espero

Libertäre Zeitschrift | Neue Folge – **Nr. 1** | Juni 2020
Im Web: www.edition-espero.de | ISSN (Online): 2700-1598

Editorial

Call for Papers: Die Corona-Krise und die Anarchie

Espero! Ich hoffe! – Der Gastkommentar von Stephan Krall

Aufsätze und Artikel

Rolf Raasch: Pjotr Kropotkin – Ein Vordenker der Tierbefreiung!

Andreea Zelinka: Voltairine de Cleyre und die Freiheit des Versuchens

Jochen Schmück: Max Nettlau – Historiker und Anarchist

Václav Tomek: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“
Colin Ward zum 10. Todestag:
Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten

Maurice Schuhmann: Tamoé – Anarchie in der Südsee.
Eine anarchistische Utopie aus der Revolutionsepoche
von Marquis de Sade

Das historische Dokument

Pjotr Kropotkin: Anarchistische Moral. Herausgegeben und mit einem Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Rolf Raasch

Rezensionen und Projektvorstellungen

Erscheint im Libertad Verlag, Potsdam

espero

Libertäre Zeitschrift

www.edition-espero.de

Neue Folge
Nr. 1
Juni 2020

Libertad Verlag
Potsdam

espero – Neue Folge erscheint halbjährlich als *kostenlose* digitale Zeitschrift (E-Zine) im PDF-Format. Im Text befinden sich farblich hervorgehobene Hyperlinks, die per Mausklick entweder zu einem internen Querverweis (wie z. B. dem Editorial) innerhalb der vorliegenden Ausgabe oder auch zu externen Webseiten führen. Auf die Zeitschrift *espero* und ihre einzelnen Ausgaben kann gerne verlinkt werden. Eine Integration der PDF-Dateien der einzelnen Ausgaben von *espero* zum Download von fremden Webseiten ist jedoch nicht gestattet. Denn gelegentlich gibt es Aktualisierungen und Korrekturen der Inhalte der einzelnen Ausgaben, so dass wir sicherstellen möchten, dass unsere Leserinnen und Leser auch stets die aktuelle und korrekte Version der *espero* über unsere eigene Homepage (www.edition-espero.de) zum Download angeboten bekommen. Die Urheberrechte an den in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträgen liegen bei den Autoren und Autorinnen.

IMPRESSUM

espero, Nr. 1, Version: 1.0 (Juni 2020)

edition espero im Libertad Verlag, Potsdam
Redaktionsanschrift: kontakt@edition-espero.de
Published in Germany | ISSN (Online): 2700-1598

Inhalt

Die im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Beiträge können direkt per Mausklick aufgerufen werden.

Editorial 5

Call for Papers: Die Corona-Krise und die Anarchie 7

Espero! Ich hoffe! – Der Gastkommentar von Stephan Krall 11

Rolf Raasch: Pjotr A. Kropotkin – Ein Vordenker der Tierbefreiung! 15

Andreea Zelinka: Voltairine de Cleyre und die Freiheit des Versuchens 19
Wie sie zur Anarchistin wurde 22
Die Feministin 24
Handeln und Denken im Einklang 27
Anarchismus ohne Adjektive 29
Quellen 35

Jochen Schmück: Max Nettlau – Historiker und Anarchist 37
1. Leben 37
2. Werk 44
3. Ideen 50

Václav Tomek: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“
Colin Ward zum 10. Todestag:
Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten 59
Einleitung 59
Frühzeit und anarchistische Pressearbeit:
Von *War Commentary* über *Freedom* bis zu *Anarchy* 60
Das Problem der Gewalt:
Violence. Its Nature, Causes and Remedies (1970) 61
Ein Hauptwerk des Pragmatischen Anarchismus:
Anarchy in Action (1973) 62
Motivationen für das gute Leben:
Utopia (1974) 80
Siedeln als direkte Aktion:
Arcadia for All (1984) 80
Sozialgeschichte der Ferienlager:
Goodnight Campers! (1986) 81

Zukunftsorientierung in Gartengemeinschaften:
The Allotment (1988) 82
Die Entwicklung der Stadt:
New Town, Home Town (1993) 83
Anarchismus für das 21. Jahrhundert:
Social Policy. An Anarchist Response (1996) 84
Der Imperativ sozialer Verantwortung:
Reflected in Water (1997) 84
Blick zurück nach vorne:
Anarchism. A Very Short Introduction (2004) 86
Fazit: Anarchie als Alltagskraft 89
Literatur 90

Maurice Schuhmann: Tamoé – Anarchie in der Südsee
Eine anarchistische Utopie aus der Revolutionsepoche
von Marquis de Sade 93
Literatur und Quellen 98

Das historische Dokument 101
Pjotr Alexejewitsch Kropotkin: Anarchistische Moral 102
Rolf Raasch: Pjotr A. Kropotkins Aufsatz „Anarchistische Moral“:
Beispiele aus der Rezeptionsgeschichte 147

Rezensionen 157
Markus Henning: *„Alles was Uniformität heißt, ist unseren Forderungen fremd!“* – Max Nettlau und die Weite des Denkens 157
Jochen Knoblauch: Wir könnten es schaffen – die Abschaffung
des Kapitalismus 160
Markus Henning: Zwischen leiser Melancholie und lautem Aufruhr:
Anarchistische Lyrik von Jochen Knoblauch 164
Markus Henning: *„Irrfahrt des Festsitzens...“* – Erich Mühsam:
Ein Anarchist hinter Kerkermauern 166
Maurice Schuhmann: Märzrevolution 1920 169

Projektvorstellungen 172
Gerhard Senft: Proudhons Eigentumskritik 2.0 – Das Editionsprojekt 172

Die Autor*innen dieser Ausgabe 174

Editorial

Liebe Freund*innen, liebe Genoss*innen,

wir leben in pandemischen, unruhigen Zeiten. Trotzdem werden wir uns in dieser Ausgabe nicht mit der Corona-Krise und ihren Folgen beschäftigen, weil dazu in der nächsten Ausgabe der *espero* (Nr. 2) ein extra Themenspecial erscheint.

Am Anfang dieses Jahres sind wir mit der Nullnummer von *espero* – Neue Folge – gestartet und das Feedback war nicht nur positiv, sondern es hat unsere kühnsten Erwartungen übertroffen. So wurde die als E-Zine erschienene Nullnummer inzwischen fast 8.000-mal (!) von unserer Homepage im Internet (www.edition-espero.de) heruntergeladen, und es gab auch viel persönlichen Zuspruch für unser Editionsprojekt. Da die digitale Ausgabe der neuen *espero* einen solch enormen Anklang gefunden hat, werden wir sie auch weiterhin als E-Zine (im PDF-Format) erscheinen lassen, die *kostenlos* auf unserer Homepage heruntergeladen werden kann. Wir hoffen, dass die Freund*innen des bedruckten Papiers sich mit der neuen digitalen *espero* anfreunden können und uns auch weiterhin wohlgesonnen bleiben. Eine Printausgabe der *espero* ist für uns nicht völlig „vom Tisch", aber wenn, dann wird sie neben der digitalen Ausgabe erscheinen, und es muss auch noch eine Antwort auf die Frage ihrer Finanzierung gefunden werden.

Die hiermit nun vorliegende erste reguläre Ausgabe der *espero* – Neue Folge – bietet wieder eine spannende Mischung an Themen:

Den Beginn macht ein Beitrag von Stephan Krall, mit dem wir zugleich eine neue Rubrik, den *Gastkommentar,* eröffnen. Unter dem Titel *„Espero! Ich hoffe!"* laden wir unsere Autor*innen zu persönlichen Stellungnahmen ein, die ihre gesellschaftlichen und privaten Hoffnungen zum Ausdruck bringen.

Nachdem nun selbst die Wochenzeitung *Die Zeit* dieser Tage den russischen Anarchisten Pjotr A. Kropotkin und sein Konzept der „Gegenseitigen Hilfe" entdeckt und ihren Leser*innen vorgestellt hat[1], präsentiert ihn Rolf

[1] Michael Ebmayer: *Mit Anarchie gegen Corona,* in: *ZEIT ONLINE (FREITEXT)*, 10. Mai 2020.

Raasch in dieser Ausgabe als einen Vordenker der Tierbefreiungsbewegung. Zudem stellt er in der Rubrik das *Historische Dokument* mit *Anarchistische Moral* eine der wichtigsten kleineren Schriften von Kropotkin vor und bringt markante Beispiele aus ihrer Rezeptionsgeschichte.

Mit unserer Zeitschrift *espero* treten wir für ein kreatives Miteinander der unterschiedlichen anarchistischen Strömungen ein. Dieses Plädoyer für einen Anarchismus ohne Adjektive bzw. für einen pragmatisch verstandenen Anarchismus verbindet auch die drei folgenden in dieser Ausgabe veröffentlichten Beiträge: Jochen Schmück geht in seiner biografischen Skizze des anarchistischen Historikers Max Nettlau auf dessen ausgesprochen modern wirkendes undogmatisches Anarchismusverständnis ein. Václav Tomek erinnert an den lebensnahen Pragmatismus des britischen Anarchisten Colin Ward. Und die Untersuchung von Andreea Zelinka widmet sich der bedeutenden US-amerikanischen Anarchistin Voltairine de Cleyre, die ebenso wie Nettlau und später Ward ein sehr tolerantes und auf das reale Leben ausgerichtetes Anarchismusverständnis vertreten hat.

Schließlich berichtet Maurice Schuhmann noch über eine libertäre Utopie aus dem 18. Jahrhundert, die der berühmt-berüchtigte Marquis de Sade verfasst hat, die ihn als einen frühanarchistischen Denker erscheinen lässt.

Den Abschluss dieser Ausgabe bilden wieder mehrere Rezensionen zu aktuellen Buchtiteln, die wir unseren Leser*innen gerne empfehlen möchten, sowie eine Projektvorstellung, die sich mit dem Editionsprojekt einer bislang im Deutschen unveröffentlicht gebliebenen wichtigen Proudhon-Schrift beschäftigt.

Kommt gut durch die Zeit und bleibt gesund!

Das Redaktionskollektiv:
Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück

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

Call for Papers: Die Corona-Krise und die Anarchie

Ab Ende Februar 2020 begann sich die Coronavirus-Pandemie aus Asien kommend rasch in Europa zu verbreiten. Erst in Italien, dann bald auch in Deutschland und in anderen Staaten Europas schnellte die Zahl der Infizierten sowie die der an Covid-19 Erkrankten und Verstorbenen dramatisch in die Höhe.

Um der deutschen Regierung in Anbetracht der sich rapide entfaltenden Corona-Krise eine Entscheidungshilfe zu geben, hatte eine Expertengruppe des Bundesinnenministeriums ein Strategiepapier verfasst, das unter dem Titel „Wie wir Covid-19 unter Kontrolle bekommen" ab dem 18. März als vertrauliches Memorandum an weitere Ministerien sowie an das Bundeskanzleramt verteilt wurde. In ihrem Strategiepapier warnen die Verfasser, dass, wenn nichts unternommen würde, allein in diesem Jahr in Deutschland mit mehr als einer Million Toten gerechnet werden müsse und die Gefahr eines Zusammenbruchs des ökonomischen und politischen Systems bestehe. Wörtlich heißt es in dem Strategiepapier:

„Sollten die hier vorgeschlagenen Maßnahmen zur Eindämmung und Kontrolle der Covid-19-Epidemie nicht greifen, könnte im Sinne einer ‚Kernschmelze' das gesamte System in Frage gestellt werden. Es droht, dass dies die Gemeinschaft in einen völlig anderen Grundzustand bis hin zur Anarchie verändert."[1]

Da also ist sie wieder: DIE ANARCHIE, das seit der Französischen Revolution von den Herrschenden jeglicher Couleur immer wieder beschworene Schreckgespenst des Zusammenbruchs der bestehenden staatlichen Ordnung. Als Libertäre hätten wir ja gar nichts gegen die Anarchie, wenn damit – so wie wir sie verstehen – eine gesellschaftliche Ordnung ohne Herrschaft, also ein freiheitliches und solidarisches Gemeinwesen gemeint wäre. Aber das war es sicherlich nicht, an was die Expertengruppe des Innenministeriums mit ihrer Beschwörung der Anarchie gedacht hatte.

---

[1] Zitiert nach dem geleakten Originaltext des Strategiepapiers des Innenministeriums, das von dem Demokratie-Blog „FragDenStaat" am 1. April 2020 in dem Artikel *„Corona-Strategie des Innenministeriums: Wer Gefahr abwenden will, muss sie kennen"* veröffentlicht wurde.

Auch von anarchistischer Seite gibt es inzwischen zahlreiche Stimmen, die in der Corona-Krise den Beginn eines neuen Zeitalters erblicken, das je nach politischem Standpunkt und persönlicher Stimmungslage entweder in der Entstehung eines totalitären Überwachungsstaates oder in einer sich nach anarchistischen Prinzipien neu organisierenden freiheitlich-solidarischen Gesellschaft münden könne.

Zweifellos wird die Corona-Krise zu gravierenden wirtschaftlichen, politischen und sozialen Veränderungen auf der gesamten Welt führen, so wie sie die meisten von uns noch nicht erlebt haben. Und diese Krise stellt ebenso wie die parallel dazu stattfindende globale Klimakrise nicht nur die herrschende Politik und die bestehenden Wirtschaftssysteme auf den Prüfstand, sondern auch wir Libertäre werden mit unseren Ideen und Konzepten durch sie in Frage gestellt. Was können die Anarchist*innen dieser Welt zur Lösung dieser Krise und ihrer Folgen Konstruktives beitragen? Das ist die Frage, die sich uns Libertären heute stellt, und tatsächlich gibt es in der internationalen libertären Bewegung zurzeit eine rege Diskussion darüber, welche Antworten der zeitgenössische Anarchismus auf die durch die Corona-Krise hervorgerufenen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen geben kann.

Als libertäre Zeitschrift wollen wir uns an diesem Diskurs über anarchistische Antworten auf die Corona-Krise beteiligen. Wir werden deshalb Nr. 2 der halbjährlich erscheinenden *espero* als ein Themenspecial herausbringen, das unter dem Titel „Die Corona-Krise und die Anarchie“ erscheinen wird. Für dieses Themenspecial sind wir an Beiträgen libertärer Autor*innen insbesondere zu den folgenden Fragen interessiert:

- Wie erlebe ich als Anarchist*in bzw. als Libertäre/r ganz persönlich die Corona-Krise und die durch sie bewirkten gesellschaftlichen Veränderungen?
- Welche libertären Alternativen gibt es zu den staatlichen Maßnahmen, die von den Regierungen zur Bekämpfung der Corona-Krise eingeführt wurden?
- Welche Gefahren, aber auch welche Chancen sehe ich als Libertäre/r in den durch die Corona-Krise in Gang gesetzten sozialen, politischen und wirtschaftlichen Veränderungen?

Natürlich sind wir auch offen für Beiträge zu anderen Fragestellungen und Themen, solange sie sich dem Kernthema des Specials „Die Corona-Krise und

die Anarchie“ zuordnen lassen. Dies können auch Beiträge sein, die sich in literarischer oder lyrischer Form mit dem Thema auseinandersetzen. Und um dem globalen Charakter der Corona-Krise gerecht zu werden, laden wir auch internationale libertäre Autor*innen zur Mitarbeit an unserem Themenspecial ein. Zusagen für Beträge bzw. sogar schon die Beiträge selbst haben wir bereits von Noam Chomsky, Roel van Duijn und P.M. erhalten.

Wenn Du also Lust hast, für das „Corona-Special“ der Zeitschrift *espero* einen Beitrag zu verfassen, dann möchten wir Dich bitten, uns baldmöglichst Bescheid zu geben. Bitte schicke uns Deinen Vorschlag für Deinen Beitrag, aber auch Deine Fragen, die Du evtl. zu unserem Themenspecial hast, bis zum 30. August 2020 per E-Mail an: kontakt@edition-espero.de.

Wir freuen uns, von Dir zu hören bzw. zu lesen.

Jochen Schmück
für das *espero*-Redaktionsteam

„Esperanza". Buco di un vecchio muro in sicilia.
Foto by flickr, Stefano Mortellaro (2005)

Espero! Ich hoffe!

Der Gastkommentar von Stephan Krall

Soziale Bewegungen sind – meist – aus sozialen Problemen heraus entstanden. Schlechte Lebens- und Arbeitsbedingungen, Einschränkung der Meinungsfreiheit, Terror und Unterdrückung. So war es, und so ist es auch heute noch. In der Regel waren es die Betroffenen, die diese Bewegungen begonnen haben. Aber es waren sehr oft auch andere, die eigentlich gar nicht betroffen waren. Intellektuelle, die sich aus verschiedenen Gründen an die Spitze der Bewegungen gesetzt haben. Teils in guten Absichten, teils in schlechten. Die Bolschewiki unter der Führung von Lenin haben sich als absolute Minderheit an die Spitze einer Bewegung gesetzt, die nicht die ihre war, und haben diese mit den Mitteln, die diese Bewegung eigentlich nicht wollte, dominiert und damit später einen Großteil der Welt. So soll und so darf es nicht sein!

Aber wie ist es heute in einer globalisierten Welt? Was ist eigentlich eine soziale Bewegung? Und wer führt diese an? Wir Libertäre oder Anarchisten denken natürlich automatisch an die klassische soziale Bewegung gegen Staat und Herrschaft. Aber was ist mit Pegida? Auch diese Menschen meinen, sie sind eine soziale Bewegung. Und die Nazis dachten das auch und ein Großteil der Bevölkerung rannte ihnen hinterher. So einfach ist es also nicht. Ähnlich schwierig ist es übrigens mit dem Begriff Solidarität. Auch da denken wir automatisch an etwas Positives. Aber eine Neonazi-Gruppe kann innerhalb ihrer Gruppe auch solidarisch sein. Und was ist, wenn Intellektuelle, die oft überhaupt nicht betroffen sind, meinen zu wissen, wogegen man sein müsste, aber die wirklich Betroffenen das nicht sehen können oder wollen? Ich habe bisweilen das Gefühl, dass wir in so einer Situation leben. Die Globalisierung hat Dinge derart kompliziert gemacht, dass vielen Menschen die Vision fehlt, wie es anders sein könnte. Es ist, mit einigen Ausnahmen, eher das diffuse Gefühl dagegen zu sein. Und man sucht dann einen Schuldigen, und das ist wahlweise, und oft bevorzugt, die Regierung und ziemlich unkonkret der Staat.

Gegen den Staat sind wir auch. Aber wir leben auch von ihm, zumindest die Meisten von uns. Und darunter einige nicht schlecht. Dazu gehöre ich. Aber muss ich mir dafür etwas vorwerfen, und vor allem, darf ich jetzt nicht mehr sozial engagiert sein?

Ich bin in ziemlich bescheidenen Verhältnissen aufgewachsen. Mein Vater war angestellter Buchhändler mit mickrigem Gehalt, meine Mutter Hausfrau. Trotzdem konnte ich, wie auch mein älterer Bruder, Abitur machen. Ich habe Biologie studiert und bin in die sog. Entwicklungshilfe (wir nennen das heute Entwicklungszusammenarbeit) gegangen, davon acht Jahre nach Afrika. Man kann viel an der Entwicklungszusammenarbeit kritisieren, aber es gibt Berufe, zu denen man viel weniger stehen kann. Also hatte ich deswegen eher ein gutes Gefühl und kein schlechtes Gewissen. Nachdem ich in der Schulzeit und während des Studiums politisch in der libertären und Umweltszene sehr aktiv war, habe ich mich während meines Berufslebens sehr intensiv gewerkschaftlich engagiert, für gute Arbeitsbedingungen, gute Gehälter und eine gute Altersversorgung. Ich war an der Ausarbeitung der meisten Tarifverträge direkt beteiligt. Von den guten Gehältern habe ich 38 Jahre lang profitiert, von der betrieblichen Altersversorgung profitiere ich jetzt.

Also könnte ich sage, das war's, ich habe meinen Beitrag geleistet, im Sinne von Stirner auch stets für mich selbst. Darf ich jetzt nicht mehr sozial engagiert sein, ist das nun unglaubwürdig, weil ich rechnerisch zur Oberschicht gehörte und vermutlich noch gehöre? Das kann in meinen Augen nicht sein. Aber es kann auch nicht sein, dass ich für Betroffene spreche, zu denen ich nicht gehöre, oder gar versuche, mich dominant in solche Bewegungen einzubringen. Ich unterstütze u. a. die Bewegung gegen den Klimawandel, obwohl ich altersbedingt vermutlich nicht mehr sehr hart davon getroffen werde. Ich setze mich, auch wegen meines beruflichen Hintergrunds, gegen die Zerstörung der Umwelt und den Verlust von Biodiversität ein.

Aber was für eine gesellschaftliche Vision habe ich eigentlich noch? Und das war es ja, was uns Anarchisten in den 1970er Jahren ausgemacht hat, und auch schon vor uns die 68er-Bewegung. Man war nicht nur gegen etwas, sondern für etwas. Wir hofften, vielleicht manchmal etwas naiv, auf eine andere Welt und konnten diese auch beschreiben.

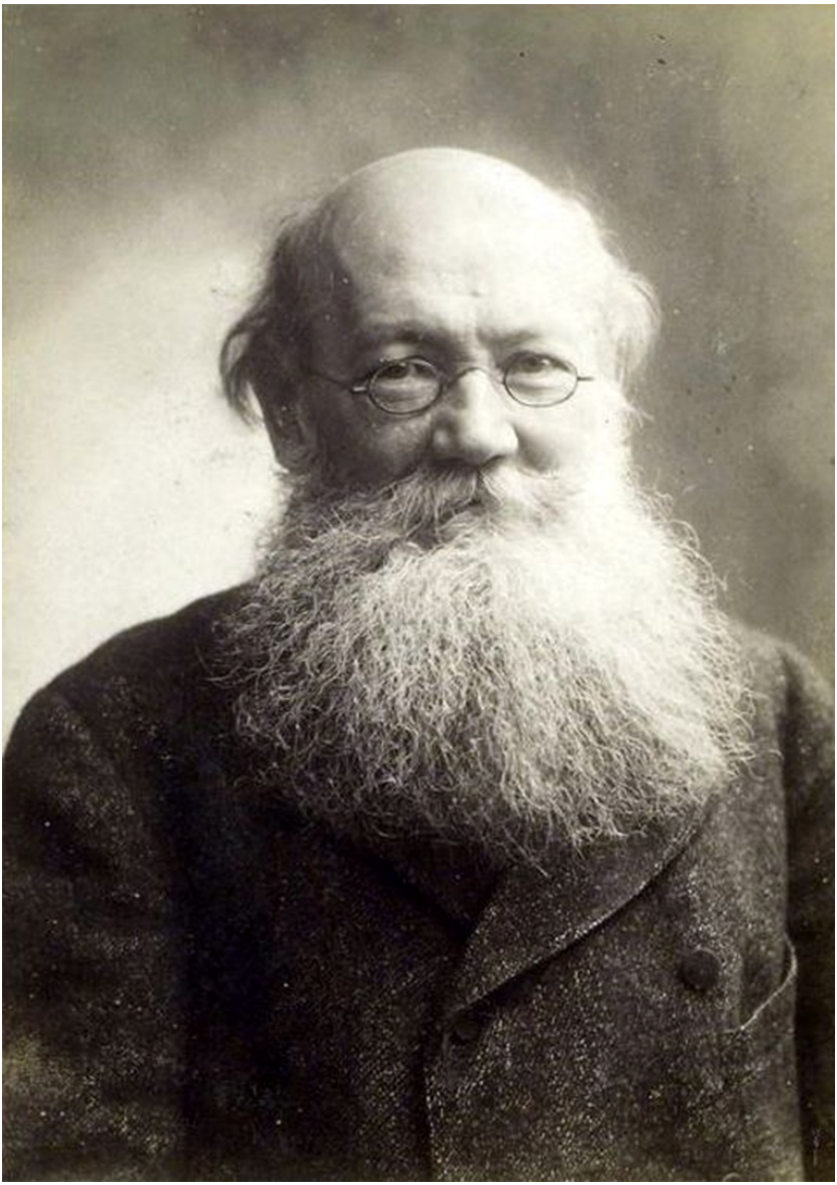
Espero! Ich lasse mir dieses Hoffen nicht nehmen. Aber was bedeutet das in einer überwiegend saturierten deutschen Gesellschaft, der es auch deshalb vergleichsweise sehr gut geht, weil es anderen sehr schlecht geht? Wie schrieb Bert Brecht: „Reicher Mann und armer Mann standen da und sah'n sich an. Und der arme sagte bleich, wär ich nicht arm, wärst du nicht reich." Das hat in einer globalisierten Welt noch einmal einen ganz anderen Charak-

ter angenommen. Wir leben gut, weil es Menschen in Billiglohnländern z. T. sehr schlecht geht.

Aber auf was hoffe ich dann, auf den Sozialismus in Deutschland? Irgendwie scheint das nicht mehr zu funktionieren, denn es gibt ja kaum noch Menschen, die das Wort Sozialismus überhaupt hören wollen. Damit haben vor allem die Marxisten/Leninisten/Maoisten zu viel Schindluder und Terror getrieben. Und wir wissen seit Landauer: „Der Sozialismus wird frei sein, oder er wird nicht sein". Aber es kann doch auch nicht sein, dass wir keine Perspektive für eine post-kapitalistische Gesellschaft mehr haben. Es kann doch nicht sein, und es funktioniert auch nicht, zu glauben, man könne z.B. den Klimawandel im Rahmen dieses Systems verhindern. Und es geht auch nicht darum, dass wir vielleicht etwas weniger Steuern zahlen und etwas bessere Gehälter bekommen. Es geht darum, dass die Welt mit diesem System nicht weitermachen kann! Nur würde das in Konsequenz bedeuten, dass wir bei globalem Denken auf sehr vieles verzichten müssten, wenn es anderen in der Welt bessergehen soll. So gut wie allen anderen. Aber kann ich damit Menschen für eine soziale Bewegung gewinnen? Sicherlich, aber nicht viele. In kenne in meinem Umfeld kaum welche, die in letzter Konsequenz dazu bereit wären. Ich vermutlich auch nicht. Man gewöhnt sich schnell an ein angenehmes Leben. Aber eine Welt mit 7-10 Milliarden Menschen wird materiell nicht auf dem Niveau leben können, wie wir es heute in Europa tun. Das macht die Welt kaputt. Es ginge nur, wenn andere Werte zählen würden, die nicht zu Lasten der Ressourcen und der Umwelt gingen. Aber wer ist dazu bereit?

Trotzdem, ich lasse es mir nicht nehmen, zumindest die Idee einer anderen, gerechteren Welt zu haben, in denen Menschen glücklich leben können und ihre Lebensgrundlage nicht zerstören. Man wird mir vorwerfen, ich sei ein gut saturierter Träumer. Gut, sollen sie, aber soll ich mit dem Denken aufhören? Ich werde mich weiter für soziale Dinge einsetzen. Aber ich werde auch die Idee einer anderen Welt nicht in die Tonne treten. Langfristig wird die Menschheit nur eine Chance haben, wenn sie in einem anderen Kontext, in einem anderen System lebt, das nicht auf Profit und Umweltzerstörung aufgebaut ist. Ob sie das schafft? Espero!

Kronberg, 12.05.2020



Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921), ca. 1900.

Pjotr A. Kropotkin: Ein Vordenker der Tierbefreiung!

Von Rolf Raasch

Eine Neubewertung anarchistischer Ideen ist heutzutage auch unter dem Blickwinkel der Tierbefreiung möglich. Nehmen wir z.B. den Begriff des Antispeziesismus,[1] der besagt, dass der ausschließliche Blickwinkel im Interesse der eigenen biologischen Art notorisch kurzsichtig ist, d.h. diskriminierend und von bestimmten Interessen geleitet: ethisch und ökologisch gesehen sowieso und letztendlich auch politisch.

In seinen Schriften *Die gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*[2] und *Anarchistische Moral*[3] untersucht Pjotr A. Kropotkin, ob nicht auch Tiere gesellig, solidarisch und mitfühlend sein können. Aus eigenen Beobachtungen in der Natur, die er auf ausgedehnten Reisen[4] unternahm, und der Lektüre einschlägiger wissenschaftlicher Werke ergibt sich für Kropotkin die Konsequenz, dass Gesellschaftlichkeit und solidarisches Zusammenwirken älter als die menschliche Gesellschaft sind. Konsequenterweise kann deshalb gefragt werden, warum eine Ethik der Freiheit – und davon abgeleitet eine anarchistische Moral – nur in Bezug auf die eigene Art gelten soll und nicht auch die Tierwelt mit einbezogen werden kann und muss?

Kropotkin stellt dazu folgendes fest: „Die Moral, die sich aus den Beobachtungen des gesamten Tierreichs entwickelt und welche um vieles die der Christen übertrifft, kann man so resümieren: ‚Tue den anderen, was du willst, das dir in ähnlichen Umständen zu teil wird', und sie fügt bei: ‚Es ist bloß ein Rat, den ich dir gebe, aber ein Rat, der die Frucht langer Lebenserfahrungen der in Gesellschaft lebenden Tiere ist; und bei der unendlichen Masse gesellschaftlicher Tiere, den Menschen mit einbegriffen, ist das Handeln nach diesem Prinzip zur Gewohnheit geworden. Ohne diesen Faktor könnte übrigens keine Gesellschaft fortbestehen, keine Rasse (=Art, d. Verf.) könnte all die na-

---

[1] Matthias Rude: *Antispeziesismus. Die Befreiung von Mensch und Tier in der Tierrechtsbewegung und der Linken.* Stuttgart 2013.

[2] Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt,* Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975.

[3] Peter Kropotkin: *Anarchistische Moral* (3. Aufl.), Berlin 1922.

[4] Peter Kropotkin. *Memoiren eines Revolutionärs.* Frankfurt am Main 1973.

türlichen Hindernisse überwinden, gegen welche sie zu kämpfen hat.'"[5] Wer dies verneint, läuft Gefahr, evtl. einmal als naiv und zu sehr seinem Zeitgeist verhaftet zu sein oder gar als reaktionär betrachtet zu werden. Frühere Vorstellungen, die beispielsweise Frauen und amerikanischen Ureinwohnern Vernunftbegabung absprachen und fragten, ob diese denn überhaupt eine „Seele" besitzen können, legen ein beredtes Beispiel ab.

Anarchie war – historisch gesehen – ein aktiver Faktor in der Geschichte von Emanzipationsbewegungen. Geht der Blick auf bekannte Protagonist*innen, so fällt auf, dass es von Anfang an auch Tierrechtebefürworter in ihren Reihen gab: Angefangen bei William Godwin[6] und Mary Wollstonecraft[7], über Henry David Thoreau, Luise Michel, Élisée Reclus, Leo Tolstoi, Clara Wichmann, bis hin – natürlich – zu den Pazifist*innen, sie alle sahen Tier- und Menschenbefreiung als unabdingbar miteinander verknüpft an.

Als in dieser Hinsicht besonders ambitioniert, weil er auch Wissenschaftlichkeit[8] in Bezug auf den Anarchismus beanspruchte, kann Peter Kropotkins Studie „Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt" gelten. Diese war als bewusste Entgegnung auf den seinerzeit aufkommenden Sozialdarwinismus angelegt, in dem der „Kampf ums Dasein" als eigentlicher Motor gesellschaftlicher Entwicklung propagiert wurde (Charles Darwin widersprach übrigens den Sozialdarwinisten und protestierte gegen den Missbrauch seiner Terminologie).

Kropotkin war sich darüber im Klaren, dass er des überzogenen Optimismus' oder gar der Naivität bezichtigt würde, aber er nahm dies bewusst in Kauf, um der propagandistisch ausschlachtbaren Wirkung der Sozialdarwinisten etwas entgegen setzen zu können.

Durch eigene Tier- und Naturbeobachtungen auf langen Reisen konnte Kropotkin feststellen, dass keine fortschrittliche Entwicklung innerhalb derselben Art auf Perioden heftigen Kampfes zurückzuführen ist – im Gegenteil. Als Vertreter eines kommunistischen Anarchismus stellte er in seinem Buch soziale Entwicklung oder Evolution nicht als Sieg roher Gewalt oder Schläue dar, sondern als Ergebnis von Kooperation.

---

[5] In: Peter Kropotkin: *Anarchistische Moral,* S. 17.

[6] William Godwin, zit. in: Matthias Rude: *Antispeziesismus,* Stuttgart 2013, S. 66.

[7] Mary Wollstonecraft: *Eine Verteidigung der Rechte der Frau,* Leipzig 1989, S. 272-273.

[8] „...moralische Wissenschaft...", Kropotkin in: *Anarchistische Moral,* 1922, S. 39.

Auch schon von Darwin selbst wurde anerkannt, dass es zwei Bedeutungen des Daseinskampfes gibt, den Äußeren, als gegen rivalisierende Spezies oder ungünstige Umweltbedingungen gerichtet, und den Inneren, innerhalb derselben Spezies. Laut Kropotkin wurde Letzterer immer überbetont. Der erbitterte Kampf um Existenzmittel zwischen Tieren, die zur selben Art gehören, sei zu vernachlässigen und ist meistens die Ausnahme. Eher gehe es um die Behauptung gegenüber widrigen Umweltbedingungen oder gegenüber anderen Arten. Im Gegenteil seien Kooperation und gegenseitige Hilfe innerhalb derselben Art das wichtigere Mittel der Existenzsicherung.

Die Bedeutung von gegenseitiger Hilfe und Geselligkeit bei den Tieren blieb in der Vergangenheit ziemlich unbeachtet. Erst in neuerer Zeit rückt dieser Faktor verstärkt ins Blickfeld.

In „Die gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt“ schlägt Kropotkin einen Bogen zum zweiten Teil der These, indem die Bedeutung der Solidarität in der Geschichte des Menschen und der Gesellschaftsentwicklung, also fortschrittlicher sozialer Institutionen, aufgezeigt wird.

Angesichts gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen damals wie heute könnte das Resümee in Bezug auf die menschliche Entwicklung als naiv bzw. zu optimistisch angesehen werden. Jedoch kann zugleich auch daraus der Schluss gezogen werden, dass die Erforschung und Entwicklung der konstruktiven Entwicklungsfaktoren stets eine erneute Herausforderung darstellen wird.

Pjotr Kropotkin nahm in seinem Vorwort zur Ausgabe vom Dezember 1914 direkt Bezug auf den seit einigen Wochen tobenden Ersten Weltkrieg und blieb angesichts des Kriegselends insofern hoffnungsvoll, als dass die Lehren aus den Erfahrungen der Gegenseitigen Hilfe in der menschlichen Gesellschaft auf jeden Fall langfristig zur progressiven Gesellschaftsentwicklung beitragen würden, also, dass die konstruktive Seite zu besserem Verständnis zwischen den Menschen und schließlich auch zwischen den Nationen führen werde.

Voltairine de Cleyre (1866-1912).

Voltairine de Cleyre und die Freiheit des Versuchens

Von Andreea Zelinka

Life or Death

A Soul, half through the Gate, said unto Life:
„What does thou offer me?“ And Life replied:
„Sorrow, unceasing struggle, disappointment; after these
Darkness and silence.“ The Soul said unto Death:
„What dos thou offer me?“ And Death replied:
„In the beginning what Life gives at last.“
Turning to Life: „And if I live and struggle?“
„Others shall live and struggle after thee
Counting it easier where thou hast passed.“
„And by their struggles?“ „Easier place shall be
For others, still to rise to keener pain
Of conquering Agony!“ „And what have I
To do with all these others? Who are they?“
„Yourself!“ „And all who went before?“ „Yourself.“
„The darkness and the silence, too, have end?“
„They end in light and sound; peace ends in pain,
Death ends in Me, and thou must glide from Self
To Self, as light to shade and shade to light again.
Choose!“ The Soul, sighing, answered: „I will live.“

Voltairine de Cleyre, May, 1892.

Anarchismus kennt keine Idole. Es gibt zwar namhafte Anarchist*innen, die aufgrund ihrer Schriften und Biographien auch heute noch bekannt sind, aber es geht auch ohne sie. Denn man muss nicht unbedingt die Texte dieser Anarchist*innen gelesen haben, um selbst Anarchist*in zu werden oder zu sein, als eine zu denken oder zu handeln. Wenn manche Anarchist*innen doch schwärmen von politischen Denker*innen und Aktivist*innen, dann tun sie das aus ihrem persönlichen Hang für Vorbilder und Überhöhung bestimmter Personen, nicht aber, weil der Anarchismus auf Führungspersönlichkeiten bestünde. Wird Anarchismus als Selbstorganisation aufgrund von Freiwilligkeit und Solidarität verstanden, so lässt sich das anarchistische Prinzip auch ohne dicke Bücher oder lange Essays, ohne sogenannte klassische anarchistische Literatur, verstehen und leben.

Wieso also über Voltairine de Cleyre schreiben und sich mit ihren Texten befassen? Verfällt man dann nicht in ebenjene Falle, sich ein Idol zu konstruieren? Voltairine de Cleyre ist trotz ihrer Bekanntheit zu Lebzeiten heute besonders im deutschsprachigen Raum in Vergessenheit geraten. Mir geht es aber weniger darum, darauf hinzuweisen, dass sie als Feministin ihrer Zeit voraus war und deshalb als eine Ikone gefeiert werden sollte, und mehr darum, von ihrem unermüdlichen Einsatz, ihren klar formulierten Gedanken, die ihr Handeln anleitenden, zu lernen. Denn wir sind jetzt mit jenen Menschen, die vorher waren, und jenen, die nachher kommen, verbunden. Unabhängig vom Zeitpunkt unserer Geburt tragen wir alle dazu bei, ein Erbe weiterzuführen sowie die Wege für zukünftige Generationen zu ebnen, keine Person ist dabei wichtiger als die andere. Entscheidend ist, sich trotz der Kehrseiten nicht abzuwenden und den Versuch zu machen.

Voltairine de Cleyre hat diesen Versuch gemacht. Sie war Anarchistin, Feministin, Lehrerin, Rednerin, Schriftstellerin und Poetin. Sie wurde 1866 in Michigan geboren und nach dem französischen Philosoph Voltaire benannt. Ihre Familie war arm, also schickten ihre Eltern sie auf eine Klosterschule, in der Hoffnung, ihr damit eine bessere Zukunft zu ermöglichen. Sie erhielt dort die Bildung, die später für ihre politische Arbeit nützlich sein würde. Doch kam sie dort auch früh mit Autorität in Berührung und der Erfahrung der Einsamkeit angesichts des sich in ihr regenden Widerstands. Wie sie in ihrem Text *„The Making of an Anarchist"* (1914) erzählt, fiel es ihr schwer, die Verherrlichung der Autorität Gottes unhinterfragt zu praktizieren und um Vergebung für Fehler zu bitten, wo sie selber keine sah: „Ich sagte ihr (der Nonne, Anm.), dass ich nicht wünschte, mich für einen zugesprochenen Fehler zu entschuldigen, da ich nicht feststellen konnte, dass ich einen Fehler begangen hatte und ich meine Worte nicht fühlen würde."[1] Die Antwort der Nonne, es sei nicht notwendig die eigenen Worte zu fühlen, sondern Gehorsam zu leisten, ließ den Körper der jungen de Cleyre erzittern und sie ausrufen „Ich werde nicht lügen."[2]

---

[1] De Cleyre, Voltairine (1914): *„The Making of an Anarchist",* in: A. J. Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* 2004, Edinburgh/Oakland: AK Press, S. 106.; Alle Übersetzungen aus dem Englischen ins Deutsche von der Autorin.

[2] Ebd.

Wie viele andere wurde sie durch die Haymarket-Hinrichtungen 1887 zur Anarchistin und überdies zu einer der wenigen weiblichen anarchistischen Vortragenden ihrer Zeit. 1889 zog sie nach Philadelphia, wo sie eingewanderten russischen Jüdinnen und Juden Englisch beibrachte. Rasch war sie aus dem radikalen Leben der Stadt nicht mehr wegzudenken, sprach oft auf Treffen und organisierte mit Natasha Notkin die Ladies' Liberal League. Im August 1893 traf sie in Philadelphia das erste Mal auf Emma Goldman, die sie später auch im Gefängnis in New York besuchte. Öffentlich verteidigte de Cleyre Goldman stets, privat blieb sie ihrem flamboyanten Leben gegenüber kritisch eingestellt – es war eine Frage des persönlichen Stils. Emma Goldman nannte de Cleyre 1932 in ihrem Nachruf „die Poetin und Rebellin, die freiheitsliebende Künstlerin, die größte Anarchistin von Amerika." 1893 begann de Cleyre mit Alexander Berkman zu korrespondieren. Nach seiner Haft half sie ihm, sich wieder ins Leben einzufinden, und unterstützte ihn bei der Fertigstellung seiner Gefängnismemoiren. Nach ihrem Tod editierte Berkman 1914 den ersten Sammelband ihrer Reden, Essays und Gedichte.

1897 reiste sie nach England, wo sie Pjotr A. Kropotkin, Max Nettlau und die *Freedom* Group kennenlernte. 1901-02 gründete sie den Social Science Club, in dem sie lehrte. Im selben Jahr verschärfte sich nach der Ermordung des Präsidenten McKinley die Anarchist*innenhatz in den USA. Als 1902 der Senator Joseph R. Hawley 1000 US-Dollar für die Erschießung eines Anarchisten auslobte, bot sich de Cleyre in einem offenen Brief als freiwilliges Opfer an. Die ausgerufene Summe würde sie „für die Verbreitung der Idee einer freien Gesellschaft spenden, in der es weder Attentäter noch Präsidenten, weder Bettler noch Senatoren gibt".[3] Ein Jahr später wurde sie tatsächlich von einem ehemaligen Schüler angeschossen, und obwohl sie ernsthaft verletzt wurde, tat sie es Errico Malatesta und Louise Michel gleich und sah davon ab, juristisch gegen ihn vorzugehen. Emma Goldman, Edward Brady und später Natascha Notkin halfen ihr, durch Solidaritätskampagnen für die Kosten ihrer medizinischen Versorgung aufzukommen. 1908 wurde sie in Philadelphia festgenommen. Ihr wurde vorgeworfen, auf einer Kundgebung, bei der sie als Rednerin zugegen war, einen Aufstand angefacht zu haben. Als sie, aber

[3] Denegro, Marcos: *„Anarchistin ohne Adjektive. Zum 100. Todestag von Voltairine de Cleyre"*, anarchismus.at, 23.2.2020.

nicht der italienische Anarchist, der gemeinsam mit ihr festgenommen wurde, freigesprochen wurde, startete sie sofort eine Kampagne für seine Freilassung.

Ab 1911 fokussierte sich de Cleyres Aktivismus ausschließlich auf die Mexikanische Revolution. Sie sammelte Spenden für die PLM (Partido Liberal Mexicano) und verteilte die *Regeneración,* deren Korrespondentin in Chicago sie später wurde. Das Angebot von Leonard Abbott, Geschäftsleiterin der Ferrer Association zu werden, lehnte sie ab. Sie lebte für die Arbeit in den sozialen Bewegungen, den Kämpfen auf den Straßen und ihr Engagement in den Gemeinden. Die letzten Monate ihres Lebens begann sie Spanisch zu lernen, da sie hoffte, sich in Los Angeles dem mexikanischen Kampf anschließen zu können, und lehrte an der Modern School in Chicago.

Viele ihrer Texte waren ursprünglich Reden, sie schrieb aber auch regelmäßig für anarchistische und freidenkerische Blätter, wie z.B. *Firebrand, Freedom, Free Society*, *Freie Arbeiter Stimme, Liberty,* und übersetzte anarchistische Literatur aus dem Jiddischen und Französischen ins Englische. Sie wurde im Waldheim Friedhof in Forest Park, Illinois, nahe den Haymarket-Anarchisten, begraben.

Wie sie zur Anarchistin wurde

1886 wurde mit Hilfe von Massenstreiks in Chicago für den 8-Stundentag und Lohnerhöhung gekämpft. Bei einem dieser Streiks vor den McCormick Reaper Works am 3. Mai 1886 schossen Polizisten in die Menge, töteten mehrere Menschen und verwundeten weitere. Der Fabrikleiter reagierte mit dem beliebten Mittel der Massenaussperrung. Tags darauf versammelten sich Anarchist*innen zum friedlichen Protest am Haymarket. Kurz bevor sich die Versammlung auflösen wollte, erschien ein Trupp Polizisten, der den Protest störte. Samuel Fielden war gerade dabei, seine Rede zu beenden, bat um etwas Geduld und wies darauf hin, dass sich die Protestierenden friedlich verhielten. In diesem Moment zerbarst eine Bombe aus dem Nichts, ein Polizist starb, siebzig wurden verletzt, sechs starben später. Die Polizisten begannen zu schießen, mehr Menschen starben. Bis heute ist nicht bekannt, wer die Bombe geworfen hat. Ohne Beweise wurden acht Anarchisten, von ihnen waren

sechs an dem Abend nicht dabei gewesen, für schuldig erklärt, sieben zum Tode verurteilt, einer zu 15 Jahren Gefängnisstrafe. Lingg verstarb am 10. November 1887 in seiner Zelle an Suizid. Am 11. November 1887 wurden Parsons, Spies, Engels und Fischer gehängt. Schwab und Fielden wurden begnadigt und zu lebenslanger Haft verurteilt. Ein paar Jahre später wurden die verbliebenen Anarchisten begnadigt, da es keine Beweislage gab.[4]

Dieser Vorfall machte Voltairine de Cleyre zur Anarchistin und prägte sie so stark, dass sie noch zwanzig Jahre später zu seinem Gedenken auf Kundgebungen sprach. In ihrer Rede vom 11. November 1901 in Chicago erzählte sie, dass sie auf die Nachricht des Bombenanschlags die Anarchisten selbst verurteilt und ihren Tod gefordert hatte. Sie gestand, dass sie bis dahin nicht mehr über Anarchismus wusste, als das, was in den Zeitungen stand, nämlich, dass er Chaos und Mord bedeuten solle. Diese Schuld lag schwer auf ihr: „In einem wilden, unausgeglichenen Moment wurden die Sympathien eines Lebens weggeworfen und ich wurde zu einer Henkerin im Herzen. Und was ich in dieser Nacht getan habe, haben Millionen getan, und was ich gesagt habe, haben Millionen gesagt."[5] Dass sie ihren Fehler öffentlich zugab und reflektierte, ist ihr hoch anzurechnen und ein Beispiel dafür, wie Menschen ihre Meinungen ändern und sich entwickeln können. In ihren Haymarket-Reden ging sie immer wieder darauf ein, wie explizit Anarchie vor Gericht stand, eine politische Meinung und Idee, und nicht die Handlung des Bombenwurfs. Denn die anarchistische Bewegung wurde als Gefahr für die etablierten Institutionen betrachtet: „Erhängt diese acht Männer und rettet unsere Institutionen. Sie sind die Anführer; statuiert Exempel an ihnen."[6] Es ging nicht um die Taten, die ihnen vorgeworfen wurden, sondern um die Personen und das Überleben und Überdauern ihrer Ideen. Anstatt Anarchismus aus der Welt zu schaffen, fanden viele durch die Verurteilungen zu ihm, so wie de Cleyre. Sie erkannte, dass die Männer für ihre Überzeugungen gestorben waren und für ihren Glauben an eine freie Gesellschaft. Anarchie war damit nicht nur für Einzel-

[4] Zelinka, Andreea (2020): *„Den Kämpfen, den Freuden, der Solidarität"*, in: Zur Abwechslung, 10.5.2020.

[5] De Cleyre, Voltairine: *„Haymarket-Rede vom 11. November 1901 in Chicago"*, in: Paul Avrich: *„The first Mayday: the Haymarket Speeches 1895-1910"*, 1980, Cienfuegos Press, Libertarian Book Club & Soil of Liberty: Orkney/New York/Minneapolis, S. 23.

[6] Ebd., S. 39.

personen von Bedeutung, sondern für die gesamte Gesellschaft. Dieser Vorfall und diese Erkenntnis müssen stark in ihr Widerhall gefunden haben, war ihr doch schon als Kind eine ausgeprägte Integrität zu eigen. Durch die Haymarket-Anarchisten begann sie Macht- und Regierungsstrukturen stärker zu hinterfragen. Zur selben Zeit besuchte sie einen Vortrag von Clarence Darrow über Sozialismus. Es war das erste Mal, dass sie Theorien hörte, wie die Verhältnisse der Arbeiter*innenklasse geändert und vor allem gebessert werden könnten. Sie fühlte sich, laut ihren Worten, davon hingezogen, wie eine Person, die im Dunkeln dem Licht entgegengeht.[7] Sechs Wochen später war sie in einem Debattierclub in Pittsburgh, wo sie mit einem russischen Juden und Anarchisten namens Mozerksy diskutierte und der ihr viele Fragen stellte, bei deren Beantwortung sie sich ständig verstrickte. Ihr wurde klar, dass sie sich ein Fundament bilden musste, begann anarchistische und sozialistische Ideen zu studieren, und fand schließlich durch Benjamin Tuckers Essay *„Liberty"* zum Anarchismus.

Die Feministin

Neben ihrem Atheismus bildete Feminismus das Fundament für ihren Anarchismus. Voltairine de Cleyre setzte sich kompromisslos für Gleichberechtigung und Selbstbestimmtheit ein. Ihre Worte fanden auch Orte der Organisierung, so gründete sie die Philadelphia Ladies' Liberal League mit, wo sie dazu ermutigte, Diskussionen über Sex, Anarchismus und revolutionäre und radikale Ideen zu führen. Die League kooperierte etwas später mit der Radical Library, die sie ebenfalls mitgründete, um Arbeiter*innen den Zugang zu radikalen Texten zu erleichtern. De Cleyre formulierte im Kampf für Geschlechtergerechtigkeit und die Befreiung aller Geschlechter messerscharfe Kritik an den rechtlichen und sozialen Ungleichheiten, die Frauen betrafen. Dabei kritisierte sie in erster Linie die Ehe als dominierende Institution und Formen der Bildung und Erziehung, die die Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern reproduzieren. Hinsichtlich dessen gehören die zwei Essays *„They Who Marry Do Ill"* (1908) und *„Sex Slavery"* (1914) zu den Bekanntesten.

[7] De Cleyre, Voltairine (1914): *„The Making of an Anarchist"*, in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader*, S. 107.

De Cleyre stellte recht früh fest, dass das, was als richtig und falsch erachtet und als Moral verstanden wird, keine absoluten Größen sind, sondern veränderliche soziale Konzepte. Als Richtlinien tragen sie dazu bei, jene gesellschaftlichen Bedürfnisse zu erfüllen, die gerade dominieren (das sagt aber erst mal nichts darüber aus, ob sie die Bedürfnisse möglichst vieler Menschen einer Gesellschaft reflektieren oder lediglich einer kleinen Gruppe). Ob und inwiefern sich das moralische Verständnis ändert, ist davon abhängig, ob sich das eigene Bewusstsein erweitert oder verändert.[8] Die Ehe, nun, sah sie als soziales Konzept, dass die Trennung durch Klassen erhält und verfestigt. In *„Sex Slavery"* bezeichnet sie die Ehe sogar als die Zelle auf der Erde, die das Gefängnis sei.[9] Dass sie also eine Gegnerin dieser Institution war, ist eindeutig. Sie verstand Ehe als Rechtfertigung von Besitzrechten der Männer über Körper und Geist der Frauen (handelt es sich doch um ein heteronormatives Konstrukt) und kritisierte, dass Frauen diese Besitzverhältnisse mit der eigenen Rolle rechtfertigten, die Männer zu bändigen und ihre Tugendhaftigkeit zu erhalten. Darauf erwiderte sie, dass ein Mann, der nur tugendhaft sein könne, wenn er sie prostituiere, in erster Linie keine Tugend habe, die zu bewahren wäre.[10]

De Cleyre kritisierte die Behauptung, die Ehe instituiere automatisch Moral, da sie vor dem Gesetz legitimiert ist. In ihren Essays führt sie Beispiele und aktuelle Ereignisse auf, anhand derer sie aufzeigt, wie der menschliche Geist von der Kirche und der Körper vom Staat dominiert werden, indem sie Verhaltensnormen aufgrund moralischer Vorstellungen festsetzen, die die Kerker der Geschlechternormen bilden und den Menschen von klein auf aufgezwungen werden.[11] Daher macht das patriarchale Denken auch vor Männern nicht Halt, die sich als Anarchisten, Kommunisten oder Ähnliches bezeichnen. De Cleyre erzählt in *„Sex Slavery"* von Begegnungen mit Männern, die sogar vor ihr davon sprachen, dass Frauen einen bestimmten Platz hätten und dieser sei im Haus und bei den Kindern.[12] Auf ihre Kritik höre sie häufig

[8] De Cleyre, Voltairine (1908): *„They Who Marry Do Ill",* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. 11f.

[9] De Cleyre, Voltairine (1914): *„Sex Slavery",* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. 95.

[10] Ebd.

[11] Ebd., S. 101.

[12] Ebd., S. 98.

die Frage: „Warum gehen die Frauen dann nicht?“, und beantwortet diese mit der Gegenfrage: „Wohin denn?“. Sie beschreibt, wie die Macht auf den Privilegien des Mannes basiert, ihnen – damals noch schwerwiegender als heute – die volle rechtmäßige Macht über „ihre“ Frauen zugesprochen wird, auf dem Arbeitsmarkt Frauen und Männer in Konkurrenz stehen, weshalb die Arbeit von Frauen für gewöhnlich abgewertet wird.[13] Die strukturellen Bedingungen sind umfassend. Der Kapitalismus und das Patriarchat lassen keinen Ort außerhalb zu, der in sich selbst anti-kapitalistisch und nicht-patriarchal wäre und unabhängig besteht. Dieser Ort muss erst geschaffen werden und zwar in und durch uns selbst.

De Cleyre sprach über Vergewaltigung in der Ehe, über den Zwang zur Mutterschaft, über Familie als Strategie zum Überleben, deren Verpflichtung obsolet werden würde, sobald die menschliche Existenz sich nicht mehr ums bloße Überleben drehe. Auch die Arbeitsteilung nach Geschlechtern innerhalb von Familien sah sie als eine Einschränkung der Entfaltung eigener Fähigkeiten.[14] Vor allen Dingen kritisiert sie, dass Frauen nicht die Möglichkeit haben, sich selbst zu schützen und über sich selbst zu bestimmen, und findet bei einem Vortrag eindeutige Worte: „Ich kenne einen Fall in Ihrer Stadt, in dem eine Frau zehn Jahre lang von ihrem Ehemann verfolgt wurde. Ich glaube, er hat endlich genug Gnade entwickelt, um zu sterben. Bitte applaudieren Sie ihm für das einzig Anständige, das er jemals getan hat.“[15] Voltairine de Cleyre war in jeder Hinsicht kompromisslos. Sie lehnte nicht nur die Ehe ab, sondern jede permanente Verbindung zwischen Menschen, da diese jedenfalls in Abhängigkeit münde und die persönliche Entwicklung hindere. Sie plädierte dafür, sich nur temporär aneinander zu binden, weil sie ausschloss, dass eine gemeinsame Entwicklung möglich war.[16] Jede Person sollte selbst entscheiden dürfen, wen und wie sie liebte, und damit verbunden Worte für die eigenen Bedürfnisse und Wünsche finden, um ein selbstbestimmtes Leben

---

[13] Ebd., S. 99.

[14] De Cleyre, Voltairine (1908): *„They Who Marry Do Ill“,* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. 17.

[15] De Cleyre, Voltairine (1914): *„Sex Slavery“,* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. 95.

[16] De Cleyre, Voltairine (1908): *„They Who Marry Do Ill“,* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. 19.

führen zu können. In *„Who Marry Do Ill"* schloss sie aber explizit aus, dass romantische Beziehungen oder feste Partner*innenschaften in irgendeiner Form zwischen zwei oder mehreren Personen zuträglich für die Entfaltung von Freiheit waren.

Handeln und Denken im Einklang

Nach ihren Überzeugungen zu handeln, kann als zentral für de Cleyres politischen Aktivismus betrachtet werden. Auch hier war sie nachhaltig von den Haymarket-Anarchisten beeinflusst. De Cleyre argumentierte in ihrer Rede vom 11. November 1907 in New York, dass die Anarchisten besonders für ihre Nähe zu den Arbeiter*innen ins Visier der Regierenden gerieten. Man könnte sagen, sie haben Bildungsarbeit vor Ort gemacht, stellten Fragen, regten zum Denken an, malten Visionen und das alles in der Sprache der Arbeiter*innen, dort wo diese lebten und arbeiteten. Sie nannten den Grund für die strukturellen Ungleichheiten, nämlich die Besitzverhältnisse, die sich hinter der Moral der Kirche und dem Gewaltmonopol des Staates versteckten, wiesen aber auch auf die Ignoranz, Demut und Unterwerfung der Arbeiter*innen selbst hin, die an ihre eigene Versklavung zu glauben schienen. Sie riefen die Arbeiter*innen dazu auf, sich selbst zu befreien, sich zu emanzipieren.

Auch für de Cleyre war klar, wen sie mit ihren Bemühungen erreichen wollte: „Die Armen, die Unwissenden, die Brutalen, die Desinteressierten, die Männer und Frauen, die die harte und verrohende Arbeit der Welt leisten".[17] Es sind die strukturellen Gegebenheiten, die diese Gruppen bilden, nicht persönliche Dispositionen, denn „die Höllen des Kapitalismus erschaffen die Verzweifelten; und die Verzweifelten handeln verzweifelt."[18] Laut Barry Pateman mutet dies leicht ironisch an, da de Cleyre selbst von einem ehemaligen Schüler angeschossen wurde. Sie erlebte am eigenen Leib, was es bedeutet, wenn Menschen ihrer Verzweiflung nachgaben. Trotzdem ließ sie nicht ab von ihrer Überzeugung, dass die gesellschaftliche Reaktion auf diese Art der Verzweiflung eine empathische sein sollte, um Heilung zu ermöglichen. „In anderen Worten, meine Vorstellung von Geist oder Charakter ist nicht, dass er ein

[17] Pateman, Barry: *„Preface",* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. ii.
[18] Ebd., S. iii.

machtloses Spiegelbild eines momentanen Zustands von Material und Form ist, sondern ein aktiver modifizierender Akteur, der auf seine Umgebung reagiert und die Umstände verändert, manchmal leicht, manchmal stark, manchmal, wenn auch nicht oft, vollständig."[19]

Allerdings ist Emanzipation und Transformation an Organisierung gekoppelt, die stattfinden muss. Eine Einzelperson wird sich nur schwer allein aus den Strukturen befreien können, das war ihr auch klar. Sie hatte daher eine große Bewunderung für jene, die sich ganz und gar für ihre Ideale einsetzten, und war eine unnachgiebige Unterstützerin von Anarchist*innen und Aktivist*innen, die individuelle und kollektive Aktionen gegen Unterdrückung durchführten. Ihre politische Haltung und Ideen ließ sie nicht nur in ihre Essays, sondern auch in viele ihrer Gedichte einfließen, durch die sie die Menschen und ihren Mut feierte. Denn die Regierenden waren laut ihr nicht von Gewalt abgeschreckt: „es ist nicht Gewalt, gegen die die herrschenden Klassen Einwände erheben; denn sie selbst regieren mit Gewalt und wählen die starke Hand an jeder Tür. Es ist der soziale Wandel, den sie fürchten, die Gleichstellung der Menschen."[20]

1912 schrieb Harry Kelly in der *Freedom* (London) über Voltairine de Cleyre: „für sie war das anarchistische Ideal mehr als ein Traum für die Zukunft; es war ein Wegweiser für den Alltag, mit dem keine Kompromisse gemacht wurden. Die Meisten von uns fanden Ausreden für uns, wenn wir von der geraden Linie abwichen; aber Voltairine hielt sich unerschütterlich an sie."[21] Ihre innersten Überzeugungen mussten sich in ihren Taten äußern; Theorie und Praxis mussten sich, so gut es ging, gegenseitig bedingen, darin war sie kompromisslos. Sie sah ein, dass vielen Menschen nicht offensichtlich war, wie die dominierenden Ideen des Kapitalismus und Patriarchats (*„The Dominant Idea"*, 1910) Denken und Handeln bestimmten, und es für noch mehr nicht erstrebenswert war, sich von ihnen zu lösen. Sie sah ein, dass es Menschen gab, die „lieber diese Hüte hatten, als [sich] selbst mit sozialen Träumen zu bekümmern, die zu [den eigenen] Lebzeiten niemals verwirklicht

---

[19] De Cleyre, Voltairine (1910): *„The Dominant Idea"*, in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader*, S. 37.

[20] De Cleyre, Voltairine: *„Haymarket-Rede vom 17. November 1900 in Philadelphia"*, in: Avrich: *The first Mayday*, S. 21.

[21] Pateman, Barry: *„Preface"*, in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader*, S. i.

sein werden. Die Welt verehrt Hüte und ich möchte sie mit ihr verehren."[22] Aber wenn dem so ist, dann forderte de Cleyre Ehrlichkeit mit der eigenen Wahl: „Versuch nicht gleichzeitig ein Sozialreformer zu sein und ein*e angesehene*r Besitzer*in der Dinge. Predige nicht den geraden und engen Weg, während du freudig auf dem Breiten gehst. "[23] Entweder das eine oder das andere, aber beides zugleich, so argumentierte sie, das geht nicht, denn die Forderung nach sozialer Revolution umfasst mehr als schöne Worte. Es nimmt daher kein Wunder, dass Hippolyte Havel in *„The Road to Freedom"* in Bezug auf de Cleyre schrieb: „das Leben war ein Protest gegen alle Show, eine Kampfansage an alle Heuchelei und eine Inspiration für soziale Rebellion."[24]

Anarchismus ohne Adjektive

Für Voltairine de Cleyre war klar, dass das Leben anders gestaltet werden könne. Für sie war die Idee des Eigentums/Besitzes nicht das Ende der Geschichte des menschlichen Intellekts, nicht der Letzte aller menschlichen Gedanken und Konzepte. Nach welcher Art und Weise die Ökonomie gestaltet werden sollte, dazu entwickelte sie ihr Leben hindurch verschiedene Positionen. Die kapitalistische Wirtschaftsweise entblößte sie als die bloße Anhäufung von Dingen ungeachtet des respektlosen Umgangs mit Menschen und Ressourcen und als die Logik einer Macht des Zählens und Kalkulierens, die sie ist.[25] Für sie war es eindeutig, dass die bestehende Regierung und die Art ihres Regierens nicht zu mehr Freiheit für die Arbeiter*innenklasse führen würde, denn sie ist „der Urheber und Verteidiger des Privilegs; die Organisation der Unterdrückung und Rache. Zu hoffen, dass es jemals etwas Anderes sein kann, ist die nutzloseste Täuschung."[26]

Zeitlebens scheute sie sich nicht, neue Ideen kennenzulernen, alte zu revidieren, zu modifizieren oder zu verwerfen. Sie begann als Individualistin, heg-

[22] De Cleyre, Voltairine (1910): *„The Dominant Idea",* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. 45.
[23] Ebda., S. 44.
[24] Pateman, Barry: *„Preface",* in: A. J. Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. iii.
[25] De Cleyre, Voltairine: *„Haymarket-Rede vom 17. November 1900 in Philadelphia",* in: Avrich: *The first Mayday,* S. 17f.
[26] Ebda., S. 27.

te dann Sympathien für den Mutualismus, erkannte die Bedeutung der Klasse immer mehr an und folgte Dyer D. Lum und spanischen Anarchisten wie Ricardo Mella oder Fernando Tarrida del Marmol darin, den Anarchismus einen zu wollen.[27] Ihr kompromissloser Atheismus und Feminismus waren die felsenfesten sozialen Grundsätze, auf denen sich eine befreite Gesellschaft formen sollte. Worin sie sich nicht festlegen konnte, waren die ökonomischen Prinzipien. Sie erkannte, dass sich Individualist*innen, Mutualist*innen und Kommunist*innen untereinander bekämpften und sich weigerten, sich gegenseitig anzuerkennen – und empfand das als große Tragödie und unnötige Zankerei.[28] Für sie war klar, „dass man mit all diesen ökonomischen Konzepten experimentieren kann und an keinem von ihnen etwas Unanarchistisches ist, solange nicht das Element des Zwangs hinzutritt und Personen in Gemeinschaften festhält, deren ökonomische Regeln sie ablehnen."[29]

Die theoretischen Richtungen gehen unterschiedlich mit dem Konzept des Eigentums um. Stark verkürzt gehen laut de Cleyre Kommunist*innen davon aus, dass der Staat ein Ergebnis materieller Bedingungen ist, das als Werkzeug des Eigentums dient und solange bestehen bleibt, wie es Eigentum gibt. Der Individualismus hingegen argumentiert, dass Eigentum ein Grundpfeiler persönlicher Freiheit ist, und kritisiert, dass die Dinge und der Wohlstand, die hergestellt werden, nicht in Besitz derjenigen sind, die sie produziert haben. Daher sieht er materielle Ungleichheiten als konzeptuellen Irrtum und kritisiert den Staat anhand seiner absoluten Autorität.[30] Der Mutualismus legt seinen Fokus auf Organisation, Kooperation und die freie Föderation der Arbeit und betrachtet die Gewerkschaft als die Form der frei kooperierenden Gruppen, die Produktions-, Verteilungs- und Handelsprozesse dezentralisiert. Sein Verständnis von Eigentum und Staat ist dasselbe wie jenes der Individualist*innen.[31] Trotz der teils auch prägnanten Unterschiede ist aber eines allen Denkrichtungen gemeinsam: an erster Stelle steht die Freiheit und

[27] Pateman, Barry: *„Preface"*, in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader*, S. i.

[28] Vgl. De Cleyre, Voltairine (1901): *Anarchismus*. Aus dem Amerikanischen übers. u. mit einer Vorbemerkung von Reinhold Straub. Hilterfingen: Edition Anares Bern. 2001 (= *Espero-Sonderheft;* 7), S. 21.

[29] Ebd.

[30] Ebd.; De Cleyre, Voltairine (1914): *„The Making of an Anarchist"*, in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader*, S. 107.

[31] Vgl. De Cleyre (1901): *Anarchismus*, S. 28.

dass kein Zwang herrsche. Für de Cleyre ist Anarchismus eine Art protestantische Selbstbeherrschung, die eine Offenheit gegenüber verschiedenen Vorstellungen des guten Lebens und zukünftigem gesellschaftlichen Lebens mit sich bringt.[32] Im Vordergrund steht nicht, welche Theorie theoretisch am besten ist, sondern wie sie in den jeweiligen lokalen Gegebenheiten am besten angewendet werden kann und die gemeinsame Freiheit fördert. Die Frage ist also nicht unbedingt, welche Theorie einer anderen in einem theoretischen Diskurs überlegen ist, sondern welche Form aufgrund der Ideen gefunden werden kann, die den Zweck jeweils am besten erfüllt. Das heißt nicht, dass die Weiterentwicklung von Ideen nicht auch eine wichtige Tätigkeit ist, jedoch stellt sich die Frage, ob dies nicht auch ohne spaltende Grabenkämpfe geht – schließlich zeigt sich die Praktikabilität von Ideen erst in ihrer Praxis, und solange es soweit noch nicht ist, lohnt es nicht, sich vorher die Köpfe einzuschlagen. Gerade jetzt wäre es an der Zeit, einen Diskussionsstil zu finden, der eher Gemeinsamkeit fördert, als sie abschafft.

De Cleyre selbst war in diesem Punkt ganz offen: „Ich möchte, dass sich die Instinkte und Lebensgewohnheiten der Menschen in jeder Gemeinschaft in freier Auswahl ausdrücken können; und ich bin mir sicher, dass verschiedene Umgebungen unterschiedliche Lösungen verlangen."[33] Diese undogmatische Formulierung zeigt sich in ihrer ganzen Radikalität, spricht sie doch davon, dass alle Ideen ihre Vor- und Nachteile haben und es daher gilt, auszuprobieren, sich nicht auf Versprechungen zu verlassen, sondern experimentierend herauszufinden, was am besten passt. Dafür muss letztlich auch Raum und Zeit für Fehler und persönliches Wachstum eingeräumt werden.

„Mein Ideal wäre eine Situation, in der alle natürlichen Ressourcen für immer frei für alle zugänglich sind, und der Arbeiter, wenn er mag, alles zur Befriedigung seiner Grundbedürfnisse individuell herstellen kann, so dass er Arbeit und Muße nicht an den Zeiten der anderen ausrichten muss. Ich glaube, eine solche Zeit wird kommen, aber nur durch die Entwicklung neuer Produktionsweisen und eines anderen Geschmacks der Menschen. Einstweilen rufen wir alle mit einer Stimme nach der Freiheit des Versuchens."[34] Der

---

[32] De Cleyre, Voltairine: (1914) *„The Making of an Anarchist",* in: Brigati (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* S. 107.

[33] De Cleyre (1901): *Anarchismus*, S. 28.

[34] Ebd., S. 29.

Wunsch und der Glaube an eine Freiheit des Versuchens ließ de Cleyre die Vorzüge und Kritik an den verschiedenen anarchistischen Positionen gleichermaßen sehen und sie nebeneinander akzeptieren: ob individualistisch oder kollektivistisch, christlich-pazifistisch oder militant, mutualistisch oder kommunistisch.

Da sie sich selbst „als Anarchistin ohne jegliches Beiwort" bezeichnete, gilt sie als eine der bekanntesten Vertreter*innen des „Anarchismus ohne Adjektive".[35] Sie engagierte sich dafür, die verschiedenen anarchistischen Fronten zu versöhnen, mehr Toleranz, Beweglichkeit und Experimentierfreudigkeit untereinander zu schaffen. Sie war in dieser Hinsicht durch und durch undogmatisch, für sie stand im Vordergrund, Freiheit und Solidarität zu schaffen und nicht einfach nur Recht zu behalten. In ihrer Haymarket-Rede vom 11. November 1899 in Chicago sprach sie sich letztlich für einen partizipativen Kommunismus aus.[36] Sie erkannte, dass der Staat nicht nur ein Prinzip ökonomischer oder bürokratischer Organisierung war, sondern auch Denken und Verhalten normiert, denn „er hat seine Wurzeln tief in der religiösen Entwicklung des menschlichen Geistes; und er wird nicht einfach durch die Abschaffung der Klassen und des Eigentums auseinanderfallen. Andere Arbeit muss dazu getan werden."[37] Die Besitzverhältnisse, die in der modernen Konzeption von Eigentum und Bürgerrechten eingeschrieben sind, drücken sich in den alltäglichsten Umgangs- und Lebensformen aus.

Das ist, was wir von ihr lernen können: die unnachgiebige Überzeugung, dass eine andere Welt und ein anderer Mensch möglich sind, die Ehrlichkeit und Integrität, die dazu notwendig sind, das Verständnis für verschiedene Lebensrealitäten und die daraus resultierende undogmatische Herangehensweise an die Gestaltung einer befreiten Gesellschaft. Sowie die Erkenntnis, dass die Bedürfnisse der Menschen grundlegend verschieden sind und sich daher auch in unterschiedlichen anarchistischen Lebensformen ausdrücken. Ob Rebell*in, Philosoph*in, Sänger*in, Kommunard*in, Arbeiter*in oder all die anderen Rollen, die man spielen kann, sie alle gehören zum Anarchismus, inso-

---

[35] Denegro, Marcos: „Anarchistin ohne Adjektive. Zum 100. Todestag von Voltairine de Cleyre", anarchismus.at, 23.2.2020.

[36] De Cleyre, Voltairine: *„Haymarket-Rede vom 11. November 1899 in Chicago",* in: Avrich: *The first Mayday,* 1980, S. 12f.

[37] De Cleyre (1901): *Anarchismus,* S. 23f.

fern sie autoritäre Strukturen hinterfragen und versuchen, Freiheit und Solidarität zu leben.

In ihrem Text *„Anarchismus“* aus dem Jahr 1901 drückt die Poetin de Cleyre am Schönsten aus, was sie unter dieser Idee versteht:

„Ein für allemal zu erkennen, dass man nicht ein Bündel wohlgeordneter kleiner Verstandesgründe im Vorderstübchen des Gehirns ist, das Predigten braucht und mit Schulbuchweisheiten in Ordnung gehalten werden muss oder durch Spitzfindigkeiten in Bewegung gesetzt und angehalten, sondern eine bodenlose Tiefe voll fremdartiger Empfindungen, ein aufgewühltes Meer des Fühlens, wo unaufhörlich Stürme unerklärlicher Wut und unerklärlichen Hasses toben, unsichtbare Verkrümmungen der Enttäuschung, Niedrigwasser der Gemeinheit, unkontrollierbare Erschütterungen der Liebe, ein Sehnen, Stöhnen, Schluchzen, die das innere Ohr quälen, das sich zum ersten Mal herabbeugt um zu lauschen: als würde sich alle Traurigkeit des Meeres mit dem Wehklagen der großen Pinienwälder des Nordens vereinen, um gemeinsam in jener Stille Tränen zu vergießen, die du allein hören kannst. Dort hinunter zu sehen, die Dunkelheit zu kennen, die Mitternacht, die tote Zeit im Innern, den Urwald und die Bestie drinnen zu fühlen – und den Sumpf und den Morast, die trostlose Wüste der Verzweiflung des Herzens – dies zu sehen, zu wissen, zu fühlen aufs Äußerste und dann einen Blick auf den Mitmenschen werfen, wie er einem in der Straßenbahn gegenüber sitzt, so schicklich, so aufgeputzt, so nett gekämmt, gebürstet und gekremt, und sich fragen, was unter dieser gewöhnlichen Oberfläche liegt, sich die Höhle in seinem Innern vorzustellen, die irgendwo in der Tiefe einen engen Durchgang zu deiner eigenen hat – sich den Schmerz vorzustellen, der ihn womöglich bis in die Fingerspitzen hinein foltert, während er diese gesetzte Eisenpanzer-Miene zur Schau trägt – sich auszumalen, wie auch er innerlich zittert, sich windet und vor jener Lava des Herzens flieht und in seinem Gefängnis leidet und nicht wagt, sich selbst zu sehen, sich respektvoll von der Eingangspforte des einfachsten und wenig versprechenden Wesens zurückzuziehen, selbst des unwürdigsten Verbrechers, weil man die Nichtigkeit und den Verbrecher in einem selbst kennt, auf jede Ablehnung zu verzichten (umso mehr auf Prozess und Verurteilung), weil man weiß, aus welchem Stoff der Mensch gemacht ist und vor nichts zurückweicht, weil alles auch in einem selbst ist – das kann Anarchismus für dich bedeuten. Für mich bedeutet er das.“[38]

[38] Ebd., S. 29f.

Anarchismus präsentiert sich als ein Modus der Kritik, indem er das höchste Ideal menschlichen Zusammenlebens schafft, das vorstellbar ist, nämlich eine herrschaftsfreie und doch spirituell geerdete Gesellschaft, die nichts und niemanden überhöht, nur die Idee der Freiheit selbst, und alle Verhältnisse an diesem Ideal misst. Ihr Begriff von Anarchismus gleicht einem Weg, der durch das Innere nach außen führt. Ein Weg, der Möglichkeiten des Zusammenlebens und Wirtschaftens entdecken möchte. Ein Weg, der letztlich einen Menschen mit einer anderen Ethik und einem veränderten Umgang untereinander, aber auch mit sich selbst und den eigenen Abgründen, hervorbringt, wobei die Auseinandersetzung erst Transformation ermöglicht.

Bei der Lektüre der Texte von Voltairine de Cleyre kam mir ihre Rhetorik oft religiös vor. Obwohl sie Atheistin war (oder gerade deswegen), sind ihre Sätze häufig von einem religiösen Pathos durchzogen, so als ob der Anarchismus den christlichen Glauben ersetzt hätte. Das ist gut vorstellbar. Ideen entstehen zusammen mit Haltungen und diesen liegen wiederum bestimmte Interpretationen und Glaubenssätze zugrunde. Heutzutage versuchen wir, diese hinter einer sachlichen und neutralen Sprache zu verstecken, und meinen damit, Objektivität herstellen zu können (die es nicht gibt). Vielleicht sollten wir uns fragen, wieso das so ist, und auch, woran wir heutzutage eigentlich wirklich glauben.

In dem Gedicht *„Life or Death"* entscheidet sich die Seele seufzend dafür, ihren Platz im Leben einzunehmen, da ihr klar wird, dass sie sich dessen nicht entziehen kann. Alle Menschen, vergangen und zukünftig, sind Teil von ihr. Die Überhöhung bestimmter Menschen und Gruppen ist problematisch, weil sie einerseits das eigene Handeln abwertet, indem geglaubt wird, die wirklich wichtigen Dinge geschehen woanders, und andererseits den überhöhten Menschen als unerreichbaren Anderen darstellt. Das dabei entstehende Gefälle führt zu Entfremdung und Ohnmachtsgefühlen. Es klingt für viele abwegig, möglichst horizontale Organisationsformen zu fordern, da diese Forderung im Mainstream nur wenig Platz findet und als naiv und unrealistisch markiert wird. Das sagt jedoch weniger über die Idee aus, als über die Menschen und ihre begrenzte Vorstellungskraft. Hindernisse, die sich auch de Cleyre stellen musste. Der erste Schritt ist also, zu glauben. Denn wenn ich daran glaube, besteht die Chance, dass der Versuch gelingt.

Quellen

- Avrich, Paul: *The first Mayday: the Haymarket Speeches 1895-1910,* Orkney/ New York/Minneapolis: Cienfuegos Press, Libertarian Book Club & Soil of Liberty, 1980.
- Avrich, Paul: *An American Anarchist: the Life of Voltairine de Cleyre,* Edinburgh/Oakland: AK Press, 2018.
- Brigati, A. J. (Hg.): *The Voltairine de Cleyre Reader,* Edinburgh/Oakland: AK Press, 2004.
- De Cleyre, Voltairine (u.a.): *Exquisite rebel. The essays of Voltairine de Cleyre. Feminist, anarchist, genius,* New York: State University of New York Press, 2005 .
- De Cleyre, Voltairine: *Anarchismus*. Hrsg. von Jochen Knoblauch. Aus dem Amerikanischen übers. u. mit einer Vorbemerkung von Reinhold Straub. Hilterfingen: Edition Anares Bern, 2001 (= *Espero-Sonderheft;* 7).
- Denegro, Marcos: „Anarchistin ohne Adjektive. Zum 100. Todestag von Voltairine de Cleyre", anarchismus.at, 23.2.2020.
- Zelinka, Andreea (2020): „Den Kämpfen, den Freuden, der Solidarität", zurabwechslung.wordpress.com, 10.5.2020.

Podcasts:

- Harper, Clifford / Kinna, Ruth: Great Anarchists – Voltairine de Cleyre
- Riggenbach, Jeff: The Libertarian Tradition – Voltairine de Cleyre (1866-1912)

Max Nettau (1885-1944), ca. 1928.

Max Nettlau – Historiker und Anarchist

Von Jochen Schmück

Max Nettlau (1865-1944)[1] gilt nach wie vor als der produktivste und wichtigste Historiker des Anarchismus. Seine *Geschichte der Anarchie*[2] ist die detaillierteste und umfangreichste historische Darstellung radikal-freiheitlicher Ideen und Bestrebungen, die sich dem Anarchismus zuordnen lassen. Dies betrifft insbesondere die Früh- und Entstehungsgeschichte sowie die Geschichte des internationalen organisierten Anarchismus bis in die 1930er Jahre. Auch mehr als ein Dreivierteljahrhundert nach seinem Tod profitiert die Anarchismusforschung weiterhin von Nettlaus historiografischen Arbeiten. Doch Nettlau war nicht nur ein auf den Anarchismus spezialisierter Historiker, sondern als überzeugter Anarchist versuchte er auch, Einfluss auf die Entwicklung der anarchistischen Bewegung zu nehmen.

Wer Max Nettlau war, was er machte und dachte, davon soll im Folgenden die Rede sein.

1. Leben

Carl Hermann Max Nettlau wurde am 30. April 1865 in Neuwaldegg, einem damals kleinen Dorf im Wienerwald, geboren, wo er nach eigenen Angaben eine glückliche Kindheit verlebte. Entscheidend geprägt wurde er in seiner

---

[1] Zu Leben und Werk von Max Nettlau siehe vor allem Rudolf Rocker: *Max Nettlau. Leben und Werk des Historikers vergessener sozialer Bewegungen,* Berlin: Karin Kramer Verlag, 1978, sowie Manfred Burazerovic: *Max Nettlau. Der lange Weg zur Freiheit,* Berlin: OPPO Verlag, 1996.

[2] Die ersten drei Bände der *Geschichte der Anarchie* wurden in den Jahren 1925 bis 1931 im Verlag „Der Syndikalist", Fritz Kater (Berlin), veröffentlicht. Nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen Reprints der ersten drei Bände des Werkes in den Verlagen Auvermann (Glashütten i. T.), Impuls (Bremen) und Bibliothek Thélème (Münster). Als Erstveröffentlichung erschienen der vierte und fünfte Band des Werkes im Topos-Verlag (Vaduz/Liechtenstein). Der Libertad Verlag (Potsdam) arbeitet zurzeit an der Herausgabe einer multimedialen Werkausgabe der *Geschichte der Anarchie,* von der der erste Band 2019 erschienen ist. Diese Edition erscheint sowohl als herkömmliche gedruckte Buchausgabe als auch in einer digitalen Version, die frei über das Internet zugänglich ist. Die Onlineversion der Werkausgabe und nähere Informationen zu diesem Editionsprojekt finden sich auf der Projekt-Website: www.geschichte-der-anarchie.de.

Entwicklung von seinem Vater, Heinrich Hermann Reinhard Nettlau (1830-1892), der ursprünglich aus Ostpreußen kommend ab 1858 erst als Gärtner und später als Hofgärtner des Fürsten Schwarzenberg in Österreich tätig gewesen ist. Seinen mit dem Freimaurertum sympathisierenden Vater beschreibt Nettlau als einen ausgesprochen freisinnigen und toleranten Menschen, und diese bereits bei seinem Vater stark ausgeprägte Freiheitsliebe sollte auch für Max Nettlau zur Hauptantriebskraft seines Lebens werden und ihn später zum Anarchismus führen.

Die Familie Nettlau wohnte auf dem Gelände des weitläufigen Schlossparks in einer komfortablen Gärtnerwohnung mit einem großen Privatgarten. Das unbeschwerte Aufwachsen in der freien Natur hat maßgeblich mit dazu beigetragen, dass Nettlau später ein ausgeprägt „naturalistisches" Weltbild entwickelte. Es prägte auch die Art und Weise, wie er später als Historiker gearbeitet hat, nämlich eher wie ein Biologe: Sammeln, inventarisieren und beschreiben, das war seine Methode. Ebenso wurzelte sein späteres Anarchie- und Anarchismusverständnis in dem naturverbundenen Leben, das Nettlau in seiner Kindheit und Jugend führen konnte. Sein Bild von der idealen freiheitlich-sozialistischen Gesellschaft glich dem Leben der Natur, in der sich alles harmonisch und in Freiheit entwickelt, wenn es denn genügend Licht und Entfaltungsmöglichkeiten bekommt.

Nachdem Max Nettlau 1882 die Matura an einer höheren Privatschule in Wien erlangt hatte, ging er zum Studium nach Deutschland, wo er erst in Berlin, später in Leipzig und Greifswald, vergleichende indoeuropäische Sprachwissenschaften studierte. Speziell reizte ihn das Studium der keltischen Sprachen, insbesondere des Kymrischen, und 1887 promovierte er mit einer Doktorarbeit zum Thema *Beiträge zur cymrischen Grammatik (Einleitung und Vocalismus*) an der Universität in Leipzig zum Dr. phil.

Tatsächlich war Nettlau erstaunlich sprachbegabt und sein Interesse an der Sprache hat ihn Zeit seines Lebens nicht verlassen. Neben seiner Muttersprache Deutsch sprach und schrieb er fließend Englisch und Französisch, und er konnte neben Spanisch und Italienisch auch einige slawische Sprachen, darunter Russisch, lesen. Seine Sprachstudien führten Nettlau 1885 nach England, wohin er auch in den folgenden Jahren bis 1913 immer wieder reiste, um im British Museum in London und in der Bodleian Library der Universität von Oxford seine Sprachstudien zu betreiben.

In London kam Nettlau in Kontakt mit Aktivisten der internationalen sozialistischen Bewegung, und er wurde im Herbst 1885 Mitglied der Socialist League, die einige Monate zuvor gegründet worden war, und der er bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1901 angehörte. Über die Socialist League lernte Nettlau englische Sozialisten wie z.B. William Morris, einen der Mitbegründer der Organisation, und Edward Carpenter kennen, aber auch internationale Sozialisten und Anarchisten, die als politische Flüchtlinge in London im Exil lebten. Es waren diese Begegnungen, die sein Interesse an der Geschichte des Sozialismus und Anarchismus weckten. Ab 1887 begann er systematisch Aufzeichnungen über seine Gespräche anzufertigen, die er mit Sozialisten und Anarchisten aller Richtungen führte.

Nettlaus erste historische Aufsätze erschienen 1890/91 in der von Johann Most in New York herausgegebenen *Freiheit,* die zu dieser Zeit im Untertitel als *Internationales Organ der Anarchisten deutscher Sprache* firmierte. Nettlaus Artikel zur Geschichte des Anarchismus und des freiheitlichen Sozialismus stießen bald auf das Interesse der damals einflussreichen Repräsentanten der internationalen anarchistischen Bewegung, wie Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921) aus Russland, Élisée Reclus (1830-1905) aus Frankreich, Errico Malatesta (1853-1932) aus Italien sowie Rudolf Rocker (1873-1958) und später Gustav Landauer (1870-1919) aus Deutschland, die ihn bei seiner weiteren historischen Forschung und Sammeltätigkeit nach Kräften unterstützten.

Sein 1892 verstorbener Vater hatte ihm ein kleines Vermögen vermacht, das es ihm ermöglichte, sich als freier „Privatgelehrter" nun ganz auf die Erforschung der Ideen- und Entstehungsgeschichte des freiheitlichen Sozialismus und Anarchismus zu konzentrieren. Dabei wurde Nettlau im Laufe der Jahre zu einem Experten, was die Entstehungsgeschichte des internationalen organisierten Anarchismus angeht. Bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges lebte Nettlau jeweils für ein paar Monate in Paris und in London, wo er den größten Teil seiner Zeit in der Bibliothèque Nationale oder in der Library des Britischen Museums seinen Forschungen nachging. Den Rest des Jahres verbrachte er in Wien.

Die von Nettlau im Rahmen seiner Forschungstätigkeit gesammelten Bücher, Broschüren, Zeitschriften, Zeitungsausschnitte, Kataloge, Flugblätter, Plakate, Grafiken, Manuskripte, Briefe und andere Aufzeichnungen und Do-

kumente geben einen guten Einblick in die Geschichte des organisierten Anarchismus und in die Aktivitäten seiner Anhänger zum Ausgang des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Da Nettlau nicht nur seine Forschung, sondern auch den Aufbau seiner Sammlung mit einer unglaublichen Pedanterie verfolgte, war diese nach einigen Jahren dermaßen angewachsen, dass sie an verschiedenen Orten untergebracht werden musste. Der Großteil seiner Sammlung lagerte in London, aber Nettlau hatte auch Depots in Paris, München und Wien, später auch in Ascona.

Betrachtet man Nettlaus umfangreiches Gesamtwerk und seine nicht minder eindrucksvolle Sammlung, so drängt sich einem der Eindruck auf, dass hier ein Mensch am Werk war, der sein Leben vollständig der Erforschung der Geschichte des Anarchismus gewidmet hat. Und dieser Eindruck trügt nicht. Wenn Nettlau doch einmal Abwechslung von seinen historischen Studien suchte, dann unternahm er Ausflüge in die Natur oder er beschäftigte sich mit Ornithologie. Nur wenig hat Max Nettlau von seinem Privatleben preisgegeben. So wussten selbst seine engeren Freunde nicht, dass er sich 1900 in Wien verlobt und sieben Jahre lang eine – allerdings immer wieder durch seine Forschungsreisen unterbrochene – Beziehung geführt hatte. Sie erfuhren davon erst, nachdem seine Verlobte Theresia Rosalia Bognar am 28. Mai 1907 nach kurzer schwerer Krankheit gestorben war.

Durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde Nettlau 1914 von seinen Verbindungen zu seinen Freunden im Ausland und von Teilbeständen seiner großen Sammlung abgeschnitten. Zudem konnte er auch vier Jahre lang nicht mehr seine bis dahin jährlich durchgeführten Forschungsreisen durchführen. Doch das Kriegsende brachte keine Verbesserung, vielmehr verschlechterte sich Nettlaus Lage, da er durch die Inflation sein Vermögen verlor, das ihm bis dahin seine freie Forschungs- und Sammlertätigkeit ermöglicht hatte. Er konnte die unmittelbare Nachkriegszeit nur überleben, weil er von Quäkern mit Care-Paketen versorgt wurde. Dafür revanchierte er sich, indem er für den *Christian Science Monitor* Artikel mit Berichten aus Österreich schrieb, was dem erklärten Atheisten sicher einiges an Überwindung gekostet haben musste. Ab Ende 1919 erhielt Nettlau Unterstützung von Freunden aus der anarchistischen Bewegung in England und den USA (dort vor allem von Anarchisten der jiddischsprachigen Bewegung), die ihm Geldzahlungen und Pakete mit Lebensmitteln schickten. In der Folgezeit begann Nettlau

für einige internationale anarchistische Zeitschriften und Verlage[3] zu schreiben, wodurch er bis Ende der 1920er Jahre über ein bescheidenes Honorareinkommen verfügte, das ihm die Fortsetzung seiner Forschungstätigkeit ermöglichte.

Nachdem sich Nettlaus ökonomische Lage zu Beginn der 1920er Jahre etwas gebessert hatte, setzte er seine durch den Krieg unterbrochenen Forschungsreisen fort. So reiste er in den Jahren nach 1922 bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten fast jedes Jahr einmal nach Berlin, wo er Freunde und Bekannte – wie Rudolf Rocker und John Henry Mackay –, aber auch seine Verwandten mütterlicherseits in Potsdam besuchte. Vor allem aber nutzte Nettlau diese Reisen nach Berlin für seine Forschung in den dortigen Archiven und Bibliotheken (z.B. die Preußische Staatsbibliothek oder das Sozialdemokratische Parteiarchiv).

Seit dem Frühjahr 1924 hatte Nettlau Beiträge für die in Barcelona erscheinende anarchistische Zeitschrift *Revista Blanca* verfasst, die von der Familie Montseny (Urales) herausgegeben wurde. Diese lud ihn 1928 nach Barcelona ein, wo er den Frühling und Sommer mit Studien in den Archiven und Bibliotheken verbrachte und noch lebende Zeitzeugen der Bewegung besuchte und zahlreiche weitere Persönlichkeiten des spanischen Anarchismus kennenlernte. Von da ab reiste er fast jedes Jahr für eine Zeitlang nach Spanien, um die Geschichte des spanischen Anarchismus zu erforschen, aber auch um die aktuelle libertäre Bewegung dieses Landes kennenzulernen, in dem die anarchistischen Ideen einen so fruchtbaren Nährboden wie in keinem anderen Land Europas vorgefunden hatten.

Der Zufall wollte es, dass Max Nettlau auf seiner Spanienreise 1936 in Barcelona am 19. Juli die revolutionäre Erhebung der zum Großteil in der anarchosyndikalistischen CNT und in der anarchistischen FAI organisierten Arbeiterschaft Kataloniens gegen den faschistischen Franco-Putsch miterlebte.

---

[3] Am wesentlichsten waren für Nettlau nach eigenen Angaben die Honorarzahlungen, die er für seine Bücher über die Verlage „Der Syndikalist“ in Berlin, „La Protesta“ in Buenos Aires, „Revista Blanca“, „Solidaridad Obrera“ und „Guilda de Amigos del Libro“ in Barcelona sowie „Risveglio“ in Genf erhielt. Siehe Max Nettlau: *Biographische und bibliographische Daten, 16.-18. 3. 1940.* Eingeleitet von Rudolf de Jong, in: *Biographische und bibliographische Daten von Max Nettlau, März 1940*, in: *International Review of Social History,* Assen, Band 14. Nummer 3 (1969), S. 466.

In seinen historischen Studien hatte sich Nettlau mit der Entstehung und dem Verlauf fast aller Revolutionen und revolutionären Aufstände der Neuzeit beschäftigt, aus denen die Anarchisten bislang stets als Verlierer hervorgegangen waren. Nun befand er sich in Spanien plötzlich inmitten einer Sozialen Revolution, die von anarchistischen Prinzipien getragen wurde und in der die libertäre Bewegung die stärkste politische Kraft bildete. Da jedoch die Anarchisten trotz ihres erfolgreichen Aufstands in Katalonien nicht stark genug waren, sich gegen alle Feinde ihrer Revolution auf der Rechten und der Linken durchzusetzen, blieb ihnen nach den Worten eines ihrer Führer, Juan Garcia Oliver, nur die Wahl: „Entweder freiheitlicher Kommunismus, was einer anarchistischen Diktatur gleichkam, oder Demokratie, was Zusammenarbeit bedeutete."[4]

Die Beteiligung der spanischen Libertären an der katalanischen Generalitat (autonome Regionalregierung Kataloniens) und der spanischen republikanischen Zentralregierung führte zu heftigen Kontroversen in der spanischen und internationalen anarchistischen Bewegung. Nettlau gehörte zu denen, die für die Regierungsbeteiligung der CNT/FAI Verständnis aufbrachten, denn auch aus internationaler Perspektive erschien ihm der Kampf gegen den Faschismus als vorrangig, wie er auch in einem Brief an Rocker begründete:

„Wenn Spanien besiegt wird, dann siegt der Faschismus auf der ganzen Linie, in ganz Europa und wahrscheinlich auch außerhalb Europas. Der totale Staat ist heute die größte Gefahr, und solange er nicht überwunden ist, ist an weitere soziale Fortschritte nicht zu denken. Das sollte heute jeder verstehen, der kein bewusster Reaktionär ist und dem Faschismus nicht direkt in die Hände arbeiten will."[5]

Mit dieser Einschätzung sollte Nettlau leider Recht behalten. Mit dem bereits seit Anfang der 1920er Jahre beginnenden internationalen Siegeszug des Faschismus (Italien 1922, Argentinien 1931, Deutschland 1933, Spanien 1939), der in den Ländern, in denen die Faschisten an die Macht gelangt waren, zur

---

[4] Zitiert nach Walter L. Bernecker: *Revolution oder Reformismus? Zur Veränderung anarchistischer Positionen im Spanischen Bürgerkrieg*, in: Thomas Kleinspehn/Gottfried Mergener (Hg.): *Mythen des spanischen Bürgerkriegs*. Grafenau: Trotzdem Verlag, 1989. S. 61-74. Hier S. 66.

[5] Zitiert nach Rocker: *Max Nettlau* (vgl. Anm. 1). S. 296. Der Brief ist bei Rocker ohne Datumsangabe angeführt.

Zerschlagung der dortigen libertären Bewegung und ihrer Verlage führte, begann sich Nettlaus wirtschaftliche Lage erneut zu verschlechtern.

Nettlau hatte bereits früher schon Überlegungen angestellt, wie sich seine Sammlung, die in verschiedenen Depots lagerte und laufende hohe Lagerkosten verursachte, langfristig durch Schenkung oder Verkauf an ein geeignetes Archiv bzw. eine geeignete Bibliothek sichern ließe. Verständlicherweise tat er sich sehr schwer damit, seine Sammlung abzugeben, die neben seinen historischen Werken sein Lebenswerk ausmachte. Doch unter dem Druck der sich für ihn zunehmend verschlechternden Verhältnisse trennte sich schließlich Nettlau von seiner Sammlung, die 1935 vom Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG) in Amsterdam erworben wurde, wo sie auch heute noch ihren Standort hat.[6]

Als Nettlau im Winter 1937 nach Amsterdam reiste, um seine Sammlung im IISG erstmals vollständig zu sehen und zu nutzen, empfahl ihm sein Freund Rudolf Rocker, dass er besser in Holland bleiben, oder, wenn das nicht möglich wäre, bei Freunden in der Schweiz Zuflucht suchen solle. Doch davon wollte Nettlau nichts wissen, und er kehrte wieder nach Wien zurück. Als dann die Wehrmacht am 12. März 1938 in Österreich einmarschierte, um den Anschluss an das Dritte Reich zu vollziehen, befand sich Nettlau zufälligerweise wieder in Amsterdam. Nun konnte er nicht mehr nach Österreich zurück. Dass seine noch in seiner Wiener Wohnung lagernden Manuskripte und Bücher gerettet werden konnten, verdankte er der mutigen Bibliothekarin des IISG, Annie Adama van Scheltema[7], die ihn bis zu seinem Tode in Amsterdam auch persönlich betreute.

Am 10. Mai 1940 hatte die deutsche Wehrmacht im Zuge ihrer Westoffensive die neutralen Niederlande besetzt, und nur kurze Zeit später, am 15. Juli 1940, wurde das IISG durch die deutsche Sicherheitspolizei geschlossen. Die

---

[6] Der im IISG archivierte Nachlass von Max Nettlau ist, zumindest was die Manuskripte und Korrespondenzen von Max Nettlau betrifft, inzwischen zum Großteil digitalisiert worden und kann über die Website des IISG frei genutzt werden.

[7] Annie Adama van Scheltema (d. i. Anna Catharina Kleefstra) war die „Spezialistin" des IISG, wenn es um die Organisierung illegaler Transporte zur Rettung von historisch wertvollen Sammlungen ging. So hat sie neben der Sammlung Nettlaus in Wien u.a. auch den Marx-Engels-Nachlass des Parteiarchivs der SPD aus Kopenhagen, das Archiv des Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbundes Polens, die Bibliothek Robert Danneberg und die Nachlässe von Gustav Landauer und Josef Peukert vor dem Zugriff der Nazis gerettet.

Verfügungsgewalt über das IISG erhielt der Einsatzstab von Alfred Rosenberg, des Reichsleiters für die besetzten Gebiete, der die Sammlungen des Instituts – darunter auch die Sammlung von Max Nettlau – beschlagnahmen und nach Deutschland transportieren ließ. Seitdem lebte Nettlau im besetzten Amsterdam in fast völliger Isolierung, und am meisten schmerzte ihn, dass er nun nicht mehr seine Sammlung für seine Forschung benutzen konnte und er zudem auch befürchten musste, dass diese durch den Raub der Nazis für immer verloren gegangen sei. Gestorben ist Max Nettlau am 23. Juli 1944 an einem nicht operierbaren Magengeschwür und wohl auch an Unterernährung in einem Krankenhaus in Amsterdam, ein knappes Jahr bevor das nationalsozialistische Terrorregime endgültig besiegt und zerschlagen werden konnte.

2. Werk

Als Nettlau sich Ende der 1880er Jahre mit der Entstehungsgeschichte des Anarchismus zu beschäftigen begann, gab es in Europa und Nordamerika zwar schon eine recht vitale anarchistische Bewegung, aber eine wissenschaftliche Anarchismusforschung existierte damals noch nicht. Der Begriff „Anarchismus“ hatte sich zu dieser Zeit bereits zu einem populären politischen Schlagwort entwickelt, mit dem die europäischen Regierungen unter dem Eindruck einiger von Anarchisten verübten politischen Attentate eine allgemeine Anarchismusphobie schürten, in der der „Anarchismus“ mit Terror, Angst und Schrecken assoziiert wurde. Max Nettlau betrat also Neuland mit seiner Erforschung der Geschichte des internationalen Anarchismus. Sein erster historischer Artikel, der im Januar/Februar 1890 in der von Johann Most in New York herausgegebenen *Freiheit* [8] erschienen ist, näherte sich dem Thema Anarchismus vom Rande her an, indem er sich mit dem französischen Frühanarchisten Joseph Déjacque beschäftigte, den Nettlau der Leserschaft des Blattes als einen unbekannten „Vorläufer des communistischen

[8] Die von Johann Most (1846-1906) gegründete und seit dem 3. Januar 1879 erst in London, dann in Paris und in der Schweiz und ab 1882 in New York herausgegebene *Freiheit* gehörte zu den langlebigsten Organen des deutschsprachigen Anarchismus. Siehe auch die bibliografische Beschreibung der *Freiheit,* die noch bis 1910 erschienen ist, in der DadA-Pressedokumentation: URL: http://ur.dadaweb.de/dada-p/P0001852.shtml.

Anarchismus“ vorstellte. Kurz danach veröffentlichte er ebenfalls in der *Freiheit* seinen ersten Artikel explizit „Zur Geschichte des Anarchismus“[9], der quasi den ersten Baustein zum Fundament von Nettlaus späterer umfassender Historiografie des internationalen Anarchismus bildete.

Bereits seit 1888 hatte sich Nettlau mit der Biografie des legendären russischen Sozialrevolutionärs Michail A. Bakunin beschäftigt und von Januar bis April 1891 erschien in der *Freiheit* sein Beitrag *„Zur Biographie Bakunins“*, der den Beginn seiner in der Folgezeit intensiv betriebenen Bakuninforschung markiert. Das Ergebnis seiner Bakuninforschung war die von Nettlau im Sommer 1900 veröffentlichte große Bakunin-Biografie *The Life of Michael Bakounine / Michael Bakunin*. Eine Biographie, die der Autor eigenhändig auf einem sog. „Autocopyisten“ in 50 Exemplaren vervielfältigt hatte, „was ihm gänzliche Unabhängigkeit von allen praktischen Erwägungen von Raum und Zeit, und von Setzern und Verlegern gab“.[10] Bis auf ein Exemplar, das er verkaufte, und ein Exemplar, das er gegen ein anderes tauschte, hat Nettlau die restlichen Exemplare seiner Bakunin-Biografie an Freunde und Bibliotheken verschenkt. Das Werk, das drei Bände mit insgesamt 1292 großen Folio-Seiten umfasst, muss auch heute noch als die in ihrer Detailtiefe bislang unerreichte biografische Darstellung und Materialiensammlung zu Leben und Werk Bakunins betrachtet werden.[11]

Auf Anregung von Élisée Reclus, den er im Dezember 1891 in Frankreich kennengelernt hatte, begann Nettlau 1895 mit der Zusammenstellung einer Bibliografie, die den Anspruch hatte, die gesamte internationale anarchistische Literatur, einschließlich aller Periodika (Zeitungen und Zeitschriften) zu

---

[9] Der Artikel erschien ohne Nennung des Verfassers in Fortsetzungen in der von Johann Most in New York herausgegebenen *Freiheit. Internationales Organ der Anarchisten deutscher Sprache* (19. April -17. Mai 1890). Kurz darauf erschien er auch separat als Broschüre unter dem Titel *Die historische Entwicklung des Anarchismus* in der der *Freiheit* angegliederten Schriftenreihe *Internationale Bibliothek* (Nr. 16, New York, 1890, 16 S. [2. Aufl. 1894]).

[10] Nettlau: *Biographische und bibliographische Daten* (vgl. Anm. 3). S. 452.

[11] Ein Reprint dieses im Selbstverlag erschienen Werkes erschien 1971 in Mailand im Verlag Feltrinelli Editore in einer ebenfalls nur geringen Auflage von 70 Exemplaren. Einzelne Abschnitte des Werkes wurden in den Jahren 1898-1899 in den Zeitschriften *Der Sozialist. Organ für Anarchismus-Sozialismus* (Berlin) und D*er arme Konrad* (Berlin) veröffentlicht. Siehe zur Editionsgeschichte auch: Wolfgang Eckhardt: *Michail A. Bakunin. Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur in deutscher Sprache*. Berlin/Köln: Libertad Verlag, 1994. S. 62.

berücksichtigen, die bis dahin in den verschiedenen Ländern erschienen waren. Die Bibliografie erschien 1897 in der anarchistischen *Bibliothèque des Temps Nouveaux* in Brüssel unter dem Titel *Bibliographie de l'Anarchie* mit einem Vorwort von Élisée Reclus, in dem dieser schrieb: „Ich muss zugeben, dass ich nicht wusste, dass wir so reich sind: Die Wichtigkeit dieser Sammlung, die noch nicht einmal vollständig ist, hat mich sehr überrascht."[12]

Tatsächlich war die Unterstützung, die Nettlau bei seiner Forschung sowie beim Aufbau seiner Sammlung aus den Kreisen seiner Freunde und Genossen erhielt, erstaunlich groß. Das gelang ihm, weil er ein ausgezeichneter „Netzwerker" war, der es schaffte, im Laufe der Jahre und Jahrzehnte ein großes weltweites Unterstützernetzwerk aufzubauen, das ihn regelmäßig mit Informationen und Neuerscheinungen versorgte.[13] In seinem Freundes- und Bekanntenkreis gab es kaum jemanden, der Nettlau nicht regelmäßig mit Informationen und/oder Publikationen versorgt hätte.

Max Nettlaus historiografisches Hauptwerk ist seine ab 1925 erschienene *Geschichte der Anarchie*. Mit dem auf sieben Bände angelegten Werk, von dem zu Lebzeiten des Autors nur die ersten drei Bände erschienen sind, hat Nettlau das Fundament für eine umfassende und transnational ausgerichtete Geschichtsschreibung des Anarchismus geschaffen, von dem in der Folgezeit die Anarchismusforschung außerordentlich profitiert hat. Nettlau selbst hat seine *Geschichte der Anarchie* eher bescheiden als einen historiografischen Rohbau verstanden, von dem er hoffte, dass das Werk später durch Spezialstudien, aber auch durch ergänzende Hinweise seiner Leser*innen, vervollständigt und vertieft werden könnte. So schreibt er zum Schluss des ersten Bandes:

---

[12] Préface de l'Élisée Reclus, in: Max Nettlau: *Bibliographie de l'Anarchie*. Bruxelles: *Bibliothèque des ‚Temps Nouveaux'* (Nr. 8) / Paris: P.-V. Stock, 1897. S. V. (Übers. aus dem Franz. vom Verf.)

[13] Wie die im IISG Amsterdam archivierte allgemeine Korrespondenz im Nachlass von Max Nettlau zeigt, hat Nettlau viel Zeit mit dem Schreiben von Briefen verbracht. Sein Nachlass enthält Briefe von über tausend Korrespondenten aus aller Welt, wobei er anfänglich mit vielen Sozialisten, später dann überwiegend mit Anarchisten Kontakte unterhielt. Nettlau hat all seine Korrespondenz aus der Zeit von 1882 bis 1919 (und vermutlich auch die aus der Folgezeit) aufbewahrt, die damit eine wertvolle historische Quelle darstellt.

„Die vorausgehenden Kapitel sind wenig mehr als ein Rahmen und sind einer großen Ausgestaltung fähig, sowohl durch Spezialstudien über jedes der zahlreichen Gebiete, wie durch Erschließung neuen freiheitlichen Grundes durch Durchforschung der vielen mir unbekannten Teile der Geschichte und der Literaturen.“[14]

Und in einer Fußnote dazu präzisierte er seine Hoffnung auf eine Unterstützung seiner Arbeit durch die Leser*innen seines Werkes[15] wie folgt:

„Der Vorfrühling der Anarchie, bis 1864, wie er hier vorgeführt wird, würde durch einige wirkliche internationale Bibliotheksarbeit leicht eine wesentliche Ergänzung und Vertiefung erfahren, und ein Buch von 500 Seiten statt diesem Buch von 200 Seiten würde dann dem umfangreichen Gegenstand einigermaßen gerecht werden; dann erst würden weitere Untersuchungen das bekannte Gebiet wahrscheinlich noch wesentlich erweitern können. Mögen andere diese mir versagten Forschungen machen und die Vorgeschichte der Anarchie der Vergessenheit wirklich entreißen, was hier nur angebahnt werden konnte.

Ein folgender Band soll die Entwicklung bis 1880 etwas eingehender und seit 1880 in den gröbsten Umrissen enthalten, vielleicht mit einem Ausblick auf die Zukunft. — Hier könnten Nachträge und Verbesserungen zum vorliegenden Band mitgeteilt werden, wenn mir solche, wie überhaupt theoretisches und historisches Material zur Ideengeschichte der Anarchie, von Lesern des Buches bekanntgegeben werden.“[16]

Einige Kritiker haben Nettlau später vorgehalten, dass er eher für Historiker und weniger für das allgemeine Lesepublikum geschrieben hat. So kann man das sicher sehen, denn seine Arbeiten zur Geschichte des Anarchismus, insbesondere seine große *Geschichte der Anarchie*, sind wahrlich keine populärwissenschaftlichen historischen Darstellungen. Zu sehr dominieren in ihnen die historischen Details, wodurch sehr leicht bei der Lektüre der größere historische Zusammenhang verloren geht. Erschwert wird die Lektüre seiner

---

[14] *Max Nettlau: Geschichte der Anarchie. Band I: Der Vorfrühling, der Anarchie.* Werkausgabe. Potsdam: Libertad Verlag, 2019. S. 302.

[15] Diese zu Nettlaus Lebzeiten unerfüllt gebliebene Hoffnung auf eine Kooperation des Autors mit seinen Leserinnen und Lesern will die multimediale Werkausgabe der *Geschichte der Anarchie* des Libertad Verlages ermöglichen, siehe: www.geschichte-der-anarchie.de.

[16] Ebd. S. 303, Anm. 295.

historischen Werke auch durch Nettlaus Faible für bibliografische Daten, und in der Tat ähnelt die *Geschichte der Anarchie* bisweilen eher einer kommentierten Bibliografie als einer herkömmlichen historischen Darstellung. In der Fachwelt fand hingegen Nettlaus Werk zur Geschichte der Anarchie durchaus lobende Anerkennung. So schrieb beispielsweise der Historiker Gustav Mayer, der sich in seiner eigenen historischen Forschung mit Ferdinand Lassalle und Friedrich Engels beschäftigte, in seiner Rezension für die *Frankfurter Zeitung:*

„Wenn es ihm auch nur streckenweise gelingt, dem Leser einen geistesgeschichtlich eingebetteten Zeitverlauf vorzuführen, so stellt doch schon das, was er mit stupender Fachkenntnis aus Tausenden von zerstreuten und alten Zeitungen, Revuen und Broschüren zutage förderte, eine gewaltige Bereicherung des Quellenmaterials dar und macht das Buch zu einer Fundgrube für jeden Forscher, der die Epoche zwischen der großen englischen und der großen russischen Revolution behandelt und die Strömungen im Auge behält, die dem Freiheitsbegriff im Sinne absoluter Forderungen huldigen.“[17]

Für seine *Geschichte der Anarchie* hatte Nettlau anfänglich einen ideengeschichtlichen Ansatz gewählt, denn gerade in den Ideen fand Nettlau den Hauptanreiz des Anarchismus. Da Ideen von Individuen kommen, beschäftigte sich Nettlau anfänglich vor allem mit den Urhebern der libertären Ideen, die zur Entstehung jenes kulturellen Milieus beigetragen haben, das als philosophischer Nährboden für den später entstehenden modernen Anarchismus gedient hat.

Geschichte war im Verständnis von Max Nettlau niemals etwas Abgeschlossenes, sondern wie die Natur befand sie sich im ständigen Wandel. Gleichzeitig war Nettlau mit seiner Art der Geschichtsschreibung seiner Zeit voraus, denn er fokussierte sich mit seiner Forschung auf das, was man später die „Gegenöffentlichkeit“ nennen sollte, also auf eine Form der Öffentlichkeit, die im bewussten Gegensatz zur „herrschenden“ Öffentlichkeit vernachlässigte oder unterdrückte Themen, Probleme oder soziale Gruppen der allgemeinen Wahrnehmung zugänglich machen will. Dementsprechend berücksichtigte er bei der Wahl seiner Quellen für seine „Geschichte von unten“ weniger die zu seinen Forschungsthemen veröffentlichten Werke, die in allen größe-

[17] Zitiert nach Rocker: *Nettlau* (vgl. Anm. 1). S. 62.

ren Bibliotheken gefunden werden konnten, sondern Nettlau konzentrierte sich eher auf die Medien der systemkritischen Gegenöffentlichkeit, die dort nicht gefunden werden konnten, also zu allererst Zeitungen und Zeitschriften, aber auch Broschüren, Flugblätter, Plakate. Und da ihm bewusst war, dass auch in den anarchistischen Medien nicht wenige der Aktivisten der anarchistischen Bewegung, die zufälligerweise kaum oder keine publizistische Spuren hinterlassen haben, unberücksichtigt bleiben, suchte Nettlau schon sehr früh den Kontakt mit ihnen, um sie als Zeitzeugen direkt zu befragen.

Obschon die *Geschichte der Anarchie* zweifellos das Opus Magnum von Max Nettlau ist, muss man sie immer auch im Zusammenhang mit seinen übrigen historiografischen Arbeiten sehen. Neben der großen Bakunin-Biografie und zahlreichen kleineren separat erschienenen Arbeiten, die sich mit Bakunins Leben und Werk beschäftigen, hat Nettlau weitere für die Anarchismusforschung ebenso wichtige biografische Arbeiten veröffentlicht, so 1922 die über den italienischen Anarchisten Errico Malatesta[18] und 1928 die über den französischen Geografen und Anarchisten Élisée Reclus[19], die beide neben Pjotr A. Kropotkin zu den international einflussreichen Repräsentanten des kommunistischen Anarchismus gehörten. Als Historiker war es Nettlau auch wichtig, die unbekannten bzw. die zu seiner Zeit bereits vergessenen Vordenker und Vorkämpfer des Anarchismus[20] aufzuspüren, die zu ihren Lebzeiten libertäre Ideen entwickelt und propagiert hatten.

Neben den bereits genannten Werken hat Nettlau bis zu seinem Tode unzählige kleinere historische Abhandlungen zur Geschichte des internationalen

---

[18] Vgl. Max Nettlau: *Errico Malatesta: Das Leben eines Anarchisten*. Berlin: Verlag „Der Syndikalist", 1922. Neudruck unter dem Titel: *Die revolutionären Aktionen des italienischen Proletariats und die Rolle Errico Malatestas*. Berlin: Karin Kramer Verlag, 1973.

[19] Vgl. Max Nettlau: *Élisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830-1905).* Berlin: Verlag „Der Syndikalist", 1928.

[20] Nettlau zählte die folgenden Personen zu den frühen Vordenkern des Anarchismus: „Ich habe kürzlich einmal überdacht, welche Anarchisten in den ersten hundert Jahren, etwa 1760 bis 1860, als originale Denker, die einen wirklichen Anstoß gaben, betrachtet werden können, und ich fand folgende zwölf: Sylvain Maréchal, Godwin, Josiah Warren, Proudhon, Max Stirner, J. J. May, Bakunin, Bellegarrigue, Élisée Reclus, Cœurderoy, Déjacque, Pisacance." (Max Nettlau: *Der geistige Faktor im menschlichen Befreiungskampf,* in: *Die Internationale. Zeitschrift für die revolutionäre Arbeiterbewegung, Gesellschaftskritik und sozialistischen Neuaufbau* (Berlin). 3. Jahrgang. Heft 9 (Juli 1930). S. 206-211. Hier S. 208.

Anarchismus und seiner Repräsentanten verfasst, die entweder als Artikel und/oder auch als Broschüren in zahlreichen Sprachen erschienen sind.[21] So hat er über viele Jahre hinweg Beiträge sowohl zu historischen, aber auch zu aktuellen Fragen des Anarchismus für die internationale anarchistische Presse verfasst. In der Tat sind von Nettlau zu seinen Lebzeiten fast in allen größeren anarchistischen Zeitschriften Beiträge erschienen, um nur einige der international wichtigsten zu nennen: in *La Revista Blanca* (Barcelona), *La Protesta* (Buenos Aires), *Freedom* (London), *Freie Arbeiter Stimme* (New York), *Die Internationale* (Berlin) und *Les Temps Nouveaux* (Paris).

Außer den zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werken und kleineren Schriften finden sich in Nettlaus Nachlass im IISG Amsterdam weitere Manuskripte bislang unveröffentlichter Arbeiten, die eine schier unerschöpfliche Fundgrube an bislang von der Forschung nur partiell genutztem Quellenmaterial zur Geschichte des modernen Anarchismus darstellen.

3. Ideen

Es war die Idee der Anarchie, die Vision einer herrschaftsfreien und solidarischen Gesellschaft, die das Interesse des jungen Max Nettlau am freiheitlichen Sozialismus und Anarchismus geweckt hatte. So war es nur folgerichtig, dass er als Historiker für die Erforschung ihrer Geschichte anfänglich einen ideengeschichtlichen Ansatz wählte. Doch Nettlau verstand sich nicht nur als Historiker, der sich mit den anarchistischen Ideen anderer beschäftigte, sondern er entwickelte und vertrat auch eigene anarchistische Ideen, mit denen er Einfluss auf die ideologische Entwicklung der internationalen anarchistischen Bewegung zu nehmen versuchte. Als Historiker war es ihm jedoch wichtig, aus der Geschichte die Erfahrungen und Lehren abzuleiten, die der neuen freiheitlich-sozialistischen Gesellschaft als Grundlage dienen sollten. In seinen Memoiren hat Nettlau sein Selbstverständnis als libertärer Historiker sowie die Konsequenzen, die er aus den Lehren der Geschichte für seine Tätigkeit als Anarchist in der Gegenwart zog, wie folgt beschrieben:

---

[21] Eine leider nicht vollständige Bibliografie von Nettlaus Monografien, Aufsätzen, Artikeln und Manuskriptbänden findet sich bei Rocker: *Nettlau* (vgl. Anm. 1), S. [307]-[331].

„Aus meinem Interesse für Geschichte ist bei Leibe nicht der Schluss zu ziehen, dass ich an Vorbildern und Traditionen hänge und nach rückwärts schaue – loin delá! Was ich für die *Gegenwart* für zweckmäßig halte, habe ich seit 1891 vielfach und beständig gesagt, nachdem ich 1889-90 wirklich viele lehrreiche Eindrücke erhalten habe, denen ich zuschreibe, dass ich 1891 zu denken begann. *Geschichtliches* fand ich außerordentlich viel mehr Material und Argumente zur *Warnung,* als zur Nachahmung. Aus der Analyse von *Bakunin* und *Malatesta* gingen für mich die Ursachen ihrer Misserfolge hervor und so war es bei den allermeisten Personen und Problemen, die ich näher betrachtete. Das machte mich weder enttäuscht, noch resigniert, sondern nur überzeugt, dass neue Wege gesucht werden müssen. Wenn jemand die Vergangenheit ablehnt, war ich es. – Wenn ich aus allem ungefähr diese beiden Lehren zog: dass die Menschen untereinander durch den verschiedenen Grad ihrer Entwicklung sehr getrennt sind und dass daher Verschiedenheit der Mittel und Methoden die nächstliegende Notwendigkeit ist, woraus sich Toleranz und das friedliche Nebeneinander, die Nachbarschaft ergeben, so hätten sehr viele andere das auch wohl einsehen und in diesem Sinne handeln sollen, soweit der Kampf gegen ein Unrecht und die Solidarität mit dessen Opfern es möglich machen."[22]

Seine ersten politischen und historischen Artikel veröffentlichte Nettlau im Frühjahr 1888 in der von William Morris mitgegründeten Zeitung *The Commonweal,* die von 1885 bis 1894 in London als Organ der Socialist League erschienen ist. Zu dieser Zeit orientierte sich die internationale anarchistische Bewegung maßgeblich an den Ideen des in London im Exil lebenden russischen Anarchisten Fürst Pjotr Alexejewitsch Kropotkin, der einer alten Familie des russischen Hochadels entstammte und in den 1880er Jahren in seinen Veröffentlichungen das Konzept des kommunistischen Anarchismus entwickelt hatte.[23] Zumindest in den ersten Jahren seines politischen Engagements war auch Nettlau ein überzeugter Anhänger des kommunistischen An-

---

[22] Zit. n. Burazerovic, *Max Nettlau* (vgl. Anm. 1), S. 63f.

[23] Zu Kropotkins Theorie des kommunistischen Anarchismus siehe: Michael Lausberg: *Kropotkins Philosophie des kommunistischen Anarchismus*. Münster: Unrast Verlag, 2016. Mit Kropotkins Konzept der „Gegenseitigen Hilfe", das das sozialphilosophische Fundament seiner Theorie des anarchistischen Kommunismus bildet, beschäftigt sich der in der vorliegenden Ausgabe der *espero* veröffentlichte Aufsatz von Kropotkin: *Anarchistische Moral.* Herausgegeben und mit Beispielen aus der Rezeptionsgeschichte versehen von Rolf Raasch, in: *espero,* Nr. 1, S. 101-146.

archismus gewesen. Später, in der Rückschau, beurteilte er allerdings seine damalige dogmatische Fixierung auf den anarchistischen Kommunismus recht kritisch, indem er schrieb:

„Ich selbst, engstirnig und beschränkt wie ich damals war, schrieb 1890 eine Verteidigung des Anarcho-Kommunismus, die eine vollständige Widerlegung des Kollektivismus und des Individualismus beinhaltete, einen Artikel, den Mella übersetzte und in *El Productor* veröffentlichte, um seine Engstirnigkeit und Dummheit aufzuzeigen . . . Ich habe diese Artikel erst 1929 gesehen. Um 1900 kam ich selbst zu dem Schluss, dass es notwendig wäre, sich über das Sektierertum in all seinen Formen zu erheben, aber selten wurde mir zugehört, und als ich diese Frage Anfang 1914 in *Freedom* (London) erstmals zur Diskussion stellte, wurde ich von allen bekämpft."[24]

Nettlau bezieht sich dabei auf seinen Artikel *Anarchism: Communist or Individualist? Both,* der im März 1914 in der *Freedom* erschienen ist, worin er schreibt:

„Der Anarchismus ist nicht mehr jung, und es ist vielleicht an der Zeit, sich zu fragen, warum er sich mit all der Energie, die seiner Propaganda gewidmet wird, nicht schneller verbreitet. Denn selbst dort, wo die lokale Aktivität am stärksten ist, sind die Ergebnisse begrenzt, während riesige Sphären noch kaum von der Propaganda berührt werden. [...]

Ich werde nur die Theorien des Anarchismus betrachten; und hier ist mir schon seit langem der Kontrast aufgefallen zwischen der Größe der Ziele des Anarchismus – der größtmöglichen Verwirklichung von Freiheit und Wohlstand für alle – und der Enge, sozusagen, des Wirtschaftsprogramms des Anarchismus, sei es individualistisch oder kommunistisch. [...] Ich habe selbst das Gefühl, dass weder der Kommunismus noch der Individualismus, wenn sie denn die jeweils einzige Wirtschaftsform wären, die Freiheit verwirklichen würden, die immer eine Wahl der Wege, eine Vielzahl von Möglichkeiten erfordert. [...] Dieser wünschenswerte Zustand der Dinge könnte von nun an vorbereitet werden, wenn man unter Anarchisten ein für alle Mal klar verstehen würde, dass sowohl der Kommunismus als auch der Individualismus gleichermaßen wichtig und dauerhaft sind und dass die ausschließliche Vorherrschaft eines der beiden das größte

[24] Max Nettlau: *La anarquía a través de los tiempos*. Madrid: Ediciones Júcar, 1978. S. 159. (Übers. aus dem Span. vom Verf.)

Unglück wäre, das der Menschheit widerfahren könnte. Vor der Isolation flüchten wir uns in Solidarität, vor zu viel Gesellschaft suchen wir Entlastung in der Isolation: Sowohl Solidarität als auch Isolation sind, jeweils im richtigen Moment, Freiheit und Hilfe für uns."[25]

Doch Nettlau bekämpfte nicht nur sektiererische Tendenzen im Anarchismus, sondern ebenso kritisch beurteilte er auch die Rolle des Marxismus, die dieser innerhalb der internationalen sozialistischen Bewegungen spielte. Das, was Marx und Engels und ihre Anhänger anmaßend als „wissenschaftlichen Sozialismus" propagierten und für dessen Programm zur Realisierung sie eine Führungsrolle innerhalb der internationalen sozialistischen Bewegung beanspruchten, das waren für Nettlau schlichtweg Produkte eines fanatischen Sektengeistes.

Dementsprechend konnte er auch dem marxistischen Konzept des Klassenkampfes nichts abgewinnen, denn weder glaubte Nettlau an historische Missionen von Klassen noch an solche von ausgewählten Nationen. Er hatte vielmehr die Gesellschaft in ihrer komplexen Gesamtheit im Blick, er betrachtete sie als einen vielschichtigen sozialen Organismus. Gesellschaftlicher Fortschritt war für ihn das Resultat der Anstrengungen der fortschrittlichsten Elemente jeder Klasse, sozusagen eine menschliche Kulturfrage. Da Nettlau dem marxistischen Konzept des Klassenkampfes nichts abgewinnen konnte, ist verständlich, dass er auch für das vom Marxismus übernommene Klassenkampfpostulat der revolutionären Syndikalisten und Anarchosyndikalisten keine sonderlich großen Sympathien entwickeln konnte. Vielmehr bekämpfte er in seinen Schriften auch das syndikalistische Konzept des Klassenkampfes, weil er überhaupt die Idee der Klassenzugehörigkeit ablehnte:

---

[25] Max Nettlau: *Anarchism – Communist or Individualist? Both,* in: *Freedom* (London). 28. Jahrgang. Nummer 299 (März 1914). S. 20 (Übers. aus dem Engl. vom Verf.). Ein Abdruck dieses Artikels erschien auch in der von Emma Goldman herausgegebenen Zeitschrift *Mother Earth* (New York). 9. Jahrgang. Nummer 5. (Juli 1914). S. 170-176. Siehe auch die in deutscher Übersetzung erschienene und mit einer historiografischen Einführung versehene Fassung seines Aufsatzes: *Anarchismus: Kommunistisch oder individualistisch? Beides. (1914). Ein Schlüsseldokument des „Anarchismus ohne Adjektive*. Aus dem Engl. übers., hrsg. und mit einer Einführung versehen von Jochen Schmück, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Potsdam), Nr. 0 (Jan. 2020), S. 47-80.

„Die ‚Klasseneinteilung' ist ein lächerlicher Fetischismus, denn jede Klasse ist aus denselben Elementen zusammengesetzt wie jede andere: Ehrgeiz, Falschheit und Neid – und einer Minderheit von Wissenden, Fortschreitenden und Lernenden. Ebenso steht es mit der anderen Irrlehre: dass irgendeine Klasse unterworfen, terrorisiert, in jedes beliebige System gepresst werden, aber nicht erzogen, vorbereitet werden könne auf ein bewusstes und freies Leben – denn schließt Freiheit nicht Wettstreit, Sieg der höheren Fähigkeit und höheren Kultur ein? Alles was Uniformität heißt, ist unseren Forderungen fremd!

Wir Anarchisten können nur auf eine teilweise Verwirklichung unserer geistigen Ziele zuschreiten in einer Atmosphäre generöser Liberalität, guten Willens und gegenseitigen Verstehens."[26]

Am Syndikalismus kritisierte Nettlau ebenso wie an allen anderen größeren Organisationen der Arbeiterschaft, dass diese zu sehr in das System des vorherrschenden Kapitalismus und der Staatlichkeit eingebunden seien, ohne dass klar wäre, in welchem Maße sie sich überhaupt für den Aufbau neuer Gesellschaftseinrichtungen eignen oder nicht. Der Syndikalismus war seiner Ansicht nach als eine Bewegung zur Selbstverteidigung der Arbeiter und zur Vertiefung allgemeiner sozialistischer Ideengänge durchaus nützlich. Aber was die von den Syndikalisten entwickelten Zukunftspläne für die Reorganisierung der neuen Gesellschaft betrifft, so stand Nettlau diesen ebenso kritisch gegenüber wie all den anderen Richtungen des Sozialismus, die der Arbeiterklasse eine tragende Rolle im Prozess des gesellschaftlichen Wandels zuschreiben wollten.

Gerade weil sich Nettlau in seiner Erforschung des Anarchismus auch intensiv mit der Revolutionsgeschichte beschäftigt hatte, war er eher skeptisch in seinen Erwartungen, was die Chancen zur Bewahrung der gesellschaftlichen Errungenschaften von Revolutionen angeht. Die Geschichte der Revolutionen der Neuzeit hatte Nettlau gelehrt, dass eine anarchistische Revolution niemals erfolgreich sein kann, wenn sie von Menschen durchgeführt würde,

---

[26] Max Nettlau: *Gedanken zur Lage,* in: *Die Freie Gesellschaft* (Darmstadt/Land). 3. Jahrgang. Nummer 15 (1951). S. 19. Nach Angaben der Redaktion war Nettlaus Artikel ursprünglich in der spanischen Zeitung *VIA LIBRE* (Nummer 14, vom 15. Januar 1940) erschienen, bei der es sich vermutlich um die spanische Exilzeitschrift *Via Libre. Organo de la Federación Libertaria* gehandelt hat, die in New York vom 5. März 1939 (Nr. 1) bis zum 19. Juli 1940 (Nr. 21) erschienen ist.

die noch in den Denkweisen des alten vorherrschenden gesellschaftlichen Systems gefangen waren bzw. die nur eine begrenzte (z. B. nur ökonomische) Sicht auf Mensch und Gesellschaft hatten.

Nettlau erwartete nicht, dass es in naher Zukunft eine Revolution geben werde, die exklusiv von den libertären Bewegungen realisiert werden könne. Ja, er warnte sogar vor dem Entstehen einer solchen Situation[27], wie sie zumindest anfänglich in den ersten Monaten der Spanischen Revolution von 1936 existierte, in der den spanischen Anarchisten und Anarchosyndikalisten nach dem 19. Juli quasi über Nacht die politische Macht in die Hände gefallen war. Mehr noch als alle anderen vorangegangenen Revolutionen machte die Spanische Revolution ein Dilemma des Anarchismus deutlich, nämlich, dass die Anarchisten keine Antwort auf die Frage besitzen, wie sie sich in einer Revolution verhalten sollen, in der sich herausstellt, dass die Lösung keine anarchistische sein kann.

Max Nettlau war nicht der Einzige, der sich in der internationalen anarchistischen Bewegung für eine friedliche Koexistenz der unterschiedlichen und oft miteinander im Streit liegenden anarchistischen Strömungen einsetzte. Nach seiner gegen Anfang der 1890er Jahre allmählich einsetzenden Distanzierung von den Konzepten des kommunistischen Anarchismus entwickelte Nettlau ein Anarchismuskonzept, das er selbst als „Anarchismus ohne Beiwörter" bezeichnete. Den Begriff, der heute eher als „Anarchismus ohne Adjektive"[28] bekannt ist, hatten die beiden spanischen Anarchisten Fernando Tarrida del Marmol und Ricardo Mella gegen Ende der 1880er Jahre eingeführt[29], und ähnliche Ansichten wie sie vertraten auch der italienische Anarchist Errico Malatesta, der russische Anarchist Volin, der französische Anar-

---

[27] Vgl. Max Nettlau: *Nie wieder Diktatur,* in: *Die Internationale. Zeitschrift für die revolutionäre Arbeiterbewegung, Gesellschaftskritik und sozialistischen Neuaufbau* (Berlin). 1. Jahrgang, Heft 9 (Juli 1928), S. 211-213 und Heft 10 (August 1928), S. 234-236.

[28] Siehe hierzu ausführlicher auch meinen Aufsatz *Max Nettlau und der Anarchismus ohne Adjektive*, in: *Graswurzelrevolution* (Münster), Nr. 444 (Dez. 2019), S. 20-21, Frts. in ebd., Nr. 445 (Jan. 2020), S. 20-21, sowie den von mir neu herausgegebenen und mit einer historiografischen Einleitung versehenen Aufsatz von Max Nettlau: *Anarchismus: Kommunistisch oder individualistisch? Beides. (1914),* (Vgl. Anm. 25), zum „Anarchismus ohne Adjektive" s. bes. S. 73-77.

[29] Siehe Max Nettlau: *Geschichte der Anarchie. Band 4: Die erste Blütezeit der Anarchie: 1886-1894.* Vaduz: Topos Verlag, 1981. S. 120-145.

chist Sébastien Faure, die amerikanische Anarchistin Voltairine de Cleyre sowie der jüdisch-amerikanische Anarchist Jacob Maryson. Diese Repräsentanten des „Anarchismus ohne Adjektive“ haben die ideologischen Grundlagen geschaffen, aus denen sich nach dem Zweiten Weltkrieg ein moderner pragmatischer Anarchismus entwickelt hat, der in den unterschiedlichsten sozialen, kulturellen und politischen Bewegungen zum Vorschein trat – so ähnlich, wie sich Nettlau und andere Vertreter des „Anarchismus ohne Adjektive“ das erhofft hatten.

Modern waren Nettlaus anarchistische Ideen auch in anderer Hinsicht, denn seine ausgesprochen naturalistische Sichtweise, die nicht nur sein Anarchie- und Anarchismus-Verständnis, sondern seine Sicht der Welt insgesamt prägte, lässt ihn auch als einen Vordenker des in den 1960er Jahren entstehenden Ökoanarchismus erscheinen, so wie er im angloamerikanischen Sprachraum und in den Niederlanden von Colin Ward, Murray Bookchin und Roel van Duijn entwickelt und popularisiert wurde und inzwischen zu einem wichtigen ideologischen Eckpfeiler jeder libertären Bewegung geworden ist.[30]

Nettlaus bisweilen düster formulierte Zukunftsprognosen mögen seinen fortschrittsoptimistischen Zeitgenossen als übertrieben pessimistisch erschienen sein. Doch Nettlau war kein Pessimist. Vielmehr war er ein skeptischer Optimist, der sich für die Menschheit eine Zukunft ersehnte, in der der Mensch wieder im Einklang mit der Natur in einer herrschaftsfreien und solidarischen Gesellschaft lebt, die sich durch ihre große Vielfalt an sozialen Beziehungen, kulturellen Strömungen und ökonomischen Organisationsformen als Anarchie auszeichnet. Diese organisatorische Vielfalt und ideologische

---

[30] Vgl. beispielsweise seine Antwort auf einen Leserbrief von Pierre Ramus in der Mai-Ausgabe der *Freedom* 1914, in der Nettlau vor den katastrophalen ökologischen, politischen und sozialen Konsequenzen des ungezügelten Raubbaus an der Erde und ihren Naturschätzen warnt, eine Warnung, die heute – wo wir weltweit mit dem Folgen der Klimakrise konfrontiert sind – erschreckend prophetisch wirkt. Doch es sind nicht nur die Umweltschäden, die Nettlau Sorgen machen, sondern als Konsequenz daraus erwartet er eine Zunahme staatlicher Überwachungsstrukturen und Kontrollmaßnahmen, so wie wir sie im Zuge der Coronavirus-Pandemie zurzeit global entstehen sehen. Siehe Max Nettlau: *Anarchism: Communist or Individualist (Letter to the Editor of Freedom),* in: *Freedom* (London), Jg. 28, Nr. 301 (Mai 1914), S. 39.; in deutscher Übersetzung in: Nettlau: *Anarchismus: Kommunistisch oder individualistisch?,* (Vgl. Anm. 25), S. 70f.

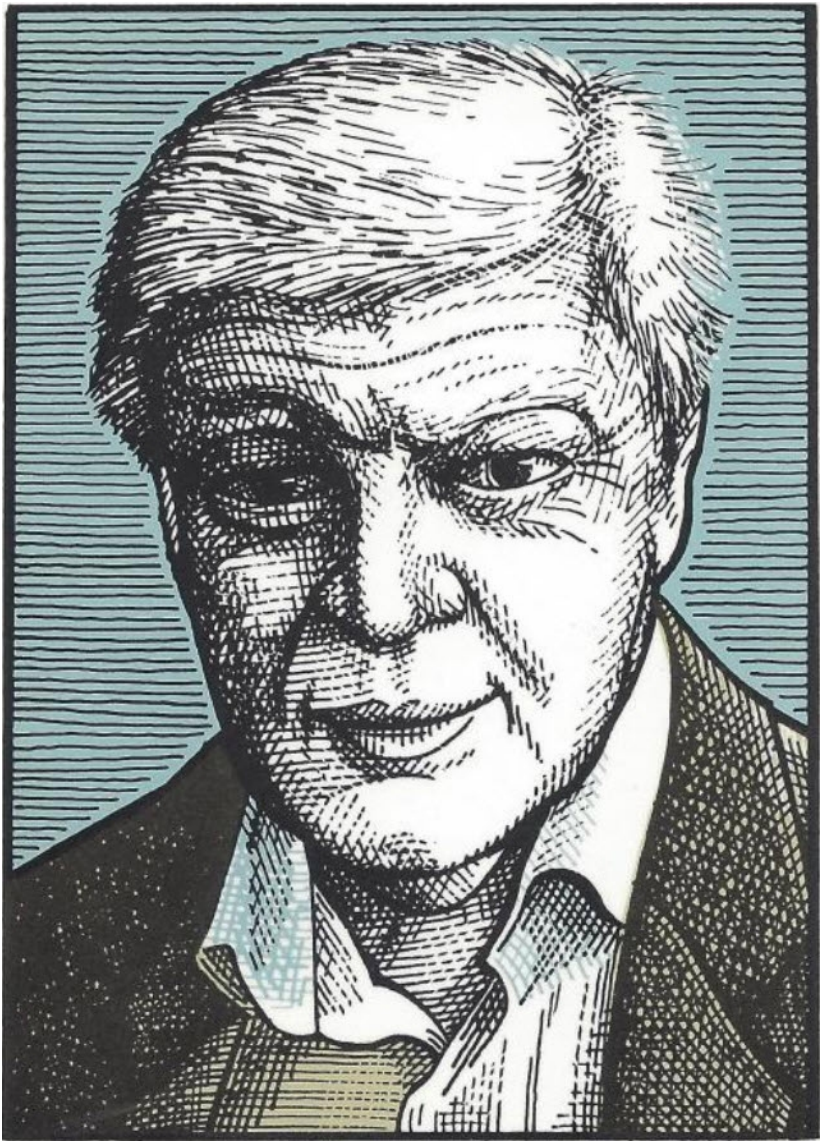
Toleranz forderte Nettlau auch innerhalb der libertären Bewegungen ein, die dieser Anarchie zustrebten, denn:

„Anarchismus ist Leben, das Leben selbst in seiner ganzen Vielseitigkeit, befreit von der Krankheit der Autorität und den Staats-, Eigentums-, Religions-, Nationalitäts- und anderen Parasiten, den parasitischen Ausbeutern, welche die Autorität züchtet, – und dieses Leben wird sich zwischen kollektiver und individueller Betätigung, Solidarität und Freiheit, freiem Kommunismus und Individualismus in endlosen Variationen und Nuancen bewegen."[31]

Die Geschichte der Anarchie – zum Mitmachen!

Im *Libertad Verlag* in Potsdam erscheint die neue Werkausgabe der *„Geschichte der Anarchie"* von Max Nettlau, die das für die Anarchismusforschung so wichtige Werk erstmals in der vom Autor dafür vorgesehenen Fassung vollständig veröffentlichen will. Die Veröffentlichung erfolgt in multimedialer Form sowohl als gedruckte Buchausgabe (Hardcover) als auch als digitale Onlineausgabe, die den Leser*innen erweiterte Inhalte und Nutzungsmöglichkeiten (wie Volltextsuche, freie Verschlagwortung usw.) bietet. So wie sich das Nettlau gewünscht hat, wird es mit Hilfe der Onlineausgabe seines Werkes möglich sein, dass die Leser*innen seine von ihm selbst nur als Rahmenwerk verstandene Geschichtsschreibung durch themenergänzende Spezialstudien, Aufsätze, Kommentare, Korrekturen und Links zu externen Webseiten und themenbezogene Illustrationen erweitern und vertiefen können. Zugleich wird es auch möglich sein, die wissenschaftliche und allgemeine Diskussion über den Inhalt seines Werkes online direkt im entsprechenden inhaltlichen Kontext seines Werkes zu führen. Nähere Infos zu dem Editionsprojekt finden sich auf der dafür eingerichteten Homepage unter www.geschichte-der-anarchie.de.

[31] Nettlau, *Geschichte der Anarchie* (Werkausgabe), Bd. I, S. 200f.



Colin Ward (1924-2010), Zeichnung von Clifford Harper.

„Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“ Colin Ward zum 10. Todestag: Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten

Von Václav Tomek

Einleitung

Colin Ward (geb. am 14. August 1924 in Wanstead [Essex]; gest. am 11. Februar 2010 in Ipswich), englischer Journalist und Verleger, galt fast ein halbes Jahrhundert lang als der wohl berühmteste britische Anarchist. Er war eine jener anarchistischen Persönlichkeiten, die libertären Argumenten und Einstellungen einen konstruktiven, praktischen und kreativen Charakter verliehen. Er war ein Radikaler der empirischen Orientierung. Er konzipierte keine utopischen Vorschläge für die Zukunft, sondern brachte konkrete Lösungsvorschläge für die Gegenwart ein. Mit der Güte und Großzügigkeit seiner Natur entwickelte Ward zugleich ein Gespür für anarchistische Tendenzen in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens.

In der Persönlichkeit des Anarchisten Colin Ward begegnen sich zwei Traditionen: Erstens die theoretische Tradition eines Kropotkin, die jedoch dazu neigt, alle Annahmen überprüfbar und in den sozialen Möglichkeiten beweisbar zu machen. Zweitens praktische Traditionen aus der Arbeiterbewegung, sich auf aktive Selbsthilfe zu konzentrieren, um die Welt besser zu machen.

Ward hielt sich nicht an einen anarchistischen Perfektionismus. Er vertrat kein „Alles oder (eher) Nichts“. Er verstand den Anarchismus in den Kategorien eines „Mehr oder Weniger“ und als Abfolge allmählicher Schritte.

Er selbst kommentierte seinen Ansatz 1981, als er in der Einleitung zur zweiten Ausgabe seines Werks *Anarchism in Action* schrieb: „Die vielen Jahre, in denen ich versuchte, ein anarchistischer Propagandist zu sein, haben mich davon überzeugt, dass wir unsere Mitbürger nur dann für die Ideen des Anarchismus gewinnen können, wenn wir ihnen ein präzises Bild geben von unseren gemeinsamen Erfahrungen in einem informellen, temporären und selbstorganisierten Beziehungsnetzwerk, das menschliche Gemeinschaft doch

erst ermöglicht. Das ist erfolgversprechender als die bestehende Gesellschaft als Ganzes zurückzuweisen zugunsten irgendeiner Zukunftsgesellschaft, in der vielleicht irgendeine andere Art von Menschen einmal in perfekter Harmonie leben wird."[1]

Seine anarchistischen Bestrebungen gingen ihren Weg nicht nach festgelegten Konzepten, sondern bewegten sich in Arbeitshypothesen, die er an den Möglichkeiten realer Schritte überprüfte. Denn in weiter Ferne sah er nur eine Form der Tyrannei, während er glaubte, dass anarchistische Prinzipien in alltäglichen menschlichen Beziehungen und Impulsen anerkannt werden könnten.

Frühzeit und anarchistische Pressearbeit: Von *War Commentary* über *Freedom* bis zu *Anarchy*

Colin Ward wurde am 14. August 1924 in Wanstead (Essex) in einer Labour-Familie geboren. Sein Vater war Lehrer, seine Mutter Stenotypistin. Nachdem er im Alter von 15 Jahren die Schule verlassen hatte, arbeitete er im örtlichen Wohnungsamt und später in einer Baufirma als Konstrukteur. Während des Zweiten Weltkriegs wurde er 1942 in die Armee eingezogen und nach Glasgow, später auf die Orkney- und Shetlandinseln, geschickt. Er diente in der Armee bis 1947.

Schon vorher hatte er sich für den Anarchismus interessiert. Er war Abonnent der Zeitschrift *War Commentary* (Kriegskommentar), in der er auch seine ersten Artikel veröffentlichte (Ende 1943). In einem dieser Artikel forderte er britische Soldaten dazu auf, die Waffen aufzubewahren, die sie für die kommende Revolution benötigen würden. Die Herausgeber von *War Commentary* – Philip Samsom, Vernon Richards und John Hewetson – wurden angeklagt, Soldaten zur Vernachlässigung ihrer Pflichten verleitet zu haben. 1945 wurde der auf den Orkney-Inseln dienende Ward als Zeuge nach London vor Gericht geladen. Er widersprach der Darstellung der Anklage. Die beschuldigten Redakteure wurden dennoch zu neun Monaten Gefängnis verurteilt.

[1] Colin Ward: *Anarchy in Action* [Anarchie in Aktion], New Edition, London: Freedom Press, 1982, S. 8 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

Nach dem Krieg ging *War Commentary* in die anarchistische Wochenzeitschrift *Freedom* (Freiheit) auf, für die Colin Ward nun regelmäßig Artikel als ordentlicher Mitarbeiter schrieb. In den Jahren 1947–1960 war er dann Mitherausgeber von *Freedom*.

In den Nachkriegsjahren, als es in Großbritannien aufgrund der Wohnungsnot zu einer Besetzungswelle von verlassenen Militärlagern kam, unterstützte Ward diese Bewegung als Beispiel für kooperative Selbsthilfe.

1961-1970 gab er die von ihm gegründete Monatszeitschrift *Anarchy* (Anarchie) heraus. Die Art und Weise, wie er darin die Ideen des Anarchismus präsentierte und erklärte, nahm dann in seinem berühmten Werk *Anarchy in Action* (1973) aggregierte Form an. Es war einerseits eine Distanz zum traditionellen Anarchismus mit seinen revolutionären Illusionen und utopischen Träumen, andererseits die Förderung einer praktischen Einstellung zu sozialen Themen und zu den Alltagserfahrungen der Menschen.

Daneben setzte Ward seine Tätigkeit als Architekt fort. Später arbeitete er als Lehrer für liberale Studien in Wandsworth und dann als Herausgeber von *The Bulletin of Environmental Education* (Das Bulletin für Umwelterziehung). Zu dieser Zeit war er auch als Bildungsbeauftragter bei der Vereinigung für Stadt- und Landesplanung beschäftigt.

Das Themenspektrum, mit dem Colin Ward sich beschäftigte und über das er in seiner monatlichen *Anarchy* schrieb, war breit gefächert: Von Vandalismus bis zu den allgemeinen sozialen Problemen des Wohnungsbaus, Spielplätzen für Kinder, Ferienlagern, Hausbesetzern und Siedlern, Gartenkolonien und anderen Themen. Er trug auch zu den Zeitschriften *New Statesman*, *New Society*, *Town and Country Planning* bei.

Das Problem der Gewalt: *Violence. Its Nature, Causes and Remedies* (1970)

In seinem für die Jugend bestimmten Buch *Violence. Its Nature, Causes and Remedies*[2] beruft sich Colin Ward auf Mahátma Gándhí und Martin Luther

[2] Colin Ward: *Violence. Its Nature, Causes and Remedies* [Gewalt. Ihre Natur, Ursachen und Heilmittel], Harmondsworth: Penguin Education, 1970.

King. Er zitiert aber auch Martin Bubers Reaktion auf Gándhís gewaltfreien Widerstand: „Wissen sie oder wissen sie nicht, Mahátma, was ein Konzentrationslager ist und wie es dort zugeht? ... Man kann einsichtslosen Menschenseelen gegenüber eine wirksame Haltung der Gewaltlosigkeit einnehmen, auf Grund der Möglichkeit, ihnen dadurch allmählich Einsicht beizubringen, aber einer dämonischen Universalwalze kann man so nicht begegnen...“ Und Ward fügt hinzu: „Und das wurde bestätigt, als Millionen von gewaltfreien Juden ermordet wurden. ... Im Menschenrechtskampf für alle Menschen hat sich die Gewaltfreiheit noch nicht im großen Stil durchgesetzt.“[3]

Im Kapitel *Ist Gewalt immer schlimm?* kommt Ward zu dem Schluss, dass es eine Heuchelei wäre, Gewalt zu verurteilen, ohne sich den Bedingungen zu widersetzen, die die Menschen dazu zwingen, zur Lösung ihrer Probleme oder als Reaktion auf Ungerechtigkeit Gewalt anzuwenden. „Und es wäre sinnlos, Gewalt zu verherrlichen – die Leute, die das tun, kommen der Lösung normalerweise nie näher. Gewalt allein ist kein Problem. Es ist nur das Ergebnis tieferer Probleme. Und solange wir diese nicht lösen, werden wir auch in Zukunft Gewalt haben.“[4]

Ein Hauptwerk des Pragmatischen Anarchismus: *Anarchy in Action* (1973)

Im Jahre 1973 publizierte Ward sein Hauptwerk *Anarchy in Action*[5]. Es ist im Grunde genommen *das* Werk des Autors in dem Sinne, dass sich die Richtung seiner weiteren Arbeit und seiner lebenslangen Tätigkeit von dort ableitet. Aus übergreifender Perspektive des anarchistischen Denkens beschreibt Wards Ansatz sehr genau eine Position, die sich bemüht, konkret genug zu bleiben, um in der Lage zu sein, in realen Dimensionen und Möglichkeiten zu denken.

In den 1960er und 1970er Jahren wurde das Interesse an anarchistischen Ideen wiederbelebt, wobei Bemühungen im Vordergrund standen, ihre prakti-

[3] Ebd. S. 62 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

[4] Ebd. S. 62 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

[5] Colin Ward: *Anarchy in Action* [Anarchie in Aktion], London: Allen & Unwin and Freedom Press, 1973.

schen Aspekte hervorzuheben und sie im menschlichen Leben anzuwenden. So näherten sich die anarchistischen Autoren libertären Ideen aus der Position der Gegenwart und der gegenwärtigen Machbarkeit. Das war keine in ihrer Gesamtheit „revolutionäre Situation". Es ging ihnen um die verschiedenen Dimensionen des konkreten Lebens, die libertäre Lösungen bieten oder bieten könnten.

Die Sichtweisen, die in *Anarchy in Action* darlegt werden, zeigen, wie der Autor die Aktualität seines Ansatzes versteht. Wards Ansatz ist nicht mit irgendeiner revolutionären Aktion verbunden, sondern weist auf andere Aspekte hin, die für den realen Anarchismus anwendbar sein könnten oder sollten. Wards Haltung selbst bedeutet eher Anarchismus im Alltag. Er bezieht sich auf historische Traditionen der Gesellschaft, die entweder völlig unterdrückt oder nur in den Hintergrund gedrängt wurden, sich wiederentdecken und wiederbeleben lassen. Der Autor weist auf bestimmte Merkmale hin, die sich in der heutigen Gesellschaft soziologisch nachvollziehen lassen: Verhältnis zum Staat, Elemente spontanen Verhaltens, Offenheit der Familien, Konfrontation von autoritärem und nicht-autoritärem Vorgehen, Verhalten von Organisationen und Institutionen. Und er hebt jene Merkmale hervor, die auf Bottom-up-Initiativen beruhen.

Der Autor selbst stellt in der Einleitung zur zweiten Auflage (1982) seines Werkes fest, dass seine „ursprüngliche Präferenz für den Titel umständlicher, aber genauer war: *Anarchismus als Organisationstheorie*, weil, wie ich in der Einleitung betont habe, das Buch eben darüber diskutiert. Es geht nicht um Revolutionsstrategien, und es geht nicht um Spekulationen darüber, wie die anarchistische Gesellschaft funktionieren wird. Es ist ein Buch darüber, wie sich Menschen in jeder Art von Gesellschaft selbst organisieren, ganz unabhängig davon, ob wir diese Gesellschaften als primitiv, traditionell, kapitalistisch oder kommunistisch einstufen."[6]

So entwirft Colin Ward kein einziges Mal den Aufbau einer zukünftigen anarchistischen Gesellschaft, sondern untersucht die bestehende Gesellschaft in ihren Erscheinungsformen und ihren Prozessen. Und er notiert die Trends, die sich in der Gesellschaft durchsetzen – seien es die negativen und autoritä-

---

[6] Colin Ward: *Anarchy in Action* [Anarchie in Aktion], New Edition, London: Freedom Press, 1982, S. 7-8 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

ren Tendenzen, oder seien es die positiven in Gestalt sich spontan selbstorganisierender Gemeinschaften, wie sie auch von anderen Autoren bezeugt werden. In diesem Sinne ist Wards Anarchismus der Anarchismus in Aktion, das heißt Anarchismus im wirklichen Leben mit seinen Möglichkeiten und Tendenzen (die zugunsten der Idee des Anarchismus verwendet oder durch allgemeine Ignoranz verschwendet oder durch Behauptung des Autoritarismus missbraucht werden können). Es ist Anarchismus, der auf den Möglichkeiten *hier und jetzt* basiert. Aber diese Möglichkeiten sind nicht nur in irgendeiner Weise gegeben, sondern sie sind zu beobachten, aus der Wirklichkeit als reale Potentialität abzulesen.

Colin Ward versucht hier nachzuhelfen. In der Einleitung stellt er fest: „Dieses Buch sagt uns, dass eine anarchistische Gesellschaft, also eine Gesellschaft, die sich ohne Autorität organisiert, immer hier ist, so wie eine Aussaat, die unter dem Schnee liegt, begraben unter dem Gewicht des Staates und seiner Bürokratie, des Kapitalismus und seiner Verschwendung, der Privilegien und ihrer Ungerechtigkeit, des Nationalismus und seiner selbstmörderischen Anhänger, der religiösen Differenzen und ihres abergläubischen Sektierertums. Von den vielen möglichen Interpretationen des Anarchismus wird in diesem Buch eine präsentiert, die weit davon entfernt ist, eine spekulative Vision der zukünftigen Gesellschaft zu sein, die aber eine Organisation von Menschen beschreibt, die auf den Erfahrungen des Alltags basiert und die neben und trotz der dominanten autoritären Trends unserer Gesellschaft existiert.“[7]

Ward beruft sich auf Landauers Anarchismus als „Aktualisieren und Wiederherstellen von etwas, das schon immer neben dem Staat existiert, obwohl es verborgen und verwüstet ist.“ Er erinnert mit Goodman auch daran, „den Spielraum des freien Handelns zu erweitern, um den größten Teil des sozialen Lebens zu erreichen.“[8] Gleichzeitig ist Ward natürlich in der Lage, seine Gedanken und Beobachtungen mit den Ideen anarchistischer Klassiker wie William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Petr Kropotkin und Errico Malatesta in Verbindung zu bringen.

---

[7] Ebd. S. 18 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

[8] Ebd. S. 18 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

Im Kapitel *Anarchismus und Staat* fasst Colin Ward die Geschichte der etatistischen und libertären Traditionen des 19. Jahrhunderts zusammen, arbeitet ihren gegenseitigen Widerspruch heraus und verweist darauf, dass die Erfordernisse des sozialen Lebens in der heutigen Welt auf eine Schwächung des Staates hinauslaufen. „Die Stärkung von anderen Loyalitäten, von alternativen Machtbrennpunkten, von anderen menschlichen Umgangsformen ist wesentlich zum Überleben."[9] Daraus folgt, laut Ward: „Unsere Aufgabe ist nicht, Macht zu gewinnen, sondern, sie zu zerfressen, sie dem Staate zu entziehen."[10] Anders ausgedrückt, betont Ward eine Art libertären Organisationsimperativ: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen"[11], d.h. wir müssen nichthierarchische Organisationen schaffen, die auf freiwilligen Vereinigungen von interessierten Mitgliedern, Berufsverbänden oder Syndikaten beruhen, die ihrerseits miteinander verbunden sind. Und keine Organisationen, die auf oberster Autorität und Befehlsgewalt gegenüber denen von unten beruhen! Die Handlungsweise anarchistischer Organisationen ist die *direkte Aktion*. Sie ist verknüpft mit einer Vielzahl lokaler Entscheidungen, bei denen freiwillige Mitarbeiter das Stereotyp überwunden haben, sich auf andere zu verlassen oder auf Entscheidungen von oben zu warten, sondern sich selbst zum Handeln verpflichten.

Ward merkt an: „Unser Denken ist so politisiert, so fixiert auf die Tätigkeiten von Institutionen der Regierung, dass die Wirkungen von direkten Bemühungen, unsere Umgebung zu ändern, unerforscht bleiben."[12]

Im Kapitel *Die Theorie der spontanen Ordnung* stellt Colin Ward ein sehr wichtiges Merkmal der menschlichen Gesellschaft fest, nämlich die Tendenz, sich unter bestimmten Umständen von innen heraus auf freiwilliger Basis und ohne ein bevormundendes Element zu organisieren. Allerdings waren autoritäre Traditionen in der gesamten Menschheitsgeschichte so prägend, dass es nicht leicht ist, menschliche Spontaneität zu induzieren. „Das Autoritätsprinzip", schreibt Colin Ward, „ist dermaßen in jeden Aspekt unserer Gesellschaft eingebaut, dass das Prinzip der spontanen Ordnung nur in Revolutionen, Not-

---

[9] Colin Ward: *Anarchismus in Aktion* [Dt. Übersetzung von *Anarchy in Action*, London 1973], Bremen: Verlag Impuls, 1978, S. 11.

[10] Ebd. S. 11.

[11] Ebd. S. 11.

[12] Ebd. S. 13-14.

fällen und besonderen Ereignissen durchkommt. Aber es gibt uns einen Schimmer von der Art menschlichen Verhaltens, welches der Anarchist als ‚normal' und der Autoritäre als ungewöhnlich betrachtet."[13] Der Autor illustriert die Theorie des spontanen Verhaltens anhand einer Reihe realer Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit und aus seiner Gegenwart. Er stellt sie als das Potenzial der menschlichen Gemeinschaft dar, die sich unter bestimmten Umständen – wo Autorität fehlt – freiwillig und spontan organisieren kann. Ward fügt hinzu, dass es zusätzlich zu der von den Behörden auferlegten Ordnung „eine Ordnung gibt, die sich aus der Tatsache heraus, dass wir in Herden lebende Tiere sind mit der Fähigkeit unser eigenes Schicksal zu formen, spontan entfaltet."[14] Und zu dieser Form der Ordnung verweist der Autor auf Proudhons Idee, dass die Freiheit eine Mutter, nicht die Tochter der Ordnung ist.

Das Kapitel über *Die Auflösung der Führerschaft* führt einige Beispiele aus der Arbeitsorganisation an, in denen Versuche unternommen wurden, die Rolle eines Leiters zu reduzieren, zu minimieren oder auf eine nur temporäre und spontane Situation zu beschränken. In den meisten Fällen jedoch „gehen die Leute vom Mutterleib zum Grab, ohne je ihre menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten zu bemerken"[15], stellt Ward fest und sieht den Hauptgrund für den Mangel an Kreativität in den bestehenden autoritären Strukturen. Das Gros der Menschen hat in autoritären Systemen keinen Platz für Kreativität. Sie ist dort unerwünscht. So „schafft sich das System seine Schwachsinnigen, verachtet sie dann wegen ihrer Abwegigkeit und belohnt seine ‚wenigen Begabten' für ihre Seltenheit."[16]

Das Kapitel *Dezentrale Föderation* ist Organisationen gewidmet, die ohne Entscheidungszentrum bzw. ohne pyramidalen Entscheidungspunkt funktionieren. Hier diskutiert Ward die Idee des Föderalismus und beruft sich auf die Ideen von Proudhon und Kropotkin. Wie in anderen Fällen hält sich der Autor nicht allein an theoretische Prinzipien oder anarchistische Konzepte, sondern diskutiert reale Beispiele für funktionierende föderale Strukturen, die aufgrund ihrer Anordnung ihre Lebensfähigkeit zeigen. Zum Beispiel das po-

[13] Ebd. S. 25–26.
[14] Ebd. S. 44.
[15] Ebd. S. 77.
[16] Ebd. S. 78.

litische System der Schweiz, das auf dem Bund der Kantone als gleichberechtigten Einheiten basiert. Ward betont, dass die Existenzfähigkeit einer föderalen Organisation auf dem Prinzip der Vielfältigkeit und Ausdifferenzierung beruht – im Gegensatz zum Zentralismus, der auf Vereinheitlichung hinausläuft und die bestehende Struktur deaktiviert. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Funktionsweise der Schweizer Eisenbahnstruktur, die aus einem Streckennetz besteht, das bis in Regionen äußerster Randlage führt, mit dem zentralistischen Konzept der Französischen Eisenbahnstruktur verglichen, das sich eindeutig auf Paris als Zentrum des Landes konzentriert. Alles unter der Maßgabe, dass es dem Autor nicht darum geht, die Schweizer Demokratie zu feiern, sondern darauf hinzuweisen, „dass das föderative Prinzip, das im Zentrum anarchistischer Theorie steht, sehr viel mehr Aufmerksamkeit wert ist, als ihm in den Lehrbüchern der Politischen Wissenschaft zuteilwird."[17]

Wenn Ward in diesem Zusammenhang von Revolution spricht, bezieht er sich nicht auf einen einmaligen politischen Akt, sondern auf die Struktur von Aktivitäten, an denen Menschen freiwillig auf lokaler Ebene, in Gruppen oder in informellen Organisationen beteiligt sind. „Revolution bedarf keiner Fließbandorganisation. Revolution braucht Hunderte, Tausende, schließlich Millionen von Leuten, die in Gruppen arbeiten, die informelle Kontakte untereinander haben. Revolution braucht Massenbewusstsein. Wenn eine Gruppe eine sinnvolle Initiative ergreift, werden andere sie aufgreifen. Die Methoden müssen auf die Gesellschaft, in der wir leben, zugeschnitten sein."[18]

Im Kapitel *Wer soll planen?* behandelt Colin Ward das Thema der Stadtplanung. Er geht der britischen Situation in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg nach, in denen sich eine „Verschwörung" von städtischen Beamten, Investoren und Landspekulanten gegen ihre eigene Stadtbevölkerung abzeichnete. Die vom Krieg zerstörten Zentren und Viertel der städtischen Armen wurden zu einem Gebiet skrupellosen Aufbaus verkehrsreicher Stadtautobahnen, von Ringstraßen, Geschäftsvierteln und teuren Wohnungen. Die ursprüngliche arme Stadtbevölkerung war also gezwungen, sich auf die verbliebenen unterprivilegierten Stadtteile zu konzentrieren, weil Stadtplanung ohne sie und gegen ihre Interessen funktionierte.

---

[17] Ebd. S. 86.

[18] Ebd. S. 90.

Erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts konnte eine Gesetzgebung durchgesetzt werden, die zumindest ihrem formalen Anspruch nach auch Belange der Stadt- und Landbevölkerung berücksichtigte. Die anfängliche „Beteiligung der Öffentlichkeit" lief jedoch nach dem Prinzip ab, „dass die Öffentlichkeit über die Planungsvorhaben informiert wird – aber erst, nachdem die grundlegenden Beschlüsse bereits gefasst sind."[19] Darüber hinaus wurde das öffentliche Beteiligungsinteresse von den Stadtplanern und Beamten als unerwünschte Einmischung empfunden bzw. als Blockierung ihrer Arbeit abgewehrt.

Colin Ward tritt für ein Planungsverfahren ein, das dezentral auf kleinere Stadtteile ausgerichtet wäre und es den Bewohnern dieser Stadtteile ermöglichen würde, aktiv teilzuhaben. Das würde die Bewohner nicht isolieren, sondern näher zusammenbringen. Gleichzeitig würde eine solche Annäherung den Bewohnern helfen, innerhalb ihrer Nachbarschaftsräte selbst Entscheidungen zu treffen und Missverständnisse bzw. Streitigkeiten selbst zu lösen – ohne Zuhilfenahme externer bürokratischer Institutionen und ohne Unterstützung der Polizeibehörden. Das neue Grundmuster für wechselseitige Akzeptanz und Vereinbarkeit von Gegensätzen wäre „kein Kompromiss zwischen Ordnung und Gewalt, sondern eine gänzlich andere Form des Zusammenlebens, in der man nicht zwischen beiden wählen müsste."[20]

Die Selbstverwaltung kleiner dezentraler Einheiten, die auf ihren Stadtteilversammlungen eigene Entwicklungspläne verabschieden, beschreibt Ward anhand von Beispielen aus Studien anderer Autoren. Worum es geht, ist „der Gedanke sozialer Planung und Verwaltung mittels eines dezentralen Netzes autonomer Gemeinden."[21]

Seine Überlegungen zu einer effektiven Kontrolle kommunaler Planungsvorhaben konkretisiert Ward anhand einer „Stufenleiter der Beteiligung", die von der US-Amerikanerin Sherry Arnstein entworfen wurde: Als ursprüngliche Objekte der „Manipulation" steigen die Bürger auf folgenden Sprossen im Prozess aktiver Teilhabe nach oben: Über „Therapie", „Information", „Meinungsaustausch", „Entgegenkommen", „Partnerschaftlichkeit", „Delegation

[19] Ebd. S. 102.
[20] Ebd. S. 107.
[21] Ebd. S. 112.

von Befugnissen“ bis zur „Zivilen Kontrolle“ bzw. der „Selbstbestimmung Aller“.[22]

Wir wohnen, ihr werdet gewohnt, sie sind heimatlos – unter dieser Kapitelüberschrift befasst sich Ward mit den wohnungspolitischen Problemen, die sich aus der hierarchisch zentralistischen Struktur der herrschenden Gesellschaftsordnung ergeben. Die Einen können nach ihrem eigenen Willen leben aufgrund der Möglichkeiten, die ihnen durch Eigentum und Einfluss gegeben sind. Die Anderen, und das ist die große Mehrheit, werden nach den Vorgaben der Behörden und innerhalb der ihnen auferlegten Schranken untergebracht. Während die Dritten ganz auf sich selbst gestellt der Gnade oder Ungnade anderer ausgeliefert sind, was sich in urbanen Zusammenballungen von Obdachlosigkeit und Slums manifestiert. Diese „inoffiziellen Städte“ weisen allerdings eine sogenannte „volksökonomische Struktur“ auf, die sich außerhalb der herrschenden, amtlichen und offiziellen Gesellschaftsstruktur durchsetzt. Im Unterschied zum vermeintlichen oder erwarteten Chaos beschreibt Colin Ward Elemente der Selbstorganisation und des Zusammenlebens ohne Polizeischutz, organisierte Besetzungen öffentlicher Gebiete und interne politische Organisation mit jährlichen Kommunalwahlen.

In diesem Zusammenhang macht Ward auf das Scheitern des staatlichen „Sozialen Wohnungsbaus“ aufmerksam, der in der Regel für die unteren sozialen Schichten in Form von Wohnsiedlungen konzipiert ist. Für die Betroffenen erwiesen sich diese jedoch als relativ teuer und unattraktiv. Ward beschreibt die Erfahrungen der Siedlungskampagne von 1946, als Menschen in verschiedenen Teilen Großbritanniens Militärcamps besetzten, die am Ende des Krieges geräumt worden waren. Das Sozialverhalten der regierungsoffiziell legitimierten Siedler unterschied sich deutlich von dem der „unoffiziellen“ Siedler. Die „offiziellen“ Siedler blieben nach der Besetzung auf die Initiativen staatlicher Behörden fixiert. Die „unoffiziellen“ Siedler, die nicht auf Hilfe von außen gewartet hatten, nahmen selbsttätig die Arbeit auf mit den verfügbaren Ressourcen und in gegenseitiger Unterstützung. Ward fügt hinzu, dass diese Tatsache „sehr viel über den Bewusstseinsstand enthüllt, der durch freie und unabhängige Aktionen herbeigeführt wird und den, der durch Abhängigkeit und Trägheit erzeugt wird. Sie enthüllt den Unterschied zwischen den Leuten,

[22] Vgl. Ebd. S. 114.

die Sachen selbst initiieren und für sich selbst handeln, und denen, die Dinge auf sich zukommen lassen und mit sich geschehen lassen."[23]

In Bezug auf das Familienleben (Kapitel *Offene und geschlossene Familien*) ist Colin Wards Position eher kritisch als konstruktiv. Er kritisiert die traditionelle geschlossene Familie als frustrierend und einschränkend, wobei er sich auf andere, nicht nur anarchistische, Autoren stützen kann. Hoffnungsvolle Auswege erblickt Ward in offenen kollektiven Formen, bei denen mehrere Familien zusammenarbeiten, insbesondere in der Kinderbetreuung. Als zeitgenössische Beispiele einer Alternative nennt er den israelischen Kibbuz oder die chinesische Kommune. Und er weist darauf hin, dass Kinder umso weiter fortgeschritten sind, je eher sie Verantwortung für ihr Verhalten und Handeln selbst übernehmen können. Dagegen „verzögert die fortwährende Verlängerung des formalen Ausbildungsprozesses die Gewährung richtiger Verantwortungsübernahme für die Jugend sogar noch mehr."[24]

Das Kapitel zum Bildungs- und Ausbildungssystem steht unter dem programmatischen Titel *Keine Schulen mehr*. Colin Ward steht der bestehenden Schulorganisation, die auf einem autoritären Bildungs- und Ausbildungssystem basiert, sehr ablehnend gegenüber. Es weist darauf hin, dass das Bildungssystem heute mit dem Staat zutiefst verbunden ist, indem es gerade dazu beiträgt, Macht und Autorität zu bewahren. Denjenigen, die das Bündnis zwischen nationaler Regierung und nationaler Erziehung kritisieren, stimmt Ward zu und erklärt, „dass es die Natur öffentlicher Autorität ist, Institutionen zu betreiben, die von Zwang und Hierarchie geprägt sind, und deren letztliche Funktion die Verewigung sozialer Ungleichheit ist, und die Jugend mit einer Gehirnwäsche in die Hinnahme ihres besonderen Eckchens im organisierten System hineinzupressen."[25] Unter Bezugnahme auf William Godwin und Mikhail Bakunin schreibt Colin Ward über die Notwendigkeit von Bildungseinrichtungen, die weder autoritär noch hierarchisch sind. Bildung muss auf dem freiwilligen Engagement der Schüler und Studenten beruhen, auf ihrer Kreativität und auf ihrem Eigeninteresse an der Erlangung von Wissen und Kenntnissen. Ward nennt als Beispiel Paul Goodmans Idee einer de-

[23] Ebd. S. 128.

[24] Ebd. S. 143.

[25] Ebd. S. 152–153.

zentralen Schule, organisiert als eine Art freiwilliger Verein, der theoretisches Lernen mit praktischer Ausbildung verbindet.

Aber auch hier geht es Ward nicht darum, utopische Konzepte der zukünftigen freien Schule zu entwickeln, sondern er will zeigen, was heutzutage noch ihre freie Entwicklung behindert und welche Momente helfen können. Er erwähnt die massive Welle von Studentenrevolten in den späten 1960er Jahren und weist darauf hin „dass die Periode der revolutionären Selbstverwaltung eine echte bildende Erfahrung war… Welch köstliche, aber vorhersagbare Ironie, dass es die wahre Erziehung, Selbstbildung, nur geben sollte, in dem man die kostspielige akademische Hierarchie ausschloss oder ignorierte. Die Studentenrevolte war ein Mikrokosmos von Anarchie, spontaner selbstbestimmter Aktivität, die die Machtstruktur durch ein Netz autonomer Gruppen und Individuen ersetzte. Die Erfahrung, die die Studenten machten, war die des Gefühls der Befreiung, das vom eigenen Fällen der Entscheidungen und des Übernehmens seiner eigenen Verantwortung herkommt. Es ist eine Erfahrung, die wir weit über die privilegierte Welt höherer Bildung hinaustragen müssen, in die Fabrik, die Nachbarschaft, das Alltagsleben der Leute überall.“[26]

In einer gewissen Nähe zum Thema Schule und Bildung steht auch das Kapitel *Spiel als anarchistische Parabel*. Hier zeichnet Ward nach, wie sich in der Nachkriegszeit die Konzepte für Kinderspielplätze änderten und welche Auswirkungen das auf die Entfaltungsmöglichkeiten städtischer Kinder hatte. Der Wandel von nur reservierten und asphaltierten Bereichen zu immer kreativeren Spielplatzformen hat zum Konzept der sogenannten Abenteuerspielplätze geführt, auf denen Kinder und Jugendliche ihre kreative Vorstellungskraft entfalten und die Erwachsenenwelt ohne autoritative Einschränkungen frei nachahmen können.

Die Entsprechung der Abenteuerspielplätze sind in der Welt der Erwachsenen ihre Freizeitaktivitäten – aber nur diejenigen, bei denen Erwachsene auch ihre kreativen Bedürfnisse geltend machen können, in Form von Bauen, Restaurieren, Reparieren, sei es in häuslichen Werkstätten oder in Gärten. Hier hebt Colin Ward den Trend hervor, nachbarschaftliche Gemeinschaften

[26] Ebd. S. 162–163.

zu schaffen mit kollektiven Nutzungsformen von Werkzeugen, Instrumenten und Werkstätten.

Im Folgekapitel *Eine Gesellschaft, die sich selbst Arbeit gibt* befasst sich Colin Ward mit Fragen der Beteiligung und Kontrolle der Arbeitnehmer bei der Festlegung von Arbeitsmethoden und der Arbeitsorganisation. In den zentralisierten Systemen der autoritären Gesellschaft gibt es keine Möglichkeit, die eigene Verantwortung und das Interesse am Arbeitsprozess wahrzunehmen, da eine solche Verantwortung nicht erwartet wird und oft auch nicht erstrebenswert ist.

Warum stapft dann ein Mann nach einem anstrengenden Arbeitstag in seinem eigenen Garten oder in seiner eigenen Werkstatt herum? Der Autor antwortet: „Aber wissen wir nicht schon warum? Er geht nach Hause und schuftet gern in seinem Garten, weil er dort frei von Vorarbeitern, Managern und Bossen ist. Er ist frei von der Monotonie und der Sklaverei, tagaus tagein dasselbe machen zu müssen, und er hat von Anfang bis Ende die Kontrolle über die ganze Arbeit. Er ist frei, für sich zu entscheiden, wie und wann er sie in Angriff nimmt. Er ist sich selbst verantwortlich und niemandem sonst. Er arbeitet, weil er es will, und nicht, weil er es muss. Er macht seine eigene Sache. Er ist sein eigener Herr… Was sie [diese Leute] vor allem anderen wollen, ist das Gefühl der Unabhängigkeit und der Kontrolle über ihr eigenes Schicksal.“[27] Das fehlt einem im paternalistischen System und das kann man zumindest in seiner Freizeit ausgleichen. Diese Freizeitaktivitäten sind daher Ausdruck der Ablehnung einer autoritären Gesellschaft.

Da jedoch ein Großteil der menschlich aktiven Zeit von arbeitsbezogenen Tätigkeiten beansprucht wird, müssen auch Wege und Formen gefunden werden, um die eigene Beteiligung und Kontrolle über die Beschäftigung zum Ausdruck zu bringen und auszuüben. Colin Ward stellt fest: „In jedem Industrieland und wahrscheinlich auch in jedem Agrarland kam zur einen oder anderen Zeit die Idee der Arbeiterkontrolle zum Vorschein – als Forderung, als Wunsch, Programm oder Traum.“[28] Es folgen einige konkrete Beispiele der Arbeitsorganisation in Großbritannien während der 1960er Jahren.

[27] Ebd. S. 183.

[28] Ebd. S. 184.

Darüber hinaus konzentriert sich Ward auf die Möglichkeiten fortschrittlicher Technologie, die die Industrie von der geologischen Bindung an eine bestimmte Rohstoff- oder Energiequelle befreit und daher dezentrale Formen erleichtert. Zugleich gibt es einen erheblichen Anteil der sogenannten Montageindustrie, die vor Ort tätig sein kann. Somit eröffnen sich vielfältige Möglichkeiten für kollektive Workshops, die nicht nur als Freizeitbeschäftigung, sondern auch kommerziell genutzt werden können. Eine gemeinsame Werkstatt könnte also tatsächlich eine gemeinsame Fabrik sein, die allen, die arbeiten wollen, einen Arbeitsplatz bietet.

Mit dem Thema *Der Zusammenbruch der Wohlfahrt* geht Colin Ward zurück zu den historischen Wurzeln der sozialen Daseinsvorsorge. Er erinnert an die beiden gegensätzlichen Herkunftsarten von Einrichtungen, die für das soziale Wohlergehen zuständig waren. Die einen wuchsen als freiwillige soziale Struktur auf der Grundlage gegenseitiger Hilfe von Dorfbürgern: z.B. Dorfgerichte und unabhängige Selbstverwaltung, Gildengemeinschaften und kommunale Selbstverwaltung, Krankenhäuser und klösterliche Gastfreundschaft. Die anderen entstanden im Rahmen sich konsolidierender Nationalstaaten, in denen Armut verboten war. Sie wurden als staatliche Institutionen auf Grundlage der Sozialgesetzgebung gegründet. Ihre Symbole waren Soldaten, Polizisten und Gefängniswärter.

Colin Ward legt großen Nachdruck auf den qualitativen Unterschied: „Eine dieser Traditionen ist eine widerwillig und strafend gegebene Dienstleistung durch Autorität, eine andere ist der Ausdruck sozialer Verantwortlichkeit oder von gegenseitiger Hilfe und Selbsthilfe. Eine ist in Institutionen verkörpert, die andere in Assoziationen.“[29]

Ward verweist auf das Phänomen der „Institutionalisierung“, das sich parallel zu den wachsenden und sich verfestigenden Staatsstrukturen gegenüber den freiwilligen Formen durchgesetzt hat: „In der Sprache der Sozialverwaltung“ heißt das, „Leute in Institutionen zu stecken… ‚Institution‘ bedeutet in einem allgemeinen Sinn ‚ein festgesetztes Gesetz, Sitte, Brauch, Praxis, Organisation oder anderes Element im politischen und sozialen Leben eines Volkes‘ und in einem spezielleren Sinn bedeutet es ‚eine erziehende, philanthropische, heilende oder strafende Einrichtung, in der ein Gebäude oder ein Sys-

[29] Ebd. S. 215.

tem von Gebäuden eine wichtige oder eine zentrale Rolle spielt, d.h. Schulen, Krankenhäuser, Waisenhäuser, Altenheime, Gefängnisse.‘ Wenn man diese Definitionen akzeptiert, sieht man, dass Anarchismus Institutionen im allgemeinen Sinn gegenüber feindlich eingestellt ist.“[30]

Der Autor stellt dann die Merkmale und Konsequenzen der Institutionalisierung vor, die das gesamte menschliche Leben von der Geburt bis zum Tod begleiten. Im Speziellen untersucht er das institutionelle Umfeld der Geburt des Kindes, Heime für Waisenkinder, Häuser für schwer zu kontrollierende, geistig gestörte und kranke Menschen, bis hin zu Seniorenheimen. In allen Fällen verfolgt Ward die negativen Auswirkungen der Institutionalisierung, denen die jeweils unterworfenen Personen ausgesetzt sind. Und er sucht Alternativen und Trends, die eine De-Institutionalisierung erleichtern, d.h. eine Befreiung von Menschen aus den Klauen von Unterdrückungsinstitutionen.

Dabei weist Ward darauf hin, dass bei der Suche nach solchen Alternativen zu berücksichtigen ist, dass das diensthabende Personal in diesen Institutionen „selbst in der rigiden, autoritären Hierarchie organisiert ist… Die Leute, deren Leben im engsten Kontakt mit den Patienten steht, sind selbst ganz unten in der Pyramide von Einschüchterung und Ausbeutung.“[31] Darüber hinaus waren und sind „Disziplin, Routine, Gehorsam und Unterwürfigkeit … die gesuchten Charaktere in der gut regulierten Institution.“[32]

Ward konstatiert einen „dehumanisierten institutionellen Charakter“[33]. Dieser ist verkörpert im Idealtyp eines Institutionenmenschen, den wir aus der Vergangenheit geerbt haben, und wie er auf die unterste Ebene autoritärer Institutionen passt: „Es ist der ideale Soldat (er hat keine Fragen zu stellen), der ideale Beter (mach aus mir etwas nach deinem Willen / du bist der Töpfer / ich bin der Ton), der ideale Arbeiter (du wirst nicht zum Denken bezahlt, arbeite weiter), die ideale Ehefrau (ein Besitzobjekt) … Die Institutionen waren ein Mikrokosmos oder in einigen Fällen eine Karikatur der Gesellschaft, die sie produziert hat. Rigide, autoritär, hierarchisch, die gesuchten Tugenden waren Gehorsam und Unterwürfigkeit.“[34]

---

[30] Ebd. S. 215-216.
[31] Ebd. S. 228.
[32] Ebd. S. 228-229.
[33] Ebd. S. 231.
[34] Ebd. S. 233–234.

Im Gegensatz dazu waren diejenigen, die danach strebten die Institutionen niederzureißen oder abzubauen, immer schon durch andere Werte motiviert. Die Schlüsselbegriffe ihres Wortschatzes waren Liebe, Sympathie, Freiheit. Anstelle von Institutionen bevorzugten sie Familien, Gemeinschaften, Gruppen ohne Führer, autonome Gruppen. Zu den Werten, an denen sie sich ausrichteten, gehörten Selbstvertrauen, Autonomie und infolgedessen soziale Verantwortung und gegenseitiger Respekt. Das ist die anarchistische Herangehensweise: „das Aufbrechen von Institutionen in kleine Einheiten in der weiten Gesellschaft, auf Selbsthilfe und gegenseitiger Unterstützung basierend."[35]

Im Kapitel *Wie stark traut Mann-Frau sich abzuweichen?* konzentriert Ward sich auf ein Thema, bei dem Anarchisten am häufigsten auf Missverständnisse stoßen. „Jeder anarchistische Propagandist würde zustimmen, dass der Aspekt der anarchistischen Vorstellung von gesellschaftlicher Organisation, den die Leute am schlechtesten schlucken, die anarchistische Ablehnung des Gesetzes, des Systems der Rechtsprechung und der ausführenden Organe ist... Sie bleiben skeptisch und sind nicht überzeugt davon, dass es wünschenswertere Alternativen gibt als ‚die Vorschrift des Gesetzes', die trotz zugegebener Fehler, Unvollkommenheiten und Missbräuche als kostbares Werk der zivilisierten Gesellschaft und als bester Garant für die Freiheit des einzelnen Bürgers erachtet wird."[36]

Bei der Frage, wie eine anarchistische Gesellschaft mit Verbrechen fertig wird, verweist Ward darauf, dass es in einer solchen Gesellschaft aus einer Reihe von Gründen gar keinen Anreiz mehr für Verbrechen geben würde. Ein naheliegender Einwand gegen diese Argumentation lautet, dass sie einen neuen Menschen voraussetzt, der in Wirklichkeit nicht existiert. „Nein, antwortet der Anarchist, sie fordert eine andere menschliche Umgebung, wie wir sie aufzubauen suchen."[37]

Ward stellt klar, dass alle Standarddefinitionen von Gesetz, Verbrechen und Rechtsprechung auf dem Vorhandensein von Macht, Zwang, Autorität, Staat und Regierung beruhen. Sie widersprechen dem Bedürfnis nach menschlicher Freiheit und Selbstverantwortung, sind daher mit der anarchis-

35 Ebd. S. 236.

36 Ebd. S. 240.

37 Ebd. S. 242.

tischen Idee unvereinbar. Ein Gegenkonzept ist die Idee der sozialen Kontrolle. Sie funktioniert im gesellschaftlichen Leben immer dann, wenn die Normen der Gemeinschaft und der Solidarität auf natürliche Weise aufrechterhalten werden, ohne durch Zwang reguliert zu sein.

Um zu verstehen, wie man eine Gesellschaft organisiert, die der Autorität von Recht und Polizei nicht mehr bedarf, greift Ward auf die Ideen des Anarchisten Errico Malatesta zurück. An erster Stelle gehe es darum, alle sozialen Ursachen von Kriminalität zu beseitigen. Dann gelte es dagegen anzukämpfen, dass Einzelne und Gruppen wieder Sonderprivilegien erringen und die Keime eines neuen Unterdrückungsapparates aufbauen. Für Malatesta steht fest: „Die Rechtlosigkeit und vorübergehende Gewalttätigkeit des Volkes ist in jeder Hinsicht besser als die bleierne Herrschaft, die legalisierte Gewalt des Staates, der Rechtsprechung und der Polizei.“[38]

Gleichzeitig macht Colin Ward jedoch darauf aufmerksam, dass homogene, problemlose und konfliktfreie Communities nicht zu erwarten sind. Im Gegenteil: „In der Gesellschaft muss Raum für Abweichungen sein und das Recht zur Abweichung muss unterstützt werden. Das ist meiner Ansicht nach die Grundlage von [Émile] Durkheims gefeierter Beobachtung, dass das Verbrechen selbst eine gesellschaftliche Norm ist, ‚ein Faktor der öffentlichen Gesundheit, ein integraler Bestandteil aller gesunden Gesellschaften‘, weil eine Gesellschaft ohne Verbrechen eine erstarrte Gesellschaft mit einem unvorstellbaren Ausmaß an gesellschaftlicher Konformität wäre.“[39]

Und so bleibt Ward realistisch. „Es geht nicht um eine hypothetische anarchistische Gesellschaft, sondern um irgendeine Gesellschaft, jetzt oder in Zukunft, wo verschiedene gesellschaftliche Philosophien und Einstellungen nebeneinander existieren und in Konflikt geraten. Es wird immer unsoziale Taten geben, und es wird immer Leute geben, die auf Bestrafung und die Erhaltung der ganzen Bestrafungsmaschinerie mit allem, was dazu gehört, drängen.“[40]

Es ist ein wesentliches Kennzeichen von Wards Methode, dass er einen empirischen Ansatz verfolgt, der es ihm nicht erlaubt, sich in die freie Spekulation zu wagen. Aus diesem Grund erinnert er sich mit Verständnis an Mala-

[38] Errico Malatesta, zit. in: Ebd. S. 251.

[39] Ebd. S. 253.

[40] Ebd. S. 254.

testas Position: „Wir sind in jedem Falle nur eine der Kräfte in der Gesellschaft, und die Geschichte wird, wie immer, in Richtung der Resultanten aller dieser Kräfte fortschreiten."[41]

Seine empirische Herangehensweise bestätigt Colin Ward im abschließenden Kapitel *Anarchie und eine plausible Zukunft.* Es geht nicht darum, Theorien des Anarchismus zu entwickeln, sondern die sozialen Trends aufzuzeigen, die die Zukunft annehmbar und die Anarchie umsetzbar machen können. Oder wie Ward selbst schreibt: „Dieses Buch hat die Argumente für den Anarchismus gezeigt, nicht aus Theorien hergeleitet, sondern aus aktuellen Beispielen von Tendenzen, die schon neben starken und dominierenden autoritären Methoden der sozialen Organisation bestehen. Die wichtige Frage ist deshalb nicht, ob Anarchismus möglich ist oder nicht, sondern ob wir den Umfang und Einfluss der libertären Methoden so vergrößern können, dass es die normale Art und Weise wird, in der die Menschen ihre Gesellschaft organisieren."[42]

Selbstverständlich kann man – wenn auch nur vorübergehend – soziale Organisationsformen mit Herrschaftsmethoden durchsetzen. Libertäre Organisationsformen jedoch nicht. „Autorität kann man erzwingen, aber nicht den Frieden."[43] Zugleich betont Ward, dass es eine Illusion wäre, die libertäre Alternative als gesellschaftlichen Endzustand zu betrachten. Sie sei ein Prozess: „Die Wahl zwischen libertären und autoritären Lösungen ist nicht ein einmal-und-für-immer gewaltsamer Kampf, es ist eine Serie von laufenden Unternehmungen, wovon die meisten nie aufhören."[44]

Ward erinnert an die Emanzipationsbestrebungen sozialer Minderheiten seit Ende der 1960er Jahre. So positiv er diese Ansätze einstuft, verfällt er doch nicht der Illusion, sie würden schon das Ende der herrschenden Sozialstruktur markieren. Sie bedrohen noch nicht die gegenwärtige Machtform, aber: „Sie sprechen die Sprache des Anarchismus und bestehen auf anarchistischen Organisationsprinzipien, welche sie nicht aus der politischen Theorie, sondern aus eigener Erfahrung lernten. Sie organisieren sich in locker verein-

41 Errico Malatesta, zit. in: Ebd. S. 251.

42 Ebd. S. 256.

43 Ebd. S. 257.

44 Ebd. S. 258.

ten Gruppen, die freiwillig, funktional, vorübergehend und klein sind… Sie sind wie Netze, nicht wie Pyramiden."[45]

Auch hier wird deutlich, dass Wards Überzeugungen auf wirklicher Erfahrung beruhen. Er zieht keine kurzschlüssigen Folgerungen und entwickelt keine unbegründeten Erwartungen. In den sozialen Prozessen selbst kann er auf jene Momente verweisen, die einen Ausweg bieten könnten. Auch bei teilweisen Erfolgen sind Konzessionen von Seiten der Machthaber nicht zu erwarten. Ward ist aber überzeugt, dass „sich der Spielraum für freie Entwicklung und das Potenzial für Freiheit in unserer Gesellschaft vergrößern werden."[46]

Ward erkennt ganz nüchtern, dass die Gesellschaft der Zukunft schon aus ökologischen Gründen kein Unternehmen von Wirtschaftswachstum, Wohlstand oder Überschuss sein kann. Aber diejenigen, die an der Macht sind, werden auf ihrem Anteil bestehen, und mächtige Staaten werden ihre Macht gegenüber anderen Staaten aufrechterhalten wollen. „Macht und Privilegien haben bekanntlich noch nie verzichtet. Das ist der Grund, warum der Anarchismus zur Revolution aufrufen muss. Aber was für eine Revolution?"[47] Colin Ward betont, dass die vieldiskutierte Antithese von „Reform" oder „Revolution" falsch ist. Der entscheidende Unterschied bestehe vielmehr „zwischen der Revolution, die eine andere Bande von Herrschern einsetzt, oder der Reform, die die Unterdrückung schmackhafter und effizienter macht, einerseits, und jenen gesellschaftlichen Veränderungen, seien sie revolutionär oder reformistisch, durch die die Menschen ihre Autonomie erweitern und ihre Unterwerfung unter äußerliche Autoritäten reduzieren, andererseits."[48]

Darin sieht Colin Ward die Quintessenz libertärer Haltung: „Der Anarchismus ist in all seinen Formen eine Bestätigung der menschlichen Würde und Verantwortlichkeit. Er ist kein Programm für politische Veränderungen, sondern ein Akt der gesellschaftlichen Selbstbestimmung."[49]

Und hier erinnern wir an die Überzeugung des Autors, wonach „eine anarchistische Gesellschaft, also eine Gesellschaft, die sich ohne Autorität organisiert, immer hier ist, so wie eine Aussaat, die unter dem Schnee liegt, begra-

[45] Ebd. S. 261.
[46] Ebd. S. 261.
[47] Ebd. S. 269.
[48] Ebd. S. 269-270.
[49] Ebd. S. 270.

ben unter dem Gewicht des Staates und seiner Bürokratie, des Kapitalismus und seiner Verschwendung, der Privilegien und ihrer Ungerechtigkeit, des Nationalismus und seiner selbstmörderischen Anhänger, der religiösen Differenzen und ihres abergläubischen Sektierertums."[50] Eine Saat, die die Macht hat, den Einfluss des zentralisierten Staates und des kapitalistischen Systems zu untergraben!

Anarchy in Action, Colin Wards bekanntestes Werk, entstammt der Atmosphäre einer aktivierten Linken um die Wende der 1960er und 1970er Jahre. Es zeigt aber vor allem sehr charakteristisch die pragmatische Tendenz im anarchistischen Denken des 20. Jahrhunderts. Dieses Denken löst sich allmählich von utopischen Visionen und von unrealistischen Auffassungen der Gegenwart. Es verurteilt die Realität nicht allein deshalb, weil sie den eigenen Perspektiven nicht entspricht. Es versucht handlungsfähig zu werden und die gegebenen Verhältnisse als Raum zu nehmen, um libertäre Projekte durchzusetzen. Zugleich erlaubt sein empirischer Ansatz dem Autor, die Gedanken und Absichten anarchistischer Persönlichkeiten aus der Vergangenheit konstruktiv mit der Gegenwart zu verbinden.

Entsprechend schreibt Ward an anderer Stelle, dass es viel mehr Sinn macht, konkrete „anarchistische Lösungen zu suchen, anstatt sich mit bedeutungsloser Revolutionsrhetorik zu befriedigen."[51]

In diesem Sinne war Colin Ward während der gesamten zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch politisch aktiv. Und zwar in nahezu allen Bereichen, die er in seinem Buch *Anarchy in Action* thematisiert hatte. Die Art und Weise, wie er in den separaten Veröffentlichungen der Folgejahre sein Herangehen an die Realität inhaltlich weiter vertiefte und ausdifferenzierte, brachte zusätzliche Momente von Nähe, Verständlichkeit und Zugänglichkeit in den Anarchismus.

---

[50] Colin Ward: *Anarchy in Action* [Anarchie in Aktion], New Edition, London: Freedom Press, 1982, S. 18 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

[51] Colin Ward: *After a Hundred Issues* [Nach hundert Ausgaben], in: *A Decade of Anarchy 1961–1970. Selections from the Monthly Journal Anarchy* [Ein Jahrzehnt der Anarchie 1961-1970. Auswahl aus dem Monatsjounal Anarchy], Compiled and Introduced by Colin Ward, London: Freedom Press, 1987, S. 279 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

Motivationen für das gute Leben: *Utopia* (1974)

1974 veröffentlichte Colin Ward das Buch *Utopia*.[52] In dieser Arbeit behandelt der Autor das Thema Utopie unter dem Aspekt der idealen Lebensweise, des idealen Wohnens und der idealen Raumgestaltung. Es ist im Wesentlichen ein Beispiel für das Ausmaß und die Vielfalt menschlicher Ideen, Ideale und Träume, einschließlich der Versuche, sie zu verwirklichen. Ward geht es um den Nachweis, dass der Begriff der Utopie schon seit Jahrhunderten bis zur heutigen Zeit unzählige unterschiedlichste Ideen einschließt. Diese Ideen, ebenso wie die Möglichkeiten oder Verpflichtungen zu ihrer Realisierung widersprechen sich nicht selten.

Die Kapitelüberschriften dieser Publikation geben einen Eindruck von der Vielfalt der behandelten Utopien: *Eine Million privater Träume, Sonneninsel, Superstadt, Rosen vor der Haustür.* Im Kapitel *Das Beste aus beiden Welten?* geht es um die schwierige Frage, ob ein ideales Leben eher in der Stadt oder eher auf dem Lande möglich ist. Vor- und Nachteile der beiden Varianten werden gegeneinander abgewogen.

Im Vergleich zu *Anarchy in Action* (1973) stellt *Utopia* eher einen Spiegel aller Arten von sozialen Träumen – sowohl von Individuen als auch von Gemeinschaften – dar, in dem es weniger um die Begründung, als um die Motivation für Veränderung geht.

Siedeln als direkte Aktion: *Arcadia for All* (1984)

1984 veröffentlichte Colin Ward gemeinsam mit Dennis Hardy das Buch *Arcadia for All. The Legacy of a Makeshift Landscape*.[53] Darin zeichnen die Autoren nach, wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts Hunderte, vielleicht sogar Tausende englischer Familien an mehreren freien Orten Großbritanniens Land besetzten und für sich abgrenzten. Dies taten sie ohne Erlaubnis von Behörden, Landplanern, Architekten, Baufirmen oder Bauherren. Entlang der Küste, an den Ufern von Flüssen und auf dem Lande begann sich eine impro-

[52] Colin Ward: *Utopia*, Harmondsworth / Middlesex: Penguin, 1974.

[53] Dennis Hardy / Colin Ward: *Arcadia for All. The Legacy of a Makeshift Landscape* [Arkadien für Alle. Das Vermächtnis einer improvisierten Landschaft], London: Mansell, 1984.

visierte Landschaft zu bilden mit kleinen Hütten, aber auch mit zum Wohnen arrangierten Bussen oder Eisenbahnwaggons. Diese Welle der freien Kolonialisierung von ländlichem Raum schuf ein Gebiet improvisierter Freizügigkeit für Stadtbewohner ohne Inspektionen städtischer Behörden, in sauberer Luft (im Vergleich zur städtisch verschmutzten) und in der Stille der Natur. Das rief positive Reaktionen bei weiteren Teilen der Stadtbevölkerung hervor, die aufs Land nachfolgten, es wurde aber auch zu einem Albtraum für Stadtbeamte und Landnutzungsplaner. Entsprechend wurde diskutiert, ob so die Freiheit erreicht werden kann, ob streng gegen die Siedler vorgegangen werden müsse, oder ob ein gütiges Unterlassen von ihrer Seite möglich sei.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschwanden all diese provisorischen Hüttengebiete schließlich nach und nach aufgrund der sich entwickelnden Bautätigkeit und als Folge neu verabschiedeter Gesetze. Die Frage blieb jedoch offen, ob die historische Erfahrung dieser improvisierten Landschaften eine Lehre und Botschaft für die Gegenwart beinhaltet und ob sie Ausgangspunkt sein kann für aktuelle Initiativen in dieser Richtung.

Im vorletzten Kapitel versuchen die Autoren, Erfahrungen mit einzelnen Siedlungsformen aus verschiedenen Ländern miteinander zu vergleichen.

Sozialgeschichte der Ferienlager: *Goodnight Campers!* (1986)

Ward und Hardy publizierten 1986 gemeinsam auch das umfangreiche Buch *Goodnight Campers! The History of the British Holiday Camp*.[54] Darin arbeiten sie die Geschichte der Ferienlager seit Beginn des 20. Jahrhunderts in einzelnen Regionen Großbritanniens heraus. In ihrer abschließenden Betrachtung kommen die Autoren zu dem Schluss, dass die Popularität der Sommercamps ihren Zenit bereits überschritten hat. Die Zeiten haben sich so sehr verändert, dass die frühere Begeisterung vergangen ist.

Die Vor- und Nachteile des Campens können anhand seines sozialen Umfelds beurteilt werden. Für Ward und Hardy veranschaulichen Ferienlager die guten wie die schlechten Seiten des 20. Jahrhunderts. Es wurden einige fort-

[54] Colin Ward / Dennis Hardy: *Goodnight Campers! The History of the British Holiday Camp* [Gute Nacht, Camper! Die Geschichte der britischen Ferienlager], London: Mansell, 1986.

schrittliche Änderungen vorgenommen, es wurden aber auch einige Gelegenheiten verpasst.

Zukunftsorientierung in Gartengemeinschaften: *The Allotment* (1988)

Einem verwandten Thema wie in *Arcadia for* All (1984) widmete sich Colin Ward gemeinsam mit David Crouch in der 1988 veröffentlichten Publikation *The Allotment. Its Landscape and Culture*.[55]

Im Unterschied zu *Arcadia for All* ist *The Allotment* keine geschichtsorientierte Untersuchung, sondern zielt auf aktuelle Themen und Probleme. Obwohl im Jahrzehnt der 1990er viele willkürlich als Gärten genutzte Grundstücke durch Zehntausende mächtiger Flächennutzungsbauten liquidiert wurden, wuchs die Popularität dieser Art der Gartenarbeit bei neuen Enthusiasten und wurde auch im Fernsehen unterstützt. Diese Aktivität war verbunden mit Hoffnung und harter Arbeit, neuen Freundschaften, Familientreffen sowie der Suche nach Frieden und Einsamkeit als Gegengewicht zum Großstadttrubel. Dazu gehörten Kreativität, Stärkung des Selbstbewusstseins, gegenseitige Unterstützung, das Erlernen neuer Erfahrungen mit der Welt, einschließlich des wiederentdeckten Gefühls, man selbst zu sein und eigene Wege einzuschlagen.

Die Autoren arbeiten heraus, dass diese wachsende Welle des Interesses an Grundstücken, Gärten und Hütten von der städtischen Bevölkerung ausging, insbesondere von Angehörigen der Arbeiterklasse, denen es um ein Gleichgewicht zwischen Fabrikarbeit und Leben ging, um Zusammenarbeit mit der eigenen Familie, um gegenseitige Hilfe von Freunden und Nachbarn, um sinnvolle Tätigkeit und eigene Ergebnisse.

---

[55] David Crouch / Colin Ward: *The Allotment. Its Landscape and Culture* [Der Kleingarten. Seine Landschaft und Kultur], London: Faber, 1988. Weitere Auflagen dieses Buches erschienen 1994, 1997, 2001, 2003 und 2007. Einem ähnlichen Thema widmete sich Colin Ward auch in seiner Publikation *Cotters and Squatters*: *Housings Hidden History* [Siedler und Hausbesetzer. Eine verborgene Geschichte des Wohungsbaus], Nottingham: Five Leaves, 2002.

Das Buch fasst nicht nur die Erfahrungen der Briten zusammen, sondern vergleicht diese Tendenz auch mit den internationalen Erfahrungen aus Deutschland, Dänemark, Schweden, Luxemburg sowie Ost- und Mitteleuropa.

Ward und Crouch vernachlässigen aber auch nicht die qualitativen Aspekte dieser Bewegung: Die Nähe zur Natur durch Nutzung und Pflege sowie die Möglichkeit, eine Beziehung zur Landschaft herzustellen, die in städtischen Gebieten in der Regel unterdrückt wird oder einfach fehlt. Die Beziehung zur Bodenbearbeitung hat zugleich ökologische und ästhetische Qualitäten. So wird auch eine Beziehung zur Stadtlandschaft hergestellt

Am Ende der Arbeit weisen die Autoren darauf hin, dass Personen aus diesen Gartengemeinschaften nicht nach dem gleichen Kriterium beurteilt werden können wie Personen, die in einem städtischen Supermarkt einkaufen, da Aktivität, Beziehung zum Land und bewusster Lebensstil inhärente Phänomene dieser Gemeinschaften sind. „Gärtner müssen daher keine isolierten Individuen auf ihrem Land sein. Sie können vielmehr Teil eines Netzwerks von einer halben Million gemeinsamer Enthusiasten werden: eine Kraft im Land."[56]

Die Entwicklung der Stadt: *New Town, Home Town* (1993)

1993 publizierte Colin Ward *New Town, Home Town. The Lessons of Experience*.[57] Im Kontext des bürgerlichen Interesses an Wohnraum, Stadtentwicklung und Stadtleben hatte Ward beschlossen, die bisherigen Erfahrungen zusammenzufassen, um Lehren aus der Nachkriegsstadtentwicklung zu ziehen. Es ist notwendig, erfolgreiche Seiten herauszustellen und zu vermeiden, dass sich Fehler wiederholen. Erfahrung sollte uns also zeigen, wie man es besser machen kann.

---

[56] David Crouch / Colin Ward: *The Allotment. Its Landscape and Culture* [Der Kleingarten. Seine Landschaft und Kultur], New Edition, Nottingham: Mushroom, 2007, S. 581 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

[57] Colin Ward: *New Town, Home Town. The Lessons of Experience* [Neue Stadt, Heimatstadt. Die Lektionen der Erfahrung], London: Calouste Gulbenkian Foundation, 1993.

Anarchismus für das 21. Jahrhundert: *Social Policy. An Anarchist Response* (1996)

1996 wurde Colin Ward als Gastprofessor für Wohnungswesen und Sozialpolitik an die London School of Economics eingeladen, um eine Reihe von Vorträgen zu halten. Sein Thema war *Social Policy. An Anarchist Response*.[58] Die Vortragsreihe beschäftigte sich mit Fragen, die er in den Jahren zuvor immer wieder angesprochen und über die er seine Arbeiten veröffentlicht hatte. Den letzten dieser Vorträge widmete er der Reflexion über den Anarchismus des 21. Jahrhunderts. Wards Versuch, über die zukünftigen Trends nachzudenken, beruht auf seiner Überzeugung, dass die Menschen auch im 21. Jahrhundert nach neuen Alternativen suchen werden, und dass „eine dieser Alternativen zweifellos der Anarchismus sein wird."[59]

Ward bezweifelt nicht die Notwendigkeit, soziale Kontrolle anzustreben – allerdings nicht die von oben über den Staat, die Armee, die Polizei, sondern die von unten: „Wenn sie wirksam wird, werden nicht nur die Regierung selbst, sondern auch die Verwalter von Kapital und Finanzen vor verheerende Herausforderungen gestellt. ... Der wiederentdeckte Anarchismus wird das Wort Anarchismus wahrscheinlich nicht verwenden, aber einige seiner Merkmale demonstrieren. Obwohl es derzeit keine günstigen Umstände für den Anarchismus gibt, geht es darum, diese im 21. Jahrhundert angemessener zu machen,"[60] so der Autor abschließend.

Der Imperativ sozialer Verantwortung: *Reflected in Water* (1997)

In den späten 1990er Jahren hielt es Colin Ward für notwendig, über die globale Gemeinschaft nachzudenken, ihre Anliegen und moralischen Gebote darzulegen und aus dieser Perspektive auf die Bedrohungen hinzuweisen, denen das Wasser als ein allgemeines natürliches Gut ausgesetzt ist. Das Ergeb-

[58] Colin Ward: *Social Policy. An Anarchist Response* [Sozialpolitik: Eine anarchistische Antwort], London: Seminars and Lectures at London School of Economics, 1996.
[59] Ebd. S. 52 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).
[60] Ebd. S. 58 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

nis seiner Überlegungen war die Publikation *Reflected in Water. A Crisis of Social Responsibility*.[61]

Es ist kein Zufall, dass Ward die lebenswichtige Bedeutung von Wasser mit der des Blutes vergleicht. „Während Blut irgendwie im individuellen ‚Besitz' ist, ist Wasser eine kollektive Notwendigkeit. Es ist eine sich ständig erneuernde Ressource, aber nicht unerschöpflich. Darüber hinaus ist Wasser ein wesentlicher Bestandteil der Produktion von allem, was wir essen, trinken, verwenden, für jede Form der industriellen Produktion, für alle Arten von Sauberkeit und Komfort. Wie Blut ist Wasser zu kostbar, um als Ware betrachtet zu werden,"[62] schreibt Ward in der Einleitung zu seiner Arbeit. Ziel ist es, die wachsende lokale und globale gesellschaftliche Bedeutung des Wassers klar zu reflektieren und die verschiedenen Formen der Wasserkrise herauszustellen, mit denen die Welt derzeit konfrontiert ist und konfrontiert sein wird.

Der Autor thematisiert eine Reihe von Fragen und Problemen, die sich im Zusammenhang mit Wasser in den letzten Jahrzehnten ergeben haben, insbesondere die Verfügbarkeit globaler Informationen und die Infragestellung des Alltäglichen. Die jahrhundertelange Verfügbarkeit von Wasser durch gemeinsame Brunnen wurde in der zivilisierten Welt ersetzt durch den individuellen Zugang im Wasserversorgungsnetz. Aber diese Selbstverständlichkeit wird immer problematischer, wenn sie an die Grenzen der Ressourcenverarmung stößt. Durch die Individualisierung des Zugangs ist das Wasser als Teil des kollektiven Gemeinwohls bereits aus dem Blick geraten. Da es kein Moment des gemeinsamen Teilens mehr gibt, hat Wasser seinen sozialen Wert verloren.

Wasserprobleme sind in vielen Fällen technisch lösbar, aber ein verantwortungsbewusster Zugang zu Ressourcen ist wichtig. „Die Botschaft dieses Buches lautet so: Wenn menschliche Gemeinschaften wirklich die Kontrolle und Verfügungsgewalt über ihre eigene Wasserversorgung erlangen würden, dann würden sie die Wasserressourcen auch korrekt und verantwortungsbewusst verwalten und die Bedürfnisse aller einschließlich ihre Nachbarn aner-

---

61 Colin Ward: *Reflected in Water. A Crisis of Social Responsibility* [Im Wasser reflektiert. Eine Krise der sozialen Verantwortung], London: Cassell, 1997.

62 Ebd. S. VIII–IX (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

kennen. Der verantwortungsvolle Umgang mit Wasser hängt nicht von dem Preis ab, der die Armen vom Wettbewerbsmarkt ausschließt, sondern von der Einhaltung der Grundprinzipien des fairen Teilens für alle."[63]

Seine Abhandlung über das Wasser aus einer globalen Perspektive führt Colin Ward zu dem Schluss, dass „verschiedene menschliche Gemeinschaften auf der Welt ausgeklügelte Wasserverteilungssysteme entwickelt haben, die Wasserschutz mit automatischer Achtung der Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit verbinden. Wir stehen nicht vor einem technischen Problem, sondern vor einer Krise der sozialen Verantwortung."[64]

In diesem Sinne zeigt Wards *Reflected in Water*, dass diese lebensspendende Flüssigkeit die Probleme der globalen Gemeinschaft, die Frage ihres Lebens und Überlebens, ihrer sozialen oder nicht-sozialen Einstellungen und ihrer Verantwortlichkeiten direkt widerspiegelt. Hier präsentiert Ward – wie in seinen anderen Werken – keine futuristischen Konzepte, sondern er endet mit dem Imperativ sozialer Verantwortung.

Blick zurück nach vorne: *Anarchism. A Very Short Introduction* (2004)

Die Oxford University Press bat Colin Ward um einen Anarchismus-Beitrag für ihre Buchreihe *A Very Short Introduction*. Hier bot sich die Gelegenheit, den Anarchismus nicht nur in seinen thematischen und politischen Beiträgen, sondern auch in seiner historischen Dimension darzustellen. Für Ward war es die Gelegenheit, seine anarchistische Erfahrungseinstellung zusammenzufassen. Die Arbeit *Anarchism. A Very Short Introduction*[65] wurde 2004 veröffentlicht und stieß auf eine sehr positive Resonanz.

Im Kontext der sozialen Prozesse des späten 20. Jahrhunderts erinnert uns Colin Ward daran, dass die Ideen des Anarchismus in neuen Kontexten und in unerwarteten Bereichen der Gesellschaft wiederentdeckt und wiederbelebt werden. Ward konstatiert, dass „die Enttäuschung der Bevölkerung über den

63 Ebd. S. 131 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

64 Ebd. S. 139 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

65 Colin Ward: *Anarchism. A Very Short Introduction* [Anarchismus. Eine sehr kurze Einführung], Oxford: Oxford University Press, 2004.

bürokratischen Wohlfahrtsstaat zusammenfiel mit einem Aufstieg der parteiübergreifenden Predigt des Evangeliums vom Managementkapitalismus. Anarchisten behaupten, dass nach der unvermeidlichen Enttäuschung ein alternatives Sozialismus-Konzept wiederentdeckt werden wird. Sie argumentieren, dass die Identifizierung des sozialen Wohlergehens mit bürokratischem Management einer der Faktoren ist, die die Erforschung anderer Ansätze für ein halbes Jahrhundert verzögert haben. ... Anarchisten halten ihre Methoden für relevanter als je zuvor und erwarten, dass diese Methoden wiederentdeckt werden, gerade weil die moderne Gesellschaft aus den Mängeln der sozialistischen und der kapitalistischen Alternative gelernt hat."[66]

Wie Ward zum Ausdruck bringt, werden anarchistische Konzepte in Bereichen, von denen das die Propagandisten des Anarchismus in der Vergangenheit nie erwartet hatten, immer wieder neu entwickelt – auf der Suche nach Alternativen zu den Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten des marktradikalen Kapitalismus wie des bürokratischen Führungssozialismus. In diesem Zusammenhang stellt der Autor vier Prinzipien auf, die eine anarchistische Theorie von Organisationen auszeichnen: „Sie sollten (1) freiwillig sein, (2) funktional, (3) temporär und (4) klein."[67]

Am Ende des Abschnitts *Freedom in Education* (Freiheit in der Bildung), der in erster Linie eine Reihe anarchistischer Konzepte zur freien Bildung und zur libertären Schule zusammenfasst, kann Ward feststellen, dass „der anarchistische Ansatz in der Bildung einflussreicher war als in den meisten anderen Bereichen des Lebens. Es mag von Autoritären in ihrer eigenen Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit angegriffen und verurteilt werden, aber es ist schwer vorstellbar, dass junge Menschen in Zukunft das Erziehungsregime tolerieren werden, dem schon die Großeltern ihrer Erzieher unterworfen waren. In einigen Regionen der Welt gehört dieser Kampf um die Freiheit der Jugend schon der Vergangenheit an. In anderen Regionen muss noch gekämpft werden."[68]

In der Passage über den Individualistischen Anarchismus räumt Colin Ward ein, dass er sich selbst zu dieser Richtung nicht hingezogen fühlt, und dass sogar einige seiner Versuche, Max Stirners Interpretation in „Der Einzi-

66 Ebd. S. 30 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).
67 Ebd. S. 31 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).
68 Ebd. S. 61 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

ge und sein Eigentum“ zu lesen und zu verstehen, fehlgeschlagen sind. Ward konzentriert sich auf die US-amerikanischen individualistischen Anarchisten und erwähnt solche Autoren, die sich dem Anarchismus nähern, um einen anderen Stil des amerikanischen Libertarismus zu proklamieren – im Wesentlichen rechtsgerichteter Prägung. Ward fällt ein kritisches Urteil: „Die Amerikanischen ‚Libertarians‘ des 20. Jahrhunderts sind eher Akademiker als Sozialaktivisten, und ihr Einfallsreichtum scheint sich auf die Bereitstellung einer Ideologie des unbegrenzten kapitalistischen Marktes zu beschränken.“[69]

Das Buch endet mit dem Kapitel *Green Aspiration and Anarchist Futures* (Grünes Streben und anarchistische Zukünfte). Es ist charakteristisch für Ward, dass er zum Abschluss noch eine zumindest kurze Einführung in Umweltfragen und deren Verbindung zum Anarchismus gibt. Dabei kann er eine so wichtige Persönlichkeit, wie den US-amerikanischen Anarchisten Murray Bookchin nicht umgehen. Bookchin brachte beide Themen jahrzehntelang zusammen. Er war es auch, der schon vor vielen Jahren das Thema Natur und Befreiungstechnologie zur Sprache brachte, eine Technologie, die uns eher befreien als versklaven würde. „Können wir uns vorstellen, fragte er, dass eine ökologisch tragfähige Wirtschaft auf einem zentralisierten Nationalstaat und seinem bürokratischen Apparat beruhen könnte? Er argumentierte, dass anarchistische Konzepte im Hinblick auf die Lebensfähigkeit des Planeten und aller seiner Bewohner nicht nur wünschenswert, sondern notwendig sind.“[70] Und Ward fügt hinzu: „Ein beruhigender Gedanke für Anarchisten ist, dass eine Gesellschaft, die weit genug fortgeschritten ist, um die Umweltgebote des 21. Jahrhunderts zu akzeptieren, genötigt sein wird, den Anarchismus als die entsprechende Antwort neu zu entdecken. … Der Anarchismus gewinnt zunehmend Bedeutung für das neue Jahrhundert.“[71]

Wards Überzeugung, dass der Anarchismus im 21. Jahrhundert wiederaufleben würde, blieb unerschütterlich.

---

[69] Ebd. S. 69 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

[70] Ebd. S. 96 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

[71] Ebd. S. 96-98 (Übers. aus dem Engl. von Václav Tomek).

Fazit: Anarchie als Alltagskraft

Colin Ward war zweifellos einer der größten anarchistischen Denker in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und er war ein Pionier der Sozialgeschichte. In seiner Arbeit gipfelte ein Trend, der die anarchistische Bewegung seit Ende des Zweiten Weltkriegs zunehmend begleitete: Den Ausweg nicht länger in utopischen Träumen zu suchen, sondern echte Taten zu betonen, die den Sinn und das Ziel libertären Handelns in Sichtweite lenken.

Colin Ward lehnte die konfrontative Tradition gewaltsamer Demonstrationen ab. Denn er glaubte nicht, dass sozialer Wandel durch Gewalt und Revolution erreicht werden könnte. Ward richtete sich an einer anderen Tradition aus: An der Tradition, soziale Zusammenarbeit im Alltag zu suchen, zu finden und durch gegenseitige Zusammenarbeit auszubauen. Überall dort, wo er Formen des spontanen Verhaltens, der freien Kooperation und der kreativen Entfaltung entdeckte – sei es zwischen Arbeitern, Gärtnern oder in der britischen Siedlerbewegung, sei es zwischen Kindern und Jugendlichen auf den sogenannten Abenteuerspielplätzen – da sah er Anarchie in der Praxis, Anarchie in der Tätigkeit, Anarchie in Aktion. Ward ging es darum, schon innerhalb der heutigen Gesellschaft spontane dezentrale Verhaltensnetzwerke zu entwickeln, Räume zu erweitern für Freiheit und Freiwilligkeit im individuellen Denken und im sozialen Verhalten.

Das Gesamtprofil von Colin Ward beinhaltete daher notwendigerweise die Abkehr vom Vertrauen in die Tradition politischer Parteien und staatlicher Politik, die Ablehnung von Nationalismus, politischem und religiösem Separatismus sowie von simplem Patriotismus. All das widersprach seinem wohlwollenden Glauben an die Kraft menschlicher Gegenseitigkeit und gesellschaftlicher Freiheit.

Literatur

- *A Decade of Anarchy, 1961–1970. Selections from the monthly journal Anarchy*. Compiled and Introduced by Colin Ward, London: Freedom Press, 1987, 287 p.
- Adams, Eileen / Ward, Colin: *Art and the Built Environment. A Teacher's Approach*, Harlow: Published for the Schools Council by Longman, 1982,160 p.
- Benello, C. G. / Roussopoulos, Dimitrios (Editors) / Ward, Colin (Contributor): *The Case for Participatory Democracy*, New York: Grossman Publishers, 1971, 386 p.
- Buckman, Peter (Editor) / Ward, Colin (Contributor): *Education Without Schools*, London: Souvenir Press, 1973.
- Cahm, Caroline / Ward, Colin: *Peter Kropotkin's Sesquicentennial. A Reassessment and Tribute*, Durham: University of Durham, 1995 (= *Working paper – Centre for European Studies;* 6).
- Crouch, David / Ward, Colin: *The Allotment. Its Landscape and Culture*, London: Faber, 1988, 322 p.
- Crouch, David / Ward, Colin: *The Allotment. Its Landscape and Culture*, New Edition, Nottingham: Mushroom, 1994, 313 p.
- Hall, Peter / Ward, Colin: *Sociable Cities. The Legacy of Ebenezer Howard*, Chichester: J. Wiley, 1998, 229 p.
- Hardy, Dennis / Ward, Colin: *The Plotlands of the Thames Valley*, Middlesex Polytechnic, 1981 (= *Geography and planning papers;* 4).
- Hardy, Dennis / Ward, Colin: *American Dream. Land, Chicken Ranches and the New Age*, Enfield: Middlesex Polytechnic, 1983, 18 p.
- Hardy, Dennis / Ward, Colin: *Arcadia for all. The Legacy of a Makeshift Landscape*, London: Mansell 1984, 307 p. (= *Studies in history, planning and the environment. An Alexandrine Press Book*).
- Hardy, Dennis / Ward, Colin: *Goodnight Campers! The History of the British Holiday Camp*, London: Mansell, 1986, 256 p. (= *Studies in history, planning and the environment. An Alexandrine Press Book*).
- Krimerman, L. I. / Perry, Lewis (Editors) / Ward, Colin (Contributor): *Patterns of Anarchy*, New York: Anchor, 1966.
- Morris, William / Ward, Colin: *A Factory as it Might Be (by William Morris). The Factory We Never Had (by Colin Ward)*, Nottingham: Mushroom Bookshop, 1995, 32 p. / New Edition, 2002.

- Rendell, Ruth / Ward, Colin: *Undermining the Central Line*, London: Chatto and Windus, 1989.
- Somerfield, Muriel / Torbe, Mike / Ward, Colin (For the City of Coventry): *A Framework for Reading. Creating a Policy in the Primary School*, London: Heinemann Educational, 1983, 66 p.
- Tomek, Václav: *Anarchie jako setba pod sněhem. Colin Ward* [Anarchie als die Aussaat unter dem Schnee. Colin Ward], ČR Praha: Filosofický ústav AV, 2011, 304 S.
- Villani, Christine J. / Ward, Colin: *Violence and Non-Violence in the Schools: A Manual for Administration*, Lewiston / New York: E. Mellen Press, 2001.
- Walton, Izaak: *The Life of Dr John Donne, Late Dean of St Paul's Church*, Introduction by Colin Ward, London: The Folio Press,1988.
- Walton, Izaak: *The Life of Dr John Donne, Late Dean of St Paul's Church*, Introduction by Colin Ward, New Edition, London: Bedford Square Press, 1990, 200 p.
- Ward, Colin: *Violence. Its Nature, Causes and Remedies*, Hammondsworth: Penguin Education, 1970.
- Ward, Colin: *Anarchy in Action*, London: Allen and Unwin, 1973.
- Ward, Colin (Editor): *Vandalism*, London: Architectural Press, 1973.
- Ward, Colin (Editor): Tenants take over, London: Architectural Press, 1974, 176 p.
- Ward, Colin: *Utopia*, Harmondsworth: Penguin Education, 1974, 128 p.
- Ward, Colin (Editor): *British School Buildings. Designs and Appraisals. 1964–74*, London: Architectural Press, 1976, 249 p.
- Ward, Colin: *Housing. An Anarchist Approach*, London: Freedom Press, 1976, 182 p.
- Ward, Colin: *Anarchismus in Aktion*, Bremen: Verlag Impuls, 1978, 277 S.
- Ward, Colin: *The Child in the City*, London: Architectural Press, 1978, 221 p.
- Ward, Colin: *The Child in the City*, New Edition, Harmondsworth: Penguin, 1979, 221 p.
- Ward, Colin: *Anarchy in Action*, New Edition, London: Freedom Press, 1982 / 1990 / 2001, 146 p.
- Ward, Colin: *When we Build Again. Let's Have Housing That Works!*, London: Pluto, 1985, 127 p.
- Ward, Colin: *The Child in the Country*, London: Hale, 1988, 208 p.

- Ward, Colin: *Welcome Thinner City. Urban Survival in 1990s*, London: Bedford Square Press, 1989, 122 p.
- Ward, Colin: *Discussion Paper on Vandalism and Graffiti*, London: Calouste Gulbenkian Foundation, 1990.
- Ward, Colin: *Talking Houses. Ten Lectures*, London: Freedom Press, 1990, 142 p.
- Ward, Colin: *The Child in the City*, New Edition, London: Bedford Square Press, 1990, 217 p.
- Ward, Colin: *Freedom to Go. After the Motor Age*, London: Freedom Press, 1991, 112 p.
- Ward, Colin: *Influences. Voices of Creative Dissent*, Cambridge: Green Books, 1991, 147 p.
- Ward, Colin: *New Town, Home Town. The Lessons of Experience*, London: Calouste Gulbenkian Foundation, 1993, 149 p.
- Ward, Colin: *Social Policy: An Anarchist Response*, London: London School of Economics, 1996.
- Ward, Colin: *Talking School. Ten lectures*, London: Freedom Press, 1996, 141 p.
- Ward, Colin: *Talking to Architects. Ten Lectures*, London: Freedom Press, 1996, 110 p.
- Ward, Colin: *Havens and Springboards. The Foyer Movement in Context*, London: Calouste Gulbenkian Foundation, 1997, 119 p.
- Ward, Colin: *Reflected in Water. A Crisis of Social Responsibility*, London / Washington: D.C.: Cassell, 1997, 147 p.
- Ward, Colin: *Cotters and Squatters: Housing's Hidden History*, Nottingham: Five Leaves Publications, 2002, 196 p.
- Word, Colin: *Anarchism. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 109 p.
- Ward, Colin / Fyson, Anthony: *Streetwork. The Exploding School*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Ward, Colin / Goodway, David (Editors): *Talking Anarchy*. Nottingham: Five Leaves Publications, 2003, 160 p.
- Ward, Colin / Ward, Tim: *Images of Childhood in Old Postcards*, Stroud: A. Sutton, 1991, 192 p.

Tamoé – Anarchie in der Südsee

Eine anarchistische Utopie aus der Revolutionsepoche von Marquis de Sade

Von Maurice Schuhmann

In der Ideengeschichte des Anarchismus bzw. in den Reihen seiner Vorläufer sind einige Denker hervorgetreten, mit denen sich (nicht nur) die moderne Bewegung / Szene schwertut. Zu den bekanntesten schwarzen Schafen zählt sicherlich Max Stirner. Ein anderer Libertärer – viel seltener als dieser als Vorläufer in die Tradition eingereiht – ist D. A. F. de Sade (1740-1814), besser bekannt als Marquis de Sade.[1] Bei ihm findet sich die Vorwegnahme von Pierre-Joseph Proudhons Postulat, dass das Eigentum Diebstahl sei (in: *Justine*); eine voluminöse Religionskritik, die den anarchistischen Filmemacher Luis Buñuel inspirierte; eine radikale Betonung der Individualität, wie sie sich in ähnlicher Form später in Max Stirners Werk findet. Anlässlich seines 280. Geburtstages möchte ich an Sades utopischen Exkurs – die Insel Tamoé – aus seinem „philosophischen Roman" *Aline und Valcour* (1793/95) erinnern. Der kaum rezipierte Roman von Sade ist von Rousseaus zur damaligen Zeit viel gelesenen Briefroman *Heloise* inspiriert, der im Schatten seiner libertinen Werke steht. In Form von Briefen beschreibt Sade die unglückliche Liebesgeschichte von Aline und Valcour. (Letzterer ist partiell als Alter-Ego von Sade zu lesen.) Integriert in die Liebesgeschichte ist die Darstellung von zwei Utopien bzw. der Utopie Tamoé und ihrer despotischen Gegen-Utopie / Dystopie Butua. Diese beiden Utopien sollten der französischen Bevölkerung vor Augen führen, in welche Zustände die Revolution führen könnte. Sade stellte diesen Roman endgültig 1793 fertig; in dem Jahr, in dem die Revolution drohte zu stagnieren. Einen letzten Versuch, schriftstellerisch auf den damaligen Diskurs über den Fortgang und die Richtung der französischen Revolution einzuwirken, stellt sein 1795 verfasster Dialog *Philosophie im Boudoir* mit dem staatstheoretischen Diskurs *„Franzosen, noch eine Anstrengung mehr, wenn ihr Republikaner sein wollt"* dar.

[1] Zur Einordnung von Marquis de Sade in die anarchistische Tradition siehe meinen Beitrag über ihn im Lexikon der Anarchie.

Zeitgenössisches Portrait des zwanzigjährigen
Marquis de Sade (1740-1814).

Der Sade-Biograph Gilbert Lely verwies darauf, dass der Roman *Aline und Valcour* im 19. Jahrhundert wegen der Kühnheit seiner sozialen Thesen für zehn Jahre verboten war.[2] Der französische Autor Guillaume Ansart beschrieb jenen Exkurs[3] über die Südseeinsel Tamoé aus *Aline et Valcour* gar als „anarchistische Utopie“[4]. Dies gilt es im Folgenden nachzuvollziehen. Sade lässt in jener Passage den Protagonisten Sainville von seiner Reise nach Tamoé erzählen. Kaum der dystopischen Welt von Butua entkommen, gelangt dieser nach Tamoé, wo er auf den aufgeklärten König Zamé, die Reinkarnation des „edlen Wilden“, trifft. Dieser lädt ihn als Gast zu sich ein, wobei er sich über die Dienermentalität seines Gastes gegenüber seiner Frau äußert. „So benehmen sich dort alle Untertanen gegenüber ihren Vorgesetzten: Sie respektieren sie, anstatt sie zu lieben.“[5] Sainville fallen beim Besuch jenes Herrschers diverse Dinge auf. Dies beginnt bei den Gebäuden, die sich kaum voneinander unterscheiden – selbst das des Herrschers[6] –, und geht bis zu einem rein vegetarisch(-veganen) Mahl bei Zamé[7]. Sainville berichtet: „Sein Anblick [der von Zamé] schien mich in die glückliche Epoche des Goldenen Zeitalters zurückzuversetzen. Ich glaubte schließlich, Sesostris inmitten der Stadt Theben zu sein.“[8] Zamé selber lässt sich als „Vater“ anreden und lehnt die Zuschreibung als Herrscher ab und beschreibt seine Rolle selbst als „gesetzgebende Kraft und Freund des Volkes.“[9] An anderer Stelle verkündet Zamé: „Das Glück des Volkes ist die erste Pflicht, die der Wille des Ewigen mir auferlegt.“[10] Sainville vergleicht ihn daher zu Recht an einer Stelle mit dem platonischen Ideal der Philosophenkönige.[11]

Im Gespräch zwischen den beiden Männern, dem Reisenden Sainville und Zamé, werden diverse politische Themen angesprochen. Sie reden über Reli-

---

2 Vgl. Lely, S. 292.
3 Sade (1990), S. 240-475.
4 Ansart, S. 154.
5 Sade (1990), S. 344.
6 Vgl. Ebd., 340f.
7 Vgl. Ebd., S. 345f.
8 Ebd., S. 342.
9 Ebd., S. 349.
10 Ebd., S. 366.
11 Vgl. Ebd., S. 438.

gion[12], Gesetze[13] und auch Kolonialismus, den Zamé deutlich kritisiert[14], sowie über die Außenhandelsbeziehungen[15].

Den Luxus lehnt Zamé – unter Verweis auf den griechischen Philosophen Diogenes – ab. Unter den Bewohnern gibt es relative Gleichheit. Dies wird deutlich an jenem Beispiel von Zamé, der basierend darauf die Reduzierung von Verbrechen erläutert: „Wegen der Gleichheit der Güter gibt es keine Diebstähle [...] Da durch die Gleichheit der Ränge und der Güter der Zwietracht im Landesinneren vorgebeugt wird, werden alle Beweggründe des Mordes im Keim erstickt."[16]. Später erklärt er seinem ungläubigen Gast über die gesellschaftliche Gleichheit: „Es gibt keinen Unterschied zwischen demjenigen, den Sie gleich ein Haus bauen sehen werden, und dem anderen, den Sie gestern an meiner Tafel sahen."[17] Dementsprechend wird die Unterscheidung der Gewichtung von Kopf- und Handarbeit aufgehoben.

Die Religion ist in Tamoé der Politik untergeordnet[18], d.h. ihre Aufgabe besteht darin, der Gesetzgebung als Stütze zu dienen. Zamé selber ist ein bekennender Atheist.[19] Die vorübergehende Beibehaltung der Religion im Übergangsprozess wird von Sade auch in der *Philosophie im Boudoir* als notwendiges Übel propagiert. Die in Tamoé vorherrschende Religion ist vereinfacht – und kommt ohne Priester aus.[20] Dies hat u.a. damit zu tun, dass er die Religion als Quelle vieler Verbrechen ansieht.[21]

In Bezug auf Gesetze erläutert Zamé, dass sie bei ihnen einfach[22] und gering an der Zahl seien[23]. Das Credo seiner Gesetzgebung lautet: „Der Gesetzgeber darf den einen nicht dafür bestrafen, dass er sein Glück auf Kosten des anderen zu finden sucht; denn der Mensch folgt hierin lediglich der Absicht

---

12 Vgl. Ebd., S. 376ff.
13 Vgl. Ebd., S. 400f; 406ff.
14 Vgl. Ebd., S. 351f.; 374.
15 Vgl. Ebd., S. 366f.
16 Ebd., S. 391.
17 Ebd., S. 395.
18 Vgl. Ebd., S. 430.
19 Vgl. Ebd., S. 431.
20 Vgl. Ebd., S. 364f.
21 Vgl. Ebd., S. 363.
22 Vgl. Ebd., S. 365f.
23 Vgl. Ebd., S. 375.

der Natur. Aber er muss prüfen, ob der eine der beiden nicht genauso glücklich wäre, wenn er einen kleinen Teil an den ganz und gar Beklagenswerten abtritt; und ist das der Fall, so muss der Gesetzgeber das Gleichgewicht soweit als möglich herstellen."[24] Seiner Auffassung nach führen Gesetze nicht zu einer Verbesserung der Moral, ganz im Gegenteil verschlechtern viele diese aber.[25] Seine Position gegenüber Gefängnissen ist eindeutig und erinnert an spätere Strafrechtsreformargumentationen: „Man bessert einen Übeltäter nicht, indem man ihn isoliert."[26] Stattdessen müsste ein Übeltäter innerhalb der Gesellschaft eine Wiedergutmachung leisten. Die Todesstrafe lehnt er ebenso kategorisch ab, ein Aspekt den wir auch aus der politischen Aktivität von Sade kennen[27]. Die Begründung für seine Position lautet – religiös anmutend: „Nur das über alles erhabene Wesen kann über das Leben der Menschen verfügen. […] Die Freiheit und das Leben sind die beiden einzigen Geschenke, die der Mensch vom Himmel erhalten hat, es sind die beiden einzigen Begünstigungen, die all seine Plagen aufwiegen können."[28] Zu seinen philosophischen Referenzen zählt u.a. sein Landsmann Montesquieu.

Das Erziehungssystem ist Sache des Staates und die Kinder wachsen in eigenen Unterkünften – vergleichbar den Kinderhäusern in den frühen Kibbuzim – auf.[29] Allgemein legt er viel Wert auf eine adäquate Form der Erziehung, die mit möglichst wenig Strafen auskommt. Sie beruht vor allem auf der Förderung der individuellen Interessen.[30] Er beschreibt es selber als eine republikanische Form der Erziehung.

Die Welt von Tamoé ist eine friedliche Welt, wenn auch keine perfekte. Die Verbrechensrate ist gering und mit den Nachbarvölkern lebt man in friedlicher Koexistenz und hegt Handelsbeziehungen mit den Nachbarn. Ein stehendes Heer existiert nicht, aber eine Art Volksmiliz, die sich im Gefahrenfall bildet. Die Gebäude befinden sich im Besitz der Gesellschaft, d.h. Sade deutet hier auch eine Gesellschaft ohne Privatbesitz an Immobilien an.

---

[24] Ebd., S. 425.

[25] Vgl. Ebd., S. 440.

[26] Ebd., S. 400.

[27] Als Richter während der französischen Revolution weigerte sich Sade Todesurteile zu fällen. Dies machte ihn seinen Mitstreitern äußerst suspekt.

[28] Sade (1990), S. 365; 408.

[29] Vgl. Ebd., S. 384.

[30] Vgl. Ebd., S. 457.

Im Gegensatz zu den klassischen Utopien stellt Tamoé aber noch keinen Endzustand dar, sondern ist gekennzeichnet durch einen Übergang. Zamé hinterlässt keinen Nachfolger, sondern möchte Tamoé in eine republikanische Staatsform überführen. Wie diese aussehen könnte, thematisiert er allerdings nicht weiter. Im Zuge der Verabschiedung seines Gastes erklärt er: „Mein Freund, die Geschichte der Dynastie der Könige von Tamoé wird nicht lang sein… Mein Sohn wird meine Nachfolge nicht antreten; dieses Volk braucht keine Könige; wollte man ihre Herrschaft fortsetzen, so hieße das, dem Volk Ketten zu schmieden; es hatte einen Gesetzgeber nötig; doch meine Pflichten sind erfüllt. Bei meinem Tode werden die Bewohner dieser glücklichen Insel sich einer freien und republikanischen Regierung erfreuen.“[31]

Zu den literarischen Inspirationen für jenen Exkurs gehört neben Thomas Morus‘ *Utopia* und James Cooks Reisebericht auch Denis *Diderots Supplément au voyage de Bougainville,* ein Text, den Max Nettlau in *Vorfrühling der Anarchie* in die libertäre Tradition einreiht[32]. Diese sind unübersehbar.

Die Utopie an sich weist natürlich einige Züge auf, die dem generellen Bild von Anarchismus widersprechen. Trotz seiner sonstigen Radikalität ging Sade noch nicht soweit, dass er von einer herrschaftsfreien Gesellschaft träumte. Das staatliche Oberhaupt ist trotz aller aufklärerischen Errungenschaften ein Monarch und die Religion ist noch nicht vollständig abgeschafft. Er muss sich aber auch nicht hinter den großen Sozialutopien seiner Zeit verstecken, mehr noch als das: seine Utopie reiht sich nahtlos in den damaligen frühsozialistischen Diskurs ein mit Namen wie Rétif de la Bretonne oder Gracchus Babeuf. Man muss ihm aber zu Gute halten, dass er das Manuskript für jenen Roman weitestgehend am Vorabend der französischen Revolution verfasste, während er im Donjon Vincennes inhaftiert war.

Dennoch lassen sich eine Reihe von Anknüpfungspunkten für den libertären Diskurs darin finden. Hierzu zählen:

- das Konzept gesellschaftlicher Gleichheit
- eine vegetarische Ernährungsweise der Gesellschaft
- eine (relativ weitreichende) Gleichberechtigung der Geschlechter

[31] Ebd., S. 472.

[32] Vgl. Nettlau, S. 102-110.

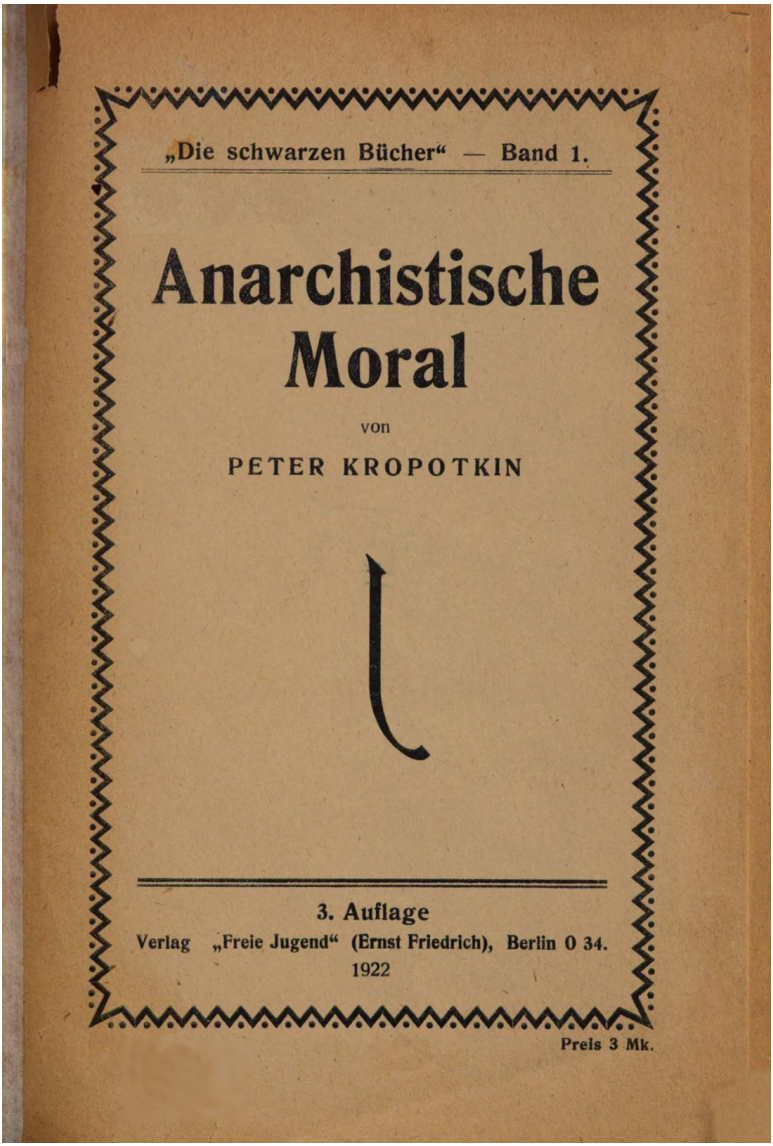
- ein reformpädagogischer Ansatz
- eine Kritik am Rechts- und Strafsystem sowie an Gesetzen.

Ähnlich wie z.B. der britische Diggers-Anführer Gerrard Winstanley, über den Max Nettlau in seiner *Geschichte der Anarchie* bemerkte: „Winstanley ist in diesem Sinne ein Vorläufer, der der Diktatur [gemeint ist das System von Cromwell], die schließlich doch immer nur das alte System mit neuem Namen fortsetzt, bewusst freiheitlich entgegentrat“[33], hätte auch Sade mit seinen Überlegungen einen Platz in der anarchistischen Ideengeschichte verdient. Die Überschneidungen zu (früh)anarchistischen Vorstellungen sind deutlich.

Literatur und Quellen

- Ansart, Guillaume: *Réflexion utopique et pratique romanesque au siècle des lumières. Prévost, Rousseau, Sade,* Paris / Caen: Minar, 1999.
- Lely, Gilbert: *Leben und Werk des Marquis de Sade,* Düsseldorf: Albatros Verlag 2001.
- Nettlau, Max: *Geschichte der Anarchie, Band I: Der Vorfrühling der Anarchie,* Potsdam: Libertad Verlag, 2019.
- Sade, Marquis de: *Aline und Valcour,* Gifkendorf: Merlin Verlag, 1990.
- Ders.: *Philosophie im Boudoir,* Gifkendorf: Merlin Verlag, 2001.
- Schuhmann, Maurice: *D. A. F. De Sade,* in: *Lexikon der Anarchie* (Online-Fassung, zuletzt angesehen: 22.3.2020).

[33] Nettlau, S. 121.



Titelblatt der 1922 erschienenen deutschsprachigen Ausgabe von Kropotkins Schrift *Anarchistische Moral,* die der vorliegenden Fassung zugrunde liegt.

Das historische Dokument

In der Rubrik *Das historische Dokument* werden wir in unregelmäßiger Folge historische Dokumente aus der Geschichte des Anarchismus und verwandter Strömungen vorstellen, die nach unserer Auffassung für die libertäre Gegenwartsdiskussion von Interesse sein können. Dies werden entweder Erstübersetzungen fremdsprachiger Publikationen oder Neuveröffentlichungen seit längerer Zeit nicht mehr publizierter Schriften sein, so wie es die im folgenden abgedruckte Schrift *Anarchistische Moral* von Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921) ist, die von Rolf Raasch neu herausgegeben und mit einem ergänzenden Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des Kropotkin-Textes versehen wurde.

Anarchistische Moral [1]

Von Pjotr Alexejewitsch Kropotkin

I.

Die Geschichte menschlichen Denkens gleicht seit Jahrhunderten einer abgelaufenen und wieder frisch aufgezogenen Uhr. Nach einer langen Periode geistigen Schlafes kommt ein Augenblick des Erwachens. Der erwachende Gedanke sprengt alsdann die Ketten, in die ihn alle interessierten Elemente – Regierungen, Gesetzmacher, Pfaffen – so sorgfältig geschmiedet hatten. Er unterwirft einer strengen Kritik Alles, was man ihm unterwiesen, entblößt alle religiösen, politischen, gesetzlichen und sozialen Vorurteile, unter denen er vegetierte; er forscht auf neuen unbekannten Wegen, bereichert unser Wissen und legt den Grund zu einer neuen Wissenschaft.

Aber die eingewurzelten Feinde jedweden Denkens – die Regierungen, Gesetzmacher, Pfaffen – erheben sich bald von ihrer Niederlage. Sie vereinigen nach und nach ihre zerstreuten Kräfte, sie verjüngen ihren Glauben, ihre Gesetze, indem sie sie einigermaßen dem Zeitgeist entsprechend ummodeln, und das Sklavische des Charakters und Denkens, welches sie selbst so vorzüglich gezüchtet, die momentane Desorganisation der Gesellschaft, das Bedürfnis nach Ruhe der Einen, den Bereicherungsdurst der Andern, die getäuschten Hoffnungen der Dritten – besonders die getäuschten Hoffnungen – benutzend, gehen sie von neuem behutsam an ihr Werk, indem sie sich vor allem der Jugenderziehung bemächtigen.

Der kindliche Geist ist schwach, es ist so leicht, ihn durch Schrecken zu bezwingen; und darauf ist ihr ganzes Tun gerichtet. Sie machen ihn furchtsam, malen ihm dann die Qualen der Hölle aus, schildern ihm die Rache eines unerbittlichen Gottes und spiegeln ihm die Leiden der verdammten Seelen vor. Etwas später werden sie ihm die Gräuel der Revolution vorstellen und irgendeinen Missbrauch der Revolutionäre ausnützen, um aus dem Kinde einen „Freund der Ordnung“ zu machen. Der Priester gewöhnt ihn an die Idee der

[1] Nach der (hier vom Hrsg. leicht korrigierten) Fassung: Verlag „Freie Jugend“ (Ernst Friedrich) 1922, („Die Schwarzen Bücher“, Bd. 1), 3. Aufl., Berlin O34.

Gesetzlichkeit, um ihn desto fügsamer für das zu machen, was er göttliche Gesetze nennt, und der Advokat erzählt ihm dann von den göttlichen Gesetzen, damit er den bürgerlichen Gesetzen desto besser gehorche. Und in Folge jener Gewohnheit, sich zu unterwerfen, nimmt der Gedankengang der heranwachsenden Generation jene religiöse, autoritäre und zugleich sklavische Biegung an – Autorität und Sklavensinn gehen immer Hand in Hand –, die wir leider nur zu gut bei unseren Zeitgenossen beobachten können.

Während dieser Periode geistigen Schlafes wird die Moral äußerst selten diskutiert; die religiösen Praktiken und die gerichtliche Heuchelei ersetzen dies. Man kritisiert nicht, man lässt sich aus Gewohnheit und Gleichgültigkeit leiten. Man erwärmt sich weder für noch gegen die etablierte Moral, man tut was man kann, um seine Handlungen äußerlich dem anzupassen, zu was man sich bekennt. Und das moralische Niveau sinkt immer tiefer und tiefer, bis man zu jener Moral gelangt, welche die Zeit des römischen Zerfalls, die Zeit vor der französischen Revolution und nun das herannahende Ende der heutigen Bourgeoisieherrschaft kennzeichnet.

Alles Gute, Erhabene, Großmütige, Unabhängige im Menschen stumpft ab, verrostet wie ein Messer außer Gebrauch. Die Lüge wird zur Tugend, die Kriecherei zur Pflicht. Sich bereichern, den Augenblick genießen, seine Intelligenz, sein Feuer, seine Energie auf die nächstbeste Art zu vergeuden, ist das Losungswort nicht nur der besitzenden Klassen, sondern auch einer großen Zahl Proletarier, deren Ideal es ist, sich als Bourgeois aufzuspielen. Die Verderbtheit der Regierung, Richter und Priesterschaft, sowie der mehr oder minder bereicherten Klassen wird nun so empörend, dass die Uhr von Neuem in Gang gesetzt wird.

Die Jugend befreit sich nach und nach, wirft die Vorurteile über den Haufen und fängt an zu kritisieren. Der Gedanke erwacht zuerst bei einigen, um fast unmerklich die große Masse zu gewinnen. Der Anstoß ist gemacht, die Revolution rückt heran.

Und jedes Mal kommt die Frage der Moral von Neuem aufs Tapet. – „Warum sollte ich eigentlich diese heuchlerischen Moral-Prinzipien befolgen“, fragt sich das Gehirn, sobald es von den religiösen Schrecken befreit ist. – „Warum sollte man überhaupt zu einer Moral verpflichtet sein?“

Man sucht alsdann jenes moralische Gefühl zu ergründen, dem wir auf jedem Schritt begegnen, ohne es uns erklären zu können, und das man so lange

nicht wird erklären können, so lange man es als ein Privilegium menschlicher Natur betrachtet, so lange wir nicht zu den Tieren, den Pflanzen, den Felsen hinuntersteigen, um es verstehen zu lernen; dennoch sucht man es sich nach dem besten zu Gebote stehenden Wissen zu erklären.

Und – ist es nötig zu sagen? – je mehr man die Grundlage der etablierten Moral oder besser der sie ersetzenden Heuchelei untergräbt, desto mehr hebt sich der moralische Standpunkt der Gesellschaft. Gerade in solchen Epochen, gerade, wenn man das moralische Gefühl kritisiert und verneint, macht es die größten Fortschritte, gerade da wächst, erhebt und verfeinert es sich.

Man hat es im 18. Jahrhundert gesehen. Schon im Jahre 1723 hatte der anonyme Autor Mandeville mit seinem „Bienen-Märchen" und den beigefügten Schlussfolgerungen, worin er die unter dem Namen Moral sich bergende Heuchelei entlarvte, ganz England in Aufregung versetzt. Er wies nach, wie alle die Leidenschaften, die man mit dem der landläufigen Moral entsprechenden Gesetzbuch bemeistern will, gerade in Folge dieser gesetzlichen Einschränkung eine umso schlimmere Richtung annehmen.

Wie Fourier, verlangt er die vollständige Freiheit aller Leidenschaften, da sie sonst nur in ebenso viele Laster ausarten. Unter den geringen zoologischen Kenntnissen seiner Zeit jedoch leidend, d. h. die Moral der Tiere vergessend, glaubte er den Ursprung moralischer Ideen unter den Menschen in der Schmeichelei der interessierten Eltern und regierenden Klassen zu finden.

Man kennt die nachdrückliche Kritik moralischer Ideen, die eine Zeit später von den schottländischen Philosophen und Encyclopädisten ausging. Man kennt die Anarchisten von 1793 und man weiß auch, wo die höchste Entwicklung moralischen Gefühls zu finden ist: bei den Legisten, Patrioten und Jakobinern, welche die Auferlegung und Heilighaltung der Moral im Namen eines höchsten Wesens besangen, oder aber bei den Atheisten, Hérbertisten, welche gleich Guyau die Verpflichtung und Heilighaltung der Moral verneinten?

„Warum werde ich moralisch sein?" Das ist die Frage, welche sich die Rationalisten[2] des 12., die Philosophen des 16. und die Philosophen und Revolutionäre des 18. Jahrhunderts stellten. Später erhob sich die Frage von Neuem bei den englischen Utilitärianern[3] (Bentham und Mill), bei den deutschen Ma-

[2] Rationalisten: Leute, welche alles erfahrungsmäßig Gegebene der Prüfung durch die Vernunft unterwerfen.

[3] Utilitärianer: Leute, die nur das Nützliche als moralisch erachten.

terialisten, wie Büchner, bei den russischen Nihilisten der Jahre 1860-70, bei dem jungen Gründer anarchistischer Ethik (La sience de la moral des sociales) – Guyau –, leider zu früh gestorben, und endlich gegenwärtig bei den jungen französischen Anarchisten.

Warum in der Tat? Vor 30 Jahren hatte dieselbe Frage die russische Jugend erwärmt. – „Ich werde unmoralisch sein", sagte ein junger Nihilist seinem Freunde, indem er in irgendeiner Handlung seine ihn quälenden Gedanken verbildlichte. "Ich werde unmoralisch sein, und warum sollte ich anders sein?"

„Weil es die Bibel will? Aber die Bibel ist nichts weiter als eine Sammlung babylonischer und judaischer Überlieferungen, Überlieferungen, gerade so gesammelt, wie die begeisternden Gesänge Homers, wie noch heute die baskischen und mongolischen Gesänge gesammelt werden. Soll ich denn in den Geisteszustand jener halbwilden orientalischen Völker zurückfallen?"

„Oder sollte ich es sein, weil mich Kant über einen 'kategorischen Imperativ' belehrt, eine mir innewohnenden geheimnisvollen Autorität, welche mir befiehlt, moralisch zu sein? Aber warum sollte also dieser 'kategorische Imperativ' größere Anrechte über meine Handlungen haben als jener andere Imperativ, der mir von Zeit zu Zeit befiehlt, mich zu berauschen? Worte, nichts als Worte, geradeso wie Vorsehung oder Schicksal, mit denen wir unsere Unwissenheit bedecken."

„Oder sollte ich moralisch sein, weil mich Bentham glauben machen will, dass ich glücklicher sein werde, wenn ich bei der Rettung eines im Wasser Untergehenden ertrinke, als wenn ich ihn ruhig ertrinken lasse?"

„Oder sollte ich es sein, weil meine Erziehung eine dementsprechende ist, weil meine Mutter mich die Moral gelehrt? Soll ich also vor einem Christus- oder Madonnenbild niederknien, Kaiser und König respektieren, mich vor dem Richter, der mir als Schurke bekannt ist, beugen, bloß weil meine Mutter – unser aller Mütter – sehr gut, aber sehr unwissend, uns eine Menge Dummheiten gelehrt haben? Vorurteile, nichts als Vorurteile wie alle anderen, von denen ich mich befreien will. Und wenn es mich anwidert, unmoralisch zu sein, so werde ich mich dazu zwingen, wie ich mich als Jüngling dazu zwang, mich nicht vor dem Dunkel der Friedhöfe, vor Gespenstern und Toten zu fürchten, vor denen man mir Angst zu machen pflegte. Ich werde es tun, um eine von der Religion ausgenützte Waffe zu brechen, ich werde es tun endlich

und wäre es mir nur, um gegen die Heuchelei zu protestieren, die man uns im Namen eines Wortes, das man Moral nennt, aufdrängen will."

Dieses Urteil bildete sich die russische Jugend im Augenblick, wo sie mit den Vorurteilen der alten Welt gebrochen und die Fahne des Nihilismus oder besser der anarchistischen Philosophie entfaltete: „Sich vor keiner noch so geheiligten Autorität zu beugen, kein Prinzip anzunehmen, so lange es nicht durch die Vernunft etabliert ist."

Ist es notwendig beizufügen, dass, nachdem die russische Jugend alle moralischen Lehren und Systeme verworfen, sich in ihrer Mitte ein Kern neuer moralischer Sitten gebildet, unendlich mehr erhaben als alles, was ihre Väter unter der Vormundschaft des Evangeliums, des Gewissens, des kategorischen Imperativ oder des gutverstandenen Vorteils der Utilitärianer praktizierten.

Aber ehe wir auf die Frage antworten: „Warum werde ich moralisch sein?", sehen wir zuerst, ob so die Frage überhaupt gut gestellt ist, analysieren wir die menschlichen Handlungen.

II.

Als unsere Ahnen herausfinden wollten, was den Menschen veranlasst, auf die eine oder andere Art zu handeln, machten sie sich die Erklärung sehr leicht, man kann sie noch heute auf katholischen Bildern veranschaulicht sehen. Ein Mann schreitet den Feldweg entlang und ohne zu ahnen, trägt er einen Teufel auf der linken, einen Engel auf der rechten Schulter. Der Teufel will ihn zum Bösen verleiten, der Engel davon zurückhalten. Hat nun der Engel gesiegt und ist der Mann tugendhaft geblieben, dann kommen drei andere Engel dazu und tragen ihn zum Himmel hinauf und das Rätsel ist gelöst.

Unsere alten Kinderfrauen, gut unterrichtet in dieser Beziehung, werden euch sagen, dass man ein Kind nie ins Bett legen soll, ohne den Hals frei zu lassen, um dem Schutzengel ein warmes Plätzchen zu bereiten, weil sonst der Teufel das Kind im Schlaf quälen würde.

Diese naiven Auffassungen verschwinden bereits, aber wenn auch die alten Worte verschwinden, das Wesen ist dasselbe geblieben.

Die gebildeteren Klassen glauben nicht mehr an den Teufel. Da aber ihre Ideen nicht rationeller sind als die unserer Ammen, so verbergen sie den Engel und den Teufel unter einem schulweisheitlichen Wortkram, mit dem Na-

men Philosophie beehrt. Anstatt „der Teufel“ sagt man heute „die Fleischeslüste, die Leidenschaften“. „Der Engel“ ersetzt man mit „Gewissen“ oder „Seele“ – „Gedankenreflex eines göttlichen Schöpfers“ oder „des großen Architekten“ – wie die Freimaurer sagen. Die Handlungen werden aber immer als das Resultat eines Kampfes mit feindlichen Elementen dargestellt; und der Mensch wird immer als desto tugendhafter betrachtet, je mehr Siege das eine Element – die Seele oder das Gewissen – über das andere Element – die Fleischeslüste oder Leidenschaften – davongetragen hat.

Man kann sich deshalb leicht das Staunen unserer Großväter vorstellen, als die englischen Philosophen und später die Encyclopädisten im Gegensatz zu den primitiven Auffassungen mit der Behauptung kamen, dass der Engel und der Teufel nichts mit den menschlichen Handlungen zu tun haben, sondern dass alle guten und schlechten, nützlichen und schädlichen Handlungen nur der einzigen Triebfeder: eine Befriedigung, ein Vergnügen zu finden, entspringen.

Die ganze religiöse Sippe und besonders die Zunft der zahlreichen Heuchler heulten über solche Sittenlosigkeit, begeiferten und exkommunizierten die Denker. Und als später, im Laufe unseres Jahrhunderts, dieselben Ideen von Bentham, John Stuart Mill, Tschernyschewsky und noch vielen andern erneuert wurden und diese Denker behaupteten und bewiesen, dass der Egoismus oder das Streben nach Selbstbefriedigung die wahre Triebfeder aller unserer Handlungen ist, da verdoppelten sich die Lästerungen; man verschwieg vorsätzlich die Existenz ihrer Bücher und behandelte sie wie Dummköpfe.

Und doch gibt es nichts Reelleres als diese Behauptung. – Hier ist z. B. ein Mann, der einem Kinde das letzte Stückchen Brot wegnimmt; die ganze Welt stimmt überein, dass er ein abscheulicher Egoist ist, ein Mensch, der nur von der *Eigenliebe* geleitet wird.

Dort ein anderer Mann, welchen man allerseits als tugendhaft erklärt. Er teilt sein letztes Stückchen Brot mit den Hungrigen, er zieht seinen Rock aus, um den Frierenden zu bedecken. Und unsere Moralisten mit ihrem religiösen Rotwälsch beeilen sich zu sagen, dass dieser Mann, durch die Nächstenliebe bis zur *Selbstverleugnung* getrieben, einer ganz anderen Leidenschaft folgt als der Egoist.

Denken wir jedoch ein wenig darüber nach, so werden wir gleich herausfinden, dass, so verschieden auch die zwei Handlungen als Resultat für die

Menschheit sind, die Triebfeder dennoch ein und dieselbe war, d. h. das Streben nach Selbstbefriedigung.

Wenn der Mann, der sein letztes Hemd hergibt, keine Befriedigung darin fände, er täte es nicht. Wenn es ihm ein Vergnügen gewähren würde, dem Kinde das Brot zu entreißen, er täte es, aber dieses ist ihm zuwider; er findet dagegen ein Vergnügen, zu geben, und in der Tat, er gibt.

Wenn nicht zu befürchten wäre, dass eine Verwirrung daraus entsteht, wenn man Worten, die bereits eine festgesetzte Bedeutung haben, einen neuen Sinn gibt, so könnte man sagen, dass beide unter dem Einfluss ihres Egoismus gehandelt haben. So Manche haben dies auch gesagt, um wohl den Gedanken besser hervortreten zu lassen, um die Idee in einer bildlichen Form zu präzisieren und zu gleicher Zeit alle die Sagen, welche den zwei Handlungen zwei verschiedene Triebfedern unterschieben, zu zerstören, denn Beide haben denselben Ursprung, ein Vergnügen, eine Selbstbefriedigung zu finden oder ein Leid zu vermeiden, was auf das gleiche herauskommt.

Nehmt den neuesten der großen Schurken, einen Thiers, der fünfunddreißigtausend Pariser massakrieren lässt. Nehmt den Raubmörder, der eine ganze Familie erdrosselt, um seiner Wollust Genüge zu tun. Beide handeln so, weil in diesem Augenblick die Ruhm- oder Geldsucht alle anderen Wünsche in ihnen erstickt. Das Mitleid, das Erbarmen selbst sind durch diesen einen Wunsch erloschen. Sie handeln beinahe wie Automaten, *um einem Bedürfnis ihrer Natur nachzukommen*.

Nehmen wir jedoch, alle die stärkeren Leidenschaften bei Seite lassend, den niedrigen Menschen, der seine Freunde betrügt, auf jeden Schritt lügt, sei es, um sich ein „Glas“ bezahlen zu lassen, sei es aus Prahlerei, sei es aus List. Nehmt den Ausbeuter, der seine Arbeiter pfennigweise bestiehlt, um seiner Frau oder Maitresse einen Schmuck zu kaufen. Nehmt den nächstbesten, kleinlichen Spitzbuben. Auch diese folgen nur einer Neigung, sie suchen die Befriedigung eines Bedürfnisses, sie suchen das zu vermeiden, was für sie ein Leid wäre.

Man schämt sich beinahe, diesen kleinlichen Spitzbuben mit Jemanden zu vergleichen, der sein Leben der Befreiung der Unterdrückten opfert und aufs Schafott steigt wie ein russischer Nihilist, so verschieden sind die Resultate dieser beiden Handlungen für die Menschheit, so angezogen fühlen wir uns zu der einen, so abgestoßen von der andern.

Würdet ihr jedoch mit jenen Märtyrern sprechen, mit der Frau, die man hängen wird, selbst im Augenblick, wo sie das Hochgerüst besteigt, sie würde euch sagen, dass sie weder ihr Leben – das Leben eines von den Hunden des Zaren gehetzten Wildes – noch ihren Tod für das Leben des Diebes, der von den gestohlenen Pfennigen seiner Arbeiter lebt, austauschen würde. In diesem ihrem Leben, in diesem Kampf gegen die mächtigen Ungeheuer findet sie ihre größte Befriedigung. Alles andere, außer dem Bereich des Kampfes, alle die kleinlichen Freuden und Verdrießlichkeiten der Bourgeoisie erscheinen ihr so armselig, so langweilig, so traurig! – „Ihr *lebt* ja nicht, ihr vegetiert nur!" ruft sie aus. – *„Ich, ich habe gelebt!"*

Wir sprechen, wie der Leser sieht, von überlegten, bewussten Handlungen des Menschen, uns für später vorbehaltend, über die unendlich lange Serie unbewusster, fast mechanischer Handlungen zu sprechen, die den größten Teil unseres Lebens ausfüllen. Wohlan, in seinen bewussten, überlegten Handlungen sucht der Mensch immer nur das, was ihm Befriedigung gewährt.

Der Eine berauscht sich alle Tage, bis er zum Vieh herabsinkt, weil er in dem Wein die Erregung sucht, die er in seinem Nervensystem nicht findet. Ein anderer berauscht sich nicht, um seine Geistesfrische zu behalten, um in der Fülle seiner Kräfte zu bleiben, wodurch er andere Vergnügen, die er dem Wein vorzieht, genießen kann. Aber handelt er da etwa anders als der Feinschmecker, der beim Durchlesen eines ausgewählten Speisezettels auf eine Speise verzichtet, obwohl er sie sehr gerne isst, nur um sich mit einer andern vollzustopfen, die ihm noch lieber ist?

Was immer der Mensch tut, die Triebfeder ist stets: entweder ein Bedürfnis zu befriedigen oder einem Leid vorzubeugen.

Wenn eine Frau auf ihr letztes Stück Brot verzichtet, um es dem Nächstbesten zu geben, wenn sie ihren letzten Fetzen auszieht, um ein anderes frierendes Weib zu bedecken und selbst auf dem Deck des Schiffes friert, so handelt sie so, weil sie unendlich mehr darunter leiden würde, andere hungrig und frierend zu sehen, als selbst Hunger und Kälte zu leiden. Sie erspart sich dadurch ein Leid, das nur diejenigen ermessen können, die es je selbst empfunden haben.

Wenn der von Guyau zitierte Australier sich verzehrt, bei dem Gedanken den Tod seines Verwandten noch nicht gerächt zu haben, wenn er dahin-

schwindet, zernagt von dem Bewusstsein seiner Feigheit und sich nicht eher zufriedengibt, als bis er den Racheakt ausgeführt, so vollbringt er eine heroische Tat, nur um sich eines lästigen Gefühls zu entledigen, das ihn quälte, und den inneren Frieden zu erlangen, was die höchste Befriedigung gewährt.

Wenn eine Herde Affen einen der Ihrigen unter der Kugel des Jägers fallen sieht und dessen Zelt trotz des ihnen entgegengehaltenen Gewehres belagert, um den Leichnam zu fordern, wenn sodann der Älteste der Herde unerschrocken eintritt, den Jäger zuerst bedroht und ihn endlich durch sein Jammern zwingt, den Leichnam herauszugeben, wenn die Herde dann denselben mit Klagegeschrei in den Wald trägt, dann folgen die Affen einem Gefühl des Beileids, das alle andern Gefühle verdrängt, das stärker ist als der Selbsterhaltungstrieb. Das Leben selbst verliert allen Reiz für sie, so lange sie sich nicht versichert haben, dass sie ihren Kameraden nicht mehr ins Leben zurückrufen können. Dieses Gefühl ist so quälend für die armen Tiere, dass sie Alles wagen, um ihn zu befreien.

Wenn sich die Ameisen zu Tausenden in die Flammen ihres Nestes werfen, das die boshafte Kreatur, der Mensch, angezündet, um ihre Larven zu retten und zu Hunderten darin umkommen, folgen sie auch wieder einem Bedürfnis, dem, ihre Nachkommenschaft zu retten. Sie riskieren Alles, um das Vergnügen zu haben, ihre Larven davonzutragen, welche sie mit mehr Sorgfalt erzogen haben, als manche Dame der Erziehung ihrer Kinder widmet.

Wenn endlich ein Infusionstierchen einem zu heißen Strahl ausweicht und sich einen milderen sucht, wenn eine Pflanze ihre Blüten der Sonne zuneigt und ihre Blätter beim Nahen der Nacht schließt, folgen auch diese Wesen dem Bedürfnis, eine Befriedigung zu suchen, ein Leid zu vermeiden, gerade so wie die Ameise, der Affe, der Australier, der christliche und der anarchistische Märtyrer.

Ein Vergnügen, eine Befriedigung zu suchen, ein Leid zu vermeiden, ist eine allgemeine Tatsache (ein Gesetz würden andere sagen) in der organischen Welt. Es ist die Essenz des Lebens selbst. Ohne dieses Streben nach Selbstbefriedigung wäre das Leben selbst unmöglich. Der Organismus würde zerfallen, alles Leben aufhören.

Daraus folgt: dass der Mensch in allen seinen Handlungen, welcher Art auch seine Richtschnur sein mag, *er immer nur einem Bedürfnis seiner Natur folgt.* So abstoßend, gleichgültig oder heroisch gewisse Handlungen sein mö-

gen, sie alle sind durch ein Bedürfnis des Individuums vorgezeichnet. Auf welche Weise immer ein Individuum handelt, es handelt so, weil es ein Vergnügen, eine Befriedigung darin findet, weil es dadurch ein Leid vermeidet oder wenigstens glaubt, ein solches zu vermeiden.

Dieses ist nun eine vollkommen festgestellte Tatsache; es ist der Kernpunkt der sogenannten Theorie des Egoismus.

Sind wir nun weiter vorgeschritten, nachdem wir diese allgemeine Schlussfolgerung gezogen? – Ja, gewiss sind wir es. Wir haben eine Wahrheit ergründet und ein Vorurteil zerstört, auf dem alle andern Vorurteile wurzeln. Die ganze materialistische Philosophie mit ihren Beziehungen zum Menschen ist in dieser Schlussfolgerung. Aber folgt nun daraus, dass alle menschlichen Handlungen von gleichem Wert sind, wie man sich beeilte, zu behaupten? – Dieses wollen wir nun untersuchen.

III.

Wir haben gesehen, dass die menschlichen Handlungen (die überlegten oder bewussten, später werden wir über die Gewohnheiten sprechen, welche unbewusst geschehen) alle ein und denselben Ursprung haben. Diejenigen, welche man schlecht nennt, und die, welche man als gut bezeichnet, die großen Aufopferungen, wie die kleinlichen Spitzbübereien, die anziehenden Handlungen ebenso wie die abstoßenden, entspringen alle aus ein und derselben Quelle. Alle werden ausgeführt, um ein natürliches Bedürfnis des Individuums zu befriedigen; alle haben zum Ziel, ein Vergnügen, eine Freude zu bereiten, ein Leid zu verhüten.

Wir haben es im vorigen Abschnitt gesehen, in welchem wir nur einen kurzen Überblick in wenige der großen Masse von Handlungen warfen, welche als Belege angeführt werden können.

Es ist leicht begreiflich, dass diese Erklärung ein großes Geschrei unter denjenigen hervorruft, welche noch für religiöse Prinzipien eingenommen sind. Sie lässt dem Übernatürlichen keinen Platz; sie verwirft die Idee von der Unsterblichkeit der Seele. Wenn der Mensch nicht fortwährend unter der Oberherrschaft seiner natürlichen Bedürfnisse handelt, wenn er nicht sozusagen ein „bewusster Automat ist“, was heißt dann die Unsterblichkeit der Seele? Was heißt Unsterblichkeit – diese letzte Zufluchtsstätte derjenigen, wel-

che nichts als Leiden gekostet haben und wähnen, in einer anderen Welt dafür entschädigt zu werden?

Bedenkt man, dass sie, in Vorurteilen aufgewachsen, wenig Vertrauen in die Wissenschaft setzen, welche sie so oft betrogen, mehr vom Gefühl wie vom Denken geleitet werden, so ist es leicht begreiflich, dass sie eine Erklärung zurückweisen, welche sie ihrer letzten Hoffnung beraubt.

Aber was soll man von den Revolutionären vom vorigen Jahrhundert an bis auf unsere Tage sagen, welche immer, wenn sie das erste Mal eine natürliche Erklärung der menschlichen Handlungen hören (der Theorie des Egoismus, wenn man so sagen will), sich beeilen, denselben Schluss daraus zu ziehen, wie der junge Nihilist, von welchem wir am Anfang sprachen, und welche stets ausrufen: „Hinweg mit der Moral!"

Was soll man von denjenigen sagen, welche, nachdem sie sich eingeredet, dass der Mensch, indem er auf die eine oder andere Weise handelt, nur dem Trieb folgt, ein natürliches Bedürfnis zu befriedigen, den Schluss ziehen, *dass alle diese Handlungen von gleichem Wert* sind, dass sie *weder gut noch schlecht*, dass, mit dem Risiko seines eigenen Lebens, einen Ertrinkenden zu retten oder ihn ersäufen, um sich dann seiner Taschenuhr zu bemächtigen, zwei sich gleichstehende Handlungen sind; dass der Märtyrer, welcher auf dem Schafott stirbt, weil er für die Befreiung der Menschheit tätig war, nicht besser ist, wie der kleinliche Schurke, welcher seine Kameraden bestiehlt, weil beide suchen, sich ein Vergnügen zu verschaffen?

Wenn sie weiter hinzufügten, dass es weder guten noch schlechten Geruch geben kann, weder Wohlgeruch der Rose, noch Gestank des Teufelsdrecks, weil der eine wie der andere nichts ist, als die Schwingungen der Molekülen, dass es weder guten noch schlechten Geschmack gibt, weil die Bitterkeit des Chinin und die Süße des Honigs wieder nichts sind, als die Schwingungen der Molekülen, dass es weder physische Schönheit noch Hässlichkeit gibt, weder Verstandeskraft noch Blödsinnigkeit, weil Schönheit und Hässlichkeit, Verstandeskraft und Blödsinnigkeit wieder nichts sind, als die Resultate chemischer und physischer Schwingungen, welche in den Zellen des Organismus vor sich gehen. Wenn sie dieses hinzufügten, könnte man noch sagen, dass sie faselten, oder, dass sie zum wenigsten die Logik des Verrückten besitzen.

Aber da sie es nicht sagen – was können wir daraus folgern? Unsere Antwort ist einfach. Mandeville, welcher im Jahre 1724 in seinem „Bienenmärchen" sich auf diese Weise ausließ, der russische Nihilist von 1860-70, mancher Pariser Anarchist unserer Tage, sie urteilen so, weil sie, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, immer noch bis über die Ohren im Schlamm der Vorurteile stecken, welche ihnen ihre christliche Erziehung beigebracht. Ob Atheisten, ob Materialisten oder ob Anarchisten, für welche sie sich halten, sie urteilen ganz ebenso, wie die Kirchenväter oder die Gründer des Buddhismus urteilten.

Diese guten Alten sagten uns in der Tat: „Eine Handlung wird *gut* sein, wenn sie einen Sieg der Seele über das Fleischliche darstellt; sie wird schlecht sein, wenn das Fleisch dabei die Oberhand über die Seele gewonnen hat; sie wird gleichgültig sein, wenn weder das Eine noch das Andere der Fall ist. *Es gibt sonst nichts, um danach zu beurteilen, ob eine Handlung gut oder schlecht ist"*. Und unsere jungen Freunde plappern den christlichen Vätern und Buddhisten nach: „Es gibt sonst nichts, um danach zu beurteilen, ob eine Handlung gut oder schlecht ist".

Die Kirchenväter sagten: „Sehet die Tiere an, sie haben keine unsterbliche Seele, *ihre* Handlungen dienen einfach zur Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse; darum gibt es bei den Tieren weder gute noch schlechte Handlungen, alle sind von gleichem Wert; und darum gibt es auch für die Tiere weder Himmel noch Hölle, weder Belohnung noch Strafe. Und unsere jungen Freunde, in den Refrain des heiligen Augustin und des heiligen Zakyamouni einfallend, sagen: Der Mensch ist nur ein Tier, er *führt* seine Handlungen nur aus, um seine natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, darum gibt es bei den Menschen weder gute noch schlechte Handlungen, alle sind von gleichem Wert.

Es ist immer diese verfluchte Idee von der Bestrafung und Züchtigung, welche der Vernunft in die Quere kommt, immer diese alberne Erbschaft der religiösen Erziehung, welche vorgibt, dass eine Handlung gut ist, wenn sie Folge einer übernatürlichen Eingebung und dass sie gleichgültig ist, wenn sie keinen übernatürlichen Ursprung hat. Es ist noch und immer, selbst bei denjenigen, welche am meisten spotten, die Idee vom Engel auf der rechten und vom Teufel auf der linken Schulter vorhanden. „Vertreibt den Teufel und den Engel, dann kann ich Euch nicht mehr sagen, ob eine Handlung gut oder

schlecht ist, denn ich kenne keine andre Maßgabe, um sie danach zu beurteilen."

Der Pfaffe mit seinem Teufel und seinem Engel schaut immer dabei heraus und der ganze materialistische Anstrich kann ihn nicht verdecken. Und, was noch schlimmer ist, der Richter, mit seiner Zuchtrute für die Einen und seiner Belohnung für die Andern, ist ebenfalls dabei, und selbst die ganzen Prinzipien der Anarchie genügen nicht, die Idee von der Belohnung und Bestrafung auszurotten.

Wohlan! Wir wollen weder einen Pfaffen, noch einen Richter; und wir sagen einfach: „Der Teufelsdreck stinkt, die Schlange beißt mich, der Lügner führt mich hinters Licht? Die Pflanze, das Tier und der Mensch, alle drei gehorchen einem natürlichen Bedürfnis? Sei es so! Wohlan! Auch ich folge einem natürlichen Trieb, indem ich die stinkende Pflanze, das giftige Tier und den noch giftigeren Menschen hasse. Und ich werde demgemäß handeln, ohne mich deshalb weder an den Teufel zu wenden, den ich übrigens nicht kenne, noch an den Richter, den ich noch viel mehr verachte wie die Schlange. Ich und alle Diejenigen, welche meine Antipathien teilen, wir gehorchen ebenfalls einem natürlichen Bedürfnis, und wir werden sehen, welche von beiden die vernünftigsten und folglich stärksten Ansprüche auf Recht haben."

Das ist es, was wir untersuchen wollen, und gerade dadurch werden wir ausfinden, dass, wenn der heilige Augustin keine andere Grundlage hatte, auf welcher er zwischen gut und schlecht urteilen konnte, das Tierreich eine andere, viel stärkere hat. Das Tierreich im Allgemeinen, vom Insekt an bis zum Menschen, weiß ganz genau, was gut und was schlecht ist, ohne darüber weder die Bibel noch die Philosophie zu Rate zu ziehen. Und wenn dem so ist, so liegt die Ursache davon wieder in den natürlichen Bedürfnissen: In der Erhaltung der Rasse und folglich in der möglichst großen Wohlfahrt jedes einzelnen Individuums.

IV.

Um zwischen dem Guten und Schlechten zu unterscheiden, nehmen die mosaischen, buddhistischen, christlichen und mohammedanischen Theologen zur göttlichen Eingebung ihre Zuflucht. Sie sahen, dass der Mensch, ob wild oder zivilisiert, unwissend oder gelehrt, lasterhaft oder gut und redlich, immer weiß, ob er gut oder schlecht handelt – besonders wenn er schlecht handelt. Aber keine Erklärung für diese allgemeine Tatsache findend, sahen sie eine göttliche Eingebung darin. Die Philosophen der Metaphysik haben uns ihrerseits vom Gewissen, dem mystischen Imperativ erzählt, was schließlich dasselbe ist, nur in anderen Worten.

Aber weder die Einen noch die Andern haben es verstanden, die so einfache Tatsache zu konstatieren, dass in Gesellschaft lebende Tiere ebenso wohl zwischen gut und schlecht zu unterscheiden verstehen wie der Mensch; und was noch mehr, dass ihre Begriffe über gut und schlecht derselben Art sind, wie die der Menschen. Bei den höchstentwickelten Vertretern jeder separierten Klasse – Fische, Insekten, Vögel und Säugetiere – sind sie sogar identisch.

Die Denker des XVIII. Jahrhunderts haben es wohl bemerkt, aber man hat es seitdem vergessen und so ist es an uns, die ganze Wichtigkeit dieser Tatsache wieder hervorzuheben.

Forel, dieser unübertreffliche Beobachter der Ameisen, wies durch eine Menge Beobachtungen und Tatsachen nach, dass, wenn eine Ameise, welche den Kropf mit Honig angefüllt hat, andern hungrigen Ameisen begegnet, diese also gleich von ihr zu essen verlangen; und zwischen diesen kleinen Insekten ist es eine Pflicht, dass die gesättigte Ameise von ihrem Honig ausbricht, damit die hungrigen Freunde sich auch sättigen können. Fragt die Ameisen, ob es gut ist, den anderen Ameisen desselben Haufens Nahrung zu verweigern, wenn man seinen Teil hat? Sie werden euch durch Handlungen antworten, die nicht missverstanden werden können, dass dies sehr schlecht ist. Eine selbstsüchtige Ameise wird härter behandelt als Feinde fremder Gattung. Würde dieses während des Kampfes mit einer anderen Gattung geschehen, man würde den Kampf aufgeben, um sich auf diese Egoistin zu werfen. Diese Tatsache ist durch Erfahrungen nachgewiesen, welche nicht angezweifelt werden können.

Oder fragt die Sperlinge eines Gartens, ob es nicht gut sei, sobald einige Brosamen dahingestreut würden, die ganze kleine Gesellschaft zu benachrichtigen, damit alle an dem Fressen teilnehmen können? Fragt sie, ob jener Sperling gut gehandelt, der aus dem Neste seines Nachbarn einen Strohhalm gestohlen, welchen dieser sich aufklaubte, wozu der kleine Dieb zu faul war; und die Spatzen werden euch antworten, indem sie alle den Dieb verfolgen und mit ihren Schnäbeln verpicken.

Fragt noch die Murmeltiere, ob es gut ist, anderen Murmeltieren der Kolonie den Zutritt zu seinen unterirdischen Vorräten zu verweigern, und sie werden euch sagen, dass dies sehr schlecht ist, indem sie den Geizhals auf alle mögliche Weise schikanieren.

Fragt endlich den primitiven Menschen, den Tschuktsche z. B., ob es gut ist, aus dem Zelte eines Mitglieds während dessen Abwesenheit Essware zu nehmen, und er wird euch antworten: dass es schlecht war, wenn er sich das Essen selbst erwerben konnte; war er aber müde oder in Not, so hatte er das Recht, da zu nehmen, wo er etwas fand, aber in diesem Falle hätte er gut getan, seine Mütze, sein Messer oder einen Strick mit einem Knoten dort zu lassen, damit der abwesende Jäger bei seiner Rückkehr wisse, dass er den Besuch eines Freundes und nicht den eines Plünderers hatte. Diese Vorsicht hätte ihn der Sorge von der möglichen Gegenwart eines Plünderers in der Nähe seines Zeltes enthoben.

Tausende ähnlicher Tatsachen könnten zitiert werden; ganze Bücher könnte man vollschreiben, um nachzuweisen, bis zu welchem Grade die Begriffe des Guten und Schlechten bei den Menschen identisch sind.

Die Ameise, der Vogel, das Murmeltier, der wilde Tschuktsche haben weder Kant noch die Kirchenväter, nicht einmal Moses gelesen und dennoch haben alle dieselben Begriffe über gut und schlecht. Und wenn ihr ein wenig nach der Grundlage dieser Idee forscht, so werdet ihr schnell herausfinden, dass das, was bei den Ameisen, Murmeltieren und Moralisten, ob Christen oder Atheisten, als *gut* befunden wird, dasjenige enthält, was für die Fortpflanzung der Rasse *nützlich* ist – und das als *schlecht* anerkannt wird, was derselben *schädlich* ist. Nicht für das Individuum, wie Bentham und Mill behaupteten, sondern kurz und deutlich für die ganze Rasse.

Der Begriff des Guten oder Schlechten hat also nichts mit der Religion oder dem geheimnisvollen Gewissen zu schaffen. Es ist ein natürliches Be-

dürfnis der tierischen Rassen. Und wenn die Gründer der Religionen, die Philosophen oder Moralisten von göttlichen oder metaphysischen Wesen sprechen, so durchgeht ihnen einfach, was jede Ameise, jeder Sperling in ihrem kleinen Gesellschaftsleben ausüben.

Ist es der Gesellschaft nützlich? Wohlan, so ist es gut; ist es ihr schädlich, so ist es schlecht.

Dieser Begriff kann sehr beschränkt sein bei untergeordneten Tieren oder besser, er erweitert sich bei den auf höchster Stufe stehenden Tieren. Der Keim aber bleibt immer derselbe.

Bei den Ameisen übertritt er nicht den Ameisenhaufen. Alle gesellschaftlichen Sitten, alle Anstandsregeln sind nur für die Mitglieder desselben geltend. Man muss seinen Honig den Ameisen seiner Kolonie abtreten, aber nie denen einer andern. Ein Ameisenhaufen wird, gewisse Umstände ausgenommen, wie z. B. gemeinsame Gefahr, nie mit einem anderen Ameisenhaufen eine Familie bilden. Geradeso wie die Sperlinge des Luxemburggartens, so gut sie sich auch untereinander vertragen, einen unerbittlichen Kampf gegen jeden Sperling eines anderen Gartens führen würden, der sich unter sie verirrt. Und der Tschuktsche wird den Tschuktschen eines anderen Stammes als eine Person ansehen, für welche die Sitten seines Stammes nicht anwendbar sind. Es ist sogar erlaubt, ihm zu verkaufen (verkaufen heißt immer mehr oder weniger den Käufer bestehlen; Einer oder der Andere ist immer der Gefoppte), während etwas an die Mitglieder des Stammes verkaufen als ein Verbrechen betrachtet wird. Diesen gibt man, ohne zu rechnen. Und der aufgeklärte Mensch, die intimen, wenn auch für den ersten Augenblick unmerkbaren Beziehungen zwischen ihm und dem letzten Padua verstehend, wird seine Solidaritätsprinzipien über die ganze menschliche Rasse, selbst über die Tiere ausbreiten. Die Idee erweitert sich, aber der Grund bleibt immer derselbe.

Anderseits wechselt der Begriff des Guten und Schlechten, je nach der Stufe der Intelligenz und des gesammelten Wissens; er hat nichts Unveränderliches.

Der primitive Mensch mochte es als sehr gut, d. h. für seine Rasse als sehr nützlich finden, seine alten Eltern, wenn sie der Gemeinde zur (im Grunde sehr schweren) Last würden, zu verspeisen. Er konnte es als sehr gut, d. h. immer als nützlich für die Gemeinschaft betrachten, seine neugeborenen Kinder zu töten und nur zwei oder drei auf die Familie zu behalten, damit die Mütter

sie bis drei Jahre tränken und ihnen ihre Sorgfalt und Zärtlichkeit angedeihen lassen könnten.

Die Ideen haben seither gewechselt, aber die Ernährungsmittel sind auch heute nicht mehr so karg, wie sie im Steinalter gewesen sind. Der zivilisierte Mensch befindet sich nicht in der Lage, zwischen den zwei Übeln zu wählen, entweder seine alten Eltern zu verspeisen, oder alle zusammen zu hungern und über kurz oder lang weder für die Eltern noch die Nachkommen Nahrung zu finden.

Man muss es versuchen, sich in diese Zeiten, die wir uns kaum vorstellen können, hineinzudenken, um zu begreifen, dass der halbwilde Mensch in den damaligen Umständen ziemlich richtig geurteilt haben mag. Sehen wir nicht in der Tat noch heute die australischen Völker dem Skorbut anheimfallen, seitdem sie die Missionare dahin brachten, ihre alten Verwandten und ihre Feinde nicht zu essen?

Die Vernunftschlüsse können wechseln, die Abschätzung dessen, was für die Rasse nützlich oder schädlich ist, wechselt, aber der Grund bleibt unbeweglich. Und wollte man die ganze Philosophie des Tierreichs in einen Satz kleiden, man würde sehen, dass die Ameisen, Vögel, Murmeltiere in einem Punkt übereinstimmen.

Die Christen sagten: „Tue Andern nicht, was Du nicht willst, dass Dir geschieht“, und fügten bei: „sonst wirst Du in der Hölle braten!“

Die Moral, die sich aus den Beobachtungen des gesamten Tierreichs entwickelt und welche um Vieles die der ersten übertrifft, kann man so resümieren: „Tue den Andern, was Du willst, das Dir in ähnlichen Umständen zu Teil wird“, und sie fügt bei: „Es ist bloß ein Rat, den ich Dir gebe, aber ein Rat, der die Frucht langer Lebenserfahrungen der in Gesellschaft lebenden Tiere ist, und bei der unendlichen Masse gesellschaftlicher Tiere, den Menschen mit einbegriffen, ist das Handeln nach diesem Prinzip zur *Gewohnheit* geworden. Ohne diesen Faktor könnte übrigens keine Gesellschaft fortbestehen, keine Rasse könnte all' die natürlichen Hindernisse überwinden, gegen welche sie zu kämpfen hat.“

Ist es aber auch Tatsache, dass sich dieses so einfache Prinzip aus den Beobachtungen gesellschaftlicher Tiere und menschlicher Gesellschaften entwickelt, ist es anwendbar und auf welche Art wird dieses Prinzip zur Gewohnheit und entwickelt sich mehr und mehr? Dieses wollen wir untersuchen.

V.

Die Idee des Guten und Schlechten existiert in der Menschheit. Auf welcher geistigen Stufe der Mensch auch stehen mag, so verfinstert auch seine Ideen in Folge von Vorurteilen und persönlichem Interesse sein mögen, er betrachtet immer das als *gut, was der Gesellschaft, der er angehört, nützlich ist,* und als schlecht, was ihr schädlich ist.

Woher kommt jedoch dieser Begriff, oft so unbestimmt, dass man ihn kaum von einem Gefühl unterscheiden kann? Sehen wir doch die Millionen und Millionen menschlicher Wesen, welche nie über die Menschheit nachgedacht haben; in den meisten Fällen ist ihnen nur der Gau oder die Familie bekannt, selten die Nation – noch viel seltener die Menschheit. Wie ist es ihnen möglich, als gut zu betrachten, was der menschlichen Gattung nützlich ist, sich überhaupt nur trotz ihrer so entschieden egoistischen Instinkte zu einem Solidaritätsgefühl mit ihrem Gau emporheben zu können?

Diese Tatsache hat die größten Denker aller Zeiten beschäftigt. Sie fährt fort, sie zu beschäftigen, und es vergeht kein Jahr, wo nicht ganze Bibliotheken über diesen Gegenstand geschrieben werden. So wollen wir denn auch unsere Ansicht zum Besten geben. Zuerst jedoch sei vorübergehend hervorgehoben, dass, wenn auch die *Erklärung* der Tatsache verschiedenartig sein kann, diese jedoch unbestreitbar feststeht. Und wenn auch unsere Erklärung noch nicht die richtige oder eine unvollkommene wäre, die Tatsache mit ihren Schlussfolgerungen für den Menschen bleibt dennoch dieselbe. Wir können uns vielleicht den Ursprung der Planeten, die sich um die Sonne drehen, nicht vollständig erklären, sie drehen sich deshalb nicht weniger um die Sonne und einer davon trägt uns durch das Weltall mit sich.

Wir haben bereits von der religiösen Erklärung gesprochen. Wenn der Mensch Gut und Schlecht zu unterscheiden weiß, sagen die Priester, so ist es, weil Gott ihm die Idee einflößte. Da gibt es kein Diskutieren. Nützlich oder schädlich bleibt sich gleich, da heißt es einfach, blindlings dem Gutdünken seines Schöpfers zu folgen. Traurige Früchte der Unwissenheit und der Furcht des Wilden. Halten wir uns nicht länger dabei auf, gehen wir weiter.

Andere (wie Hobbes) haben sie durch das Gesetz zu erklären gesucht. Das *Gesetz* sollte es sein, welches bei den Menschen das Gefühl von *Recht* und *Unrecht*, von *Gut* und *Schlecht* entwickelt hat. Unsere Leser werden diese Er-

klärung wohl selbst abzuschätzen verstehen. Sie wissen, dass das Gesetz die gesellschaftlichen Gefühle des Menschen bloß ausnützte, um ihm die Moralvorschriften, die er gerne annahm, und die der Minorität der Ausbeuter nützlichen Befehle, gegen welche er sich sträubte, einzuflößen. Das Gesetz hat das Rechtsgefühl nicht entwickelt, sondern im Gegenteil, es verdorben.

Halten wir uns auch bei der Erklärung der Utilitärianer nicht länger auf, welche angeben, der Mensch handle moralisch aus persönlichem Interesse, wobei sie jedoch die Solidaritätsgefühle der ganzen Rasse gegenüber vergessen, die doch vorhanden sind, welchen Ursprungs sie auch immer sein mögen. Etwas Wahres liegt schon in ihrer Erklärung, aber es ist noch nicht die ganze Wahrheit; suchen wir also noch weiter.

Immer und immer wieder haben wir es den Denkern des 18. Jahrhunderts zu verdanken, den Ursprung der moralischen Gefühle teilweise wenigstens erraten zu haben.

In einem herrlichen Buch, über das die Pfaffen wohlweislich schwiegen, und welches in der Tat sehr wenigen, selbst antireligiösen Denkern bekannt ist, hat Adam Smith den wahren Ursprung moralischer Gefühle gezeigt. Er sucht ihn nicht in den religiösen oder mystischen Gefühlen – er findet ihn in dem einfachen Gefühl der Sympathie.

Ihr seht, dass ein Kind geschlagen wird. Ihr wisst, dass das so geschlagene Kind leidet. Eure Einbildungskraft lässt euch den ihm zugefügten Schmerz selbst empfinden, oder seine Tränen, seine schmerzerfüllten Züge lassen euch darauf schließen, und wenn ihr keine Feiglinge seid, werft ihr euch auf den brutalen Menschen, der das Kind schlägt, und entreißt es ihm.

Dieses Beispiel allein erklärt beinahe alle moralischen Gefühle. Je mächtiger eure Einbildungskraft ist, desto deutlicher werdet ihr euch vorstellen können, was ein Wesen leidet, dem man etwas zu leide tut; und desto intensiver und empfindsamer wird euer moralisches Gefühl sein; desto fähiger seid ihr, euch an die Stelle des betreffenden Wesens zu versetzen und den Schmerz, den angetanen Schimpf oder das zugefügte Unrecht mitzuempfinden und desto unwiderstehlicher werdet ihr euch zu Handlungen hingezogen fühlen, um den Schmerz, den Schimpf oder das Unrecht zu verhüten. Und je mehr ihr durch die Umstände, durch eure Umgebung oder durch die Kraft eures eigenen Denkens und eurer Einbildungskraft euch gewöhnt, in dem Sinne eures

Denkens und eurer Einbildungskraft zu *handeln* – desto mächtiger wird euer moralisches Gefühl, desto mehr wird es *zur Gewohnheit.*

Dieses ist es, was Adam Smith durch einen großen Aufwand von Beispielen erläuterte. Er war noch jung, als er das Buch schrieb, welches seinem späteren, nach Altersschwäche zeugenden Werke „Die politische Ökonomie" unendlich überlegen ist. Frei von allen religiösen Vorurteilen, suchte er die Erklärung der Moral in einem physischen Akt der menschlichen Natur, weshalb auch das ganze Pfaffengeschmeiß, mit oder ohne Kutte, das Buch während eines ganzen Jahrhunderts in den Index verbotener Bücher eingereiht hatte.

Der einzige Fehler Adam Smiths ist, nicht begriffen zu haben, dass dieses zur Gewohnheit gewordene Gefühl der Sympathie geradeso bei den Tieren wie bei den Menschen existiert.

So unangenehm es auch Denjenigen sein mag, welche Darwins Lehre verallgemeinern und bei ihm Alles, was er nicht von Malthus entlehnt hat, absichtlich übersehen, ist es doch Tatsache, dass das Solidaritätsgefühl der überwiegendste Zug in dem Leben gesellschaftlicher Tiere ist.

Die Adler verzehren die Sperlinge; die Wölfe verzehren die Murmeltiere, aber die Adler und die Wölfe helfen sich untereinander beim Jagdmachen und die Sperlinge und Murmeltiere halten so fest gegen die Raubtiere zusammen, dass nur die Ungeschickten sich fangen lassen können. In allen tierischen Gesellschaften ist das Solidaritätsgefühl ein viel wichtigeres Naturgesetz als der Kampf ums Dasein, dessen Tugenden uns von den Bourgeois in allen Refrains besungen werden, um uns desto leichter abstumpfen und aussaugen zu können.

Studieren wir die Tierwelt und suchen wir uns über den Existenzkampf jedes lebenden Wesens gegen die widrigen Umstände und gegen seine Feinde klar zu werden, so können wir konstatieren, dass, je mehr das Prinzip der auf Gleichheit ruhenden Solidarität in einer tierischen Gesellschaft entwickelt ist und zur Gewohnheit sich gestaltet, desto eher zu erwarten ist, dass sie aus dem Kampfe mit den widrigen Verhältnissen und ihren Feinden siegreich hervorgehen wird. Je stärker von jedem einzelnen Mitglied einer Gesellschaft die Solidarität mit jedem andern Mitglied empfunden wird, desto mehr entwickeln sich in jedem Einzelnen von ihnen jene zwei Eigenschaften – der Mut und die freie Initiative des Individuums – welche die Hauptfaktoren des Sieges und jeden Fortschritts sind. Und je mehr im Gegenteil eine tierische Ge-

sellschaft oder kleine Gruppe dieses Solidaritätsgefühl verliert (was entweder in Folge von außergewöhnlicher Not oder außergewöhnlichem Überfluss an Nahrung geschieht), desto mehr sinken die zwei Hauptfaktoren des Fortschritts – der Mut und die freie Initiative – bis sie zuletzt ganz verschwinden. Die so in Verfall geratene Gesellschaft ist ihren Feinden und somit ihrem Untergang preisgegeben. Ohne gegenseitiges Vertrauen ist kein Kampf möglich, kein Mut, keine Initiative, keine Solidarität – folglich kein Sieg! Der Verfall ist sicher.

Wir werden eines Tages auf diesen Punkt zurückkommen, um mit einem großen Aufwand von Beweisen klarzulegen, wieso im Tierreich wie unter den Menschen das Gesetz der gegenseitigen Hilfe ein Gesetz des Fortschritts ist, und wieso die Gegenseitigkeit sowie der daraus zu folgernde Mut und die individuelle Initiative den Sieg jener Gattung sichern, die sie am weitgehendsten ausüben. Für den Augenblick genügt es, diese Tatsache zu konstatieren. Der Leser wird selbst ihre ganze Wichtigkeit für die uns beschäftigende Frage begreifen.

Stelle man sich nun vor, dieses Solidaritätsgefühl, durch die Millionen von Zeitalter wirkend, welche seit dem ersten Auftauchen einer Tierform auf dem Erdball aufeinander folgten; stellt man sich vor, wie dieses Gefühl nach und nach zur Gewohnheit wurde und sich seit dem Beginn des einfachsten mikroskopischen Organismus bis zu seinen Nachkommen – den Insekten, Vögeln, Reptilien, Säugetieren und Menschen – vererbte, so wird man den Ursprung des moralischen Gefühls begreifen, der für das Tier geradeso eine *Notwendigkeit* ist, wie die Nahrung oder die Verdauungsorgane.

Dies ist, ohne weiter zu gehen (denn hier müssten wir von jenen komplizierten Tieren sprechen, welche aus *Kolonien* kleiner und höchst einfacher Wesen entstanden sind), der Ursprung des moralischen Gefühls. Wir haben uns äußerst kurz fassen müssen, um diese so große Frage in den Spalten einiger Seiten erklären zu können. Dieses genügt jedoch schon, um zu sehen, dass hier weder etwas Mystisches noch Sentimentales zu Grunde liegt. Ohne diese Solidarität des Individuums mit seiner Gattung hätte sich die Tierwelt nie entwickeln, noch vervollkommnen können. Das höchstentwickelte Wesen der Erde wäre noch immer eines jener kleinen, in den Wassern schwimmenden Krümchen, die man kaum mit Hilfe des Mikroskops wahrnehmen kann. Wür-

den übrigens diese existieren, wenn nicht schon die allerersten Zellenverbindungen tatsächlich ein Schutz- und Trutzbündnis im Kampfe wären?

VI.

Wir sehen also, dass, sobald wir die Tiergesellschaften beobachten – nicht mit den Augen eines interessierten Bourgeois, sondern als unparteiischer intelligenter Forscher –, wir zu dem Resultat gelangen, dass das Prinzip: „Behandle die Andern, sowie du von ihnen unter ähnlichen Umständen behandelt sein möchtest", sich in jedem Gesellschaftsleben vorfindet.

Und wenn man die Entwicklung oder Evolution der Tierwelt etwas näher prüft, entdeckt man (mit dem Zoologen Kessler und dem Ökonomisten Tschernyschewsky), dass dieses Prinzip, mit einem Wort *Solidarität* zusammengefasst, einen unendlich größeren Anteil in der Entwicklung der Tierwelt gehabt hat, als alle möglichen Anpassungen, welche aus dem Kampf ums Dasein unter Individuen um persönliche Vorteile resultieren, haben könnten.

Es ist klar, dass man der Ausübung der Solidarität noch mehr in den menschlichen Gesellschaften begegnet. Schon die auf der höchsten Tierstufe stehenden Affengesellschaften überraschen uns durch ihr stark ausgeprägtes Solidaritätsgefühl. Der Mensch geht noch weiter auf dieser Bahn, und dieses allein erlaubt ihm seine schmächtige Gattung inmitten all' der ihn bedrohenden Naturelemente zu schützen und fortzupflanzen und seine Intelligenz zu entwickeln.

Und prüfen wir das Gesellschaftsleben der primitiven Völker, welche bis heute auf der Stufe der Steinperiode geblieben sind, so findet man, dass in ihrem Stamme die Solidarität auf der höchsten Stufe ausgeübt wird.

Das ist es, warum auch dieses Gefühl, diese Ausübung der Solidarität nie, selbst in den schlechtesten Geschichtsepochen nicht, aufhört. Selbst in Zeiten rücksichtsloser Beherrschung, Sklaverei und Ausbeutung, wo dieses Prinzip mit Füssen getreten wird, bleibt es in den Gedanken der Masse so gut geborgen, dass es einen Druck gegen die schlechten Einrichtungen, eine Revolution herbeiführt. Dies ist sehr leicht verständlich; denn ohne dasselbe müsste die Gesellschaft zu Grunde gehen.

Für die überwiegende Mehrzahl der Tiere und Menschen bleibt und muss dieses Gefühl im Zustande erworbener Gewohnheit bleiben, als ein dem Geis-

te stets vorschwebendes Prinzip, selbst wenn es oft in Handlungen verkannt wird.

Die ganze Evolution des Tierreichs spricht hier in uns und sie ist lang, sehr lang, sie zählt Hunderte von Millionen von Jahren.

Selbst wenn wir wollten, könnten wir uns dieses Gefühls nicht entledigen. Es wäre leichter für den Menschen, sich wieder zu gewöhnen, vierfüßig zu laufen, als sich des moralischen Gefühls entledigen; es ist älter in der tierischen Entwicklung als die aufrechte Gestalt des Menschen. Der moralische Sinn ist geradeso eine natürliche Eigenschaft in uns wie der Geruchs- oder Tastsinn.

Was das Gesetz und die Religion anbelangt, die ja auch dieses Prinzip predigten, so wissen wir zu gut, dass sie es einfach eskamotierten, um ihre Ware – ihre Vorschriften zu Gunsten der Eroberer, Ausbeuter und Pfaffen – damit zu decken. Wie hätten sie sonst ohne dieses Prinzip der Solidarität, dessen Richtigkeit im Allgemeinen anerkannt wird, so viel Macht über das Seelenleben der Menschen erlangt? Sie bedeckten sich beide damit geradeso wie die Autorität, welche auch nur deshalb fortbesteht, weil sie sich als Beschützerin der Schwachen gegen die Stärkeren ausgibt.

Erst wenn die Menschen das Gesetz, die Autorität und Religion über den Haufen geworfen, werden sie wieder in den Besitz ihres moralischen Prinzips gelangen – das sie sich haben entwenden lassen –, um es einer Kritik zu unterwerfen und von den Verfälschungen, mit denen es die Richter, Regierungen und Pfaffen vergifteten und noch immer vergiften, zu säubern.

Aber – das moralische Prinzip leugnen, weil die Kirche und das Gesetz es ausnützten, wäre gerade so unvernünftig, als wenn man erklären wollte, sich nie zu waschen, mit Trichinen vergiftetes Schweinefleisch zu essen und den gemeinschaftlichen Besitz des Bodens nicht zu wollen, *einfach darum*, weil der Koran das tägliche Waschen vorschreibt, *weil* der Gesundheitslehrer Moses den Hebräern das Schweinefleisch verbot, *weil* der Chariat (Ergänzung des Koran) gebietet, dass aller drei Jahre hindurch unbenutzte Boden an die Gemeinschaft zurückfällt.

Übrigens, das Prinzip, Andere zu behandeln, wie man selbst behandelt sein möchte – was ist es anders als das Gleichheitsprinzip, das Grundprinzip der Anarchie? Und wie kann man auch nur dazu kommen, sich für einen Anarchisten zu halten, ohne es zu praktizieren?

Wir wollen nicht regiert sein; aber erklären wir nicht gerade dadurch, dass wir selbst Niemanden regieren wollen? Wir wollen nicht betrogen sein, wir wollen, dass man uns immer die Wahrheit, nichts als die Wahrheit sage. Erklären wir nicht wieder gerade dadurch, dass wir selbst niemanden betrügen wollen, dass wir uns verpflichten, immer die Wahrheit, nichts als die Wahrheit, die reine Wahrheit zu sagen? Wir wollen nicht, dass man uns unsern Arbeitsertrag stiehlt; erklären wir aber nicht dadurch, als dass wir selbst den Arbeitsertrag Anderer respektieren?

In der Tat, mit welchem Recht könnten wir verlangen, dass man uns auf diese oder jene Art und Weise behandle, wenn wir andere behandeln wollen, wie es uns eben passt? Sind wir denn vielleicht der „weiße Knochen" der Kirgisen[4], welcher die andern behandelt, wie es ihm gefällt? Unser einfaches Gefühl der Gleichheit empört sich dagegen.

Die Gleichheit im gegenseitigen Verkehr und die daraus folgende Solidarität – dies ist die mächtigste Waffe der Tierwelt in ihrem Kampf ums Dasein, und der Gleichheit entspricht alles, was recht und billig ist.

Schon dadurch, dass wir uns als Anarchisten bekennen, erklären wir im Vorhinein darauf zu verzichten, Andere auf eine Art behandeln zu wollen, die uns selbst nicht entsprechen würde, dass wir keine Ungleichheit mehr dulden werden, welche einigen von uns erlauben würde, ihre Kraft, List oder Geschicklichkeit auf eine Weise an Andern zu erproben, die uns an unserer Person nicht gefallen würde. Gleichheit in Allem und überall – gleich mit Billigkeit – ist doch die Anarchie selbst. Zum Teufel mit dem „weißen Knochen", welcher sich das Recht herausnimmt, Andere in ihrer Einfalt zu betrügen. Wir dulden ihn nicht unter uns und werden, wenn notwendig, uns seiner zu entledigen wissen. Nicht nur der Dreieinigkeit: Gesetz, Religion und Autorität, erklären wir den Krieg, wir erklären ihn zugleich der ganzen Flut von Betrügereien, List, Ausbeutung, Verderbtheit, Lastern – der Ungleichheit in einem Wort – welche sie in uns alle ergossen haben. Wir erklären den Krieg *ihrer* Art zu handeln, *ihrer* Art zu denken. Der Beherrschte, Betrogene, Ausgebeutete, Prostituierte u. A. verletzen vor Allem unser Gefühl der Gleichheit.

---

[4] Kirgisen, ein Volk türkisch-tatarischen Stammes, welches in den weiten Steppenländern nomadisiert, die unter dem geographischen Namen der Kirgisensteppe zusammengefasst sind. Die Kirgisen teilen sich in Adel und Volk (weiße und schwarze Knochen).

Und im Namen der Gleichheit wollen wir keine Prostituierten, Ausgebeuteten, Betrogenen oder Beherrschten mehr haben.

Man wird uns vielleicht sagen, man hat es schon öfter gesagt: „Nachdem ihr aber selbst lehrt, behandelt die Anderen wie ihr selbst behandelt sein wollet, – mit welchem Recht wollt ihr die Kanonen gegen die Belagerer eines Landes, ob Barbaren oder Zivilisierte, aufprotzen, mit welchem Recht die Ausbeuter enteignen? Mit welchem Recht töten, nicht bloß einen Tyrannen, sondern auch nur eine Viper?“

Mit welchem Recht? Was versteht ihr unter diesem sonderbaren, dem Gesetz entlehnten Worte? Wollt ihr wissen, ob ich in solchen Fällen das Bewusstsein habe, richtig zu handeln? Ob diejenigen, die ich achte und liebe, meine Handlung als gut anerkennen? Wenn es dies ist, was ihr wissen wollt, dann ist unsere Antwort leicht und einfach.

Ja, wir haben das Recht dazu! Wir haben es, weil wir verlangen, dass man uns erschlage wie ein giftiges Tier, wenn wir in Tonkin oder bei den Zulus eindringen, die uns nie etwas zu Leid getan haben.

Ja, wir haben das Recht, weil wir verlangen, dass man uns enteignet, wenn wir eines Tages, unsere Prinzipien verleugnend, uns irgendeiner Erbschaft bemächtigen – und wäre sie vom Himmel gefallen -, um damit Andere auszubeuten.

Ja, wir haben das Recht, weil Jeder, der ein Herz im Leibe hat, im Vorhereinverlangt, dass man ihn töte, wenn er zur Viper werden sollte; dass man ihm den Dolch in die Brust stoße, wenn er je den Platz eines entthronten Tyrannen einnehmen möchte.

Aus hundert Familienvätern wird es gewiss neunzig geben, welche das Nahen des Irrsinns (den Verlust der von ihrem Gehirn ausgehenden Kontrolle über ihre Handlungen) fühlend, aus Furcht denen, die sie lieben, weh zu tun, zum Selbstmord greifen werden. So oft ein Mann von Herz fürchtet, den Seinigen gefährlich zu werden, will er sterben, bevor er es geworden ist.

Eines Tages wurden in Irkutsk ein polnischer Arzt und ein Photograph von einem wütenden Hündchen gebissen. Der Photograph brannte seine Wunde mit glühenden Eisen aus, der Arzt begnügte sich, seinige zu verheilen. Er war jung, schön, voller Lebenslust. Kurz vorher aus dem Gefängnis entlassen, wohin ihn seine Aufopferung für die Sache des Volkes gebracht, lebte er

inmitten einer Bevölkerung, die ihn um seines Wissens, seiner Intelligenz und seiner vorzüglichen Kuren willen auf den Händen trug.

Sechs Wochen nach dem Vorfall bemerkt er das Anschwellen seines Armes. Als Arzt konnte er sich's nicht missdeuten. Es war die Wut im Nahen. Zu einem Freunde fliehend, Arzt und Exilierter wie er selbst, ruft er: „Schnell, ich bitte Dich um Alles in der Welt, schnell, gib mir Gift! Siehst Du den Arm, Du weißt, was es bedeutet; in einer Stunde ist die Wut da, Du und die Freunde laufen Gefahr, gebissen zu werden; verliere keine Zeit, ich muss sterben."

Er fühlte, dass er zur Viper werde und verlangte, dass man ihn töte.

Der Freund zögerte; von einer mutigen Frau unterstützt, suchte er ihn zu retten und zwei Stunden nachher suchte der Doktor, schäumend vor Wut, beide zu beißen; dann kam er zu sich und schrie: „Gift! Gebt mir Gift!" Er wütete weiter und starb in schrecklichen Konvulsionen.

Wie viele ähnliche Fälle könnten wir, gestützt auf unsere Erfahrungen, zitieren. Ein beherzter Mann zieht vor, zu sterben, ehe er die Ursache eines dem andern zugefügten Leids werden sollte. Eben deshalb wird er das Bewusstsein einer guten Handlung und den Beifall seiner Freunde haben, so oft er eine Viper oder einen Tyrannen tötet.

Perowskaya und ihre Freunde töteten den Zaren, und die ganze Menschheit, trotz ihres Widerwillens gegen vergossenes Blut, trotz ihrer Sympathie für einen, der die Leibeigenen befreien ließ, stimmte ihnen bei, gab ihnen recht. – Warum? Nicht weil sie die Handlung als *notwendig* betrachtete (drei Teile davon zweifeln noch heute daran), sondern, weil sie fühlte, dass Perowskaya und ihre Freunde um alles Gold der Welt nicht die Stelle eines Tyrannen einnehmen möchten. Selbst die, welche das Drama in seinem Zusammenhang ignorieren, sind wenigstens darin sicher, dass ihm keine jugendliche Übereilung, kein Palastverbrechen, keine Sucht nach Macht zu Grunde gelegen; es war der Hass gegen die Tyrannei, der Hass bis zur Selbstverachtung, bis zum Tode.

„Diese", hat man sich gesagt, „hatten das Recht zu töten", gerade wie man von Louise Michel sagt, „Sie hatte das Recht, zu plündern", oder: Jene hatten das Recht, zu stehlen. Indem man von den Terroristen sprach, welche aus der Schatzkammer von Kischinew eine oder zwei Millionen stahlen und dabei von trockenem Brot lebten und ihr Leben riskierten, um von der bei der Kasse stehenden Wache die Verantwortung abzuwälzen.

Das Recht Gewalt anzuwenden, hat die Menschheit noch nie jenen verweigert, die sich dieses Recht erworben haben – ob es auf den Barrikaden oder in dem Schatten einer Straßenecke geschehe. Aber damit eine Handlung einen tiefen Eindruck auf die Geister ausübe, muss man sich *das Recht dazu erwerben*. Ohne dieses bleibt die Tat, ob nützlich oder nicht – eine einfache brutale Handlung ohne Wichtigkeit und ohne Fortschritt für die Ideen. Man würde darin eine einfache Versetzung eines Ausbeuters durch einen Andern erblicken.

VII.

Bis jetzt haben wir immer von den bewussten, überlegten Handlungen des Menschen gesprochen (von denjenigen, über welche wir uns Rechenschaft ablegen). Aber an der Seite des bewussten Lebens haben wir das unbewusste Leben, unendlich vielseitiger und ehemals zu unbekannt. Es genügt jedoch nur die Art und Weise zu beobachten, wie wir uns des Morgens ankleiden, wie wir den Knopf zuzuknöpfen versuchen, von dem wir wissen, dass wir ihn am Abend vorher verloren hatten, oder wie wir die Hand erheben, um einen Gegenstand zu ergreifen, den wir selbst von seinem Platze weggetan haben, um sich eine Idee von diesem unbewussten Leben zu machen und die ungeheure Rolle zu verstehen, welche es in unserem Dasein spielt.

Drei Vierteile unserer Beziehungen zu den Anderen sind Handlungen dieses unbewussten Lebens. Unsere Redeweise, unsere Gewohnheit zu lächeln oder die Augenbrauen zusammenzuziehen und die Stirne zu runzeln, uns in einer Diskussion aufzuregen oder ruhig zu bleiben und so fort – alles dieses tun wir, ohne uns Rechenschaft davon abzulegen, aus einfacher Gewohnheit, vielleicht von unseren menschlichen oder vormenschlichen Vorfahren ererbt (betrachtet nur die Ähnlichkeit des Ausdruckes des Menschen und des Tieres, wenn der Eine und der Andere böse wird), oder auch bewusst oder unbewusst angeeignet.

Unsere Handlungsweise gegenüber den Anderen wird so zur Gewohnheit. Und der Mensch, welcher die meisten *moralischen Gewohnheiten* erworben hat, wird sicherlich dem guten Christen überlegen sein, welcher vorgibt, immer vom Teufel verleitet zu werden, schlecht zu handeln, und welcher sich

nur davon abhalten kann, indem er sich die Höllenleiden oder Himmelsfreuden vor Augen führt.

Die andern zu behandeln, wie man gerne selbst behandelt sein möchte, wird bei den Menschen und bei allen gesellschaftlichen Tieren zur einfachen *Gewohnheit* so sehr, dass sich der Mensch im Allgemeinen nicht einmal selbst fragt, wie er unter gewissen Umständen handeln soll. Er handelt gut oder schlecht, ohne zu überlegen. Und es ist nur bei außergewöhnlichen Umständen, in Gegenwart eines verwickelten Falles oder unter dem Antriebe einer heftigen Leidenschaft, wo er zaudert und wo die verschiedenen Teile seines Gehirnes (eines sehr komplizierten Organs, dessen verschiedene Teile mit einer gewissen Unabhängigkeit funktionieren) sich bekämpfen. Er versetzt sich alsdann in seiner Einbildung in die Lage der Person, welche ihm gegenüber ist; er fragt sich, ob es ihm angenehm wäre, auf dieselbe Weise behandelt zu werden, und seine Entscheidung wird umso moralischer sein, je besser er sich mit der Person identifizierte, deren Würde oder Interesse zu verletzen er im Begriffe war. Oder auch, ein Freund träte dazwischen und würde zu ihm sagen: „Denke dich an seine Stelle; würdest du geduldet haben, von ihm so behandelt zu werden, wie du ihn behandelt hast?“ Und das genügt.

Der Appell an das Gleichheitsprinzip erfolgt also nur in einem Augenblick des Zauderns, während wir in neunundneunzig aus hundert Fällen moralisch aus einfacher Gewohnheit handeln.

Man wird gewiss bemerkt haben, dass wir in Allem, was wir bis jetzt gesagt, nichts *aufzudrängen* suchten. Wir haben einfach auseinandergesetzt, wie die Dinge in der Tierwelt und bei den Menschen vor sich gehen.

Die Kirche drohte den Menschen ehemals mit der Hölle, um sie zu moralisieren, und man weiß mit welchem Erfolg: sie hat sie demoralisiert. Der Richter droht mit dem Pranger, der Peitsche, dem Galgen, immer im Namen dieser gleichen Prinzipien der Geselligkeit, welche er der Gesellschaft listig entwunden hat; und er demoralisiert sie. Und die Autoritären aller Schattierungen schreien noch von Gesellschaftsgefahr bei dem Gedanken, dass der Richter zugleich mit dem Priester von der Erde verschwinden könnte.

Nun, wir fürchten nicht, auf den Richter und die Verurteilungen verzichten zu müssen. Mit Guyau verzichten wir selbst auf jede Art von Sanktion, auf jede Art von moralischer Verpflichtung. Wir fürchten nicht zu sagen: „Tue was du willst, mache wie du willst“, – weil wir überzeugt sind, dass die

ungeheure Menschenmasse in dem Maße, in welchem sie mehr und mehr aufgeklärt und sich von den jetzigen Hindernissen entledigen wird, immer in einer gewissen der Gesellschaft nützlichen Richtung handeln wird, ganz so wie wir im Voraus davon überzeugt sind, dass das Kind eines Tages auf seinen zwei Füssen und nicht auf allen Vieren gehen wird, einfach deshalb, weil es von Eltern geboren ist, welche der menschlichen Rasse angehören.

Alles was wir tun können, ist, nur Jemandem einen Rat erteilen; und indem wir ihn geben, fügen wir noch hinzu: „Dieser Rat wird nur dann Wert haben, wenn du ihn selbst aus Erfahrung und Beobachtung als befolgenswert anerkennst".

Wenn wir einen jungen Menschen sehen, welcher seinen Rücken beugt und so seine Brust und Lungen zusammendrückt, so werden wir ihm anraten, sich aufzurichten, seinen Kopf hoch zu tragen und die Brust herauszuhalten. Wir werden ihm anraten, die Luft in großen Zügen einzuatmen, um seine Lungen zu erweitern; denn dann findet er die beste Garantie gegen die Schwindsucht. Zu gleicher Zeit werden wir ihn Physiologie lehren, damit er die Tätigkeit der Lungen kenne und so selbst die Stellung wählen kann, welche er als die beste finden wird.

Und das ist auch Alles, was wir in Bezug auf Moral tun können. Wir haben nur das Recht, einen Rat zu erteilen, dem wir noch hinzufügen sollen: „Befolge ihn, wenn du ihn für gut findest".

Aber indem wir einem jeden das Recht lassen, zu handeln wie es ihm beliebt, indem wir der Gesellschaft absolut das Recht absprechen, zu strafen, wen es auch betreffe und auf welche Weise es sei, welche antigesellschaftliche Handlung er auch begangen haben mag, verzichten wir nicht auf unsere Fähigkeit, zu lieben, was uns gut erscheint, und zu hassen, was wir für schlecht befinden, auf Lieben und Hassen; denn nur diejenigen, welche hassen können, können lieben. Wir behalten uns dies vor, und da dies allein genügt, die moralischen Gefühle in jeder Tiergesellschaft zu erhalten und zu entwickeln, so wird es umso mehr bei der menschlichen Rasse genügen.

Wir verlangen nur Eines, und das ist die Entfernung von Allem, was in der heutigen Gesellschaft die freie Entwicklung dieser beiden Gefühle verhindert, von Allem, was unsere Urteilskraft fälscht: Staat, Kirche, Ausbeutung; Richter, Priester, Regierer und Ausbeuter.

Wenn wir heute sehen, wie ein Jack the Ripper (Johann der Aufschlitzer) zehn der ärmsten und elendesten Frauen der Reihe nach abschlachtet – welche moralisch höher stehen als drei Viertel der Bourgeoisfrauen –, so ist unser erstes Gefühl der Hass. Wären wir ihm an dem Tage begegnet, wo er die Frau abschlachtete, welche von ihm 20 Pfennige für ihr miserables Nachtlager bezahlt haben wollte, so würden wir ihm eine Kugel in den Kopf gejagt haben, ohne vorher zu überlegen, dass diese Kugel viel besser an ihrem Platze gewesen wäre, wenn sie in den Kopf des Besitzers dieses Nachtlagers gedrungen wäre.

Wenn wir aber aller dieser Infamien gedenken, welche ihn zu diesen Mordtaten geführt haben, wenn wir an die Dunkelheit denken, in welcher er umherschweift, von Bildern umgeben, die er schlechten Büchern entnommen, oder welche ihm durch dumme Bücher eingeflößt wurden, – so teilt sich unser Gefühl. Und am Tage, wo wir diesen Aufschlitzer in den Händen eines Richters wissen, welcher selbst kaltblütiger Weise hundert Mal mehr menschliche Leben von Männern, Frauen und Kindern vernichtet hat, als alle Aufschlitzer, wenn wir ihn in den Händen dieser gefühllosen Verrückten oder dieser Leute wissen, welche einen Borras auf die Galeeren schicken, um den Bourgeois zu zeigen, dass sie gute Richter um sich herum haben – so wird alsdann unser ganzer Hass gegen den Aufschlitzer verschwinden. Er wird sich anders wohin wenden. Er verwandelt sich in Hass gegen die feige, heuchlerische Gesellschaft, gegen ihre anerkannten Vertreter. Alle Gemeinheiten eines Aufschlitzers verschwinden vor dieser hundertjährigen Serie von im Namen des Gesetzes begangenen Gemeinheiten. Und dieses Gesetz ist es, was wir hassen.

Unser Gefühl teilt sich heute beständig. Wir fühlen, dass wir alle mehr oder weniger freiwillig oder unfreiwillig die Stützen dieser Gesellschaft sind. Wir wagen nicht mehr zu hassen. Wagen wir nur zu lieben? In einer auf Ausbeutung und Unterjochung basierten Gesellschaft verdirbt die menschliche Natur.

Aber in dem Maße wie die Unterdrückung verschwindet, werden wir in unsere Rechte eintreten. Wir werden die Kraft zu hassen und zu lieben fühlen, selbst bei einem so verwickelten Falle, wie wir ihn angeführt haben.

Was unser Alltagsleben anbelangt, so lassen wir schon unseren Gefühlen von Sympathie oder Widerwillen freien Lauf. Wir tun dies beständig. Alle lie-

ben wir die moralische Kraft und alle verachten wir die moralische Schwäche, die Feigheit. Beständig drücken unsere Worte, unsere Blicke, unser Lächeln bei der Ansicht von der Menschheit nützlichen Handlungen, welche wir für gut befinden, unsere Freude aus. Jeden Augenblick geben wir durch unsere Blicke und unsere Worte unsere Abneigung kund, welche uns die Feigheit, der Trug, die Intrige und der Mangel an moralischen Mut einflößt. Wir verraten unseren Abscheu selbst dann, wenn wir unter dem Einfluss einer „anständigen" Erziehung (d. h. zur Heuchelei) denselben unter einer lügnerischen Maske zu verbergen suchen, ein Tun, das in dem Maße verschwinden wird, als sich die Gleichheitsbeziehungen unter uns etablieren werden.

Dies allein genügt nun schon, um das Verständnis des Guten und des Bösen auf einem gewissen .Niveau zu erhalten und es sich gegenseitig einzuprägen; es wird umso besser genügen, da es weder Richter noch Priester in der Gesellschaft geben wird, – umso besser, je mehr die moralischen Prinzipien jedes Zeichen von Verpflichtung verlieren und nur als einfache natürliche Beziehungen unter Gleichen angesehen werden.

Während sich diese Beziehungen befestigen, taucht indessen ein noch höheres moralisches Verständnis in der Gesellschaft auf, und es ist dieses Verständnis, welches wir untersuchen werden.

VIII.

Bis jetzt haben wir in unserer ganzen Untersuchung nur einfache Gleichheits-Prinzipien auseinandergesetzt. Wir haben uns empört und die Andern eingeladen, sich auch gegen diejenigen aufzulehnen, welche sich das Recht anmaßen, Andere anders zu behandeln, als sie keineswegs selbst behandelt sein wollten; gegen diejenigen, welche weder betrogen noch ausgebeutet, weder vergewaltigt noch prostituiert sein wollten, welche es aber ohne Rücksicht auf die Andern tun. Die Lüge, die Brutalität usw., haben wir gesagt, sind uns zuwider, nicht weil sie von den Moralgesetzbüchern missbilligt sind – wir ignorieren diese Gesetzbücher –, sondern sie sind uns zuwider, weil die Lüge, die Brutalität usw. die Gleichheitsgefühle desjenigen, für welchen die Gleichheit

kein leeres Wort ist, empören; sie empören besonders denjenigen, welcher in seiner Art zu denken und zu handeln wirklich Anarchist ist.

Aber einzig dieses so einfache, so natürliche und in die Augen springende Prinzip – wenn es im Leben allgemein angewendet wäre – würde schon eine sehr gehobene Moral zur Folge haben, welche alles dasjenige enthielte, was die Moralisten zu lehren behaupten.

Das Gleichheits-Prinzip fasst die Lehren der Moralisten in sich zusammen. Aber es enthält auch etwas mehr. Und dieses Etwas ist die Achtung des Einzelnen. Indem wir unsere Moral, welche auf Gleichheit und Anarchie fußt, proklamieren, lehnen wir es ab, uns das Recht anzumaßen, welches die Moralisten immer auszuüben verlangten – dasjenige, den Einzelnen im Namen eines gewissen Ideals, welches sie für gut halten, zu verstümmeln. Wir anerkennen für Niemanden dieses Recht; wir beanspruchen es auch nicht für uns. Wir anerkennen die volle und die ganze Freiheit des Einzelnen; wir wollen die Vollständigkeit seiner Existenz, die freie Entwicklung aller seiner Eigenschaften. Wir wollen ihm nichts aufzwingen, und kehren so zu dem Prinzip zurück, welches Fourier der Moral der Religionen entgegenstellte, als er sagte: Lasset die Menschen absolut frei; verstümmelt sie nicht – die Religionen haben es genug getan. Fürchtet auch ihre Leidenschaften nicht; denn in einer freien Gesellschaft bieten sie keine Gefahr.

Es ist gesorgt dafür, dass ihr selbst auf eure Freiheit nicht verzichtet, dass ihr euch von Andern nicht unterjochen lassen werdet und ihr den heftigen und antisozialen Leidenschaften solcher Individuen eure sozialen Leidenschaften ebenso kräftig entgegensetzen werdet. Dann habt ihr nichts von der Freiheit zu befürchten.[5]

Wir verzichten, den Einzelnen im Namen irgendeines Ideals zu verstümmeln. Alles was wir uns vorbehalten, ist, unsere Sympathien oder unsere Antipathien für das, was wir gut oder schlecht fanden, frei auszudrücken.

[5] Von allen modernen Schriftstellern hat der Norweger Ibsen, welchen man in Frankreich bald mit Leidenschaft lesen wird, wie dies schon in England geschieht, diese Ideen am besten in seinen Dramen zum Ausdruck gebracht. Dieser ist noch ein Anarchist, ohne es zu wissen.

Täuscht irgendeiner seine Freunde? Es ist sein Wille, sein Charakter? – Sei es so! Wohlan, dies ist unser Charakter, es ist unser Wille, den Lügner zu verachten! Und da einmal unser Charakter so ist, seien wir offen. Stürzen wir uns nicht gegen den Lügner, um ihn an unsere Brust zu drücken und seine Hand hastig zu ergreifen, wie dies heute geschieht! Seiner tätigen Leidenschaft setzen wir die unsere ebenso tätig und kräftig gegenüber.

Dies ist alles, wozu wir das Recht und die Pflicht haben, um in der Gesellschaft das Prinzip der Gleichheit aufrecht zu erhalten. Dies ist zugleich das Prinzip der Gleichheit in der Praxis angewandt.[6]

Alles dieses, wohlverstanden, kann sich nicht vollständig entwickeln bis die großen Ursachen der Verdorbenheit: Kapitalismus, Religion, Justiz, Regierung zu existieren aufgehört haben werden. Aber es kann sich in hohem Grade von heute an machen, und es macht sich bereits.

Indes, wenn die Gesellschaften nur dieses Prinzip der Gleichheit kennen würden, wenn jeder, sich an ein Prinzip käuflicher Billigkeit haltend, sich vorsehen würde, in jedem gegebenen Augenblick den Andern etwas mehr zu geben, als er von ihnen erhielt – wäre dieses der Tod der Gesellschaft selbst. Das Prinzip der Gleichheit würde in unseren Beziehungen verschwinden, weil es, um dieses aufrecht zu erhalten, einer größeren, schöneren, kräftigeren Sache bedarf, als die einfache Billigkeit unaufhörlich im Leben erzeugt. Und diese Sache vollführt sich.

Bis jetzt haben der Menschheit noch nie solche großen Herzen gemangelt, welche von Zärtlichkeit, von Geist und von Wille überflössen, und welche ihr Gefühl, ihre Intelligenz oder ihre Aktionskraft in den Dienst der menschlichen Rasse stellten, ohne von ihr irgendetwas zurückzuverlangen.

Diese Geistesfruchtbarkeit, von der Empfindlichkeit oder von dem Willen, nimmt alle möglichen Formen an. Es ist der leidenschaftliche Forscher nach Wahrheit, welcher, auf alle anderen Vergnügen des Lebens verzichtend, sich mit Leidenschaft der Forschung nach demjenigen widmet, welches er für gut und recht hält, entgegen den Aussagen der Unwissenden, welche ihn umge-

[6] Wir hören schon sagen: „Und der Mörder? Und derjenige, welcher die Kinder verführt?“ Auf dieses ist unsere Antwort einfach. Der Mörder, welcher nur aus Blutdurst tötet, ist äußerst selten. Dieser ist ein Kranker, welchen man heilen oder meiden kann. Und nun der Wüstling – wachen wir zuerst darüber, dass die Gesellschaft die Gefühle unserer Kinder nicht verdirbt, dann haben wir von diesen Herren nichts zu fürchten.

ben. Es ist der Erfinder, welcher von heute auf morgen lebt, fast das Essen vergisst und kaum das Brot berührt, welches eine Frau, die sich für ihn aufopfert, ihm wie einem Kinde zu essen gibt, während er seine bestimmte Erfindung verfolgt, gedenkt er die Bildfläche der Welt zu ändern. Es ist der feurige Revolutionär, welchem die Freuden der Kunst, der Wissenschaft, selbst der Familie kleinlich erscheinen, gleichwohl sie auch nicht von Allen geteilt werden, und welcher arbeitet, um die Welt zu regenerieren, ungeachtet des Elends und der Verfolgungen. Es ist der junge Mann, welcher auf die Erzählung von Gräueltaten des feindlichen Einbruches, die patriotischen Sagen, welche man ihm eintrichterte, beim Wort nehmend, sich in eine Freischar einreihte, durch den Schnee marschierte, hungerte, und endlich durch die Kugeln fiel.

Es ist der Junge von Paris, welcher, mehr begeistert und von einer fruchtbareren Intelligenz begabt, seinen Widerwillen und seine Sympathie besser wählend, mit seinem jüngeren Bruder zu den Schanzen eilte, unter dem Regen der Haubitzengranaten blieb und starb mit dem Rufe: „Vive la commune!“ Es ist der Mann, welcher sich angesichts einer Freveltat empört, ohne sich zu fragen, was daraus resultiert, und, nachdem alle Anderen sich hineinfügen, entlarvt er die Freveltat, erschlägt den Ausbeuter, den kleinen Tyrannen der Werkstatt, oder den großen Tyrannen eines Kaiserreiches. Es sind dies endlich alle die Aufopferungen ohne Zahl, weniger hervorstechend und deshalb ungekannt, fast immer missverstanden, welche man, besonders bei der Frau, beobachten kann, wenn man sich die Mühe nehmen will, die Augen zu öffnen um zu bemerken, worauf eigentlich die Menschheit beruht und was ihr noch heute erlaubt, sich so gut als eben möglich zurechtzufinden, ungeachtet aller Ausbeutung und der Unterdrückung.

Solche Menschen bauen die wahren Fortschritte der Menschheit, die Einen im Verborgenen, die Anderen auf einer größeren Arena. Und die Menschheit weiß es. Darum umgibt sie ihr Leben mit Achtung und Legenden. Sie verherrlicht sie selbst und macht aus ihnen die Helden ihrer Erzählungen, ihrer Lieder, ihrer Romane. Sie liebt an ihnen den Mut, die Güte, die Liebe und die Aufopferung, welche der großen Masse mangeln. Sie überträgt ihr Andenken an ihre Kinder. Sie erinnert sich selbst an diejenigen, welche nur im engen Kreise der Familie und der Freunde gehandelt haben, indem sie ihr Andenken in den Überlieferungen der Familie ehrt.

Diese gründen die wahre Moralität – die einzige übrigens, welche dieses Namens würdig ist –, das Andere besteht nur aus gegenseitigen Umgangsformen. Ohne diese mutigen und aufopfernden Naturen wäre die Menschheit im Schlamme kleinlicher Berechnungen vertiert. Sie endlich bereiten die Moral der Zukunft vor, welche kommen wird, wenn, aufhörend zu *berechnen,* unsere Kinder in der Idee heranwachsen werden, dass der beste Gebrauch von Allem, von aller Energie, von allem Mut, von aller Liebe da ist, wo sich das Bedürfnis von dieser Kraft am meisten fühlbar macht.

Diese mutigen, aufopfernden Naturen haben zu allen Zeiten existiert. Man begegnet ihnen bei allen geselligen Tieren. Man begegnet ihnen beim Menschen selbst während der Epochen der größten Korruption.

Und zu allen Zeiten haben die Religionen versucht, sie an sich zu ketten, um sie als Reklame für ihren eigenen Vorteil auszunützen. Und wenn die Religionen noch bestehen, so ist dies deshalb, weil – neben der Unwissenheit – sie zu allen Zeiten, gerade an diese Aufopferungen, an diesen Mut appelliert haben. Es sind wieder diese, an welche die Revolutionäre, hauptsächlich die sozialistischen Revolutionäre, appellieren.

Wenn die Moralisten aller Schattierungen diese Eigenschaften erklären wollten, so sind sie in die Irrtümer verfallen, welche wir schon gekennzeichnet haben. Aber es ist das Verdienst dieses jungen Philosophen Guyau – dieses Denkers und Anarchisten, ohne es zu wissen – den wahren Ursprung von diesem Mut und diesen Aufopferungen gezeigt zu haben, außerhalb aller mystischen Kraft, außerhalb aller durch die Utilitärianer der englischen Schule grillenhaft eingebildeten merkantilen Berechnungen. Hier ist es, wo die Kant'sche, die positive und die evolutionäre Philosophie gescheitert sind; die anarchistische Philosophie hat den rechten Weg gefunden.

Ihr Ursprung, sagte Guyau, ist *das Gefühl der eigenen Kraft. Es ist das überfließende Leben, welches sich auszudehnen sucht.* „Innerlich fühlen, was man zu tun *fähig* ist, dies gibt gleichfalls das Bewusstsein dessen, was man zu tun die *Pflicht* hat." Das moralische Gefühl der *Pflicht*, welches jeder Mensch in seinem Leben empfunden, und welches man auf alle mystische Art zu erklären versuchte – „die Pflicht ist nichts Anderes, als eine Überfülle des Lebens, welche sich auszudehnen verlangt; es ist zu gleicher Zeit das Gefühl einer Kraft, eines Könnens."

Alle angesammelte Kraft bewirkt einen Druck auf die vor ihr befindlichen Hindernisse. Handeln *können* heißt handeln sollen. Und alle diese moralische Verpflichtung, von welcher man so viel gesprochen und geschrieben hat, lässt sich – enthüllt von jeder Mysterie – in diese wahre Fassung bringen: *Das Leben kann nur unter der Bedingung sich auszubreiten erhalten werden.*

„Die Pflanze kann ihr Blühen nicht verhindern. Bisweilen ist ihr Blühen gleichbedeutend mit ihrem Sterben. Und dennoch blüht sie!" so schließt der junge anarchistische Philosoph.

Dieses gilt auch für das menschliche Wesen, wenn es von Kraft und Energie voll ist. Die Kraft häuft sich in ihm an. Es dehnt sein Leben aus. Es gibt ohne zu zählen – ohne dies würde es nicht leben. Und wenn es untergehen soll, wie die aufblühende Blume – es liegt nichts daran! Die Kraft steigt, wenn sie vorhanden ist.

Sei stark! Überfließe von leidenschaftlicher und intellektueller Energie – und du wirst deine Intelligenz, deine Liebe, deine Aktionskraft über die Andern ausgießen! – Das ist es, in was sich die ganze Moral-Lehre zerlegt, wenn sie von den Heucheleien der orientalischen Asketik entkleidet ist.

IX.

Was die Menschheit in dem wirklich moralischen Menschen bewundert, das ist eben seine Tatkraft. Die überreiche Lebensfülle, die ihn zwingt, seine Intelligenz, seine Gefühle und Taten preiszugeben, ohne etwas zurückzuverlangen.

Der gedankenreiche Mensch mit fruchtbarem übersprudelndem Geistesleben sucht natürlicher Weise sich zu ergießen. Denken, ohne Anderen seine Gedanken mitzuteilen, hätte keinen Reiz für ihn. Nur der geistig arme Mensch, nachdem er mit großer Mühe einmal irgendeine Idee ausgeheckt, versteckt sie sorgsam, um ihr bei Gelegenheit seinen Namensstempel aufdrücken zu können. Bei dem gedankenreichen Mann wuchern die Ideen, er säet sie mit vollen Händen aus, er leidet unter ihrer Wucht, wenn er sie nicht austeilen, in alle vier Winde streuen kann. Es ist die einzige Bedingung seines Lebens, sein *Leben* selbst.

Geradeso verhält es sich mit dem Gefühl. „Wir genügen uns allein nicht. Wir haben mehr Tränen, als unsere eigenen Leiden bedürfen, mehr Freudenvorrat, als unsere eigene Existenz rechtfertigt", sagt Guyau, die ganze morali-

sche Frage somit in diesen wenigen so richtig gewählten, aus der Natur selbst gegriffenen Worten zusammenfassend. Der einsame Mensch leidet, eine quälende Unruhe bemächtigt sich seiner, wenn er Niemanden hat, mit dem er seine Gedanken, seine Empfindungen teilen kann. Empfindet man irgendein großes Vergnügen, möchte man es laut in die Welt ausrufen, damit alle sehen, dass man auch existiert, dass man auch fühlt, liebt, kämpft, denkt, kurz, dass man lebt.

Zu gleicher Zeit empfinden wir das Bedürfnis, unseren Willen, unsere Tatkraft auszuüben. Wirken, Arbeiten ist so zum Bedürfnis einer erdrückenden Majorität der Menschen geworden, dass, wenn sie durch gewisse Umstände, durch vernunftwidrige, absurde Gesellschaftsregeln, wie die heutigen, von nützlicher Arbeit abgehalten werden, sie sich oft die unsinnigsten, nichtigsten Arbeiten und Verpflichtungen erfinden, um ihrer Tatkraft ein Feld zu öffnen. Sie greifen zu der nächstbesten – irgend einer Theorie, einer Religion, irgend einer vermeintlichen „sozialen Pflicht" –, nur um sich selbst glauben zu machen, dass sie nützlich wirken. Wenn sie tanzen, so ist es für die Wohltätigkeit; wenn sie sich durch ihren Luxus zu Grunde richten, so ist es, um die Aristokratie auf ihrer Höhe zu erhalten; und wenn sie nichts tun – so geschieht es aus Prinzip.

Man hat das Bedürfnis, andern mitzuhelfen, Hand anzulegen an den Karren, der die Menschheit mühsam vorwärtstreibt, oder doch wenigstens dabei herumzusummen, sagt Guyau. Dieses Bedürfnis, Hand anzulegen, ist so groß, dass man es selbst bei den niedrigsten Stufen der Gesellschaftstiere findet, und die unendliche Tatkraft, die täglich auf so unnütze Weise in der Politik vergeudet wird, was ist es anderes, als das Bedürfnis, Hand anzulegen an den Karren, oder doch wenigstens um ihn herumzusummen?

Freilich, ein solcher Willensreichtum, ein solcher Tatendurst, von einem ärmlichen Gefühlsvermögen, von einer Intelligenz begleitet, die jeder *Schöpferkraft* entbehrt, wird höchstens Kreaturen wie Napoleon I. oder Bismarck zu Tage fördern; Narren, die die Welt den Krebsgang treiben wollen. Andererseits, eine geistige Schöpferkraft ohne Gefühlsvermögen bringt jene trockenen Früchte der Gelehrten, welche dem Fortschritt der Wissenschaft nur im Wege stehen. Und endlich ein reiches, sich selbst überlassenes Gefühlsvermögen ohne eine dementsprechende Intelligenz erzeugt jene Frauen, bereit für

irgendein rohes Individuum Alles zu opfern, ihren ganzen Reichtum an Liebe auf ihn zu übertragen.

Ein volles Leben muss an Intelligenz, Gefühl und Willenskraft zugleich fruchtbar sein. Aber diese Fruchtbarkeit nach allen Richtungen hin, das ist ja eben *das Leben*, d. h. das einzige, was diesen Namen verdient. Wer einmal dieses Leben empfunden und sei es nur einen Moment, gibt gerne Jahre vegetativer Existenz dafür hin. Ohne dieses übersprudelnde Leben ist man ein frühzeitiger Greis, ein Schwächling, eine Pflanze, die vertrocknet, ohne je geblüht zu haben.

Überlassen wir der Fäulnis des endenden Jahrhunderts dieses Leben, das doch keines ist – ruft die Jugend, die wahre Jugend voller Kraft und Blüte, welche nicht nur leben will, sondern auch Leben um sich her säet. Und ein Druck dieser Jugend ist es, der, so oft eine Gesellschaft in Fäulnis übergeht, die veralteten ökonomischen, politischen und moralischen Formen sprengt und neues Leben sprießen lässt. Was liegt daran, wenn der eine oder andere im Kampfe fällt! Der Same blüht ja weiter. Und für ihn heißt leben blühen, was immer die Folgen sein mögen. Er bedauert sie nicht.

Aber ohne die heroischen Epochen der Menschheit zu erwähnen, bloß das gewöhnliche alltägliche Leben nehmend – ist es ein Leben, in der steten Entzweiung mit seinem Ideal zu existieren?

Man hört heutzutage sehr oft sagen, man pfeift aufs Ideal. Und dieses ist leicht verständlich. Man hat so oft das Ideal mit der buddhistischen oder christlichen Verstümmelung verwechselt, man hat das Wort so oft benützt, um die Einfalt zu hintergehen, dass eine Reaktion darin notwendig und heilbringend ist. Wir auch, wir möchten gerne das Wort „Ideal“, das schon mit so viel Kot und Schmach bedeckt ist, mit einem neuen, unseren Ideen entsprechenderen Wort ersetzen. Aber, wie immer das Wort lauten mag, die Tatsache ist da, jeder Mensch hat sein Ideal. Bismarck hat das seinige, so fantastisch es auch ist, die Herrschaft mit Blut und Eisen. Jeder Bourgeois hat das seinige und wäre es nur die silberne Badewanne des Gambetta.

Aber an der Seite dieser Wesen gibt es den Menschen, der von einem höheren Ideal erfüllt ist. Das tierische Leben befriedigt ihn nicht mehr, das Hündische, die Lüge, die Treulosigkeit, der Wortbruch, jede Intrige und Ungleichheit im menschlichen Verkehr empören ihn. Wie könnte er also selbst hündisch, hinterlistig oder treulos sein? Er ahnt, wie schön das Leben wäre, wenn

bessere Beziehungen unter seinen Nebenmenschen existierten, und er fühlt in sich die Kraft, diese Beziehungen in seinem Umgang mit ihnen nie zu umgehen. Er empfindet so zu sagen ein Ideal.

Von wo kommt dieses Ideal? Wie entsteht es? Durch Vererbung teilweise und teilweise durch die äußeren Eindrücke? Wir wissen es nicht. Seine mehr oder weniger wahre Geschichte in unseren Biographien wiederzugeben ist alles, was wir darüber sagen können. Wechselbar, fortschreitend, allen äußeren Eindrücken ausgesetzt, aber immer lebend. Es ist eine größtenteils unbewusste Empfindung dessen, was uns die höchste Lebenskraft und Lebensfreude geben würde.

Wohlan! Das Leben ist nur dann kräftig, fruchtbar, empfindungsreich, wenn es seiner Auffassung des Ideals entspricht. Handelt *gegen* diese Auffassung, und ihr werdet bald die Spaltung eures Lebens empfinden, es ist nicht mehr ein *Ganzes*, es verliert an seinem Wert. Versündige dich öfters gegen dein Ideal, und du wirst deine Willens-, deine Tatkraft bald vollständig paralysiert sehen. Bald wirst du dich selbst nicht mehr erkennen, du findest nicht mehr in dir jene Tapferkeit, jenen Lebensmut und kernhafte Frische, welche du früher an dir geliebt. Du bist ein gebrochenes Wesen.

Da steckt nichts Geheimnisvolles dahinter, sobald ihr den Menschen als eine Zusammensetzung unabhängig handelnder Nerven und Gehirn-Zentren betrachtet. Schwankt zwischen den verschiedenen Gefühlen, die sich in euch bekämpfen, hin und her, und ihr werdet bald die Harmonie eures Organismus vollständig zerstören, ihr seid ein Willenloser, ein Kranker. Und so viel ihr auch noch einen Kompromiss suchen möget, die Intensität, die Höhe eurer Lebenskraft wird von da an in stetem Sinken begriffen sein, ihr hört auf, jenes vollständige, wackere, lebensfrische Wesen zu sein, wie zurzeit als sich eure Handlungen mit der idealen Auffassung eures Gehirns in Übereinstimmung befanden.

X.

Bevor wir nun enden, wollen wir noch mit einigen Worten jener aus der englischen Schule hervorgegangenen Ausdrücke Altruismus und Egoismus erwähnen, mit denen man uns unaufhörlich die Ohren zerreißt.

Wenn wir bis jetzt in unserer Studie kein einziges Wort darüber verloren, so ist es einfach, weil wir darin keine Spur von solchem Unterschied finden, wie ihn die englischen Moralisten einzuführen gesucht haben.

Wenn wir sagen: Behandeln wir die andern, wie wir selbst behandelt sein möchten – ist es Egoismus oder Altruismus, das wir anempfehlen? Wenn wir jedoch erhabener denken und sagen: Das Glück des Einzelnen ist mit dem Glück der ihn umgebenden Wesen aufs Innigste verbunden. Man kann in einer auf Unheil gegründeten Gesellschaft zufällig einige Jahre relativen Glückes finden, aber dieses Glück ist auf Sand gebaut. Tausende von Klippen ragen ihm entgegen; an einer davon wird es zerschellen.

Und wie unendlich kleinlich und nichtig ist es im Vergleich mit dem Glücke, das in einer Gesellschaft von Gleichberechtigten möglich ist. Deshalb handelst du gut, so oft du das Wohl der Gesamtheit förderst. Wenn wir dieses sagen, ist es Egoismus oder Altruismus, das wir predigen? Wir konstatieren nur eine Tatsache.

Und wenn wir Guyau nachahmend hinzufügen: Sei stark, sei *edel und großmütig* in allen deinen Taten, lass dein Leben sich nach allen Richtungen hin entwickeln, und deshalb sei das tatkräftigste, geselligste, menschenfreundlichste Wesen – *wenn* du das Leben mit vollen Zügen in seiner ganzen Fülle genießen willst. Sei stets geleitet von einer reichentwickelten Intelligenz, kämpfe, wage – das Wagnis birgt unaussprechliche Genüsse in sich -, gib dich hin mit deinem ganzen Ich, ohne zu berechnen, für das was du als schön und edel befindest, und du wirst das höchste Glück genossen haben. Sei stets *Eins* mit den Massen und du wirst, was immer dir im Leben vorkommen mag, alle jene Herzen *für* dich schlagen haben, die du geliebt und geachtet und alle jene *gegen* dich, die du verachtet hast! Wenn wir dieses sagen – ist es Egoismus oder Altruismus, das wir lehren?

Kämpfen, den Gefahren trotzen, sich ins Wasser stürzen, nicht nur um einen Menschen, sondern um eine Katze zu retten, von trockenem Brot leben, um gesellschaftlichen Einrichtungen, die uns empören, ein Ende zu machen, sich in Einklang finden mit denen, die unserer Liebe wert sind, sich von ihnen geliebt fühlen – dies Alles mag für einen verknöcherten Philosophen Aufopferung heißen; für den Menschen voller Kraft und Leben, voller Jugend, ist es ein *Genuss seines Lebens*.

Ist es Egoismus oder Altruismus?

Jene Moralisten, welche ihre Systeme auf den vermutlichen Gegensatz zwischen den egoistischen und altruistischen Gefühlen aufbauten, sind im Allgemeinen falsch gefahren. Wäre das Wohl des Individuums wirklich dem Wohle der Gesellschaft entgegengesetzt, würde dieser Gegensatz wirklich vorhanden sein, die menschliche Gesellschaft würde nicht existieren; keine Tiergruppe hätte die heutige Entwicklungsstufe erreichen können. Wenn die Ameise es nicht als ein unendliches Vergnügen finden würde, für das Wohl des Ameisenhaufens zu arbeiten, der Ameisenhaufen würde nicht existieren und die Ameise wäre nicht das, was sie heute ist: Das höchstentwickelte Wesen unter den Insekten; ein Insekt, dessen kaum unter dem Vergrößerungsglas wahrzunehmendes Gehirn beinahe so stark entwickelt ist, wie das mittelmäßige Gehirn eines Menschen. Wenn die Vögel nicht ein unwiderstehliches Vergnügen in ihren Wanderungen, in der Pflege ihrer Jungen, in ihrem Zusammenhalt bei der Verteidigung gegen Raubvögel finden möchten, sie hätten nicht ihre heutige Entwicklungsstufe erreicht, ihre Gattung wäre zurückgegangen, anstatt fortzuschreiten.

Und wenn Spencer eine Zeit voraus zu sehen glaubt, wann das Wohl des Individuums sich mit dem Wohl der Gattung vermengen wird, so vergisst er nur eines, dass, wären diese zwei *nicht immer identisch gewesen*, die fortschreitende Entwicklung, selbst nur des Tierreichs, nicht hätte vor sich gehen können.

Es hat jedoch zu allen Zeiten eine große Anzahl Individuen unter dem Tierreich wie unter den Menschen gegeben, welche *nicht begriffen haben*, dass das Wohl des Individuums im Grunde mit dem Wohle der Gesamtheit gleichbedeutend ist. Sie begriffen nicht, dass, nachdem das Leben in seiner ganzen Fülle, seiner ganzen Intensität der Zweck jedes Individuums ist, dasselbe auch nur in der größten Gesellschaftlichkeit, in der höchsten Zusammenschmelzung mit seiner Umgebung zu seiner vollen Blüte, zu seiner vollen Höhe gelangen kann.

Daran war jedoch nur Mangel an Intelligenz, Mangel an Verständnis schuld. Zu allen Zeiten hat es beschränkte Köpfe, zu allen Zeiten Einfaltspinsel gegeben; aber in keiner Geschichtsepoche, nicht einmal in der geologischen, war das Wohl des Individuums dem Wohle der Gesamtheit entgegengesetzt. Zu allen Zeiten waren sie sich gleichbedeutend und Diejenigen,

die dieses am meisten begriffen, haben auch stets am meisten das Leben genossen.

Der Unterschied zwischen dem Egoismus und Altruismus ist denn in unseren Augen absurd. Deshalb sagten wir auch nichts von dem *Kompromiss*, den der Mensch, nach dem was die Utilitärianer sagen, stets zwischen seinen egoistischen und altruistischen Gefühlen wird schließen müssen. Dieser Kompromiss existiert *für* den überzeugten Menschen nicht.

Das, was aber existiert, ist: Dass tatsächlich unter den heutigen Umständen, selbst wenn wir uns noch so sehr bemühen, unseren Gleichheitsprinzipien entsprechend zu leben, wir sie unaufhörlich mit Füssen getreten sehen. So bescheiden auch unser Mahl oder unser Bett ist, wir sind noch Rothschilde im Vergleich mit denen, die unter den Brücken schlafen und in den Abwürfen nach einer Brotrinde suchen. So ungenügend auch unsere geistigen und künstlerischen Bedürfnisse befriedigt werden, wir sind noch immer Rothschilde im Vergleich mit den Millionen armer Wesen, welche das tägliche Joch so erschöpft und abstumpft, dass sie unfähig sind, einen Gedanken, ja oft nur einen Wunsch zu fassen, und verdammt sind, zu sterben, ohne je die herrlichen Genüsse der Kunst und Wissenschaft empfunden zu haben.

Wir fühlen also, dass wir unseren Gleichheitsprinzipien nicht vollständig entsprochen haben. Wir wollen jedoch keinen Kompromiss mit diesen Umständen schließen, und wir empören uns gegen sie; sie sind uns lästig und qualvoll und machen uns zu Revolutionären, zu Anarchisten; denn wir wollen uns nicht dem anbequemen, was uns empört. Wir verwerfen jeden Kompromiss, jeden Waffenstillstand und erklären diesen Zuständen einen Kampf ohne Rast und Rücksicht, einen Kampf auf Leben und Tod. Und dieses ist gewiss kein *Kompromiss*; ein überzeugter Mensch kann keinen solchen brauchen, der ihm erlaubt, ruhig zu schlafen, bis andere für ihn die Kastanien aus dem Feuer geholt oder bis sich die Zustände von selbst geändert haben.

Wir sind nun am Ende unserer Studie. Es gibt Epochen, sagten wir, die einen gründlichen Umsturz in den moralischen Begriffen verursachen.

Alles, was man bis dahin für moralisch gehalten hat, erscheint in seiner tiefsten Unsittlichkeit, hier eine Landessitte, eine Tradition, hochgeehrt im Allgemeinen, aber höchst unsittlich in ihrem Grundwesen, dort eine schon fertige Moral, bloß zu Gunsten einer gewissen Klasse eingeführt. Man wirft

sie alle über Bord und ruft: Nieder mit der Moral! Und man macht es sich zur Pflicht, unmoralisch zu handeln.

Ehren wir diese Epochen des erwachenden Selbstbewusstseins der rücksichtslosen Kritik. Es ist ein sicheres Zeichen, dass ein Klärungsprozess der Gesellschaft vor sich geht. Es ist die Heranbildung einer höheren vollkommeneren Moral.

Was diese Moral sein wird, haben wir, uns auf das Studium der menschlichen Natur und des Tierreichs stützend, abzufassen gesucht, und wir haben bereits ihre Grundlinien in den Ideen der Massen und der Denker beobachten können.

Diese Moral wird nichts befehlen. Sie verweigert absolut, die Individuen nach einer abstrakten Idee zu modeln, gerade wie sie verweigert, es durch ein Gesetz, eine Religion, eine Regierung zu tun. Sie lässt dem Individuum seine ganze und volle Freiheit. Sie wird eine einfache Konstatierung der Tatsachen, eine Wissenschaft werden.

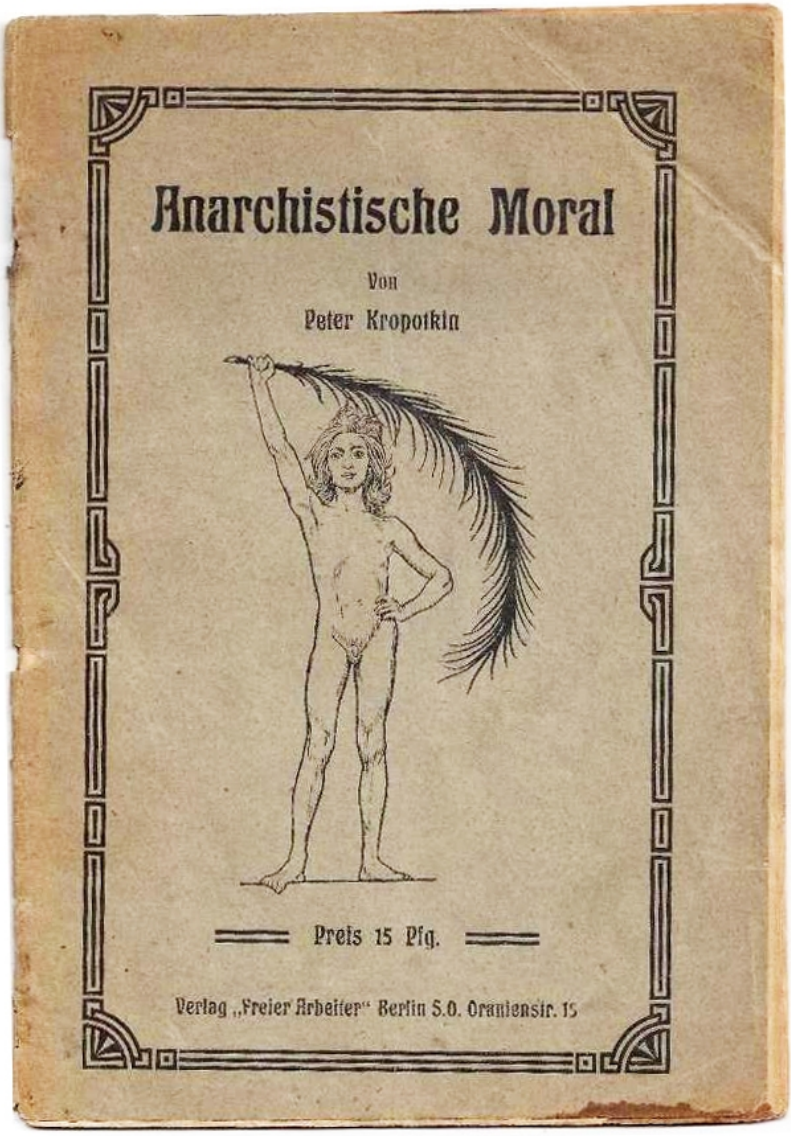
Und diese Wissenschaft wird zu den Menschen also sprechen: Wenn du in dir keine Kraft fühlst, wenn deine Kräfte *nur* so weit reichen, um ein monotones, farbloses Leben zu führen, ohne starke Eindrücke, ohne herrliche Genüsse, aber auch ohne große Schmerzen, wohlan, halte dich an die Prinzipien der Gegenseitigkeit, du wirst immerhin so viel Glück darin finden, als nur bei deinen geringen unbedeutenden Kräften möglich ist.

Fühlst du aber Lebens- und Jugendkraft in dir, willst du *leben*, das ganze volle übersprudelnde Leben genießen – d. h., der herrlichsten Genüsse teilhaftig werden, die nur ein menschliches Wesen wünschen kann – sei edel, sei tapfer und großmütig, sei tatkräftig in allem deinem Tun.

Lass das Leben sprießen, um dich her säe es aus mit vollen Händen. Vergiss nicht, dass Lügen, Heucheln, Ränkeschmieden, dich nur demütigt, dass du dich dadurch im Vorhinein zum Schwächling stempelst. Tue es, wenn es dir gefällt, aber wisse, dass dich die Menschheit als kleinlich, als schwach, nichtssagend betrachten und danach behandeln wird. Nirgends deine Stärke fühlend, wird sie für dich nur Mitleid – nichts weiter als Mitleid empfinden, und es stünde dir wahrlich schlecht an, ihr dafür grollen zu wollen, weil du auf diese Weise deine Tatkraft lähmst. Sei stark im Gegenteil, und siehst du einmal eine Ungerechtigkeit und hast du sie verstanden – eine Ungerechtigkeit im Leben, eine Lüge in der Wissenschaft, ein den Andern angetanes Leid

-, empöre dich gegen die Ungleichheit, die Lüge, das Unrecht. Kämpfe! Das Leben ist umso großartiger, herrlicher, je lebhafter der Kampf. Also wirst du gelebt haben, und für einige Stunden solchen Lebens gibst du gerne ein jahrelanges Vegetieren in der Fäulnis der Sümpfe. Kämpfe, um auch den Andern dieses reiche sprudelnde Leben zu erlauben, und sei sicher, dass du auf keinem andern Wirkungskreis so große Freuden und Genüsse findest, die mit diesen zu vergleichen wären.

Dies ist Alles, was dir die moralische Wissenschaft zu sagen hat. Die Wahl steht dir frei.



Die 1909 im anarchistischen Verlag „Der freie Arbeiter" erschienene Broschüre der Kropotkin-Schrift *Anarchistische Moral,* Illustration vermutlich von Fidus (d. i. Hugo Reinhold Karl Johann Höppener).

Pjotr A. Kropotkins Aufsatz „Anarchistische Moral“: Beispiele aus der Rezeptionsgeschichte

Von Rolf Raasch

Der im Jahr 1890 in der Zeitschrift *Autonomie*[1] zum ersten Mal auf Deutsch veröffentlichte Aufsatz *Anarchistische Moral* ist eine Übersetzung der Erstausgabe aus dem Französischen[2].

Zur Entstehungsgeschichte von *Anarchistische Moral* wird eine Anekdote kolportiert, die in England angesiedelt ist: „Ein Anarchist, der einen Laden in England betrieb, stellte fest, dass seine Kameraden in der Bewegung es für völlig richtig hielten, seine Waren zu nehmen, ohne dafür zu bezahlen. ‚Jedem nach seinen Bedürfnissen‘ schien ihnen eine Rechtfertigung dafür zu sein, dass diejenigen, die am besten in der Lage seien, dafür die Rechnungen zu begleichen hätten. Kropotkin dazu um seine Meinung gebeten, konterte mit dem Ergebnis, dass er nicht nur eine solche Doktrin verurteilte, sondern sich auch veranlasst sah, den Genossen diese Predigt (*Anarchistische Moral*) zu schreiben.[3]

Kropotkins legte mit *Anarchistische Moral* eine Vorstudie zu seinen Hauptwerken *Die gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* und *Ethik* vor, die zugleich als eine Art anarchistisches Grundsatzmanifest gedeutet werden kann. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass der Text zu seiner Zeit aber auch später eine recht große Verbreitung gefunden hat und in anarchistischen Kreisen entsprechend diskutiert wurde. Ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte verdeutlicht dies:

---

[1] Peter Krapotkine: *Anarchistische Moral.* Übersetzt aus dem Französischen und herausgegeben von der Gruppe „Autonomie“, London 1891 (Deutsche Erstausgabe). Neuauflage: *Anarchistische Moral,* 3. Aufl., Berlin O34: Verlag „Freie Jugend“ (Ernst Friedrich) 1922, („Die Schwarzen Bücher“, Bd. 1).

[2] *La moral anarchiste.* In: *La Révolte,* 3. Jg., Nr. 24, 1.-7. März 1890 bis Nr. 48, 16.-22. August 1890.

[3] Quelle u. engl. Originalfassung:https://libcom.org/library/anarchist-morality-peter-kropotkin

Max Nettlau: Geschichte der Anarchie Bd. IV:
Die erste Blütezeit der Anarchie 1886–1894. Vaduz 1981.

Diese oben angeführte und wie eine Kritik am Anarchismus und seiner Vertreter*innen auszulegende Geschichte erscheint ein wenig platt zugespitzt, wenn wir zum Vergleich den anarchistischen Historiker Max Nettlau in seiner „Geschichte der Anarchie" mit seinem Begründungsversuch heranziehen:

In der Überblicksdarstellung zum Beginn von Band IV schreibt Nettlau (auf S. XX), dass Élisée Reclus und andere einen selbstlosen revolutionären Aktivismus (Sabotage an Staatseigentum, individuelle Expropriationen) begrüßten, obwohl dieser z.T. „moralisch fragwürdige" Nachahmer gefunden hätte. Diese kritisierte Kropotkin „unerbittlich" und setzte Schriften wie die *Anarchistische Moral* gegen diese Richtung. Auf Seite 83 im Kapitel IV beschreibt Nettlau weiter, was Kropotkins „wahrhaftige" Moral in *La Morale anarchiste* ausmachen würde, indem er ihn wie folgt zitiert: „Gib mehr als Du dafür erwartest. Gib ohne es in Dein Soll-und-Habe-Buch einzuschreiben." Auf derselben Seite führt er weiter aus, dass die „Moral" vor allem auf Vertreter der französischen anarchistischen Bewegung in Paris gezielt hat, in der Protagonisten wie Ravachol, Clément Duval, Vitorio Pini u.a. agierten.

Im Kapitel X belegt Nettlau dies auf Seite 207 mit einem Beispiel („Noch einmal die Moral") in dem er Kropotkin selbst in *La Révolte* vom 19. Dezember 1891 zu Worte kommen lässt:

„Wenn man uns sagt, dass Pini seine Jugend opferte, um einige tausend Francs zu stehlen im Interesse der Sache, so bewundern wir seine Integrität und Ergebenheit. Aber wir empfinden Empörung bei dem Gedanken, dass kein Genosse ihm je sagte: ‚Du mit deiner Ergebenheit, Du bist hundertmal mehr wert als die tausende von Francs, die Du stehlen kannst.' Das Herz blutet uns beim Gedanken, dass Pini, den die, die ihn kannten, als einen Mann voll Begeisterung, Ergebenheit, revolutionärem Geist betrachten, wegen einiger tausend Francs zugrunde ging dank der falschen Idee, dass er durch Diebstahl (die Waffe der Bourgeois) eine revolutionäre Handlung begehe. Wir kannten ihn nicht, wenn er aber jenes große Herz war, das er wirklich gewesen zu sein scheint, ist es ein unverzeihliches Verbrechen der Genossen gewesen, dass man ihn wegen einiger tausend Francs für Manifeste verloren gehen ließ. Enthüllt dies nicht sehr traurige Verhältnisse, wenn ein Mann von Herz um sich herum keine andere Verwendung für seine jungen Kräfte fand als

den Diebstahl! Wenn er unter Revolutionären gelebt hätte, würde er etwas Besseres gefunden haben."

Max Nettlau resümiert schließlich auf Seite 227 „...- diese Verhältnisse mögen Kropotkin veranlasst haben, in der *Révolte* vom 1. März bis 16. April 1890 *La Moral Anarchiste* (Die Anarchistische Moral) erscheinen zu lassen, zu der *Encore la Morale* (5.-19. und 26. Dezember 1891) einen Nachtrag bildet."

Zugleich stelle *Anarchistische Moral* eine Zusammenfassung der Grundgedanken der laufenden Arbeiten Kropotkins zur *Gegenseitigen Hilfe* und den seit 1888 parallellaufenden Studien zur *Ethik* (Nettlau, in: ebenda, S. 228) dar.

Dr. Paul Eltzbacher: Der Anarchismus. Berlin 1900, Reprint Berlin 1977

Im 7. Kapitel (Die Lehre Kropotkins in der Entwicklungsgeschichte der Ethik/ Solidarität innerhalb der menschlichen Gesellschaft) – auf den Seiten 130f. – interpretiert der Historiker Paul Eltzbacher Kropotkin so, dass sich Gut und Böse anhand dessen herausbilden, was der menschlichen Gesellschaft in ihrer Entwicklung und ihren Zielen nützt oder was ihr hinderlich ist. Der kategorische Imperativ, der sich daraus ableitet, lässt sich am Beispiel der *Anarchistischen Moral* „in den Satz zusammenfassen: Tu den Anderen so, wie du willst, dass dir im gleichen Fall geschehe" (*La morale anarchiste,* S. 30-31). Dieser Satz ist nichts anderes als der Grundsatz der sozialen Gleichheit, wobei die individuelle revolutionäre Tatkraft in gesellschaftliche Energie umgesetzt wird: „Sei stark, schäume über von Leidenschaft des Denkens und Handelns – so wird sich Dein Verstand, Deine Liebe, Deine Tatkraft in die anderen ergießen." (*La morale anarchiste*, S. 61-62).

Hector Zoccoli: Die Anarchie – Ihre Verkünder – Ihre Ideen – Ihre Taten. Leipzig/Amsterdam 1909. Neuausgabe Hector Zoccoli: Die Anarchie und die Anarchisten. Berlin 1976

„Welche Auffassung haben die Anarchisten von der Grundlage des Rechtes und der Pflicht?", fragt sich Zoccoli in seiner Überblicksdarstellung zur Theorie und Praxis der Anarchie und behauptet, dass dieses Thema aus mangelnder Sachkenntnis selten unter Anarchisten diskutiert würde. Er führt in der Fußnote auf Seite 295 als ein seltenes Gegenbeispiel unter anderen Kropotkin

und seine „Moral“ an: P. Kropotkin, *La Morale anarchiste*: *La Révolte,* Paris 1891 (in deutsch. Übers. erssh., *Anarchistische Moral: Anarch. Bibliothek,* Heft IV, hrsg. V. A. Brock, Verlag W. Werner Berlin).

Otthein Rammstedt (Hrsg.): Anarchismus, Köln und Opladen 1969

Rammstedt bemerkt in seiner Einleitung zur Textauswahl auf Seite 8, warum er u.a. Kropotkins *Anarchistische Moral* ausgewählt hat: "Die vorliegende Textsammlung bietet unter dem doppelten Aspekt der historischen Relevanz und der Aktualität für die Auseinandersetzung mit dem Anarchismus heute eine Auswahl, die den Leser mit den wesentlichen Problemen des Anarchismus und dessen Wiederbelebung vertraut macht." Weiter betont Rammstedt in der Einleitung auf Seite 18, dass zu den Schlüsselbegriffen anarchistischer Theorie "Moral" gehören würde, die aber auf Solidarität zurückgeführt werden müsse. Er zitiert deshalb auf Seite 19 aus Kropotkins *Anarchistische Moral:* "Tue den anderen, was Du willst, dass Dir in ähnlichen Umständen zu Teil wird." (Kropotkin 1922, S. 17).

In seiner Anthologie hat der Autor auf den Seiten 74-95 ein eigenes Kapitel Kropotkins Text *Anarchistische Moral* gewidmet (leicht gekürzte Fassung von 1922, Verlag "Freie Jugend").

Uschi Eßbach-Kreuzer/ Wolfgang Eßbach: Solidarität und soziale Revolution. Antiautoritäre Theorien zur politischen Moral und kollektiven Emanzipation. Frankfurt am Main/Köln 1974

Mit Blick auf die seit den 1960er Jahren aufgetretenen politischen Bewegungen und sozialen Kämpfe, wie die Jugend- und Studentenrevolte, die spontanen Streiks, Wohnungskämpfe und Fabrikbesetzungen, erläutern die Autor*innen die Rolle der Solidarität in diesen Bewegungen und Auseinandersetzungen. Sie ziehen Kropotkins Aussagen über die Entstehungsbedingungen menschlicher Solidarität am Beispiel seiner Trennung in „künstliche“ und „natürliche“ Moral heran. Auf Seite 37 wird Kropotkins Interesse an Fragen der Moral angeführt am Beispiel seiner Schrift *Anarchistische Moral*.

Auf Seite 41 wird dann sein auf Fourier zurückgehendes Konzept einer „natürlichen Moral“ zitiert: „Wir wollen ihm (dem Menschen; d.Verf.) nichts aufzwingen und kehren so zu dem Prinzip zurück, welches Fourier der Moral der Religionen entgegenstellte, als er sagte: ‚Lasset die Menschen absolut frei,

verstümmelt sie nicht – die Religionen haben es genug getan. Fürchtet auch ihre Leidenschaften nicht; denn in einer freien Gesellschaft bieten sie keine Gefahr." (*Anarchistische Moral,* S. 29)

Die Autor*innen resümieren schließlich bei Kropotkin die Vorstellung, dass ein quasi biologisches Ordnungspotential der Gattung Mensch inhärent sei und dass die im Menschen stets präsenten humanen, vernünftigen und solidarischen Impulse nur geweckt zu werden bräuchten. Damit stehe Kropotkin in der Tradition der Aufklärung und Naturrechtslehre.

Roel van Duyn, Die Botschaft eines weisen Heinzelmännchens. Das politische Konzept der Kabouter. Wuppertal 1971

Auf Seite 42 seiner Schrift über die Grundlagen menschlicher Sympathie und Zusammenarbeit zitiert der niederländische Provo und Kabouter Roel van Duyn (Duijn) Kropotkin in *Anarchistische Moral,* indem dieser Guyaus Aussage heranzieht, dass Pflanzen nicht anders können, als zu blühen. Denn so sei es auch beim Menschen: „Energie sammelt sich in ihm an. Er muss sich äußern. Er gibt ohne Berechnung, ohne dem kann er nicht leben. Und muss er sterben, das macht nichts, der Saft steigt, wenn es Zeit ist. Sei stark. Ströme über von Energie, sowohl an Leidenschaft, als auch an Geisteskraft, und du wirst deinen Verstand, deine Liebe, deine Kraft im Handeln auch auf andere überströmen lassen."

Dieter Marc Schneider (Hrsg.): Peter Kropotkin: Worte eines Rebellen. Reinbek bei Hamburg 1972

In der Bibliographie unter Primärliteratur auf Seite 200 wird aufgeführt: –, *La morale Anarchiste,* Paris 1889.

Jan Cattepoel: Der Anarchismus. München 1979

Kapitel C (Kropotkins Lehre in der Zusammenfassung), S. 115: Inwieweit der glückliche Endzustand der Gesellschaft mehr oder weniger schon erreicht ist, misst Cattepoel zufolge Kropotkin anhand der Moral. Daraus folgt für den Revolutionär folgender Kategorischer Imperativ „Sei stark, schäume über von Leidenschaft des Denkens und Handelns – so wird sich Dein Verstand, Deine Liebe, Deine Tatkraft in die Anderen ergießen." (*La morale anarchiste*, S. 61f.).

Rolf Cantzen: Freiheit unter saurem Regen. Überlegungen zu einem libertär-ökologischen Gesellschaftskonzept. Berlin 1984
Unter Ausgewählte Literatur auf Seite 76: Kropotkin, Peter. *Anarchistische Moral*. Frankfurt am Main 1979.

Gert Holzapfel: Vom schönen Traum der Anarchie. Zur Wiederaneignung und Neuformulierung des Anarchismus in der Neuen Linken. Berlin 1984
Holzapfel führt Kropotkins *Anarchistische Moral* im Literaturverzeichnis auf und zwar auf Seite L66.: Kropotkin, P. 1891: *La moral anarchiste.* Paris.

Rolf Cantzen: Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus. Frankfurt am Main 1987
Literaturangabe auf Seite 252: Kropotkin, P. (1969) *Anarchistische Moral,* in: Rammstedt, O. (Hrsg.): Anarchismus, Köln und Opladen, S. 74-95.

Justus Wittkop: Unter der schwarzen Fahne. Gestalten und Aktionen des Anarchismus. Frankfurt am Main 1989
Im 10. Kapitel mit dem Titel *Le Révolté* auf Seite 135 zitiert der Autor Peter Kropotkin in *Anarchistische Moral* als Beispiel eines ausdrücklichen Plädoyers für Gewaltanwendung: "Das Recht, Gewalt anzuwenden, hat die Menschheit noch nie jenen verweigert, die dieses Recht erworben haben – ob es auf den Barrikaden oder in dem Schatten einer Straßenecke geschehe." Witkopp nennt das "...kriminelle Auswucherungen des Anarchismus...", obgleich er Kropokins Gedanken weiter ausführt: "Aber damit eine Handlung einen tiefen Eindruck auf die Geister ausübe, muss man sich das Recht dazu erwerben. Ohne dieses bleibt die Tat, ob nützlich oder nicht – eine einfache brutale Handlung ohne Wichtigkeit und ohne Fortschritt für die Ideen." (In den Anmerkungen zum X. Kapitel auf Seite 257: Peter Kropotkin, *Anarchistische Moral,* zitiert nach Rammstedt, a.a.O.).

Heinz Hug: Kropotkin zur Einführung, Hamburg 1989
Laut dem Kropotkin-Biografen Heinz Hug zähle Kropotkins Schrift *Anarchistische Moral,* neben seinen anderen Aufsätzen, die sich mit sittlichen Fragen beschäftigen, zu seinen populärsten (Hug 1989, S. 31).

Auf den Seiten 38-40 interpretiert Hug – analog der *Anarchistischen Moral* – Kropotkins Gedanken von der Entstehung moralischer Prinzipien: Kropotkins Ethik sei keine Vernunftethik. Die Motivation für menschliches Handeln ist in erster Linie eine naturbedingte, d.h. sie ist „gefühls- oder triebhafter" Art. Kropotkin spricht auch von „Gewohnheiten, welche unbewusst geschehen." Auf Seite 160 führt Hug als eine von Kropotkins hauptsächlichen und für diese Einführung verwendeten Schriften folgenden Literaturhinweis an: *La moral anarchiste*. In: *La Révolte,* 3. Jg., Nr. 24, 1.-7. März 1890 bis Nr. 48, 16.-22. August 1890. Übersetzung: *Anarchistische Moral,* 3. Aufl., Berlin O34: Verlag „Freie Jugend" (Ernst Friedrich) 1922, (*Die Schwarzen Bücher,* Bd. 1), S. 11.

Heinz Hug: Die Inthronisation der Solidarität. In: Wolfram Beyer (Hrsg.): Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker. Berlin 1993

Ein Hinweis auf den von Kropotkin geplanten weiteren Band der Reihe *Bibliothèque sociologique* mit Aufsätzen und Vorträgen auf Seite 43: unter anderen auch *Anarchistische Moral* (1890).

Horst Stowasser: Freiheit Pur. Die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft. Frankfurt am Main 1995

Auf Seite 251 in „Freiheit pur" schreibt Stowasser zur Biografie Kropotkins, dass dieser die letzten beiden Jahre seines Lebens der Niederschrift seiner *Ethik* gewidmet hatte, von der die Vorstudie *Anarchistische Moral* bereits 1890 veröffentlicht wurde.

Horst Stowasser: Anarchie! Idee, Geschichte, Perspektiven. Hamburg 2007

Auch in diesem Buch bemerkt Stowasser zur Biografie Kropotkins, dass dieser die letzten beiden Jahre seines Lebens der Niederschrift seiner *Ethik* gewidmet hatte, von der die Vorstudie *Anarchistische Moral* bereits 1890 veröffentlicht wurde.

Literaturangabe auf Seite 341: Peter Kropotkin: *Anarchistische Moral.* Frankfurt am Main 1977.

Peter Kropotkin: Bibliographie. Zusammengestellt von Heinz Hug. Grafenau und Bern 1994

Kapitel 3. Aufsätze/Broschüren/Vorträge: 1890. *La morale anarchiste:* Seiten 119ff.[4]:

- *La morale anarchiste.* In: *La Révolte,* 3. Jg., Nr. 24, 1. - 7. März, S. 1-2; Nr. 28, 29. März - 4. April, S. 1 - 2; Nr. 37, 31. Mai – 6. Juni, S. 1; Nr. 38, 7. - 13. Juni, S. 1 - 2; Nr. 40, 21. - 27. Juni, S. 1; Nr. 41, 28. Juni - 4. Juli, S. 1 - 3; Nr. 44, 19. - 25. Juli, S. 1 - 2; Nr. 46, 2. - 8. August, S. 1 - 2; Nr. 48, 16. - 22. August 1890, S. 1 - 2
- N: Paris 1891, 74 S. (Publ. de „La Révolte")
- N: Paris 1898, 32 S. (Publ. des „Temps Nouveaux", 9)
- N: 7. Aufl., Paris 1907, 32 S. (Publ. des „Temps Nouveaux", 9) [30. Tausend]
- N: Paris: Groupe de propagande par la brochure 1927, 30 S. (*La brochure mensuelle,* 57)
- N: Paris: Groupe de propagande par la brochure 1947, 30 S.
- N: neu hrsg. von Le Groupe Libertaire Kropotkine de la Fédération Anarchiste, Paris: Imprimérie 18. Juli 1969, 31 S.
- N: Paris: Impr. Autographe 1989, 45 S. (*Volonté anarchiste,* 36)
- N: Paris: "La brochure mensuelle" o.J., 30 S. (La bonne collection, 6)
- Ü: *La moral anarquista*. In: *El Socialismo* (Cadiz), 5. Jg., Nr. 66, 12. Juli 1890 - 6. Jg., Nr. 74, 8. April 1891
- N: Übers, von *José Prats.* In: *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 1. Jg., Nr. 8. 1. Oktober; Nr. 9, 10. Oktober; Nr. 11, 24. Oktober; Nr. 13, 7. November; Nr. 14, 14. November; Nr. 15, 21. November; Nr. 18, 12. Dezember; Nr. 19, 19. Dezember; Nr. 20, 26. Dezember 1897
- N: übers, von *A. Cruz.* In: *La Protesta,* 3. Jg., Nr. 98, 5. September; Nr. 99. 12. September; Nr. 100, 19. September; Nr. 101, 26. September; Nr. 102. 3. Oktober; Nr. 103, 10. Oktober; Nr. 104, 17. Oktober; Nr. 105, 24. Oktober; Nr. 106, 31. Oktober; Nr. 107, 7. November; Nr. 108, 14. November; Nr. 109, 21. November; Nr. 110, 28. November; Nr. 111, 5. Dezember; Nr. 112, 12. Dezember; Nr. 113, 19. Dezember; Nr. 114, 26. Dezember 1901; Nr. 115, 2. Januar; Nr. 116, 9. Januar 1902

[4] N:Abkürzung für „Neuausgabe"; Ü: Abkürzung für „Übersetzung".

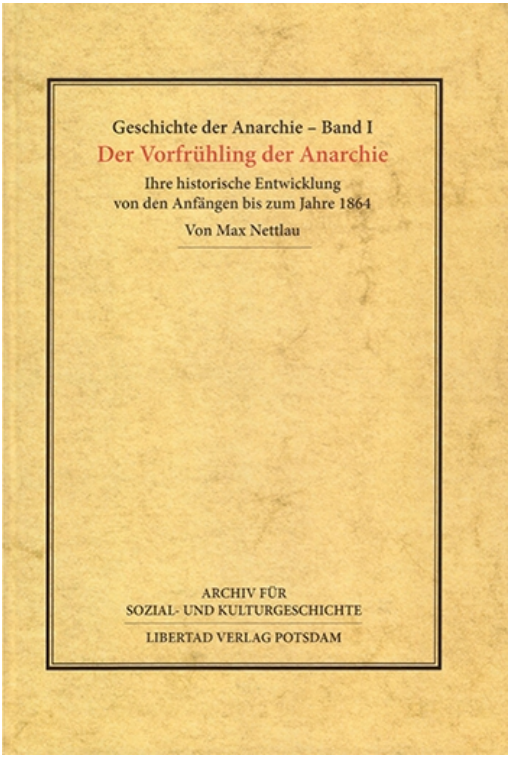
- N: Barcelona: Miguel 1903, 34 S.
- N: Algeciras: „El Porvenir“ 1904, 69 S.
- N: Barcelona: Olaneta 1977,55 S. (*Pequeña biblioteca calamus scriptorius*,3)
- N: übers, von *Adolfo Sáenz Diaz*, Gijón: Jucar 1977, 224 S. (*Biblioteca Jucar*)
- N: Barcelona: Escuela Moderna o.J.
- Ü: *Anarchistische Moral,* übers, und hrsg. von der Gruppe „Autonomie“, London: „Autonomie“, 1891, 40 S. (*Anarchistisch-communistische Bibliothek,* 6)
- N: Berlin: W. Werner 1893, 24 S. (*Anarchistische Bibliothek,* 4)
- N in: *Die Autonomie* (London), 6. Jg., Nr. 138, 13. Juni; Nr. 139, 20. Juni; Nr. 140.27. Juni; Nr. 141, 4. Juli; Nr. 142, 11. Juli; Nr. 143, 18. Juli; Nr. 144. 25. Juli; Nr. 145. 1. August; Nr. 146, 8. August; Nr. 148, 22.Anglist; Nr. 149. 29. August 1891
- N in: *Freiheit* 13. Jg., Nr. 27,4. Juli; Nr. 28, 11. Juli; Nr. 29, 18. Juli; Nr. 30. 25. Juli; Nr. 31, 1. August; Nr. 32, 8. August; Nr. 33,15. August; Nr. 34, 22, August; Nr. 35, 29. August; Nr. 36, 6. September; Nr. 37, 12. September Nr. 38, 19. September 1891
- N in: *Freiheit,* 22. Jg., Nr. 12. 24. März; Nr. 13, 31. März; Nr. 14, 7. April; Nr. 15. 14. April 1900
- N Berlin; „Der freie Arbeiter“ o.J. [1909], 40 S.
- N: 3. Aufl . Berlin: „Freie Jugend“ (Ernst Friedrich) 1922, 39 S. (*Die schwarzen Bücher,* 1)
- N: o.O [Zürich] o.J. [ca. 1970]
- N: Frankfurt: Freie Gesellschaft 1975
- N: Frankfurt: Freie Gesellschaft 1978
- Ü: *Anarchist morality*. In: *Freedom,* 5. Jg., Nr. 59. Oktober. S. 73; Nr. 60, November, S. 84; Nr. 61, Dezember 1891, S. 91; 6. Jg., Nr. 62. Januar, S. 3; Nr. 63, Februar, S. 13-14; Nr. 64, März, S. 19-20; Nr. 65, April, S. 30; Nr. 66, Mai, S. 3 -36; Nr. 67, Juni, S. 42-44; Nr. 68. Juli 1892, S. 55
- N: London 1892, 36 S. (*Freedom pamphlet,* 6)
- N in: „Free Society” (San Francisco/Chicago), NS., Nr. 19, 20. März; Nr. 20, 27. März; Nr. 21, 3. April 1898
- N: San Francisco 1898, 24 S. (*Free Society library,* 4)
- N: 7. Aufl., London 1909 (*Freedom pamphlet.* 6)

- N: London 1912, 36 S. (*Freedom pamphlet*)
- N: 9. Aufl., London: „Freedom" press o.J. [1916], 36 S.
- N: in: *Mother Earth,* 11. Jg., Nr. 9, November; Nr. 10, Dezember 1916; Nr.
- 11. Januar; Nr. 12, Februar; 12. Jg., Nr. 1, März 1917
- N: New York: *Mother Earth* 1917, 39 S.
- Ü: *La morale anarchia,* West Hoboken, N. J. 1900, 62 S. (*Biblioteca del Circolo anarchico volante*)
- N: 2. Aufl., o.O. [Lynn, Mass.] 1912, 48 S. (*Biblioteca della „Cronaca sovversiva"*)
- N: Vorw. Von *Luigi Galleani.* 3. Aufl., Mailand: Casa editrice sociale 1921. 60 S. (*Cultura sociale,* 1)
- N: Turin 1960, 46 S. (*Collana libertaria,* 4)
- N: Vorw. von *Luigi Galleani.* o.O: Fiorentini o.J., 56 S. (*Biblioteca della „Cronaca sovversiva"*).

Rezensionen

„Alles was Uniformität heißt, ist unseren Forderungen fremd!“ Max Nettlau und die Weite des Denkens

Von Markus Henning



In sozial deprimierten Milieus steht die Freiheit nicht an erster Stelle. Drängende Not kann zum Umsturz führen, kann zerstören und dadurch Räume öffnen. Aber ein emanzipatorischer Neuaufbau braucht mehr. Er braucht Selbstbewusstsein, individuelle Tatkraft und kooperativen Geist, er braucht eine Atmosphäre von Liberalität und gutem Willen, er braucht bereits funktionierende Ansätze von Selbstverwaltung und gegenseitiger Hilfe. Fehlt eine gelebte Kultur der Anarchie, bleibt das Aufbegehren ohne konstruktive Kraft. Neue Autoritäten ernten die Früchte. Herrschaft setzt sich wieder fest.

Das ist die Empirie neuzeitlicher Revolutionsversuche. Max Nettlau (1865-1944), der Historiker freiheitlich sozialer Strömungen, nahm diese Empirie ernst. Genau deswegen hat er uns auch heute noch viel zu sagen.

Eine Werkausgabe von Nettlaus *„Geschichte der Anarchie“* unternimmt jetzt der Potsdamer Libertad Verlag. Angelegt ist sie als multimediales Projekt, das kollektive Teilhabe und fortführenden Diskurs ermöglichen soll. Start war im Dezember 2019 die gedruckte Buchausgabe von *„Band I: Der*

Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864".

Ein bibliophiles Kleinod und weit mehr als die bloße Neuauflage eines Textes von 1925. Das ist dem Herausgeber Jochen Schmück zu danken. Seine programmatische Einleitung (S. 19-70) verlässt die Gleise historisierender Lesart. Aus dem biographischen, ideen- und bewegungsgeschichtlichen Kontext heraus lässt er Nettlaus Positionen eigenständig hervortreten. Er betrachtet sie von allen Seiten, diskutiert sie kritisch, prüft ihre Tragfähigkeit und öffnet auch uns die Augen für ihre aktuellen Gehalte.

Max Nettlau hätte seine Freude daran: Zukunftsorientiert mit dem eigenen Erbe umgehen! Genau das hatte er der anarchistischen Bewegung immer wieder ins Stammbuch geschrieben. Selbst schöpferische Denker, z.B. Pierre Joseph-Proudhon (1809-1865), versperren die Aussicht, wenn sie posthum aufs Podest gestellt werden. *„Proudhon wird als eine elementare Größe empfunden, aber seine wirklichen, sachlich so revolutionären Ideen haben weder zu seiner Zeit, noch jetzt, die ihnen gebührende Beachtung gefunden; es fehlt ein sie von allem Beiwerk befreiender und sie an den heutigen Verhältnissen erprobender klarer Geist"* (S. 222).

Das eigene Modell wie ein Rechenexempel zu demonstrieren, bringt wenig. Es kommt darauf an, sich mit der Wirklichkeit zu konfrontieren. Wichtig sind gesellschaftliche Verankerung und praktische Synthesen von Freiheit und Solidarität. Ihnen ist Nettlau auf der Spur, durchforstet die Archive, sammelt und inventarisiert. Daraus, wie er das Material für uns ausbreitet, spricht der Herrschaftsverächter und anarchistisch Fühlende. Mit tiefem Gespür, Herzenswärme und Offenheit wird er zum Archäologen der Emanzipation, entreißt Altes der Vergessenheit, rückt scheinbar Bekanntes in neues Licht. *„Nichts wäre falscher als Unzureichendes mit Geringschätzung zu behandeln"* (S. 268). Wertzuschätzen sind alle Versuche, *„aus dem Dunkel der Autorität sich dem Licht und dem Leben der Freiheit irgendwie entgegenzutasten"* (Ebd.).

Jenseits aller Theorienentwürfe ist die wichtigste Traditionslinie der Experimentalsozialismus. Immer dann, wenn direkte Aktion, Autonomie, Toleranz und Macht des eigenen Beispiels zusammenflossen, war von der Sache her anarchistisches Beginnen möglich. In freiwilligem Zusammenschluss, mit ei-

genen wirtschaftlichen Mitteln, unabhängig von staatlichen Institutionen, zu jeder Zeit und an jedem Ort: Die englischen Digger um Gerrard Winstanley (1609-1676), die brachliegenden Grund und Boden besetzten und *„eben die Hand nicht in den Schoß legten, sondern den Spaten nahmen, das Land umzugraben und ihren Ideen entsprechend zu leben“* (S. 120). Die soziale Gemeinde des psychologisch brillanten Charles Fourier (1772-1837). Siedlungs-, Kooperativ- und Tauschbankprojekte von Robert Owen (1771-1858) und William Thompson (1775-1833). Der proudhonsche Mutualismus, aber auch frühe Ökologieentwürfe von John Adolphus Etzler (1791-1846).

All das und noch viel mehr legt Nettlau für uns frei, bettet es ein in sein pluralistisches Universum: *„Anarchismus ist Leben, das Leben selbst in seiner ganzen Vielseitigkeit … und dieses Leben wird sich zwischen kollektiver und individueller Betätigung, Solidarität und Freiheit, freiem Kommunismus und Individualismus in endlosen Variationen und Nuancen bewegen“* (S. 200 f.).

Von seiner ganzen Haltung her ist Nettlau selbst Teil des sozialen Wärmestroms, den er als aufbauende Kraft auf seinem Weg durch die Jahrhunderte beschreibt. Wie klein und selbstbezogen wirken dagegen viele Auseinandersetzungen innerhalb der heutigen Anarcho-Szene. Man möchte ihnen zurufen: Lest Nettlau!

Der erste Band der neuen Werkausgabe der *„Geschichte der Anarchie“* liegt nun als gedrucktes Buch und auch als frei zugängliche Onlineausgabe vor.

Max Nettlau: Geschichte der Anarchie – Band 1. Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864. Werkausgabe. Herausgegeben von Jochen Schmück. Potsdam: Libertad Verlag, 2019 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte;* 9). 336 Seiten. ISBN 978-3-922226-29-1. 38,00 € (Die Onlineausgabe des Werkes findet sich unter: www.geschichte-der-anarchie.de)

Wir könnten es schaffen – die Abschaffung des Kapitalismus

Von Jochen Knoblauch

Der Schweizer Autor P.M. – inzwischen offenes Pseudonym für Hans Widmer – legt mit seinem neuen Buch *Warum haben wir eigentlich immer noch Kapitalismus?* seine 20. Publikation in vierzig Jahren vor. Und wieder geht es um existentielle Fragen.

Die Polit-Rockgruppe Ton Steine Scherben sang bereits 1972 in ihrem Lied *„Der Traum ist aus“: „Wir haben nichts zu verlieren, außer uns'rer Angst“.* Dies scheint eines der Hindernisse zu sein, weshalb seit über 150 Jahren organisierter Arbeiterbewegung der Kapitalismus nicht abgeschafft werden konnte. Ein permanentes Krisenmanagement, das einfach nicht kaputtgehen will. Im Gegenteil, aus jeder Krise geht der Kapitalismus gestärkt hervor und die Freiräume seiner Gegner*innen werden immer weniger.

P.M. war bereits in den frühen 1980er Jahren Aktivist der Zürcher Hausbesetzerbewegung. Daher stammt sein Pseudonym, weil er kein Anführer sein wollte und will. Seine Intention liegt im Unterbreiten von Vorschlägen, in der Kritik des Bestehenden und einem aufklärerischen Humor. Als Autor wechselt er zwischen Sachbüchern und Romanen, in denen teilweise seine Ideen umgesetzt werden, eine grundsätzliche Kapitalismuskritik und -analyse, gewandet in Sci-Fi- und Fantasyromanen. Wir brauchen mehr Fantasie und weniger Angst!

Das neue P.M.-Buch beginnt mit einer Bestandsaufnahme der herrschenden Zustände, in der es natürlich auch Kritik an der Linken gibt, die seit 150 Jahren für sich in Anspruch nimmt, gegen den Kapitalismus zu kämpfen, aber warum gab es z.B. so wenig Widerstand gegen die damalige Annexion der DDR? Weil es nichts gab, was sich zu verteidigen lohnte? Und wir wissen nicht erst seit den Wallstreet-Protesten, dass wir eine gesellschaftliche Mehrheit von 99% sind gegenüber dem einen Prozent von Kapital und politischem Einfluss. Ein Punkt ist sicherlich die Zaghaftigkeit der Linken insgesamt, wenn z.B. eine „Reichensteuer" gefordert wird, die natürlich nur funktionieren könnte, wenn das System gestützt wird und die Reichen auch weiterhin reich bleiben dürften.

Es sind bei P.M. auch immer wieder die überraschenden Erkenntnisse, die wie in Stein gemeißelten Sätze, die alte Denkmuster ins Wanken bringen, wenn es z.B. um Feminismus geht, bzw. um einen Sturz des Patriarchats, denn Frauen per se sind im Kapitalismus nicht die „besseren" Präsidentinnen, die besseren Chefs: *„Erst wenn wir die Essenz des Patriarchats angreifen, also den Arbeitsbegriff, dann läutet seine Totenglocke."* …und eben auch die des Kapitalismus.

P.M., der aktiv in der Genossenschaftsbewegung ist, muss nicht nur gegen verkrustete Strukturen etwa in den Schweizer Genossenschaften ankämpfen, sondern bemängelt auch, dass die Linke nicht mehr auf Gemeineigentum setzt: *„Das Fehlen der Linken bei der Commonsdiskussion ist ominös: einige fürchten den Begriff wie der Teufel das Weihwasser."* Oder, warum die Linke immer noch auf einen Arbeitsethos des letzten Jahrhunderts setzt, wenngleich doch schon Marx geschrieben hat: *„Ich sage, dass die Arbeit selbst schädlich, unheilvoll ist."* (Dieses Zitat leitet übrigens das Buch auch ein.)

Neben der Analyse des Bestehenden gibt es dann natürlich die Vorschläge zur Überwindung des Kapitalismus. Aus den Überlegungen der Initiative „Neustart Schweiz", basierend auf den Nachbarschaften, überträgt P.M. das Konzept auf die ganze Welt. Wobei er – als Querdenker – etwa eine Neuaufteilung in Regionen oder auch nur die Anerkennung geographischer Grenzen ablehnt. Er hält etwa die Einteilung in Regionen – wie mitunter gefordert – für fatal, da hier der Keim von Nationalismus und Rassismus liegt, bzw. liegen könnte. Grenzen sollten willkürlich sein: Ein Gitter von 280 Km im Quadrat mischt die Karten neu und „zwingt" die Menschen zur Zusammenarbeit.

Es mag auch befremdlich sein, dass hier überhaupt über Grenzen geredet wird. Grenzen sind auch P.M. wichtig, weil sie etwa bei der Planung von landwirtschaftlichen Bedürfnissen helfen. Die Frage bleibt, wie Grenzen definiert werden, und welcher Umgang mit ihnen gepflegt wird. Sie müssen im höchsten Maße durchlässig sein. Was wir brauchen, ist eine antikapitalistische Globalisierung.

Anstelle der alten bolo'bolo-Version aus den 1980er Jahren tritt jetzt der Vorschlag zu einer neuen globalen Aufteilung in „Globale Module" (= Glomo) wie folgt:

16 Millionen Nachbarschaften (= Glomo 1)
400.000 Quartiere / kleine Städte (Glomo 2)
4.000 große Städte / Regionen (Glomo 3)
800 Territorien (Glomo 4)
1 Welt (Glomo 5)

Alles wird durchgerechnet, durchgedacht… versehen mit Argumenten und Vorschlägen. In wie weit alles praktikabel ist, müsste natürlich die Praxis zeigen, und dazu gehört natürlich auch eine globale Solidarität und der Wille, alte Strukturen zu überwinden, schlichtweg die gesamte Vorstellung von einem „guten Leben" neu zu denken, neu zu bereden, neu zu diskutieren.

Es geht also um eine gerechte Verteilung der Ressourcen, um ein gutes Leben für alle, um eine Ökobilanz, die sich wirklich sehen lassen kann, und um ein Weniger, welches letztlich ein Mehr für alle sein soll, das nicht nur auf Verzicht diverser Annehmlichkeiten beruhen soll: Ein Vier-Sterne-Hotel für alle. Zugegeben: Seine Vorschläge klingen utopisch und radikal und neben der Angst der einzelnen Menschen (und ihrer Bequemlichkeit) mag einiges auch kritikwürdig sein, aber P.M. stellt keine Doktrin auf. Die Menschen sollen sich zusammensetzen und ihre Bedürfnisse ausloten. Was wollen wir? Wie wollen wir leben? Wie sollen unsere Lebensmittel hergestellt werden? Was nutzt ein Feminismus, der patriarchale Tugenden predigt? Und wie wollen wir den Begriff Arbeit definieren? Usw. usf.

Im Prinzip müsste das Buch Schullektüre werden! Und wenn wir wissen, was wir wollen, finden wir auch einen Weg, wie wir es bekommen. Und wir brauchen zwingend neue Ideen, neue Konzepte. P.M. hat vielleicht ein paar

Vorschläge, die wir ernstlich diskutieren sollten. Denn: *„Wir haben nichts zu verlieren, außer uns'rer Angst“.*

P.M., Warum haben wir eigentlich immer noch Kapitalismus? Berlin: Hirnkost Verlag, 2020, ISBN: 978-3-948675-12-7. 100 Seiten, 14,00 €. Auch als E-Book erhältlich.

Zwischen leiser Melancholie und lautem Aufruhr: Anarchistische Lyrik von Jochen Knoblauch

Von Markus Henning

Es ist wahr: Der Kapitalismus ist Mangelwirtschaft. Seine Kultur stürzt die Menschlichkeit regelmäßig in Trümmer. Gibt es unter den Ruinen noch ein paar Steine, die zusammenpassen?

Jochen Knoblauch (*1954) begibt sich auf die Suche. Sein Revier ist das Berlin der Dichter und letzten Bohemiens, der schrägen Typen, der hinter Kneipentheken verschanzten Philosophen, der Liebesbekümmerten, der vorsichtigen Optimisten.

„Ein grundgütiger / dicker Mann / aus der Eckkneipe / begießt einen Baumstumpf / am Straßenrand / mit einem Glas Wasser / ‚Dit wird schon wieder.‘“ (S. 40).

Das sind lyrische Miniaturen, aus denen ein wacher Blick voller Zärtlichkeit und Fürsorge spricht. Er öffnet auch uns die Augen für ein im besten Sinne nichtsnutziges Glück. Ein Glück, das sich im stoischen Trotz einstellt. Ein Glück, das den Gesellschaftsvertrag zerreißt (*„Ihr habt mir nichts zu bieten!“* [S. 27]). Ein Glück schließlich, das eine Bresche schlägt für den Anarchismus Max Stirners (*„Ich hab‘ Mein Sach‘ auf Nichts gestellt!“* [S. 39]).

Natürlich kann einem manchmal schon das Heulen kommen. Und irgendwann wird’s halt nicht wieder gut. Aber damit gilt es sich abzufinden. Sich selbst behaupten und sein Leben ausschöpfen kann nur, wer sein Geschick nicht für besiegelt hält:

„Wir verschwinden in unseren Lachfalten / und erwachen mit / den Furchen endloser Tresengespräche / im Gesicht / & / wir verschwinden / weil

wir es so wollen / … / Wir werden verschwinden / aber werden nie weg sein.“ (S. 48).

Sich selbst ernst nehmen, selber denken, sich querstellen. Nur bewusste Individualisten können gute Kollektivisten sein, können über die Ängste der Autoritären lachen. Was wird denn passieren, wenn die Bastionen der Herrschaft endlich geschliffen sind?

„Nichts wird passieren, nichts! / Wir werden uns / vor kindlicher Freude / auf die Schenkel klopfen / und juchzen: / ‚Endlich freie Sicht!‘“ (S. 26).

Die Poesie von Jochen Knoblauch steht im Spannungsfeld von Selbstironie und Auflehnung, von Liebeslyrik und Anarchismus, von Schwermut und Humoristik. Sie gestaltet Personen und Momente bedeutungsvoll. Das stiftet zu Beharrlichkeit an und reißt Grenzen auf.

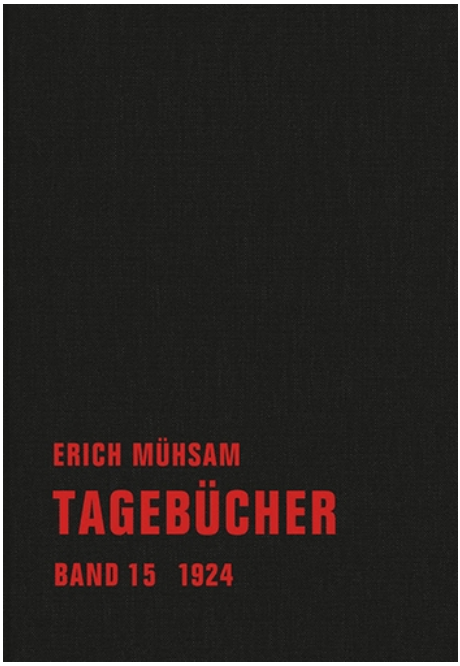
„Wir bleiben nicht mehr hier / lass uns gehen / hinter den Berg / über den See / zu den wilden Frauen / und den verrückten Kerlen / den Kindern mit Fantasie / und den Wesen dazwischen“ (S. 7).

Ich will mitkommen!

Jochen Knoblauch: Glaube_Liebe_Anarchie. Gedichte, Istanbul/Duisburg: Trikont-Duisburg & Dialog-Edition, 2019, ISBN: 978-3-945634-46-2, 51 Seiten, 8,00 €

„Irrfahrt des Festsitzens…“ – Erich Mühsam: Ein Anarchist hinter Kerkermauern

Von Markus Henning



Die Schrecken gestohlener Jahre und der Versuch, sie schreibend zu bannen. Der aufgerauhten Seele Distanz zum Unerträglichen schaffen. Der ekelhaften Wirklichkeit ein Stück Freiheit abtrotzen, um lebendig bleiben und später Zeugnis ablegen zu können. Dafür hat Erich Mühsam während seiner Festungshaft Tagebuch geführt.

Länger als fünf Jahre füllte er in seiner Zelle Seite um Seite: Politische Tendenzanalysen, psychologische Momentaufnahmen, poetische Blitzlichter, zornbebende Protokolle der Gefangenschaft in ihrem *„alten widerlichen Gang“* (21.4.1924; S. 18). Über weite Strecken eine bedrückende Lektüre. Leichte Kost sollte das nie sein.

Auch die Einträge der letzten Monate liegen jetzt gedruckt vor (vom 15. April bis zur Haftentlassung am 20. Dezember 1924). Mit ihnen beendet der Berliner Verbrecher Verlag die Gesamtausgabe der überlieferten Tagebücher Erich Mühsams.

Als Mitinitiator der ersten Münchner Räterepublik war Mühsam im Mai 1919 von einem konterrevolutionären Standgericht zu 15 Jahren verurteilt worden. Zunächst in Ansbach festgesetzt, saß er schon seit Oktober 1920 in der Festung Niederschönenfeld ein. Ab November 1923 war sein weiteres Schicksal auf unheilvolle Weise verknüpft mit dem seiner faschistischen Todfeinde. Die NSDAP hatte einen Putschversuch in München unternommen. Seine Niederschlagung endete für Hitler und Gefolgsleute ebenfalls in Fes-

tungshaft. Wollte die Bayerische Regierung sie ohne Gesichtsverlust vorzeitig entlassen, ginge das nur über eine allgemeine politische Amnestie auch für die gefangenen Räterevolutionäre. Ein zarter Hoffnungsstrahl im täglichen Nervenkrieg. Selbst für Mühsam, der doch genau ahnte, was die Nazis bereithielten für ihn, *„für den Juden und Revolutionär, den Anarchisten"* (11.9.1924; S. 253).

Gerade sein anarchistischer Lebensentwurf war für Mühsam nicht verhandelbar. Der Entschluss, sich keiner Autorität zu beugen und keiner Macht unterzuordnen, war existentieller Teil seiner persönlichen Integrität. Das isolierte ihn auch im Kreis seiner parteikommunistischen Mitgefangenen. Deren Rufmordkampagnen trafen ihn hart, ließen ihn aber nicht irrewerden. Mühsam behielt den ungetrübten Blick des politischen Außenseiters, beharrte auf libertärer Abgrenzung zur Moskauer Diktatur: *„Man kann nur irgendeine Äußerung Bakunins über Autoritätsregierungen, provisorische Regierungen, Regierungen überhaupt nachlesen und man wird finden, dass das Treiben der Tscheka gegen linke Revolutionäre einfach die Konsequenz dessen ist, was die Bolschewiki unternahmen, als sie die Revolution in eigne Regie überführten. Sie haben sie getötet und töten infolgedessen auch die, die noch revolutionäre Ziele weiterverfolgen möchten"* (14.6.1924; S. 107).

Erstaunlich, wie klar Mühsam aus seiner Schlüssellochperspektive sah. Wie treffend er die historische Dynamik innerhalb und außerhalb der Festungsmauern erfasste. Etwa die Weimarer Republik: Ein Staat in der Dauerkrise, auf währungspolitischer Achterbahn Richtung Abgrund! *„Im Übrigen ist das nur die Bestätigung, dass der von allen, auch den marxistischen Parteien als Hanswurst verschrieene Silvio Gesell vollständig recht hat, dass nämlich Festwährung mit Gold- oder sonst welcher ‚Deckung' überhaupt nicht möglich ist"* (29.4.1924; S. 29). Gesell, den Begründer der Freiwirtschaftslehre, zählte Mühsam zu den Wegbereitern menschlicher Gemeinschaft.

Das galt natürlich auch für Gustav Landauer, den feinsinnigen Anarchisten, der sein Räte-Engagement mit dem Leben bezahlte. Das Gedenken an den ermordeten Freund gehörte zu Mühsams dunkelsten Stunden. Je tiefer Verzweiflung und melancholische Todesahnung, desto lebenswichtiger wurden dem Dichter lyrische Produktion und Poesie. Ihnen verdanken wir ergreifende Bilder menschlicher Wärme. Dazu gehört die Festungsgeschichte der Schwalbennester. Zur Freude der Gefangenen von den Vögeln gebaut, von

der Verwaltung mit fanatischem Eifer regelmäßig wieder zerstört. *„Ich habe mich noch nie so mit der Kreatur verbunden gefühlt, wie mit diesen unglücklichen Tierchen, die so traurig dasitzen können, dass man allen ihren Schmerz im Tiefsten mitfühlt, und die doch niemals erfahren können, dass sie nur deswegen das bitterste Leid, das die Schöpfung kennt, ertragen müssen, weil die einzige Tiergattung, die die Verfolgung der eignen Art betreibt, bei ihren Qualmethoden nicht umhin kann, auch Geschöpfe andrer Art mitzuquälen."* (17.6.1924; S. 110 f.).

Erich Mühsams Tagebuch ist ein Zeugnis großer Liebe, allen voran zu seiner tapferen und Halt gebenden Frau Kreszentia, genannt Zenzl. *„Welch unbeschreiblicher Reichtum ist diese Frau für mich! Wie sehne ich mich nach ihr!"* (4.9.1924; S. 245). Ihr widmet Herausgeber Conrad Piens das abschließende Nachwort (S. 345-357). Die Nazis ermordeten Erich Mühsam am 10. Juli 1934 im KZ Oranienburg. Zenzl floh über Prag nach Moskau. In der Sowjetunion saß sie 20 Jahre fest, davon 18 Jahre Gefängnis, Gulag und Verbannung. Erst 1955 konnte sie in die DDR ausreisen, bis zu ihrem Tod 1962 unermüdlich im Einsatz für den Nachlass ihres Mannes.

Auch Zenzls Leben, Leiden und Sterben sind eingeschrieben in die blutige Geschichte des Totalitarismus. Sie sind Mahnung und Ansporn zugleich: Der Sozialismus wird frei sein, oder er wird nicht sein!

Erich Mühsam: Tagebücher. Band 15: 1924. Herausgegeben von Chris Hirte und Conrad Piens. Berlin: Verbrecher Verlag, 2019. ISBN 978-3-940426-91-8. 359 Seiten. 32,00 € (Die Sach- und Personenregister aller 15 Bände sind inklusive einer Volltextsuchfunktion nutzbar unter www.muehsam-tagebuch.de)

Märzrevolution 1920

Von Maurice Schuhmann

Die deutsche Revolution wird häufig auf die Ereignisse rund um den November 1918, die zur Abdankung des Kaisers und zur zweifachen Republikausrufung führten, reduziert. Historisch gesehen war dies allerdings nur der Beginn einer Reihe von Ereignissen, die bis in den März 1920 reichten. Der Kapp-Lüttwitz-Putsch, ein Versuch der konkreten Kontrarevolution, stellt einen Abschluss dieser Periode dar. Die Niederschlagung dessen durch die Zivilbevölkerung ist in vielerlei Hinsicht ein wichtiges Lehrstück revolutionärer Geschichte – sei es in Bezug auf die Entwicklung des Konzepts von sozialer Verteidigung oder in Bezug auf die Konstituierung der (schwarz-)roten Ruhrarmee mit bis zu 100.000 Mitgliedern bzw. auch in Bezug auf die Besetzung von Betrieben durch Arbeiter*innen. Gerade für den Anarchismus ist die Entstehung der Roten Ruhrarmee, deren Mitglieder sich sehr zahlreich aus dem organisierten Anarchosyndikalismus, d.h. konkret aus den Reihen der FAUD (AS) rekrutierten, von Interesse. Die Märzereignisse selbst wurden von *Hofmanns Comic Teater,* dem Vorläuferprojekt von *Ton Steine Scherben*, in dem Stück *Märzstürme* aufgegriffen.

Die Ereignisse im Ruhrgebiet im März 1920 stehen auch im Mittelpunkt der umfangreichen Studie des Historikers Erhard Lucas (1937-1993), der diese 1970ff erstmals in drei Bänden beim Verlag Stroemfeld / Roter Stern publizierte (mittlerweile vergriffen). Dieser hatte auch im *Schwarzen Faden* (2/1990) einen Beitrag publiziert. Generell bildete seine Forschung eine wich-

tige Basis für anarchistische Publikationen wie z.B. die von der FAU Duisburg (*März 1920 – Die vergessene Revolution im Ruhrgebiet*). Seine Trilogie wurde nun – anlässlich des 100. Geburtstages der Ruhrkämpfe – von dem Verlag Die Buchmacherei in der Reihe „Soziale Kämpfe – historisch und heute" neuaufgelegt. Die Trilogie reiht sich gut in die bisherigen Publikationen zur Geschichte der deutschen Revolution wie z.B. den Texten von Richard Müller.

Erhard Lucas war ein kritischer Marxist, der sich als Historiker auf die Geschichte der Arbeiterbewegung zwischen dem I. Weltkrieg und dem Nationalsozialismus fokussierte. Er promovierte 1972, habilitierte vier Jahre später und hatte dann die Professur für Sozialgeschichte an der Universität in Oldenburg inne. Neben jener dreibändigen Studie hat Die Buchmacherei ebenso seine Publikation *Vom Scheitern der deutschen Arbeiterbewegung* neuaufgelegt.

Seine akribische Studie *Märzrevolution 1920*, die auch die Grundlage seiner Dissertation war, teilt sich in drei Bände. Im ersten Band werden in vier Abschnitten die Geschichte der Revolution sowie in einem weiteren Abschnitt die Konterrevolution dargestellt. Der zweite Band widmet sich den Fragen:

- „1. Wie befestigten die Arbeiter ihre Herrschaft, und was geschah unter ihrer Herrschaft?
- 2. Wie organisierten sich die bewaffneten Arbeiter, die sogenannte ‚Rote Armee'?" (327).

Im Abschlussband, der vom Umfang ungefähr dem der beiden Vorläuferbände entspricht, geht es um die Füllung von bis dato existierenden Forschungslücken. Zu den Forschungslektüren zählen u.a. die Rolle von Wilhelm Pieck (USPD / KPD / SED) oder der „weisse Terror".

Seinem Text vorangestellt ist u.a. ein Vorwort zur Neuauflage von dem Soziologen Ulrich Peter. In diesem wird die Erinnerungskultur an jene Revolution reflektiert. Des Weiteren gibt es ein Personen- und Ortsregister sowie vereinzelte Fotos und Karten.

Die Studie ist zum Verständnis der Ereignisse aus linksradikaler Sicht von großer Bedeutung. Sie ist sehr akribisch recherchiert. Es ist eine grundlegende Studie zur Märzrevolution und gleichzeitig ein Glanzstück für die historische

Revolutionsgeschichtsschreibung. Allerdings ist die Lektüre streckenweise etwas langatmig und ermüdend – zumindest, wenn man nicht im Ruhrgebiet sozialisiert wurde.

Erhard Lucas: Märzrevolution 1920, (3 Bände in 2 Büchern), Berlin: Die Buchmacherei, 2020, ISBN: 978-3-9820783-2-8. 1288 S., Preis: 40,00€.

Projektvorstellungen

Proudhons Eigentumskritik 2.0 – Vorstellung des Editionsprojektes

Von Gerhard Senft

Lutz Roemheld (Dresden) hat wieder eine der weniger bekannten (aber nicht weniger wichtigen) Schriften von Pierre-Joseph Proudhon ausgegraben und finalisiert gerade eine Erstübersetzung ins Deutsche. Es handelt sich um eine Ergänzungsschrift zu Proudhons zentralem Werk „Was ist das Eigentum?" von 1840. Der Titel: "Was ist das Eigentum? Zweite Denkschrift. Brief an Herrn Blanqui über das Eigentum".

In der als Antwort auf Adolphe Blanqui verfassten „Zweiten Denkschrift" über das Eigentum von 1841 gelingt es Proudhon, wesentliche seiner ein Jahr zuvor veröffentlichten Gedanken zu ergänzen und zu präzisieren. Er verweilt nicht bei einer Kritik am Privilegiensystem des Feudalismus, sondern macht geltend, dass moderne Volkswirtschaften ebenso nicht legitimierbare Vorrechte hervorbringen. Dem rechtlich abgesicherten rentierenden Eigentum sei es möglich, sich Arbeitsergebnisse ohne Gegenleistung anzueignen und Profite zu schöpfen, indem die bestehende soziale Ungleichheit ausgenutzt wird. Es gehe nun darum – so Proudhon – für die Herstellung fairer Bedingungen zu sorgen. Wesentlich sei eine durch technischen Fortschritt und Vermehrung des Kapitals herbeigeführte gedeihliche ökonomische Entwicklung, die wirtschaftliche Machtpositionen derart entwerte, dass nicht mehr das Kapital, sondern der Faktor Arbeit die höchste Rangstufe im Wirtschaftsleben einnehme.

Proudhon arbeitet in dem Werk eine eigenständige sozioökonomische Position für sich heraus, indem er zeitgenössische sozialistische Strömungen einer Kritik unterzieht, wobei er insbesondere die Anhängerschaft Saint-Simons (zu zentralistisch) und Fouriers (zu utopisch) ins Auge fasst. Das häufig bemühte Bild, dass Marx der Hauptkontrahent von Proudhon gewesen sei, wird in der Zukunft mit hoher Wahrscheinlichkeit revidiert werden müssen. Die Aufmerksamkeit, die der französische Denker dem Deutschen Marx widmet, ist vergleichsweise gering gemessen an dem Aufwand, den Proudhon hinsichtlich einer Kritik des Frühsozialismus betreibt. Die für 2020 geplante

Veröffentlichung der Übersetzung wird im Wiener Monte Verità Verlag erscheinen, der bereits Proudhons „Erste Denkschrift" herausgebracht hatte. Der etwa 350 Seiten umfassende Band wird auch eine längere Einleitung von Gerhard Senft beinhalten, der im Jahr 2009 anlässlich des 200. Geburtstags Proudhons dessen Handbuch der Börsenspekulation neu herausbrachte.

Die Autor*innen dieser Ausgabe

Markus Henning, geb. 1963. Soziologe und Dipl.-Kaufmann. War in Berlin im Libertären Forum und bei der Bibliothek der Freien aktiv. Lebt seit 2014 in Frankfurt am Main. Ist Hausmann, liest gerne Bücher, interessiert sich für Philosophie, Anarchismus und Freiwirtschaft.

Stephan Krall, geboren 1954 in Hamburg. Dort Studium der Biologie. Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin mit einer Arbeit über Schädlinge an Perlhirse in Niger (Westafrika). 38 Jahre beruflich tätig in der Entwicklungszusammenarbeit ("Entwicklungshilfe"), davon acht Jahre in Togo und Benin. Seit Januar 2020 in Ruhestand. In den 1970er Jahren aktiv in der anarchistischen und Umweltbewegung, u. a. mit der Herausgabe von Zeitschriften. Von 1989 bis 2019 aktiv als Gewerkschafter der ötv und ver.di. Unter anderem stellvertretender Betriebsratsvorsitzender, stellvertretender Aufsichtsratsvorsitzender, und fast 30 Jahre Mitglied der Tarifkommission. Zahlreiche Veröffentlichungen zu wissenschaftlichen und politischen (anarchistischen) Themen.

Pjotr Alexejewitsch Kropotkin, geb. 1842 in Moskau, war Geograph, Revolutionär und einer der einflussreichsten Theoretiker des kommunistischen Anarchismus. 1874 Verhaftung aus politischen Gründen, 1876 Flucht nach England. 1901 Einladung vom Lowell-Instituts in Boston für eine Vortragsreihe über russische Literatur. Rückkehr nach Russland nach Ende der Revolution 1917. Kropotkin verstarb 1921 in 8. Februar 1921, Dimitrov (in der Nähe von Moskau).

Rolf Raasch, geb. 1953, lebt in Berlin. Soziologe, Sozialtherapeut, Anarchismusforscher. Er ist Mitbegründer des Libertad Verlages und des Libertären Forums Berlin, und er übernahm und leitete später den OPPO-Verlag in Berlin.

Jochen Schmück, geb. 1953, lebt in Potsdam. Nach einer Lehre als Kupferdrucker war er in verschiedenen Berufen tätig, u.a. als Rangierarbeiter und Altenpflegehelfer. Erlangung des Abiturs auf dem 2. Bildungsweg, danach Studium der Kommunikationswissenschaften, Geschichte und Politologie an der Freien Universität Berlin. Verleger und Herausgeber von Veröffentlichungen des Libertad Verlages. Mitbegründer des Forschungs- und Dokumentationsprojektes „Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA)" und des DadAWeb, das Onlineportal

für Anarchie- und Anarchismusforschung. Für seine verlegerische Arbeit wurde er von der Erich-Mühsam-Gesellschaft gemeinsam mit Andreas W. Hohman von der Edition AV mit dem Erich-Mühsam-Preis 2013 ausgezeichnet.

Maurice Schuhmann, geb. 1978, ist studierter und promovierter Politikwissenschaftler mit philosophischer Ausprägung. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Frankreich lebt er wieder in Berlin und arbeitet in der Erwachsenenbildung (Berufsschulen, Volkshochschulen) sowie als Lehrbeauftragter an mehreren Universitäten. Er forscht seit mehreren Jahren zum klassischen Anarchismus – vorrangig zu Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, Alternativpädagogik und Individualanarchismus. Seit Oktober 2018 ist er Herausgeber des Lexikons der Anarchie.

Gerhard Senft, geb. 1956, lebt in Wien. Mehrjährige Berufstätigkeit als Ingenieur im Industrieanlagenbau. Studium der Volkswirtschaft an der Wirtschaftsuniversität Wien. Seit 1989 Lehrbeauftragter am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte. 2001 Theodor Körner-Preis für den Fachbereich Wirtschaftswissenschaften.

Václav Tomek, geb. 1942, lebt in Prag und ist ein tschechischer Historiker, der sich speziell mit der Entwicklung des tschechischen und internationalen Anarchismus am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts sowie dessen Ideenresonanzen beschäftigt hat. Er studierte an der Pädagogischen Fakultät in Budweis sowie Philosophie und Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag und ist Mitarbeiter des Philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik.

Andreea Zelinka arbeitet im Roten Antiquariat Wien, ist in der Menschenrechts- und anti-kapitalistischen Bildungsarbeit tätig und schreibt seit Kurzem in ihrem Blog ZurAbwechslung über Lesefrüchte.

Last but not least: *espero* braucht Deine Unterstützung!

Wir hoffen, dass Dir diese erste reguläre Ausgabe der *espero* gut gefallen hat und Du auch künftig am Erscheinen unserer undogmatisch-libertären Zeitschrift interessiert bist.

Wie Du Dir nach der Lektüre der vorliegenden Ausgabe sicher vorstellen kannst, erfordert die Herstellung der von uns *kostenlos* herausgegebenen Halbjahreszeitschrift *espero* einen nicht unerheblichen Aufwand, den wir auf Dauer sicher nicht alleine werden schultern können. Um das längerfristige Erscheinen der *espero* zu sichern, sind wir deshalb auf die Unterstützung durch unsere Leserinnen und Leser angewiesen.

Wenn auch Du am weiteren Erscheinen der *espero* interessiert bist und das Projekt einer kostenlos erscheinenden undogmatisch-libertären Zeitschrift unterstützen möchtest, dann kannst Du das folgendermaßen machen:

1.

über unsere Spendenseite auf dem gemeinnützigen Spendenportal *betterplace.org*. Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie Satz und Layout, Web-Providergebühren, Übersetzungen usw.) verwendet.

2. *Indem Du uns direkt* bei der Herausgabe und Herstellung der *espero* unterstützt. Unterstützung brauchen wir in den Bereichen: Übersetzung, Redaktion und Korrektorat, Satz und Layout sowie Web-Entwicklung (Aufbau der *espero*-Homepage inkl. Onlinearchiv). Du erreichst uns per E-Mail an: kontakt@edition-espero.de.

Wir freuen uns über jede Art der Unterstützung!

Das Herausgeberkollektiv
Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück

www.aLibro.de

Die Fachbuchhandlung für Anarchie und Anarchismus

Ein Mausklick auf den Namen des Autors bzw. der Autorin
führt direkt zu deren Buchtitel im aLibro-Onlineshop

Texte von Ach, Manfred • Agnoli, Johannes • Ba Jin • Bakunin, Michail A. • Barclay, Harold • Bartolf, Christian • Baumann, Michael „Bommi“ • Becker, Heiner M. • Berkman, Alexander • Bernecker, Walther L. • Berneri, Marie-Louise • Beyer, Wolfram • Bianchi, Vera • Blankertz, Stefan • Boas, Franz • Bookchin, Murray • Briese, Olaf • Brupbacher, Fritz • Buber, Martin • Burazerovic, Manfred • Camus, Albert • Cantzen, Rolf • Chomsky, Noam • Clastres, Pierre • Critchley, Simon • Debord, Guy • Degen, Hans Jürgen • Dolgoff, Sam • Drücke, Bernd • Duerr, Hans Peter • Eckhardt, Wolfgang • Einstein, Carl • Fähnders, Walter • Federn, Etta • Feyerabend, Paul • Fleming, Kurt W. • Friedrich, Ernst • Gandhi, Mahatma • Gesell, Silvio • Godwin, William • Goldman, Emma • Goodman, Paul • Gordon, Uri • Graeber, David R. • Graf, Andreas G. • Günther, Egon • Haude, Rüdiger • Haug, Wolfgang • Heider, Ulrike • Henning, Markus • Hirte, Chris • Jung, Franz • Kalicha, Sebastian • Kast, Bernd • Kellermann, Philippe • Klemm, Ulrich • Knoblauch, Jochen • Kramer, Bernd • Kröger, Marianne • Kropotkin, Pjotr A. • Kuhn, Gabriel • Landauer, Gustav • Laska, Bernd A. • Le Guin, Ursula K. • Lehning, Arthur • Lévi-Strauss, Claude • Linse, Ulrich • Mackay, John Henry • Malatesta, Errico • Marin, Lou • Matzigkeit, Michael • Mauss, Marcel • Michel, Louise • Most, Johann • Mühsam, Erich • Mümken, Jürgen • Nelles, Dieter • Nettlau, Max • Oberländer, Erwin • Oppenheimer, Franz • Orwell, George • P. M. • Paz, Abel • Portmann, Werner • Proudhon, Pierre-Joseph • Raasch, Rolf • Ramm, Thilo • Ramus, Pierre • Rätsch, Christian • Read, Herbert • Reclus, Élisée • Rocker, Rudolf • Roemheld, Lutz • Rübner, Hartmut • Rüddenklau, Wolfgang • Rüdiger, Helmut • Russel, Bertrand • Santillán, Diego Abad de • Schmück, Jochen • Schuhmann, Maurice • Seidman, Michael M. • Senft, Gerhard • Serge, Victor • Sigrist, Christian • Souchy, Augustin • Spooner, Lysander • Stirner, Max • Stowasser, Horst • Szittya, Emil • Thoreau, Henry David • Timm, Uwe • Tolstoi, Leo Nikolajewitsch • Tomek, Václav • Traven, B. • Vaneigem, Raoul • Volin • Von Borries, Achim • Voß, Elisabeth • Wagner, Thomas • Walter, Nicolas • Weil, Simone • Wilk, Michael • Wolf, Siegbert • Zahl, Peter-Paul und vielen anderen Autor*innen. Bei aLibro findest Du die Bücher, die Du woanders nicht oder nicht mehr bekommst. GOTO: www.alibro.de

graswurzel revolution

Seit 1972 erscheint die graswurzelrevolution und kommentiert die aktuelle Politik und Kultur aus gewaltfrei-anarchistischer Sicht.
Sie berichtet über:

– Direkte gewaltfreie Aktionen
– Gewaltfreie und anarchistische Bewegungen in anderen Ländern
– Theoretiker*innen des Anarchismus und der Gewaltfreiheit
– Befreiung im Alltag

Jahresabo / Geschenkabo: 38 € (10 Ausgaben)
Schnupperabo: 5 € (8 € Ausland, 3 Ausg., bitte Vorkasse)
Auslandsabo: 48 € / Förderabo: 60 €
Bequem bestellen: graswurzel.net / abo@graswurzel.net

Abos verlängern sich automatisch. Sie können jederzeit gekündigt werden. Geschenkabos verlängern sich nicht automatisch. Ein Schnupperabo verlängert sich ohne Kündigung zum Jahresabo. Kündigung jederzeit möglich.

contraste

zeitung für selbstorganisation

429 37. JAHRGANG JUNI 2020 4'50 EUR

NACHRICHTEN PROJEKTE GENOSSENSCHAFTEN BIOTONNE KUNST & KULTUR

www.contraste.org

SCHWERPUNKT

Arbeiten im Kollektiv

espero – Neue Folge – knüpft an die Tradition der von 1993 bis 2013 erschienenen Vierteljahresschrift *espero* an und will dieses bewährte Forum für libertäre Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in neuer und zeitgemäßer Form fortführen. Im Bewusstsein, dass es nicht „den Anarchismus“ geben kann, sondern unzählige Möglichkeiten, Anarchie zu leben und weiterzuentwickeln, vertreten und diskutieren wir einen offenen Anarchismus ohne Adjektive. Wir wollen dabei Gräben zuschütten und nicht aufreißen. Innerhalb unserer Möglichkeiten treten wir für eine herrschaftsfreie und gewaltlose Gesellschaft ein.

espero heißt (im Spanischen): Ich hoffe. Und wir hoffen, mit unserer ab Januar 2020 in neuer Folge unter diesem Titel erscheinenden Zeitschrift in einen Dialog mit unseren Leser*innen zu kommen. Wir würden uns freuen, wenn *espero* sich zu einem Forum für die undogmatische Diskussion libertärer Ideen entwickelt.

Jetzt spenden!

Über die espero-Spendenseite
auf betterplace.org