

3. Der gemeinsame Modus anarchistischer Strömungen in Tendenzen des Strebens nach Autonomie

Der Fragestellung nach der Paradoxie im anarchistischen Verständnis von Politik gehe ich in diesem Kapitel nach, indem ich drei *Tendenzen des Strebens nach Autonomie* ausführlich darstelle. Unter *Autonomie* verstehe ich dabei primär ein Organisationsprinzip, welches in ethischer Hinsicht mit *Selbstbestimmung* und in politisch-theoretischer Hinsicht mit *Selbstorganisation* verbunden ist.¹ Anhand der Ablehnung von Politik und der gleichzeitigen Bezugnahme auf politisches Handeln im anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus, lässt sich aufzeigen, dass der Umgang damit im Anarchismus hochgradig ambivalent ist. Gefragt wird nach dem *Modus, in welchem Anarchist*innen in-gegen-und-jenseits herrschaftsförmig strukturierter gesellschaftlicher Verhältnisse handeln können* (→ 2.4.4). Dies wird allerdings nicht vorrangig an divergierenden *Verwendungen* des Politikbegriffs festgemacht (→ 2.2.3). Stattdessen geht es um seinen umstrittenen *Bedeutungsgehalt*, der ausgehend von signifikanten Quellentexten detailliert herausgearbeitet wird. Dazu gehe ich auf Kernelemente der jeweiligen Tendenzen ein, um ein Gesamtbild zu erhalten, mit dem das Verständnis von Politik und das Verhältnis zu dieser bestimmt werden kann. Ein wichtiger methodischer Aspekt ist dabei, dass ich die anti-politischen Aussagen in den jeweiligen Quellentexten ernst nehme (→ 2.4.1), um den Argumentationsgang weiterzuverfolgen. Aufgrund des einfließenden Hintergrundwissens über die jeweiligen Kontexte, führt dies aber nicht zu einer ahistorischen oder scholastischen Interpretation der Texte, sondern dazu, ihre Aussagen konsequent herauszuarbeiten.

Die Untersuchung wird eine Schlussfolgerung darüber zulassen, inwiefern das anarchistische Politikverständnis als paradox zu bezeichnen ist – und als Ausdruck der Paradoxität anarchistischen Denkens insgesamt gelten kann, welche sich aus einer spezifischen Bezugnahme auf Politik und einem bestimmten Umgang mit gesellschaftlichen Widersprüchen ergibt. Das Streben nach Autonomie kann begründet als gemeinsamer Modus verschiedener anarchistischer Strömungen gelten.² Mit ihm versuchen anarchis-

1 Zum Autonomiebegriff siehe auch Fußnote 9.

2 Auch Jan Hoff betont, dass seine emanzipationstheoretischen Überlegungen zur Erweiterung von Autonomie motiviert werden (Hoff 2016: 14). Dementsprechend schließt er sein Buch auch mit der

tische Akteur*innen, aus dem Rahmen verstaatlichter Politik auszubrechen und diesem verschiedene Formen der Selbstorganisation entgegenzusetzen. Ob jene konsequenterweise wiederum als »politisch« zu bezeichnen sind und es sich um den Versuch handelt, eine *herrschaftsfreie politische Ordnung* herzustellen, kann erst nach der Darstellung des Themas diskutiert werden. Vorwegzunehmen ist allerdings, dass die anarchistischen Tendenzen jeweils auf unterschiedliche gesellschaftliche Sphären rekurrieren, die sie jener der Politik entgegenstellen. Diese anti-politischen Bezugspunkte finden sich im *Individuum* (Individualismus), dem *Sozialen* (Mutualismus/Kollektivismus), der *Gesellschaft* (Kommunismus), der *Ökonomie* (Syndikalismus) und der *Gemeinschaft* (Kommunitarismus).³ Dabei treten sie in der Realität häufig vermischt miteinander auf und bauen auch *Kultur*, *Utopie* und *Ethik* als anti-politische Bereiche auf (→ 1.4 und 2.3.3; → Fig. 3).⁴ Im letzten Kapitel (→ 6.3) argumentiere ich, dass paradoxerweise auch im Anarchismus *Politik* nicht ausgeblendet und aufgegeben werden kann, wenn der Anspruch bestehen bleibt, die Gesellschaftsform grundlegend zu verändern. Wo dies der Fall ist, führt dies zu einer Verselbständigung und Verselbstzweckung anarchistischer Praktiken und Bestrebungen (→ Fig. 18). Bevor ich detailliert anhand von Quellentexten untersuche, wie im anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus mit Politik gerungen und nach Autonomie gestrebt wird, möchte ich vorab noch einige Worte zur Unterscheidung anarchistischer Strömungen verlieren.

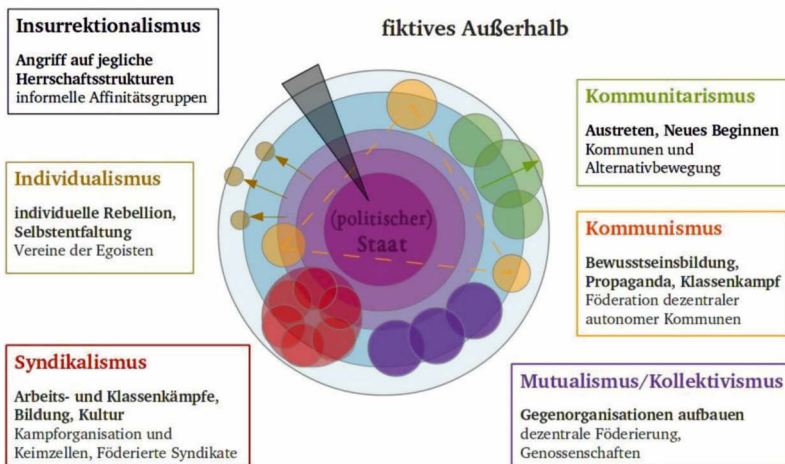
Interpretation von Marx als Vordenker der Verbindung von individueller und kollektiver Autonomie. Damit verdeutlicht er musterbildlich, wie fruchtbar eine Beschäftigung mit dem anarchistischen Denken ist (Ebd.: 347ff.).

- 3 »Das Individuum« oder »Individualität« kann korrekterweise nicht als »Sphäre« bezeichnet werden. Der Vergleichbarkeit halber wird diese Bezeichnung aber in diesem Zusammenhang gewählt. Der Begriff »Privatsphäre« wäre dahingehend insofern unzulänglich, als dass das Private erst als Gegenpol zur (politischen) Öffentlichkeit definiert wird – womit allerdings verkannt werden würde, dass der anarchistische Individualismus eben nicht auf die Ausdehnung von Privatsphäre, sondern auf die Befreiung und Selbstbestimmung der Einzelnen abzielt. Die Sphären »des Sozialen« und »der Gesellschaft« gehen verständlicherweise ineinander über. Dennoch taugen die Bezeichnungen, um den Unterschied in der Denkweise und daraus abgeleitet auch den strategischen Ansätzen zwischen anarchistischem Mutualismus/Kollektivismus und Kommunismus zu erfassen.
- 4 Im Folgenden wird sich herausstellen, dass bei der Entstehung und Ausprägung der verschiedenen anarchistischen Strömungen der Prozess der Ausdifferenzierung der politischen Sphäre (und ihre Verstaatlichung) eine bedeutende Rolle einnimmt. Genauer gesagt wird hier *eine bestimmte Ausdifferenzierung* in einer staatlich-kapitalistischen Herrschaftsordnung kritisiert. Dies geschieht mit dem Anliegen, eine *alternative Moderne* zu ermöglichen (und nicht etwa Differenzierung, Spezialisierung und Professionalisierung an sich abzulehnen). Wenn »Antipolitik« nach Schedler (1997) eine »Kolonialisierung des Politischen« bewirke und die – anschließend an Habermas – darin vorhandene »kommunikative Rationalität« durch andere Rationalität ersetzt werden würde, muss der Anarchismus dieser Ansicht nach als »antipolitisch« gelten. Bei näherer Betrachtung geht es darin allerdings nicht auf und verweist somit auf Widersprüche im liberal-demokratischen Politikverständnis (→ 2.3.1).

3.1 Zur Unterscheidung der anarchistischen Tendenzen des Strebens nach Autonomie

An dieser Stelle kann und soll keine eindeutige Trennung von anarchistischen *Strömungen* vorgenommen werden. Mit der Unterscheidung von *Tendenzen des Strebens nach Autonomie* werden vielmehr verschiedene Ausgangspunkte, Ansatzpunkte und Strategien dargestellt. Diese finden einen gemeinsamen Modus in der Bewegung von Herrschaftsverhältnissen und -institutionen wegzustreben und zugleich Alternativen zu ihnen einzurichten und auszuweiten. Dieser Modus geht über die Kritik und Ablehnung des Staates weit hinaus und beinhaltet überdies ein Bündel an positiv bestimmbareren Ausgangspunkten, insbesondere ethischen. Der spezifisch-historische, gesellschaftliche Kontext ist bei der Darstellung dieser anarchistischen Stränge selbstverständlich mit zu bedenken. Er soll hier jedoch eher im Hintergrund bleiben, während die Unterscheidung anhand politisch-theoretischer Aspekte (politische Subjekte, Strategien, Fluchtpunkte, Organisationsformen etc.) getroffen wird. Hierbei ist zu bedenken, dass jede Differenzierung auf einer theoretischen Ebene Verschiedenheiten lediglich schematisch erfassen kann.

Fig. 8: Tendenzen des Strebens nach Autonomie



Diese Vorgehensweise bringt vier Schwierigkeiten mit sich. Sie zu benennen und transparent zu machen, ist der erste Schritt, um sie zu bewältigen. Erstens besteht die Gefahr, unkritisch bestimmte ideologische Setzungen zu reproduzieren, die zur inhaltlichen Bestimmung wenig beitragen. Zweitens kann die Differenzierung den Anschein erwecken, die anarchistischen Strömungen würden *in der Regel in Reinform* so auftreten, wohingegen als Standardfall ihre Vermischung angenommen werden muss. Drittens treten mit dieser Herangehensweise das Erfahrungswissen und die Selbstbeschreibung politischer Subjekte in den Hintergrund. (Und somit auch ihre Widersprüchlichkeit,

ihre individuellen Narrationen bzw. die Narrationen bestimmter sozialer Gruppen in spezifischen räumlichen und/oder weltanschaulichen Kontexten.) Viertens wirkt sich die politisch-theoretische Erfassung und Klassifikation eines Phänomens zumindest indirekt und mindestens zu einem geringen Grad auf das Selbstverständnis der sich mit ihm identifizierenden Personen und Gruppen aus sowie auf deren Außendarstellung zurück.

Im Folgenden unterscheide ich die im Schema (→ Fig. 8) abgebildeten *Tendenzen des Strebens nach Autonomie* nach den Organisationsansätzen, Transformationsstrategien und Grundgedanken der mit ihnen verbundenen Projekte.

Um die hier neu erarbeitete Unterscheidung von anarchistischen Tendenzen des Strebens nach Autonomie herauszuarbeiten, einzuordnen und abzugrenzen, wird im Exkurs die ideengeschichtliche Klassifizierung von Strömungen (→ Fig. 2) in relevanten Studien und Einführungswerken wiedergegeben:

Eine frühe, fundierte wissenschaftliche Studie über den Anarchismus wurde von Ernst Viktor Zenker verfasst.⁵ Dabei war er sich bewusst, dass jede Darstellung auf den Gegenstand selbst zurückwirkt und daher reflektiert werden muss. Im Verlauf des Buches unterscheidet Zenker die Vorläufer des Anarchismus, die Lehren Proudhons (»Collectivismus und Mutualismus«), Stirners (als deutschen Antipoden zu Proudhon), Bakunins und Kropotkins (»anarchistischer Communismus«). Gleichwohl bettet er diese »Lehren« in die historischen Kontexte ein, zieht Querverbindungen, bezieht sich auf anarchistische Kongresse und nennt weitere Denker*innen (u.a. Moses Hess, Karl Grün, Sergei Netschajew, Paul Brousse, Errico Malatesta, John Henry Mackay, Benjamin Tucker, Johann Most, Josef Peukert) (Zenker 1895).

Eine systematische Darstellung entwickelt auch Paul Eltzbacher. Er stellt sich mit seiner Untersuchung erstens die Aufgabe, »den Anarchismus und seine Arten begrifflich zu bestimmen« (Eltzbacher 1900: 5), wobei er eine ausgeprägte Unklarheit wahrnimmt. Zweitens möchte er »an die Stelle nichtbegrifflicher Vorstellungen des Anarchismus und seiner Arten Begriffe zu setzen« (Ebd.: 6), um diesen sachlich beschreiben. Nach weiteren Überlegungen zu den Randbedingungen schlussfolgert er:

»Das Ziel der Untersuchung muss nach dem Gesagten darin bestehen, erstens den Begriff der Gattung zu bestimmen, die durch die gemeinsamen Eigenschaften derjenigen Lehren gebildet wird, welche der grösste Teil der gegenwärtig mit dem Anarchismus wissenschaftlich beschäftigenden Menschen als anarchistische Lehren anerkennt; zweitens die Begriffe der Arten dieser Gattung, die dadurch gebildet werden, dass zu jenen gemeinsamen Eigenschaften irgendwelche Besonderheiten hinzutreten« (Ebd.: 11).

5 Für sein Vorhaben trat er u.a. mit Elisée Reclus in Kontakt, welcher ihm viel Erfolg mit seinem Werk wünschte, dazu jedoch äußerte: »man begreift nicht, was man nicht liebt« (Zenker 1895: VIII). Zenker hat den Anspruch, seinen umstrittenen Gegenstand kritisch und sachlich zu beleuchten, weiß jedoch um die geringen Chancen auf eine Anerkennung seiner Untersuchung, sei es bei Anarchist*innen, Liberalen, Sozialist*innen oder »Reactionären« (Ebd.: VIII). Fest steht für ihn allerdings, dass der Anarchismus einer sachlichen Betrachtung wert ist (Ebd.: VI).

Holzschnittartig arbeitet sich Eltzbacher nun ein Schema nach den Punkten »Allgemeines«, »Grundlage«, »Recht«, »Staat«, »Eigentum« und »Verwirklichung« ab, welches er auf Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker und Tolstoi anwendet. Damit formuliert er eine Darstellung, die sich vorrangig an Hauptdenkern und deren »Lehren« orientiert.⁶

Weite Verbreitung fand auch Karl Diehls ausformulierte Vorlesungen *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*. Der Nationalökonom unterscheidet darin zunächst die Strömungen des Sozialismus und beschreibt den Anarchismus als jene, welche »menschliches Gemeinschaftsleben für möglich hält, ohne jeden Rechtszwang: nur auf dem Wege freier zwangloser Vereinigungen sollten die Menschen miteinander verbunden werden« (Diehl 1923: 5). In seinen beiden Vorlesungen über den Anarchismus (Ebd.: 77–114) versucht sich Diehl an einer Ehrenrettung anarchistischen Denkens, indem er Anarchismus als »sozialphilosophisches System« und die »anarchistische [...] Propaganda der Tat« voneinander trennt, wobei lediglich die letztere »mit den verbrecherischen Anschlägen zu tun [...] [habe], während die anarchistische Sozialtheorie eine sozialphilosophische Richtung« (Ebd.: 77) sei. Durch diese Ausgrenzung gelangt er zum genuinen Inhalt des Anarchismus, welchen er keineswegs als radikalen Flügel des Sozialismus, sondern als eine eigenständige »Ideenwelt« ansieht (Ebd.). Schließlich unterscheidet Diehl kommunistischen und individualistischen Anarchismus (Ebd.: 79), zählt zu letzterem Godwin, Proudhon und Stirner, führt Tolstoi als religiösen Anarchisten ein (Ebd.: 92) und differenziert den kollektivistischen Anarchismus Bakunins noch einmal vom kommunistischen Anarchismus Kropotkins (Ebd.: 95ff.), deren Gefährlichkeit er weiterhin betont.

Dagegen teilt George Woodcock diese Herangehensweise von Eltzbacher in seiner Einführung, mit der er den Anarchismus in Nordamerika wieder bekannt machte. In den Stammbaum schreibt er Godwin (»the man of reason«), Stirner (»the egoist«), Proudhon (»the man of paradox«), Bakunin (»the destructive urge«), Kropotkin (»the explorer«) und Tolstoi (»the prophet«) (Woodcock 1962: 4).

Vier Jahrzehnte später liefert Peter Marshall ein weit differenzierteres Bild der Pluralität des Anarchismus, erzählt dessen ausführliche Vorgeschichte, verortet ihn im historischen Kontext und beschreibt die Entwicklung der anarchistischen Bewegung in verschiedenen Ländern. Gleichwohl orientiert auch er sich an den großen Köpfen. Abgesehen von Tucker bezieht er sich auf dieselben Denker*innen wie Eltzbacher, fügt diesen jedoch Reclus, Malatesta, die »American Individualist and Communists«, Goldman, die »German Communists« und schließlich Gandhi hinzu (Marshall 1992). Eine Kategorisierung nach Strömungen liegt ihm durchaus fern, was mit seiner Herangehensweise zu tun hat. Marshall formuliert:

6 Offenbar gab es bereits an der Wende des 20. Jahrhunderts zaghafte Schnittpunkte zwischen akademischen und »aktivistischen« Kreisen. Dies zeigt sich an Cornelissens zustimmender Rezeption: »[D]as Eltzbachersche Buch hat [...] das Verdienst, im großen und ganzen die verschiedenen anarchistischen Lehren, wie sie in ihrem Ursprung neben einander und sich gegenüber standen, methodisch untersucht und klassifiziert zu haben, sodaß ihre Grundlinien im allgemeinen gut dargestellt sind« (Cornelissen 2015: 45).

»It would be misleading to offer a neat definition of anarchism, since by its very nature it is anti-dogmatic. It does not offer a fixed body of doctrine based on one particular world-view. It is a complex and subtle philosophy, embracing many different currents of thought and strategy. Indeed, anarchism is like a river with many currents and eddies, constantly changing and being refreshed by new surges but always moving towards the wide ocean of freedom« (Ebd.: 3).

Auch Hans Jürgen Degen und Jochen Knoblauch teilen diese Darstellung soweit und zählen von Godwin bis Rocker neun »Klassiker« des Anarchismus auf, anstatt ihn etwa nach Strömungen zu kategorisieren (Degen/Knoblauch 2008).

Lucian van der Walt und Michael Schmidt wenden sich explizit gegen diese Klassifizierung. Sie sehen das Problem einer ihrer nach Ansicht falschen Darstellung beginnend bei Eltzbacher (Schmidt/van der Walt 2009: 17, 35, 41–46) und sich über George Woodcock (Ebd. 40–45) bis hin zu Marshall ziehend (Ebd.: 18; 40–52). Stattdessen schreiben sie inflationär von einer »broad anarchist tradition« (Ebd.: 8–19). Diese beinhalte den »Insurrectionalist Anarchism« und den »Mass Anarchism«, wobei der Syndikalismus Teil von Letzteren sei. Während sie den ersteren als anarchistisch anerkennen, sich im Folgenden jedoch von ihm abgrenzen, schließen sie Godwin, Stirner, Proudhon, Tucker und Tolstoi kategorisch aus dem Kanon aus (Ebd.: 36, 48, 54, 83f., 143, 170). Stattdessen inkludieren sie Gewerkschaftstheoretiker wie Daniel De Leon, James Connolly und William Haywood (Ebd.: 17; 107; 160–175), wobei sie Bakunin und Kropotkin als Ausgangspunkte ansehen (Ebd.: 9).⁷

Nachvollziehbarer sind Perspektiven, in denen Pluralität zugunsten einer stringenteren Erzählung geglättet wird, wie es in den Einführungen von Colin Ward (2004) und Ruth Kinna (2005) der Fall ist. Ohne dass die Autor*innen den Pluralismus im Anarchismus negieren, stellen sie diesen nicht besonders heraus und richten ihre Erzählung zugunsten einer Tendenz zum kommunistischen Anarchismus aus.

Robert Graham gibt dagegen mit seiner dreibändigen Anthologie anarchistischer Texte einer Vielzahl von Denker*innen Raum. Eine große Anzahl von Textauszügen ordnet er nach Themenfeldern in der Geschichtsschreibung den Phasen von 1840 bis 1939 (Graham 2005), 1939 bis 1977 (Graham 2009) und 1974 bis 2012 (Graham 2013) zu. Damit relativiert er nicht das Vorhandensein verschiedener Strömungen, macht sie aber nicht zum Ausgangspunkt seiner Klassifikation. Auf ähnliche Weise – in einem deutlich geringeren Umfang und auf einige Autor*innen fokussiert –, versammelten Achim von Borries und Ingeborg Weber-Brandies Texte von Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Landauer, Goldman, Malatesta, Souchy und anderen, um dem mangelnden Wissen über anarchistisches Denken entgegenzuwirken (von Borries/Weber-Brandies 1970/2013).

7 So interessant der Nachweis der historischen Stärke anarchistischer Praktiken, Organisationsformen und Gedanken in den sozialistischen und Gewerkschaftsbewegungen ist und die Darstellung von van der Walt und Schmidt den Fokus viel stärker auf soziale Bewegungen legt, so wenig überzeugend ist dennoch, dass die »broad anarchist tradition« sich zwar auf die Masse (gewerkschaftlich) organisierter Personen bezieht, dazu jedoch Pluralität reduziert. Freilich verringern sich mit dieser Herangehensweise auch die Widersprüche, mit denen umzugehen ist.

Diesen Ansatz teilt auch Horst Stowasser. Mit einem eher erzählerischen Stil stellt er anarchistische »Ideen« und Geschichte dar, wobei er näher auf Proudhon, Stirner, Bakunin und Kropotkin eingeht (Stowasser 1995: 5f.). Als es im Zuge der 68er-Bewegung zu einem neuen Interesse am Anarchismus kam, war es u.a. Daniel Guérin, der jenes mit einem Einführungsband bediente. Ähnlich wie später Stowasser strebt er an, die Geschichte des Anarchismus zu erzählen. Denn dieser sei

»alles andere als ein monolithisches Gebilde. Seine bedeutenden Autoren haben ihre Gedanken fast nie systematisch entfaltet und dargestellt; sogar die Bruchstücke ihrer Lehren sind häufig nur bruchstückhaft von ihnen in Flugschriften fixiert und uns einzig in vulgarisierter Form überliefert worden. Überdies gibt es eine ganze Reihe unterschiedlicher anarchistischer Konzepte, und im Denken eines jeden der großen Anarchisten finden sich zahlreiche Varianten. Die vielfältigen Ideen der Anarchisten auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ist so gut wie unmöglich. Und doch hat es einen Zusammenhang ihrer Meinungen gegeben, zum Beispiel die einhellige Ablehnung von Autorität und Dogmatismus« (Guérin 1969: 7).

Ferner wehrten sich Anarchist*innen regelrecht gegen die Fixierung ihrer theoretischen Grundlagen, wobei inzwischen zahlreiche historische Studien und Bibliographien erschienen seien. Aus diesen Gründen zog Guérin »der historischen und chronologischen Darstellung eine andere Methode vor [...]. Es werden nicht die großen Anarchisten dem Leser nacheinander vorgestellt, sondern die Hauptthemen des Anarchismus [...]« (Ebd.: 10).

Daniel Loick wählt beide Wege. Im dritten Hauptteil seiner Einführung stellt er acht Themenfelder des Anarchismus dar, wobei er sich auf mehrere Quellentexte bezieht, während er im zweiten Hauptteil anhand von divergierenden »freiheitstheoretischen Grundannahmen« (Loick 2017: 49) zwischen individualistischen, libertären und liberalen Strömungen auf der einen und mutualistischen, kollektivistischen und kommunistischen Anarchismus auf der anderen Seite unterscheidet. Wenngleich er dies zuvor problematisiert, stellt er acht Hauptdenker*innen dar und ergänzt sie durch feministische, antikoloniale, ökologische, poststrukturalistische Einflüsse nach 1968.

Um das paradoxe Streben nach Autonomie theoretisieren zu können, interessiert hier eher eine Differenzierung nach Strömungen, wie sie etwa Erwin Oberländer in seiner Anthologie vornimmt. Er unterscheidet individualistischen, kollektivistischen, kommunistischen und syndikalistischen Anarchismus (Oberländer 1972), wobei er Landauer zu Unrecht der ersteren Gattung zuordnet. Dieser wird im Folgenden als Protagonist des *kommunitären Anarchismus* gefasst, welcher im deutschsprachigen Raum auch lange Zeit als »Sozial-Anarchismus« bezeichnet wurde. Günther Bartsch unterscheidet neben diesem Individual-Anarchismus, Anarcho-Kommunismus, Anarcho-Syndikalismus und Anarcho-Liberalismus (Bartsch 1972: 12–21). Das zuletzt genannte Spektrum macht er u.a. an Silvio Gesell und Werner Zimmermann fest. Rudimente davon werden hier eher dem Mutualismus zugeordnet.

In jüngster Zeit teilen Carl Levi und Matthew Adams die Unterscheidung der vier Grundtendenzen wie sie Oberländer vornimmt, ergänzen sie jedoch um den Anarcha-Feminismus, die Green Anarchy und den Postanarchismus (Levi/Adams 2018).⁸

In dieser Arbeit wird eine Unterscheidung vorgeschlagen, die sich wie erwähnt nicht primär an Kerntheoretiker*innen einer Strömung und nicht vorrangig am Vorhandensein bestimmter Gruppierungen (oder deren Publikationen) orientiert. Sie zielt auch nicht darauf ab, eine Gesamterzählung hervorzubringen. Vielmehr soll die Benennung an dieser Stelle anhand von Organisationsvorstellungen und Strategien zur Erlangung von Autonomie vorgenommen werden. Ausgehend vom Konzept der anarchistischen Synthese (→ 1.6) werden als Tendenzen des Nach-Autonomie-Strebens die strategischen Modi von anarchistischem *Individualismus*, *Mutualismus*, *Kommunismus*, *Insurrektionalismus*, *Syndikalismus* und *Kommunitarismus* vorgeschlagen. Das Adjektiv »anarchistisch« dient dazu aufzuzeigen, dass diesen Strömungen des Anarchismus weitere individualistische, mutualistische, kommunistische, insurrektionalistische, syndikalistische und kommunitäre Ansätze gegenüberstehen, mit denen sie in einigen Fällen eng vermischt auftreten, welche oftmals aber anderen politisch-ideologischen Lagern zugerechnet werden müssen.⁹

Im Folgenden werde ich nur auf die Tendenzen des anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus eingehen. Faure schreibt, dass seinerzeit neun Zehntel aller Anarchist*innen diesen drei Strömungen angehörten (Faure 1928). Für die Untersuchung ergibt sich dabei eine deutlich größere Relevanz als bei anarchistischem Mutualismus und Kommunitarismus, wobei der Insurrektionalismus ohnehin nicht an quantitativen Logiken gemessen werden kann. Daneben ist das Quellenmaterial bei diesen Tendenzen deutlich geringer. Um an anderer Stelle auf sie einzugehen, seien diese aber in Kürze skizziert:

Für den **Mutualismus** wären in jedem Fall Pierre-Joseph Proudhon, Benjamin Tucker, Silvio Gesell und Michael Albert als Theoretiker zu nennen. Ergänzt werden können sie um Michael Bakunin um James C. Scott (2012: xii, 84–100), die aber als Referenzquellen nicht ergiebig sind. Der Mutualismus, insbesondere Tuckers, wurde oftmals als ökonomischer »Individualismus« dargestellt – und zwar insbesondere von anarchistischen Kommunist*innen. Tucker war in seiner späten Lebensphase von Stirner beeinflusst, beschäftigte sich zuvor ausgiebig u.a. mit Marx und Proudhon und übersetzte Bakunin

8 Dies ist insofern irritierend, als dass der »Grüne Anarchismus« eine empirisch vorhandene Strömung ist, der »Postanarchismus« hingegen ein theoretischer Ansatz bzw. ein Metadiskurs über Anarchismus darstellt. Obwohl es durchaus Anarchafeministinnen gibt, erscheint es im vorliegenden Zusammenhang nicht zielführend, diese als eine Strömung im Anarchismus zu erfassen, wobei Sinn ergibt, sie als Strang innerhalb des Feminismus zu begreifen. Entlang der Themen- und Kampffelder von radikaler Ökologie und radikalem Feminismus entstanden eigene Gruppierung mit spezifischen Stilen, Narrationen, Praktiken und Publikationen.

9 So vermischen sich z.B. in den Bestrebungen von queerer Emanzipation anarchistischer und liberaler Individualismus, werden mutualistische Praktiken auch von Sozialdemokrat*innen getragen, kooperieren in einer Demonstration kommunistische Anarchist*innen bisweilen mit autoritär-kommunistischen Gruppen, gibt es auch einen blanquistischen Insurrektionalismus, einen vermeintlich nur-gewerkschaftlichen Syndikalismus und religiöse kommunitäre Strömungen.

ins Englische. Zweifellos war er eine einflussreiche Figur im US-amerikanischen Anarchismus. Seine Kritik an den Monopolen (Tucker 1972) war seinerzeit recht verbreitet, ebenso wie das Anliegen »wirklich freie Märkte« zu schaffen. Schaut man sich Silvio Gesells Konzept der »Freiwirtschaft«¹⁰ an, wird deutlich, warum der mutualistische Ansatz als eigenständige Tendenz des Strebens nach Autonomie begriffen werden kann: Die Vorstellung tragfähige regionale Wirtschaftskreisläufe zu schaffen, um sich somit kapitalistischen Dynamiken zu entziehen und dezentrale sozialistische Parallelstrukturen aufzubauen, stellt einen nachvollziehbaren Gedankengang dar (Gesell 1916/1949). In Alberts Konzept der *Participatory Economy* wird diese Herangehensweise noch einmal greifbarer und findet auch Eingang in das selbstverwaltete Genossenschaftswesen (Albert 2006). Mit einem weiter gefassten Verständnis wären vermutlich auch zahlreiche Praktiken der anarchistischen Szene als mutualistisch oder mutualistisch beeinflusst zu beschreiben, bspw. das Netzwerk *Food not Bombs*, Umsonstläden in Sozialen Zentren, das Mietshäusersyndikat, Kollektivbetriebe, Selbsthilfewerkstätten und selbstorganisierte Beratungsangebote. Das Mondragón-Kooperativen-Netzwerk im Baskenland kann als eines der größten Beispiele für den mutualistischen Ansatz gelten.

Der **kommunitäre Anarchismus** kann anhand von Giovanni Rossi, Gustav Landauer, Aldous Huxley, Martin Buber und John C. Clark so benannt werden. Clark (2013) prägte auch die Bezeichnung, welche im Zusammenhang mit der Benennung anarchistischer Tendenzen des Strebens nach Autonomie plausibel ist. Der anarchistische Kommunitarismus umfasst zugleich Kommunebewegungen wie anarchistisch inspirierte Alternativbewegungen bzw. als anarchistisch zu bezeichnende Stränge in diesen.¹¹ Die allgemein verbreitete Auffassung, Kommune- und Alternativbewegungen hätten sich erst im Zuge bzw. im Anschluss der 68er-Bewegung entwickelt, muss zurückgewiesen werden. Derartige Ansätze gab es bereits in der Lebensreformbewegung an der Wende zum 20. Jh., in ihren mannigfaltigen Ausprägungen. Vorläufer finden sich in einigen mittelalterlichen und neuzeitlichen proto-anarch@-kommunistischen häretischen Gruppie-

10 Gesells Konzept ist aus verschiedenen Gründen zu kritisieren: Seine Grundannahmen beruhen auf einem problematischen organischen und sozialdarwinistischen Verständnis von Gesellschaft, falschen Annahmen über die Rolle des Zinses im Kapitalismus und einer Unterscheidung von rechtschaffener und schmarotzender Arbeit, die als strukturell antisemitisch gelten müssen.

11 Eine Kritik an der Ausdehnung des Bezugs auf »Communities« und dem (US-amerikanischen, politischen) Kommunitarismus formuliert Nikolas Rose (2000: 72–109), der darin eine (neoliberale) Abkehr vom vorherigen Sozialen betrachtet. Wenn das Soziale vor der Gemeinschaft in den Hintergrund trete, würden neue Formen des Regierens verbunden mit neoliberaler Individualisierung möglich. Diese Ansicht wird hier nicht geteilt, sondern es wird davon ausgegangen, dass eine Pluralität unterschiedlicher Gemeinschaftsbezüge auch schon in früheren historischen Phasen gegeben war, auch wenn diese selbstredend einem kontinuierlichen Wandel unterliegt. Dennoch trifft Rose einen Punkt, wenn er ein »Regieren durch Community« (Ebd.: 88) kritisiert und schlussfolgert, dass »anti-politische« Motive im politischen Diskurs an Boden gewinnen und diese Motive »nicht allein die Korruption und Ineffizienz der politischen Klasse in den Vordergrund [stellen, sondern], vielmehr eher grundsätzlich auf einem Gefühl für die Grenzen jeglicher Politik [beruhen], die sich selbst für universell zuständig hält und glaubt, sämtliche politischen Programme umspannen zu können« (Ebd.: 104).

Eine ähnlich gelagerte Kritik mit Fokus auf den Rückbau des Sozialstaates, bei Zunahme ausgelagerter, unbezahlter Arbeit, formulieren Silke van Dyk und Tine Haubner (van Dyk/Haubner 2021).

rungen wie etwa den »Brüdern und Schwestern des freien Geistes« (Cohn 1988: 163–205, 236–245), die eine starke kommunitäre Tendenz aufwiesen, wie auch bei den Frühsozialisten, etwa bei Charles Fourier und Robert Owen. Die ersten explizit anarchistischen Siedlungsbestrebungen finden sich in der Kommune Cittadella in Italien 1887 und Cecilia 1891 in Brasilien, welche maßgeblich Rossi ins Leben rief (Rossi 1897/1979). Landauers eigenwillige Siedlungsbestrebungen mit dem *Sozialistischen Bund* und seine Überlegungen in diesem Zusammenhang sind inzwischen recht bekannt (Wolf 1988: 17–22). Das deutschsprachige Netzwerk politischer Kommunen *Kommuja* das Kommune-Netzwerk *Longo mai* oder die globale Ökodorf-Bewegung können als Beispiele für diese Tendenz diskutiert werden. In einem weiteren Sinne können darunter auch *Gegenkulturen* gefasst werden, wie sie Roszak (1971) thematisiert und unter die beispielsweise Ausprägungen der *Straight-Edge-Bewegung*, *Punk* und *Veganismus* zählen.

Auch der **anarchistische Insurrektionalismus** kann als eine Tendenz des Strebens nach Autonomie im hier entwickelten Schema gelten. Einer seiner historischen Bezugspunkte ist das zuerst von Carlo Pisacane formulierte und von Paul Brousse (1877/2016) so benannte Konzept der *Propaganda durch die Tat*. In den 1880er bis 1910er Jahren entfalteten insurrektionalistische Gruppierungen eine relativ große Wirkungsmacht, die auch beim anarchistischen Kongress in London 1881 Zustimmung fand (IAA Kommissionsbericht 1881/2016). Diese Entwicklung ist maßgeblich eine Folge der massiven Repression radikal-sozialistischer Gruppierungen. Dennoch führte die damit verbundene Eskalationsdynamik zur Abwendung vorheriger Unterstützer*innen insurrektionalistischer Strategien. Andere Figuren, am prominentesten Luigi Galleani, trieben die insurrektionalistischen Aktionen dagegen weiter voran und bezogen sich auf eigenständige Organisationskonzepte wie die Affinitätsgruppen. In seiner politischen Theorie schwankt der anarchistische Insurrektionalismus zwischen einer klaren Selbstbeschreibung als anarch@-kommunistisch (vgl. Cafiero 1880/1972), bei gleichzeitiger individualistischer Anrufung des eigenmächtigen Handelns Einzelner (Haupt 2019), und Verknüpfungen mit dem *Nihilismus*. Letzterer hat seinen Vorläufer etwa in der 1879 gegründeten russischen Gruppierung *Narodnaya Volya*. Als eine andere Ausprägung kann darunter auch der *Illegalismus* der französisch-belgischen *Bonnot-Bande* gezählt werden, wobei das militante, eigenmächtige Handeln für sich genommen kein hinreichendes Merkmal für den Insurrektionalismus ist, sondern bspw. auch von der spanischen anarch@-syndikalistischen Gruppe *Los Solidarios* ausgeübt wurde.

Zeitgenössische Beiträge, die teilweise Einschlüsse situationistischen Denkens aufweisen, finden sich etwa bei Alfredo Bonanno (1977), Hakim Bey (1994), Tom Nomad (2013) und Peter Gelderloos (2013). Dabei ist der insurrektionalistische Anarchismus von staatszentrierter Aufstandstheorie in blanquistischer Tradition zu unterscheiden, insofern mit konfrontativen Praktiken jegliche Wiedererrichtung hierarchischer Strukturen in revolutionären Phasen verhindert und Menschen zugleich durch die aufständische Erfahrung eine rebellische Grundhaltung vermittelt werden soll. Darüber hinaus ist eine Abgrenzung zu leninistisch gefärbten insurrektionalistischen Ansätzen (Lusso 2017) und Gruppierungen wie dem *Unsichtbaren Komitee* (2010) vorzunehmen, auch wenn zu diesen, wie auch zu poststrukturalistisch gefärbten aufständischen Perspektiven (Szepanski 2021, s. Clover 2016) Schnittmengen bestehen. Mit dem anarchistischen Insurrektionalismus werden konstruktive Überlegung zur Verwirklichung

von Autonomie zurückgewiesen. Tatsächlich gehen daraus bisweilen auch interessante theoretische Entwicklungen hervor (z. B. Ill Will 2019, Vortex/CrimethInc 2012). Meiner Interpretation nach ist der Insurrektionalismus als Negativfolie des anarchistischen Kommunismus zu charakterisieren. Dabei tritt er häufig in einer Vermischung mit individual-anarchistischen Vorstellungen auf (vgl. sub.media). Konkrete Umsetzungsversuche von Anarchie inhaltlich zu füllen, geschweige denn eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform denkbar zu machen, wird mit ihm nicht beabsichtigt. Tatsächlich können verschiedene Erscheinungen als insurrektionalistisch gelten. Ähnlich wie auch der mutualistische und kommunitäre Anarchismus, wie sie hier erfasst werden, kann beim Insurrektionalismus nicht von einer einheitlichen *Strömung* ausgegangen werden. Ausgehend von ihren Praktiken, Strategien und Organisationsformen lassen diese sich aber dennoch zutreffend als eine gemeinsame *Tendenz* beschreiben.

Die nun vorgenommene Untersuchung der individualistischen, kommunistischen und syndikalistischen Tendenzen im Anarchismus geschieht jeweils nach einem schematischen Dreischritt (→ Fig. 9). Im ersten werden Kritik und Analyse der Herrschaftsordnung, sowie Ansatzpunkte, um Distanz zu dieser zu gewinnen, dargestellt (= *Distanzierung: Absage, Abbruch, Sezession*). Im zweiten Schritt werden Überlegungen zur Organisation des Strebens nach Autonomie und damit verbundene Handlungsformen aufgezeigt (= *Organisierung: Aufbegehren, Aufbau, Streik*). Die jeweiligen Fluchtpunkte, welche auf Ansatzpunkte zur libertär-sozialistischen Gesellschaftstransformation verweisen, stellen den dritten Schritt dar (= *Präfigurierung: Selbstentfaltung, Selbstorganisation, Selbstverwaltung*). In der Praxis werden diese Schritte nicht chronologisch nacheinander, vielmehr nebeneinander vollzogen. Zunächst werden die Grundgedanken der Tendenzen ausgeführt. Der Aufbau dieser Darstellung bringt es mit sich, dass es bei den Schritten zu Wiederholungen kommt, wenn diese als notwendig für Übergänge zu einem folgenden Argument erscheinen. Die aus den Quellen entnommenen Aussagen werden in den jeweiligen Abschnitten des schematischen Dreischrittes einander gegenüber gestellt, um den Charakter einer Diskussion nachzuempfinden, wie sie in (an dieser Stelle expliziten) anarchistischen Szenen stattfand und stattfindet, um somit die Umstrittenheit des Politikbegriffs und seiner Implikationen abzubilden.

Fig. 9: Schematische Schritte des Strebens nach Autonomie

	Distanzierung	Organisierung	Präfigurierung
Individualismus	Absage	Aufbegehren	Selbstentfaltung
Kommunismus	Abbruch	Aufbau	Selbstorganisation
Syndikalismus	Sezession	Streik	Selbstverwaltung

3.2 Anarchistischer Individualismus

Max Nettlau bezeichnet in seiner *Geschichte der Anarchie* den individualistischen Anarchismus – beginnend mit William Godwin und William Thompson über Josiah Warren und Max Stirner, parallel zum Proudhonismus, ersten kommunistisch-anarchistischen Gruppen und dem Freiheitskämpfer Carlo Pisacane – als »Vorfrühling der Anarchie«, den er bis ca. 1864 ansiedelt (Nettlau 1924). Mit dieser wohlwollenden Darstellung suggeriert er zwar zu Unrecht, dass der anarchistische Individualismus anschließend zum Erliegen gekommen wäre, impliziert jedoch zugleich, dass das individualistische Denken, verbunden mit dem Liberalismus und dem Republikanismus, den Anarchismus maßgeblich beeinflusste. Auch wenn dies kontinuierlich bestritten oder bemängelt wird, ist festzuhalten, dass individualistische Strömungen in ihren verschiedenen Variationen Teil des Anarchismus sind (Ryley 2019). Allgemein kann gesagt werden, dass der anarchistische Individualismus in der Moderne möglich wurde, in welcher erstens durch eine enorme Ausweitung der Produktivkräfte, zweitens durch ein sich seit der Renaissance wandelndes Menschenbild und Weltverhältnis und drittens durch die Entwicklung bürgerlicher Rechte und Freiheiten, erst die Voraussetzungen geschaffen wurden, mit denen vorstellbar wurde, dass sich potenziell alle Menschen individuieren können. Dieser Spielraum zur Selbstentfaltung und selbstbestimmten Lebensgestaltung stand und steht allerdings in einem eklatanten Widerspruch zu andauernden feudalen und patriarchalen Normen, Denkweisen und Abhängigkeitsverhältnissen, als auch zum Aufkommen der industriellen und urbanen Massengesellschaft. Mit der Durchsetzung der modernen Nationalstaaten wurden die Einzelnen durch drei hauptsächliche Institutionen zu gehorsamen und produktiven Staatsbürger*innen geformt: Die Funktion von *Militär*, *Schule* und *Bürokratie* bestand nicht in der Bildung selbständig denkender Menschen, die einen eigenen Willen¹² und Lebensentwürfe entwickeln, sondern in ihrer Erziehung zu Arbeitskräften, verwaltbaren, steuerpflichtigen und zum Wehrdienst einziehbaren Angehörigen einer Nation sowie zur Rolle als Partner*innen im bürgerlichen Familienmodell.

12 Die Verwendung des Begriffs *Willen* und seine Betonung, insbesondere im individualistischen Anarchismus, lässt sich nicht mit einem verkürzten »Voluntarismus« gleichsetzen. Abgesehen davon, dass die *Eigenwilligkeit* von Personen spezifische Motivationen zur Infragestellung und Veränderung von scheinbaren Gegebenheiten erzeugt, werden mit ihr Subjekte nicht isoliert betrachtet. Die Ausprägung eines distinkten Willens ist von vielen Bedingungen abhängig und bildet sich im jeweiligen Freiheitsverständnis ab.

Sara Ahmed beschäftigt aus einer queeren kulturtheoretischen Perspektive mit diesen Fragen und schreibt:

»Wenn man davon ausgeht, dass der Wille zu einer Technik, einem Mittel wird, um ein Subjekt zur Verantwortung zu ziehen, könnte er als *Mittel zur Begradigung* verstanden werden. Wenn wir Willen so verstehen, überrascht sein queeres Potenzial nicht: Letztendlich begradigst du nur das, was bereits gebogen ist. Selbst wenn ein Irrtum als etwas behandelt wird, das korrigiert werden muss, kann er der Grund für eine queere Geschichte des Willens sein. Rufen wir uns die Etymologie von Irrtum ins Gedächtnis: von irren, was so viel bedeutet wie umherirren. Die Landschaft des Willens erscheint womöglich anders, womöglich eigenartig, wenn wir bemerken, wie sehr sie mit Heimatlosen übersät ist« (Ahmed 2021: 18).

Im Kontext dieser Arbeit kann der anarchistische Individualismus als ein Aufbegehren gegen diese neue Zurichtung ebenso wie gegen die althergebrachten Einschränkungen – etwa durch die in Kirchen institutionalisierte Religion – verstanden werden. Die individual-anarchistischen Strategien bestehen in Verweigerung, Flucht, Rebellion und der kreativen, selbstbestimmten Lebensgestaltung, welche sich zwangsläufig häufig gegen die herrschenden Normen richtet. Die Bestärkung der Einzelnen, ihre Mündigkeit und ihre Selbstentfaltung stellen den Weg dar, um sich aus der Abhängigkeit, Bevormundung und Verblendung staatlicher Anrufung und Subjektivierung zu befreien. Davon zeugen bspw. Erzählungen und Lebensstile wie von Zo d'Axa (1984). Sich selbst bewusste und selbstverantwortliche Individuen sind zudem weniger auf externe gesellschaftliche Strukturen angewiesen, um sich zu organisieren, ihr Leben zu gestalten oder auch um diesem Sinn zu geben. Dieser Prozess wird im anarchistischen Individualismus jedoch nicht (vorrangig) als individualisierte Selbstbefreiung verstanden, sondern im Zusammenhang mit den dafür erforderlichen gesellschaftlichen Bedingungen gesehen, weswegen rationaler, sozialer und ethischer Bildung sowie Rebellion ein großer Stellenwert zukommt.¹³ Gleichwohl gehen individual-anarchistische Ansätze auch von der Verantwortlichkeit und den Handlungsmöglichkeiten einzelner *Personen* aus, wobei unterschiedliche Ansichten über deren Einschränkungen durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Sozialisation bestehen.¹⁴

Eines der Grundprobleme, das sich dahingehend aus anarchistischer Perspektive stellt, ist jenes der »freiwilligen Knechtschaft«, wie sie Étienne de La Boétie in seiner Schrift von 1550 nannte (de La Boétie 1991). Die Bevölkerung könnte doch frei sein, wieso also wählt sie die Knechtschaft wie ein unausweichliches Schicksal, fragt sich de La Boétie, und entwickelt in einem appellierenden Tonfall den bedeutenden Grundgedanken, dass jegliche Macht letztendlich übertragen, also jeder Autorität zugestimmt wird (Ebd.: 20f.). Aus diesem Grund meint Pierre Bourdieu, man könne die Kräfteverhältnisse der sozialen Ordnung nicht verstehen [...], ohne die symbolische Dimension dieser Verhältnisse einzubeziehen (Bourdieu 2014: 289). Für die freiwillige Knechtschaft stößt de La Boétie letztendlich auf vier wesentliche Ursachen: Gewohnheit, Feigheit, religiöse Verblendung und ein hierarchisches Gefolgschaftssystem (de La Boétie 1991: 11–43).

Wenn Herrschaft sich grundsätzlich aus der Übertragung der Macht von Einzelnen an andere Personen und Strukturen ergibt, liegt der Schluss nahe, dass eine Verweigerung und Rebellion dagegen möglich ist und Gestaltungsspielräume für subjektive Selbstbestimmung und -formung eröffnet. Dies kann in dem schematischen Dreischritt der *Absage* an die Negierung Einzelner, des *Aufbegehrens* gegen Zwangskollektive und den

13 Wenn der Rückbezug der Individuen zu den sie konstituierenden, subjektivierenden gesellschaftlichen Bedingungen nicht oder nicht ausreichend geschieht, kann der anarchistische Individualismus vom liberalen allerdings nicht ausreichend unterschieden werden. So hält auch Kastner in Anschluss an Bauman fest: »Die grundsätzlich ambivalente Situation, auf die ambivalent reagiert wird, ist die, daß Individualität von sozialer Konformität abhängt. Einzigartigkeit soll gemeinschaftlich und damit unzweideutig bestimmt werden« (Kastner 2000: 177).

14 Mit der beschriebenen *Haltung*, wie sie im Folgenden zumindest von Thoreau ausgehend beschrieben werden kann, kann eine Parallele zum positiv besetzten Begriff der *Antipolitik* bei Konrád (1985) gezogen werden, insofern jener für eine konsequente Distanz zur Politik eintritt und keine »andere«, sondern »überhaupt keine Politik« fordert (→ 2.3.2).

auferlegten Subjektstatus und der *Selbstentfaltung* von selbstbestimmten Subjektivitäten und Beziehungsformen anhand verschiedener individual-anarchistischer Quellen gezeigt werden. Nachvollzogen wird dies hier an den Beispielen von Godwin (1793/2013), Thoreau (1849/2010), Sartwell (2008), die der *rationalistischen* und *transzendentalen* Richtung, sowie Stirner (1845/2008), Newman (2016) und Landstreicher (2013), die der *egoistischen* Richtung zugerechnet werden, woraus sich ihre Anordnung ergibt. Godwin, Thoreau und Stirner sind als Autoren des klassischen Anarchismus von Sartwell, Newman und Landstreicher als zeitgenössischen Vertretern zu unterscheiden. Wenn dies mitbedacht wird, können sie im vorliegenden Kontext in einem Zusammenhang gelesen werden.¹⁵

3.2.1 Absage an die Negierung der Einzelnen

Für den radikalen Humanisten und Aufklärer William Godwin ist die Befähigung zum eigenen Denken entscheidende Voraussetzung von Selbstbestimmung. Wird diese nicht ausgebildet, verunmöglicht oder aufgegeben, sieht er darin eine Form der Entmenslichung (Godwin 2017: 36). Jegliche Anerkennung von Autorität kann für Godwin nur aus individueller, vernünftig abgewogener und daher freiwilliger Entscheidung erfolgen und gerechtfertigt werden. Den Menschen würde eingebläut werden, dass sie den Überlegungen Verehrung schuldeten. Gälte dies für überlegene Weisheit, könnte man dies eingeschränkt akzeptieren. Abzulehnen sei dies aber, wenn sich vermeintliche Überlegenheit durch den sozialen Status begründe (Ebd.) Mit diesem Gedanken legt Godwin einen wichtigen Grundstein für die Entmythologisierung von Herrschaft, den er aus der prinzipiellen Vernunftbegabung aller Einzelnen ableitet.

David Henry Thoreau führt diese Kritik an der Anmaßung bzw. Aneignung von herrschaftlicher Autorität fort, wobei er stärker das individuelle und transzendental verortete Gerechtigkeitsempfinden Einzelner zum Ausgangspunkt seiner Argumentation macht. Dieses entziehe sich per se einer letztendlichen Begründung, insofern ethische Urteile nicht nach Zweckdienlichkeit gefällt werden (Thoreau 2010a: 12). Statt als individuelle Personen werden Menschen laut Thoreau vom Staat lediglich als »Maschinen« wahrgenommen (Ebd.: 10). Somit wird auch der Ausgangspunkt seiner viel beachteten Schrift plausibel, die äußerst harmlos wirkt, aber eine starke Inspirationsquelle für individuelles widerständiges Verhalten darstellte. Thoreau fragt sich:

»Könnte es nicht eine Regierung geben, in der nicht die Mehrheit über Falsch und Richtig befindet, sondern das Gewissen? in der die Mehrheit nur solche Fragen entscheidet, für die das Gebot der Nützlichkeit gilt? Muß der Bürger auch nur einen Augenblick, auch nur ein wenig, sein Gewissen dem Gesetzgeber überlassen? [...] Man sollte nicht den Respekt vor dem Gesetz pflegen, sondern vor der Gerechtigkeit. [...] Das Gesetz hat die Menschen nicht um ein Jota gerechter gemacht; gerade durch ihren Respekt vor

15 Die Inhalte des Unterkapitels 3.2 habe ich in weniger akademischer Form mittlerweile im *Beitrag (Anti-)Politik im individualistischen Anarchismus* (Eibisch 2023c) verarbeitet.

ihm werden auch die Wohlgesinnten jeden Tag zu Handlangern des Unrechts« (Ebd.: 9).¹⁶

Crispin Sartwell stellt sich explizit in diese Traditionslinie des »amerikanischen Individualismus«,¹⁷ indem er sich auf Thoreau, Ralph Waldo Emerson, William Lloyd Garrison und Josiah Warren bezieht (Sartwell 2008: 14). Letzterer entwickelte das Konzept der Selbst-Souveränität, welches auf der Vorstellung des Eigentums an der eigenen Person beruht und im Zusammenhang mit abolitionistischen Bewegung zur Sklavenbefreiung eine wichtige Rolle spielte (Ebd.: 15). Die Selbst-Souveränität ist für Sartwell Ausgangspunkt seines »philosophischen Anarchismus« (vgl. Wolff 1970), der keineswegs von der Annahme einer natürlichen menschlichen Güte ausgehen müsse, um sich dem Mythos entgegenzustellen, es sei »unrealistisch«, dass die meisten Menschen nicht in der Lage wären, sich selbst zu organisieren (Sartwell 2008: 5). Demgemäß stellten die verschiedenen Vertragstheorien vorrangig eine Rechtfertigung staatlicher Herrschaft dar, die erst notwendig werde, weil der Anarchismus durchaus Plausibilität beanspruchen könne (Ebd.: 6). Die Schwierigkeiten Anarchie zu verwirklichen, liege an der vehementen Selbstbehauptung der Staatsmacht, die sich – neben der Beanspruchung und Ausübung des Monopols auf physische Gewalt – auf eine wesentlich ideologische Dimension gründe (Ebd.: 8) und sich damit über die Selbst-Souveränität der Einzelnen stelle. Die Begründungspflicht des Staates werde somit in Tautologien aufgelöst und dieser zu einer »self-referential history, a self-reinforcing infinite spiral of oppression« (Ebd.) Die Legitimation des Staates könne aber in Frage gestellt werden. Zumindest sei dies in Demokratien möglich, welche sich nicht durch ein transzendentes Außerhalb begründeten und ihre selbst gesteckten Legitimationsgründe systematisch verfehlten. Gerade weil mit demokratischer Herrschaft unterstellt wird, sie fungiere als Ausdruck allgemeinen Bürgerwillens, beinhalte sie sogar eine Tendenz zum Totalitarismus, insofern sie keine prinzipielle Begrenzung politischer Macht und keine festgelegten staatsfreien, also unregierten, Lebensbereiche kenne sowie umso stärker darauf abziele, fügsame Bürger*innen zu produzieren (Ebd.: 10f).

Auch Max Stirner begründet seine Staatskritik und -ablehnung mit einer vergleichbaren Konzeption wie der Selbst-Souveränität und wendet sich mit seiner Figur des *Einzigigen* gegen jegliche transzendente Begründung des Individuums und seiner etwaigen sozialen und gesellschaftlichen Verpflichtungen. Immerhin, so führt er aus, werde das Gewissen erst anerzogen (Stirner 2008: 9–15). Daher erläutert er in seiner radikalen Ideologiekritik,¹⁸ wie philosophische Gedankengebäude, religiöse Vorstellungen

16 Eine Kritik am demokratischen Mehrheitsprinzip formulierte auch de Tocqueville, die er vermutlich parallel zu jener von Thoreau und anderen entwickelte, daraus jedoch keineswegs anarchistischen Schlussfolgerungen zieht (de Tocqueville 2006: 139–149). Darüber hinaus plädiert er für den Individualismus, wendet sich aber entschieden gegen den Egoismus (Ebd.: 238f.) und verbindet dies mit einer Befürwortung aristokratischer Elemente (Ebd.: 254–283).

17 Loick (2017: 61–66) bezeichnet diese Tradition als »amerikanischen Transzendentalismus«.

18 Im Folgenden verwende ich den Begriff »Ideologie« im Zusammenhang von Stirners Verständnis, der (s.u.) eine Vielzahl unterschiedlicher Umschreibungen als »Heiliges« etc. dafür findet. Die Bezeichnung ergibt Sinn, stellt jedoch einen spezifischen Ideologiebegriff dar, der an dieser Stelle nicht verglichen oder diskutiert werden kann.

und Weltverhältnisse historisch entwickelt und geprägt wurden (Ebd.: 16–106). Entgegen der ideologischen Zurichtung und Subjektivierung von Einzelnen durch Religion, Nation, Humanismus, Familie, liberale und sozialistische Ideologien (mithin also auch durch den Anarchismus, Stirner nennt bspw. Proudhon), hätten Individuen die Fähigkeit, sich selbst zu erschaffen, wenn sie sich von den »fixen Ideen« loslösen. Dies ist für Stirner keine rein philosophische Überlegung – etwa im Sinne Descartes –, sondern eine existenzielle Erfahrung, die sich im wahrsten Sinne des Wortes nicht *begründen* lasse (Ebd.: 33). Die Eingenommenheit von eigentlich außerhalb des Individuums liegenden Gedankenwelten beschreibt Stirner als »Besessenheit« (Ebd.: 36–42) und kritisiert die neuplatonische Vorstellung einer Wesenheit hinter den sichtbaren Dingen mit der Bezeichnung als »Spuk« oder »Sparren« (Ebd.: 42–46). Daraus leitet Stirner auch seine Kritik an Religion und Theologie ab, welche er auf den Glauben an den Staat als und die fiktive Gemeinschaft der Nation bezieht. Damit leugnet er keineswegs deren Materialität, doch im Fokus steht die ideologisch-affektive Verhaftung an Institutionen und Strukturen außerhalb vorfindlicher, bedürftiger, konkreter Einzelner. Diese Denkweise hat auch direkte politische Implikationen, die sich schon in der Adressierung von Individuen als Staatsbürger*innen zeigen. So füllten Schriftsteller

»ganze Folianten über den Staat an [...], ohne die fixe Idee des Staates selbst in Frage zu stellen, unsere Zeitungen [strotzen] von Politik [...], weil sie in dem Wahne gebannt sind, der Mensch sei dazu geschaffen, ein Zoon politikon zu werden, so vegetieren auch Untertanen im Untertanentum, tugendhafte Menschen in der Tugend, Liberale im ›Menschentum‹ usw., ohne jemals an diese ihre fixen Ideen das schneidende Messer der Kritik zu legen. Unverrückbar, wie der Irrwahn eines Tollen, stehen jene Gedanken auf festem Fuße, und wer sie bezweifelt, der – greift das *Heilige* an! Ja, die ›fixe Idee‹, das ist das wahrhaft Heilige!« (Ebd.: 47).

Stirner entwickelt seine egoistische Konzeption vom *Einzigsten* in der Kritik an Ludwig Feuerbachs Religionskritik, welcher das Göttliche in die (moderne) Ideologie des Humanismus wende, also eine »Transzendenz« in eine »Immanenz« verwandele, die aber ihren ideologischen Charakter behalte und wiederum kritikwürdige bis alberne Frömmigkeits- und Sittlichkeitsvorstellungen hervorbringe (Ebd.: 51–54, 62).

Saul Newman knüpft in seiner Theorie an Stirner an und veröffentlichte u.a. 2011 einen Sammelband zu dessen Denken (vgl. Newman 2011). Er verbindet Stirners Anti-Programm mit poststrukturalistischen Denker*innen wie Foucault und problematisiert dahingehend v.a. die Fixierung von Identitäten und darüber hinaus alle Arten verfestigter Vorstellungen (Newman 2007: 3). Die Konstitution von Subjekten nach Normvorstellungen und essentialistischen Prämissen stellt für ihn jedoch keine Angelegenheit privater bürgerlicher Selbstfindungsbestrebungen, sondern ein *politisches* Problem dar, weswegen es auch gälte, den Anarchismus zu hinterfragen und zu dekonstruieren (Ebd.: 4–15). Die entscheidende Bedeutung der Subjekte bei gesellschaftlichen Transformationsprozessen geht für Newman mit einer ausgeprägten Skepsis gegenüber jeglichen Metanarrativen einher, welche er ohnehin für aufgegeben hält. Verständlicherweise gibt es keine »clear conceptual separation between the subject who revolts against power and the power which at the same time constitutes his identity and invests him

with desire« (Newman 2016: 9). Den Protest gegen die Formung und Reglementierung der Einzelnen zum Ausgangspunkt nehmend, richtet sich Newman vornehmlich gegen eine Festlegung anarchistischer politischer Subjekte, Projekte und Programme, schreibt daher auch von prozesshafter »Anarchie«, statt von »Anarchismus«, die im Unterschied zum »klassischen Anarchismus« keine neue Gesellschaftskonzeption darstelle und kein bestimmtes *telos* kenne (Ebd.: 11). Statt Anarchismus als sozialrevolutionäre Bewegung hin zu einer herrschaftsfreien Gesellschaft zu denken, gehe es um die anarchische Transformation der Gesellschaft im Hier und Jetzt durch sich befreiende und selbst bestimmende Einzelne (Ebd.: 12).

Noch eindeutiger formuliert Wolfi Landstreicher, dass *Politik* dem Anarchismus widerspreche, wodurch er sich wesentlich von linken Ideen unterscheide. Denn für diese

»ist der soziale Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung hauptsächlich ein politisches Programm, welches es mit allen nützlichen Mitteln zu verwirklichen gilt. Solch ein Konzept benötigt offensichtlich eine politische Methodik des Kampfes und solch eine Methodik kommt nicht darum herum einigen der wichtigsten anarchistischen Grundsätzen zu widersprechen. Zu aller erst ist Politik also eine ausgeprägte Kategorie sozialer Existenz die Abspaltung der Entscheidungen, die unser Leben bestimmen, von der Ausführung dieser Entscheidungen« (Landstreicher 2015).

Als axiomatischer Ausgangspunkt seiner Überlegungen erscheint daher die Negierung von Individuen. Somit sei das Ziel der »anarchistischen Revolution« die Beseitigung jeglicher Hindernisse, die Individuen bei der Erfüllung ihrer Bedürfnisse und Träume einschränken, was wiederum die Überwindung des Kapitalismus verlange (Landstreicher 2008: 50).

Alfredo M. Bonanno stimmt mit dieser Haltung grundsätzlich überein. Demnach sei der Anarchismus auch eine (im weiteren Sinne) politische Bewegung, erschöpfe sich darin jedoch nicht, sondern »befindet sich auch innerhalb der Lebensspannung, der Qualität und der Kraft, die wir aus uns selbst herausziehen, um somit die Wirklichkeit, den Stand der Dinge verändern. Die Gesamtheit des Anarchismus ist ein Transformationsprojekt im Zusammenhang mit der Verwirklichung, die in unserem eigenen Innern stattfindet und somit unsere persönliche Veränderung fordert« (Bonanno 1995).

Der entscheidende Unterschied zwischen Anarchist*innen und Linken bestehe Landstreicher zufolge darin, dass es Ersteren mit ihrem *sozialen* Kampf um die Kritik und Zerstörung von »entscheidungstreffenden und erzwingenden Institutionen«, demnach also um die wirkliche Veränderung »institutionalisierter Machtverhältnisse« ginge, jedoch nicht um ihre Beeinflussung, Übernahme oder alternative Gestaltung. Während linke Organisationen eine Gegenmacht formieren und in diesem Zuge bestehende Ideologien der Macht übernehmen würden, gälte es den demokratischen Rahmen zu verlassen und mit dem in diesem hergestellten Konsens zu brechen (vgl. Landstreicher 2015).

3.2.2 Aufbegehren gegen Zwangskollektive und auferlegten Subjektstatus

Als Kritiker der Französischen Revolution, deren Zeitzeuge er wurde, kann Godwins Haltung als Vorläufer dessen gelten, was später als die Konzepte von »non-dominance« und »non-attachment« bezeichnet wurde. So äußert er sich unmissverständlich:

»Wir werden viele Reformen haben, aber keine Revolutionen. Da die Öffentlichkeit nur langsam und allmählich aufgeklärt werden kann, ist es ziemlich unwahrscheinlich, daß es in Folge von Aufklärung zu einer gewaltsamen Explosion der Gesellschaft kommen wird. Revolutionen sind das Produkt der Leidenschaft, nicht aber der nüchternen und ruhigen Vernunft [...] Revolutionen werden begonnen auf Grund eines Horrors von Tyrannei, doch ist ihre eigene Tyrannei nicht ohne besondere Grausamkeiten. Nie ist die Freiheit mehr bedroht als während einer Periode der Revolution« (Godwin 2017: 39).

Godwin geht es um die nicht-gewaltsame, aber konsequente Verweigerung der Achtung vor den Herrschenden, und so insistiert er darauf: »Hütet euch, einen rein politisch bedingten Gehorsam mit Achtung zu verwechseln. [...] Herrschaft ist nichts als regulierte Gewalt; Gewalt ist der ihr angemessene Anspruch auf eure Aufmerksamkeit. Es ist das Anliegen von Individuen, zu überzeugen; die Tendenz konzentrierter Macht ist nur, einem Einfluß Konsistenz und Dauer zu verleihen, der kurzatmiger ist als eine Überzeugung« (Godwin 2017: 35). Was sich hier als eine scheinbar harmlose *Anerkennung* der Herrschaft aufgrund ihrer Gewalt liest, beinhaltet bereits eine grundlegende Erosion ihrer herrschaftlichen Legitimität und damit das Potenzial zur Verweigerung des Gehorsams überhaupt. Aufgrund der Unwissenheit und Schwachheit der Menschen setzten sie ihr Vertrauen in die Regierung setzten und die Herrschaft stützten (Ebd.: 28). Demnach engagiert er sich für Aufklärung und Bildung zur Unterminierung von Herrschaft, bei gleichzeitiger Demokratisierung der Gesellschaft.

Einen weiten Interpretationsspielraum hinsichtlich dieser Frage lassen Thoreaus Aussagen zu, der sich »nicht ohne Schande« mit der Regierung einlassen kann.

»Nicht für einen Augenblick kann ich eine politische Organisation als *meine* Regierung anerkennen, die zugleich auch die Regierung von *Sklaven* ist. [...] Mit anderen Worten, wenn ein Sechstel der Bevölkerung der Nation, die sich selbst zu einer Zuflucht der Freiheit gemacht hat, versklavt ist, und wenn ein ganzes Land widerrechtlich überannt, von einer fremden Armee erobert und dem Kriegerrecht unterworfen wird, dann, meine ich, ist es nicht zu früh für ehrliche Leute, aufzustehen und zu rebellieren« (Thoreau 2010a: 11).

Auch wenn die »Ehrlichkeit« der Leute eher rar gesät zu sein scheint, sollten die Tugenden nicht bei den Herrschenden gesucht werden (Ebd.: 13). Die notwendige Veränderung der Einzelnen werde somit gewissermaßen durch die Regierung der »Wenigen« blockiert. Über Bildung und Aufklärung hinaus, gälte es Menschen zur Selbstbestimmung zu motivieren, denn viele Menschen wären prinzipiell gegen Sklaverei und Krieg, verhielten sich aber desinteressiert und passiv, wozu auch das Wahlsystem und Kirchen beitragen würden (Ebd.: 13f., 24). Weder sollte man ungerechten Gesetzen zu gehorchen, noch darauf zu warten, bis Mehrheiten vom Richtigen überzeugt seien. Noch weniger

sollte der Regierung die Aufgabe überantwortet werden, die notwendigen gesellschaftlichen Veränderungen anzugehen, die letztendlich alles nur »schlimmer« mache (Ebd.: 17). Thoreau propagiert eine Haltung des engagierten (aber gewaltlosen)¹⁹ Widerstandes, die zielführend seien, insofern die Regierung nicht auf ein grundlegendes Aufbegehren gegen sie eingestellt sei (Ebd.). Im Entstehungskontext des Textes ist die Aufforderung zur bewussten Gesetzesübertretung ein Novum, und daher sind seine Worte radikal: »[Wenn] das Gesetz so beschaffen ist, daß es notwendigerweise aus dir den Arm des Unrechts an einem anderen macht, dann, sage ich brich das Gesetz« (Ebd.: 18). Gleichwohl erkennt Thoreau graduelle Unterschiede in der Herrschaftsordnung an, indem er absolute und beschränkte Monarchie und jene mit der Demokratie vergleicht. Den Indikator für Fortschritt bildet für ihn dabei die »Achtung vor dem Individuum« (Ebd.: 34). Im Zusammenhang mit der anarchistischen Theorie sind Thoreaus Überlegungen interessant, weil er abschließend die Frage aufwirft, inwiefern die staatliche Demokratie zu überschreiten wäre, um die Menschenrechte zu verwirklichen (Ebd.: 29, 34f.). Rebellion und Selbstbestimmung der Individuen zielen somit auf die Gewinnung von Autonomie von staatlicher Herrschaft – damit aber auch von Politik. Thoreau begegnet ihr mit der ihm eigenen solipsistischen Haltung der Indifferenz (Ebd.: 29). Daher erklärt Thoreau auch: »Was man Politik nennt, das ist vergleichsweise etwas so Oberflächliches und Unmenschliches, daß ich praktisch niemals bemerkt habe, daß sie mich überhaupt angeht. [...] Ich kann keine Zeitung zur Hand nehmen, ohne irgendeine armselige Regierung darin zu finden, die in großer Not, auf dem letzten Loch pfeifend, mich, den Leser, aufruft, für sie einzutreten [...]« (Thoreau 2010b: 60f.). Die Zeitungen – in denen die ideologisch-diskursive Dimension der Herrschaft zum Ausdruck kommt – seien die eigentlich herrschende Gewalt, weil Menschen sich erst durch sie mit staatlicher Politik identifizieren würden, statt selbstbestimmt zu entscheiden und zu handeln. Sartwell knüpft an diese Einstellung der Indifferenz und aktiven Verweigerung an, indem er selbst auf eine primär »philosophische« Zerstörung fokussiert. Der Protest gegen und die Infragestellung – bspw. bestehender Institutionen – durch Einzelne wären im Anarchismus seiner Ansicht nach wichtiger als die Aufstellung von politischen Programmen (Sartwell 2008: 13).

Dies würde freilich auch Stirner so sehen. Volk, Fürst, Vaterland, Gott, der Humanismus mit seinen Schlagworten von Freiheit, Humanität und Gerechtigkeit, stellen für ihn wie erwähnt Ideologien dar, welche die Einzelnen zu Vereinnahmungen beanspruchen (Stirner 2008: 3ff.). Die gesellschaftliche Hierarchie stelle primär einen Glauben bzw. »Gedankenherrschaft« dar, die sich auf unhinterfragbar »Heiliges« stützen (Ebd.: 79). Diese Kritik bezieht er auf den Humanismus (Ebd.: 85), den politischen Liberalismus, den Republikanismus und die Staatsbürgerschaft (Ebd.: 107f.), sowie das bürgerliche Recht, welches die »eigentlich politische Epoche« (Ebd.: 109) begründe, die er vehement kritisiert (Ebd.: 117). Die individuelle Freiheit des Liberalismus stehe dabei der egoistischen Selbstbestimmung entgegen, wobei letztere tatsächliche Verantwortungsübernahme bedeute, da sie keine Verantwortung gegenüber dem Gesetz kenne (Ebd.). Mit dieser Denkweise gelangt er zur immanenten Infragestellung revolutionärer Bestrebungen, welche ihn

19 Wobei er aus dieser Haltung heraus auch den gewaltsamen Aufstandsversuch des John Brown würdigt (Thoreau 2010c: 63–69).

unter Sozialist*innen und Kommunist*innen verhasst machten.²⁰ Schließlich formuliert er eine anti-politische Einstellung, die im ausführlichen Zitat deutlich wird:

»Die Revolution war nicht gegen *das Bestehende* gerichtet, sondern gegen *dieses Bestehende*, gegen einen *bestimmten* Bestand. Sie schaffte *diesen* Herrscher ab, nicht *den* Herrscher [...]. Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen dieses und jenes Bestehende anzukämpfen, d.h. *reformatorisch* zu sein. So viel auch *verbessert*, so stark auch der ›besonnene Fortschritt‹ eingehalten werden mag; immer wird nur ein *neuer Herr* an die Stelle des alten gesetzt, und der Umsturz ist ein – Aufbau. [...] Nicht der *einzelne Mensch* [...] wurde frei, sondern der *Bürger*, der *citoyen*, der *politische Mensch* [...]. In der Revolution handelte nicht der Einzelne weltgeschichtlich, sondern ein *Volk*: die *Nation*, die souveräne, wollte alles bewirken« (Ebd.: 121).

Darauf aufbauend kritisiert Stirner Staatssozialismus und Kommunismus, die er als »sozialen Liberalismus« bezeichnet, um zu verdeutlichen, dass mit diesen (bürgerliche) Herrschaft fortgesetzt, statt überwunden wird. Die Einzelnen blieben in ihnen in einem Abhängigkeitsverhältnis gefangen (Ebd.: 285) und würden ebenso nach ihrem Nutzen für die Gesellschaft bewertet, ideologisch beeinflusst und instrumentalisiert (Ebd.: 135).

Drittens wendet sich Stirner gegen den von ihm so genannten »humanen Liberalismus«. Darunter können radikaler Sozialismus und mit ihm auch der Anarchismus gefasst werden, die dem Staat gegenüber kritisch eingestellt sind und ihn letztendlich auch überwinden wollen. Seine Kritik richtet sich wiederum gegen die Konstruktion von Idealbildern und die Indienstnahme der Einzelnen in ein derartiges Vorhaben. Weil dem humanen Liberalismus »Staat und Gesellschaft nicht genügt, negiert er beide und behält sie zugleich. So heißt es einmal, die Aufgabe der Zeit sei ›keine politische, sondern eine soziale‹, und dann wird wieder für die Zukunft der ›freie Staat‹ verheißen. In Wahrheit ist die ›menschliche Gesellschaft‹ eben beides, der allgemeinste Staat und die allgemeinste Gesellschaft« (Ebd.: 140). Stirners materialistische Antwort darauf lautet vom *Selbst* des Menschen auszugehen (Ebd.: 143), das Konstrukt *des* Menschen loszulassen und den Wunschtraum einer letztendlich befreiten Menschlichkeit, der sich auf ein transzendent begründetes Recht stütze, aufzugeben (Ebd. 151f.). Statt eines wie auch immer gearteten *politischen* Projektes genügt Stirner die *Befreiung des egoistischen Selbst*. Die religiöse, monarchistisch-nationalistische, humanistische, *politische*, kommunistische Kritik am Egoismus meine eigentlich:

»du mußt dein Ich so gänzlich von aller Beschränktheit befreien, daß es ein *menschliches* Ich wird. Ich sage: Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das Deinige getan

20 Vgl. Marx in: MEW 3, S. 101–168. Marx' Polemik gegen Stirner wurde nie veröffentlicht, da Stirner im Briefwechsel mit Marx seiner Kritik offenbar argumentativ überzeugend entgegenreten konnte. Tatsächlich liest sich Marx zugespitzte Kritik recht unterhaltsam, sagt aber eher etwas über ihn als über Stirner aus. Für den vorliegenden Zusammenhang bedeutsam ist, erstens, dass Marx auf das Kernargument Stirners, der Wiedereinsetzung idealistischen Denkens im Gewand scheinbar materialistischer und humanistischer Ideologien nicht eingeht. Zweitens nehme ich hier die Position ein, dass Stirner mit dem Egoismus etwas qualitativ anderes konzipiert als den bürgerlichen Individualismus, wie Marx implizit unterstellt.

[...]. [M]ühe Dich nicht an den Schranken Anderer ab; genug, wenn Du die deinigen niederreißest. Wem ist es jemals gelungen, auch nur eine Schranke *für alle Menschen* niederzureißen? [...] Wer eine *seiner* Schranken umwirft, der kann Andern Weg und Mittel gezeigt haben; das Umwerfen *ihrer* Schranken bleibt ihre Sache« (Ebd.: 156f.).

Mit ihrem Streben nach idealen Menschen- und Gesellschaftsbildern hätten Liberalismus und Sozialismus die moderne Gesellschaftsordnung enorm verändert – in Hinblick auf die Demokratisierung der Herrschaft, die Aufhebung des Klassegegensatzes und die Abschaffung der Religion. Dies geschähe jedoch zum Preis der *abstrakten* und *verinnerlichten* Herrschaft des modernen Staates, des Kapitalismus und humanistischer Ideologie (Ebd.: 158f.).

Als Rebellion gegen die auferlegte Subjektform in der bürgerlichen Gesellschaft, lehnt Stirner alles Heilige, Konventionen sowie verselbständigt Moralvorstellungen ab und feiert die *individuelle Revolte* als »gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses, gewissenloses, stolzes [...] *Verbrechen*« (Ebd.: 267, 311), die sich auch gegen das Privateigentum der Reichen und die Rechtsordnung richte (Ebd.: 299f.). Soziale Ungleichheit könne nicht als Unrecht bezeichnet werden, wenn die zugrundeliegende Vorstellung von Gerechtigkeit einen ideologischen Charakter hat (Ebd.: 297). Damit überschreitet Stirner die klassische anarchistische Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft. Seine antipolitische Haltung kann somit auch nicht in Ethik oder Utopie gesucht werden:

»Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus [...]. Die Revolution zielt auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ›Institutionen‹ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. [...] *Einrichtungen* zu machen, gebietet die Revolution, *sich auf- oder emporzuheben* heischt die Empörung« (Ebd.: 354).

Newman versucht die egoistischen Überlegungen in anwendbare politische Theorie zu überführen. Den Kritiker*innen dieser Position entgegnet er, es ginge nicht länger um die Verwirklichung eines bestimmten revolutionären Programms oder um eine politische Organisation, zumindest nicht um gesamtgesellschaftliche Transformation (Newman 2016: 13). In einer in allen Bereichen regulierten Welt, in welcher Herrschaft dermaßen stark verinnerlicht ist, plädiert er für eine Rebellion durch Unsichtbarkeit und Nicht-Identifizierbarkeit, aus der eine Abwehr von Überwachung folgt. Darüber hinaus haben Unsichtbarkeit und Anonymität ebenfalls eine symbolische Dimension als Ausdruck der Verweigerung von Repräsentierbarkeit. Unsichtbarkeit gilt Newman als eine Art Waffe und macht gleichzeitig sichtbar, was »ideologische« Projekte verschleiern (Ebd.: 34). Nämlich – weitergedacht – die Anliegen, Bedürfnisse und Wünsche bestimmter historisch und sozial situierter Menschen, die Newman in Adaption von Stirners Einigen und in Anlehnung an Jean-Luc Nancy als *Singularitäten* bezeichnet (Ebd.: 35). Mit

dieser Herangehensweise lehnt Newman zugleich Klassen- und Identitätspolitik ab und hält heute keine revolutionäre, sondern eine aufständische Praxis für angemessen (Ebd.: 47f.), wobei er eine Verbindung mit Agambens Verständnis von destituierender Macht und dem Exodus als Austritt aus (staatlicher) Souveränität und Gesetz herstellt (Ebd.: 50). Die nach Autonomie strebende individual-anarchistische Strategie lautet daher »the insurrection of the self« (Ebd. 53). Der Aufstand als Selbst-Transformation und Selbst-Ermächtigung wird auch explizit beschrieben als eine »micro-political tranformation of the self in its relation to power, such that we are able to extricate ourselves from systems of power and our dependency on them, even our desire for them [...]« (Ebd.: 54). Dahinter steht die Annahme »if we manage to distance and disentangle ourselves from power, and from the identities and subjectivities which power imposes upon us, then power becomes an empty husk, a dry and cracked shell which crumbles into self« (Ebd.: 55). Die Distanz zur Herrschaft und die Loslösung der subjektiven Verhaftung an ihr bilde somit die Voraussetzung für die Erschaffung von alternativen, autonomen Beziehungen. Die Frage, wie sich die freiwillige Knechtschaft überwinden lasse, beantwortet Newman mit einer »indifference to power« (Ebd.: 91) und plädiert in Anschluss an de La Boétie und dessen Interpretation durch Pierre Clastres für Strategien der Verweigerung anstatt des Umsturzes (Ebd.: 102f.). Durch die Offenlegung der verschleierte Herrschaft und der Indifferenz zu ihr werde sie im selben Zuge geschwächt, wie sich Einzelne selbst ermächtigen (Ebd.: 105). »Ontologische Freiheit« werde somit als Ausgangspunkt rebellischen Handelns verstanden, nicht jedoch als ihr Ziel. Für Newman bildet sie die Grundlage radikaler Politik, die er eindeutig individuell und nicht kollektiv versteht (Ebd.: 100).

Auch Landstreicher will den vorgegebenen Rahmen verlassen und verortet den Aufstand außerhalb jeden politischen Programms, wo sich »Träume« verwirklichen ließen (Landstreicher 2013). Dies ist für ihn der entscheidende Unterschied zur *politischen* Linken, die auch in ihren radikalen Strömungen letztendlich *politische* Programme vertritt und hierarchisch strukturiert ist. Statt von den Anliegen und Bestrebungen realer Menschen auszugehen, die sich selbst ermächtigen, werde von den Individuen verlangt »die herrschende Ordnung durch die Herrschaft eines linken Programms auszutauschen. Mit anderen Worten verlangt es von den Individuen weiterhin die Fähigkeit ihre eigene Existenz bestimmen zu können, aufzugeben« (Landstreicher 2013).

3.2.3 Selbstentfaltung von selbstbestimmten Einzelnen

Nach den bisherigen Darstellungen individual-anarchistischen Strebens nach Autonomie überrascht es wenig, dass die angeführten Autoren kaum Überlegungen anstellen, wie individuelle Akte der Rebellion genauer *aussehen*, worauf konkreter sie *abzielen*, geschweige denn, wie diese im Kontext eines umfassenderen emanzipatorischen Projektes zu *bewerten* wären. Es bleibt den Einzelnen überlassen, ihre Wege der Rebellion zu finden und zu gehen. Ebenso beschreiben die Individualanarchist*innen keine positiv definierten, anti-bürgerlichen Subjektformen. Die Überschreitung der einschränkenden Seinsweise ist insofern Selbstzweck, als dass sie deren *Anarchisierung* bewirkt, was auch für den Anarchismus als (anti-)politisches Projekt gälte. Wenn überhaupt von *Revolution* gesprochen werden könnte, beinhaltet sie für Newman kontinuierlich das eigene Selbst

zu erfinden, woraus ein »anarchism of subjectivity, rather than an anarchism based on subjectivity« (Newman 2007: 67) folge.

Godwin ist weniger an derlei Selbstfindungsproblematiken interessiert. Vielmehr stellt Individualität für ihn die Voraussetzung für gemeinsame Verständigung und somit auch für gesellschaftliche Entwicklungsprozesse dar. Denn wenn »nicht jeder seine Individualität bewahrt, wird das Urteil aller schwach sein und der Fortschritt unseres gemeinsamen Verständnisvermögens unaussprechlich verzögert werden« (Godwin 2017: 37). Interessanterweise spricht er sich mit dieser Einstellung für ein allgemeines, aber gegen ein staatliches Schulsystem aus. Letzteres schüre Vorurteile, lehre Schüler*innen, nicht selbst zu denken, sondern lediglich Lehrsätzen zu folgen. Die Inhalte und Formen »nationaler« Erziehung verhinderten eigenes Argumentieren und Begründen. Stattdessen will er selbstständiges Denken und Handeln ermöglichen (Ebd.: 40ff.). Diese Einstellung mündet auch in Godwins ablehnende Haltung zum Strafsystem mit seinen Sanktionen, Belohnungen und Meinungsüberwachung, die Gewalttaten nicht verhinderten (Ebd.: 43). Daher gälte es vielmehr eine sinnvolle soziale Kontrolle und angemessenes Verhalten in kleinen, überschaubaren Gemeinschaften herzustellen, wozu es keine Strafen und Zwang brauche, mit denen Menschen ohnehin nicht gebessert werden könnten, sondern die Entwicklung von Vernunft und Verantwortung (Ebd.: 45). Godwin vertraut auf den sozialen Fortschritt, welcher sich aus der fortwährenden Aufklärung der Menschen ergäbe.

Seinen Essay *Leben ohne Prinzipien* beginnt Thoreau mit einer Kritik an der Vorstellung nützlicher Arbeit mit der Intention, dass Menschen v.a. selbst über die eigenen Tätigkeiten verfügen sollten. Da er dieses Ziel als Selbstzweck setzt, fordert er auch nicht, die eigene Zeit etwa mit einem bestimmten sozial-revolutionären Vorhaben zu verbringen (Thoreau 2010b: 37–43). Individuelle Freiheit bestünde demnach in der Unabhängigkeit von fremden Arbeits- und Verwertungszwängen (Ebd.: 42). Aus diesen selbstgenügsamen Erwägungen heraus entwickelt er schließlich eine Kritik an seiner republikanischen Gegenwartsgesellschaft, welche zwar politische Tyrannen abgeschafft hätte, jedoch eine ökonomische und moralische Versklavung bedeute, da sich die Einzelnen in beiderlei Hinsicht nicht wirklich selbst bestimmen können. Daher fragt Thoreau, was »bedeutet es, frei geboren zu sein, aber nicht frei zu leben? Welchen Wert hat politische Freiheit, wenn sie nicht Mittel ist für moralische Freiheit? Ist es die Freiheit, Sklave zu sein, oder die Freiheit, frei zu sein, auf die wir stolz sind?« (Ebd.: 57). Die »freie Freiheit« bestimmt er allerdings nicht näher.

Anderthalb Jahrhunderte später versucht sich Sartwell an einer etwas ausgereifteren Begründung dieser Herangehensweise. Zunächst geht er davon aus, dass die meisten menschlichen Organisationen eigentlich auf Freiwilligkeit beruhen, also auch das Potenzial beinhalten, nach anarchistischen Vorstellungen zu funktionieren. Der Anarchismus hätte kein klares Programm, sei eher ein Modus der Kritik an politischer Philosophie und an praktischer Politik. In der anarchistischen Bewegung selbst sieht Sartwell nicht viel Potenzial, zumal sie im Unterschied zu »Demokratie« und »Kommunismus« kaum großflächig eine gesellschaftliche Alternative verwirklichen konnte. Statt praktizierter Beispiele von funktionierender Anarchie findet er daher eher die »guten Ideen« des Anarchismus wichtig (Sartwell 2008: 11–13). Nach der Kritik an den Sozialvertragstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau beschreibt er »toward something else« die Silhouet-

te des (philosophischen) Anarchismus in neun Punkten (→ 4.3.3). Diese sollen den Rahmen für eine individual-anarchistische Selbstbefreiung und -entfaltung der Individuen abgeben. »Philosophisch« erscheinen diese Konturen Sartwell als ein guter Rahmen, um Autonomie zu gewinnen. Dabei geht er auf gängige Kritikpunkte am Individualanarchismus ein und wendet sich gegen den Egoismus (Ebd.: 100–115). Dass der philosophisch begründete Individualanarchismus bspw. nicht von vorrangig selbst-interessierten oder amoralischen Individuen ausgehe, begründe umgekehrt keine bestimmte ethische Wertbasis, auf welche er sich stelle.

Für Stirner ist die fehlende ethische und inhaltliche Bestimmung von Emanzipation ohnehin kein Problem. Ähnlich wie Thoreau gibt er nicht vor, was ihr »eigener« Inhalt ist, sondern verweist darauf, dass dieser auch bereits ohne ideologische oder soziale Appellationen gegeben sei (Stirner 2008: 5). Die Abwehr bestimmter Vorstellungen von einem freieren Selbst oder emanzipierenden Projekt hat für Stirner auch prinzipielle Gründe, die seine scharfe Kritik bedingen: *Freiheit* soll keine abstrakte, vielmehr eine konkret erfahrbare Kapazität sein, welche sich an den Selbstbestimmungsmöglichkeiten von Einzelnen messen lassen muss. Dies wäre gleichwohl durchaus möglich und erreichbar. Hingegen sei das Anliegen, sie vermittels einer anderen Gesellschaftsform universell einzuführen und durchzusetzen, per se zum Scheitern verurteilt, respektive würde es in eine neue Herrschaftsordnung münden (Ebd.: 176). *Egoistische Freiheit* kann laut Stirner prinzipiell nicht durch Institutionen bestimmt und gewährt, sondern sich lediglich durch mutige Einzelne genommen werden. Sie ist damit kein soziales Gut und auch kein ethischer Wert, sondern Handlungsmacht (»Gewalt«), ein Handlungsmodus und Prozess der Weltaneignung (Ebd.: 184). Damit stellt die egoistische Freiheit einen Selbstzweck dar, als dass sie für Stirner die Voraussetzung für die Selbstentfaltung bildet (Ebd.: 185). Gelebt werden könne sie im »Verein der Egoisten«, welcher auf absoluter Freiwilligkeit beruhe (Ebd. 196, 241–260) und die Feindschaft gegenwärtiger und zukünftiger demokratischer oder kommunistischer Staaten auf sich ziehe (Ebd.: 197ff.). Die (bürgerliche) Suche nach dem eigenen »Wesen«, welche sich laut Stirner in der fortlaufenden Rede vom »Menschen« widerspiegeln, führe zur Selbstauflösung, rastloser Selbstkritik und permanenter Sorge statt zur Bejahung und dem Genuss der eigenen Existenz (Ebd.: 201, 358ff.), die zu einer Art »widerspenstige« Grundhaltung führt (Ebd.: 215).

Dabei fährt er fort, jede Staatsform als Despotie zu brandmarken, weil Staaten Gesetze erlassen und damit zum Gehorsam verpflichten. Wie auch immer die Gewaltmittel verteilt wären, das Grundproblem sei die Gewaltausübung durch Staaten an sich, da sie sich gegen den Eigenwillen der Einzelnen richte. Trotz der Ablehnung staatlicher Regulierung weiß Stirner, dass die Selbstentfaltung der Einzelnen gesellschaftliche Voraussetzungen hat. Der sozialen Frage schreibt er explizit Wert zu, doch sie würde nicht im Sinne der Einzelnen beantwortet werden (Ebd.: 231). Im Unterschied zu Sozialist*innen richtet er sich gleichwohl gegen die Gesellschaft als übergeordneter Instanz. Selbstentfaltung würde nicht durch die Formung eines *zoon politikon* ermöglicht, der Form politischer Bürgerschaft, die Stirner rundum ablehnt (Ebd.: 257). Vielmehr deutet er immer wieder an, dass Befreiungsprozesse sich auch *gegen* die Gesellschaft, ihre Normen und Institutionen richten müssten (vgl. Bakunin 1969). Zwar gesteht Stirner die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Entfaltung der Individualität ein, er möchte aber – etwa in Abgrenzung zu Weitling – nicht, dass sie über die Einzelnen bestimmen (Ebd.: 298).

Newman spricht dahingehend davon, dass die »condition of life« unregierbar ist. Nach Autonomie strebendes Leben finde in der Verborgenheit vor der Macht statt, entziehe sich und widerstehe der Kontrolle. Statt von homogenisierten Klassen, partikularen Identitäten oder einem vermeintlich souveränen Volk geht er wie erwähnt von Singularitäten aus (Ebd.: 29–32), von »[s]elf-creating subjects without fixed identity or calling« (Newman 2016: 18), was nicht mit dem liberalen Individualismus zu verwechseln sei (Ebd.: 20f.). Im Neoliberalismus käme es zu einer Vervielfältigung und Überlagerung von Subjektformen, die subtil durch verschleierte Herrschaft überwacht werden würden (Ebd.: 21). Die Entfaltung des Konzepts der Singularitäten müsse also in Abgrenzung zum neoliberalen Subjekt geschehen, um mit dessen Verfügbarkeit, Selbstdarstellung und Konsumidentität zu brechen (Ebd.: 22–29). Dagegen unterschieden sich »contemporary radical subjectivities [...] [durch] the refusal of any kind of representable identity. Indeed, we could say that they embody a gesture of *dis-identification*« (Ebd.: 29). Unter Politik der Autonomie versteht Newman dagegen eine Form der Selbstregierung im wörtlichen Sinne. Freier werden verlange, etwas an die Stelle der vorherigen Abhängigkeiten und Bindungen zu setzen. Ganz ähnlich wie Stirner sieht er in der Sorge um das Selbst und den Zwang zu seiner permanenten Erzeugung ein Problem, dem er mit einem »Verlernen« (»undoing«) von Subjektivierung begegnen will, um Formen *nicht-dominierender Subjektivität* Raum zu geben: »Autonomy involves an insurrection of the self against the fixed identities to which it is attached« (Newman 2016: 126). Da heute die Marktlogik alles durchziehe, wäre die Frage, wie man von ihr los komme, schwer zu beantworten. Ungehorsam meine daher »more than simply transgressing certain laws – rather, the unbinding of oneself from marketized and commodified forms of existence and the invention of alternative ways of living and seeing oneself« (Ebd.: 127). Grund zur Hoffnung gäbe es, weil das Konzept des Willens »nicht so regiert zu werden« (Foucault) kein essentialistisches, fixiertes Subjekt und ebenso wenig die Vorstellung eines Außerhalb von Machtbeziehungen brauche. Das egoistische Prinzip beinhalte stattdessen das Potenzial zur ethischen und politischen Selbst-Transformation, verbunden mit einer »agonistischen Dimension« durch die Anfechtung externer Herrschaftsverhältnisse auch im eigenen Selbst. Diese Form des Agonismus will Newman von jener von Chantal Mouffe unterschieden wissen, denn sie funktioniere nicht nach einer staatlichen Logik, eher würde sie von einem fundamentalen Agonismus zwischen autonomen Bewegungen und den Praktiken und Prinzipien staatlicher Souveränität ausgehen (Ebd.: 135): »[P]ractices of self-organization, while they might be flawed and problematic, have to be seen as attempts to construct an autonomous space of political life, which, in itself, is already a declaration of war against the current order« (Ebd.: 135). Bei diesen individuellen Akten des Widerstands und der Selbstbestimmung handele es sich keineswegs um nicht-politische Praktiken, sondern um solche, mit denen das Politische durch autonome Bewegungen dem Staat entzogen werden würde.

Landstreicher arbeitet die anti-politische Stoßrichtung seiner Gedanken in Abgrenzung zur radikalen Linken heraus, welche in der westlichen Welt ohnehin keine relevante Bedeutung mehr hätte und aufgrund ihrer Verhaftung in der linken Dogmatik zum »Mühlstein« um den Hals der Anarchist*innen geworden sei. In acht Punkten verdeutlicht er, wodurch der Bruch zu vollziehen wäre und gekennzeichnet sei. Schon im ersten Punkt wird er explizit und fordert die »Ablehnung einer politischen Auffassung von so-

zialen Kämpfen; die Anerkennung, dass der revolutionäre Kampf kein Programm, sondern eher ein Kampf für die individuelle und soziale Wiederaneignung der Ganzheit des Lebens ist. Als solcher ist er von sich aus anti-politisch« (Landstreicher 2013). Dies unterstreicht er, zweitens, mit der Ablehnung von Organisationen und Programmen. Drittens lehnt er Demokratie und die Illusion der Mehrheitsgewinnung ab. Viertens sollen keine Forderungen an die Machthabenden formuliert, sondern direkte Aktionen hervorgebracht werden. Fünftens verwirft er das teleologische Fortschrittsverständnis. Statt einer Weiterentwicklung befürwortet er (zivilisationskritisch) den Bruch. Landstreicher lehnt Identitätspolitik ebenso wie alle Formen des Kollektivismus ab, weil beide zur Einordnung- und Unterordnung von Individuen führen würden. Stattdessen wünscht er sich die »Anerkennung der Befreiung von jedem Individuum zur Bestimmung der Bedingungen ihrer oder seiner Existenz in freiem Umgang mit Anderen ihrer oder seiner Wahl – d.h. die individuelle und soziale Wiederaneignung des Lebens – als das primäre Ziel der Revolution« (Landstreicher 2013). Schließlich führt ihn das zur Ablehnung »von Ideologie«, die sich seiner Vorstellung nach in »jedem Programm, jeder Idee, Abstraktion, Ideal oder Theorie, welche über das Leben und die Individuen gestellt wird, um ihm zu dienen [...] [finden ließe, also] jeglicher Ideale für welche der einzelne sich selbst, seine Bedürfnisse, seine Sehnsüchte, seine Träume opfern muss« (Landstreicher 2013).

3.2.4 Individuen als anti-politischer Bezugspunkt für rebellische und selbstbestimmte Einzelne

Mit diesen Aussagen wurden die anti-politischen Positionen des anarchistischen Individualismus archetypisch dargestellt und Überlegungen zum Nach-Autonomie-Streben aufgezeigt, die sich über die Gesellschafts-, Organisations- und Institutionenkritik hinaus im Wesentlichen auf individuell widerständiges, eigensinniges, ermächtigendes und selbstbestimmtes Handeln beziehen. Das *Individuum* wird dabei als anti-politischer Referenzpunkt aufgebaut. Diese ist freilich von der »Privatsphäre« der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden, welche die Kehrseite einer verstaatlichten Öffentlichkeit bildet. Die Darstellung geschah schematisch anhand der Stränge des *rationalistischen und transzendentalen* (Godwin, Thoreau, Sartwell) und des *egoistischen* (Stirner, Newman, Landstreicher) *Individualanarchismus*, während der ultra-liberale Strang (Tucker, Mackay) – der wiederum Schnittpunkte mit dem Mutualismus aufweist – an dieser Stelle ausgeblendet wurde (→ 4.3).

So lässt sich ausgehend von Stirner eine grundlegende Ablehnung von *jeder Form der Politik* herleiten. Sein »Verein der Egoisten« kann nicht als Zusammenschluss in einem politischen Sinne verstanden werden. Dennoch ist das egoistische Ziel des »Selbstgenusses« nicht nur eine philosophische Phrase. Es beinhaltet indes eine Kritik an den entfremdenden Folgen politischen Handelns in einer durchstaatlichten Gesellschaftsform. Bei aller Ablehnung linker Politik betreibt Newman mit diesem Stirner'schen Hintergrund *politische Theorie*, indem er etwa die angenommene ontologische Grundlage von politischen Projekten als konstruiert ausweist, soziale Singularitäten als politische Subjekte ansieht und eine widerständige Haltung befürwortet, die auch politische Bestrebungen bspw. gegen Überwachung und Zugriffe beinhaltet.

Der aufklärerische Rationalismus Godwins oder die in einer transzendentalen Gerechtigkeit begründeten Einstellung Thoreaus richten sich dagegen weniger offensiv gegen *Politik* als solche. Dies liegt darin begründet, dass sie – wenn man es so nennen will – auch keine »gesellschaftsfeindlichen« Implikationen wie der egoistische Strang aufweisen. Gleichwohl können unterschiedliche Schlussfolgerungen aus Godwins Forderung nach Selbstbestimmung, seiner Entmystifizierung der Herrschaftsordnung und der non-dominance gezogen werden. Dies trifft ebenso auf Thoreaus selbst-gerechte und rechtschaffene Haltung und Sartwells Weiterentwicklung der Selbst-Souveränität zu. Damit lassen sich *außerparlamentarische* soziale Bewegungen politisieren und auf Bestrebungen zur Gesellschaftstransformation hin ausrichten. Die *Aktivierung* individueller Handlungsmacht stellt zudem einen Faktor dar, der für schlagkräftige soziale und politische Bewegungen unerlässlich ist. Ebenso lässt sich daraus auch eine konsequente autonome Selbstorganisation ableiten. In jedem Fall ist die rhetorische Ablehnung *der Politik* bei individual-anarchistischen Denker*innen äußerst stark ausgeprägt. Denn *Emanzipation* kann nur dann gelingen, wenn sie *auch* eine Emanzipation der Individuen ist. Das bedeutet, wenn sie *auch* durch Einzelne vollzogen und von Einzelnen konkret erfahrbar wird. *Emanzipatorische Politik* gelangt deswegen in ihrem Anspruch an eine Grenze, weil mit ihr keine Einzelnen zum Ausgangs- und Zielpunkt genommen werden können.

Die Tradition des anarchistischen Individualismus wird in der Linie Stirners – und von diesem ausgehend Georges Palantes (1909, 1914) – in der populärwissenschaftlichen Adaption von Michael Onfray deutlich. So skizziert er in seinem Buch *Die reine Freunde am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird* (Onfray 2008) auf Grundlage einer hedonistischen Philosophie eine Variante *anarchistischer Politik*, mit der er sich gegen den westlichen Liberalismus richtet. Abgesehen von der populistischen Rhetorik verdeutlichen auch Onfrays Schlussfolgerungen, welche problematischen Züge zum Vorschein treten, wenn die Anti-Politik im Anarchismus in eine egoistisch inspirierte Querfront-Politik kippt (vgl. Eibisch 2020c). In die Linie von Thoreau stellt sich dagegen Jedediah Purdy in *Die Welt und wir. Politik im Anthropozän* (Purdy 2020). Anschaulich zeigt er, wie ein holistischer Individualismus zum Widerstand gegen soziale und ökologische Zerstörung motivieren kann. Purdy setzt bei allem Realismus auf die Kraft von sozialen Bewegungen, entfernt sich in seiner Vorstellung von zivilem Ungehorsam allerdings von explizit anarchistischen Positionen (vgl. Eibisch 2021e).

3.3 Anarchistischer Kommunismus

Der anarchistische Kommunismus wurde in Abgrenzung und Weiterentwicklung zu mutualistischen und kollektivistischen Ansätzen entwickelt, denen zum einen eine zu reformorientierte Haltung vorgeworfen wurde und die zum anderen wesentliche Probleme staatlich-kapitalistischer Gesellschaftsordnung nicht zu lösen schienen. Dies betraf v.a. Debatten um die Entlohnung von Arbeitsleistung und den Umgang mit Eigentumsverhältnissen. Kommunistische Anarchist*innen treten für die Entkoppelung von Arbeitsleistung und Entlohnung sowie für die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln und die Vergesellschaftung des Reichtums ein. Sie können inso-

fern als *radikal* gelten, als dass sie auf die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse insgesamt abzielen (Turcado 2019: 237f.). Darüber hinaus ersetzten sie vorherige anarchistische Bezugnahmen zum Subjekt des *Volkes* durch einen weiten Klassenbegriff. Im Unterschied zu anderen Kommunist*innen betonten sie, dass das Ziel einer anarch@-kommunistischen Gesellschaftsform die Entfaltung der Individuen ist, was sich in den Auseinandersetzungen zwischen ihnen und individualistischen Anarchist*innen widerspiegelt (→ 4). Die Genese des anarchistischen Kommunismus datiert Davide Turcado auf das Jahr 1876 anhand der Kritik von Malatesta und Cafiero am Kollektivismus (Ebd.: 238), wobei auch James Guillaume eine wesentliche Rolle spielte (Cahm 1989: 36–43). Mit ihr wird insbesondere auf Bildung und Propaganda Wert gelegt, da die Ausbildung von Klassenbewusstsein als wesentliche Voraussetzung für die emanzipatorische Ausrichtung sozial-revolutionärer Prozesse gilt, während avantgardistische Ansprüche mit dem Verweis auf die Selbstorganisation der proletarisierten Klassen zurückgewiesen werden. Als bekanntester Theoretiker des anarchistischen Kommunismus betonte Kropotkin, dass erstrebenswerte kommunistische und anarchistische Verhältnisse parallel zu den bestehenden kapitalistischen und staatlichen der Herrschaftsordnung existieren (→ Fig. 4). Damit wäre – im Unterschied zum Marxismus – der Kapitalismus keineswegs eine Vorbedingung für den Sozialismus und eine staatliche Einführung des Sozialismus nicht möglich bzw. würde sie sich selbst untergraben. Darüber hinaus könne der Kommunismus nicht gegen den Willen der Bevölkerung umgesetzt werden, müsse vielmehr von dieser selbst realisiert werden. Den Fluchtpunkt anarch@-kommunistischer Bestrebungen bildet die Vision einer Föderation dezentraler autonomer Kommunen.²¹

Als ein Vordenker des anarchischen Kommunismus kann Wilhelm Weitling gelten. In seiner Schrift *Garantien der Harmonie und Freiheit* von 1838/39 (Weitling 1974) entwickelt er »Ideen der Reorganisation der Gesellschaft«. Diese theoretische Figur steht am Übergang der vorherigen frühsozialistischen Vorstellungen von Charles Fourier, Robert Owen und Henri de Saint-Simon zu modernen kommunistischen Verständnissen von Gesellschaftstransformation und -gestaltung. Weitling schwankt zwischen einer messianischen Erlösungshoffnung (Ebd. 256f.) und der Vorstellung eines kontinuierlichen historischen Fortschritts (Ebd.: 7) sowie zwischen jenem, einerseits keine fixierbaren Pläne und Programme zur angestrebten Gesellschaftsordnung festlegen zu wollen, andererseits eben solche Vorschläge detailliert zu formulieren. Dies sind Ambivalenzen, welche auch der Anarch@-Kommunismus zu vermitteln sucht.

In Hinblick auf das Streben nach Autonomie wird der Dreischritt der *Abbruch* der verstaatlichten Beziehungen, dem *Aufbau* von sozial-revolutionärer Klassenmacht und

21 Im Unterkapitel wird sich zeigen, dass die anti-politischen Aspekte des anarchistischen Kommunismus im Grunde genommen diametral entgegen der Antipolitik des sogenannten »Anarcho-Kapitalismus« verstanden werden können. Wenn Rothbard proklamiert »Only we wish to break with all aspects of the liberal State: with its welfare and its warfare, its monopoly privileges and its egalitarianism [...] Only we offer technology without technocracy, growth without pollution, liberty without chaos, law without tyranny, the defense of property rights [...]« (Rothbard 1973: 402), deutet er damit einen umfassendes gesamtgesellschaftliches Gegenprojekt an, was ebenso das Anliegen der kommunistischen Anarchist*innen ist. Letztere denken sie jedoch von der Auflösung des Privateigentums, der Überwindung des bürgerlichen Individualismus und der Einrichtung einer auf vielen Ebenen umfassend strukturierten *Gesellschaft* her (→ 2.3.2).

schließlich der *Selbstorganisation* einer libertär-sozialistischen Gesellschaft vollzogen. Die Textauswahl bezieht sich auf Kropotkin (1892/1973), Malatesta (1892–1932/2014) und Most (1884/2006A, 1899–1905/2006B), was den klassischen Anarchismus betrifft, und wird mit Bookchin (1982, 1990), Graeber (2004, 2007, 2009, 2011, 2012, 2014) und Milstein (2013) in Bezug auf zeitgenössische anarchistische Denker*innen fortgesetzt.²²

3.3.1 Abbruch der verstaatlichten Beziehungen

In der Schrift *Die Eroberung des Brotes* werden die Grundlagen des anarchistischen Kommunismus deutlich umrissen. Kropotkins Anliegen besteht in einer rationalen Gesellschaftsanalyse, aus der er die programmatischen Grundlagen einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform skizzenhaft ableitet. Während Marx sein Grundlagenwerk das *Kapital*, mit der Feststellung beginnt, der »Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ›ungeheure Warensammlung‹, die einzelne Ware als seine Elementarform« (MEW23: 49), geht Kropotkin von einem ungeheuren *Reichtum* der zivilisierten Gesellschaften aus, welcher nicht zwangsläufig in der kapitalistischen Warenform aufgehe. Mit diesem könne »Wohlstand für alle« (Kropotkin 1973: 71) geschaffen werden. Um diesen zu ermöglichen, gälte es daher zunächst Aufklärung zu betreiben, *Herrschaftsideologie zu entmystifizieren* und Klassenverhältnisse sichtbar zu machen, welche er als grundlegend antagonistisch beschreibt (Ebd.: 79, 107). Diesen Antagonismus betrachtet er zugleich differenziert und lehnt die Annahme einer zwangsläufigen Zuspitzung desselben ab (Ebd.: 82ff.). Er stellt fest, dass die Produktion nicht nach Fähigkeiten und Bedürfnissen erfolgt und dass die Nationalstaaten in internationaler Konkurrenz und permanenter Kriegsführung stehen, zugleich jedoch Alternativen bestünden, welche er mit den Begriffen der gegenseitigen Hilfe und Selbstorganisation benennt (Ebd.: 69–81).

Mit der *Kritik am Kapitalismus* geht jene am Staat einher, wie sie archetypisch in den polemischen Texten Johann Mosts zum Ausdruck kommen, nach welchem Staat und Regierung »Hemmschuh einer zivilisatorischen Entwicklung im freiheitlichen Sinne [...] [seien, die zur] Beraubung, Tyrannisierung und Degenerierung« (Most 2006Bt: 152) der »Volksmassen« und zur Aufrechterhaltung der Klassenunterschiede dienen. Most betont den Gewaltcharakter des Staates, bei seiner Einrichtung und Aufrechterhaltung (Most 2006c: 125).²³ Damit drückt er eine grundlegende anarchistische Annahme aus, von der auch Milstein für die heutige Zeit ausgeht, wenn sie den Staat als »ein künstliches, entfremdendes und unterdrückendes Konstrukt« (Milstein 2013: 30) charakterisiert. Die *Delegitimierung des Staates* ist das propagandistische Mittel schlechthin und bildet die Voraussetzung für den Aufbau von Klassenmacht. Demnach kritisiert Most zuallererst den Staat in seiner ideologischen Funktion, wenn er schreibt,

22 Im Beitrag (*Anti-)Politik und der kommunistische Anarchismus* (Eibisch 2022a) habe ich die Inhalte des Unterkapitels 3.3 in weniger akademischer Form formuliert.

23 Most geht weiterhin davon aus, dass die Nation eine »fixe Idee« wäre und knüpft dabei wahrscheinlich an das Denken Stirners an (Most 2006Ac: 125). Auch sein Text *Der Narrenturm* (Most 2006Ad) erinnert mit der Verwendung der Worte »Spuk« und »Sparren« an Stirners Ideologiekritik (vgl. Stirner 2008: 36–52).

diese »Anbeterei des Staates war ebenso naiv wie die Gottesverehrung. Wie sich die Gläubigen von ehemals einen außernatürlichen Regulator der Dinge vorstellten, so träumten die Neugläubigen von einer außer- und übergesellschaftlichen Staatsmacht« (Most 2006Aa: 25).

Graeber holt diesen Gedanken in die Gegenwart, indem er sich mit dem Gewaltmonopol des Staates als einem integralen Bestandteil der Absicherung von Herrschaftsverhältnissen in gesellschaftlichen Institutionen, welche ideologisch verschleiert und als naturgesetzlich dargestellt werden, beschäftigt. Eine Rolle spielen dabei auch, dass die Souveränität des Staates bis heute an die metaphysische Fiktion eines personifizierten Herrschers gebunden sei, obwohl eigentlich bekannt sei, dass Herrschaft abstrakt und durch das alltägliche Handeln vieler Subjekte ausgeübt werden (Graeber 2009f: 511ff., vgl. Graeber/Sahlins 2017). Ferner würden strukturelle Gewaltverhältnisse ihren Opfern einseitige Vorstellungsstrukturen aufzwingen und ihr Imaginationsvermögen einschränken (Ebd.: 519). Gleichwohl erzeugten abstrakte und systematische Herrschaft Hierarchien und Dominanzen, die sich wiederum konkret auf die sozialen Beziehungen, Wahrnehmungen und Verhaltensweisen von Individuen auswirkten (Graeber 2007a: 16). Graeber rückt damit die *ideologische Dimension* von staatlicher und kapitalistischer Herrschaft ins Zentrum seiner Kritik, wie sie etwa anhand der falschen Vorstellung, Markt und Staat seien gegensätzliche Prinzipien deutlich wird (Graeber 2011: 18f.). Das Privateigentumsverhältnis (vgl. Graeber 2007a: 21) kritisiert er mit dem Zwang zur Unterordnung aller Werte unter den kapitalistischen ökonomischen Wert (Graeber 2012d: 73f.). Schon Most bezeichnete dies als eine wahnhaft »Eigentumsmanie« (Most 2006Ad: 127).²⁴ Die Demokratie sei eine Staatsform voller »Mängel und Lügen«, aber zweifellos besser als die Diktatur, wenngleich beide in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stünden, wie Malatesta (2014e: 168–172) schreibt. Mosts Haltung ist durchaus zweckgerichtet, dabei jedoch nicht instrumentell, weil ihre agitatorischen Ziele offengelegt werden (vgl. Most 2006Bg: 69f.).

Die aktive Verbreitung anarchistischer Propaganda und die Beeinflussung der öffentlichen Meinung, verbunden mit der anarchistischen Bestrebungen, stellen somit Mittel dar, um ausgebeutete und unterworfenen Menschen zu aktivieren, sie zur Selbstorganisation und zum eigenständigen Handeln zu motivieren.²⁵ Die Benennung von

24 Demgemäß gälte es jegliche Vorurteile zurückzudrängen und deswegen keine Strategie zu verfolgen, mit der an verbreitete religiöse Gefühle und Gedanken in der Bevölkerung angeknüpft wird. Denn statt später abgebaut werden zu können, würden diese damit gefestigt (Most 2006Ba: 16–19). Eine schneidende Religionskritik zieht sich durch seine Schriften (Most 2006Bf: 62–77; vgl. Most 2006Bz: 202ff., Most 2006Ad: 125ff., Bakunin 2013: 34ff.). Most richtet er sich gegen falsche Vorstellungen von Wahlen (Most 2006Ba: 16–20) und argumentiert, der Reichstag wäre nicht die wirkliche Vertretung des Volkes und das allgemeine Stimmrecht kein »Hebel der Demokratie, sondern als Waffe der Reaktion« (Most 2006Ae: 151; vgl. Most 2006Ae: 144–164) oktroiert.

25 Denn »nur wenn alles an und in uns lebt; wenn es nur *militante* und keine trägen, schlaffen, sozusagen toten Glieder an unserem Körper gibt; wenn mit unerschöpflicher Geduld und zähester Ausdauer propagandistisch operiert wird; wenn alle unsere Schultern hinter den Speichen des Weltenrades der sozialen Revolution eingestemmt werden, kann dasselbe mehr und mehr ins Rollen kommen« (Most 2006Bs: 145). Interessanterweise reflektiert Most über *Propagandatätigkeiten* insgesamt u.a. in seinem Nachdenken über den »Labor Day«, den er als »Tag der Agitation par excellence im Sinne der sozialen Revolution« begreift und ziemlich genaue Vorstellungen davon hat,

Herrschaft, ihre Delegitimierung, Propaganda, Bildung und – darauf aufbauend – Organisierung sind für die frühen anarchistischen Kommunist*innen die wesentlichen Bestätigungsfelder. Sie wurden allerdings auch weiterentwickelt und differenzierter betrachtet, wie bspw. von Bookchin, der den Begriff der Klassenherrschaft auf jenen der sozialen Hierarchie erweitert und definiert:

»By hierarchy, I mean the cultural, traditional and psychological systems of obedience and command, not merely the economic and political systems to which the terms class and State most appropriately refer. Accordingly, hierarchy and domination could easily continue to exist in a ›classless‹ or ›Stateless‹ society. [...] Hierarchy is not merely a social condition; it is also a state of consciousness, a sensibility toward phenomena at every level of personal and social experience« (Bookchin 1982: 4).

Kropotkin legt dar, dass der anarchistische Kommunismus aus einer Kritik am Mutualismus, in Abgrenzung zum utopischen Sozialismus und in Ablehnung des Staatssozialismus hervorging. Um zu dieser Perspektive zu gelangen, gälte es daher Herrschaftslogiken aufzubrechen und nachzuweisen, dass Regierung und Staat, Kapitalismus und Monopolbildung nicht erforderlich für eine funktionierende moderne Gesellschaftsform seien, auch wenn sie durch politische Philosophie, das Rechtssystem und die Geschichtsschreibung abgestützt und somit als Herrschaftsordnung institutionalisiert werden (Kropotkin 1973: 101ff.). Pointiert führt Most diese Annahmen über den Staat und die damit verbundene Kritik an der Bezugnahme auf ihn aus. Die Diskussionen über einen sozialistischen Volksstaat wurden

»nicht eher besser, als bis auch in dieser Beziehung *anarchistische* Gedanken in die Debatten drangen. Von da ab wurde gezeigt, daß man nicht ein ›schlaue‹, eine Opportunitäts-, Zukunfts- oder wenn es hoch kam, ›revolutionäre‹ Politik zu treiben habe, sondern daß man mit der ganzen Politik *aufräumen* müsse. Es wurde nachgewiesen, daß alle Staatszwecke mit der Abschaffung des Privateigentums *hinfällig* werden und daß es mithin geradezu eine Absurdität sei, eine Art Staat als äußere Form einer kommunistischen Gesellschaft anstreben zu wollen« (Most 2006Ab: 58f.).

An dieser Stelle wird somit die Ablehnung von *Politik* formuliert, insofern politische Handlungsmodi direkt oder indirekt immer staatlicher Logik entsprächen und mit ihr die falschen Grundannahmen reproduziert werden würden. Wie alle anarchistischen Kommunist*innen geht Most von einem notwendigen Zusammenhang von Kommunismus und Anarchie aus (Most 2006Bb: 26, vgl. Hoff 2016: 39–42), erläutert, warum sie sich im Gegensatz zu Staat und Kapitalismus befinden (Most 2006Bc: 28), und richtet sich somit konsequenterweise auch gegen die *Verstaatlichung* der Produktionsmittel: »Wollte man den Staat damit betrauen, den Kommunismus einzurichten und zu entwickeln,

wie dieser propagandistisch genutzt werden sollte, anstatt »ein auf Kosten der Arbeiter angeordneter Ruhetag [zu sein], an welchem dieselben mit ausdrücklich zugestandener polizeilicher Erlaubnis spazieren gehen dürfen« (Most 2006Bj: 92). Außerdem macht er sich über anarchistische Publikationen, ihre Verbreitung und propagandistische Wirkungsweise Gedanken (Most 2006Bv: 184–188, Most 2006Bw: 189f.).

so würde man augenscheinlich den Bock zum Gärtner machen« (Most 2006Bc: 29). Die These des Absterbens des Staates weist er damit zurück. Vielmehr müsse dieser aktiv zerstört werden (Most 2006Bc: 31). Interessanterweise findet sich hierbei ein kleiner Dissens zu Kropotkin, der die anti-politischen Implikationen des anarchistischen Kommunismus relativiert, wobei sein Anliegen freilich ebenfalls die Überwindung politischer und ökonomischer Herrschaft ist. Die alternative Gesellschaftsordnung könne nur als Ganzes erkämpft und eingerichtet werden, wozu es letztendlich der Enteignung bedarf. Es wäre »völlig unmöglich« sie durchzuführen,

»wenn die Gesellschaft nach dem Prinzip der parlamentarischen Repräsentation organisiert ist. Eine auf Leibeigenschaft beruhende Gesellschaft stimmt mit der Monarchie nicht überein; eine auf dem Lohnsystem und auf Ausbeutung durch die Kapitalisten basierende Gesellschaft findet den ihr gemäßen politischen Ausdruck im Parlamentarismus. Doch eine das gemeinsame Erbe wieder antretende freie Gesellschaft muß sich in harmonischer Übereinstimmung mit der neuen ökonomischen Geschichtsphase eine neue Organisation freier Gruppen und freier Gruppenföderationen suchen. Jeder ökonomischen Phase entspricht eine politische Phase und es würde nicht möglich sein, das Privateigentum anzutasten, fände man nicht zugleich einen neuen Modus für das politische Leben« (Kropotkin 1973: 106).

Mit dieser Aussage zielt Kropotkin also auf die Überwindung des *Herrschaftscharakters von Politik* ab und impliziert, es gäbe einen *herrschaftsfreien politischen* Modus, dessen Entfaltung die Voraussetzung für die Enteignung und somit für den libertären Sozialismus sei. Letztendlich ist damit das Gleiche gemeint und zeigen sich hierbei verschiedene Politikverständnisse bzw. die dem *Politikbegriff* inhärente Spannung. So insistiert auch Most abseits seiner anti-politischen Aussagen auf den konstruktiven Charakter des anarchistischen Kommunismus (Most 2006Bc: 34). Das Hauptproblem liegt mit Milstein weitergedacht, darin, dass die »sogenannte Staatskunst [...] im Wesentlichen darin [besteht], dass eine kleine Gruppe von Menschen das gesamte gesellschaftliche Leben bestimmt, verwaltet und kontrolliert. Gleichzeitig perpetuiert der Staat eine Reihe anderer Herrschaftsformen, etwa institutionellen Rassismus und Heteronormativität« (Milstein 2013: 41).

Für die zeitgenössische Aktivistin bedeutet, »Staat und Kapital zu überwinden, [...] nichts weniger, als die Welt auf den Kopf zu stellen, alle Monopole zu brechen und alles neu aufzubauen, und zwar gemeinsam: von den ethischen Werten über das Alltagsleben bis zu den gesellschaftlichen Institutionen« (Milstein 2013: 38). Die umfassende Enteignung des Privateigentums und seine Vergesellschaftung ist unweigerliche Voraussetzung für eine Gesellschaftsform nach libertär-sozialistischen Vorstellungen (Kropotkin 1973: 87), deren Tendenzen bereits angelegt seien (Ebd. 95). Jene Vorstellung der Verwirklichung von umfassender Gleichheit gehe aus der Abwehr der Herrschaftsstrukturen – auch auf der Ebene des Imaginären – selbst hervor, weswegen die (erstrebenswerte) Zukunft partiell entdeckt werden könne, schreibt Graeber an Kropotkin anschließend. Daher brauche es keine Anrufung eines überhöhten mystischen Anderen oder Außen (Graeber 2007b: 283). Die Zukunft »has become a kind of hidden dimension of reality, an immanent present lying behind the mundane surface of the world, with a constant

potential to break out only in tiny, imperfect flashes. In this sense [...] [leben wir bereits in einer Zukunft] which we suspect will actually come to pass – perhaps humdrum, perhaps catastrophic, certainly not in any sense redemptive« (Graeber 2012e: 103). Milstein setzt diesen Gedankengang fort, indem sie konstatiert,

»[a]narchistische Projekte zielen darauf ab, die Produktion grundlegend zu verändern. In direktem Gegensatz zum Kapitalismus wird die Selbstverwaltung der Produzent_innen betont, die sich in ihren Produkten wiederfinden und in diesen von den Konsument_innen wiedergefunden werden. Produktion und Arbeit werden so transformiert, dass Menschen ihren Vorlieben gemäß produzieren können und Arbeit zu einer lustvollen Tätigkeit wird, welche die Befriedigung unserer grundlegenden materiellen Bedürfnisse sicherstellt« (Milstein 2013: 52).

Diese Überzeugung erweist sich als langlebig, doch es mag Kropotkins Schrift gewesen sein, welche ihr seinerzeit Glaubwürdigkeit verliehen hat. So formulierte er:

»[Um] dem drohenden Untergang zu entgehen, müssen die menschlichen Gesellschaften zu den Grundprinzipien zurückkehren: da die Produktionsmittel das Kollektivprodukt der Menschheit sind, sollten die Produkte das Kollektiveigentum der menschlichen Rasse sein. Ihre individuelle Aneignung ist weder gerecht noch dienlich. Alles gehört allen. Alle Dinge für alle Menschen, weil alle Menschen sie nötig haben und nach Maßgabe ihrer Kräfte an der Produktion mitgearbeitet haben und weil es nicht möglich ist, den Anteil jedes Einzelnen an der Produktion des Reichtums der Welt zu bestimmen« (Kropotkin 1973: 80).

Um dies zu untermauern, versucht sich Kropotkin an einem ausführlichen Nachweis der gesellschaftlich notwendigen Arbeit (Ebd.: 166–169), hebt die Unterscheidung von Lohnarbeit zur unsichtbar gemachten und auf die Frauen abgewälzten Reproduktionsarbeit auf, welche jene in die »häusliche Sklaverei« verdamme (Ebd.: 189), und schlägt dahingehend die Kollektivierung der Hausarbeit in genossenschaftlichen Wohnanlagen sowie ihre Erleichterung durch Maschinen vor (Ebd.: 192–195). Schließlich arbeitet er sich an rhetorisch vorgebrachten Einwänden gegenüber der anarchistisch-kommunistischen Konzeption ab, die auf Entgegnungen zur Behauptung der vermeintlichen Faulheit und Gewalttätigkeit nicht-unterworfenen Menschen hinauslaufen, wobei Kropotkin grundlegend von der Überzeugungskraft einer anarchistisch-kommunistischen Gesellschaftsform ausgeht (Ebd.: 213–232; vgl. Most 2006Be: 50).

Diese Erzählung, mit der aus den vorfindlichen Bedingungen auf eine potenziell mögliche Gesellschaftsordnung geschlossen wird, führt Bookchin fort, der schreibt, die »reconstructive and destructive tendencies in our times are too much at odds with each other to admit of reconciliation. The social horizon presents the starkly conflicting prospects of a harmonized world with an ecological sensibility based on a rich commitment to community, mutual aid, and new technologies, on the one hand, and the terrifying prospect of some sort of thermonuclear disaster on the other« (Bookchin 1982: 16). Im Sinne der anarchistisch-kommunistischen Tradition ist Bookchins Denken *holistisch*, wie auch in seinem Konzept der *sozialen Ökologie* zum Ausdruck kommt, welches auf einen nicht-instrumentellen Umgang ausgerichtet ist und mit dem die belebte Welt

nicht als Ressource wahrgenommen wird (Ebd.: 20ff.). Doch erweitert Bookchin den Holismus durch die Einsichten des *environmentalism*, dessen »Einheit der Vielfalt« auch deutlich vom Faschismus abgegrenzt werden könne (Ebd.: 23f.), wobei er offenkundig eine Vorstellung des »Gleichgewichts« in der Proudhon'schen Tradition zugrunde legt, auf welche sich auch Milstein (2013: 36) bezieht. Weiterhin bedeutet für Letztere »herrschaftliche Beziehungen auf[zulösen [...] sich selbst neu zu entwerfen, und zwar im Kontext eines Neuentwurfs der gesamten Welt« (Ebd.: 48). Dazu gälte es das eigene Sein mit seiner Potenzialität an einem ethischen Kompass auszurichten, woraus sich verständlicherweise auch Widersprüche ergäben und eine Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu Tage trete (Ebd.: 49). Für Milstein steht fest, dass die Erfahrung von Anarchie auf verschiedenen Ebenen oftmals in kleinen Projekten konkret möglich sei, weswegen es eine Beschäftigung mit Geschichte brauche und damit ein historisches Bewusstsein sowie die Veränderung von Beziehungen und Gesellschaftsstrukturen (Ebd.: 13–32, 47). Kropotkin weiß, dass die Herausbildung von Klassenbewusstsein ein historisches Bewusstsein verlangt, konkreter der Kenntnis der vergangenen Revolutionen von 1848 und 1871. Diese seien umfassend zu kritisieren: Aufgrund der neuen Hierarchien und Bürokratien, die sie hervorbrachten, ihrer vorrangig *politischen* Ausrichtung, der ungenügenden Veränderung der Eigentumsverhältnisse, wie auch der Bildung fiktiver Majoritäten und Bündnisse, hinter denen keine reale Macht revolutionärer Bewegungen gestanden habe (Kropotkin 1973: 88ff.).

3.3.2 Aufbau von sozial-revolutionärer Klassenmacht

Für die Entwicklung von Klassenmacht stellt sich zunächst die Frage nach dem *revolutionären Subjekt* – bzw. nach den *revolutionären Subjekten*, denn das Proletariat wird im anarchistischen Kommunismus heterogen verstanden. Malatesta zählt zum Proletariat die Landarbeiter*innen hinzu (Malatesta 2014d: 138) und stellt weiterhin Interessengegensätze zwischen Arbeitenden und Arbeitslosen, privilegierten und prekären, einheimischen und migrantischen Arbeiter*innen fest. Ebenso sieht er Differenzen zwischen arbeitenden Männern und Frauen sowie zwischen Berufsgruppen, die von Schutzzöllen profitieren, und jenen, die es nicht tun. Um gemeinsame Organisationen und Kämpfe zu ermöglichen, dürften diese Unterschiede und damit verbundenen Konflikte nicht verschwiegen werden (Ebd.: 145f.). Auch Most hält fest, dass das Proletariat kein homogenes Subjekt ist, da sich die Lebensstandards von Lohnarbeiter*innen enorm unterscheiden und Durchschnittslöhne kaum zu bestimmen seien. Zwischen einer »proletarischen Aristokratie« und einem »fünften Stand« griffen herkömmliche Klassifikationen nicht mehr (Most 2006Br: 139ff., vgl. Most 2006By: 194ff.). Bookchin schließt an diese Argumentation an, indem er das monolithische Bild vom Proletariat in der marxistischen Parteiodoktrin zurückweist und das »Scheitern des proletarischen Sozialismus« behandelt, welchen er als Basisbewegung dem Partei- und Staatssozialismus entgegensetzt (Bookchin 1990: 126ff.). Weiterhin thematisiert er die Einbindung proletarischer Schichten in die bürgerliche Herrschaftsordnung, anstatt dass sich ihr antagonistisches Verhältnis zugespitzt hätte. Die Gründe dafür sieht er in einem hierarchischen Fabrikmanagement, rationalisierten Produktionsmethoden, technischem Krisenmanagement, Durchsetzung des Patriotismus gegen die internationale Klassen-

solidarität und der zahlenmäßigen Reduzierung eigentlicher Proletarier*innen (Ebd.: 131ff., vgl. Gorz 1988: 11–36).

Graeber hält in Auseinandersetzung mit postoperaistischen Theorien fest, dass es sich auf das sogenannte »Lumpenproletariat« zu beziehen gälte, statt auf die vermeintlich fortschrittlichen Teile des Proletariats (Graeber 2012e: 88), wobei der Begriff der »Multitude« bei ihm dennoch auf gewisse Sympathien stößt (Graeber 2009f: 530). Deutlich wird dies, wenn er davon schreibt, die Unterdrückten müssten nicht davon überzeugt werden, dass das System verrotten sei, hingegen nur davon, dass sie etwas dagegen tun könnten (Graeber 2012a: 26). Wirklich marginalisierte soziale Gruppen forderten eher einen radikalen Bruch mit dem System (Graeber 2009c: 245), weswegen sie bedeutend wären, wenn sie (noch) nicht vollständig im Kapitalismus angekommen und von diesem integriert worden wären, sondern sich, wie viele indigene Gemeinschaften, autonom organisieren könnten (Graeber 2007c: 310). Graebers Wahrnehmung nach tendieren »revolutionary coalitions always [...] to consist of an alliance between the society's least alienated and its most oppressed. And this is less elitist a formulation than it might sound, because it also seems to be the case that actual revolutions tend to occur when these two categories come to overlap« (Ebd.). Hierbei bestehe es das Problem des voraussetzungsreichen Zugangs zur relativ privilegierten »Aktivist*innen-Szene«, welches in dieser allerdings thematisiert werde (Graeber 2009c: 240ff.).

Von den genannten Punkten ausgehend erweitert Bookchin das Verständnis von revolutionären Subjekten und spricht sich für eine »Einheit in der Vielfalt« aus, die auf der Annahme der Fähigkeit zur Selbstorganisation der Menschen gründe. So könne sich »aus partikularistischen Ansätzen nicht wie früher eine revolutionäre Bewegung herausbilden [...]. [Doch d]ie ökologische Krise unserer Zeit ist potentiell geeignet, öffentlichen Rückhalt und Engagement weitergehend und stärker klassenübergreifend zu mobilisieren als alle bisherigen Menschheitsfragen« (Bookchin 1990: 171). Dagegen wäre das Mangelgefühl, welches der Kapitalismus trotz seines materiellen Überflusses erzeugt, ein bedeutender Faktor zur Einbindung der Subjekte in die Herrschaftsordnung. Daher sei für Bookchin eine Veränderung der Lebensweise erforderlich und mithin eine (aufklärerische) Infragestellung der Zivilisation, um die Gesellschaft neu zu gestalten (Ebd.: 169). In der Neuen Linken wurde dementsprechend auf andere revolutionäre Subjekte Bezug genommen, welche die anarchistischen und utopischen Visionen des frühen revolutionären Sozialismus wiederentdeckten und in Gegenkulturen lebten (Ebd.: 149).

Eine wichtige theoretische Grundlage des Anarchismus besteht darin, dass sich erstrebenswerte historische Entwicklungen nicht aus den bestehenden Herrschaftsverhältnissen und -institutionen heraus ergeben könnten, sondern parallel zu diesen verwirklicht werden müssen. Kropotkin versteht den anarchistischen Kommunismus als linken Flügel der sozialistischen Bewegung, was sich u.a. in seiner Ablehnung der sozialdemokratischen Forderung nach einem »Recht auf Arbeit« zeigt. Im Gegensatz dazu bedeute das »Recht auf Wohlstand«

»die Möglichkeit, als menschliches Wesen zu leben und Kinder so aufzuziehen, daß aus ihnen gleiche Mitglieder einer besseren Gesellschaft als der unsrigen werden, wohingegen das ›Recht auf Arbeit‹ das Recht meint, ewig Lohnsklave zu bleiben, ein durch den Bourgeois von morgen beherrschtes und ausgebeutetes Arbeitstier. Das Recht auf

Wohlstand hat die Sozialrevolution zum Ziel; das Recht auf Arbeit meint bestenfalls ein industrielles Bagno [= »Kerker«] (Kropotkin 1973: 93f., Anmerk.: J.E.).

In Abgrenzung zu Marx kritisiert Kropotkin die Produktion von Mehrwert als solche (Ebd.: 165). Wie erwähnt, geht er von anarchistischen und kommunistischen Verhältnissen und Institutionen aus, welche parallel zu den dominierenden der politischen und ökonomischen Herrschaft existieren (Ebd.: 196). Jene, die sie praktizieren, würden sich in zahlreichen freiwilligen Assoziationen zusammenfinden. Dazu führt er als Beispiele das internationale Eisenbahnsystem, die Binnenschifffahrt, die Seenotrettung und das Rote Kreuz an, wobei selbst in der Armee die militärische Stärke vor allem in der (freiwilligen) Verbreitung des Militarismus in der Gesellschaft läge, wie sich am Kampfeswillen der Deutschen zeige (Ebd.: 197–211). Diese Denkweise weiterführend schreibt Graeber, es gäbe keine gesellschaftliche Totalität (Graeber 2012e: 98f.). Vielmehr gehe der Eindruck, dass der staatliche Kapitalismus total sei, aus der Entfremdung hervor, welche die Herrschaftsordnung als einen wesentlichen Effekt erzeuge (Graeber 2009: 526f.). Dagegen gäbe es andere Vorstellungen, die von den dominierenden Logiken – wie z.B. der Rational-choice-Logik der Märkte – subsumiert werden würden (Graeber 2012d: 63f.). Dies scheint der wesentliche Grund zu sein, warum sich Graeber mit anderen existierenden und möglichen Austauschbeziehungen (»relations of equal exchange«) beschäftigt (Graeber 2014: 74). Nationalstaat, Kapitalismus, Patriarchat und Naturbeherrschung sind also keine notwendigen Voraussetzungen, um eine Gesellschaft nach den Vorstellungen der anarchistischen Kommunist*innen zu entwickeln. Diese Annahme hat bedeutende Implikationen für die Organisation und vertritt schon Kropotkin, der – wie erwähnt – von tausenden Assoziationen in vielen Ländern schreibt, die nach den anarchistischen Prinzipien der gegenseitigen Hilfe, Selbstorganisation und Konsensbildung funktionierten. So wären »wir« nach Graeber alle »already communists when working on a common project, all already anarchists when we solve problems without recourse to lawyer or police, all revolutionaries when we make something genuinely new« (Graeber 2012b: 38). Weiterhin meint er, dass »wir alle« potenziell zu gewissen Graden revolutionär handeln können und dies sich in alltäglichen Ausdrucksformen, Lebensstile und Organisationsweisen manifestiere, die aufgrund eigener Erfahrungen in selbstorganisierten Strukturen und demokratischen Prozessen aus »spaces in between« entspringen (Graeber 2007e: 367). Bookchin entfaltet das Argument der Parallelität erstrebenswerter Verhältnisse aus seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus und kritisiert bspw. die These einer »embryonischen Entwicklung« als ein mystifiziertes Geschichtsverständnis, mit welchem Spontaneität beschnitten werde (Bookchin 1990: 131).

Die spezifische Perspektive des Anarchismus auf gesellschaftliche Verhältnisse bildet sich in seinen Organisationsvorstellungen ab. Milstein ist der Ansicht, durch nicht-hierarchische Organisationen wäre bewiesen, dass jene fähig seien, die Bedürfnisse und Wünsche der meisten Menschen zu erfüllen. Die Prinzipien der Selbstbestimmung, Selbstverwaltung und Selbstorganisation gehen bereits auf die frühen Anarchist*innen zurück (Milstein 2013: 28f.). Graeber zeigt auf, wie in der globalisierungskritischen Bewegung mit der Ablehnung des Neoliberalismus auf demokratische Formen außerhalb, neben und gegen Staatlichkeit Bezug genommen bzw. diese neu entdeckt wurden

(Graeber 2007e: 362f.).²⁶ Dagegen könnten sich emanzipatorische soziale Bewegungen als Gegen-Macht bzw. Anti-Macht formieren, wobei sich bereits verschiedene soziale Institutionen in Opposition zu Staat und Kapital befänden, es alternative Sphären gäbe und sich unmittelbar Unterdrückte ermächtigen würden (Graeber 2004: 24).²⁷ Die Vorstellung, dass Gesellschaft durch autonome Akteur*innen gestaltbar sei, setzte sich historisch überhaupt erst durch die Erfahrungen in Revolutionen durch (Graeber 2007d: 316), für welche Organisation, Massenmobilisierung, experimentelle nicht-hierarchische Institutionen, die Wiederbelebung der Vorstellungskraft, neue Formen der Entscheidungsfindung und die Erfahrung des spontanen Aufstandes die Voraussetzungen bilden (Graeber 2012c: 63). Dies ist erst dann *emanzipatorisch*, wenn marginalisierte Gruppen ihre Stimmen erheben können (Graeber 2007e: 329ff.). Erst wenn verschiedene und widersprechende Perspektiven in ein gemeinsames (autonomes) Projekt integriert und für gemeinsame Aktionen mobilisiert werden, könne mit der Herrschaftslogik gebrochen werden (Graeber 2009f: 519). Alternativen zu Herrschaftsstrukturen und Logiken müssten daher in selbstorganisierten Projekten und interventionistischen Aktionen *erfahren* werden (Graeber 2009b 210). Die Gewinnung von Autonomie durch soziale Bewegungen ist allerdings kein Selbstläufer (vgl. Bookchin 1990: 123).²⁸

26 Aus dem Widerstand gegen die globale Herrschaftsordnung heraus entstünden die eigenen Organisationsvorstellungen, wie sich paradigmatisch bei den Zapatist*innen zeige, deren Aufstand von 1994 als Wegmarke für jüngere emanzipatorische soziale Bewegungen gelte (Graeber 2009a: xiii-xvii). Konsens-basierte, direkt-demokratische und autonome Organisationsformen seien demnach weltweit als Ausgangsbasen für alternative Gesellschaftsformen vorhanden (Graeber 2007e: 329ff.) und bspw. Konsensentscheidungen keineswegs etwas Außergewöhnliches, sondern »typical of societies where there would be no way to compel a minority to agree with a majority decision; either because there is no state with a monopoly of coercive force, or because the state has no interest in or does not tend to intervene in local decision-making« (Ebd.: 341). Wahlen hingegen erzeugen laut Graeber übergangene Minderheiten, verursachen so Erniedrigung, Hass und zerstören die Gemeinschaft. Stattdessen gilt es sich selbst als handlungsfähige Akteur*innen zu begreifen und zu konstituieren, um aktiv zu werden: »To begin to free ourselves, the first thing we need to do is to see ourselves again as historical actors, as people who can make a difference in the course of world events. This is exactly what the militarization of history is trying to take away« (Graeber 2011: 383). Mit »Militarisierung der Geschichte« meint Graeber in diesem Zusammenhang die autoritäre *politische* Durchsetzung des neoliberalen Kapitalismus, welche durch bürokratische Apparate Hoffnungslosigkeit gegenüber alternativen Zukünften erzeuge (Ebd.: 382).

27 Slavoj Žižek schätzt dagegen das Potenzial emanzipatorischer sozialer Bewegungen deutlich anders ein. Er begreift den in diesen gepflegten Aktivismus illusorisch oder gewissermaßen als Teil der dominierenden Herrschaftsordnung. So schreibt er: »Folgt man heute einem Aufruf zu handeln, so vollzieht sich diese Handlung bzw. dieser Akt nicht im leeren Raum, sondern *innerhalb* der hegemonialen ideologischen Koordination [...]. Dennoch ist genau diese Form von Aktivität ein perfektes Beispiel für Interpassivität, dafür, daß man bestimmte Dinge nicht tut, um etwas zu erreichen, sondern um zu *verhindern*, daß wirklich etwas geschieht, sich etwas Grundsätzliches verändert« (Žižek 2002: 18f.).

28 Bookchin konstatiert bereits 20 Jahre vor Graeber, es bestehe »die Gefahr, daß das revolutionäre Projekt seine Identität, seine Fähigkeit zur Selbstdefinition und seinen Orientierungssinn verlieren könnte. Wir sind heute nicht nur Zeugen eines Verlustes an revolutionärem Scharfblick, sondern erleben auch eine Unfähigkeit zur Definition dessen, was mit dem Wort »revolutionäre Veränderung« und mit Begriffen wie »Kapitalismus« wirklich gemeint ist« (Bookchin 1990: 123). Anhand der Neuen Linken, die in den frühen 1960er Jahren aufkam, reflektiert er über die wiederkehrende

In diesem Sinne argumentiert bereits Most für die Anarchie, indem er betont, dass die Vorstellung von einer »Volksherrschaft« ein Widerspruch in sich sei (Most 2006Ac: 80). Folgerichtig weist er anschließend darauf hin, dass der Anarchismus die »vollendetste Form des Sozialismus« sei, insofern die »Verbrüderung der Gesamtheit« nicht durch die Unterwerfung Einzelner, sondern nur durch ihren freiwilligen Zusammenschluss realisiert werden könne (Ebd.: 82f.). Auch später vertritt er diese Position, bezeichnet die Volksherrschaft als »Unsinn« in sich, bei welcher der Staat in einer omnipotenten Rolle bleibe und Minderheiten unterdrückt würden, wobei der Sozialismus nicht durch die (bürgerlich-parlamentarische) Demokratie eingeführt werden könne (Most 2006Bu: 163–167). Mit diesem Argumentationsgang gelangt er ferner zur anti-politischen Schlussfolgerung, die »Organisation der menschlichen Gesellschaft« werde »überhaupt nicht mehr politischen Charakters sein, sondern in tausendfältigen Variationen je nach den individuellen und gemeinnützigen Lebenszwecken sich vollziehen. Darin wird die *Anarchie* gegeben sein – nicht ein Chaos, sondern ein harmonisches, zwangloses Walten von Kräften und Bedarfsempfindungen [...]« (Ebd.: 167). In der anarchistisch-kommunistischen Strategie wende man sich demnach gegen hierarchische Parteien und parlamentarische Demokratie (Most 2006Bl: 109ff.).²⁹ Der anti-politische Impuls zieht sich aufgrund seiner persönlichen Erfahrung als roter Faden durch Mosts Schriften. So schiene »[a]bgesehen vom anarchistischen Flügel [...] auf dem ganzen Gebiet der Arbeiterbewegung aller Länder schon seit geraumer Zeit – momentan mehr denn je – eine Art epidemischer Gehirnkrankheit zu grassieren« (Most 2006Bi: 74), weil die *politische Aktion* als »Erlösungsmittel« angesehen werde, die lediglich auf sozialdemokratische Herrschaft abziele und die Herrschaftsstrukturen nicht grundlegend verändern könne (Ebd.: 75). Dabei würden Wahlen die soziale Revolution aufhalten, Parteien seien strukturell konservativ und entradikalisierend, brächten neue Bürokratien hervor und schließlich werde selbst von »Reformen irgendwelcher Art oder gar von Sozialismus [...] also auf keinen Fall mehr die Rede sein. Die Arbeiter, welche sich auf den Schwindel einlassen, werden diversen politischen Scharlatanen als Spielbälle dienen« (Ebd.: 79). Die *Autonomie des Proletariats* können sich jedoch nicht von allein einstellen. Deswegen müssten die Anarchist*innen je »querköpfiger sich die Arbeiter gebärden, [diese] mit desto größerem Eifer [...] vor den unsinnigen Handlungen, welche

Dynamik zwischen der Ausweitung von Autonomie und der Einhegung von sozialen Bewegungen und hält fest, der »Begriff der ›partizipatorischen Demokratie‹ zur Beschreibung der Basiskontrolle über alle und nicht nur politischen Aspekte des Lebens wurde sehr modern. [...] Die Neue Linke und in beträchtlichem Maße auch die parallel zu ihr entstandene Gegenkultur hatten eine starke antiparlamentarische Ausrichtung, die oft an einen totalen Anarchismus grenzte« (Ebd.: 141).

- 29 Damit richtet Most sich gegen den Marxismus, welchen er als quasi-religiöse Doktrin bezeichnet, wobei er ihn als »unwissenschaftlich« und überholt ansieht, die Übertragung naturwissenschaftlichen Denkens auf die Geschichte für unzulässig erklärt, vor allem jedoch die zu seiner Zeit weit verbreitete Verelendungstheorie kritisiert, welche zu Fatalismus und Einhegung einer autonomen Arbeiterbewegung führe respektive diene (Most 2006Bk: 104–107). Die Sozialdemokrat*innen seien »im Vorurteil befangen« (Most 2006Bm: 209–216). Im »Jahrhundert, in dem wir leben, sind denn die Ansichten, wie man sie in den Kreisen des organisierten Proletariats vernimmt, *Dogmen*; sind denn die Parteien und Korporationen des Arbeitsvolks *Kirchen*? Wenn dem so ist, dann freilich müssen wir uns als ›Ketzer‹ fühlen [...]« (Most 2006At: 165).

sie im Sinne haben, [...] warnen. [...] Wir haben das Volk aufzuklären und nicht irre zu leiten: wir haben es zu revolutionieren und nicht in dem Aberglauben an Reformen durch Wählereien zu bestärken« (Ebd.).

Malatesta, dem es ebenfalls um die Autonomie der sozialistischen und Arbeiterbewegung geht, hat – ca. 20 Jahre später – ein anderes Politikverständnis als Most. In seiner Beschäftigung mit dem Syndikalismus, der als Massenbewegung Differenzen zugunsten (der Fiktion) eines einheitlichen Klassenstandpunktes zu verwischen oder gar zu negieren tendiert, hält er fest:

»[Dessen] programmatische Unbeständigkeit spiegelt sich in der Geschichte der Arbeiterorganisationen mit syndikalistischer Tendenz wider: früher oder später kommt eine Situation, in der man vom rein gewerkschaftlichen Terrain zum politischen Kampf im eigentlichen Sinne übergehen muss, und dann tritt die Divergenz und Unvereinbarkeit zwischen Reformisten und Revolutionären, Parlamentariern und Antiparlamentariern, Sozialisten und Anarchisten zutage, die sich unter dem Deckmantel einer vermeintlichen gewerkschaftlichen Neutralität zusammengefunden hatten. Und dann beginnen die inneren Kämpfe und Spaltungen« (Malatesta 2014d: 143f.).

Mit dieser Annahme empfiehlt er, Anarchist*innen sollten die Arbeiter*innen-organisationen nutzen, unterstützen und beeinflussen, sich jedoch *nicht* mit ihnen identifizieren – zweifellos, um die eigene Autonomie zu wahren und diese zu verallgemeinern (Ebd.). Dies verweist auf das Gründungsmotto der Ersten Internationale »Die Befreiung der Arbeiterklasse muss das Werk der Arbeiterklasse selbst sein«. Malatesta geht davon aus, dass die Bewusstwerdung der Proletarier*innen über ihre gesellschaftliche Situation sie ohne Parteien zum Zusammenschluss bringe (Malatesta 2014c: 126). Dem widerspricht für ihn keineswegs, dass die Proletarier*innen anzuleiten und in einem durchaus *politischen* Sinne zu agitieren und zu organisieren wären, was er ganz offen formuliert (Malatesta 2014d: 147). So sieht es auch Most und schreibt, die Anarchist*innen begnügen sich nicht damit »im althergebrachten Gewerkschaftsfahrwasser zu schwimmen, sondern bemühen [...] [sich], die Gewerkschaftler in klassenbewußte Rebellen wider die Kapitalmacht zu verwandeln« (Most 2006Bh: 70). Daraufhin empfiehlt er, wenn Wort und Schrift nicht weiterreichen, die »Propaganda durch die Tat« entgegen der »im günstigen Falle naive[n] Kindschopfpolitiker«, welche falsche Hoffnungen erzeugen (Ebd.: 71). Most und Malatesta treten also jeweils für die Autonomie der sozialen Bewegungen ein. Ihre paradigmatisch formulierten Politikverständnisse weichen voneinander ab, weil sich Malatesta vorrangig als strategischer Organisator und Most sich als primär in der Rolle eines sarkastischen Agitators verstehen.

Der Text *Die Organisation* von 1897 ist motiviert von der Klärung der Organisationsfrage des gespaltenen anarchistischen Lagers. Malatesta zufolge sei es fatal, dass der antiautoritäre Reflex sich gegen die Gesellschaft insgesamt richte. Es sei ein »fundamentaler Irrtum« der Anti-Organisationisten, dass sie Organisation und Autorität gleichsetzten (Malatesta 2014a: 51f.). Ganz im Gegenteil bedeute Anarchie »organisierte Gesellschaft ohne Autorität, wenn man unter Autorität die Macht(befugnis) versteht, anderen seinen Willen aufzuzwingen, und nicht schon die unvermeidliche und nützliche Tatsache, dass

es demjenigen, der eine Sache besser versteht und machen kann, einfacher gelingt, andere von seiner Meinung zu überzeugen, und dass er in dieser bestimmten Sache denjenigen den Weg zeigt, die weniger fähig sind als er« (Ebd.: 53). Die Ablehnung jeglicher Organisation verdamme die anarchistische Bewegung zur Machtlosigkeit, wäre ineffizient und führe zur Untätigkeit (Ebd.: 55). Unter »anarchistischer Partei« versteht er »das Ensemble von denjenigen, die daran mitwirken wollen, die Anarchie zu verwirklichen, und die daher ein festes, zu erreichendes Ziel brauchen und einen beschreibbaren Weg« (Ebd.: 57), mit welchem die Autorität gerade überwunden werden könne, weil so der kollektive Kampf möglich werde (Ebd.: 59). Dies bedeute, gemeinsame Zwecke zu verfolgen und gemeinsame Verpflichtungen einzugehen. Die Bewegung werde durch formelle Organisationen auch keine stärkere Repression erfahren, sondern im Gegenteil anfälliger dafür sein, wenn sie vereinzelt wäre (Ebd.: 60). Weiterhin wendet sich Malatesta gegen die Fetischisierung und Bürokratisierung von Organisationen, denn es sei »natürlich, dass die Organisation die Formen annimmt, die die Umstände nahe- und auferlegen. Das Wichtigste ist nicht so sehr die formale Organisation als der Geist der Organisation« (Ebd.: 61). Dennoch lehnt er eine einheitliche Organisation für alle ab (Malatesta 2014i), ermutigt aber zugleich zum verbindlichen Zusammenschluss von Gruppen, zwischen denen Beziehungen bestehen (Malatesta 2014a: 62), wobei er das Ziel in einer »vereinigten proletarischen Front« sieht (Malatesta 2014b: 123). Damit positioniert er sich gegen autoritäre kommunistische Organisationen, welche jede Autonomie ersticken, Disziplin erzwingen, passiven Gehorsam nähren und damit verkörpern, was sie insgesamt anstreben. Daneben würden sich die Syndikalist*innen der Frage nach dem Umgang mit dem Staat, dessen Gewalt und der Unausweichlichkeit der Konfrontation mit ihm entziehen (Ebd.: 140ff.). Trotz der Gefahr der Anpassung, Abweichung und der Korruption gälte es, in die Arbeiter*innenorganisationen einzutreten, um in Kontakt mit den Massen zu sein und gleichfalls eigenständige anarchistische Gruppen aufrechtzuerhalten (Malatesta 2014d: 147ff.).

In einem anderen historischen Kontext plädiert auch Bookchin für die Partizipation an sozialen Bewegungen, während er sich im selben Zuge für deren Autonomie einsetzt. Seiner Ansicht nach bedeutete der von Rudi Dutschke ausgerufene »lange Marsch durch die Institutionen« daher »letzten Endes kaum mehr als sich den existierenden Institutionen anzupassen, ohne sich die Mühe zu machen, neue zu entwickeln, und führte zum Verlust Tausender an eben diese Institutionen« (Bookchin 1990: 156). In diesem Zusammenhang ist ihm klar, dass eine neue dezentrale, autonome, basisdemokratische und kommunale *Politik* entwickelt werden müsse (Ebd.: 190).

Die anarchistische Grundannahme der Parallelität gesellschaftlicher Verhältnisse und das Plädoyer für die Autonomie sozialer Bewegungen, welches sowohl in Organisationsdebatten als auch im Verständnis von Politik zum Ausdruck kommt, beinhalten bereits die Vision, an der sich kommunistische Anarchist*innen ausrichten: Die »anarchistische Vision von dezentralisierten Gemeinschaften, die in freien Konföderationen und Zusammenhängen zur Koordination der regionalen Gemeinschaften vereint sind, stellt die traditionellen Ideale einer partizipatorischen Demokratie in einen modernen radikalen Kontext« (Bookchin 1990: 180f.). Mit Bezugnahme auf die griechische *polis* meint Bookchin, wenn »wir nicht versuchen wollen [...] den Mythos von der Erhebung des Proletariats wiederzubeleben [...], dann werden wir gezwungen sein, Gegen-*Institutionen*

zu schaffen, die der Macht des Nationalstaates Widerstand entgegensetzen« (Ebd.: 183). Auch für Milstein stellen netzwerkartige, horizontale Strukturen eine Gegenmacht dar, was die aktive Teilnahme zahlreicher Menschen verlange, die damit auch alternative Lebensformen hervorbrächten (Milstein 2013: 53). Daher kommt Alternativkulturen und Milieus einer »radikalen Szene« Bedeutung zu, weil in ihnen, trotz ihrer Widersprüche und Unzulänglichkeiten, Entfremdung minimiert und Aktivist*innen handlungsfähig werden könnten (Graeber 2009c: 240). Nicht auf Szene-Kreise, sondern auf eine selbstorganisierte Öffentlichkeit bezogen, spricht Bookchin analog von einem

»reempowerment in its fullest personal and public sense, not as a psychic experience in a specious and reductionist form of psychological »energetics« that is fixated on one's own »vibes« and »space«. [...] But public space, like inner space, become mere empty space when it is not structured, articulated, and given body. It must provided with institutional form, no less so than our highly integrated personal bodies, which cannot exist without structure.« (Bookchin 1982: 336).

Für Graeber geht die Vision bzw. »Ideologie« des »Neuen Anarchismus« und damit auch seine Organisationstheorie aus den Praktiken und Prinzipien hervor, welche in den sozialen Bewegungen gelebt werden. Seine »new forms of organization [...] are ways of articulating a diversity of perspectives, are its ideology« (Graeber 2007d: 323), wobei es insurrektionalistische Momente brauche, um die Vorstellungskraft zu befreien und Unterdrückte zu Wort kommen zu lassen. Dahingehend bezögen sich revolutionäre Vorstellungen, Organisationen und Praktiken heute weltweit maßgeblich auf den Anarchismus (Ebd.: 322). Entgegen der verbreiteten negativen Selbstwahrnehmung und dem Nihilismus, schreibt Graeber herausfordernd: »The biggest problem facing direct action movements is that we don't know how to handle victory« (Graeber 2012a: 11). Damit verschiebt er den Fokus mit der Absicht, eine selbstbestimmte, sozial-revolutionäre Orientierung zu gewinnen, die heute möglich sei, auch wenn ultimative Ziele nicht erreicht werden würden (Ebd.: 19). Abgeleitet aus seiner Untersuchung der Praktiken und Sprache von Akteur*innen in sozialen Bewegungen benennt Graeber keine konkreten Zielvorstellungen für eine soziale Revolution. Die angestrebte Gesellschaftsform wird bspw. *nicht* als libertärer Sozialismus benannt und er sieht die Zerstörung des Kapitalismus nicht als primäres, ausgesprochenes Ziel sozialer Bewegungen an, wobei dies gleichwohl oftmals Hintergrund und Motivation für ihr Engagement sei (Ebd.: 26). In jedem Fall gälte es, eine andere *soziale Freiheit* zu entfalten und den bürgerlichen Individualismus zu überwinden (Graeber 2009f: 531). Damit entstünde auch ein anderes Verhältnis der Menschen zueinander, welches weniger zynisch, sondern im eigentlichen Sinne sozial sei, ohne altruistisch zu sein (Graeber 2012d: 69ff.).

Auch Milstein sieht die Verwirklichung einer *anderen Freiheit* als wesentliches Element bzw. als eine Chiffre für anarchistische Bestrebungen an (Milstein 2013: 9ff.). Im Unterschied zu Graeber sieht sie jedoch im Anarchismus eine eindeutige Vision verkörpert. Die Orientierung dazu biete ein »ethischer Kompass«, der hilfreicher wäre als etwa die Skizze einer erstrebenswerten zukünftigen Gesellschaftsform, denn es gehe um die praktische Umsetzung der eigenen Ethik, welche daher nicht der Pragmatik gegenüberzustellen wäre (Ebd.: 57f.). Dies diene zur Herstellung einer gemeinsamen eman-

zipatorischen Vision gegen Staat und Eigentum, für Selbstorganisation und gegenseitige Hilfe (Ebd.: 12), mit welcher andere Beziehungen und Erfahrungen möglich werden (Ebd.: 47f.). Diese Vision gründe sich auf den utopischen Gehalt, der die Besonderheit des Anarchismus ausmache (Ebd.: 79ff.), wobei präfigurative Politik und Selbstorganisation die Schlüsselbegriffe seien, um sie zu verwirklichen (Ebd.: 82–90). Zweifelsohne hat eine emphatische Aufladung des Ethischen wiederum anti-politische Implikationen. Diese beinhalten für Milstein die öffentliche Diskussion von Widersprüchen, eine selbstkritische Haltung und die Erläuterung ethischer Werte wie »Freiheit und Befreiung«, »Gleichheit der Ungleichen«, »Von allen für alle«, »Gegenseitige Hilfe«, »Ökologie«, »Freiwillige Assoziation und Verantwortlichkeit«, »Freude und Spontaneität« und »Vielfalt und Einheit« (Ebd.: 59–77).

3.3.3 Selbstorganisation der libertär-sozialistischen Gesellschaftsform

Mit der sozialen Revolution wird eine umfassende Veränderung der Eigentumsverhältnisse angestrebt. Wie schon erwähnt betont Kropotkin, dass die *Enteignung und Vergesellschaftung von Produktionsmitteln* zugleich eine wesentliche Aufgabe als auch die Voraussetzung für die soziale Revolutionierung der Gesellschaft insgesamt sei. Dabei soll die Verteilung von Gütern durch die Bevölkerung (über dezentrale, föderative Rätestrukturen) selbst erfolgen (Kropotkin 1973: 87–92, 107–119). Dies führt, wie Most festhält, auch zur Selbstverwaltung aller gesellschaftlichen Institutionen wie Schulen, Kultureinrichtungen, Bibliotheken und Verkehrsmittel, wodurch auch eine Veränderung der Menschen geschähe (Most 2006Bd: 40). Milstein bringt die Kernaussage dahingehend auf den Punkt. Der Kapitalismus sei als Ganzes

»das Problem, weil er immer auf Ganzheit ausgerichtet ist. Daher wenden sich Anarchist_innen gegen die Gesamtheit kapitalistischer Werte und Strukturen als Hegemonie bzw. gegen alle Komponenten, die den Kapitalismus als System ausmachen: Konzerne, Banken, Privateigentum, Profitdenken, Chefs, Lohnarbeit, Entfremdung, Kommodifizierung usw. [...] Wenn Menschen sich selbst organisieren, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen, wird Überfluss *angewandt*, nicht *getauscht*; die Produkte werden kollektiviert und allen zur Verfügung gestellt« (Milstein 2013: 38f.).

Kropotkin argumentiert gegen Zwischenlösungen und dafür, die Vergesellschaftung möglichst weit voranzutreiben, gerade um die Reaktion zu verhindern (Kropotkin 1973: 114f.). So müsse die Enteignung

»alles einbegreifen, was irgendwem [...] ermöglicht, sich den Arbeitsertrag anderer anzueignen. Die Formel ist einfach und verständlich. Wir wollen nicht jedem seinen Paletot [= Anzug] vom Leibe reißen; aber wir wollen den Arbeitern alles zurückgeben, was in irgendeiner Weise sie auszubeuten ermöglicht, und wir werden unser Äußerstes tun, damit niemandem etwas fehlt, sodaß es keinen einzigen Menschen mehr gibt, der gezwungen ist, seiner Hände Arbeit zu verkaufen, damit er und seine Kinder existieren können.« (Ebd.: 114, Anmerk.: J.E.).

In für die Arbeiter*innen anschaulichen Worten verbildlicht Most die praktische Umsetzung eigentlich anspruchsvoller und komplexer Vorgänge:

»Erst dreht man der schmarotzenden, schlampampenden und raubritternden Lumpenbagage sozusagen Dampf und Elektrizität vor der Nase ab; heran schlägt man sie mit ihren eigenen Knüppeln aufs Ohr. Schließlich nimmt man einfach die Arbeit wieder auf, aber nicht zum Besten der Zwingherren von ehemals, sondern zum Nutz und Frommen aller – nicht gegen Lohn, sondern ums Recht auf freien Genuß. Alles weitere – im allgemeinen wie im besonderen – bringen Tag für Tag der Bedarf, die Erfahrung, der Wetteifer usw. mehr und mehr ganz von selbst zum Vorschein. Das ist die ganze Bibliothek der sozialen Revolution in einer Nußschale« (Most 2006Bn: 123).

Malatesta konzentriert sich eher auf die Frage nach der Vergesellschaftung, wobei er ebenso wenig wie andere anarchistische Kommunist*innen Pläne schmiedet, wie diese genau aussehen soll. Denn diese Frage könne sinnvollerweise erst während der Durchführung der Enteignung gestellt werden (Malatesta 2014c: 126). Zugleich vertritt Malatesta einen pragmatischen und »gradualistischen« Ansatz. So sei der »universelle Kommunismus, das heißt eine einzige Gemeinschaft aller Menschen, [...] eine Zielsetzung, ein Ideal, dem es sich anzunähern gilt, das jedoch jetzt sicherlich keine konkrete Form ökonomischer Organisation sein kann. Das gilt natürlich nur für unsere Zeit und wahrscheinlich noch für einige Zeit nach uns: an diese ferne Zeit werden die Nachkommen denken« (Malatesta 2014j: 221). Es gilt damit von den heute vorhandenen Gemeinwesen und ihren ökonomischen und politischen Austauschbeziehungen auszugehen, um grundlegende Veränderungen umzusetzen. Dies bezieht sich auch auf die Überwindung internationaler Ungleichheits- oder Ausbeutungsverhältnisse (Kropotkin 1973: 162). Über die ökonomische und politische Herrschaft hinaus soll auch der Blick auf die Emanzipation der Frauen als wesentlicher Bestandteil der sozialen Revolution gerichtet werden. Dazu kritisiert Kropotkin allerdings nicht ihre gesellschaftlich zugeschriebene Rolle, sondern umreißt vorrangig technische und organisatorische Vorschläge, welche die Maschinisierung von Hausarbeit und die Kollektivierung von Reproduktionsarbeiten betreffen (Ebd.: 195ff.). Weit wichtiger als die genaue Umsetzung scheint den anarchistischen Kommunist*innen die *Perspektive* bzw. die oben erwähnte *Orientierung* zu sein. Mit der sozialen Revolution will Kropotkin den Mangel abschaffen und tritt für das gute Leben für alle ein, wobei er die Möglichkeiten zur Entfaltung von Individualität als ein Kennzeichen für ihr Fortschreiten ansieht (Ebd.: 170).

Ein wichtiger Punkt für die Argumentation hinsichtlich der sozialen Revolution besteht in der Wahrnehmung und/oder Behauptung ihrer *Unvermeidlichkeit* (Most 2006Ac: 86). Gleichwohl wird die soziale Revolution von Most ferner als humane und logische Folgerung aus dem heutigen gesellschaftlichen Zustand beschrieben und hätte nichts mit einem Drang nach Blutvergießen zu tun (Most 2006Bf: 56–60).³⁰ Auch Graeber sieht gu-

30 Dabei lässt sich fragen, warum er dann so vehement an der Notwendigkeit eines gewaltsamen Umsturzes gegenüber den von ihm so genannten »Edelanarchisten« festhält (Most 2006Bp: 131–134). Gemutmaßt werden kann, dass der Wunsch der Vater des Gedankens ist, wenn Most glaubt, die Kapitalkonzentration in Großkonzernen (»Trustismus«) und somit die Zuspitzung des Klassenantagonismus sei ein Hebel der sozialen Revolution (Most 2006Bo: 127–130), die durch

te Gründe für die Annahme eines zukünftigen Zusammenbruchs des Kapitalismus aufgrund der unhaltbaren Ausdehnung ökonomisch widersinniger Apparate wie Militär, Polizei, Gefängnisssystem, Geheimdiensten, Sicherheitsfirmen und Propagandaproduzenten (Graeber 2011: 381). Daher sei es vernünftig, sich mit Alternativen zum Kapitalismus zu beschäftigen, zumal die Löhne seit Langem stagnierten und er keinen relativen Wohlstand für alle gewährleisten könne (Ebd.: 374f.). Ebenfalls stärker als aus sekundären Interpretationen scheint Malatesta seine Erkenntnisse in Beobachtung und direkter Auseinandersetzung mit Akteur*innen sozialer Bewegungen zu beziehen. Innerhalb der Arbeiterassoziation reife

»der Gedanke der sozialen Revolution heran, und alle, die aus materiellen oder ideellen Gründen an der Aufrechterhaltung oder der Veränderung der gegenwärtigen Gesellschaft interessiert sind, machen sich ans Werk; die einen, um dem Impuls der Bewegung durch mehr oder weniger illusorische Konzessionen und alle möglichen Täuschungen oder Gewalttätigkeiten Einhalt zu gebieten, die anderen, um die Bewegung bis zur letzten Konsequenz voranzutreiben und sie zum Werkzeug der Verwirklichung der eigenen Ideale zu machen. Jetzt geschieht im kollektiven Leben der Gesellschaft nichts mehr ohne Beteiligung oder zumindest Zustimmung der organisierten Massen« (Malatesta 2014d: 139).

Daraus folgert er, Anarchist*innen sollten den Arbeiter*innenorganisationen beitreten, direkte Aktionen in sie einbringen, sie jedoch nicht anführen (Malatesta 2014d: 140). Die sozial-revolutionäre Perspektive wird durch die Abgrenzung zur politischen Revolution, zur politischen Reform und zur sozialen Evolution herausgearbeitet (→ 5). In Hinblick auf die politische Revolution wettet Most, weit »schärfer müssen jene Romantiker aufs Korn genommen werden, nach denen sich die Revolution des Proletariats abzuspielen hat wie die Erhebung der Bourgeoisie. Diesen Leuten schweben noch immer, wenn sie an Revolution denken, nichts weiter vor als Barrikaden, Straßenschlachten, Wohlfahrtsausschüsse, Revolutionstribunale und Errichtung neuer Institutionen durch Diktate – alles nach der alten Schablone« (Most 2006Bd: 35). Demnach gälte es in der Revolution, mit der Staatlichkeit zu brechen (Most 2006Ac: 92) und Reformen abzulehnen (Most 2006Ae: 159). Ganz ähnlich sieht das auch Malatesta:

»[W]ährend die Anarchisten wissen und sagen was sie wollen, nämlich die Zerstörung des Staates und die freie Organisation der Gesellschaft auf der Grundlage ökonomischer Gleichheit, befinden sich die Reformisten im Widerspruch zu sich selbst, da sie sich als Sozialisten bezeichnen, während sie in Taten darauf abzielen, das kapitalistische System zu humanisieren und es dadurch zu verewigen und somit den Sozialismus negieren, der vor allem Aufhebung der Teilung der Menschen in Proletariat und Besitzende bedeutet« (Malatesta 2014c: 127).

die Entstehung einer neuen Mittelklasse keineswegs gehemmt, im Gegenteil eher befördert und zur »Kampfeseile« angestachelt werde (Most 2006Bq: 135ff.). Mit beiden Einschätzungen liegt er falsch und klammert sich offensichtlich an herkömmliche Modelle, die zu diesem Zeitpunkt als überholt gelten müssen. Auch wenn sie in diesem Fall nicht greift, ist seine (vulgär-marxistische) Ableitung der Notwendigkeit der sozialen Revolution aus Produktionsweise und Sozialstruktur interessant.

Er will keine »besser genährten Sklaven«, sondern eine herrschaftsfreie Gesellschaft, wobei die Proletarier*innen mit Reformen in ihrer Position gehalten werden, wenn sie nicht gegen den grundlegenden Antagonismus ankämpfen. Dennoch seien Forderungen nach höheren Löhnen und besseren Arbeitsbedingungen richtig, die eigenmächtig durchgesetzt statt gewährt werden müssten (Ebd.: 128). Reformen seien dann erstrebenswert, wenn sie nicht mit den Herrschenden abgeschlossen und ihre Regierung dadurch bestätigt wird, sondern wenn sie durch den Druck sozialer Kämpfe eingeführt werden müssen (Ebd.: 129). Anarchist*innen hätten dabei »Vertrauen in den schöpferischen Geist der Massen« (Ebd.: 130ff.). Ohnehin sei eine Diktatur des Proletariats ein Widerspruch in sich (Ebd.: 135).

Weil sowohl *politische* Revolutionen als auch Reformen abgelehnt werden, ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen Bestrebungen zur Umwälzung der Gesellschaftsstruktur und unmittelbaren konkreten Veränderungen. Dieses bildet sich auch in den Arbeiter*innenorganisationen ab, welche zunächst v.a. Interessenorganisationen darstellen, damit aber einen eingeschränkten Horizont haben (Malatesta 2014d: 143f.). Damit gelangt Malatesta zur Einsicht darin, dass revolutionäre Methoden keine Selbstzwecke werden, sondern zu spürbaren, schrittweisen Verbesserungen der Lebenssituationen von Menschen dienen sollen (Ebd.: 144). Ebenso konstruktiv ist sein Vorgehen, wenn er an die eigenen Genoss*innen gerichtet fragt: *Zerstörung – und was kommt dann?* Demnach gälte es im Zuge der sozialen Revolution an die Neuorganisation der Gesellschaft zu denken bzw. bestünde soziale Revolution gerade in dieser. Damit strebt er die *Ersetzung* aller gesellschaftlichen Institutionen und Funktionen an (Malatesta 2014h: 196ff.). Während die Arbeiter »das Alte zerstören, [...] [wird durch] die Neuorganisation [...] eine menschlichere, gerechtere, für alle zukünftigen Fortschritte offenere Gesellschaft entstehen; oder aber die ›Führer‹ werden daran denken, und dann werden wir eine neue Regierung haben, die das tun wird, was alle Regierungen stets getan haben [...]« (Ebd.: 199).

Ebenso meint Milstein meint, dass der Anarchismus als »revolutionäre politische Philosophie« zur Verwirklichung von individueller und kollektiver Freiheit in der Praxis oft dazu führe, »sich für ›Verbesserungen‹ oder ›Reformen‹ einzusetzen – aber immer nur für solche, die revolutionäre Forderungen implizieren. Es ist nicht einfach, eine ›revolutionäre Politik von Reformen‹ zu betreiben. Es ist nicht einfach, das richtige Gleichgewicht zu finden, vor allem dann nicht, wenn das Ziel weit entfernt scheint« (Milstein 2013: 36). Dieser »revolutionäre Reformismus« wird von Milstein *politisch* verstanden, mit Selbstorganisation und anarchistischen Grundannahmen verbunden (Ebd.: 41).

Auch Bookchin vertritt diese Art von *revolutionärem Reformismus*, wobei er anhand der ökologischen Frage betont, punktuelle Reformen könnten radikale und autonome soziale Bewegungen nicht ersetzen (Bookchin 1990: 158). Über die Zeit habe das Revolutionsverständnis, wie es im klassischen Anarchismus vertreten war, Veränderungen erfahren. Revolutionäre Ansätze seien Bookchins Ansicht nach in der Zeit der Neuen Linken v.a. durch die Beschäftigung mit ökologischen und feministischen Themen erneuert worden, was direkt-demokratische Gemeinschaften beinhalte (Bookchin 1990: 150–156). Mit seinem Konzept des basisdemokratischen *libertären Kommunalismus* löste Bookchin das (anti-)politische Spannungsfeld zur Seite von Politik auf. Dies zeigt sich ebenso in seiner Ablehnung des von ihm so bezeichneten »Lifestyle Anarchism«, welchem er auf

verkürzte Weise dem »Social Anarchism« gegenüberstellt (Bookchin 1995). Demnach besäßen

»Reformismus und Parlamentarismus [...] wenigstens noch eine konkrete Faßbarkeit, die ernsthafte Fragen der politischen Theorie und das Gefühl der gesellschaftlichen Orientierung aufwirft. Die jüngste Strömung innerhalb der Umweltbewegung ist hingegen völlig geisterhaft und unfäßbar wie Luft. Grob gesagt besteht sie aus Versuchen, die Ökologie in eine Religion zu verwandeln [...]. In diesem theistischen Umfeld neigen politische Aktivität und soziales Engagement dazu, sich vom Aktivismus in eine Wartehaltung und von gesellschaftlicher Organisationsarbeit, in privatistische Selbst-erfahrungsgruppen zurückzuziehen« (Bookchin 1990: 160f.).

Das Verständnis von sozialer Revolution ist weiterhin Veränderungen unterworfen. Außerdem wurde es innerhalb der anarchistischen Szene seit etwa Anfang der 1990er Jahre zunehmend von Aufstandsbestrebungen verdrängt – zumindest in jenen Strömungen, die stärker die Konfrontation mit der Herrschaftsordnung insgesamt suchten, im Unterschied zum Fokus dezidiert gewaltfreier oder anarch@-syndikalistischer Gruppierungen. Ob die Erosion jeglicher Meta-Narrative wirklich so grundlegend wirkte wie post-moderne Theoretiker*innen annahmen, bleibt eine offene Frage. Auch in Graebers Denken spiegelt sich dieser Aspekt wider, wenn er etwa meint, in der Geschichte könne es keine klaren Brüche mehr geben (Graeber 2012a: 29). Daher könnten politische Kämpfe zu keinen klaren Ergebnissen mehr führen oder lediglich Teilziele erreichen. Von den Situationist*innen beeinflusst, befürwortet er Momente des Aufstands und Aufbrechens der aufgezwungenen und eingeschränkten Imagination und Hoffnungslosigkeit (Graeber 2012c: 57). In aufständischen Momenten könnten Kräfte der spontanen Selbstorganisation freigelegt werden: »What revolutionaries do is to break existing frames to create new horizons of possibility, an act that then allows a radical restructuring of the social imagination. This is perhaps the one form of action that cannot, by definition, be institutionalized« (Graeber 2012c.: 61).

3.3.4 Gesellschaft als anti-politischer Bezugspunkt für anarch@-kommunistische Gruppen

Nach dieser Darstellung des anarchistischen Kommunismus werden Aspekte seiner anti-politischen Ausrichtung deutlich. Eine eindeutige *Ablehnung von Politik* wird von Most vorgetragen, der seine Verachtung für sie unmittelbar aus eigener Erfahrung bezieht. Bei Bookchin und Milstein zeigt sich dagegen eine *positive Bezugnahme zum Politikbegriff*, wobei sie sich selbstverständlich von Parteipolitik abgrenzen und auf autonome Selbstorganisation setzen. Bookchins Konzept des libertären Kommunalismus stellt einen Vorschlag zu einer politischen Organisation der Gesellschaft mit anarchistischem Anspruch dar. Graeber reflektiert im Wesentlichen das Politikverständnis der radikalen Strömungen einer diffusen Bewegungslinken. Sein eigener Beitrag ist die symbolisch-imaginäre Dimension des Politischen zu betonen (→ 2.4.1). Kropotkin und Malatesta äußern sich dagegen zurückhaltender, was nicht zuletzt ein Beleg für die grundlegende Diskreditierung des Politikbegriffs in den anarchistischen Kreisen ihrer Zeit ist.

Insbesondere Malatesta kann allerdings attestiert werden, dass er in seinem Handeln die Rolle eines prototypischen (Anti-)Politikers einnimmt, der in den Widersprüchen des politischen Feldes agiert und gegen den Dogmatismus und Romantizismus seiner Genoss*innen zur Pragmatik agitiert.

Kropotkin strebt die Erkämpfung einer *libertär-sozialistischen Gesellschaftsform* an, die es auch politisch zu organisieren gilt. Für den anarchistischen Kommunismus kann konstatiert werden, dass in ihm *die Gesellschaft als anti-politischer Referenzpunkt* konstruiert wird, welcher als Gegenpol zur (tendenziell verstaatlichten) Politik dient. Sie ist graduell und holzschnittartig von der Bezeichnung des *Sozialen* zu unterscheiden, die eher dem Mutualismus zuzuordnen ist, wobei die Übergänge fließend sind. In ihrer Gegenüberstellung von Staat und Kapitalismus mit Anarchie und Kommunismus sind sich die klassischen anarch@-kommunistischen Autoren völlig einig. Mit anderen Worten sollen das ökonomische Herrschaftsverhältnis durch *autonome und dezentrale Selbstverwaltung* und das politische Herrschaftsverhältnis durch *freiwillige und föderative Selbstorganisation* ersetzt werden. Ob diese als herrschaftsfreie *Politik* bezeichnet wird oder nicht, ist dabei insofern sekundär, als dass der Inhalt derselbe bleibt. Gleichwohl scheinen viele Anarchist*innen Wert auf diese Unterscheidung zu legen, um die Differenz zu sozialistischen Herrschaftsordnungen zu markieren und die Kritik an autoritären, hierarchischen, zentralistischen Beziehungen und Institutionen aufrechtzuerhalten.

Über den Individualanarchismus hinaus stellt der anarchistische Insurrektionalismus den prägnantesten Ausdruck für die Abkehr vom politischen Feld dar, da er als Negativfolie des *konstruktiven* und *konkret-utopischen* kommunistischen Anarchismus verstanden werden kann. Hinter den damit verknüpften strategischen, taktischen und ethischen Fragen, kommen wiederum unterschiedliche Verständnisse von *Politik* bzw. verschiedene Konsequenzen aus diesem zum Vorschein. Wenn jegliche konstruktive Konzeptionen für eine libertär-sozialistischen Gesellschaftstransformation und damit einhergehende programmatische und strategische Überlegungen abgelehnt werden, weil darin *politische Partizipation und Bestrebungen zur Wiedereinrichtung einer neuen Herrschaftsordnung* gesehen werden, stehen Gruppierungen, die sich sozial-revolutionär orientieren, vor einer schmalen Gratwanderung zwischen dem Rückzug auf das Apolitische oder die Übersteigerung der reinen Negation, welche zu Dogmatismus und hermetischer Abschottung tendiert.³¹

Um die Kontinuität anarch@-kommunistischer Narrative und Perspektiven aufzuzeigen, können bspw. die populärwissenschaftlichen Werke von Rutger Bregman *Utopien für Realisten* (Bregman 2017) und *Im Grunde gut. Eine neue Geschichte der Menschheit* (Bregman 2020) betrachtet werden. Das erste Buch ist eine ungenannte Adaption von Kropotkins *Die Eroberung des Brotes* (1882) und letzteres von dessen *Gegenseitige Hilfe* (1902).

31 Diese Gratwanderung versucht Giuseppe Ciancabilla zu meistern, der im Unterschied zu den meisten anderen Individualanarchist*innen und Insurrektionalist*innen den *politischen Kampf* nicht ablehnt, sondern ihn in seiner einzig möglichen Form als konsequenten revolutionären Kampf thematisiert. Damit wendet er sich gegen das Prinzip von Autorität in jeder Gestalt unter Bedingungen der autoritären Gesellschaft. Unter *Politik* versteht er den Kampf gegen Regierung und Staat (Ciancabilla 1899).

Auch Bregman widmet sich den Themen einer als »realistisch« verstandenen Konstruktion einer alternativen Gesellschaftsform und einer positiven politischen Anthropologie bzw. der Zurückweisung des Hobbes'schen Menschenbildes. Im Unterschied zu Kropotkin glaubt er jedoch an die Überzeugungskraft »guter Ideen« statt an die Macht autonomer sozialer Bewegungen. Statt die Klassengesellschaft und Eigentumsverhältnisse im anarch@-kommunistischen Sinne überwinden zu wollen, tritt er für eine wohlgemeinte links-liberale Transformation ein (vgl. Eibisch 2020d, Eibisch 2020e).

3.4 Anarchistischer Syndikalismus

»Der Syndikalismus entstand in Frankreich als Revolte gegen den politischen Sozialismus, und um ihn zu verstehen, müssen wir in einem kurzen Überblick den Standort aufzeigen, den die sozialistischen Parteien in den verschiedenen Ländern erreicht hatten« (Russell 1971: 57), schrieb Bertrand Russell, ein prominenter Fürsprecher der autonomen Gewerkschaftsbewegung im Jahr 1918. Nach einer geschichtlichen Darstellung formuliert er ein Plädoyer für die Anerkennung der Bedeutung des Anarch@-Syndikalismus, insbesondere aufgrund seines Strebens nach einer grundlegenden Reorganisation der Gesellschaft (Ebd.: 75).³² Auf ähnliche Weise stellte der mit dem Anarchismus sympathisierende, öffentlich wirkenden Intellektuelle Noam Chomsky die Bedeutung des anarchistischen Syndikalismus heraus und verweist dafür auf das Modell der israelischen Kibbuzim (Chomsky 1976/2005: 134). Fasziniert zeigt sich Chomsky v.a. von der großangelegten spanischen Revolution, mit der erfolgreiche selbstverwaltete Strukturen geschaffen worden seien (Ebd.: 135). Ebenso plädiert Daniel Guérin in einem einflussreichen Werk für den Anarch@-Syndikalismus als praktische und konstruktive Umsetzung anarchistischer Vorstellungen (Guérin 1969: 41). Guérin verdeutlicht, dass bereits Bakunin für die seinerzeit noch konturlosen Proto-Gewerkschaftsorganisationen eintrat, die im Zusammenhang mit dem Konzept dezentraler autonomer Kommunen gedacht wurden (Ebd.: 57–62). Doch da die raschen gesellschaftlichen Entwicklungen die vormals einflussreichen Anarchist*innen überrollten, gewann die Sozialdemokratie die Hoheit in der sozialistischen Bewegung und richtete diese immer stärker parlamentarisch und parteipolitisch aus. Demnach gerieten die Anarchist*innen in

»den Jahren 1890 [...] in eine Sackgasse [...]. Sie waren von der Welt des Arbeiters isoliert, in der Sozialdemokraten das Monopol ausübten. Sie hockten in kleinen Kapellen herum und verbarrikadierten sich in Elfenbeintürmen, um dort eine irrealer Ideologie zu reproduzieren; oder sie widmeten sich (und applaudierten) individuellen Attentaten und ließen sich in das Getriebe von Repression und Repressalien verwickeln.

32 Die konfrontativen Aufforderungen zum praktischen Klassenkampf im anarchistischen Syndikalismus, sein Hervorgehen aus der Enttäuschung über alle vorherigen *politischen Regime* sowie die Zurückweisung der Politisierung der sozialistischen Bewegung, weisen einige theoretische und viele rhetorische Elemente zur Antipolitik »populistischer« anti-elitärer Protestbewegungen auf, die de Saint-Victor (2015) skandalisiert und von der er sich klar abgrenzt. Denn »wenn das Volk weiß, dass es von einem politischen Machtwechsel nichts mehr zu erwarten hat, dann bleibt ihm nur, gegen alle Politiker ohne Unterschied zu protestieren« (Ebd.: 27) (→ 2.3.2).

[...] Um die Arbeitermassen aus dem Einfluß der Sozialisten zu lösen, die sie doch nur übers Ohr hauten, mußten die Anarchisten in die Syndikate eindringen. [...] Die Arbeitersyndikate sollten wieder an die ›libertär-kommunistische‹ Gesellschaft angeschlossen werden, die das letzte Ziel der Anarchisten blieb« (Ebd.: 77f.).

Schließlich sieht Guérin in den in der russischen Revolution von 1905 entwickelten revolutionären Räten die organisatorischen Grundpfeiler einer »libertären Revolution«, eben weil sie Produktionsorte als Ausgangsbasen nahmen (Ebd.: 83ff.) und betrachtet die »apolitische« Revolution in Spanien ab 1936 als markantestes Beispiel für eine radikale Gesellschaftstransformation nach anarch@-syndikalistischen Vorstellungen, die auf eine starke Tradition aufbauen konnte (Ebd.: 118–128). *Selbstverwaltung* bleibt für Guérin das libertär-sozialistische Stichwort, mit welchem die Relevanz des anarchistischen Syndikalismus reaktiviert werden könne (Ebd.: 145–155).

Diese wird auch im derzeit aktuellsten deutschsprachigen Buch zum Anarch@-Syndikalismus als wesentlicher Bezugspunkt gesehen, welcher von seiner Entstehungsgeschichte her zu verstehen ist. So setze der Syndikalismus

»elementar an der materiellen Basis an. [...] Im Widerspruch zu ihrem materialistischen Weltbild, setzte die marxistische Strömung ihr Hauptaugenmerk jedoch nicht auf den ökonomischen Bereich als Basis des gesellschaftlichen Seins und gesellschaftlicher Veränderung. Ausgerechnet auf den von ihnen daraus abgeleiteten, dem ›Überbau‹ zugehörigen politischen Bereich sahen sie ihr revolutionäres Kampfferrain. Sie wollten am Staat partizipieren und diesen schließlich übernehmen, was ihrer zentralistischen Ausrichtung entsprach. Im Gegensatz dazu hielt der anarchistisch orientierte Flügel der ›Internationale‹ an der Prämisse fest, durch ökonomische Kämpfe die Basis der Gesellschaft umzuwälzen; Zwischenziel war die direkte Arbeiterselbstverwaltung, ohne dabei die Strukturen des Staates zu übernehmen. Dies war nur möglich auf föderalistischer Grundlage, da der Staat als Ausdruck des politischen und militärischen Zentralismus angesehen wurde« (Döhring 2017: 20).

Stärker als andere sozialistische Strömungen generiert sich seine Transformations-theorie aus praktischen Auseinandersetzungen in der Klassengesellschaft. Trotz einiger Erfolge bei der gewerkschaftlichen Organisation und Arbeitskämpfen, wirkt zumindest die Theorie des Anarch@-Syndikalismus veraltet. Demnach muss der Gehalt des anarch@-syndikalistischen Strebens nach Autonomie im Folgenden hauptsächlich anhand historischer Quellen rekonstruiert werden. Dank Arbeiten z.B. von Jule Ehms (2023) und Theresa Adamski wurde die geschichtswissenschaftliche Beschäftigung damit allerdings auch für den deutschen Kontext auf den neusten Stand gebracht.

Der schematische Dreischritt soll hier mit den Schlagworten *Sezession* der autonomen Gewerkschaftsbewegung, *Streik* und direkte Aktion zur Ermächtigung der Arbeiter*innenklasse und der *Selbstverwaltung* von Produktion und gesellschaftlichen Funktionen benannt werden. Damit geht es wiederum um Analyse, distanzierende Kritik, selbstorganisierte und ermächtigende soziale Kämpfe und schließlich die präfigurative Fluchtlinie zur gesamtgesellschaftlichen Transformation. Als Quellen dienen dafür verschiedene Texte von Pouget (1903–1907/2014), Cornelissen (1907–1926/2015),

Peiró (1931/1986) und Santillán (1936/1986), Rocker (1900–1945), Marcks (2018a, 2018b, 2019) sowie Schmidt/van der Walt (2009).³³

3.4.1 Sezession der autonomen Gewerkschaftsbewegung

Eine der prägenden Figuren der zweiten Welle *syndikalistischer Gewerkschaftsbewegung*, die mit der Gründung der französischen CGT diese Selbstbezeichnung annahm, war Fernand Pelloutier, welcher 1895 zum Sekretär der Föderation der Arbeitsbörsen gewählt wurde (Cornelissen 2015c: 65). Er beschreibt die Entstehung des Anarch@-Syndikalismus als ein eminentes Streben nach Autonomie im Sinne eines aktiven Verlassens der eingehetzten Position der Gewerkschaftsbewegung. Sie begann 1892 mit einer Kritik an der Sozialgesetzgebung, welche der syndikalistischen Ansicht nach im Wesentlichen eine Verlagerung und Verdeckung von Ausbeutung darstellte. Im Kern beinhaltet dies eine Kritik am Modus der politischen Reformen (Pelloutier 1895/1972: 317).

Mit dieser strategischen Entwicklung ging auch eine zunehmende Abwendung von der Politik einher. Pelloutier schreibt angesichts »ihrer zunehmenden Schwächung und ihrer erfolglosen Bemühungen, die Politik, die vor allem für den einzelnen von Interesse ist, mit der Wirtschaft zu verbinden, die von gesellschaftlichem Interesse ist, begriffen die Gewerkschaften schließlich [...], daß ihre Spaltung eine tiefere Ursache hatte als die Gegensätze zwischen den Politikern und das eine wie das andere [...] aus der Politik herrührte« (Ebd.: 320). Aufgrund der wahrgenommenen Unwirksamkeit sozialistischer Parteipolitik und ihrer Integration in den bürgerlichen Parlamentarismus, hinsichtlich der erwähnten Unzulänglichkeit der Sozialgesetzgebung

»beschlossen die Gewerkschaften, sich von nun an jeder politischen Agitation zu enthalten, jede nicht rein ökonomische Erörterung unbarmherzig aus ihrem Schulungsprogrammen zu verbannen und sich ausschließlich dem Widerstand gegen das Kapital zu widmen. Der Lärm, der diesen Umschwung begleitete, drang indessen in die Öffentlichkeit. Die neue Devise: Keine Politik mehr! wurde in den Betrieben verbreitet [...] Die Gewerkschaften schienen den Anarchisten jetzt genügend vorbereitet, um ihre Lehre aufzunehmen und zu befruchten, und sie kamen denjenigen zu Hilfe, die, endlich von der Bevormundung durch die Politik befreit, ihre Aufmerksamkeit und die ihrer Genossen auf die Beschäftigung mit den ökonomischen Gesetzen zu lenken« (Ebd.: 321).

Insofern in der erwarteten sozialistischen Revolution kein »reiner Anarchismus« verwirklicht werde, brauche es umso mehr Organisation und Aktionen in der aktuellen historischen Situation, anstatt eine »totale Umwälzung« zu erwarten. Daher habe der Bundesausschuss der Arbeitsbörsen die Aufgabe »die Proletarier über die Sinnlosigkeit einer Revolution aufzuklären, die sich damit begnügt, eine Staatsform durch eine andere zu ersetzen, auch wenn es sich um einen sozialistischen Staat handelte« (Ebd.: 324).

33 Das anarchistische Politikverständnis, wie es im Unterkapitel 3.4 besprochen wird, habe ich inzwischen auch im Artikel *Anarch@-Syndikalismus und (Anti-)Politik* (Eibisch 2022b) in weniger akademisch dargestellt.

Ein spezifischer theoretischer Grundgedanke der neuartigen autonomen Gewerkschaftsbewegung lag in der Doppelfunktion der Syndikate als Kampforganisationen der Arbeiter*innenklasse und Keimzellen einer neuen Gesellschaft. Dies übersteigt die Funktion von herkömmlichen Gewerkschaften zur Interessenaggregation und -vertretung bei Weitem. Émile Pouget formulierte als erster diesen innovativen Anspruch, aus welchem ferner organisatorische und strategische Orientierungen anarchistisch-syndikalistischer Gruppierungen abgeleitet wurden: Das Syndikat sei

»eine Gruppierung, wie sie den ›Reformisten‹ vorschwebt: in der Lage, den alltäglichen Kampf gegen die Unternehmer zu führen, um begrenzte Verbesserungen und Forderungen durchzusetzen. Doch darüber hinaus ist es auch die angemessene Gruppierung um die Enteignung der Kapitalisten und die Neuordnung der Gesellschaft zu vollziehen, welche sich die Sozialisten, in ihrem illusorischen Glauben an den Staat, von der Übernahme der politischen Macht erhoffen« (Pouget 2014a: 53f., vgl. Rocker 1947: 25).

Die Syndikate stellen in diesem Sinne explizit *keine* politischen Organisationen dar und verbinden Alltagskämpfe mit einer langfristigen Strategie. Damit soll der in sozialistischer Politik vorhandene Widerspruch zwischen Reform und Revolution produktiv aufgelöst werden, wodurch die Syndikate als sozial-revolutionäre Zusammenschlüsse prädestiniert seien. Mit dieser »doppelten Aufgabe« der Gewerkschaften werde das umfassende Ziel der Gesellschaftstransformation, für welche die Enteignung der Kapitalisten ein entscheidender Schritt sei, durch die spezifische Ausrichtung der Arbeitskämpfe um bessere Lebensbedingungen, bereits graduell verwirklicht (Pouget 2014b: 86ff.). Entscheidend sei aber die »soziale Umgestaltung« auf »direktem Wege« (Ebd.: 95). Pouget nach solle die »Produzentengruppe«

»die Keimzelle der neuen Gesellschaft sein. Dass eine *wirkliche* gesellschaftliche Umgestaltung auf anderer Grundlage erfolgt ist undenkbar. Es ist daher unerlässlich, dass sich die Produzenten auf die Aneignung und Neuordnung, die auf sie zukommt, vorbereiten, weil sie die einzigen sind, die sie erfolgreich durchführen können. Was wir wollen ist eine soziale, keine politische Revolution. Das sind zwei gänzlich verschiedenen Erscheinungen, und die Taktiken, die zur einen führen, entfernen uns von der anderen« (Pouget 2014b: 97f., vgl. Pouget 2014a: 63).

Rocker stimmt dem später zu (Rocker 1947: 25) und verwendet ebenfalls den Begriff der »Keimzelle« (Rocker 1919, Rocker 1924c).

Selbst bei einer sozialistischen Mehrheit könne auf dem *politischen Weg* keine Neuordnung der Gesellschaft möglich werden. Angefangen bei der ökonomischen Basis sei diese von den Gewerkschaften selbst vorzunehmen sei, um perspektivisch die Produktion und Verteilung zu übernehmen, wie auch der FAUD-Aktivist Fritz Kater (1926) beschreibt. Diese Argumentation erscheint konsequent bei der Annahme, dass die kapitalistische Klasse vollständig entmachtet und enteignet werden müsse, wozu der (bisweilen idealisierte) Generalstreik im Syndikalismus als Umschwungsereignis gilt. Pouget betont weiter, dass die Kampforganisation der syndikalistischen Gewerkschaft kein Selbstzweck sein darf, sondern die Konfrontation mit dem kapitalistischen System eingehen müsse. Die Gewerkschaft sei »in erster Linie eine Kampforganisation; ihre

vordringlichste Aufgabe ist, permanent nach den Ursachen der sozialen Not zu suchen, sie zu studieren, zu bekämpfen, zu beseitigen« (Pouget 2014b.: 100). In Abgrenzung zu politischen Parteien stelle die autonome Gewerkschaftsbewegung die »Partei der Arbeit« dar, die sich an den »momentanen Erfordernissen des Kampfes« (Ebd.: 130) auszurichten habe. Gerade aufgrund der Schlichtheit seiner Theorie und durch die Betonung der praktischen Kämpfe, sei der Syndikalismus anderen sozialistischen Strömungen überlegen (Ebd.), wenn sie von einem verbindenden »Geist« geprägt wäre, wie Rocker ergänzt (Rocker 1928).

Um diesen Anspruch zu verwirklichen, wurde eine dezentrale und föderative Organisationsstruktur etabliert, in welcher es keine Führungsansprüche geben solle, sondern die »zur Koordinierung und Intensivierung des revolutionären Kampfes der Arbeiterklasse« (Pouget 2014c: 132) diene. Damit stelle die CGT »das genaue Gegenteil demokratischer Organisationen [dar], die durch ihren Zentralismus und Autoritarismus die Vitalität ihrer Sektionen ersticken« (Ebd.), während die CGT die Initiative und aktive Mitgestaltung ihrer einzelnen Mitglieder und autonomen Syndikate zulasse. So werde die angestrebte libertär-sozialistische Gesellschaftsform bereits vorweggenommen. Nach Rocker sei dies

»ganz natürlich, denn der Sozialismus läßt sich nicht von oben herab dekretieren und durch Gesetze künstlich ins Leben zaubern. Er muß den Tiefen der Massen entspringen als Ergebnis ihres schöpferischen Könnens und Wirkens und sich seine eigene Organisation im Volke schaffen. In den Betrieben, auf den Feldern, in den Gruben, in den Werkstätten der Technik und Chemie, dort wird sich das neue Leben der Zukunft entwickeln. [...] Hier sind die Kräfte am Werk, die allein imstande sind, eine neue Welt zu schaffen« (Rocker 1924c).

Die Metapher der Geburt einer neuen Gesellschaft wird im Anarch@-Syndikalismus in konkreten Vorschlägen ausgeführt, die sich aus der Abgrenzung des eigenen Verständnisses ergeben (→ 5.2.1). Sozialismus sei nicht die Erringung der politischen, sondern die eigenmächtige Er kämpfung der ökonomischen Macht – und damit die Ausschaltung aller politischen Machtapparate. Der revolutionäre Syndikalismus wäre »daher seinem ganzen Wesen nach antistaatlich und ausgesprochener Gegner jeder Herrschaftseinrichtung, unter welcher neuer Maske sie sich immer verbergen möge« (Rocker 1924b). Ferner führt Rocker in diesem Zusammenhang aus, dass die Annahme, der Staat sei für den Übergang zum Sozialismus erforderlich, auf einem falschen Geschichtsverständnis beruhe, insofern die Anfänge einer zukünftigen, erstrebenswerten Gesellschaftsform nur von den heute bestehenden Organisationen ausgehend gedacht werden können. Statt mit der politischen Revolution ein neues »Unterdrückungssystem« aufzurichten, gälte es die Selbstorganisation der Arbeiterklasse zu fördern (Ebd.). In seiner Bezugnahme auf vermeintlich neue Theorien zu »Keimformen«, die innerhalb der kapitalistischen Gegenwart bereits die Logik utopischer Gesellschaftsformen beinhalten könnten, stellt Holger Marcks heraus, dass derartige Überlegungen wortwörtlich die syndikalistische Terminologie aufgreifen, ohne dies explizit zu machen oder sich dessen überhaupt bewusst zu sein (Marcks 2018a). Schmidt und van der Walt unterstreichen diesen Grundgedanken der syndikalistischen Bewegung, nach welchem die Gewerkschaften

»the potential to perform a dual role [hatten]: defending and improving workers rights, incomes, and conditions in the present day; and acting as the key instrument in the destruction of the old order as well as the basic framework for worker self-management of the means of production in the new one« (Schmidt/van der Walt 2009: 135). Um dies zu verwirklichen, gälte es, sich ausdrücklich von den »orthodoxen« Gewerkschaften abzugrenzen, der Entstehung überbordender Bürokratien entgegenzuwirken und sich nicht allein auf die unmittelbaren Themen, also auf die reine Interessenvertretung, zu fokussieren (Ebd.: 181).

Ein wichtiger Unterschied zur Doktrin sozialistischer Parteien seiner Zeit bestand bei der Genese des anarchistischen Syndikalismus in der Annahme der Pluralität der Subjekte und ihrer Interessen innerhalb der Arbeiter*innenklasse. Diese sollten gleichwohl zu einem gemeinsamen Klassenkampf aggregiert werden. Dieser Ausgangspunkt speiste sich aus den praktischen Erfahrungen von wiederholt auftretenden Interessendivergenzen verschiedener sozialer Gruppen in Arbeitskämpfen. Zugleich wurde von klar bestimmbaren Klassengegensätzen ausgegangen, anhand derer sich die Gewerkschaften organisieren müssten (Pouget 2014b: 86ff.). Entscheidend sei außerdem, dass die Gewerkschaftsmitglieder alle einzelne Persönlichkeiten blieben und sich auf Grundlage ihrer gemeinsamen Interessen vereinigten (Ebd.). Statt des demokratischen solle das syndikalistische Prinzip gelten, was sich u.a. in der Vergabe imperativer Mandate zeige. Mit dieser *anti-politischen* Ausrichtung sei es »folglich unmöglich, zwischen dem Kampf der Gewerkschaften und der Teilnahme am traurigen Geschäft der Politik eine Parallele zu ziehen – geschweige denn, beide zu verwechseln« (Pouget 2014b: 89). Organisationschwierigkeiten in den Gewerkschaften führt Pouget demnach konsequenterweise auf das Vorhandensein von zu viel »Demokratismus« und das Andauern »politische[r] Irrtümer« zurück und schreibt davon, dem »politischen Virus« zu widerstehen (Ebd.: 90). Diesem Streben nach Autonomie von sozialistischen Parteien und parlamentarischer Demokratie liegt die Annahme der Gleichzeitigkeit von Pluralität und potenzieller Gemeinsamkeit der Interessen zugrunde, die erst durch Organisation und Aktion der Arbeiter*innenklasse hergestellt werden könne (vgl. Cornelissen 2015b: 57). Dieser Aggregations- und Vermittlungsprozess sollte in den Syndikaten vollzogen werden, welche zur Erweiterung der Arbeiter*innenmacht dienen (Pouget 2014c: 107f.). In der »Partei der Arbeit«, könnten alle aufgenommen werden, auch wenn sie »seltsame philosophische oder politische Ansichten vertreten [...] [wenn sie] zum Beispiel an irgendeinen Gott oder an den Staat [glauben] [...] [W]as man missbilligt, ist die Einmischung des Priesters oder Politikers, die beide die Spekulation mit dem Glauben anderer zu ihrem Lebensinhalt gemacht haben. (Ebd.).

Die syndikalistische Bewegung mobilisiere also im Unterschied zu allen anderen Zusammenschlüssen »Interessen, nicht Meinungen. Somit gibt es in ihrem Reihen zwangsläufig eine gemeinsame Perspektive« (Ebd.). Die daraus folgenden Konsequenzen, führt Pouget ferner aus: »Dieses Vermögen, individuelle Differenzen durch das Einvernehmen, das sich aus der Gemeinsamkeit der Interessen notwendig ergibt, zu neutralisieren, verschafft der Partei der Arbeit einen Vorteil in puncto Vitalität und Kampfkraft und bewahrt sie vor den Mängeln, mit denen die politischen Parteien behaftet sind« (Ebd.: 108), da sie eben nicht darauf abzielen, *Politik* zu machen. Anzumerken ist, dass dieses strategische Argument (oft unbewusst) an spezifische ideologisch-weltanschauliche

Überzeugungen gekoppelt ist, welche mit Debatten darüber verknüpft sind, was Anarchismus eigentlich ist.³⁴ Entscheidend ist, dass in den sozialistischen Gruppierungen wesentliche anarchistische Prinzipien wie Dezentralität, Freiwilligkeit und Autonomie weiterhin vorhanden und praktiziert würden (Cornelissen 2015b: 56f.; vgl. Cornelissen 2015c: 70). Das Eintreten für die revolutionären Gruppen verdeutlicht eine Hinwendung zur *politischen Dimension*, womit Christiaan Cornelissen die Ansicht verwirft, dass der Syndikalismus »sich selbst genüge«. Jener richte sich dezidiert gegen politische Parteien, arbeite jedoch mit anderen Strömungen wie etwa der Genossenschaftsbewegung zusammen, die nicht aufgrund von ökonomischer Interessenkongruenz geformt werden (Cornelissen 2015c: 80f.). Der proletarische Standpunkt zeigen sich im Syndikalismus auch dahingehend, dass dieser keineswegs für die »Abschaffung der Fabriken« eintrete, wie Werner Sombart behauptet. Vielmehr sei der »Kampf gegen die Maschine« vom »Lohnarbeiterstandpunkt« aus verständlich. Schließlich ginge es diesem nicht allein oder vorrangig um höhere Löhne, vielmehr um die Abschaffung der Lohnarbeit und bessere Lebensbedingungen generell (Ebd.: 73, vgl. Marcks 2018a, Mueller 2022).

In ihrer historischen Darstellung betonten Schmidt/van der Walt, dass sich die zu weiten Teilen syndikalistisch ausgerichtete »*broad anarchist tradition*« neben der Arbeiterklasse auch stets auf die Bauernschaft bezogen habe (Schmidt/van der Walt 2009: 6, 15f.). Die Kategorie *Klasse* sollte nicht missverstanden werden als

»crude workerism that fetishises male factory workers in heavy boots and hardhats. The working class and peasantry are understood in expansive terms: the working class includes all waged workers who lack control of their work, whether employed in agriculture, industry, or services, including casual and informal workers as well as their families and the unemployed; the peasantry includes all small farmers who are subject to the control and exploitation of other classes, including sharecroppers and labour tenants« (Ebd.: 7).

Demnach wären auch zeitgenössische Konzeptionalisierungen als »class struggle anarchism« unsinnig, insofern sie suggerierten, dass es sich hierbei um Varianten des Anarchismus handeln würde. Diesem sei jedoch per se ein klassenkämpferischer Ansatz inhärent. Eine wichtige Frage bliebe, wie der Syndikalismus jene proletarischen Klassen adressieren könne, welche außerhalb der Lohnarbeit stehen (Ebd.: 181).

Die Sezession der autonomen Gewerkschaftsbewegung beruht nicht auf dogmatischer Politikabstinenz, sondern auf historischen Erfahrungen. Nach der Französischen

34 Im direkten Gegensatz zur späteren Darstellung von Schmidt und van der Walt (2009: 9; 18f.; 41; 170; 241) betont Cornelissen in Auseinandersetzung mit der Studie von Eltzbacher (1900) die Pluralität des Anarchismus (Cornelissen 2015b: 46). Darauf aufbauend kritisiert er jedoch die Diffusität innerhalb des Anarchismus und weist darauf hin, dass Eltzbacher dessen Weiterentwicklung in Gestalt des anarchistischen Syndikalismus verkenne, die u.a. eine weitestgehende Abkehr von der individualistischen Vorstellung einer »schrakenlosen Autonomie der Einzelnen« beinhalte. Mit dieser »Evolution des Anarchismus« werde die Selbstbestimmung der Individuen jedoch nicht eingeschränkt, sondern in der gemeinsamen gewerkschaftlichen Interessensorganisation erhalten (Ebd.). Diese theoretischen Annahmen ergäben sich gerade aus der Praxis und den Erfahrungen der Arbeiter*innen, aus welchen sich der Anarchismus größtenteils zusammensetze (Ebd.: 48f.).

Revolution sei zu beobachten gewesen, wie sich die Arbeiter*innenklasse auf autonome Weise selbst organisierte (Pouget 2014a: 59f.). Dadurch solle sie zu Selbst-Bewusstsein kommen, also ihre eigene Lage in der sozialen Hierarchie und gesellschaftlichen Konstellation begreifen und sich in der Rebellion gegen die auferlegten Lebensumstände ermächtigen.³⁵ Cornelissen vertritt eine nuanciert andere Ansicht in diesem Zusammenhang. Zwar stehe der moderne Anarchismus »praktisch in der Agitation als ›direkte Aktion‹, als das ›Selbsttun‹ der Massen, nicht nur im offenen Kampf gegen die Unternehmer, sondern auf jedem Gebiet des sozialen Lebens, im Kampf gegen die Staats- und Priesterherrschaft (z.B. als Antimilitarismus, Antiklerikalismus), unter gewissen Formen auch in der produktiven Assoziation u.s.w.« (Cornelissen 2015b: 53). Doch darüber hinaus offenbare sich sein Streben

»selbst auf politischem Gebiet gegenüber allen Parteien, ohne Unterschied (Straßenagitation gegen schlechte Gesetze, Massendemonstrationen für oder gegen gewisse politische Ereignisse, u.s.w.). Auf letzterem Gebiet gehen dabei die heutigen Anarchisten von der Voraussetzung aus, daß alle parlamentarischen Parteien von den starrsten Konservativen bis auf den Radikalen und den Sozialdemokraten desto eher bereit sind gewisse Uebelstände abzuschaffen, oder als Konzessionen kleine Verbesserungen durchzuführen, je mehr sie von außen durch den direkten Druck der Massen dazu gezwungen werden. Auf diese Weise hat die anarchistische Taktik auf jedem Gebiet allmählich den gleichen Charakter angenommen, den eines Strebens und Schaffens durch eigene Macht der Massen, und nicht durch die Aktion der Regierenden« (Ebd.: 53f.).

Im Unterschied zu Pouget versteift Cornelissen sich nicht darauf, »die« Politik generell abzulehnen. Sein Text ist auf 1908 datiert, während jener von Pouget von 1903 stammt. Möglich wäre daher, dass sich in diesem Zeitraum die Bezugnahme auf Politik im Anarch@-Syndikalismus allgemein verschoben hat. Wahrscheinlicher scheint zu sein, dass Cornelissen tatsächlich die Notwendigkeit der Betrachtung der politischen Dimension sah, wie bereits oben in seinem Plädoyer für von Gewerkschaften unabhängige revolutionäre Gruppen deutlich wurde. Doch auch jene sollten sich nicht auf parlamentarischem

35 Mit dieser Perspektive wendet sich Pouget gegen Rousseaus Philosophie, dem »Theoretiker der demokratischen Knechtschaft« (Pouget 2014a: 60), da die Vorstellung von Gesellschaftsverträgen eine bürgerliche Theorie sei. Im Sinne Kropotkins argumentiert er gegen den Sozialdarwinismus und für die Verbundenheit und Geselligkeit aller Menschen. Der »Geist der Entsagung«, welcher in den Religionen gepredigt werde, wirke ebenso im Liberalismus. Ausgehend vom anarchistischen Verständnis von sozialer Freiheit kritisiert Pouget den Staat als schlechte Ordnung, welche die Volksmassen unterdrücke und lediglich einer privilegierten Minderheit diene. In dieser Aussage ist zweifellos der Anarchist in Pouget lebendig. Demnach sieht er Staatsbürgerschaft und bürgerliche Demokratie als »illusorische Gemeinschaft« an, welche mit dem »Aberglauben« von »Volksouveränität« und »Vaterland« verbunden sei (Ebd.: 65). Die bürgerliche Revolution hätte lediglich die »Fassade des Staates« renoviert, wobei die Demokratie ein »Hemmschuh« für den sozialen Fortschritt sei. Damit kann gesagt werden, dass die Ausdifferenzierung von Politik als gesellschaftliche Sphäre, analog zur Absonderung des modernen Staates, in Verbindung mit der Ausdehnung seiner Bürokratie und politischen Parteien verstanden werden muss.

Terrain bewegen, sondern ihre Gegner mit direkten Aktionen adressieren. Damit würden soziale Fortschritte unabhängig von ihrer gesetzlichen Kodifizierung erkämpft und der »Klassenkampf in die vorderste Linie« (Cornelissen 2015d: 107) gerückt werden.

Die Strategie, Druck auf die etablierte Politik auszuüben und damit keineswegs den Beschluss »guter Gesetze« abzulehnen, mutet fast schon wie jene von außerparlamentarischen Bewegungen an. Sie muss jedoch als antiparlamentarisch gelten, weil das Erkämpfen »guter Gesetze« nicht das Ziel des anarchistischen Syndikalismus ist und jene als Reaktion des Staates aufgrund von direkten Aktionen und der Selbstorganisation von unten erlassen werden. Daher hielten es die Syndikalist*innen »für ihre Pflicht, die in der gegenwärtigen Gesellschaft eingeführten schlechten Gesetze nicht im Parlament, sondern außerhalb desselben im freien sozialen Leben zu bekämpfen. Auch leihen sie gern jedem guten Gesetz ihre Hilfe, wie z.B. der internationalen Gesetzgebung betr. den Achtstundentag, aber sie tun es im täglichen Leben und durch direkte Tätigkeit in den Fabriken und Werkstätten« (Cornelissen 2015g: 157). Der Unterschied zu sozialen Bewegungen, die mit parteipolitischen Ansätze verwoben und verbunden sind, ist ein gradueller und löst das Spannungsfeld im Umgang mit Politik – im Unterschied zu einer dogmatischen Verweigerungshaltung – nicht auf. Interessanterweise hat Cornelissen auch ein anderes Demokratieverständnis als Pouget. Gegen den »brutal-antidemokratischen Aspekt« bürokratischer, hierarchischer Führungen (in politischen Parteien, wie im Staat selbst) mache sich eine »demokratisch-syndikalistische Opposition« bemerkbar (Cornelissen 2015e: 112). Damit stelle sich der Syndikalismus gegen die Sozialdemokratie, welche die Klassenmacht unterminiere. Die autonome Gewerkschaftsbewegung hätte in einem kurzen Zeitraum einen Aufschwung erlebt, weil sie den Widerwillen zahlreicher Arbeiter*innen gegen »die Politik« artikuliere (Ebd.: 114f.).

Auch Rocker bestimmt den Anarchismus in Abgrenzung zur Sozialdemokratie, die nicht nur wegen ihrer »taktischen Methode«, sondern als »prinzipielle Gegensätze« hinsichtlich des Menschenbilds und des Verständnisses von Sozialismus zu unterscheiden seien (Rocker 1900). Parteien, die einen »politischen Kampf gegen die Bourgeoisie zu führen« (Ebd.) behaupten, lehnt Rocker ab, auch wenn die sozialdemokratischen Organisationen zweifellos eine enorme Machtbasis aufwiesen. »So entwickelte sich diese Partei überall, wo ihr größere Massen der Arbeiterschaft Heeresfolge leisteten, als ein Staat im Staate, und für lange Jahre war sie imstande, jede andere sozialistische Richtung mit planmäßiger und skrupelloser Rücksichtslosigkeit am Aufkommen zu verhindern« (Ebd.). Statt Mitgliederzahlen sind für Rocker die Qualität der sozialistischen Organisationen und die Herangehensweise an Konflikte in der Klassengesellschaft entscheidend, mit denen eben keine staatlichen Logiken adaptiert werden sollen. Daraus folge, wenn »die Eroberung der politischen Macht der Sozialdemokratie als die wichtigste Aufgabe erscheint, die der Verwirklichung des Sozialismus vorausgehen muß, so ist für den Anarchismus die Abschaffung jeder politischen Macht von ausschlaggebender Bedeutung« (Ebd., vgl. Rocker 1919). Neben dem Parlamentarismus lehnen Anarch@-Syndikalist*innen auch Nationalismus und Grenzziehung ab, befürworteten dagegen die direkte Aktion und wären international ausgerichtet, schreibt Rocker in der *Prinzipienerklärung des Syndikalismus* (Rocker 1919). Die Sezession solle im gezielten Aufbau anderer Organisations- und Aktionsformen erfolgen. Interessant ist, dass Rocker damit

anstrebt, ein anderes *politisches* Bewusstsein zu erlangen.³⁶ Damit verschiebt sich seine Position leicht, womit er auf den Vorwurf reagiert, dass der Anarchismus apolitisch sei. Ganz im Gegenteil hat seine *anti-politische* Haltung direkte politische Implikationen. Zusammengefasst besteht die syndikalistische Annahme darin, dass eine sozialistische Wirtschaftsordnung

»ihre natürliche politische Ergänzung vielmehr direkt in den Betrieben, in den verschiedenen Zweigen der industriellen und landwirtschaftlichen Berufe [...] [hat und] im Rätssystem ihren vollendeten Ausdruck [findet]. Jedoch muß jede äußere Macht über den Räten und jede Beherrschung und Bevormundung derselben durch politische Parteien oder durch bestimmte Gruppen sozialistischer Berufspolitiker von vornherein ausgeschaltet werden, wenn die gesellschaftliche Reorganisation nicht vom ersten Schritte an gestört und auf staatskapitalistische Abwege geraten soll« (Rocker 1924b).

Das Rätssystem wird hier von Rocker also als adäquate politische Organisationsform angesehen, was beinhaltet, dass dieses von der Dominanz von Parteien oder Politiker*innen frei sein muss (vgl. Senft 2006: 40ff.). Ehemaligen Sozialdemokrat*innen wie Rocker wurde klar, dass eine Leerstelle entsteht, wenn mit einem »reinen« Syndikalismus die politische Dimension ausgeblendet wird. Rocker nimmt eindeutig Bezug auf die politische Dimension von sozialen Auseinandersetzungen und insistiert gleichzeitig darauf, dass Politik außerhalb der staatlichen Sphäre stattfinden soll. Das Anliegen, sich »die denkbar größte politische Bewegungsfreiheit innerhalb des heutigen Systems zu erkämpfen« (Rocker 1924b) verdeutlicht, dass er damit an einen anhaltenden Prozess denkt, der auf die Ausweitung von autonomen Handlungsspielräumen abzielt. Rocker betont, dass Versammlungsfreiheit, Streikrecht, Koalitionsrecht etc. nicht freiwillig vom parlamentarischen Staat gegeben, sondern erkämpft worden seien. Weil die Regierungen den Forderungen der Massen Rechnung tragen müssten, hieße diese,

»Errungenschaften gleichgültig preisgeben, [...] die Ergebnisse aller revolutionären Kämpfe der Vergangenheit preisgeben und die Geschäfte der Reaktion besorgen. Indem die Syndikalist*innen Tag für Tag den Kampf mit dem Unternehmertum für die Bessergestaltung der proletarischen Lebenslage führen, vergessen sie keinen Moment, dass alle diese Kämpfe letzten Endes darauf hinzielen müssen, der Lohnsklaverei ein Ende zu machen und die Gesellschaft auf der Basis des freiheitlichen Sozialismus neu aufzubauen. Und indem sie stets darauf bedacht sind, den Regierungen größere politische Bewegungsfreiheit und Möglichkeiten für ihre Propaganda abzutrotzen, verhehlen sie sich keineswegs, dass diese beständigen Kämpfe gegen den politischen

36 In diesem Sinne fordert Rocker seine Genoss*innen 1924 auf, »aktive Nichtwähler« zu sein. Wer ohne Bewusstsein nicht wähle, stehe »in seiner geistigen Einstellung noch tief unter dem Wähler« (Rocker 1924c). Der Mensch, »der zur Wahlurne geht, weil er von dem ehrlichen Glauben geleitet wird, daß der Stimmzettel ein Mittel ist, bessere gesellschaftliche Verhältnisse zu schaffen, beweist immerhin, daß er soziales Empfinden besitzt und gewillt ist, in den Lauf der Dinge einzugreifen« (Ebd.). Damit wird deutlich, dass Rocker sich genötigt sieht, gerade aufgrund einer verbreiteten Politikverdrossenheit vergessene anarchistische Grundsätze wieder ins Gedächtnis zu holen. Nicht aus Dogmatik gälte es Wahlen abzulehnen, sondern aufgrund von jahrzehntelangen Erfahrungen autonomer sozialer Bewegungen (Rocker 1924c).

Druck der Regierungen nur Etappen sind auf dem Wege, den Staat immer mehr aus seinen gegenwärtigen Positionen zu verdrängen, um ihn endlich aus allen Zweigen des wirtschaftlichen politischen und sozialen Lebens auszuschalten« (Ebd.).

Auch in dieser Formulierung spiegelt sich die anarch@-syndikalistische Doppelbewegung, in alltäglichen gewerkschaftlichen Kämpfen zugleich eine sozial-revolutionäre Perspektive zu sehen. Dabei setzt Rocker die politischen Parteien nicht gleich. Sie könnten einen gewissen Wert haben, wenn sie sich als reine Opposition verhalten: »Sie sind stets am besten, wenn sie rein kritisch, d.h. rein negativ wirken können, und das ist immer der Fall, solange sie als hoffnungslose Minderheiten einem despotischen System gegenüberstehen und durch ihre Agitation eine zersetzende Wirkung ausüben« (Rocker 1924c). An der Regierung werden sie aber zu »Sklaven desselben Machtapparates, den sie angeblich nur erobern wollten« (Ebd.). Rockers Herangehensweise kann somit als ein Plädoyer für die Möglichkeit einer herrschaftsfreien Politik gesehen werden (vgl. Rocker 1947: 3, 30). Er besteht darauf, dass der Anarch@-Syndikalismus keineswegs apolitisch sei und seine Anhänger

»kein Interesse an der politischen Struktur der verschiedenen Länder und konsequenterweise kein Interesse an den tagespolitischen Kämpfen besäßen. Diese Vorstellung ist gänzlich falsch und entspringt entweder völliger Ignoranz oder vorsätzlicher Verdrehung der Tatsachen. Es ist nicht der politische Kampf als solcher, der die Anarcho-syndikalisten von den modernen Arbeiterparteien grundsätzlich und taktisch unterscheidet, sondern die Form des Kampfes und die Ziele, die er anstrebt« (Ebd.: 29).

Anarch@-Syndikalist*innen mangle es nicht an »Sympathie für den politischen Kampf im allgemeinen« (Ebd.: 30), eher hätten sie Erfahrungen damit, dass er die »schwächste und hilfloseste Form« der Handlungsmöglichkeiten von Arbeiter*innen wäre. Des Weiteren fungiert der Parlamentarismus in der bürgerlichen Demokratie als Vermittlung zur Bestandssicherung, weswegen der Klassenantagonismus mit ihm nicht aufgehoben werden könne (Ebd.: 31).

Dass diese Einstellung im anarchistischen Syndikalismus weit verbreitet war, ist auch bei Diego Abad de Santillán zu sehen. Dieser weist u.a. auf die Absurdität der Benennung der zweiten spanischen Republik als »sozialistische« hin. Im Parlament könne keine »Republik der Arbeiter« geschaffen und per Dekret eingeführt werden. Vielmehr könne diese nur von jenen selbst, außerhalb des staatlichen Zugriffs, erkämpft werden (de Santillán 1986: 103f.). Daher könne der Privatkapitalismus nur überwunden werden, wenn kein Staatskapitalismus als vermeintlicher Zwischenschritt eingeführt wird, weswegen Demokratie in konkreten Beziehungen und an greifbaren Orten realisiert werden müsse (Ebd.: 106). Dies verlange eine weitgehende Organisation der Gesellschaft entlang von Produktionsstätten und -ketten. Für de Santillán stellt es keinen Widerspruch dar, Politik außerhalb des Staates zu denken. Ganz im Gegenteil argumentiert er für die Ablehnung des Staates aus politischen Gründen:

»Politisch müssen wir selbstverständlich die Vorherrschaft eines Komitees, einer Partei oder einer vorgegebenen Richtung ablehnen. Das heißt, wir müssen auch den Staat als

eine Einrichtung darin einschließen, die Gehorsam von allen – mit deren Zustimmung oder auch nicht – verlangt. Ohne diesen Staat und die von ihm diktierten Gesetze abzulehnen, kann es keine wahre Revolution und sozialen Wohlstand geben« (de Santillian 1986: 143).

Damit stimmt er mit Malatesta überein, der unter »politischem Kampf [...] den Kampf gegen die Regierung« (Malatesta 2017: 242) versteht. Dies zeige insbesondere auch der Verlauf der russischen Revolution, in welcher

»[d]ie Politik des Staates [...] den Sozialismus zerstört [...] [hat und Russland] zu einem Idealbild für Bürokraten [...] [und zu einer] imperialistische[n] Macht unter anderen Mächten [wurde], [...] die so wenig mit Sozialismus und den Idealen des Proletariats zu tun hat wie jeder andere Staat auch. Diese Entwicklung mag manchen überraschen, uns aber nicht, denn wir haben ständig durch Kritik auf diese Gefahr verwiesen. Einmal mehr bestätigt die Geschichte unsere Ansichten. Die Politik des Staates läßt sich mit Sozialismus so wenig vereinbaren wie Wasser mit Feuer. Wenn eines den Sieg davonträgt, unterliegt das andere und umgekehrt. Sozialismus kann nur geschaffen werden, wenn gleichzeitig der Staat zerstört und Institutionen des Volkes errichtet werden, die die direkte Kontrolle über Produktion und Verteilung übernehmen« (de Santillian 1986: 149, vgl. Cornelissen 2015g: 155).

Auch im Rahmenprogramm der CNT, wie es auf dem Kongress von Zaragossa 1936 – während des Eintretens in die soziale Revolution – verabschiedet wurde, heißt es:

»Wir alle müssen bedenken, daß es absurd wäre, die Gesellschaft der Zukunft mit mathematischer Präzision konstruieren zu wollen, denn oftmals besteht zwischen Theorie und Praxis ein wahrer Abgrund. Deshalb verfallen wir nicht dem Irrtum der Politiker, die endgültige Lösungen für alle Probleme präsentieren, Lösungen, die dann in der Praxis mit Getöse in sich zusammenbrechen. Die Politiker scheitern, weil sie, ohne die Entwicklung des menschlichen Lebens selbst zu berücksichtigen, glauben, daß eine einzige Methode für alle Zeiten gelten könne« (Rahmenprogramm 1986: 169).

Den Anhänger*innen des historischen Anarch@-Syndikalismus schien das, was sie mit Politik assoziierten, zutiefst suspekt und fremd zu sein.

In diesem Sinne halten Schmidt und van der Walt auch fest: »Since its emergence, socialism has been divided into two main tendencies: libertarian socialism, which rejects the state and hierarchy more generally; and political socialism« (Schmidt/van der Walt 2009: 6). Zugleich stellt sich ihnen die Frage des Umgangs von Anarch@-Syndikalist*innen mit der politischen Dimension als eine Schlüsseldebatte dar. Es geht um die Frage »of whether anarchists and syndicalists need political groups dedicated to the promotion of the ideas of the broad anarchist tradition, and if so, what form such groups should take« (Ebd.: 22). Die meisten Anarchist*innen befürworteten demnach einen organisatorischen Dualismus zwischen populären gewerkschaftlichen Massennorganisationen und ideologisch überzeugten politischen Gruppierungen. Demgegenüber bestand die Fraktion derjenigen, welche für eine Einheit von ökonomischer und politischer Dimension in der autonomen Gewerkschaftsbewegung plädierten. So heißt es

bspw. in der Präambel des Programms der syndikalistischen Industrial Workers of the World 1937: »The IWW is not anti-political. Nor is it non-political. It is ultra-political« (zitiert in: Ebd.: 141).³⁷

Aus ihrer Untersuchung ziehen die beiden Autoren daher die Schlussfolgerung, Syndikalismus wäre »profoundly political, and takes the state very seriously indeed. Taken to its logical conclusion [...], all mass anarchism amounts to a project of taking power in society and creating a coordinated system of stateless governance; this is especially true of syndicalism« (Ebd.: 203). Für das System eines »staatenlosen Regierens« gäbe es verschiedene Konzepte und Bezeichnungen, die letztendlich stets zum Grundgedanken der föderalen Selbstverwaltung zurückführen. Die Erfahrung bestätigte, worauf scharfsinnige Beobachter*innen wie Malatesta (2014: 150–161) kritisch hingewiesen hatten: Die Gewerkschaftsbewegung sei für sich genommen eben nicht vor Bürokratismus, bloßer Interessenvertretung und Reformismus gefeit. Anders gesagt, geschah ihre sozial-revolutionäre Ausrichtung nicht eo ipso, sondern musste von ideologisch überzeugten politischen Aktivist*innen vorangebracht werden.³⁸ Dies spiegelte sich archetypisch auch in der Praxis des Verhältnisses der syndikalistischen Confederación Nacional del Trabajo (CNT) und der anarchistischen Federación Anarquista Ibérica (FAI) wider. Im Spannungsfeld zwischen Anti-Politik und Politik plädieren Schmidt/van der Walt (2009: 244) für Politik.

Von der direkteren Betrachtung des Politikverständnisses im anarchistischen Syndikalismus ausgehend, lohnt sich ein genauerer Blick auf das Streben nach Autonomie, welches als kontinuierlicher Prozess verstanden werden muss und sich auf eine *Geschichte von unten* gründet. Den Marxist*innen warfen sie vor, die bürgerliche Geschichtsschreibung und damit ein bürgerliches Revolutionsverständnis mit einer – in ihren leninistischen Ausprägungen – »jakobinischen« Ausrichtung zu übernehmen (Kropoktin 1982., vgl. Rocker 2012). Pouget beschreibt den langen Prozess des Erringens von Autonomie so:

»Das ganze 19. Jahrhundert hindurch bemühte sich das Proletariat, sich in seinem Kampf vom rein politischen Vorgehen der bürgerlichen Parteien freizumachen. Das kostete beträchtliche Mühe, da die Bourgeoisie das Proletariat, auf dessen Zustimmung oder Duldung sie angewiesen ist, um ungehindert regieren zu können, nicht nur bekämpfte und massakrierte, wenn es sich gegen seine Ausbeuter auflehnte, sondern

37 Eine Auseinandersetzung, in welcher sich dieser Spannungscharakter kristallisiert, ist die vorherige Spaltung der IWW in den Flügel in Detroit um Daniel De Leon und jenen in Chicago um James Connolly. Der Gewerkschaftsführer De Leon formte ab 1895 eine syndikalistische politische Partei. Ihre Vertreter sahen zwar das parlamentarische Agieren als sekundär und Wahlen als nebensächlich an, entfernten sich damit jedoch von einem der syndikalistischen Grundsätzen, sodass es 1908 zum Bruch kam, weil sich die »Chicago IWW« explizit gegen Wahlen aussprach und jegliche Referenzen zum politischen Feld entfernte (Schmidt/van der Walt 2009.: 161f.). Auch die französische CGT hat sich nach 1895 explizit als »apolitisch« oder sogar »antipolitisch« dargestellt – und sich damit im Einklang mit dem antiautoritären Flügel innerhalb der Ersten Internationalen gesehen (Ebd.: 142f.). Van der Walt und Schmidt weisen nach, dass Syndikalist*innen politische Themen nicht ablehnen, sondern sie in den revolutionären Syndikaten aufgehoben sahen, wobei sie sich gegen die »politische Aktion« aussprachen (Ebd.: 193f.).

38 Eine Gegenposition dazu nimmt Pierre Monatte (1907/1972) ein.

auch durch eine schlaue Erziehung gefügig zu machen versuchte, um es zugleich von der Beschäftigung mit ökonomischen Fragen abzubringen und ihm die Illusion des Demokratismus einzupflanzen« (Pouget 2014a: 54f.).

Den Ausgangspunkt bildet die historische Erfahrung der bürgerlichen Reaktion gegen das autonome Handeln der Arbeiter*innenbewegung, die jener auch im demokratischen Gewand entgegenschlug (Pouget 2014a: 55, vgl. Cornelissen 2015c: 90f.). Zugleich erstarkte die Selbstorganisation von unten und übte durch ihre relative Autonomie Druck auf die Regierungspolitik aus, wie Pouget (2014c: 125–128) und Cornelissen (2015c: 65, Cornelissen 2015a: 39ff.) an mehreren Kongressen von Gewerkschaften und Anarchist*innen zwischen 1888 und 1907 zeigen. Der Gedanke der Autonomie war von jenen Anarchist*innen gezielt in die Gewerkschaftsbewegung hineingetragen worden, die unzufrieden mit den dogmatischen Streitereien in der anarchistischen Szene-Politik waren. Viele von ihnen übernahmen fortan leitende Aufgaben in den Syndikaten (Pouget 2014a: 52). Die Entstehung des Anarch@-Syndikalismus kann somit als Fusion von Nur-Gewerkschafter*innen, enttäuschten Partei-Sozialist*innen und pragmatischen Anarchist*innen verstanden werden (Cornelissen 2015c: 66), wobei das Streben nach Autonomie in dieser spezifischen Konstellation eine Art Sogwirkung entfaltete. Cornelissen erläutert dabei, dass es beim gewerkschaftlichen Anti-Etatismus ums Prinzip, nicht aber ums Dogma gehen soll, wird bei Cornelissen deutlich, der schreibt, ähnlich wie bei den christlichen Geboten ginge es um eine Tendenz, »als Streben in eine bestimmte Richtung« (Cornelissen 2015c: 77). Diese Aussage ist überraschend, insofern in ihr – ähnlich wie bei Sorels Mythos (1908) – die Funktion der Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft zur Inspiration von radikalen und autonomen sozialen Bewegungen betont und offengelegt wird, um mit ihr ganz konkrete Schritte gehen zu können. Damit gehe es auch um die Qualität von Organisationen und Aktionen, statt etwa dem alleinigen Schielen auf Mitgliedezahlen und Finanzmittel, wie es die deutschen Gewerkschaftsführer betreiben würden (Cornelissen 2015e: 116f.). Bei den syndikalistischen Autonomiebestrebungen handele es sich also um eine bestimmte Strategie, mit welcher die Bedeutung von selbstorganisierten Gruppierungen betont werde, die alternative Konzepte, Vorstellungen, Praktiken, Organisationsformen usw. hervorbringen, was sich historisch auch an anderen sozialen Bewegungen zeigen lasse (Cornelissen 2015g: 156).

Dies führt wiederum zur Ambivalenz im Umgang mit Politik zum Vorschein, die sich erst aus der Distanz zur Herrschaftsordnung und der (organisierten) Autonomie ergibt. Laut Rocker stellten die Gewerkschafter*innen fest, »dass die Teilhabe an der Politik der Nationalstaaten die Arbeiterbewegung kein bisschen näher zum Sozialismus brachte, sondern in großem Maße geholfen hatte, den Glauben an die Notwendigkeit von konstruktiven sozialistischen Aktivitäten zu zerstören. Was aber am allerschlimmsten ist: Sie beraubte die Menschen ihrer Initiative, indem sie ihnen vortäuschte, dass das Heil immer von oben kommt« (Rocker 1947: 24). Ihre Emanzipation kann also nur durch die proletarischen Klassen selbst geschehen, wie auch van der Walt und Schmidt schreiben. Soziale Bewegungen sollen eine wirkliche Gegenmacht und -kultur zur herrschenden Klasse darstellen, den Staat konfrontieren und perspektivisch ersetzen (Schmidt/van der Walt 2009: 7, 139).

3.4.2 Streik und direkte Aktionen zur Ermächtigung der Arbeiter*innenklasse

Wie schon erwähnt wurden im anarchistischen Syndikalismus spezifische Formen revolutionärer Alltagskämpfe entwickelt. Pouget unterstreicht, dass Reform und Revolution nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, in den syndikalistischen Gewerkschaften beides zusammenkomme und damit das Verständnis von sozialer Revolution geprägt werde (Pouget 2014c: 96). Gleiches betreffe Versuche der Einhegung von Gewerkschaften durch Rechtsordnungen und Vereinswesen.

»Doch dass die Gewerkschaften den Segnungen, die die Regierung ihnen angedeihen lassen will, mit gehörigem Misstrauen begegnen, heißt noch lange nicht, dass sie den Kampf für begrenzte Verbesserungen ablehnen. Doch sollen diese Verbesserungen real sein. Deshalb ziehen sie es vor, sie nicht als Gnadengeschenk der Regierenden in Empfang zu nehmen, sondern sie durch direkte Aktionen selbst zu erkämpfen. Wenn, was vorkommt, die geforderte Verbesserung von einer Gesetzesänderung abhängt, werden die Gewerkschaften versuchen, sie durch *Druck von außen* auf die Regierung zu erzwingen, nicht indem sie Abgeordnete in die Parlamente schicken, die in diesem Sinne tätig werden sollen [...]« (Ebd.: 97).

Die Effektivität dieser Strategie, welche maßgeblich durch Anarchist*innen mitentwickelt wurde, bewirkte in der Folge auch eine Erneuerung der anarchistischen Szene: So preisen »die modernen Anarchisten alle Mittel an, die man unter dem Ausdruck der ›direkten Aktion‹ zusammenfaßt: Streiks, Boykotts, systematische Obstruktion [...], Sabotage. Aber das von den revolutionären Gewerkschaften gegebene Beispiel konnte nicht anders als auch in den revolutionären Gruppen nachzuwirken« (Cornelissen 2015b: 53). Die realen Entwicklungen in den sozial-revolutionären Gewerkschaften überrollten die anarchistische Theorie, welche nach Einschätzung der Syndikalist*innen massenhaft praktisch umgesetzt wurde. Dies setzt allerdings voraus, den revolutionären Kurs beizubehalten, weswegen sich Cornelissen u.a. dagegen ausspricht, sozialistische Kollektivbetriebe zu gründen, welche nur in einzelnen Sparten mit kapitalistischen Unternehmen konkurrieren könnten. Es brauche den syndikalistischen Kampf in diesen, der schließlich zu ihrer Übernahme führen solle (Cornelissen 2015c: 81f., vgl. Cornelissen 2015g: 158f.). So positioniere sich der revolutionäre Syndikalismus zwischen dem sozialdemokratischen Reformismus und den oft marginalen und exklusiven Gruppen der Anarchist*innen, welche oftmals »außerhalb des wirklichen Lebens« (Cornelissen 2015g: 152) standen. In diesem Sinne kann der Anarch@-Syndikalismus als sozialistische, antiautoritäre und sozial-revolutionäre Massenbewegung verstanden werden. Er löse damit den Widerspruch auf, dass eine Mehrheit der sozialistischen Bewegung für Autonomie und Selbstermächtigung eintrete, während ein großer Teil zugleich die marxistischen Theorien verinnerlicht habe (Ebd.: 153). Sinngemäß habe es zuvor an einer sozial-revolutionären Theorie gefehlt, die sich aus den wirklichen sozialen Bewegungen speist und wieder in sie mündet. Dahingehend gälte es darauf aufmerksam zu machen, »dass die Kritik der revolutionären Syndikalisten heutzutage nicht bei der Aktion der Sozialdemokraten und den reformistischen Gewerkschaften Halt macht, sondern sich ebenso gegen die ›Bolschewisten‹ und ihren ›Staatskommun-

nismus« wendet, der zu dem »Staatssozialismus« oder »Staatskapitalismus« führt« (Ebd.: 154).

Besonderen Wert legt Cornelissen auf Fragen nach »einer *organisatorisch geregelten konstruktiven Tätigkeit*« (Cornelissen 2015i: 195), meint also, dass der Fokus auf Propaganda der letzten 40 Jahre nicht weiterführe, da die Arbeiter*innen diese »nicht interessant« fänden. Vielmehr würden sie sich dafür interessieren, *wofür* Anarchismus und Syndikalismus stünden und welche »*organisatorische* und *praktische positive Arbeit* [sie] leisten können« (Ebd.: 196). Das Kernelement solle dabei die Übernahme der Industrie in Selbstverwaltung sein, was ebenso für andere gesellschaftliche Institutionen gälte (Ebd.: 197, vgl. Schmidt/van der Walt 2009: 136, Rocker 1947: 6). Erneut betont Rocker in diesem Zusammenhang, dass die »Behauptung, dass der Staat solange bestehen bleiben muss, bis die Gesellschaft nicht in feindliche Klassen gespalten ist, [...] im Lichte aller historischen Erfahrungen, wie ein schlechter Scherz« (Ebd.: 7) erscheine. Damit sei aber auch die Frage zu klären, wie Führung geschehen könnte, denn es reiche nicht – wie etwa Malatesta – zu sagen, dass Anarchist*innen niemanden anführen wollen (Cornelissen 2015i: 201). Marcks meint daher, »Großes verändert sich nur in der Kulmination vieler kleiner Prozesse, die für die Neuordnung einer komplexen Gesellschaft zu durchlaufen sind. In diesem Sinne gibt es »keine Abkürzungen« auf dem Weg zu einer sozialeren Welt« (Marcks 2019).

In diesem Ansatz spiegeln sich laut Schmidt und van der Walt zwei Hauptanliegen des »Massenanarchismus« wider, innerhalb dessen der Syndikalismus der größte Strang sei: Erstens, dass unmittelbare Verbesserungen der Lebenssituationen der proletarischen Klassen zu ihrer Organisation und ihrem Selbstvertrauen in ihre Fähigkeiten beitrügen und zweitens, dass die Gewerkschaften damit eine führende Rolle in revolutionären Kämpfen einnehmen und zugleich die Keimzellen der neuen Gesellschaft in sich tragen könnten (Schmidt/van der Walt 2009: 134). Nachvollziehbar ist, dass diese Position im Gegensatz zu jener des insurrektionalistischen Anarchismus mit seinen maximalistischen Bestrebungen steht (Ebd.: 138). Reformen sollten jedoch errungen werden, um damit weiterzugehen. Damit werde einerseits die Behauptung von marxistischer Seite zurückgewiesen, der Syndikalismus wäre auf einen Ökonomismus reduziert und andererseits den Insurrektionalist*innen entgegnet, Gewerkschaften könnten nicht revolutionär sein (Ebd.: 202).

Anschließend an das anarch@-syndikalistische Verständnis von sozialer Revolution, kann deren Umsetzung in direkten Aktionen und Selbstorganisation als praktizierte Politik der Autonomie besprochen werden. Schließlich hätten die damit verbundenen Praktiken und Prinzipien auch schon den Beschlüssen der Ersten Internationalen zugrunde gelegen. Die syndikalistische Bewegung setze jene fort, ohne politisch zu verkrusten und sich in ideologische Grabenkämpfe zu verstricken (Pouget 2014b: 93f.). *Direkte Aktion* bedeutet ihrem ursprünglichen anarch@-syndikalistischen Verständnis nach, dass

»die Arbeiterklasse in ihrem ständigen Aufbegehren gegen die bestehende Ordnung nichts von Außenstehenden, von ihr äußerlichen Mächten oder Kräften erwartet, sondern dass sie ihre eigenen Kampfbedingungen erzeugt, ihre Aktionsmittel aus sich selbst schöpft. Es bedeutet, dass sich gegen die heutige Gesellschaft, die nur den *Bürger* kennt, fortan der *Produzent* erhebt. Und dass dieser Produzent, in der Erkenntnis,

dass sich jede Form des sozialen Zusammenlebens auf ihr jeweiliges Produktionssystem stützt, versucht, die kapitalistische Produktionsweise direkt zu attackieren, um sie zu verändern, den Unternehmer zu beseitigen und dadurch seine Souveränität am Arbeitsplatz zu erreichen – die wesentliche Voraussetzung für den Genuss realer Freiheit« (Pouget 2014d: 137, vgl. Cornelissen 2015e: 110).

Mit der *direkten Aktion* geht es nach Pouget um die Aneignung von Initiative bei gleichzeitiger Unabhängigkeit der Arbeiter*innenklasse. Damit werde das Autoritätsprinzip attackiert und somit entpuppe sich die direkte Aktion als »authentische Verkörperung des Freiheitsprinzips, seine Verwirklichung in den Massen: nicht länger durch abstrakte, vage und unklare Formeln, sondern in klaren und praktischen Konzepten, die jenen Kampfgeist erzeugen, der das Gebot der Stunde ist. Das ruiniert den Geist der Unterwerfung und des Sichfügens, der die Einzelnen lähmt und zu willigen Sklaven macht, und befördert den Geist der Revolte, der die menschlichen Gesellschaften beflügelt« (Ebd.: 136f., vgl. Cornelissen 2015d: 94). Jedenfalls sei die direkte Aktion »die normale Funktionsweise der Syndikate, ihr wesentliches Charakteristikum« (Pouget 2014d: 137), der gewerkschaftliche Kampf in seiner gebündelten »Reinform«, ohne »Vermischungen« und »Kompromisse mit dem Kapitalismus, ohne die Tachtelmechtel mit den Bossen, von denen die Apologeten des »sozialen Friedens« träumen, ohne Beziehungen zur Regierung, ohne Einschaltung von »Vermittlern« in die Debatte« (Ebd.: 140).

Im Kontext des Syndikalismus verstanden, nimmt Cornelissen eine fast außerparlamentarische Perspektive ein, wenn er ferner schreibt, natürlich wäre »die Anwendung der direkten Aktion zur Beeinflussung der Regierungskörper und zur Unterstützung guter oder zur Bekämpfung schlechter Gesetze nicht ausgeschlossen. Aber auch hier bleibt sie *Aktion* im *wirklichen Leben* und nicht im Parlament, und offenbart sich in einem Druck auf alle politischen Parteien ohne Unterschied« (Cornelissen 2015c: 86). Statt politischer Repräsentation und gewerkschaftlicher Stellvertretung solle mit direkten Aktionen die Eigenmächtigkeit der Arbeiter*innen angesprochen und gefördert werden. Tatsächlich wären Taktiken und Methoden der direkten Aktion nicht an eine Gewerkschaftstheorie gebunden, sondern fänden sich einfach als Begleiterscheinungen von Arbeitskämpfen (Cornelissen 2015e: 122) – weswegen sie allerdings auch schwer zu erfassen seien. Hinsichtlich der Aktionsformen, wie auch der Selbstorganisation werden sich die praktischen Lösungsansätze, die »kleinste[n] Mittel« durchsetzen (Cornelissen 2015f: 139). Dadurch würden bereits die Fähigkeiten für die Übernahme der Produktionsmittel erlernt, wobei ihre Kontrolle durch die Arbeiter*innen weit bessere Produktionsbedingungen gewährleiste als etwa der oktroyierte Taylorismus (Cornelissen 2015h: 180). Die *Strategie der Selbstorganisation* unterscheidet sich von der politischen Dimension, doch ist die folgende Aussage so zu verstehen, als könnte erstere auf letztere ausstrahlen: »Auf politischem Gebiet werden die freiheitlichen Kommunisten und Anarchisten gewiß nicht viel Bedeutendes leisten können. Jedoch sollen sie auch hier die Prinzipien von Freiheit, Autonomie und Föderalismus hochhalten« (Cornelissen 2015i: 204, vgl. Peiró 1986: 40ff.).

Diese Einsicht weiterverfolgend, sieht Marcks in neueren linken Transformationstheorien, welche »Keimformen«, »präfigurative Politik« und »Beziehungsweisen« (→ 5.4.2) thematisieren, die jeweils gegen die staatlich-kapitalistische Gesellschaftsform aufgebaut werden sollen, eine implizit syndikalistische Herangehensweise. Damit

behauptet er sogar, die »Linke vollzieht daher per definitionem eine Wende zum Syndikalismus, ohne diese explizit zu machen« (Marcks 2018a). Als »Set« von syndikalistischen Organisationsformen und Praktiken versteht er »eine aufbauende Sozialtechnik, die strategisch zwischen Realität und Utopie vermitteln kann« (Ebd.: 3). Die syndikalistischen Formen der direkten Aktion und Selbstorganisation wären daher als eine strategische »Interaktion mit der Realität, die auf Handlungsmacht abzielt« (Marcks 2019) zu verstehen, welche die Rahmen der Handlungsspielräume erweitere. Leider bliebe das Transformationsverständnis der »linken Szene«, häufig »ein magisches, in dem Handlungsmacht als Mysterium daherkommt« (Ebd.). Um Selbstorganisation zu ermöglichen, gälte es für Marcks ferner vom »marxistischen Dogma von der Gewerkschaftseinheit Abstand [zu] nehmen und alternative Gewerkschaften [zu] befürworten. Denn dass die etablierten Gewerkschaften mit ihren hierarchischen Zentralapparaten als Keimformen einer egalitär-sozialistischen Gesellschaft dienen könnten, würde wohl kaum jemand behaupten« (Marcks 2018a). Autonome Gewerkschaften seien für derartige Transformationsbestrebungen eine »geeignete Entwicklungsstätte«, insofern sie an konkreten Interessen ansetzen würden und ideologisch »nicht so voraussetzungsreich« wie unbeständige politische Gruppen wären (Ebd.). Diese potenziell »erfolgreiche *transformatorische* Basisorganisierung« diene der Mobilisierung und Ermächtigung von Menschen, um Kämpfe zu gewinnen und eine »Gegengesellschaft« mit einer echten Gegenmacht zu ermöglichen, welche kein Szeneprojekt, sondern eine Massenbewegung sein soll (Marcks 2018b). Damit kommt Marcks zu einem Agieren in Widersprüchen, welches als paradox bezeichnet werden kann. Es gälte nicht, »die Utopie in die Wirklichkeit zu pressen, sondern in der Auseinandersetzung mit dieser zu einer neuen zu kommen. Die syndikalistische Revolte ist daher relativ; sie hat die gegenwärtigen Möglichkeiten im Blick [...]. Sie weicht den Widersprüchen nicht aus, sondern arbeitet mit ihnen – um sie zu überwinden« (Ebd.). Dies könnte mit einer strategischen »Meso-Politik« gelingen, die verschiedene Ebenen miteinander verbinde und ausgehend von gewerkschaftlichen Organisationen, greifbare und vermittelbare Vorstellungen von Transformation entwickle (Ebd.).

Dies strebe nach Schmidt und van der Walt der »Massenanarchismus« an (Schmidt/van der Walt 2009: 21). Die Diskussion um direkte Aktion und Selbstorganisation führt zu jener um das Politikverständnis zurück. In diesem Zitat wird die Entgegensetzung von »direkter« zu »politischer« Aktion deutlich. Statt letzterer könne man von »politischen Kämpfen« sprechen, die sich eben nicht auf den Staat beziehen (Ebd.: 138).

Die autonome Organisationsform der syndikalistischen Gewerkschaft zielt auf die Ermächtigung und Aktivierung ihrer Mitglieder ab, um Klassenkämpfe mittels direkter Aktionen zu führen. Verbunden mit dem Anspruch, zugleich »Kampforganisation« und »Keimzelle der neuen Gesellschaft« zu sein, wird der Bewusstseinsbildung und Subjektbildung ihrer Anhänger*innen großer Wert beigemessen. Diese spezifische Form der *Erziehung* wird im anarchistischen Syndikalismus als unmittelbar mit der eigenen Praxis verknüpft gedacht. Damit wird die Position zurückgewiesen, dass der Weg zu einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform *allein oder vorrangig* durch Bildung und Aufklärung zu erreichen wäre (Malatesta 2014i: 205), wenngleich es galt, die »eigene autoritäre Erziehung« (Malatesta 2014a: 49) und die Unwissenheit der Ausgebeuteten zu

beseitigen und Selbstbestimmung zu fördern (Malatesta 2014h: 197). Die Formulierung von Pouget kann in diesem Zusammenhang als paradigmatisch betrachtet werden:

»Die direkte Aktion hat somit einen unvergleichlichen erzieherischen Wert: sie bringt den Leuten bei, wie man denkt, entscheidet, handelt. Sie kultiviert die Unabhängigkeit, fördert die Individualität und ermuntert zur Initiative, deren Antrieb sie ist. Und dieses Übermaß an Vitalität, an ›Ich‹-Erweiterung bildet keineswegs einen Widerspruch zur ökonomischen Solidarität, die die Arbeiter untereinander vereint, denn es steht den gemeinsamen Interessen ja nicht im Wege, sondern bringt sie in Einklang und bestärkt sie [...].

Die direkte Aktion befreit also den Menschen aus dem Würgegriff von Passivität und Willenlosigkeit [...]. Sie lehrt ihn, zu wollen, anstatt sich aufs Gehorchen zu beschränken, seine Souveränität auszuüben, anstatt seinen Teil davon an einen Delegierten abzutreten. Auf diese Weise kehrt sie die gesellschaftliche Grundtendenz um, so dass die menschlichen Energien, anstatt sich in unseliger und deprimierender Untätigkeit zu erschöpfen, in rechtschaffener Anwendung den Nährboden finden, den sie für ihr kontinuierliches Wachstum brauchen« (Pouget 2014d.: 142f.).

Die Bewussterwerden der Arbeiter*innen über ihre eigene Lage und die gesamtgesellschaftliche Situation sei ein Baustein für ihre Emanzipation, wenn sie im Zusammenhang mit der Praktizierung von Solidarität und Revolte gesehen werde, welche zugleich der Vereinzelung entgegenwirkten. Das eigentliche Ziel bleibe aber letztendlich die Vergesellschaftung des Reichtums durch die Arbeiter*innenklasse selbst (Pouget 2014b: 79). Weit davon entfernt, bloß rebellischer Reflex zu sein, handele es sich hierbei um eine strategische Überlegung (vgl. Pouget 2014d: 138f.).

Im Anarchismus werden die Menschen nicht wie in der marxistischen Sozialdemokratie auf ihre Rolle als Lohnarbeiter*innen in der kapitalistischen Gesellschaft reduziert, stellt Rocker heraus und verbindet auf diese Weise ethische mit strategischen und organisatorischen Aspekten: »Der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen über das Wesen der Gesellschaft ist der einzelne, das Individuum. Nicht das Individuum als abstrakter Schattenbegriff, losgelöst von seiner gesellschaftlichen Umgebung, sondern als Sozialwesen, verbunden mit seinen Mitmenschen durch tausende materielle, geistige und seelische Beziehungen« (Rocker 1900). Demnach ist die Herausbildung von Klassenbewusstsein im Anarch@-Syndikalismus dem Anspruch nach nicht als instrumentelle Erzeugung einer neuen Kollektividentität, sondern als freiwilliger Zusammenschluss von sich ermächtigenden Einzelnen zu verstehen. Auch Rocker unterstützt die Sichtweise, die Gewerkschaftskämpfe selbst seien

»die beste Erziehungsschule für die Arbeiter, für die praktische Anwendung und Vertiefung ihrer sozialen Empfindungen und ihrer persönlichen Initiative im Rahmen der gegenseitigen Hilfe und des solidarischen Zusammenwirkens. [...] Die wirtschaftliche Kampforganisation wird ihm auf diese Weise zum Hebel in seinem fortgesetzten Kampfe gegen die Mächte der Ausbeutung und Unterdrückung und in derselben Zeit zur Brücke, auf welcher die Arbeiter aus der Hölle des kapitalistischen Staatssystems in das Reich des Sozialismus und der Freiheit gelangen werden« (Rocker 1924a).

Um die sozialistische Gesellschaft direkt und von unten her aufzubauen, brauche es syndikalistische Gewerkschaften als Räume der Vorbereitung, der Erfahrung und der Bewusstseinsbildung. Schmidt und van der Walt beziehen sich auf Rocker in Hinblick auf die »erzieherische Wirkung« der Gewerkschaften, welche insbesondere wichtig sei, wenn gegen die Passivierung – durch die in der Sozialdemokratie verbreitete Verelendungstheorie – Wert auf die Veränderung eigener Strukturen gelegt werde. Eigenständiges Denken, Handeln und Klassenbewusstsein entwickelten sich nicht von selbst, sondern aus konkreten Erfahrungen in der unmittelbaren Lebenswelt der Beteiligten (Schmidt/van der Walt 2009: 183f.). Dies schließe die Bedeutung anarchistischer Pädagogik ein, welche freilich schwer in ihrer Wirkungsweise gemessen werden könne.

Als Teil der *Bildung* sollte zudem die Perspektive über die lokalen Gewerkschaftskämpfe hinaus zu einer pluralistischen und vernetzten, transnationalen Gewerkschaftsbewegung erweitert werden. Daher erhob und verglich bspw. Cornelissen Daten über die erkämpften Rechte der Arbeiter*innen, dem konkreten Verhältnis von Gewerkschaften und Unternehmern und dem Grad der Autonomie der Gewerkschaften in verschiedenen Ländern (Cornelissen 2015d: 93–108). Auf divergierende Verhältnisse, z.B. hinsichtlich der Sozialstruktur und das Agieren der Unternehmer, müsse speziell eingegangen werden, um adäquate Strategien zu entwickeln, ohne deswegen den transnationalen Charakter des Anarch@-Syndikalismus aufzugeben (Cornelissen 2015f: 138, vgl. Schmidt und van der Walt 2009: 7, 170).

3.4.3 Selbstverwaltung von Produktion und gesellschaftlichen Funktionen

Die sozial-revolutionäre Transformationsstrategie des anarchistischen Syndikalismus zielt auf die Übernahme der Produktion und aller gesellschaftlichen Funktionen ab, was durch die Arbeiter*innen in *Selbstverwaltung* geschehen soll. Diese »industrielle Demokratie«, wie sie Cornelissen nannte, stehe dem »autoritären Regierungssystem in der Produktion [...] als schroffer Gegensatz gegenüber« (Cornelissen 2015c: 74). Ausgehend von der Vergesellschaftung der Produktionsmittel solle auch der Staat vergesellschaftet werden (vgl. Cantzen 1997: 90–95). Dazu gälte es gegen falsche Vorstellungen vorzugehen, etwa jener von »wundersamen Katastrophen«, vom vermeintlich »ehernen Lohngesetz« und von der »Verelendungstheorie«. Dass der Zusammenbruch der staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsform von selbst geschehen würde, hält Pouget für eine grundlegende Fehleinschätzung der (angeblichen) Gesetzmäßigkeiten kapitalistischer Entwicklung. Diese Annahme führe zum passiven Warten auf eine Revolution (Pouget 2015d: 147). Dagegen führt er wiederum die direkte Aktion als selbsttätiges und ermächtigendes Handeln an (Ebd.: 140).

Cornelissen schreibt, die »Zusammenbruchstheorie der alten Marxisten, wird ebenso kategorisch durch Tatsachen widerlegt, wie die Theorie vom Verschwinden der Mittelklassen und der wachsenden Verarmung der Volksmassen« (Cornelissen 2015f: 140). Zusammenbrechen bzw. in eine Krise geraten würde der Kapitalismus vielmehr als Folge der Gesellschaftsentwicklung – und darin auch der Arbeitskämpfe, könnte ergänzt

werden.³⁹ So scheinen akute Krisen »unvermeidlich und werden wahrscheinlich an sich die Entwicklung der vom Kapitalismus beherrschten Gesellschaft zu einer anderen Gesellschaft sozialistischer oder kommunistischer Wesensart beschleunigen. Es wäre indessen falsch, diese akuten Krisen und unvermeidlichen Katastrophen der allgemeinen Gesellschaftsentwicklung entgegensetzen zu wollen« (Ebd.: 143). Statt daran zu glauben, dass sich der Klassenantagonismus automatisch weiter zuspitze, würden die Syndikalist*innen »selbst Geschichte machen« wollen. Dem Vorwurf, hierbei handle sich um »Voluntarismus«, entgegnet Cornelissen, dass der Appell an den revolutionären Willen der Arbeiter*innen notwendig wäre, da der »Enthusiasmus« in der Arbeiter*innen-schaft nicht unbedingt weit verbreitet sei (Cornelissen 2015c: 82). So meint auch Pouget: »[E]xzessives Leid ist kein Ferment der Revolte!« Das heißt, jede erkämpfte Erleichterung bilde die unbedingte Voraussetzung für eine weitere Organisation der Arbeiter*innenklasse. Umso mehr für jene, die im sozialen Elend leben, in materieller und moralischer Abhängigkeit stehen und darum nicht rebellieren können. Stattdessen steigere die Konfrontation mit den Unternehmer*innen die Würde und das Bewusstsein der Arbeiter*innen und müsse selbstredend auf die Abschaffung des staatlichen Kapitalismus insgesamt abzielen (Pouget 2015d: 152ff.).

Gegen das »sogenannte »eherne Gesetz« wendet Pouget ein, dass die Höhe der Löhne, die Arbeitsbedingungen, die Arbeitszeit, die Gewerkschaftsfreiheit usw. keiner zwangsläufigen Entwicklung folge, vielmehr eine Frage der um sie geführten Kämpfe sei (Ebd.: 148). Dies verlange jedoch, dass die Rede von der Übernahme der Industrie durch die Arbeiter*innen von Staatssozialist*innen, Syndikalist*innen und Anarchist*innen mit konkreten Überlegungen gefüllt werde, anstatt eine schwammige Phrase zu bleiben. Letztendlich geschehe dies »durch schwere Erfahrungen«, was auch für »die gewaltige Waffe des Generalstreiks« (Cornelissen 2015e: 136) gälte. Dass sich der Sozialismus nicht durch das Befolgen pseudo-wissenschaftlicher Gesetze – gemeint ist der historische Materialismus – erreichen ließe, schreibt auch Rocker. Er führt ferner aus, dass Kapitalismus und Staat keine Keime des Sozialismus in sich bergen, die zur »Reife« gebracht werden könnten – dies sei ein quasi-religiöser Dogmenglaube. In seiner Formulierung an Landauer erinnernd, ist bei ihm zu lesen:

»Nein der Sozialismus wird uns nicht kommen, weil er kommen muß mit der Unabänderlichkeit eines Naturgesetzes; er wird uns nur dann kommen, wenn die Menschen den festen Willen und die notwendige Kraft aufbringen werden, ihn in die Wirklichkeit umzusetzen. Nicht die Zeit, nicht die ökonomischen Verhältnisse, nur unsere innerste Erkenntnis, unser Wollen, können die Brücke schlagen, die uns aus der Welt der Lohnklaverei ins Neuland des Sozialismus führen« (Rocker 1900).

39 Mit diesem Argument und seiner Untermuerung im Folgenden wird im Übrigen ein Kerntheorem der operaistischen Bewegung vorweggenommen, welche in Italien in den 1960er Jahren entstand. Die organisierte und bewusste Arbeiter*innenklasse selbst würde *aktiv* Geschichte schreiben, auf welche Unternehmen bspw. mit der Umstrukturierung von Produktionsabläufen, der Gestaltung der Arbeitsbedingungen oder der Höhe des Lohnes *reagieren* würden (vgl. Birkner/Foltin 2010: 19–24). Als wesentlicher theoretischer Baustein wird dies auch von postoperaistischen Theoretiker*innen betont, etwa von Hardt und Negri oder bei Holloway (2006).

Es gälte also, die »sozialdemokratische Ideologie« zu überwinden, welche die Arbeiter*innen zum Irrglauben verführe, dass sie von der gegenwärtigen Gesellschaft nichts Besseres zu erwarten hätten (Rocker 1924a). Marcks erinnert daran, die Vorstellung von einer Diktatur des Proletariats sei auch deswegen falsch, weil mit ihr davon ausgegangen werde, »alles Weitere würde sich aus den Triebkräften der Geschichte ergeben« (Marcks 2018b). Demgemäß kritisiert er auch den seiner Ansicht nach in gegenwärtiger Zeit verbreiteten vulgäranarchistischen, insurrektionalistischen und marxistischen Glauben »an magische Wendungen der Geschichte. [...] [D]ie Vorstellung, dass Transformation erst bewusst gestaltet werden kann, wenn sich die neue Gesellschaft im ›Schoß‹ der alten *entwickelt* hat, [verhält sich] synchron zum Spontaneismus. Beides negiert die schöpferische Kraft in der Gegenwart und vertraut auf eine quasi-göttliche Macht, welche der Revolution schon ihre Richtung geben wird« (Ebd.).

In der anarch@-syndikalistischen Keimformtheorie wird die Entfaltung der liberär-sozialistischen Gesellschaft von den Organisationsformen und Beziehungen der bestehenden Syndikate ausgehend gedacht: »Die neuen gesellschaftlichen Mächte, die sich langsam, nach und nach unter der alten Ordnung entwickelt haben wie der Keim im Ei, brechen dann die Hülle der Gesetze und Gewohnheiten. Ein neues soziales Leben ist plötzlich gekommen und bereit aufzublühen«, wie es Cornelissen (2015f: 142) ausdrückt (vgl. Pouget 2014a: 74). Drei wesentliche Schritte sieht Peiró als Voraussetzung für die soziale Revolution an: Zunächst brauche es eine »organisierte Kraft«, welche die Produktionsmittel und den Grundbesitz aneignet und verteidigt; dann die technische Vorbereitung für die Übernahme der Produktion und Verwaltung; schließlich die Vorbereitung für ein (koordiniertes) Distributionssystem der Produkte (Peiró 1986: 43). Er fordert daher eine Wiederbesinnung auf die Fabrik- und Werkstattkomitees, welche mehr als einen administrativen Charakter hätten, sondern die »ökonomische Maschinerie des revolutionären Syndikalismus« (Ebd.: 44) stützen sollen. Die Selbstverwaltung der Produktion ist das große Ziel. Doch der »Erfolg dieser Aufgabe hängt von dem Beziehungssystem ab, das bereits vor der Revolution zwischen den Gewerkschaften der verschiedenen Industriezweige und Berufe errichtet wurde. Die vorherige Errichtung eines solchen Beziehungssystems mit vorrevolutionärem Charakter muß auf den Prinzipien einer sozialen Doktrin beruhen, die als Orientierung und Antrieb beim Ausbruch der Revolution dient« (Ebd.). Der Ausbau der eigenen Netzwerke ist daher ein entscheidendes Element für die syndikalistische Transformation. Dazu sieht sich Peiró in einer Doppelrolle:

»Wir Anarchisten müssen im Rahmen des Möglichen auch in der kapitalistischen Welt unsere eigene Welt aufbauen, aber nicht auf dem Papier, mit Lyrik oder in philosophischer – hochtrabender Nacharbeit, sondern auf dem Boden der Praxis, indem wir das Vertrauen in unsere Welt von heute und von morgen wecken. Denn das Vertrauen, das wir in den proletarischen Massen wecken, steht in direkter Beziehung zu den Möglichkeiten, eine organisierte Kraft zu bilden, die den Grund und Boden, alle Produktionsmittel und Werkzeuge, den Konsum, den Transport und den Handel übernimmt und verteidigt« (Ebd.: 46).

Der anfängliche Optimismus und Kampfeswillen wich später allerdings Pragmatismus, wenn nicht gar Resignation. Dies macht Pougets Ansicht nicht falsch, dass gesellschaft-

licher Wandel zu dem Grad unvermeidlich ist, wie Klassenbewusstsein, Autonomie und Organisationsfähigkeit erweitert werde (Pouget 2014c: 116). In der Praxis gestaltet sich das anarch@-syndikalistische Streben nach Autonomie aber deutlich komplizierter.

Einer immer wieder aufgekommenen Leerstelle in der Theorie der syndikalistischen Gewerkschaftsbewegung widmet sich Cornelissen, nämlich der Frage, wie mit der (konkret gedachten und direkt vorgenommenen) Vergesellschaftung der Produktionsmittel die Leitung der Produktion funktionieren sollte. Er entgegnet damit der Ansicht, die Arbeiter*innen wüssten nicht, wie die komplexe moderne Industrieproduktion geleitet werden könnte. Dabei handle es sich beim Konzept der Selbstverwaltung nicht vorrangig um die Übernahme der technischen Leitung von Fabriken, immerhin hätten Aktionäre davon ja ebenso wenig Kenntnis. Vielmehr sei insbesondere die Eigentümerschaft der Kapitalist*innen an den Unternehmen aufzuheben (Cornelissen 2015c: 79, vgl. Cornelissen 2015f: 147). Da es sich hierbei um ein Fernziel handelt, plädiert Marcks dafür, die eigenen Strategien langfristig anzulegen und auf kleine Erfolgsschritte hin auszurichten (Marcks 2018a). Seiner Ansicht nach würde mit einer tieferen Beschäftigung mit syndikalistischer Theorie und Praxis die Sackgassen aktueller Transformationstheorien vermieden werden (Ebd.). Immerhin wäre die syndikalistische Keimformtheorie, welche nicht auf einen revolutionären Bruch abziele, durchaus plausibel, da sie am »Bestehenden« ansetzen und damit der »plumpen Vorstellung mancher Linker entgegenwirken [würde], alles, was nicht immer ums ganze ginge, würde zwangsläufig vom System geschluckt« (Marcks 2018b). Dennoch bedeutet die »neue Gesellschaft in der Schale der alten aufzubauen [...] nicht, das Neue im Bestehenden zu suchen und auszubauen, sondern etwas Neues zu *konstruieren* und im Bestehenden Anknüpfungspunkte zu finden, aus denen es Ressourcen schöpfen kann. [...] Es bedeutet, aus den Verhältnissen heraus zu agieren, ohne allein auf sie zu bauen« (Ebd.: 7).

Trotz der Betonung der gewerkschaftlichen Alltagskämpfe bleibt, wie bereits dargelegt, die Aufhebungen der Klassengesellschaft das Ziel des anarchistischen Syndikalismus, welches ihn von anderen Gewerkschaftsbewegungen unterscheidet (Schmidt/van der Walt 2009: 22). Damit ist für Pouget am beginnenden 20. Jahrhundert die

»soziale Frage kein rein materielles Problem. Um glücklich und zufrieden zu sein, reicht uns das »tägliche Brot« nicht, wir wollen auch aller Formen von Zwang und Herrschaft ledig sein. Wir wollen frei sein, von niemanden abhängen und unseren Mitmenschen nur von gleich zu gleich begegnen, ungeachtet aller Vielfalt der Fähigkeiten, des Wissens und der Funktionen. Es geht also darum, die Struktur der Gesellschaft dergestalt zu verändern, dass nur noch eine Gruppe, eine Klasse übrig bleibt: die der Produzenten. Dieser entscheidende Wandel ist nur auf kommunistischer Grundlage zu bewerkstelligen [...]« (Pouget 2015c: 115f).

Die Erkenntnis, dass es sich hierbei um eine komplexe Aufgabe handelt, setzte sich im Laufe der Jahre weiter durch, weswegen Cornelissen herausstellt, dass das »Problem und seine Lösung« sich unterscheiden (Cornelissen 2015f: 139). Festzustellen sei u.a., »daß der »Kapitalismus« keineswegs eine gleichförmige wirtschaftliche Ordnung ist und es in Wirklichkeit verschiedene Schichten von Kapitalisten gibt, die sich wegen ihrer unmittelbaren Interessen und trotz ihrer gemeinsamen Herkunft gegenseitig bekämpfen

und hinsichtlich ihrer Beziehungen zu Produzenten und Konsumenten unterscheiden können« (Ebd.). Somit kann die Entwicklung hin zum Sozialismus und Kommunismus nicht als gradlinig verstanden werden (Ebd.: 142), was sich auch daran zeige, dass ein Anwachsen des Gemeineigentums prognostiziert werde. Eine Angleichung der Verteilung des *Privateigentums* stelle möglicherweise einen Schritt in die richtige Richtung dar. Entscheidend sei dennoch, dass »das moderne Gesellschaftsleben von der Entwicklung der großen kapitalistischen Industrien beherrscht wird [...] [und daher] auch der Entscheidungskampf um die Verallgemeinerung des Wohlstands und der Freiheit in ihnen geführt werden« (Ebd.: 145) müsse. Realistischerweise ist die Übernahme von Unternehmen deutlich schwieriger als bspw. die Gründung von Bildungs- und Fürsorgevereinen (Ebd.: 146). Somit bleibe der Kampf innerhalb der Unternehmen entscheidend, der entweder revolutionär oder durch »friedliche Form des fortschreitenden Eindringens« (Cornelissen 2015g: 158) geführt werden könne, wozu die Kapazität zum Streik die wesentliche Machtressource der organisierten Arbeiter*innenklasse darstellt. Diese könne sogar eine direkte Einmischung der Gewerkschaften in die Leitung kapitalistischer Unternehmen ermöglichen (Ebd.: 159), die allerdings mehr als nur etwas mehr Mitbestimmung sein solle (Ebd.: 167), sondern die Aneignung ökonomischer Macht verfolge (Ebd. 161f.).

Schmidt und van der Walt zeigen ferner auf, dass im Syndikalismus anhaltende Debatten darüber geführt wurden, inwiefern die Erhöhung von Löhnen (etc.) schon selbst als Ziel oder diese vielmehr stets als Mittel für das Erreichen der Revolution gesehen werden müsste (Schmidt/van der Walt 2009: 137). Damit werfen sie die Systemfrage auf und vertreten die Ansicht, dass eine globale Konstellation, welche wie im 21. Jahrhundert auf derart extremer Ungleichheit und ihren Folgeerscheinungen beruhe, eines Tages Geschichte sein werde (Ebd.: 10). Da in den 1980ern und 1990ern der Neoliberalismus als einziges kapitalistisches Modell global durchgesetzt wurde, bräuchte es die Neuformierung von populären und revolutionären Klassenkämpfen (Ebd.: 11).

Für die Anarch@-Syndikalist*innen geht es, ungeachtet ihrer vehementen Betonung der gewerkschaftlichen Organisierung und dem Führen von Arbeitskämpfen, um ein höheres Ziel. Die gesellschaftliche »Umwälzung«, welche maßgeblich von der ökonomischen Dimension her gedacht werden müsse, zielen auf die grundlegende Veränderung der heutigen »Beziehungen zwischen den Menschen – die solche zwischen Lohnarbeiter und Kapitalist, Beherrschtem und Herrschendem sind« (Pouget 2014c: 118), ab, um sie durch egalitäre und freiheitliche zu ersetzen. In Verbindung mit den »Methoden der direkten Aktion«, dem Prinzip der Autonomie und der Solidarität, entspringe aus den praktischen Erfahrungen der »Gedanke« zur Bekämpfung und Ersetzung der Herrschaftsordnung insgesamt. Die anarchistischen Syndikalist*innen lebten

»im Hier und Jetzt, in größtmöglicher Kampfbereitschaft, und opfern weder die Gegenwart der Zukunft, noch die Zukunft der Gegenwart. Somit folgt aus dieser Fähigkeit, zugleich den Notwendigkeiten des Augenblicks und denen der Zukunft gerecht zu werden, und aus der Übereinstimmung dieser beiden, zu kombinierenden Aufgaben, dass das angestrebte Ideal dadurch weder verschleiert noch vernachlässigt, sondern im Gegenteil verdeutlicht, präzisiert, besser erkennbar wird« (Pouget 2014d: 145).

Somit ist die Revolution »*Alltagssache*«. Dabei ginge es nicht darum, in frühere Phasen des Kapitalismus zurückkehren zu wollen, was Cornelissen für reaktionär hält (Cornelissen 2015f: 137). Vielmehr können alle »sozialen Revolutionen, die sich in den modernen Ländern erheben können und tiefer greifen als einfache politische Umstürze, [...] nur die Folge von beständigen ökonomischen Umwandlungen sein, die das Gesellschaftsleben der letzten Jahrzehnte gekennzeichnet haben« (Ebd.: 141f.). Diese seiner Ansicht nach starken Tendenzen zur Demokratisierung von Unternehmen bezeichnet er als das »Eindringen des Sozialismus«, das sich u.a. an der Notwendigkeit der staatlichen Sozialpolitik und in Formen der Arbeiter*innen-Selbstorganisation zeige (Ebd.: 143f.), weswegen er konsequenterweise für die Stärkung von Betriebsräten eintritt (Cornelissen 2015l: 128). Rocker bestätigt, politischen Parteien fehle für die

»sozialen Reorganisation des gesellschaftlichen Organismus nicht weniger als alles [...]. Soziale Bewegungen und Neuschöpfungen der Gesellschaft werden eben nicht gemacht durch Staatsdekrete und gesetzliche Verordnungen von oben; sie entwickeln sich vielleicht aus dem Schoße der Massen, aus der freien Auswirkung aller schöpferischen Kräfte im Volke, welche durch die auf Schablonenarbeit und totes Mechanisieren eingestellte Routine einer Regierung, wie revolutionär sie sich immer gebärden möge, in ihrer natürlichen Entfaltung gehemmt und allmählich ganz erstickt werden« (Rocker 1924a).

Dies zeige das Beispiel in Russland, wo Gewerkschaften und Räte zu Instrumenten des Staates degradiert wurden (Ebd., vgl. Schmidt/van der Walt 2009: 25), was Rocker zu einer äußerst nüchternen Einschätzung revolutionärer Möglichkeiten führt. Gesellschaftliche Alternativen könnten deswegen umso mehr nur durch praktische Versuche, Aufklärung zu Freiheit, Solidarität und mit der Verteidigung wichtiger Errungenschaften ausgeweitet werden (Rocker 1928).

Um zum Beginn des Abschnitts zurückzukehren, kann noch einmal Santillián zitiert werden, welcher annimmt, auf »der politischen Ebene wollen wir die Prinzipien der Autorität und ihre Verkörperung – den Staat und die Unterdrückungsmaschinerie – durch freie Vereinbarung der sozialen Gruppen ersetzen. In dieser Frage sind wir Anarchisten allerdings sehr isoliert und werden sogar während einer siegreichen Revolution eine Sonderstellung einnehmen« (Santillián 1986: 139, vgl. Schmidt/van der Walt 2009: 25). Damit betont er ein zugrundeliegendes ethisches Moment, welches dem Anarch@-Syndikalismus inhärent sei. Dies zeigt sich auch daran, dass er die Notwendigkeit der Herstellung von einer Einheit der Arbeiter*innenklasse betont. Diese entspringe

»dem allgemeinen Interesse aller [...] und [diene] dazu, die Freiheit des einzelnen im Kollektiv zu garantieren. Unsere gemeinsame Verständigungsgrundlage ist die Anerkennung unserer unterschiedlichen Charaktere, Temperamente und Erziehungen. Gemeinsam sollte uns außerdem gegenseitiges Verständnis auf der Basis von Respekt sein. Unser gemeinsames Ziel ist: die Abschaffung des Kapitalismus und des totalitären Staates, um der Revolution zum Sieg zu verhelfen« (Ebd.: 144).

Mit diesem ethischen Schwergewicht beladen, wird deutlich, weswegen der anarchistische Syndikalismus sich fortwährend in einem Spannungsfeld zu Politik bewegt, die

mit Streik, Boykott, Sabotage und anderen Kampfmitteln und Praktiken in Frage gestellt wird (vgl. Rocker 1924c).

3.4.4 Ökonomie als anti-politischer Bezugspunkt für autonome Gewerkschaften

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Bezugnahme auf den Politikbegriff und darüber hinaus das Verhältnis zur politischen Dimension im anarchistischen Syndikalismus durchwachsen ist. Pougets vehemente und eindruckliche Ablehnung der Politik bildet den Ausgangspunkt für einen Nachweis darüber, dass in dieser Tendenz des Strebens nach Autonomie ausgeprägte anti-politische Züge vorhanden sind. Noch eindeutiger als bei den anderen Tendenzen wird im genuinen Anarch@-Syndikalismus der Politik die Ökonomie als anti-politische Sphäre gegenübergestellt. Wenn zugleich ein sozial-revolutionärer Anspruch aufrechterhalten werden soll, führt diese Orientierung in der Konsequenz zu einer Leerstelle, mit der ein Umgang gefunden werden muss. Cornelissen geht dabei anders als Pouget von der Bedeutung politischer Bewegungen aus, die neben dem Syndikalismus bestehen und mit ihm in einem libertären Kommunismus zusammenwirken sollen, wie ihn auch Peiró und Santillán befürworten. Diese Strategie wird von Schmidt und van der Walt als organisatorischer Dualismus bezeichnet, welche in der Praxis sozialer Kämpfe selten einem geordneten Plan folgt, sich vielmehr aus den Differenzen und Abstimmungen verschiedener Gruppierungen ergibt.

Zu einem gewissen Grad kommen darin die Widersprüche zum Ausdruck, denen sich die autonome Gewerkschaftsbewegung praktisch gegenüber sah und sieht. Dies betrifft insbesondere, erstens, die faktische Heterogenität des Subjektes der Arbeiter*innenklasse – sowohl in ihrer politisch-ökonomischen, als auch in ihrer kulturellen und weltanschaulichen Positionierung in der Gesamtgesellschaft. Zweitens bestehen Erfahrungen von Vereinnahmungsversuchen der autonomen Gewerkschaftsbewegung durch politische Parteien. Der organisatorische Dualismus von syndikalistischen Gewerkschaften und anarch@-kommunistischen Gruppierungen ist die erste Antwort darauf. Dabei stellt der Plattformismus die ausgeprägteste Variante einer politischen Organisationsform dar, welche (ideengeschichtlich) noch als anarchistisch gelten kann. Die zweite Antwort lautet, dass »der Syndikalismus sich selbst genüge«. Sie beinhaltet zumindest die Gefahr eines Gewerkschafts-Dogmatismus sowie verkürzten Ökonomismus. In den Überlegungen Rockers wird eine dritte Möglichkeit skizziert, nach der Anarch@-Syndikalist*innen selbst bisweilen zu politischen Mitteln greifen, in den eher seltenen Fällen, wo diese als strategisch sinnvoll erscheinen. Die Frage, wann politische Mittel genutzt werden sollen, bleibt damit allerdings offen und ist kontinuierlich umstritten.

Die Überlegungen Cornelissens markieren die Grauzone zwischen außerparlamentarischer politischer und autonomer sozialer Bewegung. Und auch bei Rocker zeigt sich eine ambivalente Bezugnahme auf Politik, wobei er von einer fundamentalistischen Ablehnung derselben weit entfernt ist. Gleichwohl scheint das Spannungsverhältnis nicht ohne Weiteres auflösbar zu sein, da immer wieder politische Fragen den autonomen Gewerkschaftsaktivismus irritieren und eine Kritik an der Politik im Anarch@-Syndikalismus neu entsteht. Daher kann auch für diese anarchistische Tendenz des Strebens nach Autonomie von einem paradoxen Politikbegriff ausgegangen werden.

3.5 Die Paradoxität des anarchistischen Politikverständnisses

Neben dem anarchistischen Mutualismus, Kommunitarismus und Insurrektionalismus können der anarchistische Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus als vorhandene Tendenzen begriffen werden, mit denen Anarchist*innen nach Autonomie streben. Der Fokus liegt bei der Klassifizierung, wie eingangs erläutert, nicht auf ideologischen, ethischen oder theoretischen, sondern auf organisatorischen Differenzen. Diese sind verknüpft mit unterschiedlichen Organisationsansätzen und Praxisformen, nach welchen diese anarchistischen Tendenzen unterschieden werden können. Sie stellen dabei bereits das Ergebnis von Referenzen auf das Individuum, die Gesellschaft und die Ökonomie als anti-politische Sphären dar.

Anhand signifikanter anarchistischer Quellentexte wurde gezeigt, dass es in den dargestellten anarchistischen Strömungen zu einer Bezugnahme auf Politik und zu ihrer gleichzeitigen Ablehnung kommt. Diese variieren zwischen den betrachteten Autoren graduell, wie im Schema zu den vorliegenden Quellentexten grob verdeutlicht wird (→ Fig. 10). Das Spannungsfeld kommt darüber hinaus auch in den Überlegungen einzelner Autoren immer wieder zum Vorschein, sei es, indem es direkt angesprochen wird oder indirekt daraus hervorgehende Implikationen diskutiert werden.

Daher können, erstens, die scheinbar fundamentalistischen Äußerungen von Stirner, Most und Pouget, in denen sie Politik als Handlungssphäre für sozial-revolutionäre Bestrebungen grundlegend ablehnen,⁴⁰ als einseitige Versuche der Auflösung des Spannungsfeldes von Politik und Anti-Politik begriffen werden. Zugleich erscheint, zweitens, eine positive Bejahung von Politik von den verschiedenen anarchistischen Standpunkten aus nicht ohne weiteres möglich. Wäre dies der Fall, würden die Passagen, in denen Thoreau, Rocker oder Kropotkin über Politik schreiben, rhetorisch nicht den Beigeschmack einer Rechtfertigung aufweisen, warum sie dies tun. Newmans politische Überlegungen würden dann nicht akademisch-spekulativ oder schöngeistige Identitätsfindung bleiben. Drittens erwecken Bookchin in seiner Bezugnahme auf die griechische polis und Schmidt und van der Walt mit ihrer Beschreibung des organisatorischen Dualismus mit einem Verweis auf den Plattformismus, den Anschein, dass Politik aus anarchistischer Perspektive idealistisch bzw. dogmatisch vorausgesetzt und auf dieser Ebene sinnvoll besprochen werden könnte. Ihre Argumentationen erweisen sich allerdings – ebenso wie in Graebers arbiträrer Verwendung des Politikbegriffs – als unterkomplex (→ 2.3.3) und in gewisser Hinsicht als notwendigerweise reduziert, weil sie unbewusst das Spannungsfeld von Anti-Politik und Politik vermeiden. Viertens schließlich kümmern sich Godwin, Malatesta, Cornelissen, Peiró/Santillán weniger um staatliche Politik, als v. a. um die jeweiligen Themengebiete, mit denen sie sich beschäftigen. Godwin tritt bspw. für

40 Wie einleitend in Kapitel 5 ausgeführt wird, ist das Transformationskonzept *soziale Revolution*, insofern es mit einem Meta-Narrativ operiert, ein *Ergebnis* anarch@-kommunistischer und -syndikalistischer Überlegungen und Strategien. Es wird zugunsten Revolte und Subversion, autonomer sozialer Bewegung oder Ansätzen zu mutualistischer Selbstorganisation von etlichen Anarchist*innen auch kritisiert bzw. nicht verfolgt. Für Bestrebungen zur Zusammenführung und Vermittlung divergierender Praktiken, Taktiken und Organisationen kann *soziale Revolution* dennoch als Chiffre und Bezugspunkt dienen.

das öffentliche, aber nicht-staatliche Schulsystem sowie für Frauenrechte ein, Malatesta engagiert sich für eine Einigung des anarchistischen Lagers in seiner Vielfalt. Cornelissen ist bestrebt, verselbständigte Ein-Themen-Bewegungen wie den Anti-Klerikalismus und den Anti-Militarismus in ein gemeinsames sozial-revolutionäres Projekt einzubinden, für welchen der anarchistische Syndikalismus nach seiner Ansicht eine tragfähige Grundlage darstellt. Und für Peiró und Santillán gilt es die erforderlichen Schritte zu gehen, damit der faschistischen Reaktion mit einer sozialen Revolution begegnet werden kann. Doch auch darin zeigen sich bestimmte Modi, mit einem tiefsitzenden anarchistischen Unbehagen mit der Politik einen Umgang zu finden.

Davon ausgehend beinhalten anarchistischer Individualismus, Syndikalismus und Kommunismus auch strategische und programmatische Implikationen auf der einen Seite, sowie ethische und utopische Ausgangspunkte und Zielvorstellungen auf der anderen Seite. Diese seien hier nur knapp angedeutet und werden in der Tabelle veranschaulicht (→ Fig. 11). An anderer Stelle könnten diese Kernbegriffe nachgewiesen und theoretisiert werden. Insbesondere weil die aus dem Spannungsfeld von Anti-Politik und Politik herauszuschälende Politik der Autonomie mit dem Anspruch der Präfiguration einhergeht, vermischen sich in den archetypischen Schlagworten auch politische und anti-politische Aspekte. Darüber hinaus handelt es sich nicht um eine chronologische Schrittfolge, sondern um ineinander verschränkte Bestrebungen. Mit anderen Worten – auch wenn es kontraintuitiv, weil ungewohnt erscheint –, ist mit dem hier verwendeten Verständnis die Dimension der präfigurierten konkreten Utopie keineswegs weiter entfernt als die strategische Dimension. Die anarchistische Ethik ist nicht wahrscheinlicher zu verwirklichen als ein anarchistisches Programm.⁴¹

Hinsichtlich der »politischen« Strategie kann festgehalten werden, dass im anarchistischen Individualismus Subversion und Selbst-Ermächtigung angewandt werden, der kommunistische Anarchismus vorrangig Propaganda und Bildung hervorbringt und der Anarch@-Syndikalismus Gewerkschaftsorganisation und Arbeitskämpfe einsetzt. Als Programm kann für den Individualanarchismus die Bestärkung der Einzelnen, für den anarchistischen Kommunismus das Aufdecken und der Ausbau libertär-sozialistischer gesellschaftlicher Verhältnisse und beim anarchistischen Syndikalismus die Übernahme der Produktion und Verwaltung angesehen werden.

Bei den anti-politischen Ausgangs- und Zielvorstellungen können für die Ethik im Individualismus der Bedeutung und Individualität der Einzelnen, im Kommunismus bspw. die Losung »Wohlstand für alle« und im Syndikalismus die Ermöglichung gesellschaftlich sinnvoller Tätigkeiten nach Fähigkeiten und Bedürfnissen benannt werden. Schließlich stellen die Selbstbestimmung und Selbstentfaltung aller Einzelnen für den individualistischen Anarchismus, die libertär-sozialistische Gesellschaftsform für den

41 Die Abwehr gegenüber programmatischem und strategischem Denken und Handeln entspringt jedoch wiederum dem anarchistischen Unbehagen mit Politik generell, mit welchem gleichwohl immer wieder Bezug auf diese genommen oder sogar politisch gehandelt wird. Daher erscheinen *Strategie* und *Programmatik* hier als geeignete Begriffe, um anti-politischer *Ethik* und *Utopie* gegenübergestellt werden zu können (vgl. Fußnote 50).

Anarch@-Kommunismus und die Selbstverwaltung für den syndikalistischen Anarchismus geeignete Begrifflichkeiten für die utopische Dimension dar.⁴²

Nachgewiesen und dargestellt wurde eine hochgradig ambivalente Gleichzeitigkeit der anarchistischen Bezugnahme auf und Ablehnung von Politik. Trotz ihrer variierenden Ausprägung bei verschiedenen Denker*innen und den teilweise abweichenden Schlussfolgerungen, welche daraus gezogen werden, zeichnet sich bei der Zusammenschau und Gegenüberstellung der Argumente doch ein im Hintergrund schimmerndes Muster hinsichtlich des anarchistischen Politikverständnisses ab. Für die nach Autonomie strebenden Tendenzen des anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus wurde aufgezeigt, dass sie jeweils bereits als inhärent paradox bezeichnet werden können.

Darüber hinaus ist ein Abgleich der verschiedenen Tendenzen sinnvoll, weil diese sich nicht isoliert voneinander entwickelt haben, sie auch in ihrer Abgrenzung aufeinander Bezug nehmen, als auch in ihren Konflikten Schnittstellen miteinander aufweisen. Aus dem parallelen Vorhandensein eines paradoxen Politikverständnisses in verschiedenen Tendenzen kann demnach auf eine Allgemeingültigkeit dieses Verständnisses für den Anarchismus geschlossen werden. Mit großer Sicherheit ergäbe dies auch eine Untersuchung des anarchistischen Mutualismus und Kommunitarismus. Zudem kann die Vermutung aufgestellt werden, dass sich das spezifisch anarchistische Politikverständnis auch bei einer Befragung von Anarchist*innen und einer Untersuchung ihrer Praxis- und Organisationsformen nachweisen ließe. Jene bildeten jedoch nicht den Gegenstand der vorliegenden Arbeit und können daher nicht als valide Argumente, aber zur Veranschaulichung der politisch-theoretischen These angeführt werden.

Bei einer näheren Betrachtung käme dabei schnell zum Vorschein, dass die Politikverständnisse auch innerhalb des Anarchismus voneinander abweichen und nicht auf einen Nenner gebracht werden können. Doch dies ist leicht verständlich, denn der These widerspricht nicht, dass die Ausprägungen des anarchistischen Politikverständnisses

42 Parallel zu dieser Überlegung, als auch zu den impliziten Auseinandersetzungen, welche anti-politischen Referenzpunkte für den Anarchismus gelten sollen, geschieht auch jene zum politischen Subjekt. Dem kann hier nicht ausführlich nachgegangen werden. Festgehalten werden kann allerdings, dass der angebliche Gegensatz zwischen (neuer) Klassenpolitik und Identitätspolitik, wie er teilweise in linken Debatten seit 2017 aufgemacht wurde, nur scheinbar vorhanden ist bzw. oftmals anhand einiger missgünstig interpretierter Extremfälle konstruiert wird.

Kastner konstatierte dazu bereits vor etlichen Jahren, dass »mit dem Anarchismus keine Identitätspolitik zu machen ist. [...] Denn der Anarchismus hat es immer ‚aufs Ganze‘ abgesehen, d. h. mit der Gesamtgesellschaft im Blick wurde über gegebene [gesellschaftlich erzeugte] Ungleichheiten schon mal hinweg gesehen und partikuläre Ansätze nicht zugelassen. So konnte Feministinnen also auch in dieser revolutionären Bewegung als ‚Spalterinnen‘ betrachtet werden. [...] Identitätspolitik [...] betriebe der Anarchismus aber ganz sicher dadurch, daß er Gesellschaft nicht ‚neutral‘, sondern immer von einem normativen Standpunkt aus faßt [...]. Soll aber der Anspruch auf politisches Handeln nicht aufgegeben werden, ist auf eine bestimmte Form von Identitätspolitik womöglich nicht zu verzichten« (Kastner 2000: 176).

In diesem Sinne lassen sich auch individualistische und syndikalistisch-kommunistische Bestrebungen miteinander vermitteln. Erstere weisen selbstredend eine größere Affinität zu Identitätspolitik auf (auch wenn damit partikuläre soziale Gruppen und weniger die Identität Einzelner gemeint ist), während zweitere dem Anspruch nach Klassenpolitik sein will.

und die Schlussfolgerungen aus ihm vielgestaltig und selbstredend in spezifische historische, geographische und sozio-kulturelle Kontexte eingebettet sind, in welchen sie Verwendung finden.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die Paradoxität im Politikbegriff des Anarchismus, als auch die daraus aktiv zu entwickelnde Politik der Autonomie, mit welcher nach Autonomie gestrebt wird, bereits als vorläufiges Ergebnis der Widersprüchlichkeit von Politik in modernen Gesellschaftsformen zu begreifen ist. Oder anders formuliert: Hinter dem paradoxen anarchistischen Politikverständnis verbirgt sich ein spezifischer Modus, um mit der Widersprüchlichkeit von Politik umzugehen, welche sich in einer staatlich strukturierten Gesellschaftsform als politisches Herrschaftsverhältnis darstellt – zumal, wenn ihr eine egalitäre, solidarische, freiheitliche konkrete Utopie gegenübergestellt wird. Andere sozialistische Strömungen reagieren auf diesen Umstand mit der missliebigen oder affirmativen Anerkennung der politischen Dimension als Feld der Auseinandersetzung. Dies ist und bleibt für Anarchist*innen hingegen nicht selbstverständlich. Keineswegs zwangsläufig gilt es für sie, sich politisch zu betätigen. Dies bezieht sich auf Politik im hier verwendeten engeren Sinne (→ 2.4.1), also der Beteiligung an staatlichen Institutionen, der Organisation in politischen Parteien, der Verinnerlichung eines staatsbürgerschaftlichen Selbstverständnisses usw. Es betrifft jedoch auch die politische Logik im weiteren Sinne, die als radikale und emanzipatorische Politik zumindest tendenziell außerhalb des Staates verortet bzw. als außerparlamentarisch bezeichnet wird.⁴³

Gleichwohl finden sich zahlreiche Beispiele der politischen Aktivität von Anarchist*innen, sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart. Gerade ihr Agieren im Widerspruch eines grundlegend verstaatlichten politischen Feldes, staatlicher politischer Institutionen und Logiken einerseits und der unerkannten und ungewöhnlichen Möglichkeit einer herrschaftsfreien politischen Gesellschaftsform in Gestalt eines

43 Darin unterscheiden sich anarchistische Denk- und Herangehensweise von linksradikaler Kampagnenpolitik, wie sie prominent die *Interventionistische Linke* (IL) in der BRD vertritt. Deren Aktivist*innen tapen in die »Falle der Politik«, von der Goldman (1911) spricht. Insofern mit diesen Ansätzen eine andere Politik für nötig und möglich gehalten wird, werden mit ihnen aus anarchistischer Sicht problematische politische Logiken und Illusionen reproduziert. Wie gezeigt ist der Anarchismus von dieser Ambivalenz keineswegs frei. Mit der Perspektive sie als Paradoxie zu begreifen, können aber andere Handlungsmöglichkeiten aufgetan, stark gemacht und potenziell eine wirklich sozial-revolutionäre Orientierung gewonnen werden.

Die politische Ambivalenz außerparlamentarischer sozialer Bewegungen kommt bspw. in den von der IL beeinflussten Äußerungen von *Ende Gelände* zum Ausdruck: In einem Post vom 2.11.2021 ist etwa zu lesen »Lützerath und die 1.5 Grad-Grenze verteidigen bedeutet Garzweiler angreifen. Weder Politik noch Konzerne werden den dringend notwendigen Paradigmenwechsel einläuten, also nehmen wir das selber in die Hand« (EG-Kanal 2021a). Zwei Tage später heißt es dagegen: »Die 1.5 Grad Grenze, die die Politik als Ziel und nicht als Grenze begreift, werden wir hier verteidigen« (EG-Kanal 2021b). Dies ist ein Hinweis darauf, auf staatliche Politik Druck ausüben zu wollen und sie somit anzuerkennen. Auch die Forderungen der aktionistischen Kampagne *Wer hat, der gibt*, danach, »Reichtum konsequent [zu] besteuern«, keine »Krisenabwicklung auf unsere Kosten« zu betreiben und nach einem »sozial-ökologischen Wandel der Wirtschaft« (Wer hat der gibt 2021) muten fast sozialdemokratisch an, insofern sich mit ihnen direkt an den Staat gewandt wird.

konkret-utopischen libertären Sozialismus andererseits, macht es so schwer, das anarchistische Politikverständnis zu erfassen und zu beschreiben. Das Argument hier lautet wie erwähnt, dass mit dem Anarchismus nicht lediglich der gesellschaftlich bedingte Widerspruch in der Politik selbst reflektiert wird, sondern mit seiner Paradoxität Antworten darauf gewagt werden. Der Inhalt einer anarchistischen Politik der Autonomie, die sich in dieser Paradoxie bewegt, ist dabei nicht abstrakt in der politischen Theorie zu bestimmen, sondern aus den Selbstverständnissen und Praktiken von anarchistischen Gruppen und Personen zu erfahren. Darin gelange ich in dieser Arbeit an eine erkenntnistheoretische Grenze.

Fig. 10: Bezugnahme auf politische Logiken, Praktiken, Formen bei klassischen anarchistischen Denkern

Fundamentalkritik	Auseinandersetzung	Potenzial	
Stirner	Thoreau	Godwin	Tucker
Peukert	Most	Kropotkin	Malatesta
Pouget	Rocker	de Santillian	Cornelissen

Fig. 11: Politische und anti-politische Implikationen der Tendenzen des Strebens nach Autonomie

		Individualismus	Kommunismus	Syndikalismus
Politik	Strategie	Subversion Selbst-Ermächtigung	Propaganda Bildung Organisation	Organisation Arbeitskampf
	Programm	Bestärkung der Einzelnen	libertär-sozialistische gesellschaftliche Verhältnisse ausbauen	Übernahme der Produktion und Verwaltung
Anti-Politik	Ethik	Bedeutung und Individualität der Einzelnen	Wohstand für Alle	gesellschaftliche sinnvolle Tätigkeiten nach Fähigkeiten und Bedürfnissen
	Utopie	Selbstbestimmung und Selbstentfaltung aller Einzelnen	libertär-sozialistische Gesellschaftsform	Selbstverwaltung