Nr. 2 (2009), S. 27-38.

[7] Vgl. V. N. Čerkezov: *Predteči Internationala. Doktriny marksizma.* Petrograd, Moskau: Golos Truda, 1919; Pierre Ramus: *Die Irrlehre und Wissenschaftslosigkeit des Marxismus. Volkstümlich bearbeitet nach dem Buch gleichen Namens unseres Geistesfreundes Pierre Ramus,* Wien, Berlin: Verlag Erkenntnis und Befreiung, 1920, S. 4; Ilse Schepperle: *Pierre Ramus: Marxismuskritik und Sozialismuskonzeption*, Wien: utzverlag, 1987, S. 48-50; Marshall S. Shatz: *Jan Waclaw Machajski. A radical critic of the Russian intelligentsia and socialism*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989, S. 85-87. Allerdings benennt Machajski andere Autoren als Tscherkesow und Ramus als Quelle.

angenommen hatte, widmet sich der Kritik an Tscherkesow und Ramus.[8] Doch selbst wenn dies die ersten Begegnungen Kalandarischwilis mit dem Anarchismus waren, zeigte sich der angehende Lehrer wenig von ideologischen Richtungskämpfen beeinflusst. In der westgeorgischen Region Gurien tobten Bauernrevolten. Im Revolutionsjahr 1905 übernahmen die Bauern die Kontrolle über fast die gesamten 2033 km² der von ca. 100.000 Menschen bewohnten Region.[9] Die führende Rolle übernahmen die gemäßigten georgischen Sozialdemokraten, die zuvor der Arbeit mit der Landbevölkerung wenig Bedeutung beimaßen. Die so genannte „Gurische Republik", die zwischen November 1905 und Januar 1906 bestand, war weltweit die erste Bauernbewegung, in der eine marxistische Organisation an der Spitze stand. Die staatlichen Organe wurden durch Dorfversammlungen sowie Demokratische Komitees der Bauern und Revolutionäre Komitees der Arbeiter ersetzt.[10]

Die „Roten Hundertschaften", bewaffnete Gruppen der Aufständischen, überfielen Polizeistationen, befreiten Gefangene, vertrieben Grundbesitzer und führten „Expropriationen" durch, auch in den Städten wurde bewaffnete Unterstützung für streikende Arbeiter organisiert.[11] Kalandarischwili, der sowohl an Waffentransporten als auch an den Überfällen beteiligt war, wurde mehrmals gefangen genommen, doch gelang ihm jedes Mal die Flucht. 1907, als der Aufstand bereits niedergeschlagen war, schloss er sich Anarchisten an. Der anarchistische Historiker Igor Podschiwalow merkt jedoch an, dass es keine Belege zum Interesse Kalandarischwilis an den politischen Richtungsdebatten gab, er stellte sein militärisches Können und Wissen in den Dienst aller revolutionären Fraktionen.[12]

---

[8] Siehe: J. W. Stalin: *Anarchismus oder Sozialismus?,* in: Ders.: *Werke*, Band 1, Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1950, S. 257-323.

[9] David Marshall Lang: *A modern history of Soviet Georgia,* New York: Grove Press, 1962, S. 142-143; Stephen F. Jones: *Marxism and Peasant Revolt in the Russian Empire: The Case of the Gurian Republic*, in: *Slavonic and East European Review*, Jg. 67 (1989), Nr. 3, S. 403-434; Alice K. Pate: *Generational Conflict and the Gurian Republic in Georgia to 1905*, in: *The Soviet and Post-Soviet Review*, Jg. 32 (2005), Nr. 2/3, S. 255-268.

[10] Vgl. Stephen F. Jones: *Socialism in Georgian Colors: The European Road to Social Democracy, 1883-1917*, Cambridge: Harvard University Press, 2005; Eric Lee: *The Experiment: Georgia's Forgotten Revolution 1918-1921*, London: Zed Books, 2017.

[11] M. V. Cercevadze*: Krest'janskoe revoljucionnoe dviženie v Gurii v 1905*, in: *Voprosy istorii*, Nr. 12 (1955), S. 87-95.

[12] Podšivalov: *Anarchija v Sibirii,* a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 213.

Nestor Kalandarischwili (1. Reihe, 3. von links) und Kampfgefährt:innen. Quelle: irkipedia.ru, Public Domain.

Die Staatsbank in Irkutsk nach den Dezemberschlachten 1917. Quelle: Wikimedia, Public Domain.

Neubeginn in Irkutsk

Kalandarischwili lässt seine Ehefrau und zwei Töchter zurück und verlässt Georgien für immer. Auf der Flucht reist er durch ganz Russland nach Ostsibirien. Anscheinend war sein Plan, die Grenze zu überqueren, doch dann ereilt ihn die Nachricht, dass seine Mitgefährten durch Bestechung die Anklageakte der Gendarmerie entwenden konnten. Er lässt sich in Irkutsk unter seinem richtigen Namen nieder. Hier schlägt er sich als Photograph und Schauspieler durch. Auch wenn er in der hagiographischen Literatur als konsequenter Kämpfer gegen den „Zarismus" dargestellt wurde, verweisen spätere Biographen darauf, dass er zwar 1910, 1911-1912 und 1913-1914 insgesamt zweieinhalb Jahre in Haft verbrachte, aber ausschließlich wegen krimineller Delikte wie Geldfälschung und Betrug.[13] Von seiner Teilnahme an den Ereignissen der Februarrevolution 1917 ist nichts verzeichnet, dabei waren anarchistische Gruppen im Gouvernement Irkutsk durchaus aktiv.[14]

Im Revolutionsjahr 1917 zählte die Bevölkerung der gleichnamigen Hauptstadt des Gouvernements Irkutsk ca. 90.000 Bewohner, von denen ca. 7.000 Industriearbeiter waren. In der Stadt waren vier Reserveregimenter stationiert, dazu je eine Division Kosaken und Artillerie, daneben befanden sich in der Stadt mehrere Lehranstalten für die Offiziere: eine Junkerschule und drei Fähnrichschulen. Entsprechend groß waren auch die Vorräte an Waffen und Munition.

Am 3. (16.) März 1917[15] wird in Irkutsk der erste Arbeitersowjet gewählt, am 5 (18.) März kam auch ein Sowjet der Militärdeputierten dazu. Im April

---

[13] Vgl. A. G. Teplajkov: *K portretu Nestora Kalandarišvili: ugolovnik-avantjurist, partizan i krasnyj komandir*, in: *Istoričeskij kur'er*, Nr. 1 (2018), S. 41.

[14] A. A. Ivanov*: Opposicionnoe dviženie v Irkutske v 1906-1914 gg.: nekotorye problemy razvitija*, in: *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija Istorija*, Nr. 21 (2017), S. 101-110.

[15] Der Gregorianische Kalender wurde in Sowjetrussland offiziell am 1. Februar 1918 (nach gregorianischer Zählung: 18. Februar) im Rahmen einer Reform zur Anpassung des russischen Kalenders an den in Westeuropa weit verbreiteten Kalender eingeführt. Diese Umstellung war eine der Maßnahmen, die die neue bolschewistische Regierung nach der Oktoberrevolution einleitete, um den internationalen Anschluss zu erleichtern. Alle Datumsangaben im Text beziehen sich bis zu diesem Punkt auf den damals in Russland gültigen Julianischen Kalender, der aufgrund seiner Abweichung vom Sonnenjahr dem gregorianischen Kalender um einige Tage hinterherhinkte. Zur besseren Nachvollziehbarkeit werden im Folgenden die Daten nach dem Gregorianischen Kalender in Klammern angegeben.

kam der 1. Kongress der Arbeiter-, Soldaten- und Bauerndeputierten zusammen und wählte ein fünfzehnköpfiges Kreisbüro als exekutives Organ. Von den 152 Deputierten, welche die Gouvernements Irkutsk, Jenissej und das Transbaikalien-Gebiet repräsentierten, waren lediglich 15 Bolschewiki.[16] Die Mehrheit hatten die gemäßigten Sozialisten: Partei der Sozialrevolutionäre (PSR). Die Sozialdemokraten in der Region waren Anfang 1917, im Unterschied zu Petrograd und Moskau, noch nicht gespalten in gemäßigte Menschewiki und radikale Bolschewiki. Daneben existierte noch die im Sommer neugewählte Stadtduma, in der 11 Bolschewiki, 47 Sozialrevolutionäre, 12 Menschewiki und 11 liberale Konstitutionell-Demokraten (die sog. „Kadetten") saßen.[17] Insgesamt aber war die Basis für die radikalen Parteien in der Region dünn. In Sibirien gab es keine adeligen Grundbesitzer, alle Bauern waren frei und es herrschte kein Mangel an Boden. Sie unterstützten die Partei der Sozialrevolutionäre, was sich bei allen Wahlen deutlich zeigte. Unter den nationalen Minderheiten, wie den buddhistischen Burjaten oder den animistischen „Tungusen" (damalige russische Bezeichnung für die Ewenken), waren politische Parteien wenig verankert. Entlang der Grenzen wohnten überwiegend Transbaikalien-Kosaken, die gegenüber Bauern und „Eingeborenen" ständische Privilegien genossen. Allerdings waren im dünnbesiedelten Sibirien, das traditionell als Verbannungsort diente, aufgrund politischer und krimineller Delikte Verurteilte stark überrepräsentiert. In der Bergbauregion um die Stadt Tscheremchowo waren viele ehemalige Gefängnisinsassen und Verbannte beschäftigt.

Der Historiker Gennadi Chipchenow verweist darauf, dass in Ostsibirien die linksradikalen Kräfte (Bolschewiki, Menschewiki-Internationalisten, linke Sozialrevolutionäre, Anarchisten) sehr eng zusammenarbeiteten und dass sich in dieser Region die Bolschewiki verstärkt den marginalisierten Gruppen zuwendeten: Anarchisten, Verbannten, inhaftierten oder freigelassenen Kri-

[16] K. L. Zacharova: *Okružnoe bjuro Sovetov rabočich, soldatskich i krest'janskich deputatov Vostočnoj Sibiri*, in: *Gumanitarnjye nauki v Sibiri*, Nr. 4 (2016), S. 114-118.

[17] A. V. Petrov*: Pervye partijnye vybory v Irkutskoj gorodskoj dume*, in: *Vestnik Jugorskogo gosudarstvennogo universiteta,* Jg. 24 (2012), Nr. 1, S. 28-32. [Ihr volkstümlicher Name „Kadetten" leitet sich von der Abkürzung „KD" ab, die für Konstitutionelle Demokraten steht. Während der Revolution von 1917 gehörten sie zu den gemäßigten Kräften, verloren jedoch an Einfluss zugunsten radikalerer Gruppen wie den Bolschewiki. Nach der Oktoberrevolution wurden sie als Vertreter der alten Ordnung verfolgt und ihre Partei aufgelöst. (*Anm. d. Red.*)]

minellen, Kriegsgefangenen der Mittelmächte aus den zahlreichen Gefangenenlagern sowie Parteimitgliedern, die erst nach Februar eingetreten waren.[18] Im Fernen Osten kamen häufig chinesische Arbeitsmigranten dazu.

Die Radikalisierung der Sowjets speiste sich aus unterschiedlichen Quellen. In Tscheremchowo wurde der Anarchosyndikalist Alexei Bujskich (? – nach 1922) zum Anführer der Bergarbeiter. Der dortige Sowjet wurde von Anarchisten dominiert und forderte die Sozialisierung der Gruben. Bujskich führte auch die dortigen betrieblichen bewaffneten Strukturen, die Rote Garde, die unter dem Befehl des Sowjets stand, an.[19] In Krasnojarsk begannen die dortigen Bolschewiki, sich von den Menschewiki abzukapseln und damit den Druck auch auf ihre Mitstreiter in anderen Regionen Sibiriens zu erhöhen. Nach Irkutsk wurden die erfahrenen Parteimitglieder Jakow Janson (Jēkabs Jansons) (1886-1938), Boris Schumjazki (1886-1938) und Nikolai Jakowlew (1886-1918) geschickt, welche die endgültige Spaltung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Russlands (SDAPR) forcierten. In Irkutsk selber sammelte Kalandarischwili, der sich nun offen als Anarcho-Kommunist bezeichnete, bewaffnete Anhänger um sich. Unter den Soldaten der Reserveregimenter stieg ebenfalls die Unzufriedenheit mit der Provisorischen Regierung in Petrograd, die den Krieg fortsetzte.

Im April 1917 wurde der 1. Kongress der Arbeiter-, Soldaten-, und Bauerndeputierten Ost-Sibiriens in Irkutsk abgehalten, an dem 132 Mandatsträger teilnahmen. Die Mehrheit hatten auch hier die gemäßigten Sozialisten: Partei der Sozialrevolutionäre (PSR) und Sozialdemokraten-Menschewiki. Noch im Sommer hatten sich die Irkutsker Bolschewiki nicht endgültig von den Menschewiki gelöst. Im Herbst eskalierte die Situation sichtbar. Im September riefen die Irkutsker Anarchisten zu einer Soldatenkundgebung auf, bei der die „Parteilose Union für die Gegenseitige Hilfe der Soldaten" gegründet wurde. Zum Vorsitzenden wurde der Anhänger Kropotkins, Ilja Gejzman (1879-1938), gewählt.[20] Die Organisation sprach sich für die Unterstützung

---

18 G. I. Chipchenov: *Pravda i „krivda" o krasnych otrjadach iz voenno-političeskoj istorii perioda „Pervoj Sovetskoj vlasti" v Vostočnoj Sibiri (1917-1918 gg.)*, in: *Izvestija Laboratorii drevnih technologij*, Jg. 17 (2017), Nr. 4, S. 154-175; hier: S. 162.

19 A. N. Bujskich: *Revoljucionnye očerki: iz vospominanij za 25 let*, Novonikolaevsk: Klič, 1922.

20 Dmitrij Rublëv: *Anarchist, diplomat, direktor archiva: žizn' i obščestvenno-političeskaja dejatel'nost' I.M. Gejcmana*, in: *Rossija XXI*, Nr. 3 (2023), S. 40-75.

des Kampfes zum „Schutz vor dem offiziellen [sic!] Deutschland“ und gegen die „innere Reaktion“ aus. Wenige Tage später kam es zur Meuterei der Soldaten, die zeitweilig den Kommandanten des Militärbezirkes, den Sozialrevolutionär Arkadi Krakowezki (1884-1937), festsetzten. Angeführt wurden die Soldaten vom Anarchisten Jefim Pereschogin, Infanterist eines der Reserveregimenter. Die Meuterei wurde von den Offiziersanwärtern niedergeschlagen. Pereschogin wurde als nicht zurechnungsfähig eingestuft und in eine geschlossene Psychiatrie eingewiesen. Seitdem betrachteten sich die Soldaten der Garnison und die „Junker“ als Feinde und versuchten die Entwaffnung der Gegenseite zu erzwingen.

Dass sich die Kräfteverhältnisse in den Sowjets auf verschiedenen Ebenen stark unterschieden, zeigten zwei fast parallel in Irkutsk stattfindende Kongresse. Der 2. Kongress der Sowjets der Arbeiter-, Soldaten- und Bauerndeputierten Ostsibiriens, der vom 11. (14.) bis zum 15. (18.) Oktober 1917 in Irkutsk tagte, sprach sich gegen die Machtübernahme durch die Sowjets und für die Unterstützung des gemäßigten Kreisbüros aus. Doch seine Arbeit wurde unterbrochen, als die Delegierten aus den anderen Teilen Sibiriens in der Stadt eintrafen und ein neuer Kongress auf breiterer Basis begann.

Der 1. Gesamtsibirische Kongress der Sowjets der Arbeiter-, Soldaten- und Bauerndeputierten, der vom 16. (19.) bis zum 23. Oktober (5. November) 1917 in Irkutsk zusammentraf, umfasste auch die Deputierten aus der bolschewistischen Hochburg Krasnojarsk. Dieser Kongress mit 200 (nach den anderen Angaben: 184) Delegierten unter dem Vorsitz des Bolschewiken Alexei Okulow (1880-1939) kritisierte das sozialrevolutionär-menschewistisches Kreisbüro für die Unterstützung der Provisorischen Regierung und wählte am letzten Tag, einen Tag vor dem Beginn des Oktober-Umsturzes in Petrograd, das Zentrale Exekutivkomitee der Sowjets Sibiriens (Zentrosibir).[21]

Zentrosibir repräsentierte 70 Sowjets zwischen Tjumen und Wladiwostok, die zusammen die Sibirische Sowjetrepublik bilden sollten. Anfang November initiierten die Bolschewiki und linke Sozialrevolutionäre die Neuwahl der Sowjets in Irkutsk und Umgebung. Es wurde nach Petrograder Vor-

[21] V. T. Agalakov: *Podvig Centrosibiri. Sbornik dokumentov,* Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe knižnoe izdatel’stvo, 1968, S. 40.

bild das Militärisch-Revolutionäre-Komitee (MRK) gegründet. Die Sowjets sollten zu den alleinigen Organen der Macht werden. Die Stadtduma und die Militärführung des Bezirkes gründeten ihrerseits das Komitee zum Schutz der Revolution. Beide Komitees beanspruchten die Kontrolle über die Verwaltungsorgane für sich.[22]

Der Versuch, die radikalisierten Regimenter zu entwaffnen und zu demobilisieren, gab das Fanal für ein bewaffnetes Kräftemessen. Vom 8. (21.) bis 17. (30.) Dezember fanden in Irkutsk Kämpfe statt zwischen den Anhängern von Zentrosibir, bestehend aus Roten Garden und Soldaten der Reserveregimenter, einerseits und Junkern und Kosaken andererseits. Mit über 300 Toten und ca. 700 Verletzten waren es die blutigsten Kämpfe während der Machtübername der Räte im Rahmen der Oktoberrevolution nach denen in Moskau. Kalandarischwili nahm daran mit einer aus der kaukasischen Diaspora heraus gegründeten sechsköpfigen Kavalleriedivision teil. Der inzwischen aus der Psychiatrie freigelassene Jefim Pereschogin nahm ebenfalls an den Kämpfen teil. Auch die Anarchisten aus Tscheremchowo eilten nach Irkutsk. Aus Krasnojarsk nahm unter anderem der dortige Anführer der Anarchisten Wladimir Kaminski (1889-?) mit einer anarchistischen Einheit der Roten Garde an den Kämpfen teil.[23]

Trotz zahlenmäßiger Überlegenheit konnten die Anhänger von Zentrosibir ihr Stabsgebäude nicht halten, es wurde eingenommen und die darin sich befindenden 150 Personen gefangen genommen. Nach neun Tagen wurde in der stark zerstörten Stadt ein Friedensabkommen zwischen dem MRK und den Anhängern von Kreisbüro und Stadtduma unterschrieben. Es sollte ein gemeinsames Gremium aus den Vertretern des Sowjets, der Stadtduma, der lokalen Selbstverwaltung (Semstwo) und der Gewerkschaften gegründet werden. Doch einen Tag später bekamen die Sowjets Unterstützung aus Krasnojarsk – eine Batterie 152mm-Geschütze. Daraufhin erklärten die

---

[22] V. T. Agalakov: *Sovety Sibiri (1917-1918),* Novosibirsk: Nauka, 1978, S. 39-40.

[23] Noch vor Jahresende hat das Exekutivkomittee der Krasnojarsker Sowjets den Arbeiter- und Soldatendeputierten Kaminski wegen Plünderungen in Irkutsk vor ein Tribunal gestellt. Über das Urteil ist nichts überliefert. Siehe: A. P. Dement'ev: *K voprosu o političeskich otnošenijach bol'ševikov i anarchistov v g. Krasnojarske v 1917-1918 gg.*, in: *Vestnik Krasnojarskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. V. P. Astaf'eva*, Jg. 18 (2011), Nr. 4, S. 254-249; hier: S. 258.

Sowjetdeputierten die Bedingungen des Friedensabkommens für unannehmbar und die Sowjets zu der einzigen legitimen Macht. Die Offiziersschulen wurden aufgelöst, der Rote Oktober hatte vorerst auch in Irkutsk gesiegt. Auf dem 2. Gesamtsibirischen Sowjet-Kongress im Februar 1918[24] wurden die Vollmachten von Zentrosibir bestätigt.[25]

Die erste Sowjetmacht

Kalandarischwili galt nun als Revolutionsheld der ersten Stunde. Während der ersten Periode der Räteherrschaft in Ostsibirien spielten die Anarchisten eine bedeutende Rolle im politischen und militärischen Apparat, auch wenn sie nie eine konsolidierte Fraktion bildeten. Das Zentrosibir beanspruchte für sich die Macht über riesige Gebiete. Doch das Exekutivkomitee, dessen Kompetenzen durch kein Statut oder normativen Akt festgelegt wurden, hatte kaum Macht über die Grenzen des Gouvernements Irkutsk hinaus. Es verfügte nicht einmal über einen eigenen Exekutivapparat, sondern sendete seine Dokumente an die Räteorganisationen vor Ort. Die örtlichen Sowjets sollten zweimal wöchentlich per Telegraph und zweimal monatlich schriftlich an Zentrosibir Rechenschaftsberichte schicken.[26]

Die Sowjetstrukturen existierten jedoch faktisch weder in den Kosakengebieten, noch in den von nationalen Minderheiten bewohnten Orten. Ende April 1917 stimmte der in Tschita abgehaltene Kongress der Transbaikalien-Kosaken der Aufhebung des Standes zu – was eine Einmaligkeit unter allen Kosakenregionen Russlands war. Der zweite Kongress im August wurde jedoch von Frontheimkehrern dominiert, die die Beschlüsse des April-Kongresses zurücknahmen und die Wiederherstellung der alten Ordnung for-

---

[24] Alle sieben Deputierten aus Tscheremchow waren Anarchisten. Außerdem wurden zwei Anarchisten als Mitglieder (Ilja Gejzman, P. W. Jerygin) und zwei als Kandidaten (Taube, Foma Grech) vom Zentrosibir in das Exekutivorgan gewählt. Siehe: Agalakov: *Podvig Zentrosibiri,* a. a. O. (vgl. Anm. 21), S. 79-80.

[25] Vgl. I. A. Voržev (red.): *Bor'ba za vlast' Sovetov v Irkutskoj gubernii (oktjabr' 1917 g. – ijul' 1918 g.): sbornik dokumentov,* Irkutsk: Irkutskoe knižnoe izdatel'stvo, 1957. S. 212-262; Agalakov: *Podvig Zentrosibiri,* a. a. O. (vgl. Anm. 21), S. 9, 107.

[26] V. V. Kostjuk: *Realizacija idei oblastnogo upravlenija v istorii Sovetskoj Sibiri 1917-1930 gg.*, in: *ScienceTime*, Nr. 6 (2015), S. 253-259; hier: S. 254.

derten.[27] Da die Kosaken über eigene Waffen und Pferde verfügten, stellten sie eine reale Bedrohung für die Sowjets dar.

In den vier Monaten, die Zentrosibir über reale Macht verfügte, wurden keine Versuche unternommen, eine neue Produktionsweise zu etablieren. Es wurden staatliche und kirchliche Ländereien enteignet und alle Schulden der Bauern wurden gestrichen. Die Landbevölkerung blieb jedoch unzufrieden – die neue Macht verlangte, Brot zu einem festen Preis abzugeben, der sechsmal unter dem Marktpreis lag, und verbot den freien Handel damit.[28] Die Nationalisierung der Banken, welche das Allrussische Zentrale Exekutivkomitee (WZIK), das oberste Organ der Sowjets, bereits im Dezember 1917 verordnete, wurde lediglich partiell umgesetzt – Zentrosibir entsandte in die verbliebenen privaten Banken Kommissare, ohne deren Unterschrift keine Transaktionen stattfinden konnten.[29] Eine Mobilisierung der Bauern für die Rote Armee wurde unter Zentrosibir kaum durchgeführt. Den von der Front zurückkehrenden Offizieren wurde ab dem 28. März 1918 die Einreise nach Ostsibirien ohne eine Genehmigung seitens der Sowjets untersagt.[30] Es kann auch nicht von einem „Roten Terror" gesprochen werden, wie in einigen anderen Teilen des ehemaligen Russischen Reiches – die Außerordentliche Kommission zur Bekämpfung von Konterrevolution, Spekulation und Sabotage (Tscheka) wurde erst am 21. April 1918 gegründet. Hinrichtungen von echten und vermeintlichen Konterrevolutionären hatten aber auch danach sporadischen und nicht, wie zum Beispiel an der Don oder auf der Krim, systematischen Charakter.[31] Auch die Zensur der Presse war noch nicht etabliert.

Das Zentrosibir fungierte sowohl als Legislative als auch als Regierung. Zwar wurde auf dem 2. Gesamtsibirischen Sowjetkongress im Februar 1918 ein Rat der Volkskommissare (Regierungskabinett) gewählt, in dem der oben erwähnte Anarchist Ilja Gejzman zeitweilig für die äußeren Angelegenheiten

---

27 Pavel Novikov: *Izmenivye motivy ljudej: Vostonaja Sibir' v Graždanskoj vojne*, in: *Vestnik Evrazii*, Jg. 19 (2002), Nr. 4, S. 104-127; hier: S. 107-108.

28 Ebd., S. 114.

29 V. P. Šacherov: *Osnovnye ėtapy nacionalizacii bankovskoj systemy v Irkustrkoj gubernii v 1917-1920 gg.*, in: *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Istorija*, Nr. 26 (2018), S. 62-72.

30 Novikov: *Izmenivye motivy ljudej*, a. a. O. (vgl. Anm. 27), S. 113-114.

31 Chipchenov: *Pravda i „krivda"*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 154-175.

zuständig war, aber schon bald wurde die Regierungsarbeit wieder vom Exekutivkomitee übernommen. Bis zu ihrer Auflösung am 2. Mai 1918 existierte noch formal die alte Stadtduma. Die neuen Organe der Räte waren noch im Entstehungsstadium.

Die Frage nach der Herstellung und Aufrechterhaltung des Gewaltmonopols blieb für das Zentrosibir während seiner gesamten kurzen Existenz aktuell. Nicht nur dass die Kräfte nicht reichten, die reale Kontrolle auf das ganze beanspruchte Gebiet auszuweiten, auch innerhalb der bewaffneten Kräfte gab es immer wieder Konflikte, die gewaltsam ausgetragen wurden. So standen Kalandarischwili und andere Anarchisten immer wieder auf dem Kriegsfuß mit der Miliz und der Kriminalfahndung, die an die Stelle der alten Polizei traten. Immer wieder wurde den Anarchisten vorgeworfen, willkürlich „Kontributionen" von der Bourgeoise zu erheben oder sich materielle Ressourcen anzueignen. Am 25. April 1918 besetzten die Anarchisten sogar die Räume des Kriminalfahndungsbüros, nachdem zwei Anarchisten am Tag zuvor angeblich bei einem Festnahmeversuch an einem Tatort erschossen wurden.[32] Gleichzeitig gründeten sich immer neue bewaffnete Einheiten, die häufig nach Parteizugehörigkeit zusammengesetzt waren. So gestattete Militärkommissar Stremberg am 11. März 1918 die Gründung einer „internationalen Infanteriekompanie" durch das Mitglied der „Föderation der anarchistischen Gruppen" Foma Grech.[33] Generell wurde die niedrige Disziplin fast aller bewaffneten Verbände beklagt. Die Organe der Sowjets waren keineswegs überall mit Sicherheitskräften vor Ort präsent. Selbstjustiz der Bevölkerung gegenüber Pferde- und Taschendieben war an der Tagesordnung und forderte nach Ansicht des Historikers Georgi Chipchenow mehr Todesopfer als politische Repressionen.[34]

Kalandarischwili befehligte eine Einheit mit dem pathetischen Namen „1. Irkutsker Kavallerie-Abteilung der Anarchisten-Kommunisten-Internationalisten". Für die politischen Prozesse in den Sowjets oder für anarchistische Programmdebatten schien sich Kalandarischwili nicht zu interessieren.

---

[32] Vgl. Pavel Novikov / Aleksandr Romanov: *Zagotovka žernva na sobstvennuju šeju: Prikluče-nija borcov za soventskuju vlast' v Sibire i na Dal'nem Vostoke*, in: *Rodina*, Nr. 2 (2011), S. 98-102; Chipchenov: *Pravda i „krivda"*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 165.

[33] Chipchenov: *Pravda i „krivda"*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 163.

[34] Ebd. S. 167.

Da die Irkutsker Sowjetmacht die Enteignung der besitzenden Klassen nicht konzentriert durchführte, haben die Anarchisten unter Kalandarischwili es als revolutionäre Aktion betrachtet, von ihnen immer neue Mittel gewaltsam zu erpressen. So haben sie mehrere Glücksspielrunden überfallen.[35]

Als die Abteilung im April an die Front gegen Semjonows Kosaken geschickt wurde, umfasste sie zwischen 600 und 700 Kämpfer. In den Monaten nach der Machtübernahme der Sowjets kam es immer wieder zu Beschwerden über die Anarchisten und ihre „Beschaffungsmaßnahmen". Für den Aufbau der eigenen bewaffneten Strukturen wurden immer wieder Pferde, Waffen und Textilien konfisziert. Dies wurde jedoch nicht besonders energisch bekämpft, zumal es der bolschewistischen Mehrheit von Zentrosibir an Kräften dafür fehlte. Es wurde nicht wählerisch in Bezug auf die Führungskräfte vorgegangen. Kalandarischwilis Kavallerie-Abteilung bestand aus drei Eskadronen, von denen eine von Ansor Karajew (?-1918) befehligt wurde.

Der ossetische Berufskriminelle Karajew war schon einmal in eine politische Affäre verwickelt. Als 1911 im so genannten „Beilis-Prozess" von den zaristischen Behörden versucht wurde, die antisemitische Ritualmordthese zu belegen, bot sich Karajew den oppositionellen und revolutionären Kräften als Informationsbeschaffer und Provokateur an, doch stieß er dabei auf Misstrauen. Sein zweifelhaftes Hilfsangebot wurde abgelehnt, dennoch führte er sich in Irkutsk als überzeugter Anarchist und verdienter Revolutionsheld auf.[36]

Während zum Beispiel in Krasnojarsk die Bolschewiki bereits Ende 1917 gegen die bewaffneten anarchistischen Gruppen vorgingen – wobei Anarchosyndikalisten weiterhin unbehelligt agieren durften[37] –, lief in

---

35 G. I. Chipchenov: *Geroj dolžen byt' odin? F. Lavrov I N. Kaladanrišvili,* in: *Izvestija laboratorii drevnich technologij,* Jg. 14 (2018), Nr. 3, S. 150-167; hier: S. 153.

36 Vgl. A. A. Štyrbul: *Perežogin, Karaev, Lavrov i drugie: anarcho.-partizanšina v Sibiri v načal'nyj period graždanskoj vojny (vesna-leto 1918 g,)* in: „Atamnščina" *i „partizanščina" v graždanskoj vojne: ideologija, voennoe učastie, kadry. Sbornik statej i materialov,* Moskau: AIRO-XXI, 2015, S. 61-81; Chipchenov: *Pravda i „krivda",* a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 161.

37 A. P. Dement'ev: *K voprosu o političeskich otnošenijach bol'ševikov i anarchistov v g. Krasnojarske v 1917-1918 gg.*, in: *Vestnik Krasnojarskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. V. P. Astaf'eva*, Jg. 18 (2011), Nr. 4, S. 254-249.

Irkutsk die Zusammenarbeit von Bolschewiki, linken Sozialrevolutionären und Anarchisten bis zum Ende von Zentrosibir im Sommer 1918 intensiv weiter.

Anarchisten an der Front, in der Partisanenbewegung und im Untergrund

In den Kosakengebieten entlang der Grenze bildeten sich Hochburgen bewaffneter Sowjetgegner. Die Abschaffung der Stände nahm den Kosaken auch das Recht, Waffen zu tragen, und brachte deren traditionelle Selbstverwaltungsstrukturen ins Wanken. Ende 1917 führte Jessaul[38] Grigori Semjonow (1890-1946) die Kosaken Transbaikaliens in den Kampf gegen die Irkutsker Räte. Im März 1918 erhoben sich die Amur-Kosaken bei Blagoweschtschensk unter Iwan Gamow (1885-1969), bald darauf folgten auch die Ussuri-Kosaken, angeführt von Unterjessaul Iwan Kalmykow (1890-1920), die Chabarowsk gefährdeten.

Im April wurde Kalandarischwilis Irkutsker Kavallerie-Abteilung nach Osten gegen die Transbaikalien-Kosaken geschickt. Sie kämpften zwischen dem Fluss Onon und der Station Borsja. Nachdem sie dem Gegner erhebliche Verluste zufügten, überfielen die Anarchisten den Dazan (buddhistischer Tempelkomplex) beim Dorf Zugol.[39] Der Vorsitzende des Militärisch-Revolutionären Stabes Transbaikaliens, Dmitri Schilow (1893-1952), war mit der Disziplin von Kalandarischwilis Einheit äußerst unzufrieden. Im Juni wurden sie wieder nach Irkutsk abberufen, wo sich die Lage verschärfte.[40]

Zu Ungunsten der Sowjets änderte sich die Lage ab Mai 1918, nachdem die Tschechoslowakische Legion[41], die sich auf dem Weg zu den Häfen des

---

[38] Dienstgrad in den Kosakeneinheiten der Zarenarmee, entspricht dem Rittmeister in der Kavallerie und dem Hauptmann bei Infanterie und Artillerie.

[39] Teplajkov: *K portretu Nestora Kalandarišvili,* a. a. O. (vgl. Anm. 13), S. 42.

[40] Chipchenov: *Geroj dolžen byt' odin?* , a. a. O. (vgl. Anm. 35), S. 155-156.

[41] Tschechoslowakische Legionen waren militärische Freiwilligenverbände, die überwiegend aus den kriegsgefangenen Angehörigen der K.u.K.-Armee gebildet wurden. Sie kämpften auf der Seite der Entente für die Unabhängigkeit der Habsburger Monarchie. Nachdem Sowjetrussland aus dem Ersten Weltkrieg ausschied, hatte die Legion in Russland den Status eines Teils der französischen Armee bekommen. Vereinbart wurde die Ausreise über Fernost, doch unterwegs kam es zum Streit über das Mitführen von Waffen.

Fernen Ostens befand, eine bewaffnete Konfrontation mit der bolschewistischen Regierung begann und die transsibirische Eisenbahn nach und nach unter ihre Kontrolle brachte. Zentrosibir wurde vom europäischen Kernland abgeschnitten, und an der Wolga, am Ural und in Sibirien bildeten sich reguläre Streitkräfte der „Weißen". Im Juni wurde in Nowo-Nikolajewsk (heute Nowosibirsk) die West-Sibirische Freiwilligenarmee (später zur Sibirischen Armee umbenannt) gegründet, welche die Sowjets bekämpfte. Trotz zahlenmäßiger Überlegenheit verloren die unerfahrenen und schlecht ausgebildeten Truppen der Roten Armee den Kampf gegen die Berufsmilitärs der Gegenseite.

Am 13. und 14. Juni 1918 konnte Zentrosibir noch den Aufstand der verbliebenen Junker und Offiziere in Irkutsk niederschlagen. Doch gegen die tschechoslowakischen Legionäre und die Weiße sibirische Armee gelang es den Roten nicht, eine effektive Verteidigung zu organisieren. Am 11. Juli gab Zentrosibir Irkutsk kampflos auf und zog nach Werchneudinsk (heute Ulan-Ude), das am 20. August ebenfalls fiel. Nachdem zwei Eskadronen von Kalandarischwilis Abteilung unter dem jeweiligen Kommando der beiden Anarchisten Alexander Koschan (?-?) und Ansor Karajew nach Nischneudinsk entsandt wurden, blieb er selber mit einer Eskadron bis zuletzt in der Stadt und versuchte noch, Kämpfer und Pferde für den Nachschub zu beschaffen. Die zeitweilig gehegten Pläne, Irkutsk niederzubrennen, wurden auf Druck der Bolschewiki verworfen. Im letzten Moment stürmten die Anarchisten das Gefängnis, überwanden den Widerstand der restlichen Milizionäre und ließen ca. 500 Gefangene frei.[42] Karajew trennte sich in diesen Tagen mit seiner Eskadron endgültig von Kalandarischwili, später lief er mit der Eskadronskasse zu Semjonows Kosaken über.[43]

Nach dem Fall von Irkutsk wurde Kalandarischwilis Abteilung an die südlichen Ufer des Baikalsees geschickt, wo sie im Juli zusammen mit dem, hauptsächlich aus ehemaligen ungarischen Kriegsgefangenen bestehenden, 1. Omsker Infanteriebataillon unter dem Kommando des linken Sozialrevolutionärs Feodosij Lawrow (1891 oder 1894-1918) den linken Flügel der Roten Positionen bei Kutluk und Sljudjanka bildete. Unter bis heute nicht

---

[42] Chipchenov: *Pravda i „krivda"*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 158-159.

[43] V. E. Koževin: *Legendarny pratizan Sibiri: N. A. Kalandarišvili. 2 dopoln. Izd,* Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe knižnoe izdatel'stvo, 1971, S. 36.

geklärten Umständen verließen beide Einheiten ihre Position. An der Front blieb lediglich eine anarchistische Eskadron unter dem Kommando von G. Roschko. Damit endete vorerst das Wirken Kalandarischwilis im Rahmen der vereinigten sowjetischen Kräfte. Die Kontakte zu Koschan und Karajew sowie zu Roschko, der einen Monat später bei der Station Posolskaja zusammen mit anderen umzingelten roten Einheiten sich nach Osten Richtung des Chamar-Daban Gebirges durchschlug, gingen verloren. Die Einheiten Lawrows und Kalandarischwilis wurden als unzuverlässige ins Hinterland verlegt – Richtung Troizkosawsk (heute Kjachta). Unterwegs entflammte zwischen Lawrow und Kalandarischwili ein Konflikt. Zunächst entwaffneten die Anarchisten den Kommandanten von Sljudjanka und zeitweiligen Kommandeur der Truppen des Irkutsker Wehrkreises, den Bolschewiken Martemjan Rjutin (1890-1937), um Transportmittel zu bekommen. Dann begannen die ungarischen Kämpfer von Lawrow, freies Geleit nach China zu verlangen, und waren bereit, dafür Waffen und Ausrüstung abzugeben, doch die örtlichen Sowjets weigerten sich, sie zu der Grenze durchzulassen. Bei Seleginsk am Fluss Selenga begann der Streit um die Transportmittel zwischen Lawrow und Kalandarischwili. Die Front der Roten befand sich bereits in der Auflösung.

Am 26. August 1918 raubte der Anarchist Jefim Pereschogin die Staatsbank von Tschita aus, anscheinend in der Hoffnung, sich mit den Resten der Finanzen von Zentrosibir retten zu können – am 13. September fiel er in einem Schusswechsel in Blagoweschtschensk.[44] Am 28. August meuterten die ungarischen „Internationalisten“ in Troizkosawsk. Sie verlangten, die Kämpfe einzustellen und sie nach China zu entlassen. Am selben Tag erklärte das Zentrosibir auf der Station Urulga seine Auflösung und den Übergang zum Untergrundkampf. Lawrow floh, wurde von Kalandarischwili, der immer mehr versprenge Gruppen der Roten in seine Einheit aufnahm, inklusive der wenigen kampfbereiten Ungarn, gefangen genommen und unter bis heute nicht geklärten Umständen als „Verräter“ erschossen.[45]

---

[44] Vgl. Chipchenov: *Pravda i „krivda“,* a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 162; A. N. Tepljakov: *Krasnye partizany na Vostoke Rossii 1918-1922: deviacii, anarchija i terror,* Moskau: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023.

[45] Chipchenov: *Geroj dolžen byt' odin?,* a. a. O. (vgl. Anm. 34), S. 164.

Kalandarischwilis Einheit brach bereits am 17. August aus Troizkosawsk über das Dorf Ust-Kjachta Richtung Tunka-Ta auf. Von dort wollten die nun als Partisanen agierenden Roten sich in die Äußere Mongolei durchschlagen. Kurzfristig wuchs die Einheit auf 1.000-1.500 Menschen an, doch Teile der Partisanen fürchteten sich vor dem langen Weg durch das Sajangebirge und spalteten sich ab. Ein Teil marschierte Richtung Irkutsk und wurde von den Weißen aufgerieben, ein anderer ergab sich im Oktober in der Nähe von Tscheremchowo.[46]

Der erste Versuch, die Sowjetmacht in Sibirien und im Fernen Osten zu etablieren, war gescheitert. Die japanischen und britischen Truppen landeten bereits am 5. April in Wladiwostok, offiziell zum Schutz ihrer Bürger. Dortige Sowjets mussten machtlos zusehen, wie ihre Gegner offen unterstützt wurden. Am 29. Juni 1918 wurde die Sowjetmacht in Wladiwostok gestürzt. Die Entente und Japan konnten jetzt die Weiße Armee mit Kriegsgütern versorgen. Ab September fanden keine Kämpfe mehr zwischen den regulären Truppen in der Region statt. Ab November befanden sich die Gebiete zwischen Ural und Pazifik unter der Herrschaft des Obersten Regenten Russlands, Admiral Alexander Koltschak (1874-1920), aber östlich von Baikal regierten die Kosakenanführer faktisch als unabhängige Warlords.[47]

Partisanenkampf und Rückkehr der Sowjets

Der lange Marsch von Kalandarischwilis Einheit durch die Grenzgebiete und die Mongolei war äußerst beschwerlich. Die Versorgung wurde über längere Strecken durch Plünderungen bei Kosaken und Eingeborenen gewährleistet. Die ideologischen Unterschiede zwischen verschiedenen revolutionären Fraktionen traten hinter der Notwendigkeit zurück, unter widrigen Umständen zu überleben. Welche Rolle der Anarchismus noch spielte, lässt sich schwer sagen. Zumindest gehörten zu den wichtigsten Köpfen, die auch häufiger dem als „Ded“ („Großvater“) bezeichneten Kalandarischwili wider-

[46] Tepljakov: *K portretu,* a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 44.

[47] Jamie Bisher: *White Terror: Cossack Warlords of the Trans-Siberian,* London: Routledge, 2005, S. 94-96.

sprachen, der Anarchokommunist Dmitri Tretjakow (1886-1919) und seine Ehefrau Anastasija Pawlowa Tretjakowa (Cholodowa) (1898-?), die zeitweilig für die Sappeur-Abteilung zuständig war.[48] Nachdem die stark geschrumpfte Einheit wieder in die Nähe von Tscheremchowo kam und im Gefecht beim Dorf Inga 100 Kämpfer als Gefangene verlor, löste „Ded" am 26. November die nur noch aus 70 Menschen bestehende Gruppe auf. Jedes Mitglied bekam 9.000 alte Zarenrubel, was zu der Zeit als härteste Währung galt.[49]

Kalandarischwili ließ sich unter falscher Identität an der Station Inokentjewskaja nieder, wo er ein Haus erwarb. Zum Untergrund in Irkutsk pflegte er nur minimale Kontakte. Während in der Stadt Gerüchte über eine große Partisanenarmee des „Deds" kursierten, konnte er bis Frühling 1919 lediglich sieben Mitstreiter um sich scharen. Seit April, so die offizielle sowjetische Version, war Kalandarischwili wieder als Partisan aktiv. Unklar bleibt seine Rolle beim Versuch, die Gefängnisrevolte in der Aleksandrowski-Festung am 13. September 1919 zu unterstützten. Bekannt ist, dass er sich im selben Monat nach einer erneuten Niederlage in der Taiga in das Angara-Gebiet zurückzog. Doch die Weißen Streitkräfte Koltschaks befanden sich bereits auf dem Rückzug.

Die Partisanenbewegung begann schnell zu wachsen, wobei die verschiedenen Kommandeure sich keineswegs immer als Bolschewiki definierten und sich auch nicht immer untereinander verstanden. Kalandarischwili stand Ende 1919 einer neuen Partisaneneinheit mit ca. 2.000 Kämpfern vor.[50] Auch wenn es keine rein anarchistische Einheit war, spielten Anarchisten darin eine wichtige Rolle – so war der ehemaliger Pazifist und zukünftige Mitbegründer der Strömung der „Anarcho-Biokosmisten"[51], der Dichter Alexander Jaroslawski (1896-1930), für die Kultur- und Bildungsarbeit zuständig

---

48 Koževin: *Legendarny pratizan Sibiri,* a. a. O. (vgl. Anm. 43), S. 64.

49 Tepljakov: *K portretu,* a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 45.

50 Ebd., S. 45.

51 Der Biokosmismus war eine von den Lehren Nikolai Fjodorows (1829-1903) beeinflusste anarchistische Strömung, die davon ausging, dass die befreite Menschheit unsterblich sei und die Fähigkeit besitze, das Universum zu gestalten und die Zeit zu beherrschen. Vgl. Michael Hagemeister: *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München: Sagner, 1989; *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts,* hrsg. von Boris Groys, Michael Hagemeister unter Mitarbeit von Anne von der Heiden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

und verlegte seine Werke, wie zum Beispiel den Gedichtband *Blut und Freude,* in der Felddruckerei.[52]

Die zurückkehrenden Bolschewiki waren geteilter Meinung, wie man mit Kalandarischwili verfahren sollte. Einige verlangten, ihn zu entwaffnen, da er eigenmächtig und willkürlich „Kontributionen" verlangte und Enteignungen durchführte.[53] Doch einige örtliche Sowjets von Werchnolensk verwiesen auf die Bedeutung der Partisanen von „Ded", zudem bekam Kalandarischwili Unterstützung durch den Bolschewiken Boris Schumjatzki, dem ehemaligen Vorsitzenden von Zentrosibir.

Dass die Partisanenkräfte östlich des Baikal dringend gebraucht wurden, hatte nicht zuletzt mit dem Wirken eines anderen Anarchisten zu tun – dem Partisanenführer Jakow Trjapizyn. Im März 1920 besetzte seine Einheit die Hafenstadt Nikolajewsk am Amur. Die dort stationierten japanischen Truppen schlossen mit den Partisanen erst ein Abkommen, überfielen diese dann aber am 12. März. Trjapizyns Partisanen konnten sich jedoch im mehrtägigen Kampf durchsetzen. Sie massakrierten nicht nur die japanischen Gefangenen samt der Familie des kaiserlichen Konsuls, sondern errichteten in der Stadt ein eigenes repressives Regime und brannten bei ihrem Abzug Ende Mai die Stadt, in der die Sowjetmacht kaum Anhänger hatte und viele „weiße" Flüchtlinge auf die Ausreise per Schiff warteten, komplett nieder. Die Bolschewiki distanzierten sich eilig von Trjapizyn – der bis dahin viele Unterstützer in ihren Reihen hatte. Seine Einheit wurde im Juli von der Sowjet-Miliz entwaffnet und er selber zusammen mit seiner schwangeren Gefährtin Nina Lebedjewa (Kijaschko) (1895?-1920), der Kommissarin der Partisanentruppe, und seinem Stab (insgesamt 35 Menschen)

---

[52] Zum Beispiel: Aleksandr Jaroslavskij: *Krov' i radost'*, Irkutsk: Izdatel'stvo Kul'turno-prosvetitel'skogo otdela pri otrjade Kalandarišvili, 1920. Jaroslawski reiste 1926 nach Deutschland aus, kehrte jedoch bald in die UdSSR zurück. Im Mai 1928 wurde er inhaftiert. Alexander Solschenizyn beschreibt ihn im *Archipel GULAG* als einen verdeckten Informanten des sowjetischen Geheimdienstes: „Der eben eingelieferte Dichter A. Jaroslawski näherte sich dem Gruppenführer und flüsterte ihm was ins Ohr. Darauf der Gruppenführer, um dem Spitzel das Handwerk zu legen, laut und mit eiskalter militärischer Stimme: ‚Ein *Geheimer* bist du *gewesen!*'" (in: Alexander Solschenizyn: *Der Archipel GULAG.* Folgeband: *Arbeit und Ausrottung. Seeele und Stacheldraht,* Bern: Scherz, 1974, S. 46; kursiv im Original). Später wurde Jaroslawski für einen Fluchtversuch zum Tode verurteilt.

[53] Ebd., S. 47.

erschossen.[54] Doch der Schaden ließ sich nicht mehr rückgängig machen – Japan entsandte immer mehr Truppen nach Fernost und hauchte der bereits geschlagenen Weißen Bewegung neuen Atem ein. Einen konventionellen Krieg mit Japan wollte die Führung Sowjetrusslands um jeden Preis vermeiden. Den Kampf gegen die Weißen sollten die formell unabhängigen Kräfte der Partisanen und die als Pufferstaat gegründete Fernöstliche Republik führen.[55] Kalandarischwilis Einheit wurde im März 1920 nach Transbaikalien verlegt und kämpfte dort erneut gegen Semjonows Kosaken. Diese verteidigten mit japanischer Unterstützung die Stadt Tschita. Im Gefecht bei Gongot zog er sich zwei Verletzungen zu.[56] Nach der Genesung wurde er im September mit dem Personenschutz der chinesischen Delegation in Moskau beauftragt. Angeblich bekam er dort eine Audienz bei Lenin.[57]

Im Oktober 1920 kehrte Kalandarischwili an die Front zurück und nahm an der Erstürmung von Tschita teil. Beim Marsch durch Transbaikalien häuften sich erneut Fälle von Plünderungen gegen die burjatische Bevölkerung. Den Partisanen wurden etliche Fälle von sexueller Gewalt und willkürlichen Hinrichtungen zur Last gelegt.[58] Ab Herbst 1920 machte sich auch die

---

[54] Wie die Entscheidung zustande kam, ist nicht vollständig geklärt, es gab anscheinend schwere Differenzen zwischen den verschiedenen Partisanenführern quer zu den Parteigrenzen. Iwan Andrejew (1884-1933), der Trjapizyn hinrichten ließ, floh später nach Japan, was für viele Kontroversen unter den Forschern bis heute sorgt. Vgl. A. N. Fufygin: *Jakov Trjapicyn i Ivan Andreev: žertva i palač?,* in: *Vestnik Sachalinskogo muzeja*, Nr. 8 (2001), S. 161-181; G. G. Lëvkin: *Istrorija ne terpit vercholjadstva,* in: *Vestnik Sachalinskgo universiteta*, Nr. 8 (2001), S. 161-181; Ė. T. Bodareva*: Ne bog, ne car' i ne geroj. Ja.I. Trjapicyn – „anarchist-individualist",* in: *Rossija I ATR*, Nr. 1 (2002), S. 154-158.

[55] In der sowjetischen Historiographie blieb Trjapizyns Rolle umstritten, einige Parteikader verteidigten ihn, andere sahen in ihm einen Verbrecher. Vgl. D. S. Byzin (Bič): *O partizansko-povstančeskom* dviženii *v nizovjah r. Amura, 1919-1920 gg.,* in: *Revoljucija na Dal'nem Vostoke*, Nr. 1 (1923), S. 7-63; S. Seryšev: *Vooružennyja bor'ba za vlast' Sovetov na Dal'nem Vostoke,* in: *Revoljucija na Dal'nem Vostoke*, Nr. 1 (1923), S. 67-128; L. I. Belikova: *Bor'ba protiv japonskich interventoc v Nižnem Priamur'e (janvar'-mart 1920 g.),* in: *Imperialističeskaja intervencija na sovetskom Dal'nem Vostoke*, Vladivostok: Izdatel'stvo Dal'nevostočnogo univ., 1988, S. 26-35.

[56] M. Sripnjak: *Bronepoezd „Kommunist"*, in: *Gudok,* 08.01.1967, S. 2.

[57] *Tepljakov: K portretu,* a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 46.

[58] A. G. Teplajkov: *„Sotni devušek stali ženščinami …" Massovoe seksual'noe nasilie so storony partizan Sibiri I Dal'nego Vostoka (1918-1920 gg.)*, in: *Gosudarstovo, obščestvo, cerkov' v istorii Rossii XX-XXI vv. Materialy XVI Meždun. nauč. Konferenzii (g. Ivanovo, 4-6. Aprelja 2017 g.):* v 2 č. Č. 2, Ivanovo: Ivanovskij gos. Universitet, 2017, S. 448-452.

Enttäuschung der bäuerlichen Bevölkerung um Irkutsk über die neuen Machthaber bemerkbar, es kam zu Aufständen in den Dörfern, die von ehemaligen Partisanen mit Waffengewalt niedergeschlagen wurden.[59]

Unter der bolschewistischen Führung hatte Kalandarischwili sowohl Gegner als auch Beschützer. Alle Versuche, ihn vor Gericht zu stellen, schlugen fehl. 1921 wurde er, inzwischen Kommandeur der Truppen der Fernöstlichen Republik im Jakutischen Gebiet, in die bolschewistische Partei aufgenommen, dabei wurde ihm die Mitgliedschaft ab 1917 angerechnet. Im Oktober 1921 wurde er mit dem Roten-Banner-Orden ausgezeichnet. Im Auftrag von Boris Schumjazki sollte Kalandarischwili aus der Nordmandschurei im Amur-Gebiet geflohene koreanische Partisanen für einen neuen Feldzug nach Korea vorbereiten. Unter den Exilanten kam es immer wieder zu bewaffneten Fraktionskonflikten, an denen sich auch Kalandarischwili beteiligte. Doch das Oberhaupt der Fernöstlichen Republik, Alexander Krasnoschtschokow (1880-1937), sah in dem Vorhaben ein gefährliches Abenteuer und setzte bei Lenin die Einstellung der Vorbereitungen durch.[60]

Kalandarischwili, der seine Laufbahn als Kämpfer beim Aufstand in Georgien begonnen hatte, fand sein Ende als Unterdrücker von Aufständen. Im September 1921 erhoben sich die Jakuten gegen die Verordnungen der Bolschewiki. Die Aufständischen nahmen Kontakt zu den im Exil lebenden Weißen auf und waren im Gegenzug für die Zusicherung von Autonomie und militärischer Unterstützung zur Anerkennung der Autorität der Weißen Regierung in Wladiwostok bereit. Im Januar 1922 rückte Kalandarischwili mit 300 Mann gegen die Aufständischen vor. Am 6. März desselben Jahres geriet die Einheit 33 Kilometer vor Jakutsk in einen Hinterhalt und verlor 47 Kämpfer, unter denen sich auch Kalandarischwili befand. Er wurde mit militärischen Ehren in Jakutsk beigesetzt. Das Kommando übernahm der lettische Kommunist Karl Bajkalow (Kārlis Nekunde; 1886-1950), den Kalandarischwili noch aus den Kämpfen bei Irkutsk 1920 kannte. Über das militärische Können seines Vorgängers hatte Bajkalow keine hohe Meinung. Dem Aufstand setzte sein einstiger Mitstreiter, der aus Lettgallen stammende, ehemalige Anarchokommunist und rote Kommandeur Iwan

---

59 Novikov: *Izmenivye motivy ljudej,* a. a. O. (vgl. Anm. 27), S. 125.
60 Tepljakov: *K portretu,* a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 45-51.

Strod (Jānis Strods; 1894–1937) ein Ende, indem er die zur Unterstützung über das Meer gekommenen Weißen in der Taiga festsetzte.[61]

Postumer Ruhm und Bedeutung für die Anarchismusforschung

Kalandarischwili wurde nach seinem Tod in den Kanon der sowjetischen Propaganda aufgenommen. Der Kult um ihn, der vor allem ab der Tauwetterzeit aufkam, war eher regional beschränkt (Ostsibirien und Georgien), aus seiner anarchistischen Vergangenheit wurde zwar kein Geheimnis gemacht, sie wurde jedoch nicht detailliert thematisiert. In Jakutsk und der Siedlung Kyren (Burjatien) wurden für ihn Denkmale aufgestellt, in 16 Ortschaften existierten am Ende der Sowjetunion nach ihm benannte Straßen, dazu kamen zwei Berge, die seinen Namen auch heute noch tragen. 1974 kam ein in der georgischen Sowjetrepublik gedrehter Film „Sibirischer Großvater" auf die Leinwand. Wenig schmeichelhafte Äußerungen von namhaften Bolschewiki über ihn wurden aus ihren veröffentlichten Erinnerungen teilweise von der Zensur entfernt.

Nach dem Ende der Sowjetunion haben Anarchisten wie Igor Podschiwalow zwar seine Bedeutung betont, sie versuchten jedoch den „guten", anarchistischen Nestor Kalandarischwili dem späteren „schlechten", bolschewistischen entgegenzustellen. Die akademische und regionale Forschung brachte vor allem immer neue Belege für die kriminellen Aktivitäten des Revolutionshelden ans Tageslicht.

Nestor Kalandarischwilis Biographie zeigt, dass das Bild von „Kriminellen, die unter den ideologischen Flaggen der Anarchie agierten", nicht einfach ein von der sowjetischen Propaganda gezeichnetes Schreckensbild ohne Anhaltspunkte in der Realität ist. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Nestor Machno, der sich ernsthaft um den Aufbau von zivilen Strukturen Gedanken machte, in der sowjetischen Historiographie vor allem als Musterbild eines Banditen galt, während sein Namensvetter aus

---

61 Vgl. J. Ja. Strod: *V tajge,* Moskau-Leningrad: Molodaja gvardija, 1928; Leonid Jusefovič: *Zimnjaja doroga. General A.N. Pepeljaev i anarchist I.Ja. Strod v Jakutii. 1922-1923 gg.,* Moskau: AST, 2017, S. 36-37.

Sibirien den Ruf eines seine anfänglichen Fehler überwindenden Klassenkämpfers genoss.

Es ist kaum überliefert, was sich Nestor Kalandarischwili unter einer anarchistischen Gesellschaft vorstellte. Zwar mangelte es ihm lebenslang nicht an Gelegenheiten, sich darüber mit anderen Anarchisten, Sozialisten und Kommunisten auseinanderzusetzen, aber seine Priorität war deutlich anderer Natur. Er sah sich als Kämpfer für die Unterdrückten, denen die materiellen Güter der Unterdrücker stets zustanden. Die Art und Weise, wie diese Güter produktiv vermehrt werden könnten, schien nicht zu seinen Interessen zu gehören. Wie die Geschichte anderer zeitweiliger Erfolge der Anarchisten während der Russischen Revolution ist auch die Geschichte von Kalandarischwili keine Geschichte einer herrschaftslosen Ordnung, sondern eine Geschichte der bewaffneten Herrschaft der Anarchisten.

***

Literatur

- Agalakov, V. T.: *Podvig Centrosibiri. Sbornik dokumentov,* Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe knižnoe izdatel'stvo, 1968.
- Agalakov, V.T.: *Sovety Sibiri (1917-1918),* Novosibirsk: Nauka, 1978.
- *Anarchismus und Russische Revolution*, hrsg. von Philippe Kellermann, Berlin: Karl Dietz Verlag, 2017.
- Belikova, L. I.: *Bor'ba protiv japonskich interventoc v Nižnem Priamur'e (janvar'-mart 1920 g.)*, in: *Imperialističeskaja intervencija na sovetskom Dal'nem Vostoke*, Vladivostok: Izdatel'stvo Dal'nevostočnogo universtiteta, 1988, S. 26-35.
- Bisher, Jamie: *White Terror: Cossack Warlords of the Trans – Siberian*, London: Routledge, 2005.
- Bodareva, Ė. T.: *Ne bog, ne car' i ne geroj. Ja.I. Trjapicyn – „anarchist-individualist",* in: *Rossija I ATR*, Nr. 1 (2002), S. 154-158.
- Bujskich, A. N.: *Revoljucionnye očerki: iz vospominanij za 25 let,* Novonikolaevsk: Klič, 1922.
- Byzin (Bič), D. S.: *O partizansko-povstančeskom* dviženii *v nizovjah r. Amura, 1919-1920 gg.,* in: *Revoljucija na Dal'nem Vostoke*, Nr. 1 (1923), S. 7-63.

- Cercevadze, M. V.: *Krest'janskoe revoljucionnoe dviženie v Gurii v 1905*, in: *Voprosy istorii*, Nr. 12 (1955), S. 87-95.
- Čerkezov, V. N.: *Predteči Internationala. Doktriny marksizma,* Petrograd, Moskau: Golos Truda, 1919.
- Chipchenov, G. I.: *Pravda i „krivda" o krasnych otrjadach iz voenno-političeskoj istorii perioda „Pervoj Sovetskoj vlasti" v Vostočnoj Sibiri (1917-1918 gg.),* in: *Izvestija Laboratorii drevnih technologij*, Jg. 17 (2017), Nr. 4, S. 154-175.
- Chipchenov, G. I.: *Geroj dolžen byt' odin? F. Lavrov I N. Kaladanrišvili*, in: *Izvestija laboratorii drevnich technologij*, Jg. 14 (2018), Nr. 3, S. 150-167.
- Dement'ev, A. P.: *K voprosu o političeskich otnošenijach bol'ševikov i anarchistov v g. Krasnojarske v 1917-1918 gg.*, in: *Vestnik Krasnojarskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. V. P. Astaf'eva*, Jg. 18, Nr. 4 (2011), S. 254-249.
- Fufygin, A. N.: *Jakov Trjapicyn i Ivan Andreev: žertva i palač?,* in: *Vestnik Sachalinskogo muzeja*, Nr. 8 (2001), S. 161-181.
- Gončarov, Ju. I.: *„Zloj genij" komandarma Rogova,* in: *XI Mežregional'nye istoriko-archivnye „Guljaevskie čtenija",* Vyp. 5, Barnaul, (2020), S. 1-20.
- Gutman, Anatoly: *The Destruction of Nikolaevsk-on-Amur: An Episode in the Russian Civil War in the Far East, 1920*, Fairbanks: Limestone Press, 1993.
- Hagemeister, Michael: *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung,* München: Sagner, 1989.
- Ivanov, A. A.: *Opposicionnoe dviženie v Irkutske v 1906-1914 gg.: nekotorye problemy razvitija*, in: *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija Istorija*, Nr. 21 (2017), S. 101-110.
- Jaroslavskij, Aleksandr: *Krov' i radost'*, Irkutsk: Izdatel'stvo Kul'turno-prosvetitel'skogo otdela pri otrjade Kalandarišvili, 1920.
- Jones, Stephen F.: *Marxism and Peasant Revolt in the Russian Empire: The Case of the Gurian Republic*, in: *Slavonic and East European Review*, Jg. 67 (1989), Nr. 3, S. 403-434.
- Jones, Stephen F.: *Socialism in Georgian Colors: The European Road to Social Democracy, 1883-1917*, Cambridge: Harvard University Press, 2005.

- Jusefovič, Leonid: *Zimnjaja doroga. General A.N. Pepeljaev i anarchist I. Ja. Strod v Jakutii. 1922-1923 gg.,* Moskau: AST, 2017.
- Kostjuk, V. V.: *Realizacija idei oblastnogo upravlenija v istorii Sovetskoj Sibiri 1917-1930 gg.*, in: *ScienceTime*, Nr. 6 (2015), S. 253-259.
- Koževin, V. E.: *Legendarny pratizan Sibiri: N. A. Kalandarišvili. 2 dopoln. Izd,* Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe knižnoe izdatel'stvo, 1971.
- Lang, David Marshall: *A modern history of Soviet Georgia,* New York: Grove Press, 1962.
- Lee, Eric: *The Experiment: Georgia's Forgotten Revolution 1918-1921*, London: Zed Books, 2017.
- Lëvkin, G. G.: *Istrorija ne terpit vercholgjadstva,* in: *Vestnik Sachalinskgo universiteta*, Nr. 8 (2001), S. 161-181.
- *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts,* hrsg. von Boris Groys, Michael Hagemeister unter Mitarbeit von Anne von der Heiden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Novikov, Pavel: *Izmenivye motivy ljudej: Vostočnaja Sibir' v Graždanskoj vojne*, in: *Vestnik Evrazii*, Jg. 19 (2002), Nr. 4, S. 104-127.
- Novikov, Pavel / Romanov, Aleksandr: *Zagotovka žernva na sobstvennuju šeju: Priklučenija borcov za soventskuju vlast' v Sibire i na Dal'nem Vostoke*, in: *Rodina*, Nr. 2 (2011), S. 98-102.
- Pate, Alice K.: *Generational Conflict and the Gurian Republic in Georgia to 1905*, in: *The Soviet and Post-Soviet Review*, Jg. 32 (2005), Nr. 2/3, S. 255–268.
- Petrov, A. V.: *Pervye partijnye vybory v Irkutskoj gorodskoj dume*, in: *Vestnik Jugorskogo gosudarstvennogo universiteta,* Jg. 24 (2012), Nr. 1, S. 28-32.
- Podšivalov, Igor': *Anarchija v Sibirii,* Moskau: Common place, 2015.
- Ramus, Pierre: *Die Irrlehre und Wissenschaftslosigkeit des Marxismus. Volkstümlich bearbeitet nach dem Buch gleichen Namens unseres Geistesfreundes Pierre Ramus,* Wien, Berlin: Verlag Erkenntnis und Befreiung, 1920.
- Rjabov, Pëtr: *Myslitel'-anarchist Varlaam Čerkezov: „nauka čelovečnosti" protiv „nauki partii"*, in: *Libertarnaja mysl'*, Nr. 2 (2009), S. 27-38.
- Rublëv, Dmitrij: *Anarchist, diplomat, direktor archiva: žizn' i obščestvenno-političeskaja dejatel'nost' I.M. Gejcmana*, in: *Rossija XXI*, Nr. 3 (2023), S. 40-75.

- Šacherov, V. P.: *Osnovnye ėtapy nacionalizacii bankovskoj systemy v Irkustrkoj gubernii v 1917-1920 gg.,* in: *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Istorija*, Nr. 26 (2018), S. 62-72.
- Schepperle, Ilse: *Pierre Ramus: Marxismuskritik und Sozialismuskonzeption*, Wien: utzverlag, 1987.
- Seryšev, S.: *Vooružennyja bor'ba za vlast' Sovetov na Dal'nem Vostoke,* in: *Revoljucija na Dal'nem Vostoke*, 1/1923, S. 67-128.
- Shatz, Marshall S.: *Jan Waclaw Machajski. A radical critic of the Russian intelligentsia and socialism*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989.
- Skripnjak, M.: *Bronepoezd „Kommunist"*, in: *Gudok,* 08.01.1967.
- Solschenizyn, Alexander: *Der Archipel GULAG,* Folgeband: *Arbeit und Ausrottung. Seeele und Stacheldraht,* Bern: Scherz, 1974.
- Stalin, J. W.: *Anarchismus oder Sozialismus?,* in: Ders.: *Werke,* Band 1, Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1950, S. 257-323.
- Strod, J. Ja.: *V tajge,* Moskau-Leningrad: Molodaja gvardija, 1928.
- Štyrbul, A. A.: *Perežogin, Karaev, Lavrov i drugie: anarcho.-partizanšina v Sibiri v načal'nyj period graždanskoj vojny (vesna-leto 1918 g),* in: „Atamnščina" *i „partizanščina" v graždanskoj vojne: ideologija, voennoe učastie, kadry. Sbornik statej i materialov,* Moskau: AIRO-XXI, 2015, S. 61-81.
- Suny, Ronald Grigor: *The Making of the Georgian Nation*, 2nd edition, Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Teplajkov, A. G.: *„Sotni devušek stali ženščinami . . ." Massovoe seksual'noe nasilie so storony partizan Sibiri I Dal'nego Vostoka (1918-1920gg.)*, in: *Gosudarstovo, obščestvo, cerkov' v istorii Rossii XX-XXI vv. Materialy XVI Meždun. nauč. Konferenzii (g. Ivanovo, 4-6. Aprelja 2017g.):* v 2 č. Č. 2, Ivanovo: Ivanovskij gos. Universitet, 2017, S. 448-452.
- Tepljakov, A. G.: *K portretu Nestora Kalandarišvili: ugolovnik-avantjurist, partizan i krasnyj komandir*, in: *Istoričeskij kur'er*, Nr. 1 (2018), S. 40-53.
- Tepljakov, A. N.: *Krasnye partizany na Vostoke Rossii 1918-1922: deviacii, anarchija i terror,* Moskau: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023.
- Volin [Wsewolod Wolin]: *Die unbekannte Revolution*, mit Einleitungen von Roman Danyluk und Philippe Kellermann, Berlin: Die Buchmacherei, 2013.

- Voržev, I. A. (red.): *Bor'ba za vlast' Sovetov v Irkutskoj gubernii (oktjabr' 1917 g. – ijul' 1918 g.): sbornik dokumentov,* Irkutsk: Irkutskoe knižnoe izdatel'stvo, 1957.
- Zacharova, K. L.: *Okružnoe bjuro Sovetov rabočich, soldatskich i krest'janskich deputatov Vostočnoj Sibiri*, in: *Gumanitarnjye nauki v Sibiri*, Nr. 4 (2016), S. 114-118.

Herzlichen Glückwunsch! Das A im Kreis feiert seinen 60. Geburtstag.
Wir danken Tomás Ibáñez, dem „Erfinder“ des Symbols.
KI-Illustration von ArtsLab@edition-espero.de, 2024.

Abschied von den Legenden. Kleines Dossier über die wahren Ursprünge des A im Kreis-Symbols (April 1964 – 2024)

Von Tomás Ibáñez, Amedeo Bertolo und Marianne Enckell

Wie das A im Kreis entstanden ist: Die Geburt eines Symbols

Egal wie gründlich wir die Archive durchforsten, wie weit wir in der Vergangenheit zurückgehen und welche Kontinente wir bereisen, eine Tatsache bleibt unumstößlich: Vor dem April 1964 symbolisierte ein A im Kreis weder Anarchie noch Anarchismus.

Weder auf Plakaten noch als Graffiti – es gibt nicht die geringste Spur eines A im Kreis vor April 1964. Doch dieses vollständige Fehlen jeglicher Hinweise ist keineswegs ein Rätsel, sondern lediglich die logische Konsequenz daraus, dass dieses Symbol der Anarchie erst zu jenem Zeitpunkt erdacht wurde.

Die Tatsache, dass der Ursprung des Symbols gut dokumentiert ist, hat nicht verhindert, dass auch in anarchistischen Kreisen zahlreiche Spekulationen darüber kursieren, von denen einige mehr, andere weniger phantasievoll sind, welche in verschiedenen libertären Geschichtsschreibungen, die sich mit dem Thema befassen, ihren Niederschlag gefunden haben. Wir haben es hier jedoch mit der Geschichte eines Symbols zu tun, nicht mit einer bestimmten Zeichnung, denn Darstellungen des von einem Kreis umgebenen Buchstabens A hat es im Laufe der Jahrhunderte immer wieder gegeben, allerdings ohne jeden Bezug zum Anarchismus.

Bei Erscheinen dieses Dossiers (im April 2024) sind sechzig Jahre vergangen, seit das A im Kreis als Symbol für den Anarchismus vorgeschlagen wurde. Die Dokumente, die den Ursprung dieses Symbols belegen, werden noch lange weiter existieren, aber die Chance, dass seine Schöpfer:innen zu ihren Lebzeiten selbst darüber berichten können, wird bald nicht mehr existieren. Deshalb wollte ich mit der Zusammenstellung und Verbreitung dieses Dossiers nicht länger warten, auch wenn Marianne Enckell und Amedeo Bertolo bereits 2002 in einem Artikel, der hier [in Dok. 3] wiedergegeben wird, die wichtigsten Aspekte beschrieben haben.

Bei der Bestimmung des Ursprungs des A im Kreis-Symbols geht es nicht so sehr darum, genau zu klären, wo und von wem es erfunden wurde, als vielmehr darum, seine Bedeutung einzugrenzen, denn sie ist es, die seine außergewöhnliche Verbreitung erklärt. Es geht auch nicht darum, eine unzulässige Urheberschaft nachzuweisen, denn auch, wenn es stimmt, dass das anarchistische A im Kreis im April 1964 geschaffen und erstmals vorgestellt wurde, so ist es doch erst durch die Aktion von Tausenden von Anarchistinnen und Anarchisten in der ganzen Welt zu einem Symbol geworden, die es sich zu eigen gemacht und auf verschiedenen Trägermedien angebracht haben: an Wänden, auf Fahnen, auf Transparenten, in Publikationen und sogar auf Tätowierungen. Auf diese Weise wurde das A im Kreis zum wahrscheinlich am weitesten verbreiteten politischen Symbol der Welt, das direkt und unmissverständlich auf den Anarchismus verweist.

Das Symbol ist zweifellos das Ergebnis einer umfassenden kollektiven Arbeit, aber bevor es zum Symbol wurde, war auch der Prozess seiner Entstehung kollektiv. Obwohl der ursprüngliche Vorschlag von einer Einzelperson ausging (d. h. die Idee, eine schnell und einfach zu zeichnende Gra-

fik zu entwerfen und vorzuschlagen, die nicht an ein bestimmtes anarchistisches Kollektiv oder eine bestimmte Organisation gebunden ist und die alle grafischen Ausdrucksformen der heterogenen anarchistischen Bewegung begleiten und somit ihre Sichtbarkeit erhöhen könnte), war die Annahme dieses Vorschlags innerhalb der Gruppe junger Libertärer in Paris das Ergebnis einer Debatte und somit einer kollektiven Aktivität. Auch die Suche nach der geeignetsten grafischen Gestaltung und die endgültige Auswahl waren kollektive Aktivitäten. Und selbst wenn nur eine Person für die Zeichnung auf einer Vorlage verantwortlich war, blieben sowohl die Herstellung des sorgfältig vervielfältigten Bulletins in der Wohnung eines Genossen als auch seine Verbreitung kollektive Aktivitäten.

Die Klärung der Umstände seiner Entstehung dient einem doppelten Zweck: Zum einen soll versucht werden, mit den phantasievollen Legenden, die zu diesem Thema kursieren, aufzuräumen, zum anderen soll das Konzept des Anarchismus, das das A im Kreis verkörpert, bekräftigt werden. Wie im ursprünglichen Vorschlag erläutert, sollte das vorgestellte Symbol von Anfang an niemandem gehören, damit es allen gehören kann. In der Tat war der Wunsch, ein Symbol zu entwerfen, das nicht an eine bestehende anarchistische Organisation, ein Akronym oder ein Kollektiv gebunden ist, entscheidend für seine Durchdringung und Verankerung im gemeinsamen Raum des Anarchismus. Gerade weil es niemandem gehörte, wurde das A im Kreis zum Eigentum all derer, die mit dem, was es repräsentierte, übereinstimmten.

Darüber hinaus sollte der ursprüngliche Vorschlag nicht dazu beitragen, die Pluralität des Anarchismus zu verschleiern oder sie zu homogenisieren, um sie in einer einzigen Struktur zu verschmelzen, sondern er sollte sie respektieren und ihr einen gemeinsamen Bezugspunkt geben. Es musste sichergestellt werden, dass das, was allen anarchistischen Empfindungen gemeinsam war, zum Ausdruck gebracht werden konnte, ohne dafür ein zentralisierendes Prinzip heranzuziehen. Es war notwendig, die Zersplitterung der anarchistischen Organisationsformen zu akzeptieren, aber gleichzeitig ein Prinzip des Zusammenflusses einzuführen, das alle diese Formen vereinigt. Das A im Kreis lehnte jeden Integrationsversuch ab: Es ging nicht darum, den Anarchismus unter einer einzigen Formel zu vereinen, sondern seine Vielfalt in der unterschiedslosen Verwendung eines Symbols zum

Ausdruck zu bringen, das jeder seiner Strömungen und Modalitäten gleichermaßen angehörte.

Vergleichbar mit der scheinbar paradoxen Charakterisierung eines Archipels, der als eine Reihe von Inseln definiert wird, die durch das, was sie trennt, verbunden sind, versuchte das A im Kreis, das, was die verschiedenen Strömungen des Anarchismus trennt, schließlich in eine Verbindung zwischen ihnen zu verwandeln, ohne ihre jeweiligen Eigenarten aufzuheben. Die Idee bestand darin, eine Konföderation von Singularitäten zu fördern, die durch den gleichen familiären Geist vereint sind, der eine gemeinsame Basis unter der Vielzahl von Sensibilitäten und Kämpfen suggeriert. Dies erinnert an die schöne Formulierung von Gilles Deleuze, der Anarchie als *„jene seltsame Singularität"* definiert hat, *„die nur in ihrer Vielfalt zum Ausdruck kommt"*.

Ein weiteres Merkmal dieses Symbols ist seine Resonanz auf lokale spontane Basis-Initiativen, die dem Prinzip der Repräsentation widersprechen, da ein A im Kreis weder exklusiv den Anarchismus repräsentiert, noch den Anspruch erhebt, dies zu tun. Anders als ein offizielles Logo oder Gütesiegel beglaubigt es nichts, denn niemand hat die Legitimation, seine Verwendung zu genehmigen. Die Tatsache, dass jede:r dieses Symbol frei verwenden kann, bedeutet, dass sich seine Verwendung jeglichem Prinzip der Repräsentation entzieht und sich allein auf die Verantwortung desjenigen oder derjenigen bezieht, die sich für seine Verwendung entscheiden. Dies erklärt vielleicht, warum sich die Form dieses Symbols vor allem dank der Punk-Bewegung stark gewandelt hat und Ausdruck individueller Kreativität ist, ohne jemals seine Fähigkeit zu verlieren, an den Anarchismus zu erinnern.

Zur Verortung der Ursprünge des A im Kreis-Symbols noch eine letzte Überlegung. Seine Gründung erfolgte vor dem Hintergrund intensiver militanter Aktivitäten in den 1960er Jahren, die auf eine Annäherung der verschiedenen Sektoren des Anarchismus abzielten. So entstanden Ende 1963 in Paris gleichzeitig das *Comité de Liaison de Jeunes Anarchistes* (CLJA) und die *Liaison des Étudiants Anarchistes* (LEA). Das CLJA hatte nicht den Anspruch, eine neue anarchistische Organisation zu sein, sondern war einfach ein Treffpunkt für Mitglieder verschiedener Organisationen, während die LEA anarchistische Student:innen aus unterschiedlichen Kollektiven

zusammenbrachte. Diese grenzüberschreitenden Bemühungen um eine Annäherung zwischen den verschiedenen Fraktionen des Anarchismus gipfelten in einem großen europäischen Treffen junger Anarchist:innen, das im April 1966 in Paris stattfand und an dem sich junge Libertäre aus Mailand sehr engagiert beteiligten. Diese griffen das A im Kreis-Symbol auf und verbreiteten es in Italien, um es aus dem Schatten heraus auf die internationale Bühne zu holen, in dem es aufgrund der mangelnden Begeisterung für den ursprünglichen Vorschlag verharrt hatte.

Tomás Ibáñez,
Barcelona, im April 2024.

Quelle: Tomás Ibáñez, Amedeo Bertolo y Marianne Enckell: *Adiós a las fabulaciones! Pequeño dosier para disipar dudas sobre su origen. Abril 1964-2024,* Milano: Centro Studi Libertari / Archivio Giuseppe Pinelli, 2024, pp. 2-4 (online). Die Übersetzung aus dem Spanischen erfolgte durch Jochen Schmück.

Sind die folgenden Aussagen über das A im Kreis RICHTIG oder FALSCH?

Das A im Kreis war schon immer das Symbol des Anarchismus: FALSCH.

Die Verbindung zwischen diesem Symbol und dem Anarchismus ist dermaßen stark, dass man lange Zeit glaubte, beide seien seit ihren frühesten Anfängen untrennbar miteinander verbunden gewesen. Der Mangel an Informationen über seinen Ursprung umgab das Symbol mit einer Aura des Geheimnisvollen, die diesen Irrglauben gefördert hat.

Das A im Kreis tauchte erstmals im April 1964 auf: RICHTIG.

Erst in den 1970er Jahren wurde es, ausgehend von Italien, zum Symbol des Anarchismus, das sich allmählich verallgemeinerte und weiterverbreitete.

Abb. 1: Die seit 1971 bis 2020 in Mailand erschienene Zeitschrift *Rivista Anarchica* verwendete das A im Kreis quasi als Logo regelmäßig auf ihrem Cover. Links: *Rivista Anarchica,* no. 8 (1971), rechts: *Rivista Anarchica,* no. 445 (2020).

Das A im Kreis soll an die „Ordnung ohne Herrschaft“ erinnern, in Anlehnung an die von Pierre-Joseph Proudhon geprägte Formel: FALSCH.

Demzufolge wurde das „A“ für Anarchie, verstanden als die Abwesenheit von Herrschaft, in das „O“ für Ordnung eingefügt. Dieser Ansatz wurde jedoch von den jungen Libertären, die ein Symbol für Anarchie schaffen wollten, nie in Betracht gezogen. Es gibt weder eine Verbindung zwischen dem A im Kreis und Proudhon, noch mit der Idee der Ordnung, wie die polymorphe Entwicklung des A im Kreis später zeigen sollte, als es von der Punk-Bewegung wiederbelebt wurde und die Grenzen des Kreises sprengte.

Das Emblem des Bundesrates der Internationalen Arbeiter-Assoziation (IAA) Spaniens zeigt ein A in einem Kreis: FALSCH.

Dieses Emblem [**Abb. 2**, links], das einen Zimmermannswinkel mit einer Richtschnur bzw. einem Senkblei kombiniert, erinnert eher an die Freimaurerei als an den Anarchismus. Die spanische Sektion der IAA erklärte sich damals, trotz des Einflusses von Michail Bakunin, nicht als anarchistisch. Ihr Emblem sollte also nicht den Anarchismus symbolisieren.

Das A im Kreis erschien bereits auf dem Helm eines Milizionärs während der Spanischen Revolution: FALSCH.

Abb. 3: Buenaventura Durruti (links) mit einem Milizionär, auf dessen Helm ein A-ähnliches Zeichen zu sehen ist, das evtl. auch für das „A“ aus dem Akronym FAI (für *Federación Anarquista Ibérica*) oder einfach nur für *Anarquista* (Anarchist) stehen könnte.

Selbst beim besten Willen kann man auf diesem Helm kaum ein A im Kreis erkennen und die Linien als Teile des anarchistischen Symbols wahrnehmen. Und selbst wenn ein Milizionär ein A im Kreis auf seinen Helm gemalt hätte, wäre dies kein Symbol für den Anarchismus gewesen, denn das anarchistische A im Kreis gab es in der Spanischen Revolution noch gar nicht.

Das A im Kreis erschien bereits 1957 im *Bulletin* der *Alliance Ouvrière Anarchiste* (Anarchistische Arbeiterallianz): FALSCH.

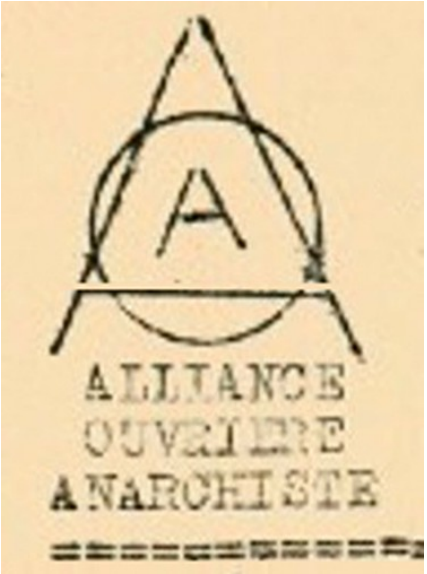


Abb. 4: Links: das Logo der *Alliance Ouvrière Anarchiste (AOA),* rechts: das anarchistische A im Kreis auf dem Cover einer 1.-Mai-Broschüre der AOA aus dem Jahr 1976.

Im *Bulletin* dieser kleinen französischsprachigen anarchistischen Organisation erschien als Logo das Akronym **AOA**, bestehend aus dem Buchstaben **O** (für ***Ouvrière***), eingebettet in ein erstes **A** (für ***Alliance***), und einem in das **O** eingefügten Buchstaben **A** (für ***Anarchiste***). Erst im Juni 1968, vier Jahre nach seiner „Erfindung", erschien das anarchistische A im Kreis erstmals auch im *Bulletin* der AOA [hier in der Abb. 4, rechts auf dem Cover einer 1.-Mai-Broschüre aus dem Jahr 1976].

Quelle: Tomás Ibáñez, Amedeo Bertolo y Marianne Enckell: *Adiós a las fabulaciones! Pequeño dosier para disipar dudas sobre su origen. Abril 1964-2024*, Milano: Centro Studi Libertari / Archivio Giuseppe Pinelli, 2024, pp. 5-7 (online). Die Übersetzung aus dem Spanischen erfolgte durch Jochen Schmück, der zu den hier verwendeten Illustrationen auch ergänzende Bildunterschriften erstellt hat.

DOKUMENTE

DOKUMENT 1a:
Der grafische Originalentwurf des A im Kreis von 1964

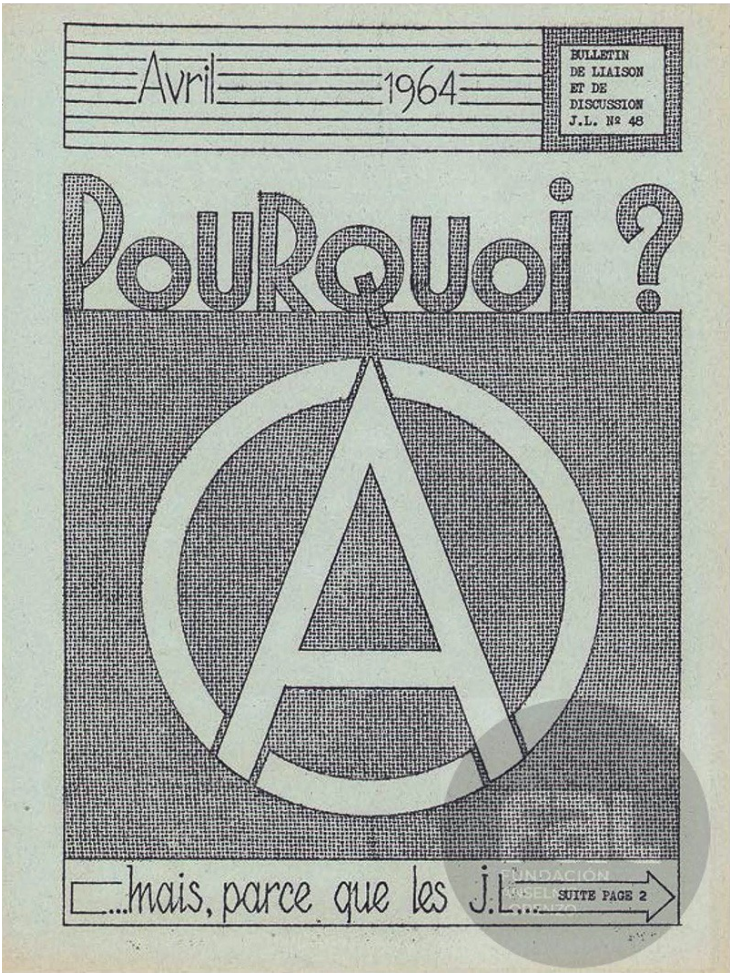


Abb. 5: Das *Bulletin de Liason et de Discussio*n, no. 48 (April 1964) der Pariser Gruppe der *Jeunes libertaires* (Jungen Libertären), in dem das A im Kreis zum ersten Mal vorgeschlagen wurde.

DOKUMENT 1b:
Die ursprüngliche Argumentation für die Nutzung des A im Kreis als Symbol für den Anarchismus durch die anarchistische Bewegung

... parallèlement à leur travail d'autoéducation non formaliste, entendent divulguer au maximum les idées fondamentales de l'Anarchisme.

La propagation des thèmes d'émancipation à caractère libertaire requiert la présence de tous ceux - sans exclusive - pour qui une société anarchiste représente la seule possibilité de réalisation intégrale de l'homme.

Et par delà des différents courants (nuances philosophiques...) et les divers groupes ou organisations (nuances pratiques...), il n'est aucun militant qui puisse s'offusquer de participer à l'accroissement quantitatif d'une propagande tendant à la fois à augmenter ses propres forces et à montrer l'Anarchisme Unique à travers la pluralité de ses conceptions et expressions.

Pourquoi ce sigle, que NOUS PROPOSONS A L'ENSEMBLE DU MOUVEMENT ANARCHISTE et pourquoi celui-ci plus particulièrement ?

Deux motivations principales nous ont guidé : d'abord faciliter et rendre plus efficaces les activités pratiques d'inscriptions et affichages, ensuite assurer une présence plus large du mouvement anarchiste aux yeux des gens par un caractère commun à toutes les expressions de l'anarchisme dans ses manifestations publiques.

Plus précisément, il s'agissait pour nous d'une part de trouver un moyen pratique permettant de réduire au minimum le temps d'inscription en nous évitant d'apposer une signature trop longue sous nos slogans, d'autre part de choisir un signe suffisamment général pour pouvoir être adopté, utilisé par tous les anarchistes.

Le sigle adopté nous a paru répondre le mieux à ces critères. En l'associant constamment au mot anarchiste il finira, par un automatisme mental bien connu, par évoquer tout seul l'idée de l'Anarchisme dans l'esprit des gens (voir le phénomène: ⊕ "jeune nation").

La présence de l'idée anarchiste sera d'autant plus marquée du fait que le sigle permet une extension suivant deux dimensions :

- Accroissement du nombre d'évocations de l'anarchisme due à la plus grande rapidité et facilité des inscriptions.
- Accroissement de ces évocations par la présence du sigle dans les manifestations graphiques des divers groupements, tendances ou organisations anarchistes.

En adoptant un A (qui n'a rien de commun avec J.L....!) nous pensons avoir fait montre de notre volonté d'oeuvrer dans la solidarité réciproque et ouvert la voie à une adoption généralisée de ce système efficace et pratique.

Groupe J.L. de PARIS.

ATTENTION POUR JL

ENVOYEZ ARTICLES, FONDS ET COURRIER A

Nicole MOINE
Poste Restante
BUREAU 103 - PARIS.

2

Siehe die Übersetzung des Dokumentes auf der folgenden Seite.

Übersetzung von DOKUMENT 1a/b:
Die ursprüngliche Argumentation für die Nutzung des A im Kreis als Symbol für den Anarchismus durch die anarchistische Bewegung

[S. 1]

Warum Ⓐ ? . . .

. . . weil die J. L. [Jungen Libertären] . . .

[S. 2]

. . . in Verbindung mit ihrer Arbeit der informellen selbstorganisierten Bildung die grundlegenden Ideen des Anarchismus so weit wie möglich verbreiten wollen.

Die Verbreitung emanzipatorischer Themen libertären Charakters erfordert die Einbeziehung ausnahmslos aller, für die eine anarchistische Gesellschaft die einzige Chance zur ganzheitlichen Verwirklichung des Menschen darstellt.

Und unabhängig von den verschiedenen Strömungen (philosophische Nuancen . . .) und Gruppen oder Organisationen (praktische Nuancen . . .) gibt es keinen Aktivisten oder keine Aktivistin, der oder die etwas dagegen hätte, sich an der quantitativen Steigerung einer Propaganda zu beteiligen, die darauf abzielt, sowohl die eigene Stärke zu erhöhen als auch den Anarchismus in seiner Einzigartigkeit durch die Vielfalt seiner Auffassungen und Ausdrucksformen zu veranschaulichen.

Warum ausgerechnet dieses Symbol, das WIR DER GESAMTEN ANARCHISTISCHEN BEWEGUNG VORSCHLAGEN?

Dafür gibt es zwei Hauptgründe. Zum einen soll die Schaffung von Graffiti und Plakaten vereinfacht und effizienter gemacht werden. Zum anderen soll die Sichtbarkeit der anarchistischen Bewegung in der Gesellschaft erhöht

werden, indem ein Element eingeführt wird, das allen Erscheinungsformen des Anarchismus in ihren öffentlichen Manifestationen einen gemeinsamen Ausdruck verleiht.

Genauer gesagt, ging es uns darum, einerseits ein praktisches Mittel zu finden, um den Zeitaufwand für das Anbringen von Inschriften auf ein Minimum zu reduzieren, indem wir es vermeiden, unter unsere Slogans eine zu lange Unterschrift zu setzen, und andererseits ein Symbol zu verwenden, das allgemein genug ist, um von allen Anarchist:innen angenommen und verwendet zu werden.

Das angenommene Symbol schien uns am besten diesen Kriterien zu entsprechen. Indem es ständig mit dem Wort „Anarchist:in" in Verbindung gebracht wird, wird es letztendlich durch einen wohlbekannten mentalen Automatismus von selbst die Idee des Anarchismus im Bewusstsein der Menschen hervorrufen (siehe das Phänomen des Keltenkreuz-Symbols der *Jeune Nation*[1]).

Die Präsenz der anarchistischen Idee wird umso deutlicher, als das Symbol eine Expansion in zwei Dimensionen ermöglicht:

- Erstens erhöht es die Anzahl der Erwähnungen des Anarchismus aufgrund der größeren Geschwindigkeit und Einfachheit der Inschriften.
- Zweitens steigert es diese Erwähnungen, indem es in den grafischen Darstellungen der verschiedenen Gruppen, Strömungen und Organisationen der Anarchist:innen erscheint.

---

[1] Die *Jeune Nation* war eine neofaschistische Organisation, die in den 1950er Jahren in Frankreich durch ausländerfeindliche und gewalttätige Aktionen gegen Immigranten und Linke bekannt wurde. Sie wurde 1949 von Pierre Sidos gegründet und propagierte einen ultranationalistischen, antikommunistischen und autoritären Staat. Aufgrund der terroristischen Aktionen und politischen Morde ihrer Mitglieder wurde die Organisation 1958 verboten. Das Keltenkreuz, ein Symbol keltischer Kultur und christlicher Symbolik, war das Divisionszeichen der französischen SS-Freiwilligendivision Charlemagne und wurde auch von der *Jeune Nation* als Emblem verwendet. Später übernahmen auch andere rechtsextreme Gruppierungen dieses Symbol, um ihre gemeinsame ideologische Identität und Zugehörigkeit auszudrücken. Für Neonazis ist das Keltenkreuz inzwischen weltweit das Symbol schlechthin für die angebliche „Überlegenheit der weißen Rasse" und die „White Power"-Bewegung, nicht zuletzt wegen seiner optischen Ähnlichkeit mit einem Fadenkreuz, wenn es stilisiert dargestellt wird. (*Anm. d. Übers.*)

Mit der Annahme eines A (das nicht für die J. L. steht!) glauben wir, unseren Willen zur gegenseitigen Solidarität unter Beweis gestellt und den Weg für die allgemeine Annahme dieses effizienten und praktischen Systems geebnet zu haben.

J. L., Gruppe PARIS.

Quelle: Tomás Ibáñez, Amedeo Bertolo y Marianne Enckell: *Adieux aux fabulations! Petit dossier pour clarifier son origine et son sens. Avril 1964-2024,* Milano: Centro Studi Libertari / Archivio Giuseppe Pinelli, 2024, pp. 2-7 (online). Die Übersetzung aus dem Französischen erfolgte durch Jochen Schmück, der den Text auch durch eine erklärende Anmerkung ergänzt hat.

DOKUMENT 2: Erstmalige Verwendung des A im Kreis in der Überschrift eines Artikels von Tomás Ibáñez (1964)

Paris, Décembre 1964

Numéro 4

action LIBERTAIRE

ORGANE DE LA SECTION FRANÇAISE DE LA FEDERATION INTERNATIONALE DES JEUNESSES LIBERTAIRES

(…)

Perspectives Anarchistes

Abb. 6 und Quelle: *Action libertaire. Organe de la section française de la Fédération internationale des jeunesses libertaires* (Paris), no. 4 (Décembre 1964).

DOKUMENT 3: Der erste, 2002 erschienene zuverlässige Artikel zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des A im Kreis und seine Übersetzung.

12

La véridique histoire du A cerclé

Le A dans un cercle est un sigle si répandu, si connu et reconnu qu'on a fini par le prendre pour un symbole traditionnel de l'anarchisme, comme s'il avait existé depuis toujours. La rumeur le fait parfois remonter à la révolution espagnole : l'œil des jeunes anarchistes est plus habitué à voir un A cerclé qu'une cible peinte sur le casque d'un milicien (fig. 1, p. 15). Certains croient qu'il ferait référence à Proudhon, résumant son idée de l'Anarchie dans l'Ordre. En réalité, il s'agit d'un phénomène récent dans l'iconographie libertaire : le A cerclé a en effet été inventé à Paris en 1964 et réinventé à Milan en 1966. Deux dates, deux lieux de naissance ? Voyons-y de plus près.

C'est en avril 1964, sur la couverture du bulletin *Jeunes Libertaires* qu'apparaît le dessin d'un sigle que le Groupe J. L. de Paris propose «à l'ensemble du mouvement anarchiste» par delà les différents courants et les divers groupes ou organisations. «Deux motivations principales nous ont guidés : d'abord faciliter et rendre plus efficace les activités pratiques d'inscriptions et affichages, ensuite assurer une présence plus large du mouvement anarchiste aux yeux des gens, par un caractère commun à toutes les expressions de l'anarchisme dans ses manifestations publiques. Plus précisément, il s'agissait pour nous d'une part de trouver un moyen pratique permettant de réduire au minimum le temps d'inscription en nous évitant d'apposer une signature trop longue sous nos slogans, d'autre part de choisir un sigle suffisamment général pour pouvoir être adopté, utilisé par tous les anarchistes. Le sigle adopté nous a paru répondre le mieux à ces critères. En l'associant constamment au mot anarchiste il finira, par un automatisme mental bien connu, par évoquer tout seul l'idée de l'anarchisme dans l'esprit des gens.»

Le sigle proposé est un A majuscule inscrit dans un cercle (fig. 2, p. 16) ; Tomás Ibañez en est l'initiateur, René Darras le réalisateur. D'où vient l'idée, de la simplicité de réalisation (en particulier avec la méthode d'impression par stencils de l'époque !), du sigle antimilitariste déjà répandu du CND (Campaign for Nuclear Disarmament, fig. 3, p. 15), d'autres inspirations ? L'Alliance ouvrière anarchiste affirme l'avoir utilisé dans sa correspondance dès la fin des années 1950 (fig. 4, p. 16) ; mais il ne figure dans son bulletin qu'à partir de juin 1968.

La proposition des J.L. de 1964 n'a eu aucun succès, hormis quelques graffitis dans les couloirs du métro parisien – n'oublions pas qu'alors on imprimait soit sur stencils, soit en typographie classique, et qu'il aurait donc dû fallu réaliser un cliché au plomb figurant un A inscrit dans un cercle. En décembre de la même année, le A cerclé apparaît en titre d'un article signé Tomás [Ibañez] dans le journal *Action libertaire* (fig. 5, p. 13). Le réseau des Jeunes Libertaires, qui comptait au début des années soixante plusieurs groupes dans toute la France, s'est affaibli : les bulletins régionaux ne paraissent plus et le bulletin parisien sera en sommeil de 1965 à 1967 ; plusieurs «J.L.» seront par la suite aux premiers rangs du mouvement de Mai 68. Fin du premier chapitre.

Il faut attendre 1966 pour que le symbole du A cerclé soit repris et utilisé, d'abord à

titre expérimental puis régulièrement, par la Gioventù libertaria de Milan, qui avait des rapports fraternels avec les jeunes Parisiens. Ces deux groupes ont été à l'origine du Comité européen de liaison des jeunes anarchistes (CLJA). C'est alors que commence la vie publique du sigle.

Les premières fois qu'on le voit, c'est justement à Milan (fig. 6, p. 16), où il sert de signature habituelle aux tracts et aux affiches des jeunes anarchistes, parfois associé au signe antinucléaire et à la pomme des Provos hollandais. Puis il s'étend en Italie, puis dans le monde entier; mais on n'a presque point vu de A cerclés pendant le mai parisien en 1968, les premières traces n'apparaissent guère qu'en 1972-73. C'est en effet au début des années 1970 qu'explose la mode du A cerclé, que s'approprient et qu'imitent les jeunes anars dans le monde. Il connaît un tel succès que, selon un avis autorisé, si son inventeur l'avait breveté il serait milliardaire aujourd'hui (fig. 7, p. 28).

Pourquoi ce succès si rapide, si frappant ? Il est dû aux motifs mêmes qui avaient fait proposer le sigle par les J.L. : d'une part il est extrêmement facile à dessiner, aussi simple que la croix, plus simple que la croix gammée ou la faucille et le marteau ; d'autre part, un mouvement nouveau, jeune, en plein développement, avait appris à écrire sur les murs et se cherchait un signe de reconnaissance. C'est ainsi que le A cerclé s'est imposé de fait, sans qu'aucune organisation ni groupe n'ait jamais songé à en décréter l'utilisation, et en l'absence d'un autre symbole graphique international des anarchistes (qui utilisaient parfois une symbolique désuète, comme la torche en Italie).

Voilà donc la véridique histoire du A cerclé, faite de volonté consciente et de spontanéité: un cocktail typiquement libertaire. Toute autre histoire est légende.

Amedeo Bertolo, Marianne Enckell

La documentation utilisée et reproduite ici est déposée au CSL/Archivio Pinelli de Milan et au CIRA de Lausanne. Une première version de cet article est parue dans le Bollettino Archivio Pinelli (via Rovetta 27, IT-20170 Milano).

La REPRESSION FRANQUISTE CONTINUE

Paris, Décembre 1961 Numéro 4

action LIBERTAIRE

ORGANE DE LA SECTION FRANCAISE DE LA FEDERATION INTERNATIONALE DES JEUNESSES LIBERTAIRES

Perspectives Anarchistes

Fig. 5 : Une des rares réalisations typographiques au plomb.

Quelle: *CIRA-Bulletin*, no. 58 (Mars-Octobre 2002), pp. 12-13 (online | PDF).

Übersetzung von DOKUMENT 3:
Die wahre Geschichte des A im Kreis

Das A im Kreis ist ein so weit verbreitetes, bekanntes und anerkanntes Symbol, dass man es schließlich für ein traditionelles Symbol des Anarchismus hielt, als hätte es schon immer existiert. Gerüchten zufolge geht es auf die Spanische Revolution zurück: Das Auge junger Anarchistinnen und Anarchisten ist eher daran gewöhnt, ein „A“ in einem Kreis zu sehen, als eine Zielscheibe auf dem Helm eines Milizionärs (s. Abb. 3). Tatsächlich handelt es sich jedoch um ein neues Phänomen in der libertären Ikonographie, denn das A im Kreis wurde 1964 in Paris erfunden und 1966 in Mailand neu eingeführt. Zwei Daten, zwei Geburtsorte? Schauen wir uns das genauer an.

Im April 1964 erschien auf der Titelseite des *Bulletin* der *Jeunes Libertaires* (J. L.) die Zeichnung eines Emblems, das die Pariser Ortsgruppe der J. L. „der gesamten anarchistischen Bewegung“ über die verschiedenen Strömungen, Gruppen und Organisationen hinweg wie folgt vorschlug:

„Dafür gibt es zwei Hauptgründe. Zum einen soll die Schaffung von Graffiti und Plakaten vereinfacht und effizienter gemacht werden. Zum anderen soll die Sichtbarkeit der anarchistischen Bewegung in der Gesellschaft erhöht werden, indem ein Element eingeführt wird, das allen Erscheinungsformen des Anarchismus in ihren öffentlichen Manifestationen einen gemeinsamen Ausdruck verleiht. Genauer gesagt, ging es uns darum, einerseits ein praktisches Mittel zu finden, um den Zeitaufwand für das Anbringen von Inschriften auf ein Minimum zu reduzieren, indem wir es vermeiden, unter unsere Slogans eine zu lange Unterschrift zu setzen, und andererseits ein Symbol zu verwenden, das allgemein genug ist, um von allen Anarchist:innen angenommen und verwendet zu werden. Das angenommene Symbol schien uns am besten diesen Kriterien zu entsprechen. Indem es ständig mit dem Wort Anarchist:in in Verbindung gebracht wird, wird es letztendlich durch einen wohlbekannten mentalen Automatismus von selbst die Idee des Anarchismus im Bewusstsein der Menschen hervorrufen . . .“

Der vorgeschlagene Buchstabe ist ein großes A in einem Kreis (s. Abb. 5). Tomás Ibáñez hatte die Idee dazu gehabt und René Darras war derjenige, der das Symbol grafisch gestaltete. Doch woher kam die Idee? Aus der Einfachheit der Herstellung (vor allem durch die damals verbreitete Schablonendruckmethode!), aus dem bereits bekannten antimilitaristischen Symbol der

Campaign for Nuclear Disarmament, oder waren es andere Inspirationen? Die *L'Alliance ouvrière anarchiste* (Anarchistische Arbeiterallianz) behauptet, es bereits Ende der 1950er Jahre in ihrer Korrespondenz verwendet zu haben (s. Abb. 4), in ihrem *Bulletin* taucht es aber erst ab Juni 1968 auf.

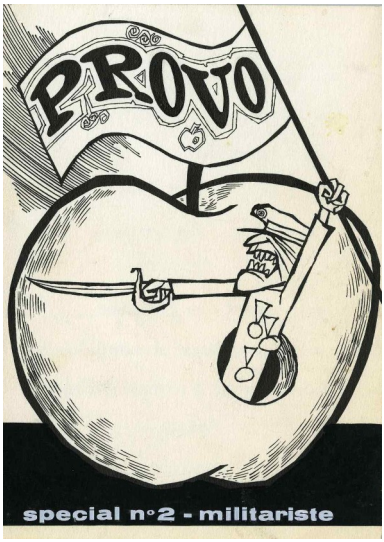
Der Vorschlag der J. L. von 1964 hatte keinen Erfolg, sieht man von einigen Graffiti in den Gängen der Pariser Metro ab – man darf jedoch nicht vergessen, dass zu dieser Zeit entweder mit Schablonen gearbeitet oder im klassischen Buchdruck gedruckt wurde und man dafür ein Bleiklischee hätte anfertigen müssen, das ein A im Kreis zeigt. Im Dezember desselben Jahres erschien das A im Kreis im Titel eines Artikels von Tomàs [Ibáñez] in der Zeitschrift *Action libertaire* (s. Abb. 6). Das Netzwerk der *Jeunes Libertaires,* das zu Beginn der 1960er Jahre mehrere Gruppen in ganz Frankreich umfasste, wurde immer schwächer, die regionalen *Bulletins* erschienen nicht mehr, das Pariser *Bulletin* wurde von 1965 bis 1967 nicht mehr herausgegeben, und mehrere Mitglieder der J. L. standen später in der ersten Reihe der Mai 68-Bewegung. Damit endete das erste Kapitel.

Erst 1966 wurde das A im Kreis von der *Gioventù libertaria* (Libertäre Jugend) in Mailand übernommen, die eine brüderliche Beziehung zu den Pariser Jugendlichen unterhielt und das Symbol zunächst versuchsweise, dann regelmäßig verwendete. Diese beiden Gruppen bildeten die Grundlage für das *Comité européen de liaison des jeunes anarchistes* (CLJA, Europäisches Verbindungskomitee der anarchistischen Jugend). Damit begann das öffentliche Leben des Symbols.

Das erste Mal tauchte es in Mailand auf (s. Abb. 1), wo es als gängiges Emblem auf Flugblättern und Plakaten junger Anarchist:innen erschien, manchmal in Kombination mit dem Peace-Symbol der Kampagne zur nuklearen Abrüstung (*Campaign for Nuclear Disarmament*, kurz CND)[2] und

[2] Das weltbekannte Peace- oder Friedenszeichen „☮" wurde 1958 von dem britischen Grafiker Gerald Holtom im Auftrag der Kampagne für nukleare Abrüstung entworfen. Als überzeugter Pazifist wollte er damit ein frei verwendbares Symbol gegen die atomare Bedrohung schaffen. Nach den Ostermärschen der späten 1950er und frühen 1960er Jahre wurde es von Bürgerrechtler:innen und Hippies aufgegriffen und durch die Proteste gegen den Vietnamkrieg endgültig weltberühmt. Heute wird Holtoms ikonisches Symbol angesichts der Kriege in der Ukraine und im Nahen Osten wieder häufiger von der internationalen Antikriegsbewegung verwendet. (*Anm. d. Übers.*)

dem Apfel-Symbol der holländischen Provos[3]. Während des Pariser Mai 1968 war das A im Kreis jedoch kaum zu sehen, seine ersten Spuren tauchten erst um 1972/73 auf. Anfang der 1970er Jahre explodierte die A-im Kreis-Mode, die von jungen Anarchist:innen auf der ganzen Welt aufgegriffen und nachgeahmt wurde. Der Erfolg war so groß, dass sein Erfinder heute Milliardär wäre, wenn er sich das A im Kreis hätte patentieren lassen.



Warum dieser rasche Erfolg? Aus den gleichen Gründen, aus denen die J. L. dieses Symbol vorgeschlagen hat. Zum einen ist es sehr einfach zu zeichnen, so einfach wie das Kreuz und einfacher als das Hakenkreuz oder Hammer und Sichel. Zum anderen suchte eine neue, junge Bewegung, die sich in voller Blüte befand und gelernt hatte, auf Wände zu schreiben, nach einem Erkennungszeichen. In Ermangelung eines anderen internationalen grafischen Symbols der Anarchist:innen (die manchmal veraltete Symbole wie die Fackel in Italien benutzten) hat sich das A im Kreis de facto durchgesetzt, ohne dass eine Organisation oder Gruppe jemals daran gedacht hätte, seine Verwendung zu beschließen.

---

[3] Das sog. Gnot-Apfel-Symbol der libertären Provo-Bewegung in den Niederlanden wurde um 1962 von den beiden Provo-Pionieren Bart Huges und Robert Jasper Grootveld geschaffen und erstmals beim Happening „Open het Graf“ am 9. Dezember 1962 vorgestellt. Wie dem A im Kreis wurden ihm viele Bedeutungen zugeschrieben, darunter ein drittes Auge, ein Fötus, ein Totenschädel, ein Anus und der „Apfel der Erkenntnis“, der auf die biblische Geschichte von Adam und Eva anspielt und für die Verführung zur Rebellion und die Herausforderung der bestehenden Ordnung steht. Roel van Duijn, einer der Mitbegründer und Theoretiker der Provo-Bewegung, erklärte jedoch (in einer E-Mail vom 21. Juni 2024 an den Übers.), dass das Symbol nichts mit Adam und Eva zu tun habe, sondern ausschließlich mit Amsterdam als „magischem Zentrum“. Demzufolge interpretierten die Provos das Symbol, das sie ab 1965 als inoffizielles Logo in ihren Publikationen und Graffiti verwendeten, als abstrakten Stadtplan von Amsterdam: Der Kreis stand für die Grachten, der Stiel für den Fluss Amstel und der Punkt in der Mitte für den Spui-Platz, wo viele ihrer Happenings und Aktionen stattfanden. (*Anm. d. Übers.*)

Dies also ist die wahre Geschichte des A im Kreis, die aus bewusster Absicht und Spontaneität besteht: ein typisch libertärer Cocktail. Alles andere ist Legende.

Amedeo Bertolo und *Marianne Enckell*

QUELLE: *Bulletin du CIRA, Lausanne,* no. 58 (2002). Die Übersetzung aus dem Französischen erfolgte durch Jochen Schmück, der den Text auch durch einige erklärende Anmerkungen ergänzt hat. Das im Beitrag verwendete und reproduzierte Text- und Bildmaterial stammt aus dem CSL/Archivio Pinelli in Mailand und dem CIRA in Lausanne. Eine erste Version dieses Artikels erschien im *Bollettino Archivio Pinelli,* No. 17 (2001), (online).

Judith zu Irek: „Lass uns lieber über Theokratie sprechen.“
KI-Illustration von ArtsLab@edition-espero.de, 2024.

„Dir, HERR, gebührt die Majestät und Gewalt“ (1. Chronik 29,11). Ein Dialog über Theokratie als Anarchie

Von Thomas Keith

[Irek und Judith, die den folgenden Dialog führen, haben sich im Lesesaal der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe kennen gelernt. An den freien Tagen und in den Mußestunden, die er nicht auf den Broterwerb durch Lohnarbeit verwenden musste, hielt sich Irek meistens dort auf, im vergangenen Jahr (i. e. 2023) vor allem, um an einem Essay über Hugo Balls Rezeption der russischen Anarchisten Kropotkin und Bakunin zu schreiben. Judith war immer da; historische, politologische und religionsphilosophische Werke zum frühen Israel bedeckten ihren Tisch. Sie war Irek sofort aufgefallen, da sie sich mit ihren farbenprächtigen Kleidern und ornamental gemusterten Haarbändern von der uniformen studentischen Geschmacklosigkeit aus Leggins, zerrissenen Jeans und Sportschuhen in der Bibliothek deutlich abhob. Als er eines Tages bemerkte, dass sie in Balls *Kritik der deutschen Intelligenz* las, wurde dieses Buch zum Anknüpfungspunkt einer Freundschaft.

Das im Folgenden aufgezeichnete Gespräch soll am Abend des 3. Juli 2023 während eines gemeinsamen Ausflugs nach Regensburg im „Hinterhaus“ stattgefunden haben.]

Irek [blättert in einer Tageszeitung]: Wie lächerlich und heuchlerisch, wenn regierende Berufspolitikerinnen und -politiker den hohen Wert „unserer“ Demokratie beschwören!

Judith [faltet lächelnd ihre Zeitung zusammen]: Lass uns lieber über *Theo*kratie sprechen.

Irek [nippt am Rotweinglas]: Ich gestehe einen Widerwillen gegen das Thema. Wenn ich mir die politischen Gebilde oder Versuche ansehe, die als

Theokratien bezeichnet werden, empfinde ich keine Sympathie: die Feudalherrschaft des Dalai Lama und seines Klerus in Tibet, der protestantische Fundamentalismus Zwinglis in Zürich, die Ajatollah-Macht im Iran oder ein Kalifat, das mit Krieg und Terror errichtet wird, sich auf die Scharia beruft und Hände und Köpfe abschlägt.

Judith: Die Aufklärung hat den Begriff polemisch verwendet, und diese Polemik wirkt in deinen Beispielen weiter. Genauer betrachtet, handelt es sich um Hierokratien, Klero- oder Sacerdokratien, in denen Priester, Mönche oder Schriftgelehrte die Herrschaft ausüben. Im schlimmsten Fall sind es terroristische Fanatiker, die sie beanspruchen. Jedenfalls haben wir es sozusagen mit *repräsentativen* Theokratien zu tun – wie beim Vatikanstaat, in dem der Stellvertreter Christi die höchste Regierungsgewalt innehat, nicht Gott selbst.

Irek: Aber gibt oder gab es in der Geschichte direkte Theokratien? Staaten, in denen die Herrschaft bei Gott lag? Wie kann so etwas in der Praxis aussehen?

Judith: Ich muss etwas ausholen, um das darzustellen [nimmt einen Schluck Merlot]: Das Gemeinwesen beruht auf einem Bund mit dem Höchsten, der zugleich der ganz Andere ist; es wird durchdrungen von der lenkenden Gegenwart des Göttlichen, präsent, aber unverfügbar: das ist die Grundlage der Theokratie. Das gab es mustergültig während der Befreiung der Israeliten aus Ägypten – der Befreiung eines Volkes aus der Sklaverei eines autokratischen Staates –, während ihrer Wüstenwanderung und bei der Übermittlung der göttlichen Gesetze durch Moses: der Bund am Sinai.

Beim Exodus, dem Auszug aus Ägypten, trat Gott in die Geschichte eines Volkes ein. Ein Gott, nicht von Menschen gemacht, wie die Götzen der Nachbarn, sondern als Schöpfer des Himmels und der Erde selbst außerhalb der Welt. Auch noch in der Richterzeit, während der Landnahme – die nicht Menschen, sondern Gott zum Alleineigentümer von Grund und Boden machte! – blieb Israel eine direkte, unmittelbare Theokratie. Die göttliche Herrschaft war die einzige, welche die nomadischen Stämme anzunehmen bereit waren; sie schützte sie vor Selbstzerstörung. Anarchische

Freiheitslust und theokratische Unbedingtheit stehen hier in einem dialektischen Verhältnis zueinander, Martin Buber schrieb vom anarchischen Seelengrund der Theokratie. Dieser Grund ist es, was mich an ihr fasziniert [trinkt].

In jenen Tagen gab es in Israel noch keinen König;
jeder tat, was ihm gefiel. (Richter 17,6)

Woher kommt die Macht? Welche Herrschaft bin ich zu akzeptieren bereit? Als konsequente Theokratin überantworte ich die Welt dem HERRN, damit der alle Obrigkeit und Gewalt aufhebt. Ich stelle alle staatlichen Institutionen in Frage, lehne alle weltliche Macht ab. In diesem Sinne bin ich also auch Anarchistin. Diese beiden Utopien sind verschwistert.

Irek: Hugo Ball, fällt mir da ein, sah im Anarchismus als Lehre von der Einheit und Solidarität der gesamten Menschheit den Glauben an die allgemeine natürliche Gotteskindschaft und an den produktiven Höchstertrag einer zwanglosen Welt.

Judith [nickt zustimmend, fährt fort]: Israels Ziel nach dem Exodus war ein Gemeinwesen ohne weltliche Herrschaft. Die Richterzeit im vorköniglichen Israel war eine 200-jährige Hochkultur mit einer staatenlosen Gesellschaft, ja sogar antistaatlich – und das in einer von Großreichen geprägten Umwelt: Ägypten, Assyrien, Babylon, Persien . . . – einzigartig in der Weltgeschichte! Man kann von institutioneller Staatsverhinderung oder regulierter Anarchie sprechen.

Die Herrschaft über freie und gleiche Menschen gebührt nur Gott. Sie erkennen nur die höchste Bindung an, und zwar freiwillig, ohne dazu gezwungen zu werden, ohne dass sie dazu gezwungen werden *müssen*. Wenn der göttliche Geist einen auserwählten Menschen wie Moses ergreift, dann nicht zu Amt und Würden, sondern nur für einen begrenzten Auftrag. Die antistaatliche Einstellung akzeptiert nur eine von Gott ausgehende Herrschaft, von ihm berufen oder inspiriert.

Dass die Unterwerfung unter diese Autorität *freiwillig* geschieht, macht die Theokratie allerdings instabil [leert ihr Glas].

Irek [nach Bestellung einer neuen Runde]: Das Buch der Richter, auf das du dich beziehst, schildert immer wieder den gleichen Kreislauf: Die Israeliten fallen vom Glauben ab und verehren die selbstgemachten Götzen der Heiden in ihrer Nachbarschaft, die Baale, Astarten, die Kultpfähle[1]. Dadurch geraten sie in Not und Unterdrückung; sie wenden sich um Hilfe an JHW, der einen Richter sendet, um sie vor ihren Feinden zu retten, bevor sie dann wieder abtrünnig werden, mitunter sogar der Richter selbst. Ein Richter ist hier der Anführer eines der zwölf Stämme oder auch nur einer Stadt. Vor allem ein militärischer Anführer: das Buch reiht Schlacht an Schlacht, in denen ganze Stämme und Völker ausgelöscht werden, es trieft von Blut, vergossen durch Meuchelmord, Totschlag und Blutrache. Mit dem Gott, der diese Gemetzel segnet, legt man sich besser nicht an.

Judith [finster]: Ja, es war sicher keine Friedenszeit . . . [nimmt einen Schluck, dann einen zweiten, danach weiter]: Samuel war der letzte Prophet, durch den der HERR selbst sein Volk geführt hat. Die politische Dimension der Theokratie ging verloren mit der dynastischen Monarchie seit König Saul. Ein Verstoß gegen Gottes Willen, eine Sünde gegen ihn als den einzigen Herrscher.

Samuel teilte dem Volk, das einen König von ihm verlangte, alle Worte des HERRN mit. Er sagte: (. . .) Ihr selber werdet seine Sklaven sein. An jenem Tag werdet ihr wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt, um Hilfe schreien, aber der Herr wird euch nicht antworten. (. . .) Samuel sagte zu den Israeliten: So spricht der Herr, der Gott Israels: Ich habe Israel aus Ägypten herausgeführt, ich habe euch aus der Gewalt der Ägypter befreit und aus der Gewalt all der Königreiche, die euch bedrängt haben. Ihr aber habt heute euren Gott verworfen, der euer Retter in allen Nöten und Bedrängnissen war, und ihr habt gesagt: Nein, du sollst einen König bei uns einsetzen. (. . .) // Da geriet das

[1] Ein Kultpfahl war ein religiöses Symbol im antiken Israel und den umliegenden Kulturen des Nahen Ostens. Die genaue Form dieser Gegenstände ist umstritten; häufig wurden sie mit der Verehrung der Göttin Aschera in Verbindung gebracht. Aschera wurde je nach Region und Zeit als Gattin verschiedener Gottheiten wie El oder Baal angesehen. Kultpfähle werden in der Bibel häufig erwähnt; die Propheten kritisierten ihre Verehrung wiederholt als Abweichung vom monotheistischen Jahwe-Glauben. (*Anm. d. Red.*)

ganze Volk in große Furcht vor dem Herrn und vor Samuel, und alle sagten zu Samuel: Bete für deine Knechte zum Herrn, deinem Gott, damit wir nicht umkommen; denn wir haben all unseren Sünden noch die Bosheit hinzugefügt, einen König für uns zu verlangen. (1 Samuel 8, 10-11 und 17-18 / 10, 18-19 / 12, 18-19)

Die Propheten des Alten Testaments hielten als Opposition zum weltlichen Königtum an einer Konzeption direkter Theokratie fest, woraus sich der Messianismus entwickelte. Der verschiebt die Herrschaft Gottes in die Zukunft und erwartet seinen Gesalbten, um die diesseitige Herrschaft über sein Volk zu übernehmen. Der Messias als neuer Träger der Souveränität soll die Reduzierung der Theo- zur Nomokratie überwinden, die der monarchisch geführte Staat vollzog, die Herrschaft der Gesetze und Regeln, an denen das Judentum überreich ist.

Irek [lebhaft]: Da wir beim Messias angelangt sind, kann ich wieder mitreden. Jesus bestätigt, dass er der Messias, der Gesalbte, der Christus ist, aber er definiert die Rolle neu. Sie entspricht nicht mehr den traditionellen jüdischen Erwartungen. Der leidende Gottesknecht hat keinen politischen Erfolg und verspricht ihn auch nicht [leert sein Glas, dann mit rhythmischem Schwung]:

Ins Zentrum der Verkündigung stellt Christus
die *basileia tôn ouranôn*:
das Königreich, die Herrschaft Gottes, auch: das Himmelreich.

Den Worten Jesu nach werde errichtet
die *basileia* schon in naher Zukunft;
so führt er fort apokalyptisch‘ Tradition:
als hohe Welle rollte sie durch Israel,
als der Messias auftrat.
Der Widerspruch: hier gottvergessne Wirklichkeit
am fernen Horizont – Theokratie
lässt Jesu Offenbarung wachsen.

Sie stellt dem Hier und Jetzt,
wo sich entfremdet Gott und Welt und Mensch,
die neue Gotteswelt entgegen.
Sie ist revolutionär, sie stiftet
eine Gegenwelt,
ein Friedensreich, in dem der HERR erscheint und herrscht
und aufgehoben wird das Tauschprinzip.
Ist es nicht das, wonach wir derzeit suchen?

Judith [skeptisch]: Wird hier gepredigt?

Irek: Nein. Reden, reden, aber spielen. Redspielig spielreden [bestellt eine neue Runde].

Judith: Na schön . . .

Irek [fährt ruhiger fort]: Mit Jesus bekommt die *basileia* Präsenz. Etwas Neues bricht an: *Ihr habt gehört . . . – ich aber sage euch . . .* Die neue Zeit ist mit ihm und durch ihn und in ihm schon zum Greifen nah. Diejenigen, die ihm folgen, sind die neuen Menschen. Er bringt das Gottesreich, indem er es ansagt. So dynamisiert er die Theokratie. Sauerteig und Senfkorn sind seine Bilder, die zeigen sollen, wie aus einem winzigen Anfang etwas Großes entstehen kann. Einerseits verkündet Jesus die apokalyptische Vollendung der Gottesherrschaft am Ende der Zeiten mit seiner Wiederkunft. Andererseits wird sie mit seinem Auftreten und Wirken bereits vorweggenommen. Sie ist mitten unter uns, wie er sagt. Er selbst setzt schon das Senfkorn und mengt den Sauerteig ein. Er heilt: Aussätzige, Blinde, Taube, Stumme, Lahme, Besessene; er überwindet soziale Ausgrenzung und integriert Ausgeschlossene: Zöllner, das sind korrupte Geldeintreiber für die Besatzungsmacht, Huren, Sünder – er nimmt alle an, nimmt sie in seine neue Gemeinschaft auf, wenn sie an ihn glauben und umkehren.

Judith: *Metanoëite*, rufen Jesus und Johannes der Täufer uns zu. Nichts wird neuer ohne *metanoia:* mit einer Umkehr, einem Umdenken, beginnt

die praktische Vorbereitung auf die Wirklichkeit des Höchsten. Gemeint ist nicht nur eine geistig-innerliche Erneuerung. Die *metanoia* erschließt die Prinzipien der Praxis, wie sie Jesus in den drei Jahren seines öffentlichen Wirkens verkündet und vorgelebt hat. Absage an Besitz und Familie, Hinwendung zu Gott und Zuwendung zu den Schwächsten, Selbstverleugnung, Kreuz. So stellt sich Gottes- und Nächstenliebe dar, wie sie Jesus fordert.

Irek: Oft gehörter Einwand: Wie soll denn das zu schaffen sein, die Nächsten nicht nur zu ertragen, was schon schwer genug wäre, sondern sogar noch zu lieben? Pfarrer Dörner hat es neulich erklärt, um den Vorwurf einer permanenten Überforderung durch das Gebot zu entkräften. Nächstenliebe ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein nichtinstrumentelles, unverzwecktes Verhältnis zum Nächsten, dem ich als *Person* begegne, als gottesebenbildliches Mitgeschöpf. Dem ich die Parzival-Frage stelle: Was fehlt dir?

Judith: Sehr hilfreiche Erklärung! [stößt an, beide trinken]

Jesus dreht die Theokratie noch in eine andere Richtung. Gott kommt nicht als König, sondern als Vater. Die *basileia*, die Jesus verkörpert, ist keine neue politische Ordnung. Jesus zieht nicht voran in den Kampf gegen die römische Fremdherrschaft; er verkündet und praktiziert die göttlich-väterliche Sorge für die Seinen.

Irek: Die Wiederkunft der HERRN steht weiter aus, jetzt schon zweitausend Jahre lang. Das frühe Christentum harrte darauf, auch noch das Mittelalter. *Exspectans exspectavi Dominum. Maranatha.*[2] Das wird zwar in manchen Adventsliedern noch beschworen, aber es ist unübersehbar, dass spätestens seit der Aufklärung das eschatologische Bewusstsein schwächelt. Wenn die Errichtung der Theokratie am Ende der Zeiten nicht mehr erwartet, vielleicht sogar nicht mehr geglaubt wird, dann wird Erlösung aufs eigene Seelenheil reduziert, und das Reich Gottes wird zu einem rein innerlichen. Er soll in den Seelen herrschen, aber nicht, nie darüber hinaus – der Rest wird den weltlichen Autoritäten überlassen. Das widerspricht dem *Tu*

[2] Ich erwartete inständig den Herrn (Psalm 40,2). // Komm, unser Herr!

solus Dominus aus dem Gloria der Heiligen Messe, in dem *Ich bin der Herr, dein Gott* aus dem Alten Bund widerhallt – wir singen schließlich nicht *Tu solus Dominus Animarum Nostrarum*[3] [nimmt einen Schluck].

Der größte Teil der aktuellen Kirche hat sich einer zeitgeistigen humanistischen Sendung verschrieben, indem er statt des Königtums Christi ein umweltbewusstes und politisch korrektes Diesseits errichten will. Für diese verheutigte Kirche, die mit der Welt in Harmonie leben will, ihr nichts mehr vorzuwerfen hat und das Ohr ihrem Drängen leiht, wäre es geradezu eine Katastrophe, wenn der HERR *jetzt* wiederkäme, die Regenbogenfahnen vor und in den Kirchen einholte, die Bücher aufschlüge und Gericht hielte.

Judith: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matthäus 22,21). Nach Jacob Taubes, den du unbedingt lesen solltest, weil du eine mitreißende Darstellung über Eschatologie und Apokalyptik sicher zu schätzen weißt, ist der erste Teil dieser Aufforderung in eschatologischem Licht zu lesen: im Angesicht des nahenden Weltendes sind die Forderungen der weltlichen Macht gleichgültig, so dass man ihnen auch nachkommen kann.

Irek: Ich erinnere mich an Martin Bubers Bonmot, das Christentum habe dem Kaiser so lange gegeben, bis es nichts mehr zu verweigern hatte. Konkordate mit Mussolini und Hitler, Militärbischöfe, Landes-, Staats- oder mit dem Staat liierte Kirchen – so hat sich das Christentum selbst dem Leviathan ausgeliefert. Als es im Imperium Romanum zur Staatsreligion erhoben wurde, war die Hoffnung auf das kommende Reich erloschen. Später, im Mittelalter, wurde sogar das Imperium selbst heiliggesprochen. Dagegen setze ich auf den herrschaftsverneinenden, revolutionären Impuls, den wir ja bei Jesus auch finden können. Sein Vater stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen, so betet seine Mutter im ‚Magnificat', ihrem Lobgesang.

Judith [mit dosiertem Feuer in der Stimme, unterstrichen von sanften, runden, aber entschiedenen Handbewegungen]: *Es ist vollbracht*, spricht Jesus sterbend am †. Der Gekreuzigte hat seine Herrschaft angetreten. Golgotha wird zu Zion. Gesalbt wurde der Herrscher durch eine Frau von zweifelhaf-

[3] Du allein bist der Herr. / Du allein bist der Herr unserer Seelen.

tem Ruf, seine Krone ist aus Dornen, der Königsmantel ist ein Spottgewand, seine Erhöhung geschah am †.

Vielleicht ist Theokratie nach Christus zuerst eine Haltung, äußerlich ohnmächtig, innerlich sieghaft, wie der Gekreuzigte. Die Jüngerin Jesu überlässt die weitere Zukunft ihm. Im Glauben nimmt sie die Gottesherrschaft vorweg, die am Ende der Geschichte anbrechen wird. Den Weg bereitet dieser Herrschaft die Bildung des Charakters, des Herzens und das Reden und Tun, das daraus folgt. In der Hoffnung darauf, dass die Theokratie von oben herab gestiftet wird, dass Er selbst sein Reich vollenden und den Frieden geben wird, hält sich der Mensch zurück, hält sich still und offen, wartet geduldig und vertrauensvoll ab. Um sich der Herrschaft der Fürstinnen und Fürsten dieser Welt zu entziehen, sind Theokratinnen und Theokraten zu einem neuen Auszug in die Wüste bereit. Mit ihnen ist kein Staat zu machen. Sie verfolgen eher eine Metapolitik, sie folgen einer Utopie, einem Leitstern für eine Transzendierung der Welt: Wie können wir ihr abhandenkommen?

Irek [stößt mit ihr an, beide trinken]: 1916 erklärte Papst Benedikt XV. auf die Bitte König Ludwigs III. von Bayern die Jungfrau und Gottesmutter zur Patrona Bavariae. Im Nazi-Faschismus feierten die katholischen Jugendorganisationen das Christkönigsfest wie einen Kampftag, an dem sie demonstrierten, wer *ihr* Führer war. *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat! Tempora bona veniant, pax Christi veniat! Feliciter! Regnum Christi veniat!*[4] *Sein* Reich komme, *sein* Wille geschehe. Und in Polen gab es vor einigen Jahren eine Initiative konservativer Parlamentsabgeordneter, die Jesus Christus zum König Polens proklamieren lassen wollte. Würde das konsequent weitergedacht und weiterverfolgt, würde also der Staat durch eine höhere Sehnsucht an die Höhen des Himmels geknüpft, wie es Novalis proklamierte, dann würde die weltliche Macht aus den Angeln gehoben.

Judith: Die Leitlinien wären mit den Zehn Geboten und dem Evangelium klar, aber für bestimmte aktuelle Entscheidungen bräuchte es Deutungsinstanzen. Die ersten Könige Saul und David befragten vor wichtigen Ent-

[4] Christus Sieger, Christus König, Christus Weltenherr! Gute Zeiten werden kommen, der Friede Christi wird kommen! Glück auf! Das Königreich Christi wird kommen!

scheidungen, meistens kriegerischer Art, direkt den HERRN, was sie tun sollten, und sie erhielten entweder persönlich oder durch Losorakel oder durch Propheten klare, eindeutige Antworten (sofern sie den HERRN nicht vorher durch Trotz oder Widerspenstigkeit verstimmt hatten). Wenn nicht mehr charismatische Autoritäten auftreten, Gottesgeistmenschen, Propheten, sondern ausgebildete Hermeneutiker eingeschaltet werden, kommen wir schnell zu einer Priester- oder Theologenherrschaft. Gott bewahre!

Irek: Angesichts der vorgerückten Stunde und der Zahl der geleerten Gläser würde ich gerne den Dialog zu einem Abschluss führen, und zwar mit Hugo Ball, weder Priester noch Theologe.

Er hat Wilhelm Weitling als kommunistischen Antipoden zu Marx profiliert. Weitling gibt in seinem *Evangelium des armen Sünders* eine Anleitung, wie sich mit dem Evangelium Politik gestalten lässt. Auch für ihn ist der Geist der Liebe entscheidend, der Egoismus, Ungerechtigkeit und Ungleichheit entgegensteht, indem er den Menschen dazu inspiriert, die Geistesgaben für die allgemeine Wohlfahrt anzuwenden statt zu selbstsüchtigen Zwecken und für die eigenen Leidenschaften. Das Christentum ist Weitling die Religion der Freiheit, der Mäßigkeit und des Genusses, und nicht die der Unterwerfung, der Verschwendung und Entbehrung. Das Reich Gottes ist für ihn die Gütergemeinschaft auf Erden; die christlichen Tugenden, die zu diesem Reich führen sollen, sind Mäßigkeit, Geduld, Treue, Aufrichtigkeit, Wohlwollen und Barmherzigkeit. Allen, die sich dafür einsetzen, legt er die Weisung Jesu ans Herz, klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben zu sein.

Judith [zieht die linke Augenbraue skeptisch nach oben]: Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, wie Jesus dem Pontius Pilatus gegenüber erklärt. Wir leben aber in dieser Welt. Sie predigt das verlorene Paradies und die gefallene Menschheit. Wir können versuchen, die Welt aufzuheben. Aber wir können sie nicht in ein Paradies verwandeln.

Irek: Sicher übersieht der naive Optimismus bei der Verkündigung des *Evangelium des armen Sünders* die naturhafte Verstricktheit des Menschen in Schuld. Darüber hinaus fehlt das größte und vornehmste Gebot Christi,

nämlich die Gottesliebe. Die Konzeption einer Welt ohne Gott verbleibt im Horizontalen und ignoriert die vertikale Dimension, ohne die sich die menschliche Existenz im Diesseits verliert. Andererseits eignet sich Weitlings Konzept als Korrektiv für verspießertes oder verkitschtes Christentum, indem es die ökonomischen, sozialen und politischen Konsequenzen der Botschaft Jesu offen legt.

[Der Kneipenwirt bringt die Rechnung und verkündet die Sperrstunde.]

***

Literatur

- Buber, Martin: *Das Königtum Gottes,* Heidelberg: Lambert Schneider, 1956 (3. Aufl.).
- Haude, Rüdiger: *Das richterzeitliche Israel: eine anarchistische Hochkultur,* in: Ders. und Thomas Wagner: *Herrschaftsfreie Institutionen,* Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1999, S. 143-166.
- Konradt, Matthias: *Das Verständnis der Königsherrschaft Gottes bei Jesus von Nazareth,* in: *Theokratie und theokratischer Diskurs,* hrsg. von Kai Trampedach und Andreas Pečar, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 101-115.
- *Religionstheorie und Politische Theologie,* Bd. 3: *Theokratie,* hrsg. von Jacob Taubes, München u. a.: Fink, 1987.
- Taubes, Jacob: *Abendländische Eschatologie*, Bern: Francke, 1947.
- *Theokratie und theokratischer Diskurs,* hrsg. von Kai Trampedach und Andreas Pečar, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Anarchosyndikalistisches Plakat aus der Spanischen Revolution (1936-1939), das für die Lektüre anarchistischer Literatur wirbt. Quelle: Public Domain.

Rezensionen

Der Garten und die Anarchie

Von Markus Henning

Beim Herunterwirtschaften des Planeten mischt das Alltagsleben in unseren Städten kräftig mit. Der Sog der Urbanisierung gleicht einer Einbahnstraße. Aktuell sind etwa 57% der Weltbevölkerung in einer Stadt zuhause. Obwohl Städte weniger als 3% der globalen Fläche einnehmen, stoßen sie rund Dreiviertel aller energiebedingten Treibhausgase aus. Städte verbrauchen 80% aller Ressourcen, um im Anschluss 70% des gesamten Mülls zu hinterlassen. Städte treiben die weltumspannende Bodenkrise an. Insbesondere auf der Nordhalbkugel ist ihre Ernährung abhängig von globalisierten Lieferketten der Agrar- und Lebensmittelindustrie.

Zu deren Produktionsmethoden gehören Land Grabbing, Abholzung und Monokultur, intensive Bebauung und Übernutzung, Einsatz von Pestiziden und künstlichem Dünger. Das entzieht natürliche Vital- und Nährstoffe, eskaliert Wasserknappheit und Artensterben, führt zum Verlust landwirtschaftlicher Lebensgrundlagen. Im globalen Maßstab gilt bereits mehr als die Hälfte sämtlicher Böden als so weit geschädigt, dass sie sich nicht mehr aus eigener Kraft erholen kann.

Der Aufbruch in eine lebensdienlichere Zukunft setzt voraus, dass andere Formen des Weltbezugs konkret erfahrbar werden. Nicht politische Herrschaft wird uns retten, nicht die Heilsversprechen der Großtechnologie und auch nicht die Gnade der Superreichen. Das können nur Bewegungen schaffen, die sich der Funktionslogik des Bestehenden auf emanzipatorische Weise entziehen.

Ihr Netzwerk der Hoffnung ist über alle Kontinente verzweigt. Es umfasst indigene Gemeinschaften, die biologische Vielfalt verteidigen. Es umfasst kleinbäuerliche Kämpfe um Ernährungssouveränität. Es umfasst all die Kooperativen, Genossenschaften wie Gruppen, die Alternativökonomien testen, die Habitate wiederbeleben und regenerative Anbaumethoden ins Werk setzen. Und das nicht nur auf dem Lande, sondern auch in der Stadt! Urbane Landwirtschaft und Gemeinschaftsgärtnern sichern in weiten Teilen des Globalen Südens die Selbstversorgung von Marginalisierten. Auch in unseren Breiten kann auf eine subversive Tradition zurückgeblickt werden.

Als Gedanke und Tat hat der städtische Gartenbau u. a. im Anarchismus seine Spuren hinterlassen: Schon während der 1880er Jahre bei Pjotr A. Kropotkin und seinem Modell Sozialer Revolution, gut acht Jahrzehnte später z. B. in den Stadtbauernhöfen der Amsterdamer Kabouter. Für die britische Gartenstadtbewegung engagierte sich Colin Ward. Der bedeutende Vordenker des pragmatischen Anarchismus war ab 1971 Bildungsbeauftragter der Town and Country Planning Association (TCPA). Ebenfalls während der 1970er Jahre waren es die Green Guerillas von New York, die vernachlässigte Brachflächen und Parkplätze in biodiverse Oasen verwandelten.

Diese Vorgeschichte weckt Neugier auf das Hier und Jetzt. „Urban Gardening“ ist auch bei uns im Alltagssprachgebrauch angekommen. Das beschreibt den Erfolg einer Bewegung, die sich seit den frühen 2000er Jahren aus zivilgesellschaftlichen Initiativen heraus neu erfunden hat. Mittlerweile weist sie eine Vielfalt von Organisationsstrukturen auf, entfaltet unterschiedlichste Kooperationsformate nach innen und außen.

Materialien zur Annäherung bietet jetzt ein Buch aus dem Bielefelder transcript Verlag. Es trägt den Titel *Unterwegs in die Stadt der Zukunft. Urbane Gärten als Orte der Transformation.*

Andrea Baier, Christa Müller und Karin Werner haben es herausgegeben, mit einem Eingangskapitel versehen und im Ausklang ergänzt durch Reportagen über 26 *Ortsbegehungen.* Ihre Expertise stammt aus teilnehmender Beobachtung. Als Mitarbeiterinnen der Münchener *anstiftung* fördern und erforschen sie über ganz Deutschland hinweg Schauplätze des Selbermachens.

Für den Mittelteil ihres Sammelbandes haben sie insgesamt 25 weitere Autor:innen gewinnen können. Diese sind ebenfalls langjährig und auf je

eigene Weise mit den neuen Gemeinschaftsgärten befasst. Nicht allein aus der Perspektive von Aktivismus und Kollaboration, sondern auch unter wissenschaftlichen Vorzeichen: Vertreten sind neben der Stadt- und Regionalforschung, neben Geographie und Landschaftsarchitektur, z. B. auch Umweltökonomie und Bibliotheksdidaktik, Sozialwissenschaften und Feministische Politische Ökologie.

Im Erfahrungsgesättigten und Interdisziplinären dieser Beiträge ersteht das Kaleidoskop einer gemeinschaftsgetragenen Praxis, die mit der sozialökologischen Transformation einfach mal beginnt. Sie führt vor Augen, „[. . .] wie man Quartiere belebt, die Bodenqualität erhöht, die Stadt essbar(er) macht, Wasser spart, Regenwasser nutzt, mit Vandalismus umgeht, Flächen, zum Beispiel Friedhöfe, umnutzt, dem Asphalt Grün abtrotzt, die Begegnung von Neuankömmlingen und Alteingesessenen organisiert, mit Institutionen zusammenarbeitet, Insekten schützt“ (S. 59).

In der eigenen Nachbarschaft wird ein lokales Erfahrungswissen generiert, das bei der Lösung globaler Aufgaben helfen könnte. Zugleich – und diese Lesart der Bestandsaufnahmen und Ausblicke wollen wir hier stark machen – lässt sich das Urban Gardening verstehen als eine Verräumlichung gesellschaftlicher Utopien. Gemeinschaftliches Gärtnern kann Vorschule sein für einen zeitgemäßen Ökoanarchismus.

1) Selbstorganisieren

Ob durch Besetzung von Grundstücken initiiert, über kommunale Zuteilung oder mittels gemeinnütziger Stiftungen: Immer ist Gemeinschaftsgärtnern verbunden mit einer Inanspruchnahme von Handlungsmacht. In kollektiven Prozessen der Raumaneignung werden Flächen urbar gemacht, Infrastrukturen entwickelt und Gestaltungskonzepte ausgehandelt. Nicht nur Pflanzen werden gepflegt, sondern auch die Selbstorganisation der Beteiligten. Ihr Gartenaktivismus ist in aller Regel getragen von einer basisdemokratischen Ethik des Wir-Selbst. Jedes Projekt ist eine kleine Republik. „Würden utopische Gemeinschaftsgärten überall auf diesem Planeten morgen wie Pilze aus dem Boden schießen – an jeder Ecke der Stadtteile einer Stadt in sämtlichen Städten in allen Ländern –, könnten wir sehen, wie die Erde zur Basis einer

Rätedemokratie geworden ist; nur durch eine solche Art von Menschen, die in ihrem täglichen Leben wenig Besseres zu tun haben, als ‚für eine bessere Welt zu gärtnern' [. . .]" (S. 133).

2) Teilen

Zusammen mit anderen in einem möglichst herrschaftsfreien Raum etwas zu bewirtschaften, das lehrt einiges über das gute Leben. Viele der urbanen Gärten verstehen sich als wild wucherndes Allmende-Experiment, in dem alles allen gehört. Aber auch Projekte mit individuellen Parzellen teilen Werkzeuge, Saatgut, Infrastruktur, Grund und Boden. Dieses Teilen markiert den Anfang einer ökologisch-solidarischen Lebensform. In ihr wird nicht entlang von Eigentumstiteln und Preisen agiert. Handlungsleitend ist die Frage, wozu Dinge dienen, wie sie eingebunden und wem sie anvertraut sind. Gebrauchswertorientierung setzt andere Produktivitäten frei. Jenseits von Erwerbsarbeit erlangen Menschen Teilautonomie über ihr Essen zurück und betten die Ernährungswirtschaft wieder sozial ein. Die nichtkommerzielle Anbauvielfalt ihrer Bioprodukte macht so manche Gartencommunity zur Tischgemeinschaft. Wo Gärtnern in Kochen und Genießen der geteilten Ernte übergeht, wird Selbstversorgung zum sozialen Gesamtkunstwerk.

3) Pflegen

Urbane Gartenarbeit lässt sich beschreiben als Direkte Aktion des Aufmerksam-Werdens, des Sich-Kümmerns, des Heilens und Reparierens. Sie ist eine Alltagspraxis, in der die Beteiligten wieder Anschluss an die Natur finden. Gemüsebeete und Komposthaufen inmitten der Stadt verbinden menschliches Zutun mit der Erde und ihren Stoffwechselvorgängen. „Kompost ist die Kunst der lebendigen Transformation, bei der aus toter Materie neues Leben entsteht. Das Ergebnis einer ausgeklügelten Komposition von Wärme, Sauerstoff und Feuchtigkeit in Kombination mit Würmern, Pilzen und anderen Mikrolebewesen ist eine lebensstiftende, schwarz-braune Materie, die von zentraler Bedeutung bei der Bekämpfung der Bodenkrise ist. Qualitativer

Kompost ist ein essenzielles Werkzeug, um Böden zu revitalisieren“ (S. 144). Die Diversität unterschiedlich getakteter Wachstums- und Kompostierungszyklen unterläuft das lineare Zeitregime des Kapitalismus. Praktizierte Ökologie erdet die Lebensführung.

4) Umbauen

Gemeinschaftsgärten können die Stadt für ein neues Naturverhältnis öffnen. Als Keimzellen der Selbstwirksamkeit haben sie das Potential, die Kommunalpolitik nachhaltig herauszufordern. In pflanzlichen Interventionen scheinen realistische Möglichkeiten auf: Eine transformative Pädagogik, die aufwertet, was lange Zeit als rückständig verlacht wurde. Eine Sensibilität, die menschliches und nicht-menschliches Leben gleichermaßen umfasst. Eine Bemessung von Bodenwert nicht nach finanziellem Profit, sondern nach Gemeinwohl. Eine urbane Ernährung aus eigenen Ressourcen ohne Zugriff auf auswärtige Ländereien. Eine Ästhetik der Fürsorge und des kuratierten Durcheinanders. Eine postfossile Stadt mit Anbauflächen statt Autotrassen. Allerdings ist der Weg nur dann das Ziel, wenn er nicht von administrativen Logiken überformt wird. Die Zukunft des Gärtnerns hängt ab vom Kultivieren seiner anarchistischen Gehalte.

Unterwegs in die Stadt der Zukunft ist ein schönes Dokument partizipativer Aktionsforschung. Andrea Baier, Christa Müller, Karin Werner und ihren Mitstreiter:innen geht es nicht um akademische Selbstbespiegelung. Was sie uns zeigen, ist die Gestaltbarkeit der Welt, durch soziale Bewegung zum Wohle aller. Ihr Buch ist mit einer Vielzahl von Abbildungen und einer über 40 Seiten langen Fotostrecke prächtig ausgestattet. Wir wünschen ihm weite Verbreitung.

Unterwegs in die Stadt der Zukunft. Urbane Gärten als Orte der Transformation, hrsg. von Andrea Baier, Christa Müller und Karin Werner, Bielefeld: transcript Verlag, 2024 (= *Neue Ökologie;* 11), ISBN: 978-3-8376-7163-6, 431 Seiten, 24,00 € (online | PDF).

Gläubige ohne Gott, Helden ohne Pathos – Der erste Band der *Gesammelten Schriften* von Bernd Kramer

Von Rolf Raasch

Die Herausgabe des ersten Bandes der *Gesammelten Schriften* Bernd Kramers ist schon seit Langem überfällig. Dies hat wohl auch mit dem unüberschaubaren schriftlichen Nachlass zu tun, verbunden mit einer teilweise recht unklaren Quellenlage, in der Pseudonyme „geknackt" und Stilvergleiche angestellt werden müssen, um das Material richtig zuordnen zu können. Der Herausgeber Jochen Knoblauch hatte es wohl nicht gerade leicht!

Bernd Kramer war ein Urgestein des Neo-Anarchismus. In Westberlin und darüber hinaus war er ab Mitte der 1960er bis zu seinem Tod (am 5. September 2014) eine prägende libertäre Persönlichkeit. Sein Name ist eng verknüpft mit dem wohl wichtigsten deutschsprachigen anarchistischen Verlag nach dem Zweiten Weltkrieg, dem Karin Kramer Verlag, den er gemeinsam mit seiner Lebensgefährtin Karin entwickelt hat.

Dieser Verlag ist ein Teil der politischen Zeitgeschichte, denn die Renaissance des Anarchismus in der BRD und Berlin/W. im Rahmen der Außerparlamentarischen Opposition setzte ab 1968 gerade auch im publizistischen Bereich ein. Zum ersten Mal seit dem Ende der Weimarer Republik wurden wieder anarchistische Texte einer für diese Themen aufnahmebereiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Im Zuge der damaligen Kritik junger Antiautoritärer an der Erneuerung des kommunistischen

Parteitraditionalismus in Form marxistisch-leninistischer und maoistischer Kaderparteien, lieferte die klassische anarchistische Bolschewismuskritik die richtigen – eben antiautoritären - Antworten darauf. Und gerade der Karin-Kramer-Verlag steuerte die entsprechenden Inhalte mit seinen Veröffentlichungen bei. Stellvertretend dafür steht die Bolschewismus-Kritik Rudolf Rockers und Emma Goldmans: *Der Bolschewismus. Verstaatlichung der Revolution* (damals noch unter dem Verlagsnamen: Underground Press L).

Neben diesem zentralen Thema rückte die Kontroverse zwischen Marx und Bakunin und die historische Spaltung des sozialistischen Lagers in einen autoritären und antiautoritären Flügel in den Mittelpunkt. Die Neuedition der wichtigsten Schriften Bakunins und Kropotkins durch den Karin-Kramer-Verlag resultierte folgerichtig daraus.

Politisch aktuell Einfluss genommen wurde über die Zeitung *Linkeck*. Kämpferisches Vokabular, satirischer Stil, chaotisch anmutendes Layout sowie eine politische Ausrichtung am Anarchismus waren die Markenzeichen dieser „Untergrundzeitung", wie es damals hieß. Ab 1967 erschienen die ersten Nummern des von Bernd und Karin herausgegebenen „ersten antiautoritären" Blattes, das immerhin Auflagehöhen zwischen 4.000 und 8.500 Exemplaren erreichte.

Der vorliegende Buch-Titel *Gläubige ohne Gott, Helden ohne Pathos* sagt wohl auch einiges über die Persönlichkeiten der Kramers aus. Im Zuge ihres unermüdlichen Engagements für den Verlag und in der libertären Bewegung sahen sie sich jahrzehntelang herausgefordert, den „Rund-um-die-Uhr-Job" als Autor:in, Verleger:in, und nicht zuletzt als Eltern, wirtschaftlich stets im Würgegriff des Existenzminimums zu führen. Dies hinderte einzelne Szene-Menschen nicht daran, sie als „Profitmacher" anzuprangern, die sich mit den „zu teuren" Büchern individuell bereichern würden. Diese unfairen Angriffe und Übergriffe mussten oft abgewehrt und vieles, soweit möglich, ertragen werden.

Bernd Kramer war ausgebildeter Schriftsetzer, aber als Verleger ein Autodidakt. Man spürte bei ihm noch die Freude des bildungshungrigen Arbeiters an der Erkenntnis. Jenseits der Zwänge eines akademisch geprägten Wissenschaftsbetriebs konnte er an den aktuellen Debatten der antiautoritären Szene teilnehmen, Themen aufgreifen und ohne Scheu vor intel-

lektuellen Autoritäten eigene Statements artikulieren. Diese wurden wiederum in Form von Vor- und Nachworten in die Verlagserscheinungen eingeflochten.

Der Verleger Bernd Kramer (1940-2014)
Quelle: Mediawiki.

Bernd Kramer hatte ein instinktives Gespür für Themen, die in der Luft lagen. Zugleich war er auch enorm belesen, und man spürte, dass er Sachverhalte auch theoretisch durchdrungen hat. Als Mensch war er ein Vollblut-Anarchist vom Schlage eines Michael Bakunin. Manchmal sah man ihn auf Polit-Veranstaltungen und Buchmessen, samt Calvadosflasche in der Jackentasche und Zigarrenstummel im Mund, herumschlendern, um Auslagen zu begutachten, Leute zu begrüßen und mit ihnen zu diskutieren. Im Gespräch fiel seine Gabe der assoziativen Kreativität auf, die blitzschnell Zusammenhänge sichtbar machen konnte und begrifflich auf den Punkt brachte. Bis ins hohe Alter blieb er stets neugierig und ging recht unkonventionell an die Dinge heran. Auch schien eine gewisse Widersprüchlichkeit Ausweis seiner Authentizität zu sein. Political Correctness war seine Sache nicht. Eher war er Freigeist und Ketzer – auch als Anarchist – Genoss:innen gegenüber.

Und nun zu Bernd Kramers *Gesammelten Schriften,* Band I. Beim ersten Sichten der Beiträge gerät man in eine Art Zeitmaschine. Es kommt einem vor, als sei alles erst gestern passiert. Das Buch ist anregend und interessant illustriert und man bekommt sofort Lust zum Lesen, natürlich auch, weil die damalige spannende Zeit innerlich wieder aufblitzt. Man glaubt, den Optimismus und die Zukunftsfreude dieser Zeit zu spüren, im Kontrast zum aktuell grassierenden Pessimismus. Das Buch kann ebenso auch als ein Archiv des Neoanarchismus angesehen werden. Neoanarchismus – verstanden als der undogmatische Flügel der Außerparlamentarischen Opposition

im Zuge der antiautoritären Jugendrevolte. Darin verbanden sich klassische Strömungen des Anarchismus und marxistische Analysen mit aktuellen Erkenntnissen der Psychoanalyse. Neue Lebensentwürfe und gesellschaftliche Utopien wurden aufgegriffen und alltagspraktisch erprobt.

Das Buch bietet vor allem auch die Gelegenheit, sich, mit dem Abstand von heute, noch einmal mit Tendenzen, Irrtümern, und der Theorierezeption von damals auseinander zu setzen. Und dies mit gutem Grund. Denn es verdeutlicht sich auch die fortdauernde Aktualität der Kritik des anarchistischen Antiautoritarismus als Korrektiv und Messlatte gegenüber autoritären Tendenzen heute, denkt man z. B. an Solidarität mit Putin-Russland im Krieg gegen die Ukraine und mit der islamfaschistischen Hamas im linken, linksradikalen und bis ins anarchistische Lager hinein.

Das Buch ist nicht nur als eine Bestandsaufnahme des Verlagsprogramms angelegt, sondern ermöglicht auch, mit Hilfe ausgewählter Veröffentlichungen, die Bewegungsgeschichte und die theoretische Entwicklung des Neoanarchismus nachzuvollziehen. Die Gliederung erfolgt anhand übergeordneter inhaltlicher Schwerpunkte des Verlagsprogramms, wie z. B. *Geschichte des Verlages* (erster, zweiter und dritter Teil), weiter unterteilt in Kapitel zum Verhältnis von *Anarchismus und Utopie* und zu anarchistischen Persönlichkeiten, wie Michail Bakunin, Louise Michel, Max Hoelz und anderen, die als Autor:innen mit ihren Buchtiteln im Programm vertreten waren. Diese Kapitel sind in sich chronologisch geordnet. Die politische Entwicklung des Verlegers kann in seinen Kommentaren, Vor- und Nachworten parallel dazu herausgelesen werden.

Gleich am Anfang steht ein Buch über das Leben des Vaters Gustav Kramer: *Widerstand und Kunst,* der authentischer Weise als widersprüchliche Persönlichkeit dargestellt wird, die sich von früheren Irrtümern gelöst hat (zunächst SA-Mitglied), sich aber in Richtung Antifa weiterentwickelt hat.

Geschichte des Verlages (Erster Teil)

Im Jahr 1973 erscheint das Buch von F. Amilé (Pseudonym von Bernd Kramer), H. D. Bahr, A. Krésic und R. Rocker: *Marxismus und Anarchismus.* Es

beinhaltet repräsentativ die Auseinandersetzungen mit dem autoritären Marxismus und die Debatte über den richtigen – freiheitlichen – Weg. Einleitung, Begleit-, Vor- und Nachwort sind von Bernd Kramer.

Anarchismus und Utopie

Im Verlagsprogramm erscheint schon früh die Thematik *Utopien* als Buchreihe. Es geht dabei um die Wechselbeziehung von Anarchismus und Utopie, und wie Realsozialismus und Leninismus usw. dem gegenüberstehen. Im Vor-, Nach- und Begleitwort zu Giovanni Rossi: *Utopie und Experiment* appelliert Bernd Kramer dafür, das „Unmögliche" an der Utopie, zu diskutieren und zu verarbeiten. Eine Trennung von politischer und literarischer Utopie, also von Inhalt und Form, lehnt er ab. Ein sofortiges und tägliches „Neues Beginnen" sei ohne Voraussetzung möglich. Als Referenz zieht er den „sozialen Anarchisten" Gustav Landauer sowie den Neo-Marxisten Herbert Marcuse und die Psychoanalyse heran.

Im Buch *Reise nach Utopia* zitiert Bernd Kramer seine Tante mit einem Ausspruch im Sinne von Ernst Bloch: „Was nicht ist, kann noch werden!" und gelangt damit zur möglichen Realisierung des Utopischen und damit zum „Ende der Utopie". Und in der Einleitung zu Ludwig Holberg: *Niels Klims unterirdische Reisen* interpretiert Bernd Kramer die im Buch angesprochenen und sämtliche Utopien als „angriffslustige Revolten, die das Bestehende umgehen." Der Kommentar macht ernsthaft Lust, das Buch einmal (wieder) zu lesen!

Der als Autor des Buches *Der Rebell Anarchik!* genannte Robert Halbach ist Bernd Kramer daselbst. Darin geht es um die politische und revolutionäre Farbenlehre und Symbolik, wie beispielsweise das Anarcho-Männchen und die schwarze Fahne.[1]

In Jörg Asseyer, B. Kramer, H. J. Viesel und H. D. Heilmann: *Hiebe unter die Haut* geht es um die Interpretationen marxistischer Bakuninrezeptionen, um Anarchismusdefinitionen sowie um die Propaganda der Tat. Darin kritisiert Bernd Kramer konkret den Autor Kurt Lenk und dessen Kritik an der theoretischen Einschätzung des Staats- und Gesellschaftsbegriffs Bakunins.

---

[1] Siehe auch: *Weshalb schwingen Anarchisten ein schwarzes Tuch?,* in *espero,* Nr. 52, 2007.

Die erste Auflage von Michael Bakunin / Sergej Necajev: *Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?* erschien 1980. Die zweite Auflage war das letzte Buch im Karin-Kramer-Verlag und ist im Jahr 2014 erschienen. Darin wird eine Debatte über einen *Revolutionären Katechismus* geführt, also über das Für und Wider revolutionärer Gewalt und die „Zweck-Mittel-Relation" derselben. Es werden auch Parallelen zu den „Befreiungskämpfen heute" gezogen. Herausgearbeitet wird interessanterweise, dass „die Früheren" eher Hemmungen hatten, Unschuldige und Kollateralschäden einzukalkulieren. Eine Annahme, die im Jahr 2024 sehr aktuell klingt. Eine Ausnahme würde jedoch Netschajew bilden, der, aufgrund seiner Herkunft aus der Leibeigenschaft, extrem hassgesteuert war.

In *Worte an die Jugend. Prinzipien der Revolution* von Sergej Netchajew und Michail Bakunin: *Einige Worte an die jungen Brüder in Russland* aus dem Jahr 1984 äußert sich Bernd Kramer anonym zum Parlamentarismus der Grünen und ihrem Hang zur Regierungsbeteiligung, persönlich kritisiert er besonders Daniel Cohn-Bendit.

Bakunin

Im Nachwort zu der von Wolfgang Eckhardt erstellten Bakunin-Bibliografie[2] erörtert Bernd Kramer die Wechselbeziehungen des Gegensatzpaars Ordnung und Chaos. Das Buch *Bakunin – Ein Denkmal? Kunst – Anarchismus* entstand in Zusammenarbeit mit der Neuen Gesellschaft für bildende Kunst e. V. im Jahr 1996. Darin wird die Idee zu einem

[2] Wolfgang Eckhardt: *Michail A. Bakunin (1814-1876). Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur in deutscher Sprache.,* Nachwort von Bernd Kramer, herausgegeben von Jochen Schmück, Berlin: 1990 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* 4).

Bakunin-Denkmal in die Welt gesetzt und mit einem Aufruf zur Kooperation verbunden. Vieles dazu ist schon im Jahr 1988 in der Kreuzberger Kneipe „Zum goldenen Hahn“ entstanden. Dann geriet der Mauerfall dazwischen, sodass das Buch erst im Jahr 1996 erschienen ist, jedoch mit inzwischen eingegangenen Anmerkungen und Entwürfen dazu. Ein Tagungsband *Bakunin 1849 in Dresden* aus dem Jahr 2000 erörtert unter anderem Bakunins Idee, Raffaels Bild „Sixtinische Madonna“ auf den Mauern des revolutionären Dresdens gegen die belagernden Preußen zu präsentieren, um sie zu provozieren.

Bernd Kramer und Wolfgang Eckhardt veröffentlichten im Jahr 2008 den *Bakunin-Almanach,* Bd. 1. Darin zitiert Bernd Kramer, wie Michael Bakunin im Frühjahr 1849 in der Leipziger Gaststätte „Zum goldenen Hahn“ russischen Punsch ausschenkt. Laut Vorbemerkung stellten Kapielski und Kramer im Jahr 1997 bei der UNESCO den Antrag, die Berliner Gaststätte „Zum goldenen Hahn“ in die Liste der Weltkulturerbestätten aufzunehmen. Bei Recherchen zum Buch fand Bernd heraus, dass es in Leipzig auch einen Gasthof „Zum goldenen Hahn“ gegeben hatte, in dem Bakunin Stammgast war. Auch eine Situationsbeschreibung samt Gesprächsprotokoll fand er im Archiv.

Im Jahr 2001 erschien die Biographie: *Leben – Ideen – Kampf. Louise Michel und die Pariser Commune.* Im Vorwort kritisiert Bernd Kramer, dass Frauen in der Commune nur wenig Beachtung fanden, auch auf Seiten der Anarchisten und Revolutionäre.

Malatesta

Bernd Kramer verfasste die Einleitung zum 1973 erschienenen Reprint der Malatesta-Biographie von Max Nettlau: *Die revolutionären Aktionen des italienischen Proletariats und die Rolle Errico Malatestas.* Darin sind Kommentare zur Gewaltfrage, zur Funktion des Staates und des revolutionären Subjekts enthalten. Immerhin führt er darin auch Colin Wards anarchistische Organisationstheorie an. Colin Ward, ein Vertreter des „Pragmatischen Anarchismus“, der bis heute mit seinem modernen Ansatz hierzulande viel zu wenig Beachtung findet.[3]

[3] Zu Colin Ward und seiner Rolle als „Erfinder“ des modernen pragmatischen Anarchismus siehe den in dieser Ausgabe ebenfalls abgedruckten Aufsatz von Sophie Scott-Brown sowie

In seiner Einleitung zu Hector Zoccoli: *Die Anarchie* aus dem Jahr 1975 zitiert er Malatesta, dass die Revolution selbst nicht das Ziel sei. Sie zu praktizieren, sei das eigentliche Ziel, sie müsse Spaß machen und ein Fest sein. Zum Thema Revolution auch sein „aufgeklärter" Kommentar zu Errico Malatesta: *Anarchie* aus dem Jahr 1975: Eine Revolution habe nicht nur der Befreiung einer Klasse, sondern der gesamten Menschheit zu dienen und zwar in politischer, wirtschaftlicher und moralischer Hinsicht. Es gehe sogar um die Selbstbefreiung des Revolutionärs: von seiner Furcht vor der Freiheit.

Und schließlich im Jahr 1977 noch Bernd Kramers Kommentare zu Errico Malatesta: *Gesammelte Schriften,* Bd. 1. Sie interpretieren Malatestas Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Anarchismus und (Partei-)Kommunismus. Das revolutionäre Subjekt müsse nicht aus einer bestimmten Klasse stammen. Auch aus der Masse der Arbeiterschaft würden Verräter, Spione usw. kommen, wie aus allen anderen gesellschaftlichen Gruppen auch. Anders als Bakunin sah Malatesta in der Masse nicht nur Unschuldige und Manipulierte. Zuerst müssten die Beziehungen des Menschen zu sich selbst und seinen Mitmenschen verändert werden, so interpretiert Kramer Malatesta. Auch könne nicht einfach ein reaktionärer durch einen revolutionären Staat ersetzt werden. Veränderte Produktionsbedingungen würden nicht zur Schaffung des neuen Menschen führen, so Malatesta. Bernd Kramer selbst gibt zum Schluss folgendes Statement ab: „Was mich betrifft, so glaube ich nicht, daß es eine Lösung für die gesellschaftlichen Probleme gibt, sondern tausend verschiedene und veränderbare Lösungen, wie auch das gesellschaftliche Leben in Zeit und Raum verschieden und veränderbar ist" (S. 236).

Max Hoelz (1889-1933)

Karin und Bernd Kramer hielten sich 1992 im sächsischen Vogtland auf, um Spurensuche für eine Materialsammlung über den dort in den 1920er Jahren aktiven linksradikalen Revolutionär Max Hoelz zu betreiben, aus der dann das im Jahr 2000 erschienene Buch von Peter Giersich und Bernd Kramer:

---

auch den Beitrag von Václav Tomek: *„Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!" – Colin Ward zum 10. Todestag. Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten,* in: *espero,* Nr. 1, S. 59-92. Von Colin Ward selbst erschien in *espero,* Nr. 5, S. 71-89, der Beitrag *Anarchie und Staat.*

Max Hoelz – Sein Leben und sein Kampf. Man nannte ihn Brandstifter und Revolutionär, Robin Hood, Che Guevara, einen Anarchisten, den Roten General. Sein Leben und sein Kampf entstand.

Ein Aufruf in der Chemnitzer Zeitung *Freie Presse,* mit Informationen, Geschichten und Fotos zum Projekt beizutragen, führte zur Zusendung von Stellungnahmen, die im Buch veröffentlicht wurden. Interessant sind sie auch als zeitgenössische Kommentare wegen der gesellschaftlichen Umbruchsituation in der Ex-DDR. Dazu gehört auch ein Briefwechsel in Sachen Max Hoelz mit Ex-Parteichef Erich Honecker, der ihn noch persönlich gekannt hat. Dieser bezieht sich auch auf die von ihm befürwortete Aufstellung einer Max-Hoelz-Büste im Frühjahr 1989 im Kontrast zur von ihm veranlassten Installation des Reiterstandbildes Friedrich II. im Jahr 1980 in der damaligen DDR-Hauptstadt.

Dies alles neben zahlreichen Statements aus der Nach-Wende-Zeit und anderen Dokumenten aus der Zeit von Max Hoelz in den 1920er Jahren.

Geschichte des Verlags (Zweiter Teil)

Der *Verlagsalmanach 1978-1980* enthält eine Rückschau *Vor zehn Jahren.* Die Beiträge darin sind zwar anonym aufgeführt, stammen aber höchstwahrscheinlich von Bernd Kramer. Darin geht es um die Gründung der Zeitschrift *Linkeck* und den Auszug der Kramers aus der Linkeck-Kommune mit der Einstellung des Blattes. Neben Stellungnahmen zu Aktivitäten in der anarchistischen Bewegung dieses Zeitraums (Kronstadt-Kongress, Hausbesetzungen) ist theoriegeschichtlich die aufgeführte Rätekommunismus-Diskussion um 1970/71 erwähnenswert, verbunden mit der Überzeugung, dass eine Verbindung von Anarchismus und Marxismus möglich sei. Deshalb auch die initiierte Gründung des *Instituts für Praxis und Theorie des Rätekommunismus.*

Stellvertretend für die intellektuelle Vielfalt, Offenheit und Neugier des Neoanarchismus steht auch ein Blick auf die Namensliste der Autoren in der vom Karin Kramer Verlag in den 1970er Jahren herausgegebenen Zeitschrift *Unter dem Pflaster liegt der Strand.* Neben Texten anarchistischer Klassiker tauchen darin Autoren auf, die weit über das anarchistische und libertäre

Spektrum hinauswirkten oder in es hineinwirkten: Paul Feyerabend, Hans Peter Duerr, Colin Ward, Pierre Clastres, Murray Bookchin, Daniel Guérin, Noam Chomsky, Paul Goodman, Augustin Souchy, Harry Pross usw. usf.

Literatür / Erinnerungen / Zwischenrufe / Geschriebenes I

Nur die Phantasielosen flüchten in die Realität. Anarchistisches Ja(hr)buch, Bd. I aus dem Jahr 1983. Darin befindet sich neben größtenteils aktuellen Beiträgen auch ein Text von Robert Halbach, ein weiteres Pseudonym von Bernd Kramer: *Friede den Hütten – Krieg den Palästen.*

1992 war Bernd Kramer Herausgeber von *Demontage . . . revolutionärer oder restaurativer Bildersturm? Texte und Bilder.* Angesichts der damals aktuell stattfindenden gesellschaftlichen Umbrüche in der Ex-DDR und dem übrigen Ostblock wird in den Beiträgen der Umgang und die Bilderstürmerei der Betroffenen mit Denkmälern, Straßennamen usw. (nicht nur) des Realsozialismus geschildert. Darin auch ein Beitrag von Robert Halbach (Bernd Kramer).

Geschichte des Verlages (Dritter Teil)

Der *Almanach 85/88* von 1985 mit einem Nachwort von Bernd Kramer. Darin entgegnet er einem Vorwurf, dass der Verlag nicht für die Masse anpassungsfreudiger Linker produzieren würde: „‚. . .ihr produziert an der Bewegung vorbei . . .‘ aber sicher doch, denn was sollten wir sonst tun?!? Als Zeit-, nicht Weggenossen des SDS, als Genossen des ehrenwerten Rudi Dutschke haben wir schon seit 1967 gegen den *M(arsch) durch die Institutionen* angekämpft, geschrieben, demonstriert; dass wir nun nicht gerade sehr erfolgreich bisher waren, nun jaaa . . . (Selbstkritisches folgt jetzt auf keinen Fall). Fest steht: Dutschke wäre Sport- und/oder Kriegsminister geworden . . .“ (S. 336).

Zum Ende des ersten Bandes noch ein Interview aus dem Jahr 2005 mit Karin und Bernd Kramer, geführt von Bernd Drücke, Redakteur der libertären Zeitschrift *Graswurzelrevolution.* Gegen Ende als Antwort auf die Frage, wie die zukünftigen Pläne für den Verlag aussehen würden, folgende

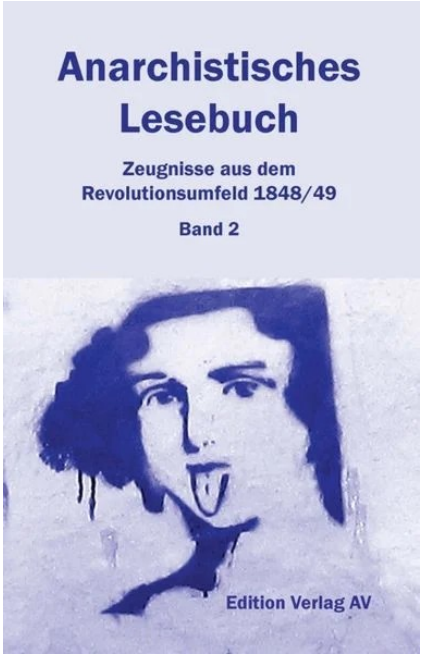
Bemerkung von Bernd Kramer: „Was sagte der olle Brecht? ‚Mach nur einen Plan . . .‘ – Ein satter Lottogewinn muss her, um unter anderem endlich Max Nettlaus beide voluminösen handschriftlichen Bände [der Bakunin-Biographie] zu transkribieren und zu drucken. – Die anarchistischen Bewegungen mögen weiterhin so rege und phantasievoll bleiben“ (S. 350).

Dieser Bemerkung als Schlusswort ist eigentlich nichts hinzuzufügen. Außer, dass im Herbst 2024 das Erscheinen des zweiten Bandes der *Gesammelten Schriften* Bernd Kramers unter dem Titel: *Nicht mit uns und schon gar nicht mit mir* geplant ist.

Bernd Kramer: *Gläubige ohne Gott, Helden ohne Pathos* (= Ders.: *Gesammelte Schriften,* Bd. 1), herausgegeben von Jochen Knoblauch, Berlin: QUIQUEG Verlag, 2024, Paperback, ISBN: 978-3945874172, 354 Seiten, 22,80 €.

Flaschenpost: Fast vergessene Denker*innen aus dem „Vorfrühling der Anarchie“

Von Jan Rolletschek



Anlässlich des 175. Jahrestages der Märzrevolution hat Olaf Briese in zwei Bänden ein *Anarchistisches Lesebuch* vorgelegt, das zugleich als Führer und Quellenwerk des von ihm sogenannten „*Frühanarchismus*“ (Bd. I, S. 10) im deutschsprachigen Raum gelten darf. Der erste Band fokussiert die Vorgeschichte der Revolution, den Vormärz von 1822 bis 1847, der zweite versammelt Zeugnisse von Revolution und Reaktion aus den Jahren 1848 bis 1853. Die frühesten Dokumente stammen aus den Kreisen des „Jungen Deutschland“, von Autoren wie Ludwig Börne, Heinrich Laube oder Karl Gutzkow, die im Anschluss an nachjakobinische oder frühromantische Kritiken der Französischen Revolution, wie bald auch unter dem Eindruck der Julirevolution, dezidiert anarchistische Ideen erprobten. Dabei handelt es sich nicht mehr bloß um einen Anarchismus *avant la lettre*, wenn etwa Börne 1825 erklärt: „Freiheit geht nur aus Anarchie hervor“ (Bd. I, S. 17), oder Laube 1833 beteuert: „Anarchie“ heiße „Herrschlosigkeit, nicht Unordnung wie die Leute sagen“ (Bd. I, S. 19).

Auch später und von anderen Autor*innen des Kompendiums wurden die Resultate der Französischen Revolution reflektiert und ihr Ungenügen angeklagt, etwa der manifeste Gegensatz von Gleichheit und Freiheit, dessen Bestreitung der bürgerlichen Philosophie noch heute ein Mysterium ist, wäh-

rend man sich im Post-Marxismus (Étienne Balibar) einer frühanarchistischen Position längst angenähert hat. Die Freiheit, die unterjocht, negiert die Gleichheit, die gleiche Freiheit der anderen, während umgekehrt die Gleichheit als Gleichmacherei mit der Freiheit unvereinbar ist. Beide verwirklichen sich zusammen nur als kollektive Produktion. Doch der Staat – als höchstes Wesen (*être suprême*) und „jenseitige Macht" (Bd. I, S. 42) allgemein anerkannt – konnte die Gleichheit nur nach dem „Prinzip des Nivellements" (Bd. I, S. 41) und als „Negation aller individuellen Freiheit" (Bd. I, S. 40) durch das Recht bestehen lassen. Zusammen mit der Gleichheit war auch die Freiheit der Besitzlosen eine Illusion. Das „bedeutendste Erzeugnis der Revolution" war die „Masse" (Bd. I, S. 43) der vereinzelten Konkurrenten; der einzelne Bürger entpuppte sich als vereinzelter Egoist (Bd. I, S. 46).

Dem menschlichen Bedürfnis nach einer gemeinsamen und doch freien Betätigung wurde die bürgerliche Freiheit nicht gerecht: „Niemandem fiel es während der Revolution ein, nach der *Berechtigung des Privateigenthums* zu fragen." (Bd. I, S. 46) Wie konnten 17 Millionen französische Proletarier*innen zu ihrem Recht kommen, ohne das Eigentum anzugreifen? Das war unmöglich. Die Revolution musste ihre Rechte beschränken, um das Eigentum zu retten, sie musste „mit unerbittlicher Logik beim Repräsentativstaate ankommen, bei dem politischen Institute, das heute allgemein ‚Rechtsstaat' genannt wird" (Bd. I, S. 46f), und dessen Zweck es ist, das Proletariat von seiner Macht zu trennen. An die Stelle von Kirche und Adel trat die Bourgeoisie als knechtende Macht, traten die Gerichte und die Polizei. Angesichts dieser „neue[n] Aristocratie des Geldes" (Bd. I, S. 44) erhob sich der Ruf nach der sozialen Reform.

Der zweite Band eröffnet mit einem ganzen Kapitel des expliziten Bekenntnisses zur Anarchie. Für den von Briese vorgeschlagenen Begriff des ‚Frühanarchismus' zur Bezeichnung einer breiten und bei ganz unterschiedlichen Autor*innen zeitweilig vorkommenden Tendenz ist dieses Bekenntnis allerdings nicht entscheidend. Vielmehr handelt es sich um eine analytische Kategorie, die es erlaubt, Momente etwa der Radikalisierung demokratischer Forderungen oder Positionen zu erfassen, die Staatlichkeit an sich ablehnten, indem sie über das repräsentative System von Abdankung und Vertretung hinausgingen. Dabei existierte keine geschlossene Gruppe frühanarchistischer Autor*innen; der Frühanarchismus war im

Deleuze'schen Sinne – virtuell. Doch weisen seine Positionen, teils auch ohne nominell anarchistisch gewesen zu sein, auf den späteren, ‚klassisch' genannten Anarchismus voraus. Dieser erst schafft rückwirkend seine Vorläufer, die sich selbst nicht zwingend als Anarchist*innen begriffen. Ansichten und Formulierungen, die man diesem oder jenem bekannten Anarchisten zuzuschreiben geneigt war, erweisen sich mitunter schon hier als weit verbreitet und nahezu allgemein.

Zeitgenössische Karikatur, die die Parteien der revolutionären Parlamente von 1848 durch typische Kopfbedeckungen symbolisiert. Vorne die Aristokraten, hinten die Anarchisten.

Olaf Briese hat bekannte und sehr entlegene Texte nach frühanarchistischen Positionen und Gegenreden durchsucht. Er hat seine Fundstücke systematisch geordnet, mit Überschriften sowie Quellenangaben versehen und in 36 Kapitel zusammengefasst. Herausgekommen ist eine Sammlung von kaleidoskopischer Qualität. Nicht alles ist Stückwerk, was man in Stücken gibt und geben muss; und wünscht man bei manchem entlegeneren Fragment auch den Text zu lesen, dem es entstammt, so wird vielleicht diese Sammlung einmal dazu beigetragen haben, dass er wieder zugänglich wird. Die Inhaltsverzeichnisse, ebenso wie die in jedem Band enthaltenen Register der vorkommenden Personen, der verwendeten Zeitungen und Journale, können auf der Webseite des Verlages Edition AV (www.edition-av.de) auch digital eingesehen werden.

Als Hauptströmungen des vormärzlichen Anarchismus nennt Briese das weitere Umfeld der junghegelianischen „Freien", den wohl durch Karl Grün so genannten „wahren Sozialismus" sowie den Handwerker- und

Arbeiteranarchismus Wilhelm Marrs in der Schweiz. Autoren wie Moses Hess, Edgar Bauer, Max Stirner, Karl Grün oder Richard Wagner sind zumindest einem interessierten Publikum noch einigermaßen bekannt. Doch Briese hat nicht nur Fingerzeige in ihr Werk gegeben, indem er einschlägige Stellen zusammengetragen und thematisch geordnet hat; er hat auch viele unbekanntere und oft beinahe vergessene Autor*innen ausgegraben, oder aber anarchistische Seiten an Autoren aufgedeckt, die des Anarchismus als eher unverdächtig gelten. Rudolf Virchow etwa bezeichnete 1849 „die Anarchie [...] als die höchste Aufgabe des Menschengeschlechtes" (Bd. II, S. 26) und die freiwillige „*Association*" als das „Einzige, was die Freiheit [. . .] und das gleiche Recht verbürgt" (Bd. II, S. 159).

Wilhelm Marr, heute noch bekannt als der spätere Antisemit, geißelte 1848 die bürgerliche Ehe als „moralische und physische Zwangsanstalt" (Bd. I, S. 196), die den Staat konserviert, wohingegen die „Liebe" als „ein wesentlich anarchisches Prinzip" (Bd. I, S. 201) anzusehen sei. Ein paar Jahre zuvor hatte Louise Aston, deren Bild den Umschlag beider Bände ziert, sich gegen die Institution der Ehe aufgelehnt, „weil sie zum Eigenthume macht, was nimmer *Eigenthum* sein kann: *die freie Persönlichkeit*; weil sie ein Recht giebt auf *Liebe*, auf die es kein Recht geben kann; bei der jedes *Recht* zum brutalen Unrecht wird." (Bd. I, S. 193) In der nämlichen Weise hatte Johann G. Fichte 1796 gegen die gesetzliche Vergewaltigung in der Ehe argumentiert, auch wenn es nicht nötig gewesen sein wird, ihn zu lesen, um dieses Unrecht zu empfinden. Wie man weiß, hat sich dieses Einfache in der deutschen Staatspolitik erst 200 Jahre später durchgesetzt. Solchen Beziehungen ließe sich nachgehen anhand der Auszüge, die das „Lesebuch" bietet.

„Die damalige anarchistische Musik spielte auf Französisch" (Bd. II, S. 9), schreibt Briese im Vorwort des zweiten Bandes. Der Sturm der Revolution, von Westen her, hat Samen mit sich getragen, die auch in Deutschland aufgegangen sind. Freie Assoziation und Arbeitergenossenschaft sind Themen des zweiten Bandes. Besonders hier sind etliche Kapitel auch der Proudhon-Rezeption gewidmet. Zudem findet sich in jedem Band auch ein Kapitel mit frühen Übersetzungen Proudhons, was ebenso interessant wie ideen- und wirkungsgeschichtlich plausibel ist.

Die Vorworte zu beiden Bänden sind eher kurz ausgefallen: Briese gibt nur wenige Hinweise zur Orientierung. Es ging ihm mit dieser Publikation auch nicht vorrangig um die Einordnung oder philosophische Durchdringung des Materials, sondern darum, die heterogene Strömung des Frühanarchismus, die durch die Konstitution des Marxismus als ‚wissenschaftliche Weltanschauung' ins Dunkel einer Vorvergangenheit zurückgestoßen wurde, überhaupt erst wieder einem breiteren Publikum bekannt zu machen und zu erschließen. Die „kommunistische[n] Diktatorenträume" eines Étienne Cabet oder Wilhelm Weitling ebenso wie die „Kleingruppe des ‚Bundes der Kommunisten' unter der Leitung von Karl Marx" und dessen diktatorische Allüren werden nur beiläufig erwähnt, um sie von der Betrachtung auszuschließen und sich stattdessen der Aufgabe zuzuwenden, erstmals, und wenn auch nur ansatzweise, so doch in beeindruckender Fülle, „an das überwältigend reiche libertäre und anarchistische Erbe aus der Revolutionszeit 1848/49 zu erinnern", das als „ein einflussreiches Element der damaligen politischen Debatten und Aktivitäten" (Bd. II, S. 11) gelten darf. Dieser Einfluss reicht bis in unsere Gegenwart hinein.

Doch ist die Erforschung des Frühanarchismus im deutschen Sprachraum noch nicht sehr weit gediehen und die erste Phase einer jeden Untersuchung ist empirischer Natur: Es geht um die Erschließung von Quellen, die Begehung und vorläufige Demarkation eines Feldes, die Erhebung der darauf vorfindlichen Positionen, erste Versuche ihrer Gruppierung und die Formulierung von Desiderata. Die Fragestellungen in dieser Phase der Forschung sind eher allgemein; Einzeluntersuchungen gehen parallel und fügen sich erst allmählich zu einem größeren Bild, nicht wenige davon stammen von Olaf Briese selbst. Die Sammlung kann daher gut in Verbindung mit seinen anderen Arbeiten zum Themenfeld gelesen werden. Dies darf eigens erwähnt werden, denn Reklame für Briese scheint Brieses Sache nicht zu sein. Wohl etwas wie stolze Bescheidenheit mischt sich ein, wenn wir nur einmal einen unspezifischen Hinweis auf eigene „Veröffentlichungen" (Bd. I, S. 9) erhalten. Doch gibt Briese in seinen Vorworten einen knappen Überblick und bezieht nahbar Position. So werden wissenschaftliche und populäre Ziele geschickt miteinander verknüpft: Lesebuch, belastbares Quellenwerk und Kompendium zugleich, kann die Publikation unterschiedlichen Ansprüchen genügen.

Die Angabe der Quellen erst am Ende eines jeden Abschnittes wird leicht zu etwas irritierendem Geblätter führen. Am besten überlässt man sich daher dem Eindruck, der, dem Anspruch eines Lesebuchs entsprechend, durch die Konstellation der Fragmente selbst entsteht, ohne sogleich wissen zu wollen, von wem sie sind. Ihre egalitäre, gleichsam demokratische Präsentation, bei der nicht nur wieder die ohnehin bekannten Namen zuerst ins Auge springen, ist in diskursgeschichtlicher Perspektive auch methodisch interessant. Sie wirkt dem Vorurteil der Nachgeborenen entgegen, der unhistorischen Rückprojektion des Gewordenen in die Offenheit einer vergangenen Situation.

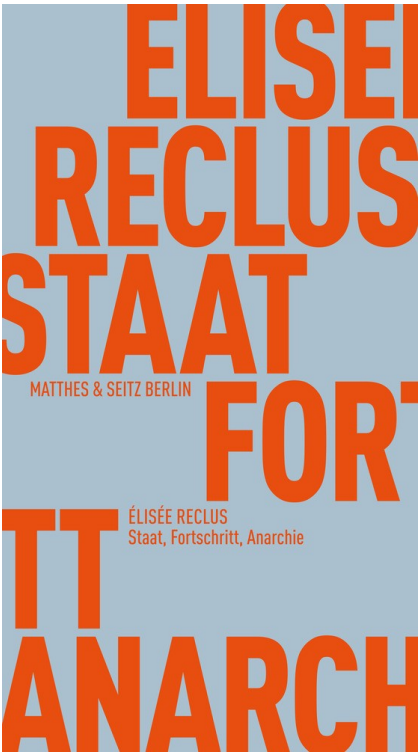
Die Umschlaggestaltung ist, für meinen Geschmack, etwas lapidar; aber wer wird in diesen Fragen gleich französische oder schweizerische Verhältnisse zu wünschen wagen. Sogar der Satz ist gut. Hingegen ist die Bindung etwas steif, die Bücher öffnen sich nicht leicht, und das Papier ist zu weiß. Viel mehr wird man nicht auszusetzen finden.

Quelle: Die Erstveröffentlichung der Rezension erfolgte im Newsletter der Gustav Landauer Initiative vom 6. April 2024.

Olaf Briese (Hg.): *Anarchistisches Lesebuch. Zeugnisse aus dem Revolutionsumfeld 1848/49,* 2 Bde. (Bd. 1: *Vormärz: 1822 bis 1847;* Bd. 2: *Revolution und Reaktion: 1848 bis 1853*), Bodenburg: Verlag Edition AV, 2023, ISBN 978-3-86841-299-4 und ISBN 978-3-86841-300-7, 289 und 305 Seiten, jeweils 24,50 €.

Führt der moderne Staat zur Anarchie?

Von Stephan Krall



Als ich bei Matthes & Seitz eine Ankündigung für ein Buch des Geografen und Anarchisten Élisée Reclus (1830-1905) sah, dachte ich, was hat dieser Verlag mit Anarchismus zu tun? Aber dann fiel mir ein, dass in der *espero,* Nr. 8, schon einmal ein Buch aus dem Verlag Matthes & Seitz besprochen wurde (Rüdiger Haude: *Als Adam grub und Eva spann. Herrschaftsfeindschaft in der Hebräischen Bibel).* Das lässt auf mehr hoffen.

Das Buch ist eine Zusammenstellung und Übersetzung von drei Aufsätzen: *Der moderne Staat*, *Fortschritt* und *Die Anarchie.* Die ersten beiden Texte erschienen als Kapitel VII (*L'Etat Moderne*) und XII (*Progrès*) 1908 im sechsten und letzten Band des Werkes *L'Homme et la Terre* von Élisée Reclus, das, vierbändig konzipiert, erst nach seinem Tod in sechs Bänden erschien. Auf Deutsch ist es nicht erhältlich. Der dritte Aufsatz, *Die Anarchie*, basiert auf einem Vortrag, den Reclus 1894 in einer Brüsseler Freimaurerloge hielt und der 1895 in der Zeitschrift *Les Temps Nouveaux* (1. Jahrgang, Nr. 3, 4 und 5) erschien und 1896 als separate Publikation dieser Zeitschrift (*Publication des „Temps Nouveaux*", N° 2).[1]

[1] In dem Buch ist bei der Angabe der Originaltextstellen auf der letzten Seite ein kleiner Fehler unterlaufen, indem die ersten beiden Aufsätze dem Jahr 1896 zugeordnet werden und der dritte dem Jahr 1908. Es ist genau umgekehrt.

Reclus ist in Deutschland in der anarchistischen Szene durchaus vom Namen her bekannt, allerdings weniger durch seine Schriften, da es kaum Bücher von ihm auf Deutsch gibt. Umso begrüßenswerter ist die Publikation von Matthes & Seitz. Reclus war ebenso wie Peter Kropotkin (1842-1921) Geograf und mit ihm im Austausch. Aber er hat weit mehr in seinem Fachgebiet publiziert als Kropotkin, unter anderem ein 20-bändiges Werk von 1876 bis 1894 mit dem Titel *Nouvelle Géographie universelle*, das ihn in Frankreich bis heute sehr bekannt macht.

Teil 1 – Der moderne Staat

Reclus zeichnet in diesem Abschnitt ein zeitgenössisches Bild des Staates, das man auf heutige Verhältnisse nicht mehr übertragen kann, obwohl man hin und wieder Parallelen entdeckt. Er selbst zieht Vergleiche seiner Zeit, also um 1900, mit früheren Zeiten und anderen Kulturen. Für ihn besteht der Staat aus den Herrschenden oder Mächtigen und dem Volk, das sich Unterdrückung meist gefallen lässt oder gefallen lassen muss und dadurch den Staat stützt. Er schreibt:

„Das Volk [ist] im Grunde bewahrend, und das Spiel der Revolutionen gefällt ihm nicht lange: Es zieht ihm die Evolution vor, weil es dieser nicht misstraut." (S. 49)

Institutionen vertraut Reclus generell nicht. Er schreibt:

„Sobald eine Institution gegründet wird, selbst nur um himmelschreienden Missbrauch zu bekämpfen, schafft sie durch ihre Existenz neuen Missbrauch." (S. 49)

Ein vielleicht etwas zu pauschales Urteil. Auch im Wahlrecht sieht er nicht viel Gutes, zumindest in Bezug auf Gesetze, die nach der Wahl gemacht werden. Er meint, dass diese nicht die Meinung der Wähler ausdrücken, außer in der Schweiz, wo noch einmal darüber abgestimmt wird, ob ein Gesetz angenommen oder abgelehnt wird. Und die für Jahre Gewählten würden schnell ihre Macht missbrauchen, da sie nicht belangt werden können (S. 53), was heute natürlich so nicht mehr zutrifft.

Die Herrschenden sind für ihn die Kirche, vor allem die katholische, die Richter und das Militär, aber auch Ärzte, Beamte, das Ingenieurswesen und einige andere Berufsstände spielen nach Reclus eine herrschende Rolle.

Einiges ist aus heutiger Sicht nicht mehr nachvollziehbar, denn Ingenieure würde man nicht mehr als Unterdrücker ansehen und auch Ärzte nicht. Bei Beamten würden viele heute zustimmen, dass die Administration ein unsäglicher Hemmschuh ist. Aus heutiger Sicht wird man die Kirche und die Richter sicherlich auch nicht mehr pauschal in dieser Funktion sehen und auch das Militär ist kein Staat im Staate, zumindest nicht in Europa.

Interessanterweise sieht Reclus den deutsch-französischen Krieg von 1870/71 als eine Folge der beiden napoleonischen Kaiserreiche, die jeweils eine Republik stürzten. Er meint, dass Krieg ein häufig verwendetes Mittel ist, nationale Energien in Wut gegen das Ausland zu verwandeln. Vorwände dafür findet man leicht und oft führt das zu Kriegen. Er schreibt:

„Von England über Deutschland bis nach Frankreich und Italien gibt es viele Arbeiter, die sich gegenseitig verabscheuen, was sie [aber] nicht daran hindert, durch ihren gemeinsamen Kampf gegen das unterdrückende Kapital einander zu helfen." (S. 77)

Reclus sieht immer mehr Menschen gegen diesen Staat aufbegehren und Frauen gegen ihre Unterdrückung kämpfen. Auch hier sieht es aus heutiger Sicht so aus, dass nicht davon gesprochen werden kann, dass immer mehr Menschen gegen den Staat als Staat aufbegehren. Lediglich der Kampf der Frauen für ihre Emanzipation ist seit 1967/68 ein kontinuierlicher Faktor im Kampf gegen Ungleichheit und Unterdrückung.

In seinem Aufsatz bezieht sich Reclus sehr oft auf die Verhältnisse in Frankreich und seine Geschichte. Das macht diesen Teil für Leserinnen und Leser, die nicht mit dieser vertraut sind, etwas schwierig zu verstehen. Ein paar zusätzliche erläuternde Fußnoten wären hilfreich gewesen. Der Text scheint sich ohnehin, auch von der Sprache her, an allgemeingebildete Menschen zu wenden. Das ist insofern nachzuvollziehen, da er aus dem genannten sechsbändigen Werk stammt[2], das nicht als „Propaganda" für seine Ideen gedacht war. Eine Erwähnung diesbezüglich wäre gut gewesen.

Der Text ist eher historisch interessant, geschrieben in und für Frankreich Ende des 19. Jahrhunderts. Er passt nicht gut auf heutige Verhältnisse und die Handlungsvorschläge sind nicht zielführend. Der Staat, so schreibt er, sei eine

[2] Die Titel der geplanten vier Bände, die dann auf sechs verteilt wurden, waren: 1) Die Vorfahren, 2) Frühe Geschichte, 3) Moderne Geschichte, 4) Zeitgenössische Geschichte.

Krebsgeschwulst, die sich unaufhörlich auf den gesunden Teil des Volkes ausdehnt und nur durch die Wirkung einer entschiedenen Revolution verschwinden kann: „Man reformiert nicht das Böse, man schafft es ab“ (S. 74).

Markige Worte, aber wenn ich das auf das heutige Deutschland anwende, bleibe ich ratlos zurück.

Teil 2 – Fortschritt

Dieser Abschnitt ist das letzte Kapitel aus Reclus‘ anspruchsvollem Werk *L'Homme et la Terre.* Entsprechend ist es geschrieben. Einerseits als finales und emotionales Kapitel der vier bzw. sechs Bände und andererseits, wie der vorherige Abschnitt, nicht für das einfache Publikum. Er ist nicht ganz einfach zu lesen, wenn man es nicht gewohnt ist, sich auch mit theoretischen Fragen zu beschäftigen. Reclus fängt damit an, zu erörtern, wie man eigentlich Fortschritt definiert, in einem engeren oder einem weiteren Sinne. Ist ein Fortschreiten immer die Verbesserung der Menschheit, oder muss man sich überlegen, was wäre, wenn eine neue Eiszeit käme und es danach wieder in eine ganz andere Richtung ginge, zum Beispiel große Trockenheit. Da bricht bei ihm der Geograf durch und ich fand den Gedankengang etwas zu weit ausgeholt.

Er warnt davor, Fortschritt mit Zivilisation zu verwechseln, und beschreibt ausführlich die „Wilden“ und „Primitiven“ (Begriffe, die er bewusst in Anführungszeichen setzt). Diese Gesellschaften, so betont er, könnten in mancher Hinsicht einen größeren Fortschritt erreicht haben als unsere, wenn man den Begriff Fortschritt unabhängig von unserem Verständnis von Zivilisation betrachtet. Als ein Beispiel nennt er interessanterweise Togo und Kamerun und fragt sich, ob diese Länder, seitdem dort die germanische Fahne aufgepflanzt wurde, einen Fortschritt haben? Man müsste Fortschritt aus einer gewissen Distanz betrachten, um ihn einschätzen zu können. Reclus bezieht sich mit seiner Definition von Fortschritt auf verschiedene Autoren, die bei Fachleuten vielleicht bekannt sind, mir aber unbekannt waren. Er meint, dass auch bedacht werden müsse, dass es darauf ankomme, welchen Eindruck bestimmte Veränderungen auf bestimmte Menschen machten, damit sie von Fortschritt sprachen.

Reclus, der Vegetarier war und sich intensiv mit Natur und Naturzerstörung auseinandersetzte, diskutiert auch die Bewegung „Zurück zur Natur“, wie sie zum Beispiel Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) vertrat, aber inzwischen aus seiner Sicht ernsthafter betrieben wird. Und immer wieder kommt er auf indigene Gruppen zurück und deren gegenseitige Hilfe. Er schreibt:

„Man kann so etliche Fälle feststellen, bei denen die moralische Überlegenheit, ebenso wie eine fröhlichere Einschätzung des Lebens, in Gesellschaften zusammen anzutreffen sind, die als wild oder barbarisch gelten.“ (S. 105)

Reclus bezieht sich auch ausführlich auf Arthur Russel Wallace (1823-1913), der parallel zu Charles Darwin (1808-1882) die Evolutionstheorie entwickelte und sich viele Jahre im Malayischen Archipel aufhielt und dort auch indigene Gruppen untersuchte und beschrieb. Aber auch Reclus ist klar, dass man bei den Indigenen ebenfalls viele Gegenbeispiele findet, oft gar nicht weit weg von den positiven Beispielen. So zum Beispiel auf Borneo, wo Wallace viele Beispiele „edler Moral“ zusammengetragen hat, es aber auch Kannibalen gibt. Und Reclus weiß auch, dass man nicht Äpfel mit Birnen vergleichen kann. Er schreibt:

„In jenen Gesellschaften, in denen alle Mitglieder einander kennen, da sie zu der gleichen Familie gehören, war das Ziel, das es zu erreichen galt, sozusagen zur Hand. So ist es auf andere Weise für unsere moderne Gesellschaft: Sie umfasst eine Welt, aber hat sie noch nicht fest im Griff. . . . Die ersten Verbindungen sind zunächst mikroskopisch klein, dann dehnen sie sich immer weiter aus und ihre Komplexität nimmt allmählich zu, im Verhältnis mit dem Ideal, das sich erhöht und immer schwieriger zu erringen ist.“ (S. 110 f.)

Reclus zieht auch Parallelen zur Tier- und Pflanzenwelt, wie Kropotkin es tat, dessen Buch über die Gegenseitige Hilfe ein paar Jahre vorher erschienen war, und das Reclus, der mit ihm in Austausch stand, natürlich kannte:

„Hat der Mensch, in seinen Augen noch unvollkommen, nicht unzählige Lebewesen um sich, die er rückhaltlos bewundern kann, wenn er die Augen und den Geist geöffnet hat?“ (S. 113)

Aber auch da ließen sich, das schreibt Reclus nicht, ebenso viele oder mehr Beispiele aus der Natur anführen, die man als menschliche Gesellschaft bewundern kann, aber nicht nachahmen sollte.

Reclus erörtert auch die Vor- und Nachteile einer komplexen Gesellschaft und kommt immer wieder auf die Völkerverbindung in Europa zurück. Es hat mich auch in diesem Abschnitt überrascht, dass erneut der deutsch-französische Krieg von 1870/71 von Reclus so eingeschätzt wird, dass trotzdem die übergreifende Zusammenarbeit produktiv fortschreitet:

„Seit dem letzten großen europäischen Krieg zwischen Frankreich und Deutschland gingen Hunderttausende von Menschen zugrunde, die Ernten wurden verwüstet und die Reichtümer zerstört; man verfluchte und verwünschte einander, was aber nicht verhinderte, dass sich die Arbeit des Denkens zum Nutzen aller Menschen auf zwei Seiten fortsetzte, die wechselseitigen Gegner miteingeschlossen. Man stritt sich auf patriotische Weise … rivalisierende Feinde zwar, doch im Grunde sehr innige Freunde, da sie mit Hartnäckigkeit an dem gemeinsamen Werk arbeiteten." (S. 116)

Das klingt 1908 schon nach deutsch-französischer Freundschaft. Übrigens sah Kropotkin das wesentlich kritischer und wurde nicht zu einem Freund Deutschlands.

Reclus gesteht zu, dass es auch immer wieder Rückschritte gäbe, aber er glaubt, dass letztlich der Fortschritt, so wie er ihn umrissen hat, nicht aufzuhalten sei:

„In Wirklichkeit bilden alle Nationen, jene einbegriffen, die sich Feinde nennen, trotz ihrer Anführer und trotz der Fortdauer von Hass, eine einzige Nation, deren sämtliche regionalen Fortschritte auf die Gesamtheit reagieren und einen allgemeinen Fortschritt bilden." (S. 118)

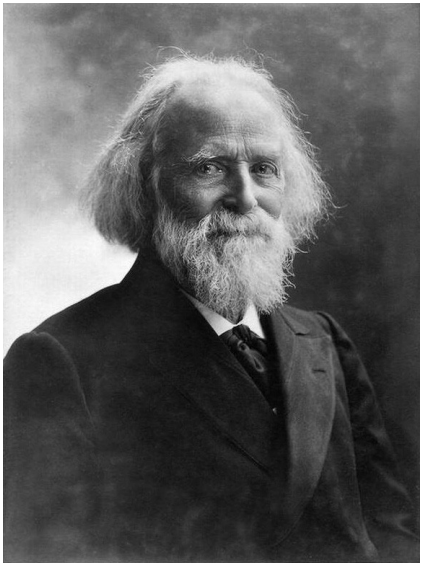
Als der Text erschien, lag der deutsch-französische Krieg, für den Reclus beide Seiten verantwortlich machte, mehr als dreißig Jahre zurück und an den 1. Weltkrieg war noch nicht zu denken. Es war eine Zeit des enormen wissenschaftlichen Fortschritts, von dem auch Reclus getragen zu sein scheint. Man kann von Glück sagen, dass er den 1. Weltkrieg nicht mehr, wie Kropotkin, miterleben musste. Sein Weltbild wäre vermutlich zusammengebrochen.

Reclus spricht immer wieder in Anspielung auf Kropotkins Buch von der Eroberung des Brotes, wie es der wahre Fortschritt fordere. Aber er sieht auch, dass der Mensch, wenn er die eine oder andere Freiheit bekommt, diese oft als eine Gefahr empfindet, weil er aus seinem sicheren

Trott herausgerissen wird, der ihn zwar einschränkt, aber klare Regeln vorgibt, die eingehalten werden können.

Insgesamt endet Reclus mit einem sehr positiven, vielleicht zu positiven Bild, was den Fortschritt angeht. Aber, wie gesagt, es ist das Schlusskapitel seines letzten großen Werkes und das möchte er vermutlich nicht mit zu viel Skepsis beenden. Dieser zweite Abschnitt ist anspruchsvoll, aber er hat mir besser gefallen als der erste, denn er brachte mich mehr zum Nachdenken.

Teil 3 – Die Anarchie



Élisée Reclus (1830-1907)

Ich hatte diesen Aufsatz, in der originalen Version auf Französisch *(L'Anarchie)*, vor 18 Jahren in einer ehemaligen Abteikirche nördlich von Bordeaux entdeckt, gekauft und im Urlaub gelesen. Nun also auch auf Deutsch. Dieser Text, von dem die Herausgeber vermutlich meinten, er würde zu den beiden anderen als Abschluss passen, passt in meinen Augen nicht. Es ist ein Vortrag, der dann auch als Vortragstext niedergeschrieben wurde und ein rein propagandistisches Werk ist, was ich nicht im negativen Sinne meine. Er ist einfach geschrieben, aber auch etwas platt. Die Anarchie und der neue, gute Mensch werden in schillernden Farben beschrieben, vor einem Auditorium (Freimaurer), das in seiner Mehrheit oder komplett nicht aus Anarchisten bestand:

„Der Tag wird kommen, und ich zweifle nicht daran, an dem er [der individuelle Arbeiter] in aller Ruhe Besitz von allen Erzeugnissen gemeinsamer Arbeit ergreifen wird, von Gruben und Domänen, Fabriken und Schlössern, Eisenbahnen, Schiffen und Schiffsladungen." (S. 161)

Einen aufkommenden Zweifel wischt er aus:

„Ein Zweifel könnte jedoch in den Geistern fortdauern, wenn die Anarchie nie mehr als ein Ideal gewesen war, eine geistige Übung.“ (S. 162)

Er meint aber, dass es libertäre Organismen zu jeder Zeit gegeben hätte, wenn es auch nur individuelle Initiativen waren oder verschiedene indigene Gruppen. Und er nennt in diesem Zusammenhang die alten Griechen, die für ihn Republikaner sind, obwohl ihm natürlich klar sein wird, dass es in dieser Gesellschaft Sklaven gab, die Rolle der Frau nicht sehr emanzipiert war und nicht einmal jeder ein Bürger der Polis war.

Mich überrascht an Reclus, dass er an die Revolution glaubt, obwohl er so viel von übergreifender Verständigung spricht, was eher nach Evolution klingt:

„Zweifelsohne wird die Bewegung der Umwandlung Gewalttätigkeiten und Revolutionen mit sich bringen, aber ist nicht bereits die umgebende Welt nichts anderes als die fortgesetzte Gewalttätigkeit und andauernde Revolution?“ (S. 172)

Angesichts der Tatsache, dass es kaum etwas von Reclus auf Deutsch gibt, ist es durchaus von Interesse, diese Texte zu lesen, um den in Frankreich bis heute bekannten Denker kennenzulernen. Eine überzeugende Zusammenstellung von drei Texten ist dieses Buch für mich nicht.

Nachbemerkung

Noch ein paar Worte zur Einleitung. Im Großen und Ganzen wird gut in das Leben und Werk von Reclus eingeführt. Geärgert hat mich, was heute üblich zu sein scheint, dass die Sprache der damaligen Zeit kritisiert und verändert wird. Reclus hat zum Beispiel, wie auch Kropotkin und viele andere, von *nègre* gesprochen. Die Herausgeber schreiben, dass sie dieses „N-Wort“ ersetzen, was in meinen Augen in Ordnung ist, aber nicht hätte erwähnt werden müssen, denn das ist die Freiheit einer Übersetzung. Ebenso kritisieren sie den Begriff *l’homme*, von dem sie meinen, dass er „Mann“ bedeutet. Er bedeutet aber im Französischen auch einfach Mensch. Und bei den Eskimos, die sie im Text durch Inuit ersetzen wollten, liegen sie daneben, denn inzwischen ist der Begriff Eskimo rehabilitiert und wird

sogar von den Eskimos als ein übergeordneter Begriff verwandt. Als Inuit bezeichnen sich nur die Eskimos in Kanada und auf Grönland. Und ironischerweise vergessen die Übersetzer dann auch noch ihr eigenes Anliegen, denn auf Seite 134 steht Eskimos und nur auf Seite 140 Inuit. Ich bin der Meinung, dass historische Texte so abgedruckt (und übersetzt) werden sollten, wie sie geschrieben wurden. Da das Buch Fußnoten enthält, kann man dort Anmerkungen machen, ohne direkt in den Text einzugreifen. Und wenn die Herausgeber meinen, „Reclus sagte das Richtige in den falschen Worten" (S. 13), dann finde ich das ziemlich arrogant.

An einigen Stellen finde ich die Übersetzung des Textes nicht sehr elegant. Ein Beispiel:

„Diejenigen, die Gerechtigkeit suchen, hätten keine Chance, sie eines Tages mitzuführen, kein Hoffnungsstrahl, der sie in ihrem Elend trösten könnte, wenn das Bündnis aller feindlichen Klassen sich ohne Fahnenflucht aufrechterhielte, wenn es sich als fest erwiese wie die lebende Mauer eines Infanterie-Karrees." (S. 78 f.)

Ich hätte es wie folgt übersetzt:

„Diejenigen, die Gerechtigkeit suchen, haben keine Chance, sie eines Tages zu bekommen, keinen Hoffnungsschimmer, der sie in ihrer Not trösten könnte, wenn das Bündnis aller feindlichen Klassen ohne Überläufer bestehen bliebe, wenn es fest wie die Mauer einer Infanterieformation stehen würde."[3]

Aber ich finde, dass insgesamt die Übersetzung gelungen ist.

Élisée Reclus: *Staat, Fortschritt, Anarchie*, hrsg. v. Andreas Gerlach und Stephan Zandt, übersetzt von Rainer G. Schmidt, Berlin: Matthes & Seitz, 2024 (= *Fröhliche Wissenschaft;* 228), ISBN 978-3-7518-3000-3, 174 Seiten, 15,00 €.

---

[3] Im Original steht: „ Ceux qui recherchent la justice n'auraient aucune chance de pouvoir l'emporter un Jour, aucun rayon d'espoir qui pût les réconforter dans leur misère si la ligue de toutes les classes ennemies se maintenait sans défections, si elle se présentait solide comme le mur vivant d'un carré d'infanterie."

Anarchafeminismus

Von Maurice Schuhmann

„Wir leben in einer globalen Mannokratie. Mag sein, dass dass Patriarchat dem Untergang geweiht ist, mag sein, dass Männer nicht mehr das alleinige Familienoberhaupt stellen, aber sie sind immer noch das ‚erste Geschlecht'", beginnt Chiara Bottici wortgewaltig den Prolog in ihrem *Anarchafeministischen Manifest.* Das Feindbild „Mann" wird dabei von ihr spezifiziert auf den Kollektivbegriff „Cis-Männer", die in ihrer Sicht immer oben stehen und per se alle anderen Geschlechter und Sexualitäten unterdrücken. Diese Sichtweise entspringt ihrem Verständnis von Queerfeminismus, der für das von ihr propagierte Konzept von Anarchafeminismus grundlegend ist.

Der Anarchafeminismus als Begriff tauchte erstmalig in den 1970er Jahren in den USA auf. Er bezeichnete ursprünglich, d. h. in der Verwendung von Peggy Kornegger (*Der Anarchismus und seine Verbindung zum Feminismus*) oder Carol Ehrlich (*Radikaler Feminismus und anarchistischer Feminismus*), eine Verbindung von radikalfeministischen Positionen und den Grundannahmen des Anarchokommunismus nach Peter Kropotkin. Der Hintergrund jener Verbindung war, dass der Feminismus als Gesellschaftskonzept an seine Grenzen stieß und – ähnlich wie andere sog. schwache Ideologien – ein komplementäres Element benötigte, um eine grundlegende gesellschaftsverändernde Richtung einschlagen zu können.

Später wurde der Begriff dann erweitert – und auch Individualanarchist_innen wie die Kanadierin und Individualfeministin Wendy MacElroy werden mittlerweile darunter subsumiert. Ebenso wurden posthum diverse Anarchistinnen – trotz zum Teil antifeministischer Positionen – zu Vorläuferinnen erklärt – z. B. Louise Michel oder Emma Goldman. Mittlerweile scheint mir der Begriff immer inflationärer benutzt zu werden, ohne dass er klare Konturen aufweist und ein mehr oder weniger klar umrissenes Konzept beschreibt. Bottici erneuert dieses Konzept dahingehend, dass sie an die Stelle des Radikalfeminismus der 1970er Jahre den modernen Queerfeminismus setzt und Kropotkin durch Michael Bakunin austauscht.

Der Radikalfeminismus ging davon aus, dass gesellschaftliche Ungleichheiten vorrangig auf patriarchale Strukturen zurückzuführen seien. Der Queerfeminismus gilt als Weiterentwicklung dessen und setzt sich gegen die geschlechtliche Binarität und Heteronormativität ein.

Der von ihr benutzte Begriff des Queerfeminismus dient ihr als Sammelbegriff für alles, was sie politisch für relevant hält. Sie subsumiert kurzerhand (klassische) feministische, postkoloniale, posthumane und ökologische Theorien sowie Tierrechtsdiskurse unter Queerfeminismus – ohne deren eigenständige Theorieentwicklung und auch Abgrenzungen untereinander zu beachten bzw. zu würdigen. Für den Ökologieaspekt zitiert sie z. B. einen Beitrag des US-amerikanischen Philosophen Timothy Morton über *Queer Ecology*, der eine direkte Verbindung zwischen beiden Ansätzen postuliert und dabei Ökofeminismus und Queerfeminismus gleichsetzt, was sicherlich eine Minderheitenmeinung innerhalb des Spektrums darstellt.

Der von Bottici benutzte Ökologiebegriff ist jener der Tiefenökologie, einer umstrittenen Strömung innerhalb der Ökologiebewegung, die im anarchistischen Umfeld von der *Earth First!*-Bewegung oder der Ökofeministin Wicca Starhawk vertreten wird. Bedeutende und fundierte Kritiker_innen dieses Konzeptes sind u. a. Murray Bookchin und noch mehr Janet Biehl, die diesen Zugang für unvereinbar mit emanzipatorisch-feministischer Politik und Herrschaftskritik halten. Auch hier fehlt eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Konzept der Tiefenökologie.

Bottici, Philosophieprofessorin in New York und Mitleiterin des Gender and Sexualities Studies Institutes, stellt die Verbindung von diesem „Queerfeminismus“ und Anarchismus her, wobei sie den Anarchismus weitest-

gehend auf die durch Michael Bakunin personifizierte Staatskritik und einen diffusen Freiheitsbegriff reduziert. Bakunin ist neben Kornegger und der Autorin selbst auch die einzige Figur des Anarchismus, die im mehrseitigen Literaturverzeichnis auftaucht. Von insgesamt 57 Fußnoten verweisen nur drei (!) auf das Themenfeld Anarchismus. Ähnlich verhält es sich in der Literaturliste. Die vielfach von Feministinnen – nicht zuletzt von Silke Lohschneider (*Anarchafeminismus – Auf den Spuren einer Utopie*), aber auch schon von früheren Anarchafeministinnen – geäusserte feministische Kritik an Bakunin wird nicht einmal angesprochen. Nicht ohne Grund wurde die ursprüngliche Verbindung von Anarchismus und Feminismus über Kropotkin und nicht über Bakunin hergestellt. Egal wie man dazu steht, sollte man sich als erklärte_r Anarchafeminist_in hierzu verhalten, wenn man sich in dieser Tradition verortet.

Sie selber definiert Anarchismus, sich selbst zitierend – im Grunde genommen eine klassische Aussage von Pierre-Joseph Proudhon plagiierend – als „die Suche nach einer sozialen Ordnung ohne Ordnungsmacht." (S. 27). Es ist natürlich eines der strömungsübergreifenden Elemente, die sich sowohl im individualistischen Spektrum als auch im sozialen Anarchismus wiederfinden. Den Aspekt „soziale Ordnung" füllt sie leider an keiner Stelle mit Leben.

Apropos Staatskritik. Sie erklärt: „Eines der wichtigsten Instrumente, mit denen Männer ihr Privileg aufrechterhalten und sicherstellen, dass sie das souveräne Geschlecht bleiben, ist der Staat" (S. 19). Aus anarchistischer Perspektive kann ich dies unterschreiben, aber es ignoriert einen Teil der feministischen Traditionen – beginnend bei Christine de Pizan (*Das Buch der Stadt der Frauen,* 1405) bis hin zu Charlotte Gilman Perkins (*Herland,* 1915), d. h. die Konzepte feministischer Staatsutopien. Zudem bleibt dieser Begriff „Staat" bei ihr oberflächlich und dient ihr vorrangig als Synonym für Herrschaft, was sicherlich zu kurz greift.

Alles in allem ist es enttäuschend, weil der Eindruck entsteht, dass sie nicht wirklich Ahnung von Anarchismus bzw. Anarchafeminismus hat. Eine Weiterentwicklung bzw. ein Weiterdenken des Anarchafeminismus findet nicht statt. Als queerfeministischer Text ist das vorliegende Manifest vielleicht von Relevanz, aber als „Anarchafeminismus" ist es ein Etikettenschwindel. Hier werden einfach nur oberflächlich Schlagworte des Anar-

chismus (Staatskritik, Freiheit) mit einem ausgedehnten Begriff von Queerfeminismus gekoppelt, ohne dass eine adäquate Symbiose beider Konzepte, die sicherlich durchaus relevante Schnittmengen hätten, entsteht. Es bleibt alles etwas oberflächlich und partiell ahistorisch, was die Einordnung der Konzepte angeht.

Chiarra Bottici: *Anarchafeministisches Manifest,* übersetzt von Marie Beckmann, Berlin: März Verlag, 2024, ISBN: 978-3-7550-0037-2, 107 Seiten, 18,00 €.

„Bürokratie muss sein“ oder die „Phantasie an die Macht“?

Von Rolf Raasch

Der bekennende Anarchist David Graeber war ein bedeutender Anthropologe und Vordenker der Occupy-Bewegung und Autor mehrerer anthropologischer und politischer Bücher, wie *Anfänge – Eine neue Geschichte der Menschheit*. David Graeber starb am 2. September 2020 im Alter von 59 Jahren.

In seinem Buch *Bürokratie. Die Utopie der Regeln* vertritt Graeber die These, dass „dem Reiz der Bürokratie letztendlich die Angst vor dem Spielen“ zugrunde liegen würde – die Angst vor Willkür und Destruktivität, die jeder „ergebnisoffenen Kreativität“ innewohnen würden. Diese Furcht vor der Freiheit konterkariert Graeber auf den ersten Seiten mit einem Beispiel aus dem revolutionären Pariser Mai 1968, mit der seinerzeit vielleicht bekanntesten Parole „Die Phantasie an die Macht“.

Die antiautoritäre Jugendrevolte der 1960er Jahre veränderte und inspirierte die Linke. Man kritisierte die bürokratische Mentalität und Langeweile des modernen Wohlfahrtsstaates - ebenso die starre Bürokratisierung der staatssozialistischen Länder. Die jungen Rebellen dieses „Sommers der Anarchie“ favorisierten folgerichtig die Individualität und Spontanität. Wer brauchte eigentlich noch soziale Kontrolle und staatliche Regulierungen, wenn es um die Macht der Phantasie ging?

Nicht erst seitdem gilt Bürokratie als langweiliges und wenig zu beachtendes Phänomen, das in seiner Beschränktheit Sache staatlicher Behörden sei. Persönlich glauben alle – insgeheim – aber an die Notwendigkeit von Regeln, Gerechtigkeit und Ordnung. Wie sollte auch der Überblick behalten oder der Durchblick gewonnen werden?

Die mangelnde öffentliche Aufmerksamkeit für Bürokratie sei nach Graeber aber ungerechtfertigt, denn das Thema habe gesellschaftliche und politische Relevanz, denn es rage in sämtliche gesellschaftliche Bereiche hinein. Es müsse hier also um mehr gehen: Um nichts weniger als den Ausbruch aus dem „Stahlharten Gehäuse der Hörigkeit", das Statement des Soziologen Max Weber, dass aus dem Charakter der modernen Technik ein ständiges bürokratisches Kontrollregime abzuleiten sei. Hier klingt ja für Libertäre schon mit durch, dass es nicht nur um bloße Technik gehen kann, dass Bürokratie vielmehr eine soziale und politische Technik totaler Herrschaft ist. Es müsse folglich um Möglichkeiten gehen, dieselbe aufzubrechen – also um ein „ur-anarchistisches" Thema.

David Graeber (1961-2020)

Im Zuge der Auflösung des traditionellen Wohlfahrtsstaates hat sich die Rechte (Motto „Der Markt regelt alles") zielstrebig das Vokabular des antibürokratischen Individualismus angeeignet. Der Linken bleibt nichts anderes übrig, als in Rückzugsgefechten die Reste des Wohlfahrtsstaates zu verteidigen. Sie will deshalb den Staat „effizienter" machen und Marktprinzipien in die bürokratischen Strukturen einschleusen. Das Ergebnis ist nach Graeber eine „politische Katastrophe": Im Ergebnis werden gemäßigt-linke Lösungen für soziale Probleme aller Art präsentiert, was „eine albtraumhafte Verbindung der schlimmsten Elemente der Bürokratie mit den schlimmsten Elementen des Kapitalismus darstellt".

Es verwundert nicht, dass jedes Mal, wenn eine soziale Krise ausbricht, die Rechte und nicht die Linke den Volkszorn zum Ausdruck bringt! Zumindest verfügt die Rechte über eine Bürokratiekritik – zwar sei sie schlecht, aber es gibt sie immerhin. Können Linke nichts Schlechtes über Bürokratie sagen, übernehmen sie zwangsläufig rechte Kritik.

Wie ist es zu alldem gekommen?

Ende des 19. Jahrhunderts wurden moderne bürokratische Verfahrensweisen auf den privaten Sektor übertragen, denn sie waren für große Unternehmen wesentlich effizienter als für kleine Familienunternehmen mit ihren persönlichen und informellen Beziehungen. Der Aufstieg der USA zur Weltmacht ging einher mit einer spezifischen amerikanischen Unternehmensstruktur, des korporativen, bürokratischen Kapitalismus. Die Amerikaner gingen daran, Staat und Unternehmen in gleicher Art und Weise zu organisieren. Als in den 1940er Jahren auf Kriegswirtschaft umgestellt wurde, folgte auch die riesige Bürokratie des US-Militärs diesem Vorbild. Schon lange verschwimmen die Grenzen zwischen dem öffentlichen und privaten Bereich in den USA, wie z. B. Drehtüreffekte beim amerikanischen Militär zeigen. Ranghohe Offiziere aus dem Beschaffungswesen landen später regelmäßig im Vorstand der Unternehmen, die Militäraufträge erhalten. Nach Ende des Krieges im Jahr 1945 versuchten die USA, jeden und alles ihren Verwaltungsvorstellungen zu unterwerfen und schufen weltumspannende Bürokratien in Organisationen wie UNO, Weltbank, Internationaler Währungsfonds (IWF), Welthandelsorganisation (WTO) usw.

Mit dem Aufstieg des Finanzsektors hat diese Entwicklung ein qualitativ neues Niveau erreicht, denn es lässt sich praktisch nicht mehr feststellen, was öffentlich und was privat ist.

Vieles bewegt sich in einer Zwischenzone: Scheinbar privat, tatsächlich aber vollkommen staatlich festgelegt. Der Staat setzt den rechtlichen Rahmen und sichert Vorschriften durch das Rechtssystem. Dennoch arbeitet er eng mit privaten Konzernen zusammen, um eine bestimmte Profitrate für die Unternehmen zu gewährleisten. Im Bankenwesen bedeutete „Deregulierung“ den Übergang von einer geregelten Konkurrenz mittelgroßer Institute zu

einem System, wo einigen wenigen großen Finanzkonglomeraten eine marktbeherrschende Stellung eingeräumt wurde. Keine Bank ist jedoch unreguliert, denn die Regierung reguliert alles: von der Höhe der Mindestreserven bis zu den Geschäftszeiten, legt die Zinssätze fest usw.

In den 1990er Jahren wurde die Globalisierung quasi als eine Naturgewalt dargestellt. Der technische Fortschritt, bzw. das Internet, vernetze die Welt wie nie zuvor. Wachsende Kommunikation und wachsender Handel schienen nationale Grenzen immer unbedeutender zu machen. Über Freihandelsabkommen würde man zu einem einzigen Weltmarkt kommen.

Die medial gepriesene Globalisierung hat aber nichts zu tun mit der Abschaffung von Grenzen, dem freien Verkehr von Menschen, Gütern und Ideen. Die wirkliche grenzenlose Welt steht gegen das bestehende Konzept bürokratisch abgesicherter Grenzen, hinter denen Sozialsysteme abgebaut werden können, um ein Arbeitskräftereservoir zu schaffen, das zu niedrigsten Löhnen arbeiten will und muss.

Der Sieg über den Staatssozialismus führte in Wirklichkeit nicht zur Herrschaft eines freien Marktes. Stattdessen klammerte man sich seitdem daran, dass der Kapitalismus das einzig mögliche System für eine hochkomplexe und technisch weit entwickelte Welt, wie die hiesige, sei.

Als die „Bewegung für globale Gerechtigkeit" („Global Justice Movement") aufkam, wurde sie in den Medien als ein Hirngespenst älterer, linker Spinner dargestellt, die Protektionismus, Handels- und Kommunikationsschranken errichten wollten. Das war abwegig, mit Blick auf das geringe Durchschnittsalter der Protestierenden. Sie bildeten ein Kaleidoskop ab von unterschiedlichsten Leuten aus aller Welt: indischen Bauern, kanadischen Postgewerkschaftern, Indigenen aus Panama, anarchistischen Kollektiven aus Detroit usw.

Die Medien wussten zu verhindern, dass diese Bewegung medial wirksam selbst zu Wort kam. Die gewalttätige Bildsprache der Polizeieinsätze hat dagegen alles, was bisher über die Globalisierung gesagt wurde, als Lüge entlarvt. Die Belagerung des Welthandelstreffens in Seattle im November 1999, später Blockaden des IWF und Weltbank, brachten die Problematik dieser globalen Bürokratien ins öffentliche Bewusstsein. Graeber stellt befriedigt fest, dass innerhalb von zwei bis drei Jahren die Protestierenden fast neun vorgeschlagene Handelsabkommen zum Scheitern brachten.

Freihandel, freie Märkte sollten das erste effektive weltumspannende bürokratische System entfesseln. Nachdem nach und nach öffentliche und private Bürokratien zusammengewachsen waren, sodass man sie nicht mehr auseinanderhalten konnte – an der Spitze Handelsbürokratien wie IWF, Weltbank, WTO, G8-Gruppe, EU und NAFTA.

Die bürokratische Durchdringung des Alltagslebens (Bank- und Zahlungsgeschäfte durch Smartphones, PayPal, Amazon), die durch den Computer ermöglicht wurde, ist nicht das Ergebnis einer technologischen Entwicklung. Technologie entwickelt sich kontinuierlich, ihre allgemeine Richtung hängt aber von sozialen Faktoren ab. Zum Beispiel dem Verfall öffentlicher Infrastruktur. Nichts von dem geschah zufällig. Alles war eine Folge der Frage nationaler Prioritäten, Ergebnis politischer Entscheidungen, die festlegten, wohin die Mittel fließen. Der technische Wandel hat die Lage nicht verursacht, die Richtung ist eine Funktion der Macht des Finanzwesens – eben keine Folge neuer Technologien.

Eine linke Bürokratiekritik fehlt schmerzlich, so David Graeber, und dieses Buch soll auch kein Entwurf dazu sein. In keinerlei Hinsicht versucht es, eine allgemeine Kritik der Bürokratie auszuarbeiten: Es versammelt Ansätze und Perspektiven, die andeuten, in welche Richtung Bürokratiekritik gehen könnte. Eine aktuelle Bürokratiekritik müsse aufzeigen, wie sich alle Stränge, die Finanzialisierung, die Gewalt, die Technologie, die Verschmelzung des Öffentlichen und des Privaten, zu einem geschlossenen, sich selbst erhaltenden Netz verknüpfen. David Graeber stellt dazu Fragen: Ist Gesellschaftstheorie inzwischen überflüssig? Nein, stellt er fest, es gehe aber darum, um welche Gesellschaftstheorie es sich handelt und wozu sie dient. Ist vielleicht der Utopismus das Problem? Sich zuerst vorzustellen, wie eine bessere Welt aussehen kann, um sie dann in die Wirklichkeit umzusetzen? Ist schon die Vorstellung von Revolution aufzugeben?

Zumindest gibt es aber einen Trost: Dass, wenn mensch echte revolutionäre Freiheit erfahren will, mensch sofort damit beginnen kann. David Graeber nennt die Bewegungen der Situationisten und Anarchisten als Beispiele dafür, dass Freiheit nur im Augenblick einer Revolution entstehen kann. Diese Augenblicke sind nicht so selten. Revolutionäre Veränderung geschieht ständig und überall und jeder spielt darin eine Rolle, ob bewusst oder unbewusst.

Die Direkte Aktion, das trotzige Beharren darauf, so zu handeln, als wäre man bereits frei, bedeute aber nicht, quasi in einem einmaligen Akt die Erlösung zu erzeugen, sondern vielmehr eine Bewegung in Gang zu setzen, die auf die nachhaltige Abschaffung der Staaten und des Kapitalismus zielt. Im Ergebnis kann es in dieser Hinsicht aber keine absolute Sicherheit geben. Es erscheint gegenwärtig naiv zu glauben, dass ein erfolgreicher Bürgerkrieg den Apparat der strukturellen Gewalt außer Kraft setzen könne, jedenfalls nicht innerhalb eines bestimmten nationalen Territoriums. Tatsache ist jedoch, dass in bestimmten Situationen der Geschichte sich genau das abgespielt hat. Über die Beschaffenheit dieser revolutionären Momente lohne es sich, nachzudenken.[1] Das gesamte anarchistische Projekt einer Neuerfindung der direkten Demokratie beruht darauf, dass diese tatsächlich möglich sein kann. Es stelle sich aber die Frage, wie vermieden werden kann, dass wieder neue bürokratische Apparate entstehen.

Die Antwort, weshalb inzwischen einiges besser möglich geworden sei, sieht Graeber im Feminismus. Dieser lehrt, dass es weniger darum geht, endzeitliche Träume zu realisieren, als vielmehr naheliegendes, was die Kraft der Phantasie langfristiger am Leben erhält.

Beispiele sind die Wirtschaftsgipfel zwischen 1999 und 2003, gegen die von der Global Justice Movement mobilisiert wurde. Der konkrete demokratische Planungsprozess der Aktionen war viel wichtiger, als die Aktionen selbst. Mehr noch galt dies für die Camps während des Arabischen Frühlings und schließlich für die Occupy-Bewegung in den USA. Alles erforderte eine Menge Arbeit und Anstrengungen, in der die Menschen ihre tief verwurzelte Trägheit überwinden mussten.

Deshalb lasst auf jeden Fall die Phantasie walten und zur Kraft in der menschlichen Geschichte werden, um die Technologien in den Dienst der Bedürfnisse der Menschen zu stellen. Nicht mehr und nicht weniger. Fangen wir damit an!

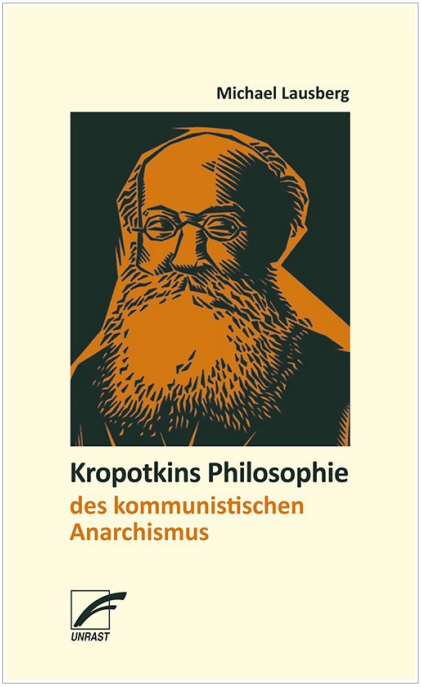
David Graeber: *Bürokratie. Die Utopie der Regeln,* Stuttgart: Klett-Cotta, 2016, gebunden, ISBN: 978-3-608-94752-6, 329 Seiten, 22,95 €.

---

[1] Siehe: Rolf Raasch: *Soziale Revolution oder Rätedemokratie? Stellungnahmen zur Diskussion gestellt* , in: *espero* (N. F.), Nr. 7 (Juli 2023), S. 257-271 (online | PDF).

Kropotkins kommunistischer Anarchismus

Von Stephan Krall



Ich gestehe, dass mir das Buch von Michael Lausberg über *Kropotkins Philosophie des kommunistischen Anarchismus,* das erstmals 2016 erschien, seinerzeit „durchgerutscht" ist. Jetzt, bei der Neuauflage vom Juni 2024, ist es mir aufgefallen und ich habe es gelesen. Im Vorwort von 2016 schreibt Lausberg, und damit hat er leider immer noch recht:

„Vor allem im deutschsprachigen Raum gibt es erschreckend wenig wissenschaftliche Sekundärliteratur über Kropotkin, für einen Mann seiner theoretischen Begabung ist das beschämend und wirft kein gutes Licht auf die akademische Zunft." (S. 9)

Umso besser, dass dieses Buch in einer neuen Ausgabe erschienen ist und somit meines Wissens das derzeit einzige über Kropotkin ist, das man in einer Buchhandlung bestellen kann. Allerdings ist es lediglich die zweite Auflage ohne eine Überarbeitung und Aktualisierung. So endet die erfasste Literatur immer noch vor 2016 und neuere Bücher oder Artikel wurden nicht berücksichtigt. Auch offensichtliche Fehler wurden nicht berichtigt.

Das Buch ist keine Biografie Kropotkins[1], sondern eine Einführung in sein Denken, allerdings nicht nur, wie der Titel suggeriert, in die Philosophie des kommunistischen Anarchismus. Auch das 1989 erschienene Buch

[1] Meines Wissens gibt es bis heute keine deutschsprachige Biografie Kropotkins.

von Heinz Hug, *Kropotkin zur Einführung*[2] ist keine Biografie, sondern ganz ähnlich aufgebaut wie das Buch von Lausberg, der daraus immer wieder zitiert.

Lausbergs Buch ist gut strukturiert, indem erst die gesellschaftspolitischen Entwicklungen und Rahmenbedingungen im zaristischen Russland detailliert geschildert werden. Danach gibt es drei knappe Seiten, was Anarchismus eigentlich ist, gefolgt von einem elfseitigen biografischen Teil. Dieser ist im Prinzip gut, enthält aber einige Fehler, die hätten korrigiert werden sollen und können. Auf Seite 31 steht, Kropotkin hätte in Moskau begonnen, Mathematik und Geografie zu studieren. Das stimmt beides nicht. Er hat ein Studium in St. Petersburg (Kropotkin spricht in den Memoiren nur von Petersburg) aufgenommen und auch nur in der mathematischen Abteilung der physikalisch-mathematischen Fakultät. Er widmete seine Zeit zum Teil aber noch der Geografie, wie er in den *Memoiren eines Revolutionärs*[3] schreibt. Auch die Angabe, dass er sich seinen Unterhalt mit der Übersetzung der Werke Herbert Spencers (ins Russische) verdient hat (S. 31), ziehe ich in Zweifel. Kropotkin schreibt zwar in seinen Memoiren, dass er, um sein Englisch zu verbessern, *Principles of Biology* von Spencer übersetzte, aber nicht das gesamte Werk.[4] Und dass er damit Geld verdient hat, erwähnt er meines Wissens nicht. Auch stellte er den ersten Band seiner *Ethik* nicht (ganz) fertig (S. 38). Diese wurde erst nach seinem Tod auf seinen Wunsch von N. Lebedeff bearbeitet und unfertig veröffentlicht. Und nicht die UdSSR ehrte Kropotkin mit einem Museum in Moskau (S. 39), sondern Kropotkins Frau Sofia musste hart kämpfen, um überhaupt Räume dafür zu bekommen. Das Museum wurde dann schon vor ihrem Tod von den Autoritäten wieder geschlossen.

Es schließen sich Kapitel über anarchistischen Kommunismus vs. Marxismus und wissenschaftlichen Anarchismus an. Ausführlich wird auf Kropotkins Auseinandersetzung mit dem Darwinismus, vor allem dem Sozialdarwinismus, eingegangen und seine Theorie der Gegenseitigen Hilfe. Kropotkins historische Analyse und seine anthropologische Ethik werden

---

[2] Heinz Hug: *Kropotkin zur Einführung,* Hamburg: Junius, 1989. Dieses Buch wurde meines Wissens nicht noch einmal aufgelegt.

[3] Peter Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs,* Frankfurt a. M.: Insel, 1973.

[4] Ebd. S. 449 f.

behandelt, wie auch Kapitalismus, Staat, Bildung und sein Revolutionsverständnis. Ausführlich wird auf Kropotkins Konzept des kommunistischen Anarchismus eingegangen und die kritische Rezeption bereits zu seiner Zeit durch z. B. Errico Malatesta (1853-1932) und Max Nettlau (1865-1944), aber auch auf Kritik aus heutiger Sicht, die teils scharf ausfällt. Lausberg versucht das dann aber gut, in einer kritischen Würdigung einzuordnen.

Alle Kapitel sind relativ schmal, man darf also keine umfassende Darstellung oder Analyse erwarten. Das ganz Buch hat nur 143 Seiten, ohne Literatur und Anmerkungen sogar nur 120. Mir hat das Buch gefallen und ich kann es zur Einführung in Kropotkins Denken sehr empfehlen. Dennoch ein paar weitere Bemerkungen.

Ich finde es richtig, eine gendergerechte Sprache zu verwenden, meine aber, dass Lausberg die von der Lesbarkeit ungünstigste Form angewandt hat. Hier ein Beispiel:

„Städtische Arbeiter_innen waren mehr und mehr bereit, politische Aktivitäten zu entwickeln. Die Kunde von der europäischen Arbeiter_innenbewegung verbreitete sich bald nicht zuletzt durch Handwerker_innen, die in Europa gearbeitet hatten. Anscheinend fanden sich in den illegalen Arbeiter_innenverbindungen, vor allem in Petersburg und Odessa, Facharbeiter_innen zusammen.“ (S. 18)

Es geht mir hier nur um die Lesbarkeit, die mir manche Seiten schwer gemacht hat. „Arbeiter/innen würde in meinen Augen weit weniger den Lesefluss stören als ein Unterstrich, alternativ auch „ArbeiterInnen“. Allerdings würde es ein Doppelpunkt oder das Gendersternchen nicht besser machen. Aber das ist sicherlich Geschmackssache.

Was mich wirklich gestört hat, ist die sehr häufige Verwendung der Webseite www.kropotkin.de. Ich unterstelle dieser Webseite nicht, dass auf ihr etwas Falsches steht, aber sie verfügt über keinerlei Impressum und die Autorenschaft der allgemeinen Texte über Kropotkin bleibt völlig im Dunkeln. Ich halte es, gerade angesichts des Anspruchs von Lausberg an die „akademische Zunft“ (S. 9), für nicht angebracht, seine Fakten und Zitate von einer solchen Seite zu holen, zumal sie auch anders zugänglich wären.

Ich finde es darüber hinaus auch ungünstig, aus Büchern zu zitieren, in denen Zitate aus Originalquellen stehen, wenn die Originalquellen ebenso einfach zugänglich wären.

Dann ist es mir mehrfach so gegangen, dass ich an den angegebenen Stellen die Zitate nicht finden konnte, stattdessen auf anderen Seiten des angegebenen Buches. Ich habe irgendwann aufgehört, es jedes Mal zu prüfen. Wenn aus den *Memoiren eines Revolutionärs* von 1973 (Frankfurt a. M.) zitiert wird, kann es eigentlich nur die Taschenbuchausgabe vom Insel-Verlag sein. Bei Lausbergs Anmerkungen 114 und 116 habe ich die angegebenen Zitate an den genannten Stellen nicht gefunden, aber an anderen Stellen. Ein weiteres Beispiel ist ein Zitat aus der *Gegenseitigen Hilfe,* das auf S. 16 des Vorwortes stehen soll. In den mir vorliegenden Ausgaben hat das Vorwort, das im Übrigen römisch nummeriert ist, nur 13 Seiten und das Zitat steht auf Seite X. Mag sein, dass die angegebene Ausgabe von 1993 anders nummeriert ist, mich würde das aber wundern.

Aber, um es noch einmal zu sagen, diese Kritik mindert nicht den Wert des Buches, das mit 12,80 Euro darüber hinaus für die heutige Zeit sehr preiswert ist.

Michael Lausberg: *Kropotkins Philosophie des kommunistischen Anarchismus*, Münster: Unrast, 2024, ISBN 978-3-89771-598-1, 143 Seiten, 12,80 €.

Jenseits von Staat und Kapital: Anarchistische Visionen einer gerechten Gesellschaft

Von Jan Pauls

Das Buch *Anarchistische Gesellschaftsentwürfe* vom Unrast-Verlag ist im Oktober 2023 erschienen und präsentiert auf rund 450 Seiten verschiedene Denkansätze zu anarchistischen Gesellschaftsmodellen als Gegenstück zu dem als toxisch identifizierten modernen, kapitalistisch ausgerichteten Staatssystem. Das Werk zeigt eine schillernde Bandbreite von Ideen anarchistisch denkender Menschen, vorwiegend aus dem Bereich der Wissenschaft und Publizistik, aber auch aus der künstlerischen Szene und der aktivistischen Basis. Diese Vielfalt ist eine Stärke und sorgt für Abwechselung und Perspektivenreichtum bei der Lektüre der 27 verschiedenen Beiträge des Buches.

Ich selbst schreibe hier als studierter Sozialwissenschaftler, wobei ich mich allerdings bisher nie tiefergehend mit dem Thema Anarchie beschäftigt habe. Dies ermöglicht aber vielleicht eine Rezension aus einer gewissen Distanz heraus. Meine Ausführungen sind zudem durch meine persönlichen Interessen und Vorerfahrungen geprägt, und man verzeihe mir daher, wenn nicht jeder Aspekt die entsprechende Würdigung erhält.

Das vorliegende Buch beginnt und schließt mit Beiträgen von Konstantin Wecker, den man als Musiker, Schauspieler und Autor kennt, und der in seinen Liedern seit jeher sozial- und gesellschaftskritische Töne anschlägt. Er selbst bezeichnet sich hier als „Künstler und alter Anarcho“ und sieht es

als eine Verantwortung der Intellektuellen bzw. als „nachdenklicher Mensch“ in diesen „schrecklichen Zeiten“ dazu beizutragen, etwas Besseres zu gestalten (S. 9). „Denn nur eine sozial gerechte Welt solidarischer Menschen wird uns von Kriegen, Klimawandel, Rassismus,Patriarchat und Kapitalismus befreien.“ (S. 13). Damit trifft er den Grundtenor des Buches und kommt der selbstgestellten Aufgabe mit zwei theoretischen Beiträgen und zwei Songtexten in diesem Buch nach.

Das einleitende Kapitel der drei Herausgebenden entwickelt zunächst die wesentlichen Punkte, um die es in dem Werk geht: Sie beginnen mit der These, dass die gegenwärtigen Nationalstaaten sich in mannigfaltigen Krisen befinden, z. B. da sich das wirtschaftlich-soziale „Glücksversprechen“ an ihre Bevölkerung nicht erfülle, sondern Ungleichheit und Profitorientierung das Allgemeinwohl behinderten. Ferner würden die zahlreichen weltweiten Konflikte, und nicht zuletzt der aktuelle Krieg in der Ukraine, beweisen, dass Frieden mit den gegenwärtigen Konzepten nicht dauerhaft erreichbar ist. Schließlich bedrohe die ökologische Krise die Lebensgrundlage der Menschen. Als eine wesentliche Ursache dieser Krisen wird die kapitalistische Form des Wirtschaftens ausgemacht und kritisiert, dass Einwände gegen diese Wirtschaftsform stets hart bekämpft und verunglimpft würden. Als Lösung der beschriebenen Probleme wird eine partizipatorische Ökonomie vorgeschlagen, vor allem die als *Parecon* bekannte Form, die bereits seit längerer Zeit im philosophischen und ökonomischen Diskurs über alternative Gesellschaftsmodelle erörtert wird und verschiedentlich aufgegriffen und weiterentwickelt wurde. Der theoretische Hintergrund und die praktische Umsetzung von *Parecon* werden als Schwerpunkt des Buches angegeben. Daher sind etwa die Hälfte der Beiträge dieses in drei Kern-Abschnitte aufgeteilten Werkes *Parecon* gewidmet.

Der erste Abschnitt startet mit Beiträgen der wohl bekanntesten Theoretiker und Begründer des Parecon-Konzepts Michael Albert und Robert Hahnel, die die Grundzüge des Modells erläutern. Die weiteren Beiträge, die sich im Wesentlichen mit den Möglichkeiten der praktischen Umsetzung von *Parecon* beschäftigen, sind anschaulich dargestellt und unterfüttern das wunderbar anmutende Gemälde einer Gemeinschaft, in der jeder ein gewichtiges Mitsprache- und Entscheidungsrecht genießt und wo gemäß dem tatsächlichen Bedarf Güter und Dienstleistungen sozial, gesundheitlich

und ökologisch verträglich produziert bzw. geleistet werden. Die Organisation soll im Wesentlichen über Bürgerräte und – im größeren Kontext - deren direkt beauftragte Delegierte erfolgen. Es entfaltet sich mit jedem Beitrag ein zunehmend schärferes Bild, wie eine partizipatorische Wirtschaftsform praktisch funktionieren könnte. Sehr lobenswert ist, dass auch ein kritischer Text zum Parecon-Konzept von Simon Sutterlütti aufgenommen wurde, der dem Modell vorwirft, durch seine lohnbasierte Struktur zu nah am Kapitalismus zu sein. Auf diesen Beitrag wird wiederum direkt von Robert Hahnel geantwortet, wodurch ein lebendiger Diskurs entsteht.

Im zweiten Abschnitt des Buches, überschrieben mit *Alternative Organisationen zur Überwindung überflüssiger sozialer Herrschaft,* geht es in abwechselungsreicher Themenwahl um verschiedene Beiträge zur Untermauerung der Kernthesen des Buches und zu tragenden Aspekten gesellschaftlichen Zusammenlebens. Im Kapitel *Nationalstaat und Moderne* erfährt der Lesende beispielsweise, wie, wann und warum sich das Konzept des Nationalstaates weltweit durchgesetzt hat, und dass Menschen in einem Staat immer und grundsätzlich persönliche Freiheiten gegen Sicherheitsgarantien des Staates eintauschen. Der Autor sieht demgemäß eine wichtige Aufgabe darin, die Macht und potentielle Übergriffigkeit des Staates „einzuhegen" (S. 252 f.).

Bernd Drücke versucht im nächsten Beitrag eine Annäherung an die Begriffe *Anarchie* und *Anarchist* und präsentiert einen historischen Abriss zu anarchistischen Aktivitäten in Europa. Hier erfährt man auch von anarchistischen Gedanken Goethes und Wissenswertes über die Entstehung und die Ideen der *Graswurzelbewegung*. Es folgen Beispiele historisch-ethnologischer Natur für alternative Gesellschaftsstrukturen aus feministischer und rechtlicher Sicht. Es wird u.a. die im anarchistischen Kontext grundsätzlich interessante Dichotomie von politischer Zwangsgewalt und Autorität erörtert und ein differenzierter Blick auf die Rolle der Geschlechter in historischen und (möglichen) künftigen Gesellschaften geworfen. In den drei letzten Kapiteln werden weiterführende produktive Gedanken von Johann Bergmann (zur Organisation von „Re-Produktion"), John Holloway (zur Unfähigkeit der Nationalstaaten Krisen zu meistern) und Jens Kastner (über Solidarität) zum Konzept herrschaftsfreier Gesellschaften entwickelt.

Im dritten, zugleich kürzesten Abschnitt des Buches geht es speziell um alternative Konzepte zur Entscheidungsfindung, als deren Grundlage ein möglichst herrschafts- und gewaltfreies Kommunizieren innerhalb einer Gruppe gesehen wird. Das omnipräsente Konzept der Konsensfindung wird von Christoph Besemer ausführlich dargestellt, während Zora Weber die *Gemeinschaftsbildung nach Morgan Scott Peck* als mögliches Modell für eine fruchtbare Kommunikation einbringt. Peter Seyferth geht der Frage nach der *Rechtsdurchsetzung in anarchistischen Gruppen* nach. Dabei werden verschiedene Modelle anarchistischer Konzepte zum Umgang mit ungewolltem Verhalten Einzelner in der Gruppe vorgestellt, wobei sehr gut herausgearbeitet wird, wie unterschiedlich die Herangehensweise innerhalb der anarchistischen Szene diesbezüglich ist. Der dritte Teil des Buches schließt mit einem Plädoyer für das Philosophieren (in Gruppen) als eine Möglichkeit, eine positive Kommunikationskultur zu entwickeln, eigene Standpunkte zu erweitern bzw. zu hinterfragen und die Perspektive des Anderen einzunehmen. Wichtig sei dabei allerdings das Philosophieren „auf Augenhöhe" ohne eine Klassifizierung der Standpunkte in „richtig" oder „falsch" (S. 413), also gewaltfrei und ohne Meinungsführung.

Im *Ausblick* genannten Schlussabschnitt wird zunächst das letzte Werk des 2020 verstorbenen Anarchisten David Graeber, *Pirate Enlightment,* in der Form eines Interviews mit dem bekannten Linguisten und Systemkritiker Noam Chomsky diskutiert. Dabei geht es um den wichtigen, wenig bekannten Einfluss nicht-westlicher Gesellschaften auf die aufklärerischen Ideen, um die Dekonstruktion des Mythos der positiv-treibenden Kräfte der Eliten und um alternative Interpretationen der aktuellen Weltpolitik, die dem gängigen Narrativ widersprechen. Im zweiten Beitrag präsentiert der weltbewanderte Schriftsteller Ilja Trojanow u. a. ein interessantes „Destillat" der Gesellschafts-Utopien quer durch die verschiedenen Zeiten und Regionen und findet darin „ziemlich genau das, was das anarchistische Denken über die Jahrhunderte in verschiedenen Ausformungen vorzuschlagen hat" (S. 437). Konstantin Wecker fordert abschließend nochmals den Anarchismus als ein Gegenstück zu Kapitalismus und Faschismus und bezeichnet ihn als typisch für „wahre Dichterinnen und Dichter" (S. 443). Zwei Songtexte des Künstlers zum Thema schließen das Werk.

Summa summarum liegt hier eine hochinteressante Beitragssammlung vor, die die Problematik der modernen Krisen und die Unfähigkeit der Nationalstaaten sie zu lösen analysiert und aus verschiedenen Blickwinkeln Lösungsansätze in herrschaftsfreien Gesellschaftskonzepten sucht. Es ist aber durchaus ein differenziertes, vorsichtiges Abwägen, in dem unterschiedliche Sichtweisen dargeboten werden. Für mich war es eine sehr spannende Reise in die anarchistische Gedankenwelt. Es wurden mindestens so viele Fragen aufgeworfen wie beantwortet, was aber in diesem Kontext durchaus legitim erscheint. John Holloway schreibt in seinem Beitrag selbst, dass es keine fertigen Antworten auf die kritischen Fragen an Nationalstaat und Kapitalismus gäbe. Es existiere aber eine „Option, die Sachen selbst zu machen, kollektiv" (S. 330). Der Weg dorthin führe über das Fragen. Inhaltlich fehlt (vielleicht auch deshalb) diesem Buch eine breitere Auseinandersetzung mit der Transformation, d. h. wie kann der Übergang von der (kritisierten) modernen Gesellschaft in eine anarchistische gelingen. Dies war aber offenbar aber auch nicht der Anspruch. Ilja Trojanow plädiert in seinem Beitrag dazu passend dafür, die Gegenentwürfe zum herrschenden System vorzuschlagen, „ohne die Frage der Machbarkeit zu stellen" (S. 437). In diesem Sinne scheint der Weg das Ziel, nämlich der Weg, anarchistische Gedanken zu den Menschen zu tragen, damit die Welt eine bessere werde. Zahlreiche Artikel dieses Buches und insbesondere das Konzept der Partizipatorischen Ökonomie zeigen, dass es sehr konkrete Umsetzungsvorschläge gibt und die anarchistische Theorie somit durchaus in die Praxis strebt. Sie hat den Mut dazu, entsprechend dem im Buch oft zitierten Satz von Adorno: „Es gibt kein richtiges Leben im Falschen."

Anarchistische Gesellschaftsentwürfe. Zwischen partizipatorischer Wirtschaft, herrschaftsfreier Vergesellschaftung und kollektiver Entscheidungsfindung, Münster: Unrast, 2023, ISBN: 978-3-89771-369-7, 468 Seiten, 24,80 €.

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 sicherlich vorstellen kannst, erfordert die Herstellung der von uns *kostenlos* herausgegebenen Zeitschrift *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, Bad Nenndorf und Potsdam | www.edition-espero.de

Die Autor:innen dieser Ausgabe

Amedeo Bertolo (1941-2016) war Wirtschaftsprofessor, Verleger und anarchistischer Aktivist. Er zählt zu den international bekannten Persönlichkeiten des neuen Anarchismus in Italien. Im Januar 1970 war Bertolo an der Gründung der Gruppi anarchici federati (GAF) beteiligt, die einen modernen Anarchismus ohne Adjektive vertraten und war Mitbegründer der international renommierten Zeitschrift *Revista anarchica*, die er bis 1974 leitete. Im selben Jahr wurde Bertolo Professor für Agrarökonomie an der Universität Mailand. Neben seiner akademischen Tätigkeit gründete und leitete er bis zu seinem Lebensende zwei der wichtigsten libertären Verlage der Nachkriegszeit in Italien: ab 1975 den Verlag Antistato und ab 1986 den Verlag Eléuthera, in denen Hunderte von Büchern zu einem breiten Spektrum libertärer Themen erschienen sind.

Mariana Calandra wurde in Argentinien geboren und lebt heute in Deutschland. Sie hat einen Master in Entwicklungsmanagement und -politik mit Schwerpunkt auf Non-Profit-Organisationen und Zivilgesellschaft sowie einen Bachelor in Internationalen Beziehungen und Politikwissenschaften. Sie lehrte an verschiedenen Universitäten in Argentinien, arbeitete für multilaterale Organisationen und war Teil eines internationalen Forschungsnetzwerks zum Klimawandel. Später gab sie diese Positionen auf, um in Buenos Aires eine Tafel für Müllsammler zu organisieren. Gleichzeitig engagierte sie sich im Kampf gegen den Extraktivismus und hielt zahlreiche Vorträge in anarchistischen Kreisen zu diesem und anderen sozialen Themen. In den letzten zehn Jahren hat sie auf einer Reihe von Konferenzen in Brasilien, Uruguay und Argentinien Vorträge über den zeitgenössischen Anarchismus gehalten und wird demnächst auf der Konferenz des Anarchist Studies Network sprechen.

Marianne Enckell, geboren am 22. Oktober 1944 in Stockholm, ist eine in der Schweiz lebende Historikerin, Verlegerin und libertäre Publizistin. Sie ist die Tochter der libertären Aktivistin Marie-Christine Mikhaïlo und des finnischen Diplomaten Ralph Enckell. Seit Januar 1963 leitet sie (zunächst gemeinsam mit ihrer Mutter) das Centre international de recherches sur

l'anarchisme (CIRA) in Lausanne, das die größte anarchistische Bibliothek Europas beherbergt. Marianne Enckell hat wesentlich zur Kontinuität und Entwicklung des CIRA beigetragen. Sie ist auch als wissenschaftliche Herausgeberin tätig und hat an zahlreichen Publikationen mitgewirkt, u. a. an der Herausgabe der Zeitschrift *Anarchisme et Non-Violence.*

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 Rundfunk 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* [Nr. 4 / Jan. 2022]), 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. Zwischenzeitlich in Frankfurt am Main beheimatet, lebt er jetzt in Bad Nenndorf im Schaumburger Land. Ist Hausmann, liest gerne Bücher, interessiert sich für Philosophie, Anarchismus und Freiwirtschaft (s. www.ag-freiwirtschaft.de). Seit 2020 Mitherausgeber der undogmatisch-libertären Zeitschrift *espero.*

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 Universitat 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 Ausland 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 *Archipiélago,* Verfasser zahlreicher Essays über Dissidenz, Anarchismus und den Kampf gegen Herrschaft.

Ewgeniy Kasakow, geb. in Moskau, promovierte 2017 an der Forschungsstelle Osteuropa der Universität Bremen zum Thema Oppositionsmodelle in der späten Sowjetunion. Anschließend war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Center for Comparative History and Political Studies (CCHPS) der Universität Perm (Russland) beschäftigt. Heute arbeitet er als wissenschaftlicher Kurator am Deutschen Auswandererhaus in Bremerhaven. Veröffentlichungen u. a. in: *konkret, Gai Dào, JahrBuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Grundrisse, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Neues Deutschland* und vielen anderen Periodika, ab 2020 auch für unsere undogmatisch-libertäre Zeitschrift *espero.*

Thomas Keith, geb. 1972, Studium in Regensburg und Berlin, 2003-2008 Sprach- und Kulturmittler in Russland, nach einer Promotion Freizeit-Literaturwissenschaftler und Artikelschreiber mit besonderem Interesse für Avantgarde, Hugo Ball u. a. Re- & Libellen und Heilige.

Ulrich Klemm, geb. 1955, ist seit vierzig Jahren in der Erwachsenenbildung und Weiterbildung in Forschung, Lehre und Praxis in verschiedenen Funk-

tionen vom Praktikanten bis zum Geschäftsführer tätig. Er promovierte zum Dr. phil. mit einer Arbeit über den Freiheitsbegriff in der libertären Pädagogik, ist seit vielen Jahren Lehrbeauftragter an verschiedenen Universitäten, vertrat Professuren für Erwachsenenbildung/Weiterbildung in Leipzig und Chemnitz und lehrt als Honorarprofessor für Erwachsenenbildung/Weiterbildung an der Universität Augsburg. Er ist als Verleger sowie Autor unterwegs und forscht zu den Themen Reformpädagogik, Bildungsgeschichte, Anarchismus, politische Bildung, Erwachsenenbildung, Regionalentwicklung, Grundbindung und Globales Lernen.

Stephan Krall, geb. 1954 in Hamburg. Dort Studium der Biologie. Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin mit einer Arbeit über Schädlinge an Perlhirse in Niger (Westafrika). 38 Jahre beruflich tätig in der Entwicklungszusammenarbeit („Entwicklungshilfe"), davon acht Jahre in Togo und Benin. Seit Januar 2020 in Ruhestand. In den 1970er Jahren aktiv in der anarchistischen und Umweltbewegung, u. a. mit der Herausgabe von Zeitschriften. Von 1989 bis 2019 aktiv als Gewerkschafter der ötv und ver.di. Unter anderem stellvertretender Betriebsratsvorsitzender, stellvertretender Aufsichtsratsvorsitzender, und fast 30 Jahre Mitglied der Tarifkommission. Zahlreiche Veröffentlichungen zu wissenschaftlichen und politischen (anarchistischen) Themen.

Jan Pauls, geb. 1970 in Bremen, ist Sachbuchautor, praktizierender Sportwissenschaftler, Ethnologe und Althistoriker und beschäftigt sich seit dem Studium mit philosophischen und gesellschaftlichen Fragestellungen.

Fredy Perlman (1934-1985) war ein jüdisch-amerikanischer Schriftsteller, politischer Aktivist und Akademiker, der 1938 kurz vor der Annektion der Tschechoslowakei durch die Nationalsozialisten mit seinen Eltern nach Bolivien und von dort 1945 in die USA emigrierte. In Belgrad studierte er Wirtschaftswissenschaften und promovierte in Jura. Perlman spielte in den 1960er Jahren eine wichtige Rolle bei den Protesten gegen den Vietnamkrieg in den USA und erlebte 1968 die Pariser Mai-Unruhen aus nächster Nähe mit. Er gründete in Detroit den Verlag *Black & Red* und verfasste zahlreiche Schriften zu Themen wie Anarchismus, Kapitalismuskritik und

Nationalismus. Zu seinen bekanntesten Werken zählen *The Reproduction of Daily Life* (1969), *Letters of Insurgents* (1976) und *Against His-Story, Against Leviathan!* (1983).

Grzegorz Piotrowski ist Assistenzprofessor am Institut für Soziologie der Universität Danzig und Senior Researcher am European Solidarity Centre in Danzig, Polen. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf radikalen sozialen Bewegungen, der Zivilgesellschaft und der Demokratisierung in Mittel- und Osteuropa, zu denen er im Laufe der Jahre zahlreiche Publikationen veröffentlicht hat. Er ist außerdem Vizepräsident der Zatoka-Stiftung, einer polnischen NGO, die sich auf die Unterstützung und Durchführung von Forschungsarbeiten und die Organisation von wissenschaftlichen Veranstaltungen konzentriert.

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. Seit 2020 Mitherausgeber der undogmatisch-libertären Zeitschrift *espero.*

Jan Rolletschek hat in Berlin Kulturwissenschaft, Philosophie und Geschichte studiert. Er promoviert über Gustav Landauer und ist unter anderem in der Gustav Landauer Initiative organisiert.

Jochen Schmück, geb. 1953 in Frankfurt a. d. Oder, lebt in Potsdam. Nach einer Lehre als Kupferdrucker arbeitete er in verschiedenen Berufen, u. a. als Rangierarbeiter und Altenpflegehelfer. Über den zweiten Bildungsweg erwarb er das Abitur und studierte anschließend Publizistik und Kommunikationswissenschaften, Geschichte und Politologie an der Freien Universität Berlin. 1976 Mitbegründer des Libertad Verlags, den er bis heute leitet und in dem zahlreiche von ihm herausgegebene Werke zur Sozial- und Kulturgeschichte des Anarchismus erschienen sind. 1986 gründete er zusammen mit Günter Hoerig das Forschungs- und Dokumentationsprojekt „Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA)" mit seinem DadAWeb, das bis 2021 als Online-Plattform für die deutschsprachige Anar-

chie- und Anarchismusforschung diente. Er ist Mitherausgeber und Verleger der undogmatisch-libertären Zeitschrift *espero,* die seit 2020 als Open-Access-Publikation im Libertad Verlag erscheint. Für seine verlegerische Arbeit wurde Jochen Schmück gemeinsam mit Andreas W. Hohman von der Edition AV mit dem Erich-Mühsam-Preis 2013 der Erich-Mühsam-Gesellschaft ausgezeichnet.

Maurice Schuhmann, geb. 1978, ist studierter und promovierter Politikwissenschaftler mit philosophischer Ausprägung. Er lebt gegenwärtig in Frankreich. Schuhmann arbeitet in der Erwachsenenbildung (Berufsschulen, Volkshochschulen) sowie als Lehrbeauftragter an mehreren Universitäten. Er forscht seit mehreren Jahren zum klassischen Anarchismus – vorrangig zu Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, Alternativpädagogik und Individualanarchismus.

Kay Schweigmann-Greve, geb. 1962, zunächst aktiv in der bündischen Jugend, seit 1979 bei der Sozialistischen Jugend Deutschlands - Die Falken, 1990–1993 deren Bezirksvorsitzender in Hannover. Von 1989-2007 Jugendaustausch der Falken mit jüdischen und arabischen Israelis von Haschomer Hazair und der Arabischen Jugendbewegung in Israel. Seit 2003 Vorsitzender der Deutsch-Israelischen Gesellschaft in Hannover, seit 2009 des Trägervereins der Jüdischen Bibliothek Hannover. Arbeitet als Kommunaljustiziar, u. a. bei der juristischen Betreuung der Rückgabe von NS-Raubgut aus städtischem Eigentum, und ist örtlicher Personalrat. Promotion 2011: *Chaim Zhitlowsky, Philosoph, Sozialrevolutionär und Theoretiker eines säkularen jüdischen Diasporanationalismus.* Publiziert zu Themen der Jugend- und der Arbeiter:innenbewegung(en) und übersetzt Quellentexte, Biographien und literarischen Texte aus dem Jiddischen.

Sophie Scott-Brown promovierte 2015 an der Australian National University in Canberra mit einer Arbeit über die britische Geschichtswerkstätten-Bewegung und die Demokratisierung der Geschichtsschreibung. Derzeit lehrt sie am renommierten Institute of Intellectual History an der University of St Andrews, wo sie sich auf die Erforschung von Aktivismus und radikaler Politik konzentriert. Sie ist Autorin der Werke *Colin Ward and the*

Art of Everyday Anarchism (Routledge, 2022) und *The histories of Raphael Samuel: Portrait of a People's Historian* (ANU, 2017). In Kürze erscheint ihr neuestes Werk *Radical Fifties: Activist Politics in Cold War Britain*. Arbeiten von ihr erschienen auch im *Journal of the History of Ideas,* in *Modern Intellectual History,* im *Journal of European History of Ideas,* in *Global Intellectual Histor*y und im *British Journal of Educational Studies.* Ihre aktuelle Forschung beschäftigt sich mit dem Thema *The Artful Science: Transatlantic Dialogues on Activism and Radical Democracy 1945-1963.* Parallel dazu arbeitet sie an ihrem ersten für ein breiteres Publikum konzipierten Buch: *At Liberty: A Philosophy for Turbulent Times* – ein Werk, das zweifellos mit Spannung erwartet wird.

Peter Seyferth (geb. 4. Dezember 1973 in München) ist ein politischer Philosoph. In jungen Jahren ein Punk, später dann ein Doktor der politischen Theorie, beschäftigt er sich mit anarchistischen Utopien und Realitäten. Ob es um Science Fiction geht (Promotion über Ursula K. Le Guin), oder darum, wie Regeln herrschaftsfrei gesetzt und durchgesetzt werden könnten: Wenn Peter was dazu weiß, schreibt oder redet er darüber; und wenn nicht, dann denkt er sich was aus. Sein Geld verdient er mit Lehraufträgen (Unis, Hochschulen, Volkshochschulen) und Vorträgen.

Die espero-Mitmachbörse

Ohne unsere Ehrenamtlichen wären wir echt aufgeschmissen. Denn eine Non-Profit-Zeitschrift wie die *espero,* die seit Anfang 2020 kostenlos unter Open-Access-Lizenz erscheint und sich zur Aufgabe gesetzt hat, libertäre Ideen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen, ist auf das Engagement ihrer ehrenamtlichen Mitarbeiter:innen angewiesen. Wir verstehen unsere Zeitschrift als ein transnationales Forum für den globalen libertären Gedankenaustausch, und tatsächlich haben wir inzwischen überall auf der Welt Autor:innen und Leser:innen gefunden.

Vielleicht hast Du schon einmal darüber nachgedacht, Dich an einem Projekt wie der *espero* zu beteiligen? Dann schau Dir doch einmal unsere folgenden Mitmach-Angebote an, in denen beschrieben ist, in welchen Bereichen Du unser Projekt unterstützen kannst. Vielleicht ist ja genau die Aufgabe dabei, die Dich anspricht und die Dir gleichzeitig wertvolle praktische Erfahrungen in der professionellen Medienarbeit vermittelt – zum Beispiel als:

Autor/in: Libertäre Ideen jenseits der Schubladen des Old-School-Anarchismus – klingt das nach Dir? Und Du hast auch Lust, gelegentlich den einen oder anderen Beitrag zu einem spannenden libertären Thema für die *espero* zu schreiben? Genau Dich suchen wir – werde Mitglied unserer Autor:innen-Community! (. . . mehr)

Übersetzer/in: Übersetzen ist mehr als Worte übertragen. Bei *espero* geht es darum, Brücken zwischen Kulturen und Ideen zu bauen! Lerne als *espero*-Übersetzer:in international renommierte libertäre Autor:innen und ihre inspirierenden Ideen kennen. (. . . mehr)

Korrektor/in: Rechtschreibung, Stil und Klarheit des Ausdrucks sind Deine Stärken, und Sprache ist Deine Leidenschaft. Bei *espero* kannst Du diese Leidenschaft als Korrektor:in ausleben und gleichzeitig wertvolle Erfahrungen in der praktischen Redaktionsarbeit sammeln! (. . . mehr)

Redakteur/in: Du möchtest nicht nur gesellschaftskritische Literatur lesen, sondern aktiv an der redaktionellen Gestaltung und Verbreitung undogmatisch-libertärer Publikationen mitwirken? Dann bist Du im Redaktionsteam der *espero* genau richtig! (. . . mehr)

Web-Entwickler/in: Coding meets politisches Engagement: Du möchtest Dein Know-how in der Webentwicklung für ein innovatives libertäres Medienprojekt einsetzen? Als Webentwickler:in bei *espero* kannst Du unsere Online-Plattform mitgestalten und dabei spannende Praxiserfahrungen sammeln! (. . . mehr)

Na, war in unseren Mitmach-Angeboten etwas Interessantes für Dich dabei? Dann freuen wir uns darauf, mit Dir ins Gespräch zu kommen und Dich kennenzulernen. Du erreichst uns über: kontakt@edition-espero.de.

Jochen Schmück
für das *espero*-Team in Berlin, Bad Nenndorf, Köln und Potsdam

Und noch ein Tipp . . .

. . . wenn Du unsere Zeitschrift *espero* zwar gut und unterstützenswert findest, aber nicht über die nötige Zeit verfügst, um dich aktiv im *espero*-Projekt zu engagieren: Natürlich kannst Du unser Projekt auch mit einer Spende unterstützen, mit der wir ausschließlich unsere Sachkosten (wie z. B. unsere Internetpräsenz) finanzieren. Jede Spende hilft, und spenden kannst Du direkt über das gemeinnützige Spendenportal betterplace.org.

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 • Einstein, Carl • Fähnders, 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 • 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 • Nettlau, 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 • Rüddenklau, 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 • Szittya, 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.

contraste

Zeitung für Neues im Alten

Lust auf gute Nachrichten?

Wir berichten über solidarische Ökonomie, ökologisches Handeln und gelebte Utopien: All das, was uns dem guten Leben für alle näher bringt.

Lasst euch inspirieren!

www.contraste.org

Schnupperabo: 3 Ausgaben für 9 Euro

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 / Geschenkabo: 45 € (10 Ausgaben)
Schnupperabo: 9 € (12 € Ausland, 3 Ausg., bitte Vorkasse)
Auslandsabo: 55 € / Förderabo: 68 €
Probeexemplar: GRATIS
Bestellen unter: 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.

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.

Jetzt spenden!

Über die espero-Spendenseite
auf betterplace.org